



**REVISTA DISCUSIONES FILOSÓFICAS**

ISSN 0124-6127

- Fundada en enero de 2000 -

Periodicidad semestral

Tiraje 300 ejemplares

Año 14, No 22, 230 p.

enero - junio, 2013

Manizales - Colombia

**Rector**

**Universidad de Caldas**

Ricardo Gómez Giraldo

**Vicerrectora Académica**

Luz Amalia Ríos Vásquez

**Vicerrector de Investigaciones y Postgrados**

Carlos Emilio García Duque

**Vicerrector Administrativo**

Fabio Hernando Arias Orozco

**Vicerrectora de Proyección**

Fanny Osorio Giraldo

**DISCUSIONES FILOSÓFICAS**

Es una publicación del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Sus temas de interés son la Filosofía (en todas sus clasificaciones), y la Literatura (mirada desde un punto de vista filosófico). Nuestro objetivo es difundir resultados de investigación, propiciar el debate crítico sobre las tesis planteadas en los artículos, y contribuir a la literatura y la crítica filosófica mediante reseñas y traducciones sobre los temas ya enunciados. La revista está dirigida a estudiantes, investigadores, profesores y profesionales en filosofía y literatura, así como a otros lectores que tengan afinidad por nuestros temas de interés.

Los artículos que aparecen en esta revista están en la página Web:

**[discusionesfilosoficas.ucaldas.edu.co](http://discusionesfilosoficas.ucaldas.edu.co)**.

La revista Discusiones Filosóficas está indexada en Publindex categoría A2,

Philosopher Index, Scientific Electronic Library On-line SciELO,

Ulrich's Periodicals Directory, Latindex, MLA Index, DRJI, EZB.

**COMITÉ EDITORIAL**

Director

*Carlos Emilio García Duque* (Universidad de Caldas)

\*\*\*

*Julián Serna Arango* (Universidad Tecnológica de Pereira)

*Francisco Cortés Rodas* (Universidad de Antioquia)

*Juan Manuel Jaramillo* (Universidad del Valle)

*Alejandro Patiño Arango* (Universidad de Caldas)

**COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL**

*Carlos Ulises Moulines* (Institut für Philosophie Logik und Wissenschaftstheorie.

Universidad de München - Alemania)

*Garrett Thomson* (College of Wooster - USA)

*Andrés Rivadulla Rodríguez* (Universidad Complutense de Madrid - España)

*Anandi Hattiangadi* (Saint Hilda's College Oxford - Inglaterra)

*Décio Krause* (Universidad Federal de Santa Catarina - Brasil)

*Luis Salvático* (Universidad Nacional de Córdoba - Argentina)

**COMITÉ TÉCNICO DE APOYO A LA EDICIÓN**

*Juan David Giraldo Márquez* - Coordinación

*Juan David López González* - Diagramación

*Carlos Eduardo Tavera Pinzón* - Soporte Técnico

*Carlos Fernando Nieto Betancur* - Implementación Metodología SciELO

*Carlos Emilio García Duque* - Traducción de los resúmenes al inglés

*Raúl Andrés Jaramillo Echavarría* - Asistente editorial

*Camilo Andrés Sepulveda* - Corrector de estilo

**VENTAS, SUSCRIPCIONES Y CANJES**

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados

Universidad de Caldas - Sede Central

Calle 65 No 26 - 10

Apartado Aéreo: 275

Teléfonos: (+6) 8781500 ext. 11222

E-mails: [vinves@ucaldas.edu.co](mailto:vinves@ucaldas.edu.co)

[revistascientificas@ucaldas.edu.co](mailto:revistascientificas@ucaldas.edu.co)

[discufilo@ucaldas.edu.co](mailto:discufilo@ucaldas.edu.co)

Manizales - Colombia

**EDICIÓN**

Universidad de Caldas

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados

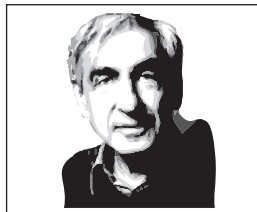


Imagen Portada:  
Ilustración Michael Walzer

La responsabilidad de lo expresado en cada artículo  
es exclusiva del autor y no expresa ni compromete la posición de la revista.



# ph

## CONTENIDO CONTENTS

<b>PRESENTACIÓN EDITORIAL</b> <i>EDITORIAL</i>	<b>7</b>
<b>INTERPRETING THE WAVE FUNCTION — WHAT ARE ELECTRONS? AND HOW DO THEY MOVE?</b> <i>INTERPRETACIÓN DE LA FUNCIÓN DE ONDA — ¿QUÉ SON LOS ELECTRONES? Y ¿CÓMO SE MUEVEN?</i> <i>Shan Gao</i>	<b>13</b>
<b>THE NATURAL VS. THE HUMAN SCIENCES: MYTH, METHODOLOGY AND ONTOLOGY</b> <i>LO NATURAL VS. LAS CIENCIAS HUMANAS: MITO, METODOLOGÍA Y ONTOLOGÍA</i> <i>Rögnvaldur D. Ingthorsson</i>	<b>25</b>
<b>HEGEL'S ANTI-CAPITALIST STATE</b> <i>EL ESTADO ANTICAPITALISTA DE HEGEL</i> <i>Michael J. Thompson</i>	<b>43</b>
<b>INTERNATIONAL SOCIETY: WHAT IS THE BEST THAT WE CAN DO?</b> <i>SOCIEDAD INTERNACIONAL: ¿QUÉ ES LO MEJOR QUE PODEMOS HACER?</i> <i>Michael Walzer</i>	<b>73</b>
<b>A FÓRMULA DO VALOR DE TROCA: A DEMONSTRAÇÃO FORMAL DA SOCIABILIDADE DO TRABALHO EM O CAPITAL DE KARL MARX</b> <i>THE FORMULA OF EXCHANGE VALUE: THE FORMAL DEMONSTRATION OF SOCIABILITY WORK IN THE CAPITAL OF KARL MARX</i> <i>Francisco Luciano Teixeira Filho</i>	<b>91</b>
<b>"LLUEVE" UNA POLÉMICA EN TORNO A LOS CONSTITUYENTES INARTICULADOS</b> <i>"IT RAINS" A CONTROVERSY ON THE UNARTICULATED CONSTITUENTS</i> <i>Ángela Rocío Bejarano Chaves</i>	<b>109</b>
<b>MICHAEL DUMMETT: EL ANTIRREALISMO Y LA EXISTENCIA DE DIOS</b> <i>MICHAEL DUMMETT: ANTIREALISM AND THE EXISTENCE OF GOD</i> <i>Pablo R. Arango</i>	<b>125</b>

<b>APROXIMACIÓN A LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA DE HABERMAS</b> <i>APPROXIMATION TO DELIBERATIVE DEMOCRACY OF HABERMAS</i> <i>Nelson Jair Cuchumbé Holguín</i> <i>Jhon Alexander Giraldo Chavarriaga</i>	<b>141</b>
<b>EL ROL DE LA IMAGINACIÓN EN LA BÚSQUEDA DE LO PROPIAMENTE HUMANO. UN VÍNCULO NECESARIO ENTRE LA SENSACIÓN Y EL ENTENDIMIENTO</b> <i>THE ROLE OF IMAGINATION IN THE RESEARCH ABOUT THE PROPERLY HUMAN.</i> <i>A NECESSARY LINKAGE BETWEEN SENSE AND UNDERSTANDING</i> <i>Catalina López Gómez</i>	<b>161</b>
<b>ARTE Y LA LITERATURA: BIFURCACIÓN Y ENLACE CON LA FILOSOFÍA</b> <i>ART AND LITERATURE: BIFURCATION AND JUNCTION WITH PHILOSOPHY</i> <i>Malena Andrade Molinares</i>	<b>175</b>
<b>EL CUIDADO DE SÍ Y DE LOS OTROS EN FOUCAULT, PRINCIPIO ORIENTADOR PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA BIOÉTICA DEL CUIDADO</b> <i>SELF CARE AND CARING FOR OTHERS IN FOUCAULT'S WORK,</i> <i>A PRINCIPLE TO BUILD CARE BIOETHICS</i> <i>Luis Fernando Garcés Giraldo</i> <i>Conrado Giraldo Zuluaga</i>	<b>187</b>
<b>JOHN RAWLS, RAZÓN PÚBLICA Y POBLACIÓN DESPLAZADA EN COLOMBIA</b> <i>JOHN RAWLS, PUBLIC REASON AND IDPS IN COLOMBIA</i> <i>John Fernando Restrepo Tamayo</i>	<b>203</b>
<b>COLABORADORES</b> <i>COLLABORATORS</i>	<b>221</b>



## PRESENTACIÓN EDITORIAL

EDITORIAL

Con nuestro acostumbrado saludo para todos los lectores, es muy grato presentar el fascículo 22 de la revista *Discusiones Filosóficas*. Para esta entrega hemos seleccionado doce artículos de investigación en áreas que van desde la filosofía de la ciencia, pasando por la epistemología, la filosofía política y la filosofía antigua hasta la literatura considerada filosóficamente.

La revista se abre con un trabajo del físico y filósofo chino Shan Gao que lleva como título “Interpretación de la función de onda. ¿Qué son los electrones? y ¿cómo se mueven? En este artículo, Gao se ocupa del problema de la descripción del estado físico de un electrón por medio de una función de onda. Como se sabe, en la interpretación estándar de la mecánica cuántica, la función de onda de un electrón es amplitud de probabilidad, y su módulo cuadrado da la densidad de probabilidad de encontrar el electrón en una cierta posición en el espacio. El autor muestra que esta suposición de la mecánica cuántica puede tener implicaciones ontológicas. Gao sostiene que las partículas microscópicas como los electrones son objetos reales, pero que su movimiento no es continuo, sino discontinuo y aleatorio. Así las cosas, el módulo cuadrado de la función de onda no sólo da la densidad de probabilidad de que las partículas *se encuentren* en ciertos lugares, sino que también da la densidad de probabilidad de que las partículas *estén* allí. Según el planteamiento de Gao, la función de onda en la mecánica cuántica se puede considerar como una representación del estado de movimiento discontinuo aleatorio de las partículas, y en un nivel más profundo, puede representar la propiedad disposicional de las partículas que determina su movimiento discontinuo aleatorio.

A continuación hemos incluido el artículo “Lo natural vs. las ciencias humanas: mito, metodología y ontología”, del investigador de la Universidad de Lund Rögnavaldur D. Ingthorsson. El autor retoma la discusión sobre la naturaleza de los métodos que se deben usar en la investigación en las ciencias humanas (i.e. las humanidades, las ciencias sociales y las de la conducta) y nos recuerda que en éstas no se debe imitar la metodología de las ciencias naturales. Si bien se acepta que las ciencias humanas estudian fenómenos significativos cuya naturaleza es decididamente diferente de los fenómenos meramente físicos (típicos en las ciencias naturales) y que, por tanto, en las ciencias humanas se requieren métodos diferentes. Ingthorsson hace énfasis en ciertas diferencias

entre los fenómenos significativos y los meramente físicos en lo que se refiere a su dependencia de leyes naturales. El autor rechaza la tesis de algunos, según la cual las ciencias humanas no estudian una realidad objetiva y no podemos tener un conocimiento genuino sobre ellas. Ingthorsson concluye que las construcciones sociales se pueden entender como entidades reales objetivamente.

Nuestro fascículo prosigue con un artículo del politólogo norteamericano Michael J. Thompson, titulado “El estado anticapitalista de Hegel”. En este trabajo, Thompson sostiene que el concepto del Estado moderno de Hegel está formulado de tal suerte que se puede considerar anti-capitalista. Según Thompson, Hegel concibe el Estado moderno como el avance de la voluntad universal de la comunidad política; por lo que se puede concluir que la naturaleza y la estructura de las relaciones sociales capitalistas resultarían vedadas en un proyecto semejante. El autor nos recuerda que, si bien Hegel defiende las sociedades de mercado modernas, pone en tela de juicio sus efectos corrosivos sobre la sociedad en su conjunto. Thompson sostiene que el concepto de Estado de Hegel está en contradicción con la lógica del capital como una institución social, pues obliga a otras esferas de la sociedad a convertirse en dependientes de ella, así como a integrar a los agentes sociales en formas de la vida social que no sirven a fines universales. A continuación incluimos el artículo “Sociedad Internacional” del profesor emérito del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton Michael Walzer. En este trabajo, Walzer examina las dificultades de la sociedad internacional para resolver ciertos conflictos políticos. En el caso concreto de los bombardeos de la OTAN contra Serbia, Walzer identifica una doble dificultad: por un lado, la incapacidad de sus organismos para responder en el momento oportuno a la catástrofe de la ex Yugoslavia y, por la otra, la incapacidad para encontrar una forma de intervención militar eficaz. Walzer considera que en ambos casos la dificultad no era de organización, sino de voluntad política. Teniendo en cuenta que ciertas estructuras organizativas que conducen por sí mismas a la acción fuerte en una crisis, pueden producir tanto actos imprudentes y crueles como atinados, resulta imperativo limitar sus poderes. Walzer propone resolver el dilema que surge de tal limitación multiplicando las estructuras y agentes con la esperanza de que en algún lugar, de alguna manera, alguien termine por hacer lo correcto.

Enseguida, hemos incluido el artículo del filósofo brasileño Francisco L. Texeira titulado “A fórmula do valor de troca: a demonstração formal da sociabilidade do trabalho em *O Capital* de Karl Marx”. Texeira dedica su trabajo a demostrar el carácter social del trabajo (de acuerdo con las definiciones que proporciona Marx en la primera sección de *El Capital*) mediante un análisis de la noción de “valor de cambio”. El autor aprovecha las conclusiones de Marx para desarrollar una fórmula capaz de expresar el valor de cambio, y de ella deduce que el carácter social del trabajo se expresa en la singularización del trabajo social y en el producto del trabajo individual. Esto significa que el trabajo social determina cierta equivalencia entre los bienes, sin importar que la fuerza que los



produce correspondencia al trabajo individual. De este modo, se logra establecer que el productor individual es un medio social cuyos productos están mediados por un trabajo social.

Luego de estos sendos trabajos de filosofía política hemos incluido un artículo de filosofía del lenguaje de Ángela Rocío Bejarano. Se trata de “‘Llueve’, una polémica en torno a los constituyentes inarticulados”. Bejarano plantea que la pregunta por lo que dice literalmente una preferencia ha suscitado dos respuestas distintas: por una parte, una que apela a elementos derivados del contexto para determinar aquello que se ha dicho. Por otra parte, una que admite sólo la inclusión de elementos ligados a ítems lingüísticos. La primera es mantenida por Recanati, Bach y Perry. La segunda es sostenida por Stanley, Szabó & Cappelen y Lepore. Bejarano considera que Recanati y Stanley han planteado distintos ejemplos que sirven para apoyar su propuesta y refutar la contraria. Uno de estos es el planteado por Recanati con el caso de “llueve”, ejemplo que busca refutar críticamente las posturas de su opositor. Así las cosas, la autora se propone examinar si, en efecto, el ejemplo logra refutar la propuesta de Stanley.

A continuación, aparece el artículo “Michael Dummett: el antirrealismo y la existencia de Dios” del filósofo caldense Pablo Arango. En este trabajo Arango presenta los puntos de vista de Michael Dummett sobre los debates entre realistas y antirrealistas en metafísica, y hace énfasis en la forma general del argumento antirrealista. El autor muestra el compromiso que, según Dummett, debe adoptar el antirrealista con respecto a la existencia de Dios.

El fascículo prosigue con un artículo titulado “Aproximación a la democracia deliberativa de Habermas” de dos colegas de la Universidad del Valle. Nelson Jair Cuchumbé H. y Jhon Alexander Giraldo Ch. En este trabajo, los autores examinan la concepción de democracia deliberativa del filósofo alemán. Según tal concepción, el respeto de los principios constitucionales y el seguimiento de los procedimientos institucionalizados de comunicación, constituyen las claves morales que posibilitan la toma colectiva de decisiones y la construcción de unidad política plural, que implica la deliberación y la cooperación entre participantes de un proceso democrático. Por otra parte, los autores también examinan cierto déficit político que parece existir en la democracia deliberativa, cuando se desconocen situaciones en las que los gobernantes utilizan el poder de la comunicación persuasiva para imponer principios e intereses que invaden todos los aspectos de la esfera pública; lo cual lleva la gestión pública al centro de la escena política y despolitiza de forma paulatina la toma colectiva de decisiones.

De aquí pasamos a la historia de la filosofía con el artículo “El rol de la imaginación en la búsqueda de lo propiamente humano. Un vínculo necesario entre la sensación y el entendimiento”, de la filósofa colombiana Catalina López Gómez.

En este trabajo, López examina el rol que juega la imaginación en la indagación de lo propiamente humano de acuerdo con el planteamiento ético-biológico de Aristóteles. La autora reconstruye los argumentos que permiten establecer un encadenamiento entre la sensación, la imaginación, el recuerdo, el aprendizaje, la reminiscencia y la deliberación, y sugiere que aquello que distingue a los seres humanos de los demás animales es imposible de comprender si no se parte de aquellos rasgos que son propiamente biológicos. Continuamos con el artículo de la investigadora venezolana Malena Andrade Molinares “Arte y Literatura: Bifurcación y enlace con la filosofía”. Molinares se ocupa de investigar la forma cómo la filosofía se enlaza con dos conceptos: arte y literatura, y cómo estas disciplinas encuentran sus raíces en los griegos, hasta que en nuestros días se bifurcan en las distintas obras que pueden alcanzar alguna verdad cuya interpretación se puede hallar en análisis mediados por teorías como la hermenéutica o la fenomenología.

La presente entrega finaliza con dos artículos de investigación. El primero de ellos, de los investigadores Luis Fernando Garcés y Conrado Giraldo, titulado “El cuidado de sí y de los otros en Foucault, principio orientador para la construcción de una bioética del cuidado” estudia el problema de si el cuidado de sí es ético en sí mismo e implica relaciones con los otros en tanto que convierte al individuo en alguien capaz de ocupar el lugar que le conviene en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales. Los autores parten de las relaciones con los otros, del cuidado de sí, y de la biopolítica, para construir unos principios orientadores de una bioética del cuidado de inspiración foucaultiana. Si bien Foucault no habló de bioética, sus reflexiones sobre la biopolítica convergen en dicha área y anticipan elementos de esta disciplina, como lo muestran los autores en este trabajo. El segundo, artículo “John Rawls, razón pública y población desplazada en Colombia” del abogado y filósofo John Fernando Restrepo, quien se propone mostrar de qué manera la propuesta rawlsiana de que el Tribunal Constitucional representa la máxima expresión de la idea de razón pública se pone en evidencia a través de los pronunciamientos de la Corte Constitucional colombiana que han servido para reivindicar los derechos básicos de la población desplazada.

Muy cordialmente agradecemos la acogida que ha tenido nuestra revista en Iberoamérica, e invitamos a nuestros lectores, y a los miembros de la comunidad filosófica nacional e internacional, a enviar sus comentarios y sugerencias al correo de la revista.

*Carlos Emilio García Duque*  
Universidad de Caldas

ph

DISCUSIONES FILOSÓFICAS



# INTERPRETING THE WAVE FUNCTION — WHAT ARE ELECTRONS? AND HOW DO THEY MOVE?

INTERPRETACIÓN DE LA FUNCIÓN DE ONDA —  
¿QUÉ SON LOS ELECTRONES? Y ¿CÓMO SE MUEVEN?

SHAN GAO

Institute for the History of Natural Sciences, Chinese Academy of Sciences, China.  
gaoshan@ihns.ac.cn

RECIBIDO EL 18 DE MARZO DE 2013 Y APROBADO EL 13 DE ABRIL DE 2013

## RESUMEN    ABSTRACT

En la mecánica cuántica, el estado físico de un electrón es descrito por una función de onda. Según la interpretación de probabilidad estándar, la función de onda de un electrón es amplitud de probabilidad, y su modulo cuadrado da la densidad de probabilidad de encontrar el electrón en una cierta posición en el espacio. En este artículo, se muestra que esta suposición central de la mecánica cuántica puede tener una extensión ontológica. Se argumenta que las partículas microscópicas como los electrones son realmente partículas, pero su movimiento no es continuo, sino discontinuo y aleatorio. Desde esta perspectiva, el modulo cuadrado de la función de onda no sólo da la densidad de probabilidad de que las partículas *se encuentren* en ciertos lugares, sino que también da la densidad de probabilidad de que las partículas *estén* allí. En otras palabras, la función de onda en la mecánica cuántica se puede considerar como una representación del estado de movimiento discontinuo aleatorio de las partículas, y en un nivel más profundo, puede representar la propiedad disposicional de las partículas que determina su movimiento discontinuo aleatorio.

In quantum mechanics, the physical state of an electron is described by a wave function. According to the standard probability interpretation, the wave function of an electron is probability amplitude, and its modulus square gives the probability density of finding the electron in a certain position in space. In this article, we show that this central assumption of quantum mechanics may have an ontological extension. It is argued that microscopic particles such as electrons are indeed particles, but their motion is not continuous but discontinuous and random. On this view, the modulus square of the wave function not only gives the probability density of the particles *being found* in certain locations, but also gives the probability density of the particles *being there*. In other words, the wave function in quantum mechanics can be regarded as a representation of the state of random discontinuous motion of particles, and at a deeper level, it may represent the dispositional property of the particles that determines their random discontinuous motion.

## PALABRAS CLAVE    KEY WORDS

electrones, propiedad disposicional, densidad de probabilidad, movimiento discontinuo aleatorio, función de onda.

electrons, dispositional property, probability density, random discontinuous motion, wave function.

The wave function gives not the density of stuff, but gives rather (on squaring its modulus) the density of probability. Probability of what, exactly? Not of the electron being there, but of the electron being found there, if its position is 'measured'. Why this aversion to 'being' and insistence on 'finding'? The founding fathers were unable to form a clear picture of things on the remote atomic scale. (Bell)

## Introduction

The physical meaning of the wave function is an important interpretative problem of quantum mechanics. The standard assumption is that the wave function of an electron is a probability amplitude, and its modulus square gives the probability density of finding the electron in a certain location at a given instant. This is usually called the probability interpretation of the wave function. Notwithstanding its great success, the probability interpretation is not wholly satisfactory because of resorting to the vague concept of measurement (*Cf.* Bell).

Recently a new penetrating analysis shows that the wave function not only gives the probability of getting different outcomes, but also may offer a faithful representation of reality (Pusey, Barrett and Rudolph). This analysis confirms the earlier result obtained based on protective measurements ((Aharonov and Vaidman) (Aharonov, Anandan and Vaidman, "Meaning of")), and shows that the standard probability interpretation of the wave function is ripe for rethinking. In fact, the realistic view of the wave function is already a common assumption in the main alternatives to quantum mechanics such as the de Broglie-Bohm theory and the many-worlds interpretation ((de Broglie) (Bohm) (Everett) (DeWitt and Graham)). Unfortunately, however, the precise meaning of the wave function is still an unresolved issue in these theories.

What, then, does the wave function truly represent? In this article, we will try to answer this fundamental question through a new analysis of protective measurements and the mass and charge distributions of a quantum system. The answer may help to understand the deep nature of quantum reality.

### Measuring the state of a quantum system

The meaning of the wave function is often analyzed in the context of conventional (impulsive) measurements, for which the coupling

interaction between the measured system and the measuring device is of short duration and strong. As a result, even though the wave function of a quantum system is in general extended over space, an ideal position measurement can only detect the system in a random position in space<sup>1</sup>. Then it is unsurprising that the wave function is assumed to be related to the probability of the random measurement result by the standard probability interpretation. This also indicates that conventional measurements cannot obtain enough information about a single quantum system to determine what physical state its wave function represents.

Fortunately, it has been known that the physical state of a single quantum system can be protectively measured ((Aharonov and Vaidman) (Aharonov, Anandan and Vaidman “Meaning of”) (Aharonov, Anandan and Vaidman, “The meaning of”) (Vaidman))<sup>2</sup>. A general method is to let the measured system be in a nondegenerate eigenstate of the whole Hamiltonian using a suitable protective interaction (in some situations the protection is provided by the measured system itself), and then make the measurement adiabatically so that the state of the system neither collapses nor becomes entangled with the measuring device appreciably. In general, the measured state needs to be known beforehand in order to arrange a proper protection. In this way, such protective measurements can measure the expectation values of observables on a single quantum system, and in particular, the mass and charge distributions of a quantum system as one part of its physical state, as well as its wave function, can be measured as expectation values of certain observables. Since the principle of protective measurement is independent of the controversial collapse postulate and only based on the linear Schrödinger evolution (for microscopic systems such as electrons) and the Born rule<sup>3</sup>, which are two established parts of quantum mechanics, its result as predicted by quantum mechanics can be used to investigate the meaning of the wave function<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> In this article we only consider the spatial wave functions of quantum systems.

<sup>2</sup> Note that the earlier objections to the validity and meaning of protective measurements have been answered ((Aharonov, Anandan and Vaidman, “The meaning of”) (Dass and Qureshi) (Vaidman) (Gao, “Comment on”)).

<sup>3</sup> It is worth noting that the possible existence of very slow collapse of the wave function for microscopic systems does not influence the principle of protective measurement.

<sup>4</sup> It can be expected that protective measurements will be realized in the near future with the rapid development of quantum technologies (Cf. Lundeen et al.).

According to protective measurement, the charge of a charged quantum system such as an electron is distributed throughout space, and the charge density in each position is proportional to the modulus square of the wave function of the system there. Historically, the charge density interpretation for electrons was originally suggested by Schrödinger when he introduced the wave function and founded wave mechanics (Schrödinger). Schrödinger clearly realized that the charge density cannot be classical because his equation does not include the usual classical interaction between the densities. Presumably since people thought that the charge density could not be measured and also lacked a consistent physical picture, this initial interpretation of the wave function was soon rejected and replaced by Born's probability interpretation (Born). Now protective measurement re-endows the charge distribution of an electron with reality by a more convincing argument. The question then is how to find a consistent physical explanation for it<sup>5</sup>. Our following analysis can be regarded as a further development of Schrödinger's original idea to some extent. The twist is: that the charge distribution is not classical does not imply its non-existence; rather, its existence may point to a new, non-classical picture of quantum reality that hides behind the mathematical wave function.

### Electrons are particles

The key to unveil the meaning of the wave function is to find the physical origin of the charge distribution. The charge distribution of a quantum system such as an electron has two possible existent forms: It is either real or effective. The distribution is real means that it exists throughout space at the same time, e.g. there are different charges in different positions at any instant. The distribution is effective means that there is only a localized particle with the total charge of the system in one position at every instant, and the time average of its motion (during an infinitesimal time interval) forms the effective distribution in the whole space. Moreover, since the integral of the formed charge density in any region is required to be equal to the average value of the total charge in the region, the motion of the particle is ergodic.

These two existent forms of the charge distribution of a quantum system have different physical effects, and thus they can be distinguished.

---

<sup>5</sup> The proponents of protective measurement did not analyze the origin of the charge distribution. According to them, this type of measurement implies that the wave function of a single quantum system is a real physical wave (Aharonov, Anandan and Vaidman, "Meaning of").



Experiments show that different charges in different positions at a given instant have electrostatic interaction, while a charge at one instant has no electrostatic interaction with the charge at another instant. Therefore, if the charge distribution is effective, then there will exist no electrostatic self-interaction of the distribution, while if the charge distribution is real, then there will exist electrostatic self-interaction of the distribution. In short, the first form entails the existence of electrostatic self-interaction of the charge distribution of a quantum system, while the second form does not.

Since the existence of electrostatic self-interaction is inconsistent with the superposition principle of quantum mechanics, and especially, the existence of such electrostatic self-interaction for individual electrons already contradicts experimental observations (e.g. the results of the double-slit experiments with single electrons)<sup>6</sup>, the charge distribution of a quantum system such as an electron must be effective. This means that at every instant there is only a localized particle with the total mass and charge of the system, and during an infinitesimal time interval the time average of the ergodic motion of the particle forms the effective mass and charge distributions of the system. In short, electrons are particles, and their charge distributions in space, which are measurable by protective measurements, are formed by the ergodic motion of these particles.

### **Particles move in a discontinuous and random way**

The next question is which sort of ergodic motion the particles undergo. If the ergodic motion of a particle is continuous, then it can only form the mass and charge distributions during a finite time interval. But the mass and charge distributions of a quantum system at each instant, which is proportional to the modulus square of the wave function of the system at the instant, is required to be formed during an infinitesimal time interval near the instant. Thus it seems that the ergodic motion of the particle cannot be continuous.

We can also reach this conclusion by analyzing a concrete example. Consider an electron in a superposition of two energy eigenstates in

---

<sup>6</sup> As another example, consider the electron in the hydrogen atom. If there exists such electrostatic self-interaction for individual electrons, then since the potential of the electrostatic self-interaction is of the same order as the Coulomb potential produced by the nucleus, the energy levels of hydrogen atoms will be remarkably different from those predicted by quantum mechanics and confirmed by experiments. For a detailed analysis see Gao ("The wave function", "Meaning of the", "Interpreting quantum").

two separated boxes  $\psi_1(x) + \psi_2(x)$ . In this example, even if one assumes that the electron as a localized particle can move with infinite velocity, it cannot continuously move from one box to another due to the restriction of box walls. Therefore, any sort of continuous motion cannot generate the effective charge density  $e |\psi_1(x) + \psi_2(x)|^2$ . One may object that this is merely an artifact of the idealization of infinite potential. However, even in this ideal situation, the model should also be able to generate the effective charge distribution by means of some sort of ergodic motion of the electron; otherwise it will be inconsistent with quantum mechanics<sup>7</sup>.

On the other hand, if the motion of a particle is discontinuous, then the particle can readily move throughout all regions where the wave function is nonzero during an arbitrarily short time interval at a given instant. Furthermore, if the probability density of the particle appearing in each position is proportional to the modulus square of its wave function there at every instant, the discontinuous motion can also generate the right effective mass and charge distributions. This may solve the problems plagued by the classical ergodic models. The discontinuous ergodic motion requires no existence of a finite ergodic time. A particle undergoing discontinuous motion can also move from one region to another spatially separated region, no matter whether there is an infinite potential wall between them, and such discontinuous motion is not influenced by the environment and setup between these regions either.

In conclusion, we have argued that the mass and charge distributions of a quantum system such as an electron are formed by the discontinuous motion of a localized particle with the total mass and charge of the system, and the probability density of the particle appearing in each position is proportional to the modulus square of its wave function there.

### Meaning of the wave function

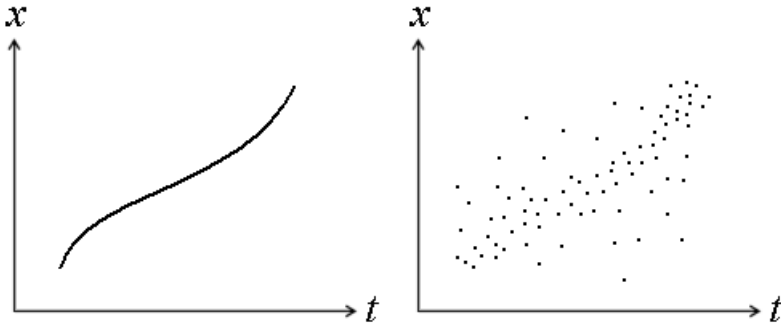
According to the above analysis, microscopic particles such as electrons are indeed particles. Here the concept of particle is used in its usual sense. A particle is a small localized object with mass and charge, and

---

<sup>7</sup> It is very common in quantum optics experiments that a single-photon wave packet is split into two branches moving along two well separated paths in space. In particular, the experimental results are not influenced by the environment and setup between the two paths of the photon. Thus it is very difficult to imagine that the photon performs a continuous ergodic motion back and forth in the space between its two paths.

it is only in one position in space at an instant. Moreover, the motion of these particles is not continuous but discontinuous in nature. We may say that an electron is a quantum particle in the sense that its motion is not continuous motion described by classical mechanics, but discontinuous motion described by quantum mechanics.

From a logical point of view, for the discontinuous motion of a quantum particle, there should exist a probabilistic instantaneous condition that determines the probability density of the particle appearing in every position in space, otherwise it would not “know” how frequently they should appear in each position in space. In other words, the particle should have an instantaneous property that determines its motion in a probabilistic way. This property is usually called indeterministic disposition or propensity in the literature<sup>8</sup>. As a result, the position of the particle at every instant is random, and its trajectory formed by the random position series is also discontinuous. In short, the motion of the particle is essentially discontinuous and random.



**Figure 1.** Continuous motion vs. discontinuous motion.

Unlike the deterministic continuous motion, the trajectory function  $x(t)$  can no longer provide a useful description for random discontinuous motion. For a quantum particle, there is no continuous trajectory at all. Rather, the random discontinuous motion of the particle forms a particle “cloud” extending throughout space (in an infinitesimal time interval), and the state of motion of the particle is represented by the density and flux density of the cloud, denoted by  $\rho(x, t)$  and  $j(x, t)$ , respectively. This

<sup>8</sup> It is worth stressing that the propensities possessed by the particles relate to their objective motion, not to the measurements on them as in the existing propensity interpretations of quantum mechanics (Cf. Suarez).

is similar to the description of a classical fluid in hydrodynamics. But their physical meanings are different. The particle cloud is formed by the random discontinuous motion of a single particle, and the density of the cloud,  $\rho(x, t)$ , represents the objective probability density of the particle appearing in position  $x$  at instant  $t$ . By assuming that the nonrelativistic equation of motion is the Schrödinger equation in quantum mechanics<sup>9</sup>, the complex wave function  $\psi(x, t)$  can be uniquely expressed by  $\rho(x, t)$  and  $j(x, t)$  (except for a constant phase factor):

$$\psi(x, t) = \sqrt{\rho(x, t)} e^{im \int_{-\infty}^x \frac{j(x', t)}{\rho(x', t)} dx' / \hbar}$$

In this way, the wave function  $\psi(x, t)$  also provides a complete description of the state of random discontinuous motion of a particle.

The description of the motion of a single particle can be extended to the motion of many particles. At each instant the quantum system of  $N$  particles can be represented by a point in a  $3N$ -dimensional configuration space, and the motion of these particles forms a cloud in the configuration space. Then, similar to the single particle case, the state of the system is represented by the density and flux density of the cloud in the configuration space,  $\rho(x_1, x_2, \dots, x_N)$  and  $j(x_1, x_2, \dots, x_N)$ , where the density  $\rho(x_1, x_2, \dots, x_N)$  represents the probability density of particle 1 appearing in position  $x_1$  and particle 2 appearing in position  $x_2, \dots$ , and particle  $N$  appearing in position  $x_N$ . Since these two quantities are defined not in the real three-dimensional space, but in the  $3N$ -dimensional configuration space, the many-particle wave function, which is composed of these two quantities, is also defined in the  $3N$ -dimensional configuration space.

One important point needs to be stressed here. Since the wave function in quantum mechanics is defined at a given instant, not during an infinitesimal time interval, it should be regarded not simply as a description of the state of motion of particles, but more suitably as a description of the dispositional property of the particles that determines their random discontinuous motion at a deeper level<sup>10</sup>. In particular, the modulus square of the wave function determines the probability density of the particles appearing in certain positions in space. By contrast, the

<sup>9</sup> For a derivation of the free Schrödinger equation see Gao ("Interpreting quantum").

<sup>10</sup> For a many-particle system in an entangled state, this dispositional property is possessed by the whole system.

density and flux density of the particle cloud, which are defined during an infinitesimal time interval at a given instant, are only a description of the state of the resulting random discontinuous motion of particles, and they are determined by the wave function. In this sense, we may say that the motion of particles is “guided” by their wave function in a probabilistic way.

## Conclusions

In this article, we have argued that quantum mechanics may have already spelled out the meaning of the wave function. There are three main steps to reach this conclusion.

First of all, protective measurement, whose principle is based on the established parts of quantum mechanics, shows that the charge of a charged quantum system such as an electron is distributed throughout space, and the charge density in each position is proportional to the modulus square of its wave function there. Next, the superposition principle of quantum mechanics requires that the charge distribution is effective, that is, it is formed by the ergodic motion of a localized particle with the total charge of the system. Lastly, the consistency of the formed distribution with that predicted by quantum mechanics requires that the ergodic motion of the particle is discontinuous, and the probability density of the particle appearing in every position is equal to the modulus square of its wave function there.

Therefore, quantum mechanics seems to imply that the wave function describes the state of random discontinuous motion of particles, and at a deeper level, it represents the dispositional property of the particles that determines their random discontinuous motion. In particular, the modulus square of the wave function not only gives the probability density of the particles *being found* in certain locations as the standard probability interpretation assumes, but also gives the probability density of the particles *being there*. It will be interesting to see how this new interpretation of the wave function can be extended to quantum field theory and what it implies for the solutions to the measurement problem.

REFERENCES BIBLIOGRAPHICAL

Aharonov, Y., Anandan, J. and L. Vaidman. "Meaning of the wave function". *Phys. Rev.* 1993: 4616. Print.

---. "The meaning of protective measurements" *Found. Phys.* 1996: 117. Print.

Aharonov, Y. and L. Vaidman. "Measurement of the Schrödinger wave of a single particle". *Phys. Lett.* 1993: 178-238. Print.

Bell, J. S. "Against 'measurement'". Miller, A. I. (ed.). *Sixty-Two years of uncertainty: Historical philosophical and physics enquiries into the foundations of quantum mechanics*. Berlin: Springer, 1990. Print.

Bohm, D. "A suggested interpretation of quantum theory in terms of "hidden" variables, I and II". *Phys. Rev.* Jan. 1952: 166-193. Print.

Born, M. "Quantenmechanik der Stovorgänge". *Z. Phys.* 1926: 803-827. Print.

Dass, N. D. H. and T. Qureshi. "Critique of protective measurements". *Phys. Rev.* 1999: 2590. Print.

DeWitt, B. S. and N. Graham (eds.). *The many-worlds interpretation of quantum mechanics*. Princeton: Princeton University Press, 1973. Print.

Everett, H. "'Relative state' formulation of quantum mechanics". *Rev. Mod. Phys.* Jun. 1957: 454-462. Print.

Gao, S. "Comment on "How to protect the interpretation of the wave function against protective measurements" by Jos Uffink". *Phil. Sci.* Dec. 2011. Online.

---. "The wave function and quantum reality". Khrennikov, A., Jaeger, G., Schlosshauer, M. and G. Weihs (eds.). *Proceedings of the International Conference on Advances in Quantum Theory*. Boston: American Institute of Physics, 2011. Print.

---. "Meaning of the wave function". *International Journal of Quantum Chemistry*. Dec. 2011: 4124-4138. Print.

---. "Interpreting quantum mechanics in terms of random discontinuous motion of particles". *Phil. Sci.* Feb. 2013. Online.

Lundeen, J. S. et al. "Direct measurement of the quantum wave function". *Physical Review Letters*. Feb. 2012: 188-191. Print.

Pusey, M., Barrett, J. and T. Rudolph. "On the reality of the quantum state". *Nature Phys.* 2012: 475-478. Online.

Schrödinger, E. "Quantizierung als Eigenwertproblem (Vierte Mitteilung)". *Ann. d. Phys.* 1926: 109-139. Online.

Suarez, M. "Quantum propensities". *Studies in the History and Philosophy of Modern Physics.* Jun. 2007: 418-438. Online.

Vaidman, L. "Protective measurements". Greenberger, D., Hentschel, K. and F. Weinert (eds.). *Compendium of Quantum Physics: Concepts, Experiments, History and Philosophy.* Berlin: Springer-Verlag, 2009. Print.





# THE NATURAL VS. THE HUMAN SCIENCES: MYTH, METHODOLOGY AND ONTOLOGY

*LO NATURAL VS. LAS CIENCIAS HUMANAS: MITO, METODOLOGÍA Y ONTOLOGÍA*

RÖGNVALDUR D. INGTHORSSON

Lund University, Sweden. Rognvaldur.Ingthorsson@fil.lu.se

RECIBIDO EL 25 DE ABRIL DE 2013 Y APROBADO EL 17 DE MAYO DE 2013

## RESUMEN      ABSTRACT

Sostengo que las ciencias humanas (i.e. las humanidades, las ciencias sociales y las de la conducta) no deben tratar de imitar la metodología de las ciencias naturales. Las ciencias humanas estudian fenómenos significativos cuya naturaleza es decididamente diferente de los fenómenos meramente físicos que estudian las ciencias naturales, y cuyo estudio, por tanto, requiere métodos diferentes; los fenómenos significativos obviamente no obedecen a leyes naturales, mientras que lo meramente físico necesariamente lo hace. Esto no quiere decir que las ciencias humanas no estudian una realidad objetiva sobre la que no podemos tener un conocimiento genuino. Se discute la noción de realidad objetiva, y se sugiere que las construcciones sociales se pueden entender como entidades reales objetivamente.

I argue that the human sciences (i.e. humanities, social – and behavioural sciences) should not try to imitate the methodology of the natural sciences. The human sciences study meaningful phenomena whose nature is decisively different from the merely physical phenomena studied by the natural sciences, and whose study therefore require different methods; meaningful phenomena do not obviously obey natural laws while the merely physical necessarily does. This is not to say that the human sciences do not study an objective reality about which we cannot have genuine knowledge. The notion of objective reality is discussed, and it is suggested that social constructions can be understood as objectively real entities.

## PALABRAS CLAVE      KEY WORDS

ciencias humanas, metodología, ciencias naturales, filosofía de la ciencia, objetivo, realidad objetiva, construcciones sociales.

human science, methodology, natural science, philosophy of science, objective, objective reality, social constructions.

## Introduction

A myth that now and again rises to the surface is that the humanities and the social and behavioural sciences (henceforth *human sciences*) are methodologically and hence scientifically retarded in comparison to the natural sciences, i.e. to the 'exact sciences', or Science with a capital S. The essence of this myth is reflected in Braithwaite's claim that the methodology of the human sciences, in so far as they profess to be applying an autonomous humanistic methodology focused on *understanding* rather than *explaining*, is a "policy of deep breathing followed by free association" (Haack 36). The underlying idea is that the human sciences should regard the natural sciences as a role model and try to assimilate their exact methodology. In this paper I will present what I take to be the defining feature of the human sciences, and to argue that on the basis of that hypothesis it is a mistake to treat natural science as the ideal for all research.

It is important to note that I am *not* suggesting that the human sciences apply, or should apply, a methodology wholly autonomous from the methodology of the natural sciences, or that they produce some altogether different kind of knowledge. I am suggesting that on the basis of the very same kind of rational thinking that is applied in science in general, a different methodology is motivated by a difference in the nature of the phenomena that the human vs. natural sciences are studying. It is universally acknowledged that different phenomena must be studied by different methods, its just that the difference between the kind of objects that the human vs. natural sciences study is slightly greater than, say, the difference between electromagnetism and combustion.

### The human sciences

The human sciences contain a multitude of disciplines that do not self-evidently offer a common denominator. Research in social work focuses on the interaction between individual and public authorities, often using qualitative research methods. They may want to find out how different outreach programmes should be organised to achieve the best effect, e.g. in reducing anti-social behaviour. Economy studies economical systems, often using mathematical models. The goal might be to find out how 1% price increase in raw cotton from India could affect British households. Archaeology studies the past with the guidance of artefacts found in the ground, sometimes using carbon dating. Literature studies various

aspects of the meaning mediated through literature and how it affects us, usually using some form of linguistic or narrative analysis. One might want to find out about the impact of 1984 on contemporary ideas about government control. Philosophy studies, for instance, what cannot be studied empirically but which the empirical sciences take for granted, e.g. objectivity, rationality, and meaning. There is no tracking device for the reliable identification of rationality or ways to chemically analyse it. Conceptual analysis is the appropriate method, simply because rationality is not a chemical compound. As everyone knows, the validity of methods is relative to the subject matter. Given this short but extremely varied list of disciplines one might wonder what on Earth could unite the human sciences and set them apart from the natural sciences. They deploy a range of methods – interviews, mathematical modelling, carbon dating, questionnaires, narrative analysis, and conceptual analysis – some of which require/allow statistical analysis of the data.

The subject matter of different disciplines within the human sciences seems equally disparate: social interactions, exchanges of goods/money, the past, texts, and concepts/ideas. My suggestion is despite the disparate character of the objects being studied, the human sciences actually study a particular type of entities that are decisively different from the type of entities studied by the natural sciences. While natural science studies inanimate matters of all kinds, the human sciences study what I call ‘meaningful phenomena’ (see section 4 below). To my mind, the methodological difference we observe is a consequence of differences in the nature of the entities being studied. Science, in the most general sense, designs and uses methods in accordance to what suits the study of the *objects* they are interested in. This is the rational thing to do.

### The natural sciences

Natural science, I suggest, is the study of what I will call *the merely physical*; unconscious physical matter in all its forms. Of course, some scientific disciplines traditionally classified as natural sciences, e.g. medicine and biology, do study conscious beings, like humans. But, *ex hypothesi*, in so far as this study is correctly labelled ‘natural science’ it only studies the physiology of humans. It is possible to study most of the functions of the body quite independently of what goes on in the consciousness of the person inhabiting that body. However, when medicine diverts its attention to the investigation of a patient’s wishes, wants and preferences (e.g. psychosomatic disorders) – things that

we are at present unable to understand in physical terms—it is no longer involved in pure natural science. And, typically, the study of psychosomatic disorders suffers from the same criticism as the human sciences; lack of decisive evidence and strict laws that can give accurate predictions and/or treatments. It is important to discern here between approaches that *assume* that fixing the mind is to fix the body, e.g. with the use of chemicals, which is a natural science approach, and those who assume that to fix the mind might at least require a combination of chemicals and some form of cognitive approach. This apparently interdisciplinary approach, it seems to me, consists in the simultaneous application of two distinct types of treatment that we hope will interact in ways we do not yet fully understand. Who knows what the future will reveal about the connection.

The most important aspects of the study of the merely physical, from the perspective of this paper, is that everything in the physical domain, we assume, is (i) completely governed by natural laws, and (ii) mind-independent; it has a certain nature independently of what we happen to believe about its nature. Salt is, has been and always will be, water-soluble. It was water-soluble before anyone came to form any ideas about either salt or water. Natural science aims to discover the nature of unconscious physical matter in all its forms.

### **The merely physical vs. meaningful phenomena**

The human sciences, on the other hand, study humans, but not primarily as physical bodies. They study *meaningful phenomena*: social interactions, experiences, thoughts, intentional actions, attitudes, humour, phobias, etc; everything that involves human beings *qua* self-conscious beings. That is why I choose to call them the human sciences. Others have called them the ‘intentional sciences’, e.g. the philosopher Susan Haack. According to her

the more important line of demarcation runs, not exactly between the natural and the social sciences, but between those areas of scientific inquiry which take human beings’ beliefs, intentions, and motives as part of their subject matter, and those which do not. (Haack 36)

It must be added that the human sciences also study those meaningful structures that humans create, e.g. societies, research communities, legal

systems, education systems, the world economy, businesses, languages, literature, music and art, etc. Arguably, all these things exist only in virtue of the intentional acts and thoughts of human beings. These things are, in a particular sense, social constructions. The legal system would cease to exist the moment the community of humans either ceases to exist or ceases to have the intention of enforcing the law whenever they judge that this is needed. We take the law so for granted. We think of it as something as inevitable and natural as the weather. But in fact it came into being by a long and gradual social process and continues to exist and develop only as long as there is a body of humans that want to uphold a social structure and order; as long as there are humans that want to live in a society in which as many as possible can thrive and be happy (well, humanists think that this *ought* to be the motive of constructing a legal system).

### **The value of the human sciences**

This is a place to mention briefly the question of the utility of the human sciences, which is now and again called into doubt. Natural science, it is said, has given us cures for all kinds of diseases, TV's, computers, and has brought us (some of us anyway) to the Moon and back again. What have the human sciences ever done for us? Well, in so far as there has been a progress in the structure and content of the law, in educational systems, social structures, organisation of businesses and world market, not to speak about literature and arts, this has been in accordance to developments in the human sciences. It may perhaps be difficult to calculate the value of such development in terms of cash flow to the state budget, but it has made the world a better place to live in. Is it a coincidence that the Bill of Human Rights echoes the results of philosophical, sociological and psychological thinking about the nature of humanity and the necessary conditions for us to achieve the 'good life'? It is absurd that we still have to defend the value of the human sciences, and have to motivate why they should get their fair share of government spending on research. Televisions, telephones, and computers are all well and good, but I didn't buy any of these things only to marvel at the technological advances, but because these devices enable me to see, hear and to read/write something interesting. It is the meaningful content conveyed by these devices that is valuable to me.

### **Further details about meaningful phenomena**

The human sciences also study artefacts, i.e. material objects intentionally created by humans. But, and this is a decisive difference, a hammer studied from the perspective of the natural sciences might turn out to be a lump of chrome molybdenum iron, while from the perspective of the human sciences it is a tool with a particular function and meaning in the everyday life of human beings, irrespective of its chemical constitution; it is useful, expensive, a symbol of status (or maybe of masculinity or DIY-nerdity). Archaeologists date and chemically analyse their findings, that is true, but they are aiming for more than just finding out their age and chemical constitution. This data only helps to place the artefacts in a certain historical context in order to aide our understanding of the humans that made and used them, what they knew, what they did, what kind of constructions were they capable of, what did they value, how was their society organised. Archaeology is not a science of dating, but of the history of human development. If we want to understand our future, we'd better know about our past.

The human sciences ultimately study what could be called meaningful phenomena, e.g. world economy, parenthood, music, art; everything related to the general meaning and value of human existence. Again it is important to realise that the human sciences cross the boundaries of faculties, e.g. in the study of whether GP's treat women differently than men because of gender bias (i.e. because of their pragmatic construction of gender) or of how user friendly a new lawn mower is. The definition does not respect the boundaries of departments either. In one and the same department we can find someone investigating the physical mechanisms behind gluten intolerance and another investigating why teenagers with gluten intolerance find it difficult to stick to a gluten free diet. One investigator is looking at enzymes and the cellular composition of the intestines (things wholly unaffected by our consciousness), and the other is looking at the preferences, attitudes, psychological character and cultural environment of gluten intolerant human beings. In the latter case we are studying phenomena whose determinate nature is determined by the intentional states of human beings and we look (or should look) to the human sciences for theoretical guidance. Getting to know about the social factors that make life difficult for the gluten intolerant may at first be a cost to society, but if it results in changes that make life easier for them and consequently reduces the cost of treatment for those who fail to stick to their diet, the world will have become a better place.

Meaningful phenomena are dependent for their properties on human thoughts, emotions, and actions, because our thoughts, emotions and actions are constitutive parts of these phenomena. There are no meaningful phenomena that do not involve conscious beings that perceive the phenomena as meaningful in some particular way. The world economy is what it is because there are 6 billion people that many times a day make conscious decisions to buy/sell (or not to buy/sell) some commodity. The economy changes when the actions of these people change, e.g. because their attitudes towards the commodities in question change. Say, if suddenly they start to believe that organic or fair-trade origin of a commodity is more important than its glamour factor, or even more important than the price (within limits of reason of course). The world economy is an object of investigation whose properties is constantly changing (perhaps not in every respect) due to changes in the dynamics between the actors involved, and these dynamics can change as a result of changes in the attitudes of the actors. No one will deny that economics has found very strong relationships between various factors, e.g. between price, demand and supply, but no one will claim that economics has provided us with an equation that allows us to determine how these factors interact with the same exactness as Boyle's gas law can predict the interactions between temperature, pressure and volume in a gas. Are we to suppose that the lack of predictive reliability is merely due to the incompetence of economists to ultimately discover the details of the law of supply and demand, or could it be the case that this is a different kind of law/regularity? Could it be the case that laws evade the human sciences because there are none in the reality they investigate, or that the regularities that do exist just aren't as deterministic as those that hold for inanimate matter?

### **Meaningful vs. lawful phenomena**

The nature of the phenomena studied by the human sciences are special because the properties relevant for their study are at least partly decided by the meaning ascribed to these phenomena by autonomous human beings, and by the actions they spontaneously initiate on the grounds of some or other idea about these phenomena. As opposed to the behaviour of salt, it is not assumed that the behaviour of human beings is causally necessitated (i.e. lawful), which is why we can still insist we have a free will. Of course we are at any given time influenced by a number of external factors, and often, if not always, they do push us in a certain direction, and yet we firmly believe it possible for a person to choose to

endure torture and death rather than betray a good cause. The free will and every action initiated by a free will, is at least not easily described or explained in terms of universally valid natural laws.

The phenomena studied by the human sciences are also in a certain sense particularly difficult to study because they appear to lack a determinate physical shape. Where is 'rationality' as an object of inquiry? Can we find it in the library, bring it into the laboratory and submit it to controlled randomised studies to ascertain its nature? And yet, there is no criterion of greater importance than rationality when evaluating the conclusions of natural science. Where do we find the 'greater good' or determine the 'public benefit' in whose service the natural sciences claim to deserve the main part of public spending on research? I wish anyone good luck who aims to discover what they are by an investigation of the merely physical, i.e. without asking people about what they think is good and useful, and why. It is ironic that the public benefit of the results of natural science – by whose authority natural science claims its priority over the human sciences – is a matter for the human sciences to discover.

The natural sciences have completely different prospects of finding regularities of the sort we can generalise to laws, and that we can use to make uncannily exact predictions about future behaviour of various phenomena. The simple reason being that physical nature is lawful and predictable; it offers laws on a silver plate. If we throw salt in unsalted water at room temperature, the salt will dissolve. The result will invariably be the same in those conditions and is therefore generalizable to all salt everywhere at all times. This does not hold for humans. If you throw a human in the water then the first reaction might be cheerfulness. When repeated, the reaction may become ever so slightly less cheerful until it ends in violent retaliation; unless the series of reactions develop in the opposite direction, or differently today than it did yesterday. A subject may laugh heartily but swear inside.

The indeterminateness found on the quantum level is in a completely different ballpark. As far as we know, we find only probabilities on the quantum level, but it is a *predictable* probability that can be universally generalised, and be used to predict the behaviour of physical systems to a degree of exactness never before seen. There is no more exact science than the 'indeterminate' quantum physics.

Salt is not in any case unreliable and varied in the way a human is. It doesn't behave in accordance to its own ideas about how it ought to



behave (sometimes in conflict with how it wants to behave). It does not lie or cheat, is not affected by the ideas and intentions of the researchers about what is to count as a “right”, “wrong” or “wanted” reaction. That kind of influence can have dramatic consequences in the human sciences, and even for silly things like market research. A respondent might be smitten by the enthusiasm of the questioner, suspect that they would be very pleased with positive reactions to Magda’s Margerine and don’t want to make anyone disappointed. Too many ‘helpful’ responses of that kind might warrant a large-scale venture and end in tears. There are no reliable tools to find out what a person really is thinking, as opposed to what she says or writes. Not that it always matters that the subject is honest in her replies, because humans don’t always know what they think and feel, or why they did something or other. Someone might honestly think that they vote for the Liberal democrats because of their policy in foreign affairs, while really they were given a positive attitude to the party through years of upbringing and have a tendency to think that any policy of the Liberal democrats in foreign affairs is by default a good policy. We don’t like the idea that we are influenced by such social factors. We like to think that every morning we choose the clothes we wear on the basis of individual choice, and yet miraculously manage to dress perfectly in tune with the demands of fashion. Coincidence? I don’t think so. However, even though we are to a high degree creatures of habit and prone to comply to the demands of our social environment, even unconsciously, then it appears to be within our power to break the habit and chock the environment in a way no electron is able to do.

Can a natural scientist really imagine what it would be like to conduct research on that kind of material? Imagine that every grain of salt was in some significant sense unique and every now and then completely changed its modus of being and of reacting to stimuli due to their ever changing ideas about what they should do in light of their most recent reflections on what it is that defines their very being as grains of salt? You ever seen a Goth grain of salt, or a Punk electron? What if it reacted in accordance to the expectations of the experimenter, or defied her expectations every other time, because it regretted the way they reacted last week? What if the only way to find out about the nature of salt was to ask it, knowing that there is great risk that it didn’t really know anything about its nature, or that it would lay if it did know? Would the natural sciences then be the ‘exact’ sciences? My guess is that a science can only be as exact as its subject matter allows it to be. I think we have good reasons to believe that research in the human sciences is

decisively different because the phenomena they study are decisively different from unconscious physical matter.

### **Objective reality vs. Objective knowledge**

I have so far argued that the human sciences study meaningful phenomena, which are decisively different from the merely physical phenomena studied by the natural sciences. This claim can very easily be conflated with the view that natural sciences study objective reality while the human sciences do not; that there is after all a distinction to be made between proper objective science and a science of “deep breathing followed by free association”. This is not my view, nor is it entailed by anything I have said so far. I think that the meaningful phenomena studied by the human sciences are objectively real even though they are mind dependent. Since I am sure many readers are used to thinking of ‘objective reality’ in terms of ‘that which exists independently of minds’, there is some risk of misunderstanding here and I need to explain why I think that this understanding of ‘objective reality’ is mistaken.

To repeat, the basis for the peculiar nature of the human sciences, to my mind, is that they study a special type of objectively real phenomena, phenomena that depend for their characteristics and existence on the existence of intentional thoughts in sentient beings. An example of such phenomena would be scientific research, which, I assume, is objectively real, but only exists in so far as there exist researchers who study various things in the intention of finding out what they are like. As such, scientific research is a social enterprise and its character depends on a range of ideas in the heads of researchers, say, about correct interpretation of data, about good and bad research practice, and what counts as important scientific problems. In other words, scientific research is a phenomenon that is partly constituted by the contents of the minds that partake in it, but it is nonetheless objectively real. However, to understand scientific research in this way as objectively real, clashes with the idea that ‘objective’ is equivalent to ‘independent of thoughts’ or ‘mind-independent’. Surely, this does not mean that scientific research is not objectively real but instead that something must be wrong about this idea of what it is to be ‘objectively real’.

The term ‘objective reality’ refers to the world as it is in itself independently of our ideas about what it is like and of our attempts to measure what it is like. The contents of minds can, accordingly, be

objectively real because this content can be what it is independently of our ideas about what that content is. Someone may want to object: can the contents of our minds really be a certain way independently of what we think that content is; can we be wrong about our own thoughts? Admittedly we are usually aware of the mental contents of our minds, even when we are not reflecting upon it (i.e. when we are not thinking about what we are thinking), but we can be uncertain about what it is exactly we are thinking and feeling even when we are reflecting upon it. And we can have incoherent thoughts apparently without realising it ourselves. It appears to be possible for someone to form the idea 'I am incredibly humble' without realising that they thereby no longer are all that humble. We often misunderstand social contexts (this is one of our greatest fears) and also fail to grasp how that misunderstanding comes to be a constituent part of that particular social event and determines the outcome of the situation. Imagine hearing a female acquaintance say to her friend that she is pregnant, but you don't realise that this is a joke about her having gained weight. Then you are not going to understand the evil eye you get if you blurt out 'I thought you looked a bit rounder than last I saw you'. Similarly, if you use the thumb signal when hitchhiking in Italy – oblivious of the fact that in Italy the thumb is used to signal 'up yours' – then the angry faces and failure to get a ride will surprise you. There are, then, plenty of aspects of meaningful phenomena that could be clarified by the human sciences.

Too often 'objective' is defined in terms of 'what exists independently of our minds' in the belief that this is equivalent with 'the world as it is in itself independently of our ideas about it and our attempts to measure what it is like'. That is why the contents of our minds is not always included as a part of what makes up objective reality, or at least not as something that could have certain properties independently of what we happen to believe about its properties. In the natural sciences no one encounters any problems with this view because they only investigate non-conscious objects and states of affairs. It just so happens that the particular part of objective reality that the natural sciences study is mind-independent. Not so for the human sciences, which seek knowledge about other subjects, the contents of their minds and how it affects their behaviour. In that perspective, it is natural that the question should arise whether some of the things the human sciences study really are 'for real' because clearly they are not independent of thoughts. To my mind, it would be absurd to deny that the contents of thoughts are 'for real', even if it doesn't exist independently of thoughts?

It is not reasonable to deny the reality of mental content, because such a denial is equivalent to denying that our actions have any meaning. Researchers discuss and investigate which of their ideas best explains what the world is like, because they have different ideas about it and also believe that two incompatible ideas cannot be simultaneously true. Their thoughts are constitutive elements of what we call scientific research, and which makes it meaningful. Does this mean that scientific research, because mind-dependent, isn't 'for real'?

To study research is not simply a matter of describing the movements of researchers in time and space, and their empirically measurable properties, but also the content of their ideas and how they motivate their reasoning and actions. This is an essential part of validating scientific results. However, according to the idea that 'objective' is equivalent to 'independent of minds' then the contents of the minds of researchers is not a part of objective reality and therefore not 'for real'. I don't take this to show that the human sciences do not study objective reality. I take it to show that something is wrong with this idea about objective reality.

It is also worth noting that sometimes 'objective' is used in the meaning 'measurable/observable', under the assumption that if something is objectively real then it can in principle be observed/measured by anyone with the appropriate equipment. I don't think it is quite that simple. It isn't self-evident that it will ever be possible to observe the contents of minds by anyone other than the person having that content. The contents of minds isn't publicly available in the same way as physical objects and their properties, which is why self-reported data on the contents of a mind cannot be confirmed by a third party. Most importantly: 'measurable/observable' simply isn't equivalent to 'the world as it is in itself independently of our ideas about it and our attempts to measure what it is like.'

What I am trying to say is that one should distinguish very clearly between (i) the idea that there is a world that exists independently of minds, a world that has whatever properties it happens to have (the world as it is in itself), and (ii) the idea that we can obtain knowledge that accurately represents what that world is like (representations of the world as it is in itself). Typically the two have been bundled together to make up the definition of what it is to be an objectivist, i.e. someone who believes in an objective reality and that we can know what such a reality is like. The two ideas come apart quite easily when we admit

that we may coherently admit that there might be an objective reality about which we cannot perhaps have absolutely objective knowledge.

Perhaps the source to this confusion is that the terms ‘objective’ and ‘subjective’ are often used to denote two different perspectives, notably the unbiased and the biased perspective. But, this use of the terms can really only apply to subjects, i.e. the subject that can see the world without being affected by subjective bias and the subject that is affected by subjective bias. However, the idea of the world as it is in itself has nothing to do with any perspective of any kind; it is not the idea of a world that has an unbiased perspective of itself.

### **Social constructions are objectively real**

From my point of view the study of ‘meaningful phenomena’, e.g. linguistic categories or hierarchies of power – often called ‘social constructions’ – are just as properly objects of scientific research because I consider them to be a part of objective reality. But it may be worth while to give a more nuanced picture of social constructions than is usually the case, because, arguably, there are various types of such constructions, and, arguably, their nature is not a matter of mere taste or personal opinion; they are not ‘mere fictions’.

Roughly following Haslanger (1995), I will mention three types of social constructions and how they are very reasonably considered to be objectively real phenomena: generic, discursive and pragmatic. A generic construction is something that is created by a social activity (genesis  $\approx$  creation). The English legal system is a concretely existing social phenomenon, which has been created by humans through direct and indirect agreements about following certain rules in accordance to various ideas about what is right and wrong (really about how we want the society to be, ideally). It is based on ideas and agreements (conventions) that reflect our intentional striving towards an ideal society, but is nonetheless a real phenomenon that can be scrutinised scientifically, even if it only exists insofar as there exists a body of human beings that intentionally uphold the law. But it is not obvious that it is a phenomenon that works in accordance to universally valid natural laws, hence it should not by default be explained in terms of such laws, nor is it obvious that we should be looking for such laws in the first place when trying to understand or explain it.

A discursive construction is an object that has at least partially been shaped by a social activity. A human being is a biological creature from birth but is from then on shaped as a person through social influences (upbringing/socialisation) and is in that sense a social construction. Such entities are called 'discursive constructions' because the persons we eventually become are very much influenced by the way others talk about us. We are constantly told (or overhear) that we are 'girls/boys' and must do this and that because we are 'girls/boys'. We come to find it unavoidable/natural to behave like the 'girls/boys' that our environment clearly perceives and expects us to be, and unnatural to defy that norm. We might even come to regard ourselves as being freaks of nature merely for entertaining the thought of defying the norm. To the extent that we are shaped as persons by such influences then we are discursive social constructions; that doesn't render us any less real even though we might not be entities that fully obey natural laws; at least not if we actually do have a free will.

Pragmatic constructions are really just concepts or ideas, often called conceptual categories because it is in virtue of them that we identify things as belonging to a certain category of objects. They are what usually associated with the term 'social construction'. As a general rule there are as many conceptual categories in a language as there is a practical use for (therefore the term 'pragmatic construction'). In the research community we use concepts like 'transcendent' and 'operationalize' which no one uses in colloquial language because there simply is no use for them in that context.

Concepts are conceptual structures, whose content, for the lack of a better characterisation, describe various aspects of reality (truly or falsely). The problem is that we tend to think of every concept as denoting naturally occurring phenomena, even when they denote generic and discursive constructions, or even mere fictions. This is because our ideas tend to become a part of our perception of the very things they are about. For instance, we tend to think of 'nations' as denoting some kind of naturally given kinds, just like lions, elephants and giraffes. And we tend to see the 'Britishness' in every Briton, whether or not it is really there to be seen. But nations are generic constructions; they are created and destroyed by social activities, sometimes by a handshake. We can change nationalities by agreement. In comparison, lions and elephants couldn't change species no matter what agreements they made because they really are a natural kind.

Even though concepts are pragmatic constructions, i.e. they are the best idea we have so far come up with about something, it does not follow that the objects they denote must also be constructions (some are), and it is a mistake to think that nations are not 'for real' just because they are social constructions. Nations are real even though they are not obviously objects that exist independently of the mental contents of the humans that constitute the nation, and even though nations are objects whose character depends on the individuals' ideas about what it is to be of that nationality. Brits genuinely tend to be 'British' because they regard themselves to belong to that particular creed of people, but this is not a matter of natural law. If minds do not obey universally valid natural laws, then the nations they constitute don't either, but that does not in any way dilute their reality.

### Yet further complications

Studies of the past offer yet another complication. The historian is studying what no longer exists, the past, with the help of presently existing clues, e.g. archived documents. It is difficult to know the attitudes of the authors to what they wrote; whether they exaggerated (negatively or positively) in light of some unstated political agenda, or not. The object of study is no more, and something equivalent cannot be recreated in the laboratory. To simplify, history studies unique events while natural science studies repeatable events. Also, an historian is not interested in tracking the footsteps of Shackleton's journey merely in order to know his coordinates in time and space, how much weight he lost and how many fingers and toes, but to know and understand what it was like to be on that journey in order to be able to appreciate the accomplishments of those who endured the struggle. What was Shackleton *thinking* while he was leading his men across the Antarctic on a voyage that must at times (or throughout) have seemed doomed to failure to everyone? Can anyone even hint at an 'exact' way of objectively assessing/measuring what that was like? And, in the absence of such 'exact' ways, is anyone going to suggest that we shouldn't even try or that any such assessment is as good as worthless? It seems to me that a refusal to engage in that kind of speculation or to even consider its results, due to some misconceived ideas about the merits of stringent 'scientific' reasoning, will inevitably lead to an intellectual poverty that I do not covet.

A further difficulty is the fact that the purpose of the human sciences is not always descriptive but often normative. It often aims at finding out

what something *ought* to be like, instead of what it *is* like: what ought the law to be like, how should we conduct scientific research? The latter question is interesting, because natural scientists have of course a lot to contribute with, regarding the nature of science, but any attempt on their behalf to say what science *ought* to be like will fail to live up to their standards of 'science proper'. Indeed, natural scientists gladly enter into debates about the nature of science oblivious to the fact that thereby they have become part of the human sciences. I welcome them.

Anyhow, the social ideals we are striving towards do not already exist somewhere to be empirically studied and then copied. It is more likely that they are constantly being *construed*, and maybe perfection is unattainable because the preconditions change with the birth of new generations that turn out to be ever so slightly different from the previous. There are no natural scientists, as far as I know, that study how salt should behave as opposed to how it actually behaves. In my opinion, the natural sciences have been allotted the *easier* task, and they can afford to laugh good-heartedly at such a statement.

### In conclusion

I think the claim that the human sciences are methodologically retarded and should adopt the exact method of natural science is unfounded. The human sciences have their own problems, determined by the nature of their subject matter, and must resolve them in their own way. I'm not claiming that the human sciences are at the peak of their accomplishments. I don't deny that they are in many ways in their infancy and could learn a lot from natural science (and vice versa). I only claim that those who have looked upon the human sciences as the less talented sibling to the natural sciences have not adequately appreciated the difference between the two kinds of phenomena that they are studying and the methodological consequences of that difference. In fact the stubborn insistence that there is only one way to do science, notably the 'exact' way, may have delayed the methodological development of the human sciences.

That the contents of minds are constituent parts of social phenomena is the reason why the human sciences face different methodological challenges than the natural sciences. Partly because this content is not publicly available (cannot be independently verified by third party), and partly because the mind doesn't obviously obey universal natural laws.



So if my reasoning is to be criticised it should be criticised for assuming that the thinking and actions of autonomous human beings isn't causally determined and that therefore their behaviour can't be fully explained in terms of natural laws. However, if this assumption is accepted, the methodological consequences that follow from it should be accepted to.

To my mind, the acceptance of the reasoning developed here entails that knowledge about human behaviour should not take the form of natural laws that enables us to predict with unerring precision how humans will behave, nor should hypotheses about human nature and behaviour be tested in the same way that we test hypothesis about natural laws. It is no favour to the human sciences to insist they copy from the natural sciences methods that were designed for the study of a completely different kind of subject matter.

I have here simplified and exaggerated the differences between the human and natural sciences. Overall the similarities are greater than the differences, especially in so far as they both deploy the same kind of rational scrutiny of the validity and reliability of its methods *with respect to their subject matter*, of the manner of reasoning about the data, and of the conclusions drawn on the basis of that reasoning. They judge the validity of conclusions in terms of relevance, reliability and generalizability, except that the criteria for each of these, and the degree to which they can be established, depend on the nature of the subject matter. The human sciences are, in Susan Haack's words, "the same, only different". One definite difference in my view is that they are studying different types of phenomena, of which one type is lawful, while the other isn't obviously so.

#### REFERENCES BIBLIOGRAPHICAL

Haack, Susan. 'The same, only different'. *Journal of Aesthetic Education*. Aug. 2002: 34-9.

Haslanger, Sally. 'Ontology and Social Construction'. *Philosophical Topics*. 1995: 95-125.



# HEGEL'S ANTI-CAPITALIST STATE

*EL ESTADO ANTICAPITALISTA DE HEGEL*

MICHAEL J. THOMPSON

William Paterson University, USA. thompsonmi@wpunj.edu

RECIBIDO EL 4 DE FEBRERO DE 2013 Y APROBADO EL 16 DE ABRIL DE 2013

## RESUMEN ABSTRACT

Sostengo que el concepto del Estado moderno de Hegel está formulado de tal manera como para ser anti-capitalista. Hegel concibe el Estado moderno como el avance de la voluntad universal de la comunidad política; yo argumento que la naturaleza y la estructura de las relaciones sociales capitalistas son un anatema para este proyecto. Aunque Hegel proporciona una defensa de las sociedades de mercado modernas, él pone en tela de juicio sus efectos corrosivos sobre la sociedad en su conjunto. Al ver el capitalismo como algo más que una organización de la sociedad simplemente basada en el mercado, sostengo que el concepto de Estado de Hegel está en contradicción con la lógica del capital como una institución social. Puesto que la lógica del capital obliga a otras esferas de la sociedad a convertirse en dependientes de ella, así como a integrar a los agentes sociales en formas de la vida social que no sirven a fines universales, esto constituye una contradicción con la propia finalidad del estado racional tal como Hegel lo concibe.

I argue that Hegel's concept of the modern state is formulated in such a way as to be anti-capitalist. Hegel conceives of the modern state as advancing the universal will of the political community, I argue that the nature and structure of capitalist social relations are anathema to this project. Although Hegel provides a defense of modern market societies, he calls into question their corrosive effects on society as a whole. By seeing capitalism as more than simply a market-based organization of society, I argue that Hegel's concept of the state is in contradiction with the logic of capital as a social institution. Since the logic of capital forces other spheres of society to become dependent upon it as well as integrate social agents into forms of social life that do not serve universal ends, it constitutes a contradiction with the very purpose of the rational state as Hegel conceives it.

## PALABRAS CLAVE KEY WORDS

capitalismo, libertad, Hegel, obligación, economía política.

capitalism, freedom, Hegel, obligation, political economy.

The resurgence of interest in Hegel's political and moral philosophy over the past two decades has curiously left out a comprehensive treatment of his theory of the state. Although it stands at the apex of his political theory, Hegel's concept of the state is now generally viewed as an anachronism, a view echoed by Axel Honneth who has recently written, "I do not believe that Hegel's concept of the state or his ontological concept of spirit can in any way be rehabilitated today." (5) In this paper, I do not seek a comprehensive treatment of his theory of the state, but I would like to assert its importance with respect to the problems that have arisen with the evolution of capitalism and economic modernity. In the process, I believe that many of the attributes of the modern state that Hegel sees as having normative validity can be glimpsed. In addition, I want to suggest that an application of Hegel's theory of the state to problems associated with modern economic life can help chart a path toward rethinking the state's role with respect to the economy.

Indeed, the liberal structure of thought that pervades the lion's share of our political self-understanding sees redistributive measures, to a greater or lesser extent, as the primary mechanism for ameliorating inequalities generated by market institutions. Part of the reason for the hegemony of this view has been the ascendance throughout the twentieth century of the liberal value of "justice as fairness," where states can play a minimal role in interfering with the ends and purposes of economic actors. The justification for further state action in shaping and organizing economic life requires more justification than liberal theory can provide. To this end, I would like to suggest that examining Hegel's theory of the state and drawing out its implications for modern socio-economic problems yields a broader and more compelling conception of state action than the more limited approach of liberal theory. Hegel's theory of the rational state, I contend, provides us with an alternative way of thinking through these problems and justifying an expanded sphere of state action into economic affairs and, even more, into the deeper moral and political purpose of the modern state in relation to the expansion of capitalist market economies.

## I

The thesis I seek to defend in this paper is that Hegel's concept of the modern, rational state is anti-capitalist in its very essence or with respect to the inner principles that make it normatively valuable in Hegel's own view. Hegel's theory of the state is anti-capitalist because he conceives

the purpose of the rational state as preserving the universal in the face of the particular in all affairs of social life. Put another way, although he allows for the existence of market institutions, Hegel reworks Rousseau's thesis of the general will in such a way that the state can be seen as opposing the ability of capitalist interests to dominate and permeate social life as a whole. Contemporary capitalism is largely defined, as Martin Sklar has argued, by "a system of social relations expressed in characteristic class structures, modes of consciousness, patterns of authority, and relations of power," and which "involves a system of authority inextricably interwoven with the legal and political order as well as with the broader system of legitimacy, the prevailing norms of emulative morality and behavior, and the hierarchy of power." (Sklar 6-7) For Hegel, a state is only properly a state, or "actually" a modern state, when it is able to stand against the excesses of civil society that have the power to turn political life away from universal concerns toward particular interests and ends. If we conceive capitalism, as it should be in our own time, as a coordinated system based on private interests and aims that is predicated on shaping the common powers and interests of the community to enhance those private interests, then we must see Hegel's rational state as opposed to such a system. I will also argue that he does not deem capitalist institutions as worthy of our moral and political commitments – we are not obligated to recognize them as rational, in his sense, to the extent that they are not subordinated to the universal, common interest of society as a whole.

The central reason for this is that capitalism needs to be distinguished from the kind of market society that Hegel had analyzed during his own time. Although he saw the normative value of self-interest, of private property, of exchange, and of a certain degree of wealth accumulation, he sees these as subordinate to a larger political and cultural project. Hegel's disparaging remarks about the economic society of England during his own time, of the nature of mechanized factory production, and his insistence that modern economic institutions serve the general interest of the society, all speak to the interpretation of Hegel as anti-capitalist. Hegel was not against markets, or the idea of a market economy. Rather, he was critical of the tendency for the sphere of market social relations colonizing the higher, political and moral purposes of the state and its ability to orient the political community toward universal ends. If we expand on this reading, we find that Hegel's concept of the rational state – if it is to realize and secure the universal interests of the community – needs to resist and to break down the model of social

and economic life that we today know as capitalism. In my reading, modern capitalism presents us with a contradiction within the rational state in that its imperatives, institutions, interests, and so on do not realize universal ends. As a result, we have no duties or obligations to such institutions or the practices engendered by them. Indeed, I want to also suggest that such a reading also means that we even have a duty to resist and to alter such institutions, to make them serve universal, generalizable ends and interests. Indeed, far from accommodating capitalist institutions and socio-economic formations, Hegel's theory of the state is, I contend, explicitly anti-capitalist and should be reassessed for its power to reorient contemporary political and economic life toward more common, universal social ends.

Initial reaction to this thesis will be no surprise. Was Hegel not a great champion of private property and of markets? Is his theory of "civil society" (*bürgerliche Gesellschaft*) not an outright justification for bourgeois, "capitalist" forms of exchange and accumulation? I am not convinced that Hegel justifies what we understand as modern capitalist society. Certainly he was deeply critical of the excesses of civil society, of what he called the "system of needs," in particular when economic self-interest was not properly contained but allowed to enter into the sphere of the state. He saw a normative value in market society for moderns, but he is explicit that the state repels its pathological effects and tendencies. Hegel's overriding concern with the universal and with the kind of rational freedom that modernity must seek to achieve is opposed to the kind of individuality and freedom that the logic of market society is able to provide. Rather, Hegel's understanding of the role of the modern rational state is to function so as to preserve a universal will in a society that must also accommodate the existence of individual self-interest in civil society. Therefore, capitalism becomes distinct from a society that simply possesses markets once its imperatives begin to transform and pervert the universal will and common goods of the political community and instead seeks to place its own interests as the interests of society as a whole. When the logic of economics overrides the moral purpose and ends of politics and social policy, then capitalism becomes a distinct social formation and way of life, and it is something Hegel's political theory distinctly opposes.

To make the claim that Hegel's conception of the state is inherently anti-capitalist immediately brings to mind the Marxian argument that the state as conceived by Hegel is an expression of capitalist class interests.

In his *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, Marx takes Hegel to task for his inability to see that the relationship between civil society and the state – a crucial element of Hegel's political philosophy – creates the preconditions for the state becoming subordinate to bourgeois class interests. This position creates a deep skepticism of the state's capacity to mitigate the excesses of economic life and to re-orient private interests toward common, universal ends. For Marx, Hegel's theory of the modern state is mistaken because it sees the state as the expression of the Idea rather than as an expression of "the mass of men existing as members of families and of civil society." (9) According to Marx, this means that the state cannot be posited over and against the real world of human beings: "Family and civil society are the presuppositions of the state; they are the really active things; but in speculative philosophy it is reversed." (Ibid. 8) The upshot of this thesis is that the empirical conditions of existing social relations are affirmed in the illusory rationality of the state: "Thus empirical actuality is admitted just as it is and is also said to be rational." (Ibid. 9) The state therefore is shaped by the actual nature of civil society; it cannot be independent of it, and then act back upon the actual processes of modern economic life. The state therefore remains, in Marxist theory, allied with bourgeois class interests and is a crucial part of modern capitalist society.<sup>1</sup> This view assumes that what Hegel perceived as a modern, bourgeois market economy is synonymous with modern capitalism and, more crucially, that his theory of the "rational state" is in fact the defender of capitalist social relations.<sup>2</sup>

In contrast to this, Hegel argues that the very essence of rational, modern culture is one in which its universality is embodied or objectified in the institutions of the rational state. The very idea of rationality is crucial here since he means by this that there are universal ends that are secured toward which the other, subordinate spheres of society (the family and civil society) are to be oriented: toward the universal, common interests of the political community. For its part, the universal can be seen as having a two-fold character. In the first place, it means that any concept, idea, practice, institution, and so on, achieves rationality

<sup>1</sup> Although some theorists have sought to show the deficiencies of this approach in Marxist thought, it remains a stubborn aspect of anti-capitalist discourse on the left. See Ralph Miliband; and more recently Mike MacNair.

<sup>2</sup> Robert Fatton Jr., for instance, argues that "the Hegelian state cannot pretend to universality, because it denies the working class both political participation and the means to sustain a livelihood," (580) and that "[t]his rational state . . . corresponds to the advent of capitalist civilization, which according to Hegel marks the end of the historical process." "Hegel and the Riddle of Poverty: The Limits of Bourgeois Political Economy." (583).

because it is generalizable. In the second instance, universal means that it is to apply to the political community as a whole, not only to its parts. The basic principle is that modern consciousness grasps the ontological reality that human beings are part of an interdependence that shapes its individual members. To distort or degrade the relations that constitute that interdependence constitutes an erosion of the common interest. The universal is therefore the insight into the contradictions of previous historical forms of social and political life. But perhaps most importantly, he believes that the normative power of modernity lies in its ability to bring to rational fulfillment the kind of universality that will be also be able to secure the development of a complete, rational individuality as well. Modern political and social institutions need to be able to guarantee a kind of social integration that is not based on the arbitrary customs of any given community, but the universal, common interest of society itself. Rational individuals recognize in these institutions the universal ends they seek to accomplish; only in this way can they be free. In this sense, the inability for the state to maintain, secure, and guarantee social institutions, processes, customs, and practices that preserve the structure of society that is necessary to allow each individual to see his own interests as needing to achieve a higher set of aims than particular, subjective interests.

The connection of this argument to the critique of capitalism can be accepted only if it can be demonstrated that capitalist institutions are able to distort and deform the common social processes responsible for the constitution of modern individuality. Put another way, if it can be shown that capitalist social relations do in fact constitute individuals away from achieving the concrete universal – by which Hegel means that identification of the particular with the universal – then these kinds of social relations detract from the rationality of the state; they in fact mean that the state ceases to be modern in Hegel's distinct sense. In this way, I contend that Hegel's philosophy of the rational state must not simply mitigate the deleterious effects of capitalist social relations, it must strive to guide the direction of civil society away from capitalist forms of accumulation, exchange, wage labor, and so on that set up the preconditions for the de-rationalization of the modern Hegelian state and which, in the process, erode the preconditions for modern freedom.



## II

The first question therefore becomes the extent to which Hegel's theory of civil society (*bürgerliche Gesellschaft*) is able to accommodate the empirical realities of modern capitalism as a system of social production and social organization. Although Hegel sees the incorporation of market relationships and the pursuit of self-interest in economic life as a crucial dimension of modern civic life, this ought not to be applied to the realities of capitalist social formations. Hegel is clear in numerous places about the defects of modern civil society including the creation of poverty as well as the debasement of human being and labor as the result of mechanization and organized factory production ("Jenaer" 331-335) (*Lectures on §§101 104 117 121*) (*Die Philosophie* §198)). Market relations, the pursuit of private interests, and so on, are elements of the universal because they make individuals aware of a set of needs that are not only unique to themselves, but are shared by others as well. The development of economic modernity is crucial for Hegel because it shows individuals that despite their individual needs, interests and desires, they are not independent in fulfilling them (*Cf. Greer*).

Modern individuals require civil society because they need both to give expression to their particularity and also to see their social interdependence on others.<sup>3</sup> In this way they are able to come to grasp that the pursuit of self-interest needs to recognize the self-interests of others. Lacking this, civic freedom deteriorates into a sphere of competitive atomism (*Cf. Dien 227ff*). On Hegel's view, civil society and the system of needs require the existence of the state to prevent this kind of social pathology. Modern capitalist societies are characterized by this pathology: economic activity organized by owners of the productive powers of society becomes the dominant logic of social relations influencing other spheres of social and individual life without any external steering mechanism.<sup>4</sup> It therefore turns society into its means for realizing the interests of one segment of the community.

<sup>3</sup> Although many highlight the relation between Adam Smith and Hegel with respect to the normative validity of market society, Hegel is clearly distinct in the way that he conceives of the purpose and role of the market. As James P. Henderson and John B. Davis have argued, "[s]ubjecting Smith's thoughts to dialectical analysis led Hegel to conclude that modern man is less independent, less self-sufficient than his primitive ancestors. Though man is now less dependent on nature, he has become more dependent on his fellow men." (191)

<sup>4</sup> I take this characterization from Maxime Rodinson and his theory of "capitalist socio-economic formations." See his application of this theory in *Islam et capitalisme*. Rodinson derives this from François Perroux.

This creates a problem for Hegel's understanding of the value of modern economic life. The existence of an exaggerated economic sphere is irrational on Hegel's view because it reverses the logical priority of the universal preceding the particular. The constant, critical thread that runs through Hegel's account of civil society is precisely this: that the concatenations of market relations are unable to realize and secure a higher sense of universality that is more rational than atomized civic life alone:

The system of needs continues to be strongly marked by contingency, which must be counteracted by means of something universal; the sphere of right too is marked by this contingency, and to sublate this must be the aim of the public authority. (Hegel, *Lectures on* §117)

Hegel sees that the problem of the "social question" lies at the center of the sphere of needs, where individuals are driven by their own needs and interests at the expense of the broader interests of society as a whole. These are intrinsic to civil society; the law of necessity (*Notrecht*) is seen as a potentially destructive force when it lacks the ability of the state to reign in its excesses as well as inculcate individuals to seek the universal in their own private spheres of action (Cf. Losurdo).

Therefore, it becomes clear that the extent to which we can equate what Hegel sees as the positive elements of civil society with the structure of modern capitalism as a mode of social organization and production is highly questionable. One primary reason for this is that modern capitalism – as opposed from the largely pre-industrial, market-based form that was emerging Hegel's time – has been overcome by a more comprehensive organization of social relations and institutions. Modern capitalism is therefore characterized not simply by exchange and by the pursuit of private interests (as classical liberals posit) but by a small subset of private interests that seeks out the supportive power of state institutions, law, and social policy to be organized in its own interests at the expense of the universal interests of society. To the extent that capitalists are able to capture the institutions of the state, they are able to influence and steer policy and other political institutions toward their own interests. But even in a less direct way, economic necessity permeates other aspects of social life, displacing the broader concerns of the common interest and need, whether expressed as of wages, jobs, and the environmental impact of industry, tax revenues, and the extent

of regulations on business, and so on. Hegel would see this as the expression not of a *rational* state, but rather as a state that is not fully developed, a *de-rationalized state* that has succumbed to the particularist powers of civil society, to the market, to atomistic individualism, and to the power of the particular over that of the universal interest.

This is an important conceptual distinction between mere modern market society and a more fully developed capitalist society: the former is marked by competition, inequality, market exchange, and so on; the latter by large scale reorientations of social institutions, the adaptation of social and cultural institutions to the needs of capital as well as the reduction of many forms of life to instrumentalized economic relations as a means to the realization of capital. Hegel did not have this in mind when he theorized civil society, nor would he have seen it as normatively valid. Economic modernity is seen as a space for individual self-interest and competition, not a situation of permanent “unsocial sociability” since it needs to be sublated into the higher purposes of the state, of the overall project of rational freedom: the realization of the general interest. Economic modernity, civil society, is a phase along the path of the realization of a more complex state of human freedom, it is not an end in itself, a self-contained form of social life, and should therefore not be at the center of modern life. Economic growth for its own sake was not a concern for Hegel, somehow separate from the broader concerns of social life; what matters most is that the needs of the community are to be given priority.<sup>5</sup> Instead, his conception of the purpose of the state as protecting and promoting a universal ethical order mitigates against the kind of economic and social realities that characterize modern capitalist societies. Indeed, for Hegel the ideas of an unfettered market, or one where market relations dominate society, are seen as anathema to the very purpose of politics which is to reconcile the divisions created by the sphere of needs and economics by reconciling particular interests with the whole (*Cf.* Ver Eecke). It is a society that lives without a rational grasp of the true purpose of modernity, a *Verstandesstaat*, limited in its capacity to conceive let alone actualize modern freedom.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> In this sense, Hegel's conception of economic life is very different from Adam Smith who was concerned with national wealth and economic growth as opposed to Hegel's view that modern economic life was a means to satisfy human needs. When it fails to do so, there is a duty for the state to step in and provide when the market cannot. See the analysis by Birger P. Priddat.

<sup>6</sup> See the discussion by Adriaan T. Peperzak.

The difference between Hegel's conception of private property and markets and the nature of capitalism is actually made more concretely by Marx in his discussion of private property. The young Marx may have been too quick in his dismissal of Hegel's theory of the state, but he was correct in seeing a conceptual distinction between private property and capital. Where Hegel sees private property as the core concept in the development of the modern personality, Marx argues that capital is not property *per se*, nor is it private, but rather a systemic process that depends on the absorption of as many spheres of social life to its own logic as necessary to maximize and secure accumulation.<sup>7</sup> Hegel's thesis is that persons individuate themselves in the modern world by objectifying their wills in property; it is the receptacle of the individual's will providing him with the appropriate means to interact as a concrete individual with others (*Cf.* Ritter). But for Hegel, this is the limit of the concept of property. He does not take pains to distinguish capital from property, no doubt due to the fact that capitalist social relations had yet to fully articulate themselves in early nineteenth-century German society as a distinct social formation.<sup>8</sup> However, where he does pay attention to the excesses of capital – such as in his discussions of England – he is emphatic on the need of the state to correct the pathologies of these excesses. Seen another way, Hegel's rational state must repel these tendencies in modern economic life.

### III

For Hegel, the role of the state is to incorporate subordinate forms of social life – the family and civil society – into a higher totality where rational agents will be able to identify self-consciously with the universal and thereby achieve rational freedom. This is an important and often misunderstood thesis, for it does not mean that individuals are to modify their desires, projects, wills according to whatever the state or society as a whole represents or to the social order that one finds oneself in. Rather, they are to place the rational, universal ends of society as whole at the heart of their projects and these needs to be what the state seeks to embody as well. These can only be universal if they are rational, if they embody the “universal,” by which Hegel means the *concept* of

---

<sup>7</sup> Marx is consistent in emphasizing that capital is not to be seen as a concrete “thing” but as a system, a process that achieves its completion by organizing social formations of production. “But capital is not a thing. It is a definite interrelation in social production belonging to a definite historical formation of society.” (947-48). Also cf. Karl Marx, *Grundrisse: Capital*, vol. 1, 247-269, 711-870; *Capital*, vol. 2, 571-591; *Capital*, vol. 3, 92-124, 314-379.

<sup>8</sup> This thesis is explored vigorously by Georg Lukács.

the general will.<sup>9</sup> This is because Hegel believes that the institutions of modern society make available to its members the idea that they are, in an ontological sense, part of a broader set of interdependencies and that their sense of individuality is also shaped by the nature of those interdependencies as well. The basic problem that Hegel sees with irrational forms of social and political life and institutions is that they allow the state to be characterized by the lower spheres of abstract right, personal interests, or, as in the case of the Greek *poleis*, with the family. Hegel is clear on this point when he argues that

if the state is confused with civil society, and if its specific end is laid down as the security and protection of property and personal freedom, then the interests of the individuals as such becomes the ultimate end of their association, and it follows that membership of the state is something optional. (Hegel, *Philosophy of* §258)

What does it mean for the state to be rational and for it to possess a “universal element”? The modern state is, on Hegel’s view, a higher structure of association wherein individuals come to see, through the process of reason, that they possess membership in a higher order of social relations and dependencies that are distinctly social in nature (Cf. Ilting). The modern state is a rational ethical community; it is a higher sphere not only of association, but of rationality in that individuals come to see their own interests as part of a larger, more coherent and cohesive whole. In the realms of the family and civil society, individuals are unable to recognize and rationally grasp the objective nature of their freedom as social beings or that they indeed require the relations that constitute them, the goods, the products, and so on that make their lives what they are. The rational character of the modern state for Hegel therefore consists most importantly in the fact that the true essence of modern freedom is the objective reality that one’s individuality is dependent

---

<sup>9</sup> Hegel sees the power in Rousseau’s concept of the “general will,” but he believes that he was unable to articulate it as a concept that would be able to be actualized into the Idea of freedom. In discussing Rousseau in his *Logik*, Hegel argues that “the general will is the concept (*Begriff*) of the will: and the laws are the special clauses of this will and based upon the concept of it.” (*Enzyklopädie* §163) What is crucial here is that the general will as concept is that it is universal: i.e., all individuals come to see, through the exercise of reason, that they possess a universal status as members of a comprehensive social totality rather than simply their own particularity, as they do in the sphere of civil society. As a result, it is grasped by reason rather than simply felt (as in the family or in traditional customs). This is Hegel’s critical move to correct what he sees as Rousseau’s error in not making the general will a reflection of reason, of the *concept* of the will.

upon his relations to the social whole.<sup>10</sup> To deny this would be irrational since it would mean that one is sent back into the imperfect, incomplete spheres of association and consciousness that precede the state: to either the family or civil society. Therefore, the state is the objectification of the universal in the realm of ethical life. Once individuals become self-conscious of themselves as moments within a greater totality, they will see that their relations to themselves are objective in nature in that they lay outside of their mere subjectivity, they will realize their freedom concretely.<sup>11</sup> The foundation of the state therefore derives its coherence from this universal, rational, and inherently *social* ontology.

The state therefore needs to prevent the particular from remaining so in the face of the universal. In Hegel's view, "particularity" (*Besonderheit*) is opposed to the universal in that it is unable to see itself as a moment of the whole; only when the particular realizes its membership in the whole does it achieve "individuality" (*Einzelheit*) (Hegel, *Enzyklopädie der* §§163, 164, 165; *Wissenschaft der* 280-301). Therefore, those social structures, institutions, practices, customs, and so on that are unable to orient their activities toward universal, common ends fail to meet the criterion of rationality – they remain in their own particularity, not able to conceive of the whole of which they are a part. In this sense, Hegel argues that "the universal element in the state does not allow the particular purposes to ossify as such, but ensures that they keep on dissolving in the universal." (*Lectures on* §122) According to Hegel's argument, there is an essential, rational structure to modern social institutions that can be grasped by its members. On this view, we come to see what is universal through the recognition of the fact that others also share with me a set of common needs and desires. The state is the objective manifestation of this essential rationality that pervades modern human relationships. The state is the prism through which we are able to see each other as needed in the societal processes that shape, produce, and reproduce our lives. We come to see that our individuality is in fact connected to a set of social processes, institutions, and practices that constitute our

---

<sup>10</sup> As Shlomo Avineri observes: "Hence the purely individualistic concept of freedom, which maintains no limits on one's arbitrary choice, has to be superseded by the ethical order which makes my freedom dependent on that of the other. The state is 'freedom universal and objective.'" (179)

<sup>11</sup> Frederick Neuhouser argues that "this part of the theory of *Sittlichkeit* is meant to ensure that social members' endorsement of their institutions is capable of surviving reflection on these institutions undertaken from a universal perspective – in Hegel's terms, the 'abstractly universal' perspective – that is definitive of moral subjectivity." (116)

lives – as individuals and as a society.<sup>12</sup> Hegel's contention is that we live in a society that is *processual*, where the processes that shape our lives and the institutions that embody them are not able to realize rational, universal ends, are they pathological.

The universal will that is contained in the state is therefore dependent on the individual to give it actuality, just as the individual requires the state to make freedom actual itself. This means that the particular ends that an agent wills will be rational to the extent that it is able to become resonant with the universal ends that society requires. But at the same time, this cannot be imposed by the state; the condition of rationality is that the individual wills this because he comes to grasp that rationality is itself contained in universality. Hegel's remark that individuals "do not live as private persons for their own ends alone, but in the very act of willing these they will the universal in the light of the universal, and their activity is consciously aimed at none but the universal end" (*Philosophy of* §260) embodies the thesis that for them to be free, for them to belong to a society in which their own interests are taken care of as a whole, they need to have in mind the principle that they are constituted by the social processes and relations that are present in their world. We come to grasp that we are social beings, that we are parts of a cohesive whole, that our individual world – our personalities, our drives, our sense of duty, and so on – all achieve their concreteness in the world once we realize our relation to others and the social institutions that mediate our relations as well as educate us. To believe – as does the structure of classical liberalism – that individuals are not only atomistic, but also that they achieve what they do in this world on their own, *qua* individuals, is itself an abstraction that Hegel seeks to counter. His conception of the universal in his political philosophy is therefore not a metaphysical category, but an ontological one: we achieve what we do not as individuals alone, but as a part of a web of relations, actions, and practices that we employ in our world. To lose sight of this means to fall into abstraction, to lose grasp of the actuality of modern freedom.

The ends of the modern rational state are universal; the role and function of state institutions are to steer social life toward common ends when society as a whole tends to become dominated by particular ends. The disintegration of modern life is the result of the splintering of common

---

<sup>12</sup> As Klaus Hartmann has argued, for Hegel "there must be a higher categorial structure, a structure with a more affirmative relationship of the many to one another than obtains in the antagonisms typical of [civil] society." (120)

universal interests by the plethora of individual or private goals that are not oriented toward an overarching, rational universal.

The essence of the modern state is that the universal be bound up with complete freedom of its particular members and with private well-being. . . . Thus the universal must be furthered, but subjectivity on the other hand must attain its full and living development. It is only when both these moments subsist in their strength that the state can be regarded as articulated and genuinely organized. (*Philosophy of §260*)

Hegel's concerns are derived from the republican sentiment – both classical and modern – that the common good is to be given primacy over contingent, private interests. What makes his view distinctly modern is that he sees that this also incorporates the subjective willing of individuals as well as the circumstances within which they find themselves. Hegel is clear that there is no way for a society that allows the anarchy of private interests to prevail to be worthy of the allegiance of modern, rational subjects. Instead, he is clear that the universal has to become the central aim for all individual and institutional action. The universal will is, in this sense, “the formal character of the purposive action that is directed not merely toward my personal and private ends but also and simultaneously toward commonly shared ends and interests.” (Baum 141)

Although Hegel sees normative value in modern economic relations, he also sees that the pursuit of self-interest in market relations will require control from those agencies and institutions that look after public interests.<sup>13</sup> There is no sense of a *laissez faire* approach to economic life for Hegel. Indeed, markets are an important dimension to modernity, but it cannot stand as the central organizing principle of modern societies, that role must go to the state. Markets are seen to be able to operate within defined limits defined as the extent to which they are able to

---

<sup>13</sup> It is important to note that, for Hegel, this is because civil society is the realm of the “particular” which means that its members are lost in abstract right and unable to comprehend, let alone realize, their rational will (i.e., freedom). “In civil society, the Idea is lost in particularity and has fallen asunder with the separation of inward and outward. In the administration of justice, however, civil society returns to its concept, to the unity of the implicit universal with the subjective particular, although here the latter is only that present in single cases and the universality in question is that of *abstract right*.” (Hegel, *Philosophy of §229*) Hegel's treatment of ethical life in the *Philosophy of Right* is grounded in his logical concepts. For a discussion of the foundations of Hegel's political concepts in his logical concepts, see David MacGregor (275ff).



operate and still realize universal aims. The problem with the self-interest inherent in market society is that it has a tendency to become exaggerated and, when that happens, it must be brought under control by the public authority. "This interest," Hegel writes,

invokes freedom of trade and commerce against control from above; but the more blindly it sinks into self-seeking aims, the more it requires such control to bring it back to the universal. Control is also necessary to diminish the danger of upheavals arising from clashing interests and to abbreviate the period in which their tension should be eased through the working of a necessity of which they themselves know nothing. (*Philosophy of §236*)

Self-interest therefore cannot serve as the basis of modern, free individuality or as the grounding for legitimate law and authority because it is a kind of subjectivity that lacks the capacity to grasp the self-consciousness of the will's own freedom. Hegel consistently invokes the power of the state and other public authorities to "control" and orient the marketplace toward common concerns.<sup>14</sup>

This constitutes a powerful thesis; one that I believe necessitates an opposition between the rational state and the processes and institutions of capitalism as a socio-economic formation. To move to the sociological dimension of this argument, Hegel's theory has true weight given the development of modern societies, it should come to apply to the concrete processes and institutions that shape and form individuals within society as a whole. Returning to the salient feature of Hegel's argument, the rational state is a uniquely modern sphere of human life not because it stands outside and against society – as the state is conceived in classical liberal theory – but rather as a product of the united wills of individuals who come to see that the universal is something that they come to will rationally, as free individuals and that the ends that they will are both common and individual ends. The key here for Hegel is to point to the ways in which the individual and general interests of society are one because I am part of the broader fabric of social relations and dependencies that secure my needs, that nourish my ethical sensibilities, that allow me to progress out of mere *Natürlichkeit* and

<sup>14</sup> Hegel writes also on this note that "[t]he differing interests of producers and consumers may come into collision with each other; and although a fair balance between them on the whole may be brought automatically, still their adjustment also requires a control which stands above both and is consciously undertaken." (*Philosophy of §236*)

into a broader space of reasons as well as a more comprehensive fund of social goods (*Vermögen*) that can allow my personal self-development and comprehensive education (*Bildung*). “The life and subsistence of individuals are accordingly a universal concern. This universal should itself be its own conscious end.” (*Lectures on* §118)

If this argument is accepted thus far, the problem that capitalism poses to modern ethical life is that it is able to *de-rationalize* the state; it is able, in other words, to remake social relations and institutions to serve particular rather than universal, common ends. Even more, this means that the very purpose of modern ethical life – which is conceived as providing a rational, reciprocal order for individual and social freedom – is displaced and we are left with an irrational social order, one that provides a false universal for social institutions and individual development.<sup>15</sup> Hegel is clear on this when he warns against the propensities of civil society, of the “external state,” to steer the interests and priorities of the rational state:

The state must not allow the purposes of the state based on need to take root within it, but must constantly draw them back within its substance; its attitude to them is merely negative. (*Ibid.* §128)

This brings us back to the problem of the universal. For Hegel, the dynamics of market relations that make up the essence of civil society are constituted by egoistic considerations. The external state, or state of needs is a fragmenting force in modern societies, but that is because it is based on these egoistic forms of self-interest.<sup>16</sup> Although Hegel assumes that this is sufficient to explain the essence of the modern marketplace and its role in shaping modernity, it is also possible to argue that capitalism is not reducible to Hegel’s concept of civil society. Rather, capitalism ought to be construed as the positing of a *false universal*; as a social system wherein the general will of the political community (the “state,” as opposed to the “political state” in Hegel’s parlance) is displaced by a false conception of the whole, by a deformed idea (*Vorstellung*) about what the essence of modern social institutions and social relations are supposed to achieve.

---

<sup>15</sup> Hegel writes that “[t]he right of individuals to be subjectively destined to freedom is fulfilled when they belong to an actual ethical order, because their conviction of their freedom finds its truth in such an objective order, and it is in an ethical order that they are actually in possession of their own essence or their own inner universality.” (*Philosophy of* §153)

<sup>16</sup> Hegel derives these ideas from his study of English and Scottish political economy. See Norbert Waszek; Laurence Dickey; Paul Chamley (*Economie politique*) and his (“Les origins”).

In this sense, a society dominated by capitalist forms of economic and social relations come to colonize the non-economic institutions. This is, I believe, directly counter to what Hegel believes the normative purpose of both civil society and the political state are supposed to accomplish. The purpose of the state is to bring about the universal over and against the fragmentary nature of civil society – its function is to stand against this tendency and to correct it when necessary:

As an external necessity the state stands opposed to private individuals and to the system of needs and particularity in general, to the extent that this system's purpose and that of the state conflict. (*Lectures on* §128)

Hegel goes on to insist that the role of the political state is coercive when the interests of the system of needs begin to bleed out of its particular sphere: “the power of the state appears as coercive power and its right over against such purpose as a right of coercion.” (*Ibid.* §128) In order to uphold the rational universal, to maintain the coherence of universal aims for which the totality of human social relationships are to be organized and oriented, the state preserves the right to coerce, but only to the extent that it is seeking to enhance the freedom and power of its citizens (*Cf.* Marcuse). In a move resonant with passages from Machiavelli, Hegel also claims that “The good is not a random disposition, not a disposition of the conscience; it is external, actual existence, and in order for it to be, the state can employ coercion” (*Lectures on* §123); and again that “the state's right of coercion enters into play when the state departs in any respect from what is ideal (*ideell*).” (*Ibid.* §128) The political state cannot allow the interests of the state of needs to permeate the logic of the universal; if this were to happen, we would not be dealing with a rational state since it would be unable to realize and embody the universal in its acts and in its self-consciousness. The political fabric of such a society would begin to break down as the erosion of duty, patriotism, self-consciousness of freedom, and so on, all disintegrate. We are left with a distended form of atomism that masquerades as the general will of the political community as a whole.<sup>17</sup>

Basic to my thesis is that Hegel was unable to conceptualize the historical realities of modern capitalism and as such, many commentators have

<sup>17</sup> Gillian Rose makes an interesting comment in this direction when she argues that “Hegel is precisely drawing attention to the illusions (relations, difference) of bourgeois society. He is warning against an approach which would see illusion as rational, which makes illusion the absolute principle of the whole.” (81)

been forced to see modern capitalism through the lens of the concept of civil society. But this obfuscates the matter. By organizing itself as a process of production, distribution, labor, property, and all on a massive scale, capital becomes more than property, more than money. Marx's characterization was correct at least insofar as it suggests that capital is a social institution not reducible to money or to property. It sets itself up as an organizer of social relations; it has the ability to reorient the functional logics of all institutions – economic and non-economic. Whereas Hegel was aware that the market relations that make up civil society would result in the fragmentation of society, capital is able to overcome this by positing a false universal: the pursuit of profit, a culture of consumption, and so on are all logics that come to permeate all of the functional logics of modern society. In this sense, Weber's insight that modern institutional logics must follow "legitimate domination" can be fused to the understanding of Marx where capital becomes the center of gravity of more and more of the institutional logics that form modern society. I think this is something that Hegel thought was possible *if and only if* the modern, rational state were unable to perform its proper function and defend the universal against the corrosive implications of the external state. Hegel's state is intrinsically anti-capitalist because capitalism is itself the dominance of contingent, particular interests – in the form of profit maximization, production decisions, and so on – over universal, common interests. To make the claim that capital is simply an expression of civil society fails to capture the essential nature of capitalism as a system of social and economic life. In Hegelian terms, capital vies with the state for the power to control universal interests – in the former case, it is a false universal, in the latter, and it is the actual universal.

#### IV

The state, however, is not an abstract entity; it is made of people, of individuals with ethical conscience and will. Given the argument I have presented thus far, I think we are forced to consider the extent to which rational individuals have any form of obligation to the kind of de-rationalized modernity to which capitalism as a social formation gives rise. At the core of Hegel's political theory is the thesis that the universal is rational in an absolute sense only to the extent that there is a self-conscious awareness of the universal interests of society as a whole by the individual: "The absolute right of the state is to be actualized by means of the individual self-consciousness." (*Lectures on* §124) Not unlike Rousseau, Hegel was concerned with the republican spirit of

seeking to preserve and enhance the common good of the community.<sup>18</sup> In modernity, this can only come about when individuals are able to identify rationally with the universal ends of society as a whole.

But this scheme is deeply distorted as capitalist social relations come to predominate society and its institutions as well as, in time, the priorities of the modern political state. In this sense, the question of obligation comes squarely into play. The central reason for this is that the rational character of the political state, under the predominance of capitalist social relations, introduces contradictions into the fabric of political life. Central to what Hegel means by the universal that the rational state is to preserve is that it enables us to live in a society that is self-determining. By this Hegel means that the concept of freedom can only be real in the world not when I am free from necessity, but rather when I am able to see the kernel of freedom within the structure of necessity. Self-determination is a crucial feature of modern freedom because it is the full articulation of what Hegel seems to be the normative power of the modern world. I need to see that self-determination is not possible in the family, and it is only one-sided (i.e., atomistic) in civil society; only in the state can I come to grasp that true self-determination requires social coordination, that my individuality is a function of the social processes and relations that pervade my world.<sup>19</sup>

This takes on a higher order of importance once we recognize that capitalism is a system not restricted to the sphere of market relations, but begins to steer the broader political and social institutions toward its own interests. Since capitalism is more than an economic configuration, it also comes to have hegemonic influence in other, non-economic areas of social and cultural life to the extent that those other spheres of life cease to be able to direct the interests of private elites toward public aims and interests. In terms of more concrete forms of political power, it seeks legislation that is beneficial to its systemic interests rather than to the community as a whole; it makes production, investment, and employment decisions based on the narrow criterion of expanding accumulation; it seeks social policies that increase its ability to act without restraint, and so on. As a result, capitalism as a fully developed

<sup>18</sup> "The concept of the state which Hegel develops in §114 of his natural law lectures of 1818-19 accords so patently with these and similar remarks in his Frankfurt and Jena writings that there can be no doubt as to its republican character." (Iltis 95).

<sup>19</sup> As Michael O. Hardimon argues, "Hegel maintains that one of the most important ways in which the modern political state promotes the common good is by providing the institutional framework within which the community can determine its common destiny." (210)

system is able to dislodge the capacity of self-determination at the level of the universal.<sup>20</sup> Self-determination, for Hegel, is not to be interpreted merely as self-interest. What distinguishes his conception of self-determination from liberal theories is that it also must be *self-conscious*; it must also embody the universal itself (Cf. Schacht). When an individual acts in a free way, he acts so that the common ends of the community are taken into account. When the laws and institutions of society become adapted to institutions that are not for the benefit of society as whole, we begin to see a *contradiction* in fabric of social relations and institutions. This is an important point since, for Hegel, contradiction is a standard indication of irrationality; and the modern state – the actual embodiment of rationality – must therefore overcome this contradiction (Cf. Wolff).<sup>21</sup>

The basic question therefore becomes: to what extent do political and social institutions that govern my life obligate me when they in fact do not genuinely serve universal, common ends? Since Hegel's basic argument is that for modern individuality to be complete, one's subjectivity, one's will, must absorb the objective needs of ethical life and of the substantive reality that one is in fact enmeshed within the relational structure of interdependence with others.<sup>22</sup> Hence, the laws, practices, and norms of my political and social institutions need to embody this fact; they need to achieve universality or "generality" (*Allgemeinheit*). If I come to grasp contradictions in modern ethical life, are those institutions and practices worthy of my allegiance? Can I be at home in such a world? My thesis is that capitalism constitutes such a

---

<sup>20</sup> Emphasis on the primacy of self-determination is not meant to take away from Hegel's emphasis on the role and goal of the state to be develop the powers of individuals and their personalities as well: "the final end and aim of the state is that all human capacities and all individual powers be developed and given expression in every way and in every direction." (*Vorlesungen über* 48)

<sup>21</sup> Pelczynski also argues that "In the process of becoming conscious of the concepts, rules or principles of their ethical community, men also become aware of contradictions, incongruities and ambiguities within the structure, and since reason abhors contradiction and obscurity they strive to remove them, to refine or formulate ideas, and to give unity and clarity to the whole." (20) "The Hegelian Conception of the State." (20)

<sup>22</sup> As Fred Dallmayr points out, the state "is the actuality of freedom where particular self-consciousness is elevated to, and permeated by, *Sittlichkeit* as the common good." (1343) "Rethinking the Hegelian State." (1343). This points to Hegel's enduring concern with the republican ideas that exploded with the French Revolution, and his attempt to renovate and calibrate the concept of the common interest with modern individuality. The importance of the idea that the institutions and practices of one's society are "generalizable" means that first that my own interests and desires, my particularity, needs to be conditioned by the demands and needs of others, and second that the institutions that exist in my society need to live up to the same criterion. Lacking this, my own interests would have no bounds and there would be no mediation between my own subjectivity and social objectivity; but also, the institutions in my society will simply serve particular ends, not universal ends and cease to be able to realize my freedom.

system and that an ethical life permeated by capitalist social relations is in fact not worthy of rational obligations. I am forced either to reject the project of Hegel's political philosophy or to seek to equip the modern state with rational reasons for resisting the projects of capital. This may seem to be a heavy-handed reading of Hegel's basic argument, but I actually believe the opposite: a genuine reading of the texts seems to necessitate the resistance by rational actors and institutions against the momentum of capital and its ability to transform social relations and institutions – that in their truly rational sense are to serve universal ends – into means for the ends of capital. We are left with the important question of a Hegelian theory of dissent as opposed to the often mistaken view of Hegel's accommodationist social philosophy. According to Hegel, “duty is primarily a relation to something which from my point of view is substantive, absolutely universal.” (*Philosophy of* §261) The move into the realm of ethical life requires that I perceive the universal and have duty toward it. This means seeing the universal not as an abstraction but, rather, as a specific kinds of matrix of relations with others that is able to realize my freedom.

Rational individuals see that the realization of their own free personhood, of their substantive personality is dependent on a society where all individuals are able to achieve those ends. They see that the social relations in whom they are embedded are constitutive of their individuality; allowing irrational, deformative kinds of social relations therefore will deform my capacity to achieve free individuality.<sup>23</sup> The universal is therefore in dialectical relation to the rational will, and this is why Hegel claims that the rational state has its basis in the individual's rational will. And since “the particular subject is related to the good as to the essence of the will, and hence his will's obligation arises directly in this relation,” (*Ibid.* §133) the good of the social whole means the individual's obligation only to those institutions that maintain and underwrite my freedom conceived as self-determination. Without this, there is no connection between my will and the good that should normatively govern my actions. Capitalist economic relations privilege the particular interest over that of the common interest and, to the extent that this is the case, it fails to qualify as capable of realizing the universal or rational freedom. Capitalism as a total system organizing the entirety

<sup>23</sup> Anselm Min observes on this point that “precisely because property, profit, and wealth are products of social labor under conditions of interdependence, the consequences of their abuse – intended or unintended – are not confined to the individuals directly involved; they are necessarily socialized, affecting in some way the whole chain of interdependence.” (50)

of social and political life is, on Hegel's view, opposed to the common interest and a rational state will be in opposition to it.

This good is not abstract, but becomes concrete when we see, from the standpoint of social relations, that the good of society as a whole consists in its serving the development of the capacities and powers of individuals; it consists in the maintenance of freedom as the defining, inner, organizing principle of modern ethical life. The universal is a crucial component for me as an individual to reach out of my narrow, abstract individuality and into the realm of ethical life. The state holds this fact self-consciously; its members see that absolute freedom lies in the actual relation between the particular and the universal. The individual's role in all of this is complex, because it requires that each of us is self-conscious of the need to uphold the universal in our particular projects. This, in turn, gives actuality to the state, rather than the other way around. As with Hobbes, we make the state, we make the institutions that govern and constitute our lives. But the crucial difference is that, unlike Hobbes, Hegel sees (as did Rousseau) that it is the rational will, the will that knows it seeks its freedom, that is the basis of the state, not a will that is concerned with its personal security.<sup>24</sup> Our freedom lies not only in the knowledge of this, but it comes with an obligation to maintain it.

The state is actual, and its actuality consists in this, that the interest of the whole is realized in and through particular ends. Actuality is always the unity of universal and particular. (*Philosophy of §270*)

For me to be free in Hegel's sense means that I have self-determination over the forms of life that govern me and that those institutions, as well as my conscience, are oriented to what is good, toward the universal, toward rational freedom. When the state is unable to secure that capacity for self-determination, absolute freedom begins to vaporize and we are left with the lesser, more abstract and narrow forms of freedom laid out in the beginning of the *Philosophy of Right*, of abstract right and *Moralität*. In such a situation, there is no way for modernity to maintain its normative content – it would cease to be worthy of my duties, of

---

<sup>24</sup> Paul Franco elaborates on Hegel's thesis that the rational will is the foundation of freedom: "Unlike the individual will, the rational will does not derive its content from something other than itself – from our inclinations, fancies, or desires. Rather, the rational will derives its content from the concept of the will, freedom, itself. The rational will is simply the will that wills freedom – in the form of the objective rights and institutions developed over the course of the *Philosophy of Right* – and hence wills itself." (289)



my rational obligation.<sup>25</sup> As a result, if it can be shown that capitalist institutions impede or distort that universal, then it follows that I have no duties toward them. Rather, if we extend Hegel's argument then I, as well as the state, have an obligation to resist these institutions or to in some way subordinate them to universal ends.

For Hegel, the limits of civil society can be felt once it begins to displace the universal in favor of the particular. In this sense, the ability of capital as an institution, as a process, to be able to control the decisions and imperatives of other spheres of social life is a symptom of that reality. The power not only of a section of the political community – economic elites that control capital – but also the process of valorization, credit, and so on all fall outside of the state's ability to steer it toward universal ends. If we accept the idea that our social institutions are to be seen as processes, then for individuals to identify with their world rationally, they must be able to see that the processes that make up their social world serve universal ends (Cf. Kolb). In Hegel's view, individuals are "realized" by their social world and its institutions in the sense that they bring one's particularity with higher forms of consciousness, of the universal itself.<sup>26</sup> Otherwise, they would not command rational obligation. This is a basic condition for self-determination: if I am simply a plaything of the social institutions that create me and I am alienated from the greater purposes of those processes, then the system does not embody rationality, but contradictions. I not only have no obligations to them, Hegel believes that institutions that are corrupt, in that they do not realize the modern idea of freedom, need to be transformed:

we can see that the right way to pursue improvement is not by the moral route of using ideas, admonitions, associations of isolated individuals, in order to counteract the system of corruption and avoid being indebted to it, but by the alteration of institutions. ("The English" 297)

<sup>25</sup> I believe this is why Max Weber knew it was important to put forth a theory of legitimate domination. For Weber, this theory of modernity meant that the logics of institutions would begin to have cohesion only once they were able to articulate their own rational rules that individuals would inculcate, fusing them to the logics of different social institutions. This inculcation is not through rational evaluation – as Hegel suggests – but through the process of "routinization" (*Veralltäglicung*). As a result, individual selves are caught in an iron cage of rational rules for different kinds of authority that they tend to accept because they are the prevailing norms within their culture. Weber saw this as problematic, since this meant the loss of what he saw the potential for a truly "authentic modernity."

<sup>26</sup> Axel Honneth goes so far as to claim that the rational structure of objective spirit that Hegel puts forth constitutes "the nucleus of a theory of justice, which aims at assuring the intersubjective conditions of individual self-realization to all." (7)

In modern capitalist social formations, individuals are socialized to accept the values of market relations, of economic consumption, of the forms of life and norms that are requisite for the labor market, and so on. Such individuals are unable to grasp a concrete universal in these norms and practices because such values uphold a system based on accumulation by a specific class. This constitutes pathology of socialization because these agents accept a false universal, a concept of the whole that is in fact premised on the interests of a specific class. One reason for this is that Hegel views the political community, society itself as an organism, which means that he sees human social life as functionalist in nature. The rational whole, the universal end to which the state and its members need to be oriented is therefore toward the maintenance of the very institutions and processes that produce the collective life of its citizens.

The state is an organism . . . The nature of an organism is such that unless each of its parts is brought into identity with the others, unless each of them is prevented from achieving autonomy, the whole must perish. (*Philosophy of §269*)

This passage is meant to show not that each individual has no place but to contribute to the whole, as in Plato's *Republic*; it is meant to show that the social whole acts processually, that once we lose sight of the rational whole – i.e., that we as individuals are part of broader set of social relations that realize who I am and can, if they are properly ordered, realize my freedom – then the very means of our subsistence and existence begins to collapse.

The implications of this are clear: individuals suffer to the extent that the social whole to which they belong is unable to provide them with the proper forms of social integration that give them consciousness of their mutual sociality, the extent to which they are part of reciprocal relations that are embedded in society itself. They recognize these pathologies because they can root out the contradictions between what the concrete institutions of their world are achieving and what they ought to achieve based on their understanding of the inner principle of what it means to live in a state: that of realizing our individual and social freedom. This occurs due to the process of coming to recognize these relations through forms of social interaction that bring the concept of the universal into focus (Cf. Williams). To this end, we can see that capitalist forms of social

relations are able to distort the processes of social integration, producing pathologies of individuality and social institutions as well (Cf. Honneth).

## V

If this interpretation is correct, then we must consider the extent to which Hegel's political philosophy provides us with an imminently anti-capitalist structure of political institutions as well as a distinctly anti-capitalist understanding of the modern, rational state. It is not my contention that Hegel was hostile to the existence of markets, or to economic modernity as a whole, nor that he felt there needed to be some utopian form of social equality, or any other non-modern model of economic life. Rather, I am committed to the thesis that sees Hegel as providing us with a theory of a modern republic, one that is in distinct contrast to liberal theory. We are, then, provided with a framework for normative social action, the direct opposite of what critics of Hegel as "totalitarian" or as "accommodationist" to the prevailing social powers would have us believe. Hegel allows – nay, insists upon – the coercive power of the state to protect universal ends; he also seems to urge individuals to come to see that such a commitment is central to the reality of their own self-determination. The actuality of modern freedom becomes all the more fragile when considering the ways that it is able to get out of the groove of the machinations of capital.

Although Hegel is not explicit on this point, I believe we can construe an activist conception of the political state against the exaggerated imperatives of capitalist market relations and the need for capital to, in effect, reprogram the organism of the state as a whole – by which I mean the sum total of social institutions responsible for social integration – to serve not rational, universal ends, but a false universal where the interests of private capital succeed in orienting these institutions toward their own interests. Hegel's thesis that the state can utilize coercion to achieve and protect universal ends ought not to be seen as license to eradicate difference and force upon individuals an abstract sense of the common good. Rather, it is meant to show that the state needs to be able to shape the institutional forms and logics in society that work against common ends. As an objective idealist, he sees the emphasis on institutional arrangements as central rather than – as with Machiavelli or Rousseau – the emphasis on the individual. It seems to me that Hegel has a very concrete sense of what a common good means in the context of modernity: that our socialized interdependence be preserved and

protected from the distortions and perversions of private or particular interests and forces. That our common interest is in seeing that the institutions that produce and reproduce our lives, our culture, our sensibilities, our “ethical life,” as well as our personalities be free from these particularist forces as well.

I think Hegel’s philosophy of the state compels us to consider the proposition that in order to realize a more robust, more substantive conception of freedom; a rational state needs to be able to act outside of the restrictions placed upon it by contemporary liberal theory. Hegel’s republican argument is that only a rational state, one that is able to embody the universal will, the common interest of the political community as a whole, is worthy of our obligations. But it also seems to suggest that the nature of contemporary economic arrangements and the increased power and influence that economic elites and imperatives have in modern society are anathema to the very purpose and aims of such a rational state. By displacing universal interests with particular interests, liberal capitalist societies find themselves in a condition of contradiction. Reconsidering the primacy of political and collective interests over economic and particular interests is one way we can begin to rethink the state, to rethink the purposes of the state, and rethink the relation between state action and economic institutions. Hegel’s progressivism lies in his ability to ground the argument that the essential purpose of social and political institutions is to aid in the realization and protection of common goods that human agents require in order to realize themselves as modern, free human individuals. They cannot do this alone, without the aid of the state. Rather, they require the state to help in that process, to secure the process of realizing individual freedom.

Since Hegel sees a rational social order as based upon the individual’s recognition that he is part of a wider set of social relations, that he and those he lives with and depends upon are shaped and formed by the institutions that give social life its coherence, then we need to see that the power of the state can and should be used over and against the lesser interests grounded in economic life and those particular self-interests that come to colonize the state and social relations as a whole, especially when these are able to interfere and reorient the processes of socialization. If we see capitalism as exemplifying a social formation that has these characteristics, then Hegel’s rational state is opposed to its development and proliferation just as modern rational individuals should view them as anathema to their own freedom. But it seems to

me this can be given more weight if we consider the extent to which Hegel offers us a justification for more affirmative social relations to repel the development of capitalist social formations and interests as well as guiding new forms of economic life that can satisfy the demands of a truly rational social order.

#### REFERENCES BIBLIOGRAPHICAL

Avineri, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. Print.

Baum, Manfred. "Common Welfare and Universal Will in Hegel's *Philosophy of Right*". Phippen, Robert B. and Otfried Höffe (eds.). *Hegel on Ethics and Politics*. New York: Cambridge University Press, 2004. Print.

Chamley, Paul. *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*. Paris: Dalloz, 1963. Print.

---. *Les origines de la pensee economique de Hegel*. *Hegel-Studien*. Bonn: H. Bouvier, 1965. Print.

Dallmayr, Fred. "Rethinking the Hegelian State". *Cardozo Law Review*. Mar. 1990: 919-1045. Print.

Dickey, Laurence. *Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770-1807*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. Print.

Fatton, Robert Jr. *History of Political Economy*. Durham: Duke University Press, 1986. Print.

Franco, Paul. *Hegel's philosophy of freedom*. New Haven: Yale University Press, 1999. Print.

Greer, Mark. "Individuality and the Economic Order in Hegel's *Philosophy of Right*". *The European Journal of the History of Economic Thought*. Jul. 1999: 552-580. Print.

Hardimon, Michael O. *Hegel's social philosophy: The project of reconciliation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. Print.

Hartmann, Klaus. "Towards a new systematic reading of Hegel's *Philosophy of Right*". Pelczynski, Z. A. (ed.). *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. Print.

Hegel, Georg Wilhelm. *Philosophy of right*. Oxford: Oxford University Press, 1962. Print.

---. "The English reform Bill". Pelczynski, Zbigniew A. (ed.). *Hegel's political writings*. Oxford: Oxford University Press, 1964. Print.

---. *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969. Print.

---. *Vorlesungen über die Ästhetik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970. Print.

---. "Jenaer Realphilosophie 1803-04". Göhler, Gerhard (ed.). *Frühe politische Systeme*. Frankfurt: Ullstein, 1974. Print.

---. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: Die Wissenschaft der Logik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. Print.

---. *Lectures on natural right and political science*. Berkeley: University of California Press, 1995. Print.

---. *Die Philosophie des Rechts: Vorlesung von 1821/1822*. Hansgeorg Hoppe (ed.). Frankfurt: Suhrkamp, 2005. Print.

Henderson, James P. and John B. Davis. "Adam Smith's Influence on Hegel's Philosophical Writings". *Journal of the History of Economic Thought*. Sep. 1991: 184-204. Print.

Honneth, Axel. *The pathologies of individual freedom: Hegel's social theory*. Princeton: Princeton University Press, 2010. Print.

Ilting, Karl-Heinz. "The structure of Hegel's *Philosophy of Right*". Pelczynski, Z. A. (ed.). *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. Print.

---. "Hegel's concept of the state and Marx's early critique". Pelczynski, Z. A. (ed.). *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. Print.

Kolb, David. "Beyond the Pale: The Spectre of Formal Universality." *Owl of Minerva*. Jan. 2004: 15-30. Print.

Losurdo, Domenico. *Hegel e la libertà dei moderni*. Rome: Editori Riuniti, 1992. Print.

Lukács, Georg. *Der Junge Hegel und der Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Berlin: Aufbau Verlag, 1986. Print.

MacGregor, David. *Hegel, Marx, and the English State*. Toronto: University of Toronto Press, 1996. Print.

MacNair, Mike. "Law and state as holes in Marxist Theory". *Critique*.

- Journal of Socialist Theory*. Nov. 2006: 211-236. Print.
- Marcuse, Herbert. *Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory*. Boston: Beacon Press, 1960. Print.
- Marx, Karl. *Capital*. Vol. 3. Chicago: Charles Kerr, 1933. Print.
- . *Capital*. Vol. 2. Chicago: Charles Kerr, 1933. Print.
- . *Critique of Hegel's*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. Print.
- . *Grundrisse*. London: Penguin Books, 1973. Print.
- . *Capital*. Vol. 1. New York: Vintage, 1976. Print.
- Miliband, Ralph. *The state in capitalist society*. New York: Basic Books, 1969. Print.
- Min, Anselm. "Hegel on capitalism and the common good". *Philosophy and Social Criticism*. Jan. 1986: 39-61. Print.
- Neuhouser, Frederick. *Foundations of Hegel's social theory: Actualizing freedom*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000. Print.
- Pelczynski, Zbigniew A. (ed.). *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. Print.
- Peperzak, Adriaan T. *Modern Freedom: Hegel's legal, moral, and political Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001. Print.
- Perroux, François. "Esquisse d'une théorie de l'économie dominante". *Économie appliquée*. Jan. 1948: 243-300. Print.
- Priddat, Birger P. *Hegel als Ökonom*. Berlin: Duncker & Humblot, 1990. Print.
- Ritter, Joachim. *Hegel and the French Revolution: Essays on the Philosophy of Right*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982. Print.
- Rodinson, Maxime. *Islam et capitalisme*. Paris: Éditions du Seuil, 1966. Print.
- Rose, Gillian. *Hegel: Contra sociology*. London: Athlone Press, 1981. Print.
- Schacht, Richard L. "Hegel on freedom". MacIntyre, Alasdair (ed.). *Hegel: A collection of critical essays*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1972. Print.
- Sklar, Martin J. *The corporate reconstruction of American capitalism, 1890-1916*. New York: Cambridge University Press, 1988. Print.

Ver Eecke, Wilfried. "Relation between Economics and Politics in Hegel". Verene, Donald Philip. (ed.). *Hegel's Social and Political Thought*. New Jersey: Humanities Press, 1980. Print.

Waszek, Norbert. *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society"*. Dordrecht: International Archives of the History of Ideas. 1988. Print.

Williams, Robert. *Hegel's ethics of recognition*. California: University of California, 1997. Print.

Wolff, Michael. "On Hegel's doctrine of contradiction". *Owl of Minerva*. Jan. 1999: 1-22. Print.



# INTERNATIONAL SOCIETY: WHAT IS THE BEST THAT WE CAN DO?

*SOCIEDAD INTERNACIONAL: ¿QUÉ ES LO MEJOR QUE PODEMOS HACER?*

MICHAEL WALZER

School of Social Science of Princeton, USA. walzer@ias.edu

RECIBIDO EL 13 DE MARZO DE 2013 Y APROBADO EL 28 DE ABRIL DE 2013

## RESUMEN ABSTRACT

Terminé el primer borrador de este artículo en 1999, justo antes de que comenzara la campaña de bombardeos de la OTAN contra Serbia — una campaña que ofreció un claro ejemplo de la incapacidad de la sociedad internacional. Una falla doble en ese caso: sus organismos políticos no fueron capaces de responder en el momento oportuno a la catástrofe de la ex Yugoslavia y, luego no fueron capaces de encontrar una forma de intervención militar más efectiva en lo inmediato. El problema en ambos casos no era de organización, sino de voluntad política, y no voy a tener mucho que decir aquí acerca de cómo resolverlo. Sin duda, hay estructuras organizativas que conducen por sí mismas a la acción fuerte en una crisis. Pero estas estructuras pueden producir tan fácilmente actos imprudentes y crueles como sabios, y por eso tenemos que limitar sus poderes, de modo que, adecuadamente limitadas, no puedan actuar en absoluto. Este dilema es antiguo; surge tan a menudo en crisis económicas como en las políticas y humanitarias; y mi forma de tratar con esto — que, como los lectores verán, es la de multiplicar las estructuras y agentes con la esperanza de que en algún lugar, de alguna manera, alguien va a hacer lo correcto — ciertamente parecerá inadecuada. Reconozco inmediatamente que no puedo presentar un organigrama que muestre cómo una decisión de actuar correctamente en la sociedad internacional se debería deliberar, decidir y posteriormente llevar a cabo. No existe una solución de ese tipo; en su lugar tenemos sobre los acuerdos políticos como si fueran estrategias — para evitar, así como para hacer frente a las crisis. Eso es lo que voy a tratar de hacer; hacerlo no responde a la urgencia de las noticias del día, pero en estos días nada lo hace.

I finished a first draft of this article in 1999, just before the NATO bombing campaign against Serbia began — a campaign that offered a striking example of the failure of international society. A double failure in that case: its political agencies were not able to respond in a timely fashion to the disaster of the former Yugoslavia, and then they were not able to find a more immediately effective form of military intervention. The problem both times wasn't one of organization but of political will, and I won't have much to say here about how to solve it. No doubt there are organizational structures that lend themselves to strong action in a crisis. But these structures can as easily produce reckless and cruel acts as wise ones, and so we need to limit their powers. And then, properly limited, they may not act at all. This dilemma is an old one; it arises as often in economic as in political and humanitarian crises; and my way of dealing with it — which, as readers will see, is to multiply structures and agents in the hope that somewhere, somehow, someone will do the right thing — will certainly seem inadequate. I concede immediately that I cannot produce an organizational chart showing how a decision to act rightly in international society would be deliberated, decided, and then resolutely carried out. There is no solution of that kind; we have to think instead of political arrangements as if they were strategies — for avoiding as well as for coping with crises. That's what I will try to do; doing it doesn't answer to the urgency of the daily news, but these days nothing could answer.

## PALABRAS CLAVE KEY WORDS

anarquía, centralización, división, pluralismo, unidad.

anarchy, centralization, division, pluralism, unity.

## I

Imagine the possible political arrangements of international society as if they were laid out along a continuum marked off according to the degree of centralization. Obviously, there are alternative markings; the recognition and enforcement of human rights could also be measured along a continuum, as could democratization, equality (among countries or individuals), welfare provision, pluralism, and so on. But I think that focusing on centralization is the best way of opening a discussion of international politics and the quickest way to reach the key political and moral questions, above all the classical question: what is the best or the best possible regime? What constitutional goals should we set ourselves in an age of globalization?

My plan is to present seven possible regimes or constitutions or political arrangements. I will do this discursively, without providing a list in advance, but I do want to list the criteria against which the seven arrangements have to be evaluated: these are their capacity to promote peace, distributive justice, cultural pluralism, and individual freedom. Within the scope of a single essay, I will have to deal briefly and summarily with some of the arrangements and some of the criteria. This is especially regrettable since the criteria turn out to be inconsistent with, or at least in tension with, one another. So my argument will be complicated, and could be, no doubt it should be, much more so.<sup>1</sup>

## II

It's probably best to begin with the two ends of the continuum, so that its dimensions are immediately visible. On one side, let's say the left side (though I will raise some doubts about that designation later on), there is a unified global state, something like Kant's "world republic," with a single undifferentiated set of citizens, identical with the set of adult human beings, all of them possessed of the same rights and obligations. This is the form that maximum centralization would take: each individual, every person in the world, would be connected directly to the center. A global empire, in which one nation ruled over all the others, would also operate from a single center, but insofar as its rulers differentiated between the dominant nation and all the others, their rule would necessarily be mediated, and this would represent a

---

<sup>1</sup> A different version of this article appeared in *Dissent*, Fall 2000.

qualification on its centralized character. The centralization of the global state is unqualified. Following Hobbes's argument in *Leviathan*, I want to say that such a state could be a monarchy, oligarchy, or democracy; its unity is not affected by its political character. By contrast, unity is certainly affected by any racial, religious, or ethnic divisions, whether these are hierarchical in nature, as in the imperial case, establishing significant inequalities among the groups, or merely functional or regional. Division of any sort moves us rightwards on the continuum as I am imagining it.

At the far right is the regime or the absence-of-regime that political theorists call "international anarchy." This phrase describes what is in fact a highly organized world, but one that is radically de-centered. The organizations are individual sovereign states, and there is no effective law binding on all of them. There is no global authority or procedure for policy determination, and there is no encompassing legal jurisdiction for either sovereigns or citizens. More than this (since I mean to describe an extreme condition), there are no smaller groups of states that have accepted a common law and submitted to its enforcement by international agencies; there are no stable organizations of states working to generate common policies with regard, say, to environmental questions, arms control, labor standards, the movement of capital, or any other issue of general concern. Sovereign states negotiate with each other on the basis of their "national interests," reach agreements, and sign treaties, but the treaties are not enforceable by any third party. State leaders watch each other nervously, and respond to each other's policies, but in every other sense, the centers of political decision-making are independent; every state acts alone. I don't mean this as an account of our own situation; I am not describing the world as it is in 2000. But we are obviously closer to the right than to the left side of the continuum.

The strategy of this lecture will be to move in from the two sides. I will be moving toward the center, but from opposite directions, so as to make clear that I am not describing a developmental, purposive, or progressive history. The different regimes or arrangements are ideal types, not historical examples. And I don't assume in advance that the best regime lies at the center only that it doesn't lie at the extremes. Even that assumption needs to be justified; it isn't obvious; so I had better turn immediately to the twin questions: What's wrong with radical centralization? What's wrong with anarchy? The second of these is the

easiest, since it is closer to our own experience. Anarchy leads regularly to war, and war to conquest; conquest to empire; empire to oppression; oppression to rebellion and secession; and secession leads back to anarchy and war again. The viciousness of the circle is continually reinforced by inequalities of wealth and power among the involved states, and by the shifting character of these inequalities (which depend on trade patterns, technological development, military alliances, and so on). All this makes for insecurity and fear not only among the rulers of states but also among their ordinary inhabitants, and insecurity and fear are, as Hobbes taught us, the chief cause of war.

But would an international society, however anarchic, all of whose constituent states were republics be drawn into the same circle? Kant argued that republican citizens would be far less willing to accept the risks of war than kings were to impose those risks on their subjects — and so would be less threatening to their neighbors (*Perpetual Peace*, First Definitive Article). We certainly see evidence of that unwillingness in contemporary democracies, though it has not always been as strong as it is today. At the same time, it is qualified today by the willing use of the most advanced military technologies — which don't, indeed, put their users at risk though they impose very high costs on their targets. So it may be the case, as the Kosovo war suggests, that modern democracies won't live up to Kant's pacific expectations: they will fight, only not on the ground.

A rather different argument has been made by some contemporary political scientists: that, at least in modern times, democratic republics don't fight with one another. But if this is so (and here too the Kosovo war might be considered a counterexample), it is in part because they have had common enemies, and have established multilateral forms of cooperation and coordination, alliances for mutual security, that mitigate the anarchy of their relations. They have moved, so to speak, to the left along the continuum.

But I don't want to dismiss international anarchy without saying something about its advantages. Despite the hazards of inequality and war, sovereign statehood is a way of protecting distinct historical cultures, sometimes national, sometimes ethnic/religious in character. The passion with which stateless nations pursue statehood, the driven character of national liberation movements, reflect the somber realities of twentieth century international society, from which it is necessary

to draw moral and political conclusions. Sovereign power is a means of self-protection, and it is very dangerous to be deprived of this means. So, the morally maximal form of decentralization would be a society in which every national or ethnic/religious group that needed protection actually possessed sovereign power. But for reasons we all know, which have to do with the necessary territorial extension of sovereignty, the mixing of populations on the ground, and the uneven distribution of natural resources above and below the ground, dividing up the world in this way would be (has been) a bloody business, and once the wars start, the divisions that result are unlikely to be either just or stable.

The problems at the other end of the continuum are of a different kind. Warfare as we know it would be impossible in a radically centralized global state, for none of the motives for going to war would any longer operate: ethnic and religious differences and divergent national interests, indeed, every kind of sectional interest, would simply cease to exist. Diversity would be radically privatized. In principle, at least, the global state would be constituted solely and entirely by autonomous individuals, free, within the limits of the criminal law, to choose their own life plans and their own associates.

In practice, however, this constituting principle is unlikely to prevail, and it is a mistake to construct ideal types that are entirely fictional; they have to fit an imaginable reality. It just isn't plausible that the citizens of a global state would be, except for the free choices they make, exactly like one another, all the collective and inherited differences that we now live with having disappeared in the course of the state's formation. Surely disagreements about or, at least, diverse understandings of, how we ought to live, would persist; and these would be embodied, as they are today, in ways of life, historical cultures and religions, commanding strong loyalties and seeking public expression. So let me re-describe the global state. Groups of many different sorts would continue to exist and shape the lives of their members in significant ways, but their existence would be largely ignored by the central authorities; particularist interests would be overridden; the public expression (or, at least some public expressions) of cultural divergence would be repressed.

The reason for the repression is easily explained: the global state would be much like contemporary states, only on a vastly greater scale. If it were to sustain itself over time, it too would have to command

the loyalty of its citizens and give expression to a political culture distinctly its own. It would have to look legitimate to everyone in the world. Given this necessity, I don't see how it could accommodate anything like the range of cultural and religious difference that we see around us today. Even a global state committed to toleration would be limited in its powers of accommodation by its prior commitment to what I will call "globalism," that is, centralized rule over the whole world. For some cultures and religions can only survive if they are permitted degrees of separation that are incompatible with globalism. And so the survival of these groups would be at risk; they would not be able under the rules of the global state to sustain and pass on their way of life. This is the meaning I would give to Kant's warning that a cosmopolitan constitution could lead to "terrifying despotism" (*Theory and Practice*, Part III) — the danger is less to individuals than to groups. A more genuine regime of toleration would have to make room for cultural and religious autonomy, but that would involve a move rightwards on the continuum.

Once again, however, I want to acknowledge the advantages that lie on the continuum's far left side, though in this case they are more hypothetical than actual, since we have much less experience of centralization than of anarchy. But we can generalize from the history of centralized states and suggest that global distributive justice might be better served by a strong government that was able to establish universal standards of labor and welfare and to shift resources from richer to poorer countries. Of course, the will to undertake egalitarian reforms might well be absent in the world republic — just as it is in most sovereign states today. But at least the capacity would exist; the European Community provides some modest but not insignificant examples of the redistributions that centralized power makes possible. At the same time, however, the strength of the single center would make it impossible for nations, ethnic groups, and religious communities (as we know them today) to win any significant independence from it, even if they sought independence not in order to maintain inequalities from which they benefit but only to preserve their cultural traditions. Once again, centralization carries with it the threat of tyranny.

### III

Now let's move one step in from the left side of the continuum, which brings us to a global regime that has the form of a *pax Romana*. It is

centralized through the hegemony of a single great power over all the lesser powers of international society. This hegemony sustains world peace, even if there are intermittent rebellions, and it does this while still permitting some degree of cultural independence — perhaps in a form like that of the Ottoman *millet* system, under which different religious groups were granted (partial) legal autonomy. The autonomy is not secure, since the center is always capable of canceling it; nor will it necessarily take the form most desired by a particular group. It isn't negotiated between equals but granted by the powerful to the weak. Nonetheless, arrangements of this sort represent the most stable regime of toleration known in world history. The rulers of the empire recognize the value (at least, the prudential value) of group autonomy and this recognition has worked very effectively for group survival. But the rulers obviously don't recognize individual citizens as participants in the government of the empire, they don't protect individual rights, and they don't aim at an equitable distribution of resources among either groups or individuals. Imperial hegemony is a form of political inequality that commonly makes for further inequalities in the economy and in social life generally.

I have to be careful in writing about imperial rule, since I am a citizen of the only state in the world today capable of aspiring to it. That's not my own aspiration for my country, nor do I really think that it's possible, but I won't pretend to believe that a *pax Americana*, however undesirable, is the worst thing that could happen to the world today (it may be the worst thing that could happen to America), and I have been an advocate of a more activist American political/military role in places like Rwanda and Kosovo. But a role of that sort is still far from imperial hegemony, which, though we might value it for the peace it brought (or just for an end to the massacres), is clearly not one of the preferred regimes. It would reduce some of the risks of a global state, but not in a stable way, since imperial power is often arbitrary and capricious. And even if empire protects communal autonomy (which it doesn't always do), it can be very dangerous to individuals, who are often trapped in oppressive communities.

Now let's move in from the right side of the continuum: one step from anarchy brings us, I think, to something like the current arrangement of international society (hence this is the least idealized of my ideal types). We see in the world today a series of global organizations of a political, economic, and judicial sort — the United Nations, the World

Bank, the International Monetary Fund, the World Trade Organization, the World Court, and so on — that serve to modify state sovereignty. No state possesses the absolute sovereignty described by early modern political theorists like Bodin and Hobbes, which makes for anarchy in its strongest sense. On the other hand, the global organizations are weak; their decision mechanisms are uncertain and slow; their powers of enforcement are difficult to bring to bear and, at best, only partially effective. Warfare between or among states has been reduced, but overall violence has not been reduced. There are many weak, divided, and unstable states in the world today, and the global regime has not been successful in preventing civil wars, military interventions, savage repression of political enemies, massacres and “ethnic cleansing” aimed at minority populations. Nor has global inequality been reduced, even though the flow of capital across borders (labor mobility too, I think) is easier than it has ever been — and, according to theorists of the free market, this ought to have egalitarian effects. All in all, we cannot be happy with the current state of the world; indeed, the combination of (many) weak states with weak global organizations bring disadvantages from both directions: the protection of cultural difference is inadequate and so are the protection of individual rights and the promotion of equality.

Let’s take another step in from this same side, toward greater centralization. I don’t think that this brings us to, say, a United Nations with its own army and police force or a World Bank with a single currency. In terms of intellectual strategy, we would do better to reach arrangements of that kind from the other side. Consider instead the same “constitutional” arrangements that we currently have, reinforced now by a much stronger international civil society. Contemporary political theorists have argued that civil society can serve to strengthen the democratic state. Certainly, associations that engage, train, and empower ordinary men and women serve democracy more effectively than they serve other regimes, but they probably strengthen any state that encourages rather than suppresses associational life. Would they also strengthen the semi-governmental international organizations that now exist? I am inclined to think that they already do this in modest ways and could do so much more extensively.

Imagine, if you will, a wide range of civic associations — for mutual aid, human rights advocacy, the protection of minorities, the achievement of gender equality, the defense of the environment, the



advancement of labor — organized on a much larger scale than at present. All these groups would have centers distinct from the centers of particular states; all of them would operate across state borders; all of them would recruit activists and supporters without reference to nationality. And all of them would be engaged in activities that governments also ought to be engaged in — where governmental engagement is more effective when it is seconded (or even initiated) by citizen-volunteers. Once the volunteers were numerous enough, they would bring pressure to bear on particular states to cooperate with each other and with global agencies; and their own work would enhance the effectiveness of the cooperation.

But these associations of volunteers co-exist in international civil society with multinational corporations that command armies of well-paid professional and managerial employees and threaten to overwhelm all other global actors. The threat may be exaggerated — these corporations haven't yet entirely escaped the control of the nation-state — but it isn't imaginary. And I can describe only an imaginary set of balancing forces in an expanded civil society that doesn't yet exist: multinational labor unions, for example, and political parties operating across national frontiers. Of course, in a global state or a world empire, multinational corporations would be instantly domesticated, since there would be no place for their multiplication, no borders for them to cross. But that isn't an automatic solution to the problems they create; similar problems arise in domestic societies. We still need a politics, not an organizational chart, and international civil society provides the best available space (or the most easily imagined space) for the development of this politics.

Best available, but not necessarily sufficient for the task: it is a feature of the associations of civil society that they run after problems; they react to crises; their ability to anticipate, plan, and prevent lags far behind that of the state. Their activists are more likely to minister heroically to the victims of a plague than to enforce public health measures in advance. They arrive in the battle zone only in time to assist the wounded and shelter the refugees. They struggle to organize a strike after wages have already been cut. They protest environmental disasters that are already disastrous. Even when they predict coming troubles, they have too little power to act effectively; they are not responsible agents, and their warnings are often disregarded precisely because they are seen as irresponsible. As for the underlying, long-term problems of

international society — insecurity and inequality above all — civil associations are at best mitigating factors: their activists can do many good things, but they can't make peace in a country torn by civil war or redistribute resources on a significant scale.

#### IV

I want now to take another step in from the left side of the continuum, but before doing that it would probably be useful to summarize the steps so far. Since this next one, and the one after that, will bring us to what seem to me the most attractive possibilities, I need to characterize, perhaps try to name, the less attractive ones canvassed so far. Note first that the right side of the continuum is a realm of pluralism and the left side a realm of unity. I am not happy with that description of right and left; there have always been pluralist tendencies on the left, and those are the tendencies that I identify with. Still, it is probably true that unity has been the dominant ambition of leftist parties and movements, so it doesn't make much sense, on this occasion anyway, to fiddle with the rightness and leftness of the continuum. Starting from the right, then, I have marked off three arrangements, moving in the direction of greater centralization but doing this, paradoxically, by adding to the pluralism of agents. First, there is the anarchy of states, where there are no effective agents except the governments that act in the name of state sovereignty. Next, we add to these governments a plurality of international political and financial organizations, with a kind of authority that limits but doesn't abolish sovereignty. And after that, we add a plurality of international associations that operate across borders and serve to strengthen the constraints on state action. So we have international anarchy and then two degrees of global pluralism.

On the left, I have so far marked off only two arrangements, moving in the direction of greater division but maintaining the idea of a single center. The first is the global state, the least divided of imaginable regimes, whose members are individual men and women. The second is the global empire, whose members are the subject nations. The hegemony of the imperial nation divides it from the others, without abolishing the others.

The next step in from the left brings with it the end of subjection: the new arrangement is a federation of nation-states, a United States of the World. The strength of the center, of the federal government, will depend on the

rights freely ceded to it by the member states and on the direct or indirect character of its jurisdiction over individual citizens. Defenders of what Americans call “states’ rights” will argue for a mediated jurisdiction. Obviously, the greater the mediation the more this arrangement moves rightward on the continuum; if the mediation disappears entirely, we are back at the left end, in the global state. To make sense of this federal regime, we need to imagine a surrender of sovereignty by the particular states and then a constitutionally guaranteed functional division of power, such that the states are left with significant responsibilities and the means to fulfill them — a version, then, of the American system (different, no doubt, in many of its features), projected internationally. A greatly strengthened United Nations, incorporating the World Bank and the World Court, might approximate this model, so long as it had the power to coerce member states that refused to abide by its resolutions and verdicts. If the UN retained its current structure, with the Security Council as it is now constituted, the global federation would be an oligarchy or perhaps, since the General Assembly represents a kind of democracy, a mixed regime. It isn’t easy to imagine any other sort of federation given the current inequalities of wealth and power among states.

These inequalities are probably harder to deal with than any political differences among the states. Even if all the states were republics, as Kant hoped they would be, the federation would still be wholly or partly oligarchic, so long as the existing distribution of resources was unchanged. And oligarchy here represents division; it drastically qualifies the powers of the center. By contrast, the political character of the member states would tend to become more and more similar; here the move would be toward unity or, at least, uniformity. For all the states would be incorporated into the same constitutional structure, bound, for example, by the same codes of social and political rights. And they would be far less able than they are today to ignore those rights; citizens who think themselves oppressed would quickly appeal to the federal courts and presumably find quick redress. Even if the member states were not democracies to start with, they would become uniformly democratic over time.

As a democrat I ought to find this outcome more attractive than I do; the problem is that it’s more likely to be reached and sustained by pressure from the center than by democratic activism at (to shift my metaphor) the grass roots. My own preference for democracy doesn’t extend to a

belief that this preference should be uniformly enforced on every political community. Democracy has to be reached through a political process that, in its nature, can also produce different results. Whenever these results threaten life and liberty, some kind of intervention is necessary, but they don't always do that, and when they don't the different political formations that emerge must be given room to develop (and change). But could a global federation make its peace with political pluralism?

It is far more likely to make its peace with material inequality. A federal regime would probably redistribute resources, but only within limits set by its oligarches (once again, the European Community provides examples). The greater the power acquired by the central government, obviously, the more redistribution there is likely to be. But this kind of power would be dangerous to all the member states, not only to the wealthiest among them. It isn't clear how to strike the balance; presumably that would be one of the central issues in the internal politics of the federation (but there wouldn't be any other politics since, by definition, nothing lies outside the federation).

Constitutional guarantees would serve to protect national and ethnic/religious groups. This seems to be Kant's assumption: "In such a league, every nation, even the smallest, can expect to have security and rights..." (*Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent*, Seventh Thesis) In fact, however, only those groups that achieved sovereignty before the federation was formed would have a sure place within it. (This might be an argument for the maximal development of international anarchy before any attempt is made to form a federation — except that no one can determine the timing of federalist opportunities.) So there would have to be some procedure for recognizing and securing the rights of new groups, as well as a code of rights for individuals without regard to their memberships. Conceivably, the federal regime would turn out to be a guardian of both eccentric groups and individuals — as in the United States, for example, where embattled minorities and idiosyncratic citizens commonly appeal to the central government when they are mistreated by local authorities. When such an appeal doesn't work, however, Americans have options that would not be available to the citizens of a global union: they can carry their appeal to the UN or the World Court, or they can move to another country. There is still something to be said for division and pluralism.

Now let's take another step in from the right side and try to imagine, what may be impossible, a coherent form of division. I have in mind the familiar anarchy of states mitigated and controlled by a threefold set of nonstate agents: organizations like the UN, the associations of international civil society, and regional unions like the European Community. This is the third degree of global pluralism, and in its fully developed (ideal) version, it offers the largest number of opportunities for political action on behalf of peace, justice, cultural difference, and individual rights; and it poses, at the same time, the smallest risk of global tyranny. Of course, opportunities for action are no more than that; they bring no guarantees; and conflicts are sure to arise among men and women pursuing these different values. I imagine this last regime as providing a context for politics in its fullest sense (and conflict is included in that fullness) and for the widest engagement of ordinary citizens, with citizenship understood in the most highly differentiated way.

Consider again the troubling features of the first six regimes: in some of them it is the decentered world and the self-centered states inhabiting it (whether the states are strong or weak) that threaten our values; in others it is the tyrannical potential of the newly - constituted center that poses the danger. So the problem is to overcome the radical decentralization of sovereign states without creating a single all-powerful central regime. And the solution that I want to defend, the third degree of global pluralism, goes roughly like this: create a set of alternative centers and an increasingly dense web of social ties that cross state boundaries. The solution is to build on the institutional structures that now exist, or are slowly coming into existence, and to strengthen all of them, even if they are competitive with one another.

---

#### THE CONTINUUM

From the left side:

UNITY: Global state/Multinational empire/Federation

3rd degree\2nd degree\1st degree of  
global pluralism\Anarchy: DIVISION

From the right side:

---

So the third degree of global pluralism requires a United Nations with a military force of its own capable of humanitarian interventions and a strong version of peacekeeping – but still a force that can only be used with the approval of the Security Council or a very large majority of the General Assembly. Then it requires a World Bank and IMF strong enough to regulate the flow of capital and the forms of international investment and a World Trade Organization able to enforce labor and environmental standards – all these, however, independently governed, not tightly coordinated with the UN. It requires a World Court with power to make arrests on its own, but needing to seek UN support in the face of opposition from any of the (semi-sovereign) states of international society. Add to these organizations a very large number of civic associations operating internationally, including political parties that run candidates in different countries' elections and labor unions that begin to realize their longstanding goal of international solidarity, as well as single-issue movements aiming to influence simultaneously the UN and its agencies and the different states. The larger the membership of these associations and the wider their extension across state boundaries, the more they would knit together the politics of the global society. But they would never constitute a single center; they would always represent multiple sources of political energy; they would always be diversely focused.

Now add a new layer of governmental organization – the regional federation, of which the European Community is only one possible model. We can imagine both tighter and looser structures (but tighter is probably better for the control of global markets and multinational corporations), distributed across the globe, perhaps even with overlapping memberships: differently constituted federal unions in different parts of the world. This sort of thing would bring many of the advantages of a global federation but with greatly reduced risks of tyranny from the center. For it is a crucial feature of regionalism that there will be many centers.

## V

To appreciate the beauty of pluralist arrangements of this kind, one must attach a greater value to political possibility, and the activism it breeds, than to the certainty of political success. To my mind, certainty is always a fantasy, but I don't want to deny that something is lost when one gives up the more unitary versions of globalism. What is lost is the hope of creating a more egalitarian world with a stroke of the pen – a single

legislative act enforced from a single center. What is lost is the hope of achieving perpetual peace, that is, the end of conflict and violence, everywhere and forever. What is lost is the hope of a singular citizenship and a singular identity for all human individuals — so that they would be autonomous men and women, and nothing else.

I must hurry to deny what the argument so far may suggest too many readers: I don't mean to sacrifice all these hopes solely for the sake of what is today called "communitarianism" — that is, for the sake of cultural and religious difference. That last is an important value, and it is no doubt well-served by the third degree of pluralism (indeed, the different levels of government allow new opportunities for self-expression and autonomy to minority groups hitherto subordinated within the nation-state). But difference exists alongside peace, equality, and autonomy; it does not supercede them. My argument is that all these values are best pursued politically in circumstances where there are many avenues of pursuit, many agents in pursuit. The dream of a single agent — the enlightened despot, the civilizing imperium, the communist vanguard, the global state — is a delusion. We need many agents, many arenas of activity and decision. Political values have to be defended in many different places so that failure here can be a spur to action there, and success there a model for imitation or revision here.

But there will be failures as well as successes, and I need to mention and at least briefly worry about three possible failures — so as to stress that all the arrangements, including the one I prefer, have their dangers and disadvantages. The first is the possible failure of peace-keeping, which is also, today, a failure to protect cultural or religious minorities. Wars between and among states will be rare in a densely webbed international society. But the very success of the politics of difference makes for internal conflicts that tend toward and sometimes reach "ethnic cleansing" and even genocidal civil war. The claim of all the strongly centered regimes is that this sort of thing will be stopped, but the price of doing this, and of maintaining the capacity to do it, is very high. The danger of all the decentered and multi centered regimes is that no-one will stop the awfulness. The third degree of pluralism maximizes the number of agents who might stop it or at least mitigate its effects: individual states acting unilaterally (like the Vietnamese when they shut down the killing fields of Cambodia), alliances and unions of states (like NATO in the Kosovo war), global organizations (like the UN), and the volunteers of international civil society (like Doctors Without Borders). But there is no

assigned agent, no singular responsibility; everything waits for political debate and decision — and may wait too long.

The second possible failure is in the promotion of equality. Here too the third degree of pluralism provides many opportunities for egalitarian reform, and there will surely be many experiments in different societies or at different levels of government (like the Israeli kibbutz or the Scandinavian welfare state or the European Community's redistributive efforts or the proposed "Tobin tax" on international financial transactions). But the forces that oppose equality will never have to face the massed power of the globally dispossessed, for there won't be a global arena where this power can be massed. What there will be, or could be, is very different: many organizations that seek to mobilize the dispossessed and express their aspirations, sometimes cooperating, sometimes competing, with one another.

The third possible failure is in the defense of individual liberty. Once again, the pluralism of states, cultures, and religions — even if full sovereignty no longer exists anywhere — means that individuals in different settings will be differently entitled and protected. We can (and should) defend some minimal understanding of human rights and seek its universal enforcement, but enforcement in the third degree of pluralism would necessarily involve many different agents, hence many arguments and many decisions, and the results are bound to be uneven.

Can it possibly be the case that a regime open to such failures is the most just regime? I only want to argue that it is the political arrangement that most facilitates the everyday pursuit of justice under conditions least dangerous to the overall cause of justice. All the other regimes are worse, including the one on the far left of the continuum for which the highest hopes have been held out. For it is a mistake to imagine Reason in power in a global state — as great a mistake (and a mistake of the same kind) as to imagine the future world order as a millennial kingdom where God is the king. The rulers required by regimes of this kind don't exist or, at least, don't manifest themselves politically. By contrast, the move toward pluralism suits people like us, all-too-real and no more than intermittently reasonable, for whom politics is a "natural" activity.

Finally, I must insist that the move toward pluralism really is a move. We are not there yet; we have "many miles to go before we rest." The kinds of governmental agencies that are needed in an age of globalization



haven't yet been developed; the level of participation in international civil society is much too low; regional federations are still in their beginning stages. Reforms in these institutional areas, however, are rarely sought for their own sake. No one is sufficiently interested. We will strengthen global pluralism only by using it, by seizing the opportunities it offers. There won't be an advance at any institutional level except in the context of a campaign or, better, a series of campaigns for greater security and greater equality for groups and individuals across the globe.

#### REFERENCES BIBLIOGRAPHICAL

Kant, Immanuel. "Idea for a universal History with cosmopolitan intent." Friedrich, Carl J. (ed.). *The Philosophy of Kant*. New York: Random House (The Modern Library), 1949. Print.

---. "Truth and practice concerning the common saying: This may be true in theory but does not apply to practice." Friedrich, Carl J. (ed.). *The Philosophy of Kant*. New York: Random House (The Modern Library), 1949. Print.

---. "Eternal Peace" (also known as "Perpetual Peace"). Friedrich, Carl J. (ed.). *The Philosophy of Kant*. New York: Random House (The Modern Library), 1949. Print.



# A FÓRMULA DO VALOR DE TROCA: A DEMONSTRAÇÃO FORMAL DA SOCIABILIDADE DO TRABALHO EM O CAPITAL DE KARL MARX

THE FORMULA OF EXCHANGE VALUE: THE FORMAL DEMONSTRATION  
OF SOCIABILITY WORK IN THE CAPITAL OF KARL MARX

FRANCISCO LUCIANO TEIXEIRA FILHO\*  
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil. emaildolu@hotmail.com

RECIBIDO EL 14 DE ABRIL DE 2013 Y APROBADO EL 30 DE MAYO DE 2013

## RESUMO ABSTRACT

O presente artigo dedica-se a demonstrar a sociabilidade do trabalho na primeira seção de *O capital*, por meio do estabelecimento da fórmula do valor de troca, na forma mercadoria do capital. Através de deduções, a partir das conclusões de Marx, elaborou-se uma fórmula capaz de expressar o valor de troca. Concluiu-se, pela análise da fórmula proposta, que a sociabilidade do trabalho se expressa na singularização do trabalho social, no produto do trabalho individual. Ou seja, o trabalho social determina a equiparação entre mercadorias, muito embora o trabalho que produz mercadorias seja o trabalho singular. Dessa forma, chegou-se a conclusão que o indivíduo produtor é um *medium* social, cujo produto do seu trabalho é um produto mediado pelo trabalho social.

This article is dedicated to demonstrate the sociability of the work in the first section of: *The capital*, by means of establishing the formula of the exchange value in the commodity form of capital. Through deductions, from the conclusions of Marx, we developed a formula capable of expressing the exchange value. We concluded, by means of analyzing the proposed formula, that the sociability of the work is expressed in the singularization of the social work, in the product of individual work. That is, social work determines the equivalence between commodities, although the work that produces commodities is a singular work. Thus, we obtained the conclusion that the individual producer is a social *means*, whose work product is a product mediated by social work.

## PALAVRAS CHAVE KEY WORDS

Marx, *O capital*, sociabilidade do trabalho, valor de troca.

Marx, *The capital*, sociability of work, exchanges value.

\* Mestre em Filosofia - Universidade Federal do Ceará - Brasil; Doutorando em Filosofia - Universidade Federal de Minas Gerais - Brasil; Professor de Filosofia na Faculdade Terra Nordeste.

## Introdução

*O capital* é uma obra sistematicamente articulada com o objetivo de demonstrar as muitas determinações do capital. Nesse sentido, o que Marx pretende, em sua obra máxima, é reconstruir as determinações do real no nível do conceito, através da demonstração do seu encadeamento lógico-necessário. Assim, a obra articula, em graus ascendentes de enriquecimento conceitual, os diversos momentos do modo de produção capitalista. Nesse encadeamento, a forma mercadoria, apresentada na primeira seção da obra, é a forma mais elementar da riqueza capitalista, cuja mercadoria é a célula. A mercadoria é o começo, todavia, é um começo que precisa ser explicado, pois já é mediado por duas outras determinações que a fazem ser o que é: a mercadoria é a justaposição do valor de uso e do valor de troca. É nessa constelação teórica delimitada que pretendemos trabalhar a questão da sociabilidade do trabalho.

Para ser preciso, no presente trabalho, procuramos demonstrar a sociabilidade do trabalho sem extrapolar a análise do valor de uso e do valor de troca. Ou seja, desejamos demonstrar, aqui, o modo em que a sociabilidade se apresenta na forma mercadoria, deduzindo, a partir da análise de Marx, as condições formais que explicitam o valor de troca. Aqui, segundo acreditamos, já é possível vislumbrar elementos formais para pensar a sociabilidade do trabalho em *O capital*, já na forma mercadoria.

Qualquer leitor que tenha algum conhecimento dessa tradição que estudamos aqui, sabe que questão da sociabilidade dá cabimento a inúmeras discussões no âmbito do marxismo, contudo, elegemos, como nosso trabalho, os ecos formais da discussão. Para melhor delimitar o presente trabalho: buscamos encontrar os aspectos formais do valor de troca, com fins na expressão da sociabilidade do trabalho humano, na forma mercadoria. Mais especificamente, buscamos, aqui, analisar a forma aparente do valor, ou seja, o valor de troca das mercadorias, com o objetivo de deduzir uma fórmula geral do valor de troca, no qual, segundo acreditamos, teremos a comprovação formal da primeira aparição da sociabilidade do trabalho, ainda na forma mercadoria.

Para tanto, o presente artigo se divide em duas partes: I) uma breve exposição para posição da relação entre valor de uso e trabalho concreto; II) a exposição do valor de troca e do trabalho abstrato, onde se buscará estabelecer a fórmula geral do valor de troca e posição da sociabilidade do trabalho.

## I

## O valor de uso e o trabalho concreto

Imediatamente observada, a mercadoria é coisa que se constitui como uma utilidade para os homens, individualmente compelidos à preservação de si. É “um objeto externo, uma coisa que, por suas propriedades, satisfaz necessidades humanas, seja qual for a natureza, a origem delas, provenientes do estômago ou da fantasia” (Marx, *O capital* 57). As mercadorias podem ser usadas de diversas formas, mas o que interessa é que “a utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso” (Ibid. 58), ou seja, não importa como os produtos são usados, mas, por serem usados, tornam-se coisas úteis, tornam-se valores de uso. Assim sendo, mercadoria *a* é útil para o indivíduo *x*: isso é suficiente para determinar o valor de uso da mercadoria *a*. Dessa forma, entendemos que a forma *prosaica* da mercadoria é, precisamente, o fato de ser coisa útil para um indivíduo ou muitos; o seu uso é o que a torna um valor para o homem e, portanto, “o valor de uso só se realiza com a utilização ou o consumo” (Ibid. 58), posto que esse é seu fim.

O indivíduo tem necessidades que são respondidas por coisas externas, com propriedades químicas e físicas que as tornam úteis, ou melhor, que as tornam valores de uso. Nesse sentido, imediatamente considerada, a forma mercadoria (só considerada como valor de uso, até aqui), na estrutura de *O capital*, é uma coisa singular para um homem singular que a consome, seja imediatamente ou para produzir outros produtos, ou melhor, utilizando-a como meios de produção. Assim sendo, em sua *aparência*, a mercadoria analisada na primeira seção de *O capital*, em suas determinações prévias, até aqui demonstradas, não se diferencia dos produtos do trabalho humano que não são mercadorias<sup>1</sup>. Devemos perceber que, como utilidade para o homem, ela se *aparenta* a todo produto do trabalho humano com o fim na supressão de necessidades humanas. É nesse sentido que Marx afirma que,

seja qual for a forma social da riqueza, o seu conteúdo é sempre constituído por valores de uso, conteúdos estes indiferentes à forma social. [...] Ainda que objeto de necessidades sociais, e, portanto, ligado ao todo social, o valor de uso não exprime nenhuma relação social de produção. (Marx, *Contribuição à 12*)

<sup>1</sup> Mercadoria é aquele produto que é *trocado* no mercado, para que outro indivíduo, diferente do produtor, consuma-o.

Por exemplo, a utilidade de um quilograma de arroz é a mesma para um faminto, seja ele produto do trabalho escravo ou uma mercadoria, produto do trabalho assalariado. A sociabilidade do trabalho, que demonstraremos posteriormente, não se apresenta na relação consumo-produção, imediatamente considerada, mas, tão-somente, a necessidade de um homem singular frente a um objeto qualquer, fruto do trabalho de um homem singular. Aqui, burguês ou proletário servo ou senhor, escravo ou nobre, enfim, são considerados apenas como indivíduos que têm necessidades que precisam ser supridas pela composição material de um produto qualquer e, claro, como produtores dotados de força que transforma o substrato da natureza em coisas úteis. Assim, nesse momento de pura imediatez, não se apresenta relações sociais, luta de classe, nem mesmo a sociedade específica em que esse consumo-produção se apresenta. Por isso, afirma Marx, “a produção de valores de uso não muda sua *natureza geral* por ser levada a cabo em benefício do capitalista ou estar sob seu controle” (Marx, *O capital* 211).

Esse valor de uso, marcado por uma utilidade, liga-se a existência concreta de dada mercadoria e, portanto, é coisa útil para o metabolismo do homem com a natureza. Aqui, como afirma Mészáros,

os indivíduos humanos devem sempre atender às inevitáveis exigências materiais e culturais de sua sobrevivência por meio das indispensáveis *funções primárias de mediação*<sup>2</sup> entre si e com a natureza de modo geral. (212)

Ou seja, em determinados estágios de complexidade da produção, os indivíduos devem sempre manter um intercâmbio com a natureza, a fim de se reproduzirem como seres vivos. Todavia, na espécie humana, esse intercâmbio só se dá de forma mediatizada, nunca imediatamente. Essa mediação se dá por meio do trabalho concreto, que, para o autor de *O capital*,

é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com

<sup>2</sup> São mediações de primeira ordem, para Mészáros: “1) os seres humanos são parte da natureza que deve satisfazer suas necessidades elementares por meio de um constante intercâmbio com a natureza – e... 2) eles são constituídos de tal maneira que não podem sobreviver como indivíduos da espécie a que pertencem (a única espécie ‘intervencionista’ do mundo natural) num intercâmbio não-mediado com a natureza – como fazem os animais – regulando pelo comportamento instintivo diretamente determinado pela natureza, por mais complexo que seja esse comportamento instintivo dos animais”. (212)

a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas próprias forças. Põem em movimento as forças naturais do seu corpo – braços e pernas, cabeça e mãos –, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza. Desenvolve as potencialidades nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das forças naturais. (*O capital* 211)

Para Marx (Ibid. 211), o trabalho é exclusivamente humano, pois, embora outros animais possam produzir grandiosas coisas, como, por exemplo, a abelha produz sua colmeia, a aranha produz sua teia, o castor produz o seu dique, enfim, só com o homem, no,

fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira. (Ibid. 211)

O trabalho é, portanto, uma atividade no qual o homem transforma o mundo exterior a partir da sua interioridade, da sua subjetividade: trata-se, nas palavras de Lukács ((*Marx, ontologia*) (*Prolegômenos para*), *passim*), de um pôr teleológico, no qual o fim é a concretização do início, do previamente ideado.

Temos, portanto, que o trabalho é o processo objetivo no qual o indivíduo e o conjunto dos indivíduos subjetivam a natureza, dando-lhe aspecto próprio, familiar. O trabalho é uma marca indelével do indivíduo no mundo, posto que, no fim do processo de trabalho, todo o talento, vontade e características da individualidade estarão materializados no produto, modificando a natureza externa do homem e a sua natureza interna.

## II

### Valor de troca e o trabalho abstrato

Vimos que o processo de trabalho concreto não espelha relações sociais, embora ele seja, sim, determinado pelo estágio do desenvolvimento produtivo do homem. No entanto, o consumo e a produção, por mais expandidas e intensificadas que estejam não representam mais que a

relação entre a necessidade e seu objeto, num processo de mediação de primeira ordem. Vimos, além disso, que o processo produtivo, responsável pela mediação do intercâmbio do homem com a natureza, é um processo teleológico, já que a ideia prévia que o homem tem do seu produto é o que determina o final do processo de trabalho, onde o substrato natural assume uma forma subjetiva. Todavia, no estudo da mercadoria, Marx descobre que ele não é apenas valor de uso. Ela é uma síntese de duas determinações: valor de uso (resultado do trabalho concreto) e valor de troca: na realidade, “na forma de sociedade que vamos estudar [o capitalismo], os valores de uso são, ao mesmo tempo, os veículos materiais do valor de troca” (Marx, *O capital* 58). Ou seja, valores de uso continuam a ser o conteúdo material da riqueza da sociedade, mas, ao mesmo tempo, são corporificações de outra característica essencial do ser-mercadoria: valor de troca.

Segundo Marx,

as mercadorias vêm ao mundo sob a forma de valores de uso, de objetos materiais, como ferro, linho, trigo etc. É a sua forma natural, prosaica. Todavia, só são mercadorias por sua duplicidade, por serem ao mesmo tempo objetos úteis e veículos de valor. Por isso, patenteiam-se como mercadorias, assumem a feição de mercadorias, apenas na medida em que possuam dupla forma, aquela natural e a de valor. (Ibid. 69)

Mercadorias são produtos do trabalho humano que não se destinam ao consumo individual do seu produtor, mas à troca: “o produto, para se tornar mercadoria, tem de ser transferido a quem vai servir como valor de uso por meio da troca” (Ibid. 63). Ou seja, embora toda mercadoria que passe a existir tenha que ter determinações físicas e químicas que as torne coisa útil para o um indivíduo, essa utilidade não pode ser levada a cabo por quem a produz, pois aí não seria mercadoria: “quem, com seu produto, satisfaz a própria necessidade gera valor de uso, mas não mercadoria” (Ibid. 63). Temos, assim, que, para ser mercadoria, um determinado produto do trabalho humano tem que se realizar no consumo de um indivíduo diferente daquele que produziu, cujo intermédio se deu pela troca de mercadorias, gerando uma teia social de relações entre os diversos trabalhos individuais. Nessa teia, “os produtores se defrontam como possuidores autônomos de mercadorias e como representantes de ramos de trabalho particulares” e, além disso,



“o produtor ou possuidor da mercadoria singular se apodera de sua parte alíquota da produção social, isto é, dos produtos de todos os outros ramos de trabalho somente pela troca” (Marx, *Para a* 300). Trata-se de um processo natural pelo qual a expansão crescente do metabolismo do homem com a natureza deve passar para seguir se ampliando. Portanto, a expansão do processo de mediações de primeira ordem, onde o homem regula, em graus crescentes, os seu metabolismo com a natureza, passa, necessariamente, pela divisão social do trabalho.

### **Divisão social do trabalho**

Supomos, portanto, certo grau de “divisão social do trabalho, que constitui o fundamento geral de toda produção de mercadorias” (Marx, *O capital* 406). Aqui, um indivíduo singular, com seu trabalho, produz determinado tipo de produto, mas não satisfaz todas as suas carências somente com o produto específico do seu trabalho. Assim, ele produz para si e para outros indivíduos, onde, através da troca, ele suprirá todas as suas necessidades e auxiliará a outros indivíduos a suprirem as suas carências, com o produto que ele produz para a troca, ou seja, com suas mercadorias. Na realidade, com a divisão social do trabalho, o que temos é um alargamento do raio de possibilidades do consumo dos indivíduos, em seu metabolismo com a natureza. Ou seja, agora, cada indivíduo pode se apropriar do trabalho social como um todo, mediante sua cota de participação, em geral, dada por aquilo que ele produziu no ciclo recente de reprodução, ou o que ele tenha acumulado, em produções passadas. O importante é que, pela troca da mercadoria específica produzida, cada indivíduo pode se colocar frente aos objetos do trabalho social, em sua multiplicidade de mercadorias, como potenciais objetos do seu consumo individual, apropriando-se dele, dando em troca o produto do seu trabalho específico. Por isso, “troca e divisão do trabalho condicionam-se reciprocamente” (Marx, *Grundrisse* 106).

Para a economia clássica, fundada por Adam Smith<sup>3</sup>, e também para Marx, a divisão do trabalho permite um acréscimo na produção, dando condição para o homem ampliar a riqueza da sociedade, já que ele realizaria a satisfação das suas necessidades, não só por meio do seu trabalho individual, mas por meio do trabalho social, ou melhor, por meio do trabalho de todos os indivíduos da sociedade, produzindo mercadorias diversas no interior desta mesma sociedade. Isso permite a especialização do trabalho e, portanto, o desenvolvimento da produtividade, posto que um indivíduo possa produzir somente chapéus, mas, pela troca, ele poderá se apoderar da parte do trabalho social necessária para o seu sustento (alimentos, vestimentas etc.). Nesse sentido, cada indivíduo continuaria a produzir no seu trabalho em particular, mas não utilizaria todos os seus produtos, recorrendo ao mercado para trocar as sobras da sua produção por outros produtos que lhe supririam aquilo que ele precisa de diferente daquilo que produz. Esse intercâmbio de produtos do trabalho humano permitiu um aumento significativo do metabolismo do homem com a natureza, ao longo da história, incrementando e alavancando a produtividade do trabalho. Nas palavras de Marx (*O capital* 133): “a divisão social do trabalho tanto especializa seu trabalho quanto pluraliza suas necessidades”.

O que torna possível a participação dos indivíduos no trabalho social é, portanto, a troca de suas mercadorias pelas mercadorias produzidas pelo restante dos indivíduos da sociedade. Seu trabalho, portanto, passa a integrar o trabalho social, assim como ele passa a participar do

<sup>3</sup> “O maior aprimoramento das forças produtivas do trabalho, e a maior parte da habilidade, destreza e bom senso com os quais o trabalho é em toda parte dirigido ou executado, parecem ter sido resultados da divisão do trabalho” (Smith 65). Sobre as causas do aumento da produção, Smith acrescenta: “Esse grande aumento da quantidade de trabalho que, em consequência da divisão do trabalho, o mesmo número de pessoas é capaz de realizar, é devido a três circunstâncias distintas: em primeiro lugar, devido à maior destreza existente em cada trabalhador; em segundo, à poupança daquele tempo que, geralmente, seria costume perder ao passar de um tipo de trabalho para outro; finalmente, à invenção de um grande número de máquinas que facilitam e abreviam o trabalho, possibilitando a uma única pessoa fazer o trabalho que, de outra forma, teria que ser feito por muitas” (68). E mais: Sobre o intercâmbio que ocorre entre os diversos trabalhos, afirma Smith: “No caso de quase todas as outras raças de animais, cada indivíduo, ao atingir a maturidade, é totalmente independente e, em seu estado natural, não tem necessidade da ajuda de nenhuma outra criatura vivente. O homem, entretanto, tem necessidade quase constante da ajuda dos semelhantes, e é inútil esperar esta ajuda simplesmente da benevolência alheia. Ele terá maior probabilidade de obter o que quer, se conseguir interessar a seu favor a autoestima dos outros, mostrando-lhes que é vantajoso para eles fazer-lhe ou dar-lhe aquilo de que ele precisa. É isto o que faz toda pessoa que propõe um negócio a outra. Dê-me aquilo que eu quero, e você terá isto aqui, que você quer — esse é o significado de qualquer oferta desse tipo; e é dessa forma que obtemos uns dos outros a grande maioria dos serviços de que necessitamos. Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse”. (74)

trabalho social, como consumidor, por meio do seu trabalho. Destacase, aqui, portanto, a sociabilidade do trabalho humano. Aquele trabalho concreto, que do ponto de vista singular, é apenas a produção de uma dada mercadoria específica, do ponto de vista da sociedade, é parte de um trabalho social, determinado pela forma geral de produção naquela sociedade. Evidencia-se, assim, uma distinção fundamental entre trabalho individual e trabalho social, ou produção social. A reprodução do trabalho social se dá pela constante reposição do trabalho singular, concreto, posto que a forma geral do trabalho, ou seja, o trabalho concreto, só se realiza em dado contexto histórico, sendo determinado pelo modo de produção vigente em dada sociedade e em dada época. Esse processo, segundo Marx (*O capital* 133) “é um organismo de produção que se formou e continua a evoluir, natural e espontaneamente, à margem da consciência dos produtores de mercadoria”.<sup>4</sup> Enfim, voltemos ao valor de troca, para entender essa participação individual no trabalho social, exercida por meio da troca.

### **A fórmula de composição do valor de troca: a demonstração formal da sociabilidade do trabalho na forma mercadoria**

Como valor de uso, ou seja, como coisa útil, a mercadoria é um objeto material, tangível, repleto de características que constituem a sua utilidade. Entretanto, se retirarmos, um a um, todas as características matérias da mercadoria, todas as coisas que a fazem útil, sobrarão apenas uma única característica: o seu valor, ou melhor, aquilo que torna possível a sua equiparação com as outras mercadorias, o que viabiliza a apropriação de cada indivíduo de sua parcela do trabalho social, no universo da produção de mercadorias. Recuemos um pouco sobre o fenômeno do valor e descubramos a sua aparição imediata, nosso objeto nesse trabalho: o valor de troca.

Para Marx (*O capital* 58), “o valor de troca revela-se, de início, na relação quantitativa entre valor de uso de espécies diferentes, na proporção em que se trocam relação que muda constantemente no tempo e no espaço”, ou seja, o valor de troca se apresenta, inicialmente, como equiparação de mercadorias singulares, trocadas por indivíduos singulares, variando,

---

<sup>4</sup> Esse processo é, fundamentalmente, o processo de alienação social, ou seja, de fetichismo. Destacamos que divisão social do trabalho não é causa suficiente do fetichismo, pois a divisão pode ocorrer de forma clara, sem mistérios; ou seja, o metabolismo social pode ser realizado de forma racional e consciente. Todavia, na sociedade capitalista, onde a divisão social do trabalho é mediada pela troca, o fetichismo é uma realidade que encobre a sociabilidade do trabalho.

em proporção, a depender de cada particularidade histórica, geográfica etc. Em outras palavras, trata-se, imediatamente, de uma relação simples de igualdade entre mercadorias diversas, em sua forma física, que se apresentam em uma determinada proporção, a depender de inúmeros fatores, por exemplo: clima, cultura, política etc.

Ora, sabemos que o trabalho concreto de um indivíduo determina o valor de uso de uma mercadoria singular. O chapeleiro produz chapéus; o alfaiate produz ternos etc. Mas o que determina o valor de troca de uma mercadoria singular? Marx é bem específico com relação isso: o que determina o valor de troca de uma mercadoria é o *trabalho humano abstrato*, espécie diferente de trabalho humano, que se mede não pela utilidade criada, mas pelo tempo gasto na produção de dado valor de uso.

Para o autor de *O capital*, “pondo-se de lado o desígnio da atividade produtiva e, em consequência, o caráter útil do trabalho, resta-lhe apenas ser um dispêndio de força humana de trabalho” (*O capital* 66). Nesse sentido, toda mercadoria tem seu valor de troca determinado pela quantidade média de trabalho necessário para produzir o seu valor de uso. Por exemplo: um chapéu, para ser produzido como coisa útil para um indivíduo qualquer se proteger do sol, precisa de uma quantidade de trabalho ( $t$ ). Essa quantidade de trabalho contido na mercadoria tem o tempo como seu cálculo; ou seja, horas, dias, meses, anos, enfim, são as unidades de cálculo da quantidade de trabalho contida na mercadoria. No nosso exemplo, o chapéu precisa de  $t$  horas para ser produzido: essa é a quantidade de trabalho que determina seu valor de troca, ou melhor, o tempo necessário para compor o seu valor de uso, é aquilo que determina o seu valor de troca.

Para tornar isso mais claro, tomemos como exemplo uma determinada sociedade ( $y$ ) que, para se reproduzir, gasta um número determinado de trabalho humano, dividido entre todos os indivíduos produtivos que a compõem. Chamaremos esse tempo de reprodução da sociedade  $y$  de  $T$ . Ou seja,  $T$  é a soma do tempo de produção médio de cada mercadoria singular necessária para a reprodução da sociedade  $y$ . Temos, assim, a equação  $T = \sum t_n$ , onde  $t$  é o tempo de produção de cada mercadoria singular e  $T$  é a soma de todos os  $t$ . Ora, se um chapeleiro qualquer produz, em um mês, 300 chapéus, gastando, para isso, 240h de trabalho, no final do mês ele poderá pegar suas 300 mercadorias, equivalentes a 240h de trabalho social, e trocar por outras mercadorias quaisquer, que representem, também, 240h do trabalho social. Nesse exemplo, cada

chapéu significará, portanto, a fração de 1,25 horas do trabalho social, ou seja,  $t = 1,25$  horas.

Vimos, portanto, como cada indivíduo pode se apropriar de sua parcela do trabalho social, mediante a troca de mercadorias. Mas nesse cálculo, aparentemente simples, podem surgir algumas distorções, como, por exemplo: se o indivíduo  $a$  – hábil chapeleiro – e o indivíduo  $b$  – produtor de café que nunca se propôs a fazer chapéus antes – se puserem a fazer o mesmo modelo de chapéu, certamente teremos tempos de trabalho diferentes para o chapeleiro e para o cafeicultor. Nesse exemplo, o indivíduo  $a$ , habilidoso em sua arte, produziria o chapéu em pouco tempo, enquanto o indivíduo  $b$ , que desconhece a arte de produzir chapéus, demoraria dias para concluir o mesmo trabalho. Então, se o tempo de trabalho necessário para produzir uma dada mercadoria é o que determina o seu valor de troca, seria, então, o chapéu produzido pelo cafeicultor mais valioso do que o do chapeleiro, já que aquele demorou mais tempo para ser produzido? Marx (Cf. *O capital* 60) afirma que não. Na realidade, essa magnitude do valor que se apresenta na mercadoria como valor de troca se dá pelo tempo de trabalho nivelado socialmente. Ou melhor, o valor de troca da mercadoria é calculado pela quantidade de trabalho socialmente necessário para a sua produção. Nas palavras de Marx: “o verdadeiro valor de uma mercadoria, porém, não é o valor individual, e sim o social; não se mede pelo tempo de trabalho que custa realmente ao produtor em cada caso, mas pelo tempo de trabalho socialmente exigido para sua produção” (Ibid. 368), ou em outras palavras, quanto do trabalho social foi gasto para produzir dada mercadoria. E mais: “cada mercadoria individual é considerada aqui exemplar médio da sua espécie” (Ibid. 61). Não importa, aqui, se um indivíduo produz mais ou menos rápido: importa, sim, quanto de trabalho social, nivelado, igualado, descaracterizado, é necessário para produzir a mercadoria em questão.

Em suma, podemos dizer, então, que toda mercadoria vem ao mundo na sua forma singular, como expressão direta da individualidade de um trabalhador qualquer. Entretanto, como já vimos, para ser mercadoria, esse produto do trabalho deve expressar outra determinação, que é a forma social de sua existência, ou seja, deve ser valor. O valor de troca, expressão singular do valor em cada mercadoria, é o resultado da média dos tempos de trabalhos necessários, em dada sociedade, para produzir dados valores de uso: “o que determina a *grandeza do valor*, portanto, é a quantidade de trabalho socialmente necessário ou o tempo de trabalho

socialmente necessário para a produção de um valor de uso” (Marx, *O capital* 61). Por exemplo, tomemos o dispêndio necessário de força de trabalho para a produção de chapéus, pelo número de chapeleiros que uma dada sociedade possui. No lugar de estarem colhendo trigo ou produzindo agulhas, esses indivíduos estão produzindo chapéus e, portanto, representam o deslocamento do trabalho social para um ramo particular de trabalho. Se em dada sociedade, em dado tempo específico, existem  $y$  indivíduos produzindo chapéus<sup>5</sup>, então o valor de troca da unidade da mercadoria-chapéu será expresso na seguinte fórmula:

$$vt = \frac{t_1+t_2+t_3+\dots+t_n}{y}$$

Temos, portanto, que o valor de troca ( $vt$ ) – o tempo de trabalho necessário para produzir o valor de uso – é igual a soma dos tempos em que cada indivíduo gasta para produzir um chapéu ( $t$ ), dividido pela quantidade de indivíduos engajados na produção de mercadorias-chapéus naquela sociedade específica ( $y$ )<sup>6</sup>.

Fica claro, pelo que foi dito, que a mercadoria singular expressará esse o seu valor de troca como uma média social dos trabalhos humanos singulares. Por isso, afirma Marx (*O capital* 375s): “o trabalho que se objetiva em valor é trabalho de qualidade social média, exteriorização de força de trabalho média. Mas uma magnitude média é apenas a média de muitas magnitudes distintas da mesma espécie”.

Portanto,

cada uma dessas forças individuais de trabalho se equipara às demais, na medida em que possua o caráter de uma força média de trabalho social e atue como essa força média, precisamente, portanto, apenas do tempo de trabalho em média necessário ou socialmente necessário

<sup>5</sup> Como alertamos na nota 4, a divisão social do trabalho é alienada, na sociedade que estudamos. Nesse sentido, esse deslocamento de forças produtivas não é conscientemente articulado, mas, como se observará com a introdução da mediação do capital no processo produtivo, esse processo está determinado, em nossa sociedade, pela valorização do valor.

<sup>6</sup> Observamos que o deslocamento do trabalho social na direção da produção de chapéus cria um setor particular de produção que determina a média de trabalho necessário para produzir dado valor de uso. Esse cálculo proposto explicita a ideia de Marx de que o que determina o valor nominal de uma mercadoria, ou seja, o seu valor de troca, é a quantidade de trabalho social médio contido nela. Além disso, precisamos salientar que o que está pressuposto, aqui, é uma divisão social do trabalho bem rudimentar. Se pensarmos em um estágio mais avançado de divisão do trabalho, teremos indivíduos engajados na produção da palha, outros engajados na produção de agulhas, outros, por sua vez, na confecção do chapéu propriamente dito.

para a produção de uma mercadoria. Tempo de trabalho socialmente necessário é o tempo de trabalho requerido para produzir-se um valor de uso qualquer, nas condições de produção socialmente normais existentes e com o grau social médio de destreza e intensidade do trabalho. (*O capital* 61)

Nesse processo, as distorções decorrentes dos trabalhos singulares são subsumidas na média final que resultará nos valores de troca. Se, por exemplo, o indivíduo  $x$ , chapeleiro, se encontrar com problemas de saúde e reduzir sua produção pela metade, enquanto o restante dos produtores de chapéus permanecerem em sua produção normal, o tempo necessário socialmente para a produção de chapéus não sofrerá pela redução da produtividade do indivíduo  $x$  e, além disso, mesmo com sua produtividade baixa, o indivíduo  $x$  receberá o mesmo por cada unidade de chapéu que ele conseguir produzir naquele período de tempo. Ou seja, no geral, ele terá uma redução drástica de ganhos e, portanto, sua cota no trabalho social será reduzida pela metade, no entanto, cada mercadoria singular do seu trabalho continuará equivalendo à mesma quantidade de trabalho social dispendido. Isso acontece, pois “o que determina a grandeza do valor, portanto, é a quantidade de trabalho socialmente necessário ou o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um valor de uso” (Ibid. 61). A trocabilidade, portanto, se apresenta nesses termos: “mercadorias que contêm iguais quantidades de trabalho, ou que podem ser produzidas no mesmo tempo de trabalho, possuem, conseqüentemente, valor da mesma magnitude” (Ibid. 61), sendo trocáveis entre si. Mas o tempo de trabalho que equipara as mercadorias não é medido individualmente, mas em uma média social.

Diante disso, prosseguindo no nosso estudo, vimos que o trabalho é o reflexo de uma individualidade qualquer. Ao produzir, o indivíduo põe para fora a sua subjetividade, as suas forças próprias, os seus talentos, as suas habilidades, e corporifica, no produto do seu trabalho, aquilo que anteriormente já tinha em mente. Isso acontece com o trabalho concreto, posto que é uma atividade teleológica em que o objetivo do início está no fim do processo, corporificado. Mas o que acontece, então, como o trabalho abstrato, onde o resultado, no fim da atividade, não está contido no início? Mesmo demorando mais para produzir um chapéu, o chapeleiro tem como finalidade o chapéu, entendido como valor de uso, como coisa útil. Entretanto, quando falamos do valor de troca, ele não tem controle sobre o resultado final de seu produto; não tem como

determinar, sozinho, qual o valor de troca de sua mercadoria. Essa é uma determinação social do seu trabalho.

O que podemos concluir é que o indivíduo que produz mercadorias, além da sua singularidade, apresenta-se como *medium* social; como lugar em que uma substância social se singulariza e se apresenta, objetivamente, como mercadoria, na forma de valor, expresso na mercadoria como valor de troca. Por isso, “toda a força de trabalho da sociedade – que se revela nos valores do mundo das mercadorias – vale, aqui, por força de trabalho único, embora se constitua de inúmeras forças de trabalho individuais” (*O capital* 61), ou seja, cada indivíduo continua a ser um produtor singular, mas ele também se torna meio de expressão média de uma substância social como uma força de trabalho universal da sociedade (valor, que se apresenta sempre na troca, ou seja, como valor de troca). A individualidade, portanto, expressa a si e a todos, no produto do seu trabalho; ele se constitui como esse ponto médio entre o todo e ela mesma, entre o universal e o singular; ele é, no produto do seu trabalho, o ser que sai de si, vai à infinidade dos outros seres e volta para si, corporificando, na mercadoria, esse seu caráter universal. Essa forma única do indivíduo trabalhador apresenta a sociabilidade do trabalho, dentro da divisão social do trabalho, de acordo com a fórmula do valor de troca, apresentada acima.

### Conclusões

Vimos, assim, que o trabalho concreto reflete, tão-somente, o trabalho singular em um dado nível de desenvolvimento da produção humana. Com a introdução do valor de troca, onde uma mercadoria se equipara a outra, temos a primeira aparição da sociabilidade do trabalho humano, expresso e demonstrado formalmente através da fórmula do valor de troca, descrita acima. O valor de troca, como mostramos, é uma instância social do trabalho singular, onde a substância de caráter puramente social (valor, trabalho abstrato) se singulariza na mercadoria.

Claro que toda essa análise precisa ser extrapolada para ser bem entendida. Nenhum dos elementos trazidos aqui tem o caráter conclusivo, pois toda nossa análise requer complementação, para o bom entendimento do capitalismo, tal como é analisado em *O capital*. Todavia, nosso objeto, aqui, é só explicitar um momento da obra máxima de Marx que geralmente provoca confusão. Ou seja, esse artigo tem a modesta (ou ousada) pretensão de explicitar a primeira e mais imediata forma



de sociabilidade do trabalho, tal como aparece já na forma mercadoria. O que se conclui, com a fórmula do valor de troca, é que a determinação singular do valor, na mercadoria tal como ela aparece<sup>7</sup>, é a própria explicitação imediata da sociabilidade do trabalho. A divisão social do trabalho, pressuposto necessário do valor de troca, relaciona a imensa acumulação de trabalhos singulares com o trabalho singular propriamente dito, onde cada indivíduo pode ser ao mesmo tempo, produtor singular e consumidor universal. O valor de troca, ainda não enriquecido pela forma do valor (equivalente ou relativa), só pode ser tomado unilateralmente, como uma determinação social do trabalho singular. Nessa medida, o trabalho produtor de mercadoria é, ao mesmo tempo, um trabalho singular, individual, concreto, e um trabalho social, total, abstrato. A fórmula que torna possível pensar, analiticamente, esse caráter social do trabalho singular só pode ser a fórmula do valor de troca, trazida acima.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Lukács, György. *Marx, ontologia del ser social*. Madrid: Akal, 2007. Impresso.

---. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. São Paulo: Boitempo, 2010. Impresso.

Marx, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Impresso.

---. *O capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. Impresso.

---. *Para a crítica da economia política: Manuscrito de 1861-1863*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010. Impresso.

---. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*. São Paulo: Boitempo, 2011. Impresso.

Mészáros, István. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002. Impresso.

Smith, Adam. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. Nova Cultura: São Paulo, 1996. Impresso.

<sup>7</sup> Ainda não realizamos troca, aqui, no sentido estrito da palavra. Para tanto, teríamos que avançar para a forma valor e as suas formas relativa e equivalente, o que escaparia a delimitação do nosso objeto.



# "LLUEVE" UNA POLÉMICA EN TORNO A LOS CONSTITUYENTES INARTICULADOS

"IT RAINS" A CONTROVERSY ON THE UNARTICULATED CONSTITUENTS

ÁNGELA ROCÍO BEJARANO CHAVES\*  
Universidad de Salamanca, España  
Universidad El Bosque, Colombia. AngelaBejarano@usal.es

RECIBIDO EL 18 DE ENERO DE 2013 Y APROBADO EL 22 DE MARZO DE 2013

## RESUMEN ABSTRACT

La pregunta por lo que dice literalmente una proferencia ha suscitado dos respuestas distintas: por una parte, una que apela a elementos derivados del contexto para determinar aquello que se ha dicho. Por otra parte, una que admite sólo la inclusión de elementos ligados a ítems lingüísticos. La primera es mantenida por Recanati, Bach y Perry. La segunda es sostenida por Stanley, Szabó & Cappelen y Lepore. En este trabajo consideraremos los aportes de Recanati y Stanley, que, en medio de la polémica generada por la diferencia de sus posiciones han mantenido un arduo debate y han planteado distintos ejemplos que sirven para apoyar su propuesta y refutar la contraria. Uno de estos es el planteado por Recanati con el caso de "llueve", ejemplo que busca refutar críticamente las posturas de su opositor. En este artículo, examinaremos si, en efecto, el ejemplo logra refutar la propuesta de Stanley.

The question about what an utterance literally says has raised two different answers: first, a response that appeals to context-derived elements to determine what has been said. On the other hand, a response that supports only the inclusion of elements linked to linguistic items. The first view is held by Recanati, Bach and Perry. The second one is held by Stanley, Szabó & Cappelen and Lepore. In this paper we will consider the contributions of Recanati and Stanley, who have held a heated debate where various examples which serve to support their proposals and refute the contrary views. One such example is raised by Recanati on the case of "it rains". In this paper we will analyze if that example actually refutes Stanley's position.

## PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Constituyentes inarticulados, forma lógica, Recanati, Stanley.

Unarticulated constituents, logical form, Recanati, Stanley.

---

\* Candidata a doctora en Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Salamanca, España. Magíster en Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Salamanca. Profesora de lógica y argumentación de la Universidad El Bosque, Colombia. Grupos de investigación: Summa Causa y ANALIMA, Universidad El Bosque; y De Interpretatione. Filosofía y Ciencia de la Interpretación, Universidad Javeriana.

Para empezar, explicaremos el caso brevemente. Luego expondremos la posición de Recanati con respecto al caso, mostrando los argumentos que hacen a dicho filósofo optar por su propuesta. Posteriormente, veremos cómo Recanati usa su propuesta para contraargumentar la posición de Stanley. Por último, presentaremos algunos comentarios críticos.

### “Llueve”, el caso

Con el objetivo de introducir la propuesta de Recanati, hemos construido el siguiente caso: Juan profiere la oración “llueve”. María, que lo escucha, mira por la ventana, nota que están cayendo gotas de lluvia y asiente. Ante nuestro caso, podemos pensar algunas cuestiones:

(i) Parece que la pregunta por las condiciones de verdad de la proposición expresada por medio de “llueve” hubiera llevado a María a fijarse en el contexto de preferencia, haciendo que ella asintiera, afirmara la verdad de lo dicho, una vez hubiera visto que, en efecto, en el lugar en el que se encontraba con Juan estaba lloviendo.

(ii) Aunque en la estructura superficial o gramatical de “llueve” no aparezca alguna expresión que nos indique que debe atenderse al lugar en el que se ha proferido la oración, parece que las condiciones de verdad sí requirieran el contexto de uso, el lugar de preferencia.

A primera vista tenemos la impresión de que aquello que se dice por medio del enunciado “llueve” debe entenderse a la luz de unas consideraciones contextuales, de un lugar que sirve de escenario para dicha lluvia. En otras palabras, el ejemplo sugiere que cuando alguien dice “llueve” está diciendo que llueve en un lugar determinado. No obstante, la estructura superficial de la oración no nos indica algo al respecto, no nos afirma que lo que dice literalmente este enunciado implique una consideración del lugar en el que se ha proferido.

Ante esta posible dificultad, tenemos dos alternativas, al menos. La primera, es considerar que aunque en la estructura superficial o gramatical de la oración no aparezca algún constituyente que nos conduzca al lugar de preferencia del enunciado puede haber una estructura profunda en la que sí haya constituyentes que lo hacen. Una estructura o forma lógica que difiera de la gramatical. En esta habría

lugar para constituyentes que, articulados a ella, nos conduzcan al lugar de preferencia (Stanley, *Context and* 400). La segunda, es considerar que no existen tales constituyentes articulados en la forma lógica, más bien puede pensarse que los constituyentes que conducen al lugar de preferencia de “llueve” no están articulados y, en cambio, se traen a colación por medio de procesos pragmáticos que pueden o no tener lugar (Recanati, *It’s raining* 6). Dichos procesos, para Recanati, aunque no para Stanley, pueden afectar las condiciones de verdad del enunciado (Recanati, *Literal meaning* 32). Es decir, el proceso opcional por medio del cual se indica el lugar en el que llueve puede ser determinante para la evaluación de la proposición como verdadera o como falsa.

El que el proceso sea opcional no implica que no sea relevante para evaluar dicha proposición. La propuesta de Recanati sostiene, en contra de la de Stanley, que el contexto no solo contribuye a lo que se dice y, con ello, a sus condiciones de verdad, cuando es necesario para expresar una proposición (Ibíd. 32). Para Stanley, en contraste, el contexto sólo afecta a las condiciones de verdad cuando es obligatorio, cuando aparecen variables libres en la forma lógica que necesitan saturarse por medio de dicho contexto (Stanley, *Context and* 400). Oponiéndose a esta idea, Recanati sostiene que el contexto puede afectar las condiciones de verdad aunque el proceso por medio del cual lo haga termine siendo opcional. Si admitimos esta opción, la de Recanati, podemos negar lo que sugiere nuestro punto (ii). Si el proceso pragmático que nos conduce al lugar de preferencia de “llueve” puede tener lugar o no, si es opcional, no es necesario que sepamos en qué lugar llueve para que podamos saber si la proposición expresada con “llueve” es verdadera o es falsa. Es decir, sólo con la preferencia de dicha oración, sin más, y sin especificar el lugar en el que llueve, estaríamos expresando una proposición completa, esto es, con condiciones de verdad.

Esta última idea de Recanati, sobre la opcionalidad de aquel proceso pragmático, es la manzana de la discordia del debate generado entre la propuesta de dicho filósofo y la posición que, aunque también mantiene la existencia de constituyentes no articulados, que conduzcan al lugar de preferencia de “llueve”, niega, taxativamente, que dicho proceso sea opcional, más bien sería obligatorio. Esa es la posición de Perry. Para él, aunque en la oración “llueve” no haya nada, aparentemente, que represente un lugar en el que llueve, la preferencia de dicha oración no expresará una proposición completa si no se le proporciona un lugar a través del contexto. Lo anterior dado que el verbo “llover” denota una

relación diádica entre un tiempo y un lugar. De ahí que sólo podamos evaluar como verdadero o falso un enunciado como “llueve” si tenemos conocimiento del lugar y el tiempo en el que llueve (Perry 206).

Tras presentar este marco general, podríamos decir que tanto la postura de Stanley como la de Perry estarían de acuerdo con una lectura definida de “llueve”. Dicha lectura se caracteriza, según Recanati, por afirmar que aunque no exista una mención explícita del lugar en el que llueve, el contexto debe proveer ese lugar para que la oración exprese una proposición (Recanati, *It's raining* 1). Esta es la lectura estándar a la que se opone Recanati, quien promueve la posibilidad de una lectura indefinida, en la que no haya una especificación del lugar en el que llueve y en la que se pueda asumir que “llueve” sólo significa que llueve en algún lugar, sin que se especifique qué lugar es ese (Ibíd. 5).

Esta última posición se aleja de la que tuvimos en nuestras consideraciones iniciales, cuando construimos el caso de Juan y María, mientras que las de la lectura definida resultan más cercanas. De lo anterior no se sigue que nuestras intuiciones iniciales sean correctas, ni que las posiciones de Stanley o de Perry sean adecuadas para entender el asunto. Más bien nos sugiere que debemos ahondar en el tema, en la posición de Recanati y en las razones que lo llevan a afirmar su propuesta. Por tanto, continuaremos exponiendo los argumentos de este filósofo a favor de su posición.

### **“Llueve”. Los constituyentes ni son articulados, ni son obligatorios**

La tesis de Recanati es la siguiente: “llueve” es un predicado meteorológico 0-ádico que no cuenta con un lugar o un vacío que necesite llenarse por medio de una ubicación; es decir, su estructura no tiene un espacio para un argumento de lugar. Si se apela a una ubicación es porque sucede un proceso pragmático. Pero de ello no se sigue que dicho proceso deba darse, más bien es un proceso opcional. Este es un proceso de enriquecimiento libre, según Recanati. Un proceso que ni está controlado lingüísticamente, ni es obligatorio. De acuerdo con el contexto, el predicado puede o no ser enriquecido por medio del lugar en el que se ha proferido (Ibíd. 6).

De esta forma, Recanati plantea la existencia de constituyentes inarticulados, constituyentes que se obtienen a partir de un proceso que

genera funciones variádicas, es decir, funciones que aceptan un número indeterminado de argumentos (Recanati, *Unarticulated constituents* 1). Lo que sucede, entonces, cuando un hablante enriquece libremente el enunciado de nuestro ejemplo, por medio del contexto, es que se generan funciones, en la forma lógica, que tienen un vacío que puede llenarse con el lugar de preferencia. Sin embargo, es importante tener en cuenta que el vacío de la función se completa, por medio del contexto, de una forma libre, sin que ninguna regla determine ese proceso (Ibíd. 1-2).

Por medio del enriquecimiento libre, el enunciado se hace más específico contextualmente que el contenido semántico determinado por el significado literal de la oración. En este sentido, el papel que juega dicho enriquecimiento no es completar al enunciado para que tenga condiciones de verdad. El enunciado ya las tiene sin el enriquecimiento, pero con este se vuelve más específico. Esta idea de Recanati puede generar polémica, incluso se opone a nuestras consideraciones intuitivas iniciales, ya que afirma que se pueden considerar las condiciones de verdad de la preferencia de “llueve”, aún sin que se especifique el lugar en el que, de hecho, está lloviendo. En este sentido, “llueve” puede expresar una proposición completa sin que se consideren constituyentes relativos a un lugar, su significado lingüístico, en palabras de Recanati, puede entenderse como “llueve [en *t*] en algún lugar u otro” (Ibíd. 317). El anterior es el planteamiento de una lectura indefinida de “llueve”, lectura que se opone a la definida, y estándar, que mencionamos con anterioridad. Esta última consideraría imposible una lectura indefinida en la que no se especifique contextualmente el lugar en el que llueve. De acuerdo con los promotores de dicha lectura definida, si no aparece una especificación explícita de la ubicación, en la oración, el contexto debe proveer dicha ubicación, necesariamente. En contra de dicha propuesta, Recanati construye un caso que le permite validar la lectura indefinida y, con ello, su propuesta. Veamos el caso:

Yo puedo imaginar una situación en la que la lluvia se ha convertido en algo extremadamente raro e importante, y a lo largo del territorio se han instalado detectores de lluvia (cualquiera que sea el territorio –posiblemente toda la Tierra –). En el escenario imaginario cada detector dispara una alarma en la Sala de Control cuando detecta lluvia. Hay una sola alarma; la localización del detector que se ha activado está indicando por una luz en el panel de la Sala de Control. Después de semanas de sequía total la alarma suena en la Sala de Control. Al oírla, el hombre del tiempo de guardia grita desde la habitación adyacente:

“¡llueve!”. Su preferencia es verdadera, *syss llueve* (en el momento de la preferencia) en algún lugar u otro (Recanati, *It's raining* 5).

Este sería, para Recanati, el contraejemplo a nuestras posiciones intuitivas. Si es posible que la proposición expresada por el hombre del tiempo tenga condiciones de verdad, aún cuando no se estipule el lugar en el que, de hecho, llueve, es porque el lugar no es necesario para la determinación de las condiciones de verdad de un enunciado meteorológico como este. Dicho ejemplo, para Recanati, muestra cómo la ubicación, cuando es especificada contextualmente, no es un argumento implícito genuino, argumento que completa a un predicado que cuenta con un vacío de lugar. Si fuera así, sería obligatorio que el enunciado se completara por medio del lugar, para que, luego, se determinaran sus condiciones de verdad. No obstante, el ejemplo que se muestra insinúa que tal complemento de lugar no es necesario (Ibíd. 6).

El primer argumento de Recanati, hasta ahora, iría así:

Dado que es posible imaginar un caso en el que la proposición expresada por medio de la oración “llueve” esté completa y sus condiciones de verdad puedan determinarse sin que se especifique el lugar en el que llueve, puede concluirse que la especificación del lugar, en estos casos, no es obligatoria. Si es así, el proceso por medio del cual se especifica el lugar es opcional, y si lo es, es libre. Porque si no lo fuera no podría ser opcional. Es decir, si el proceso está controlado lingüísticamente no es un proceso opcional, sino necesario. Si la semántica de la expresión, por ejemplo, exige un complemento de locación, el proceso por medio del cual esto se lleva a cabo no puede ser opcional. En este caso, sólo si ese proceso tiene lugar la proposición estaría completa y tendría condiciones de verdad.

Es importante aclarar que si bien el proceso pragmático de enriquecimiento libre no es necesario para determinar las condiciones de verdad de un enunciado como “llueve”, dicho proceso sí puede afectar el contenido veritativo-condicional del enunciado (Recanati, *Literal meaning* 32). Si, por medio de dicho proceso, se generan constituyentes inarticulados que traen a colación lugares distintos del de preferencia, las condiciones variarán. Recordemos el ejemplo que construimos para introducir la propuesta de Recanati, el de Juan y María: Juan le dice a María “llueve”, ella ve por la ventana y asiente al ver gotas de lluvia. Ahora, introduciendo más elementos en nuestro ejemplo, imaginemos que



en esa habitación está Pablo. Si éste encontrara a Juan viendo noticias climáticas en la televisión mientras profiere el enunciado, seguramente el enriquecimiento sería distinto, seguramente las condiciones de verdad no estarían relacionadas con el lugar de preferencia, en el que estaban los tres amigos, sino con los lugares que Juan estaba viendo en las noticias. No obstante, este y aquél proceso de enriquecimiento son opcionales.

Veamos, ahora, otras de las razones que usa Recanati para sostener su propuesta:

Podría considerarse que “llueve” está asociado a una variable libre que debe ser especificada por medio de una ubicación. Aunque el ejemplo planteado por Recanati, el del hombre que grita “llueve” al escuchar la alarma en la Sala de Control, sugiera que la especificación del lugar no es necesaria para determinar las condiciones de verdad de un enunciado, es posible pensar que sí se ha especificado el lugar en sentido amplio. Es decir, no se estipula el lugar determinado en el que llueve, pero sí se podría pensar que llueve, por ejemplo, en algún lugar de la Tierra. Si aceptamos que la especificación de lugar puede darse en un sentido amplio, no necesariamente en un sentido estricto, podríamos objetar el argumento de Recanati: en el caso imaginado por él, sí habría una determinación de lugar, sólo que se daría en sentido amplio. De ahí que el argumento de Recanati pierda fuerza. Ya no estaríamos ante un proceso opcional.

Frente a este panorama nuestro filósofo francés propone una salida interesante, que reafirma su posición:

Si lo que plantea la propuesta objetante es cierto, entonces, podemos preguntar ¿cómo se establecen las condiciones de verdad de “no llueve”, si el lugar, como en el ejemplo de Recanati, no está especificado en sentido estricto? Es decir, si la preferencia de “llueve” es verdadera si y sólo si está lloviendo en alguna parte (sentido amplio), entonces, la de “no llueve” ¿es verdadera si y sólo si no está lloviendo en alguna parte (sentido amplio)? En principio esto nos resulta extraño, pero tratemos de acercarnos más a la objeción de Recanati, usando su propio ejemplo:

Imagina una situación en la que la ausencia de lluvia se ha convertido en algo extremadamente raro e importante (llueve en todas partes y a todo momento). A lo largo del territorio se han instalado detectores de lluvia, que

disparan una alarma en la Sala de Control cuando detectan la ausencia de lluvia. Hay una sola alarma; la localización del detector que se ha activado está indicando por una luz en el panel de la Sala de Control. Después de semanas de inundación la alarma suena en la Sala de Control. Al oírla, el hombre del tiempo de guardia grita desde la habitación adyacente: “¡no llueve!” (Recanati, *It's raining* 15)

Ante este ejemplo, Recanati pregunta: ¿lo que ha dicho el hombre del tiempo es verdadero si y sólo si no llueve en algún lugar u otro (sentido amplio)? Parece problemático entender la preferencia del hombre de esta manera. Cuando el hombre dice que no llueve, no parece querer decir que no llueve en algún lugar, sino que no llueve en ninguno (Ibíd. 15). Por lo anterior, la propuesta que sostiene que llueve significa “llueve en algún lugar de la Tierra”, no funciona de la misma manera en este caso. Veamos esto con más detalle:

Si entendiéramos “llueve” como “llueve en la Tierra”, asignando la ubicación “Tierra”, en sentido amplio, ciertamente, no estaríamos afirmando que llueve en la Tierra entera, que toda ella está inundada por la lluvia. Estaríamos, al contrario, afirmando que hay alguna sublocación *l* en la que, de hecho, llueve, y esa sublocación formaría parte de la locación *l* que sería la Tierra (Ibíd. 10). Ahora bien, cuando el hombre, en este último ejemplo de Recanati, grita “no llueve”, no está diciendo que ha dejado de llover en alguna sublocación de la Tierra, sino que, de hecho, no llueve en ningún lugar (Ibíd. 16). En este caso, no puede decirse que hay una determinación del lugar en el que llueve, en sentido amplio, entendiendo dicho lugar como “algún lugar de la Tierra”. No hay una determinación del lugar.

De ahí que la propuesta que invitaba a considerar una determinación de la ubicación de la lluvia, en sentido amplio, pierda su fuerza y Recanati, después de refutarla, siga manteniendo su posición (Ibíd. 16). Si no es válida la alternativa objetante, de determinar un contexto en sentido amplio, entonces, sigue en pie la idea de que no se ha especificado un lugar, en el ejemplo. Por tanto, el proceso sigue siendo opcional.

Si bien Recanati sostiene que todo evento, incluyendo el de la lluvia, sucede en un lugar, siendo esto una característica general de todo evento, es enfático en afirmar que la ubicación de la lluvia no está representada lingüísticamente en una oración como “llueve”. Lo mismo sucede con otros eventos como besar o bailar, que ocurren en algún lugar,

aunque este no esté articulado lingüísticamente. Recanati establece una clara diferencia entre la determinación metafísica y la determinación lingüística. Si bien todo evento ocurre en un lugar, dado que está determinado de esa forma, metafísicamente, de ello no se sigue que el lugar en el que sucede el evento esté determinado lingüísticamente (Recanati, *It's raining* 6). No hay nada, en la oración, que haga necesaria una estipulación del lugar en el que el evento tiene lugar. Dado que no la hay, el proceso de enriquecimiento mediante el cual se determina dicha ubicación es un proceso libre, no controlado lingüísticamente y, además, opcional.

En suma, el lugar, para Recanati, no es un constituyente articulado lingüísticamente a la oración “llueve”, que necesite saturarse por medio del contexto para determinar las condiciones de verdad de la preferencia. Si se estipula dicho lugar es porque se ha dado un proceso de enriquecimiento libre que, además, puede darse o no.

### **“Llueve”, constituyentes articulados vs. Constituyentes inarticulados**

Con los argumentos que hemos presentado en el punto anterior, Recanati refuta a Stanley. Para este las oraciones tienen una forma lógica, una estructura profunda, en la que se encuentran articulados los constituyentes que deben saturarse, por medio de un proceso controlado lingüísticamente, para, posteriormente, determinar las condiciones de verdad de la preferencia. Dado que el proceso está controlado y dado que es exigido por la forma lógica del enunciado, es un proceso obligatorio que debe darse para que el contenido proferido sea un contenido completo, con condiciones de verdad determinadas (Stanley, *Context and* 395). Así, el constituyente no es, como Recanati lo sostiene, inarticulado y opcional, más bien es articulado, en la forma lógica y es obligatorio. Como es notable, las posiciones son opuestas.

Recanati refuta a Stanley de la siguiente forma: si es posible que la preferencia de “llueve” tenga condiciones de verdad sin especificar el lugar en el que llueve, es porque el proceso por medio del cual se determina la locación no es un proceso obligatorio para determinar las condiciones de verdad de la preferencia. Si no es un proceso obligatorio, entonces, no puede haber constituyentes, a modo de variables libres, que deban saturarse, en la forma lógica, para que la oración exprese una proposición. Si es así, la propuesta de Stanley queda refutada. Recanati,

con su ejemplo del hombre que grita “llueve” al escuchar la alarma, muestra que el caso sí puede darse, con ello contraargumenta a Stanley y, aparentemente, invalida su propuesta.

No obstante, Stanley tiene un as bajo la manga y responde a las refutaciones de Recanati de la siguiente forma: si es verdad que los constituyentes de lugar son inarticulados, ¿cómo es posible que queden ligados a expresiones de cuantificación, cuando éstas se adicionan a “llueve”? Si, en efecto, dicho constituyente fuera inarticulado y opcional, ¿cómo es posible que las expresiones cuantificadoras tengan impacto sobre él? (Stanley, *Context and* 415-16). Es decir, en una oración como “siempre que viajo a Cartagena llueve”, “llueve” tiene que tener un constituyente articulado de lugar dado que éste termina ligado por el prefijo cuantificado “siempre”. Si no fuera así, tal vez Recanati tendría razón, pero, para Stanley, no la tiene.

Tras leer la objeción de Stanley, Recanati responde de la siguiente forma: el argumento de Stanley no sólo es inválido, sino que es falaz. Si se aceptara, Stanley estaría admitiendo que el constituyente de lugar que “llueve” tendría cuando se le agregan expresiones cuantificadoras está también presente cuando no se le agregan, es decir, cuando simplemente se dice “llueve”, y allí está el problema (Recanati, *Unarticulated constituents* 328-29). Veamos esto con mayor detalle:

Para Stanley (*Context and* 415-16); (*Making it*), los teóricos que están a favor de los constituyentes inarticulados están equivocados y para comprobarlo sólo es necesario darse cuenta que, en una oración como “En todo lugar al que voy, llueve”, el lugar de la lluvia varía de acuerdo a los valores introducidos por medio de la expresión cuantificadora “todo lugar”. Es decir, la ubicación, que para Recanati es un constituyente inarticulado, termina ligada al cuantificador. De ahí que Stanley afirme que el lugar aparece como una variable oculta, una variable que debe saturarse, obligatoriamente, no como un constituyente inarticulado. Esto parece habilitar a Stanley para concluir que, dado lo anterior, “llueve” contiene una variable que debe llenarse con un lugar. Este es el argumento de Stanley.

Ahora bien, la falacia, que reconoce Recanati en el argumento anterior, es que Stanley da un paso que no está habilitado a dar: pasa de afirmar que cuando “llueve” está acompañada de una expresión cuantificadora cuenta con una variable libre de lugar, a concluir que, por eso, “llueve”,

a secas, sin que esté acompañada por una expresión de ese tipo, también cuenta con una variable de lugar. He ahí la falacia (Recanati, *Unarticulated constituents* 328-29).

La propuesta de Stanley, después de la identificación de la falacia, pierde fuerza y la de Recanati la gana. El caso del hombre del tiempo que grita "llueve" al escuchar la alarma muestra que la ubicación de la lluvia no está articulada, el constituyente no es articulado (Recanati, *Literal meaning* 6). De esta forma, el filósofo francés sigue afirmando con fuerza su postura mientras objeta a Stanley.

### **"Llueve". Consideraciones finales**

Tal y como lo hemos presentado en este documento los argumentos, objeciones y contraargumentos de Recanati recaen sobre un mismo punto: la idea de que la preferencia de "llueve" puede tener condiciones de verdad, aún sin que se especifique el lugar en el que llueve. Basado en esto, él edifica su propuesta. Nuestras intuiciones iniciales, así como las posturas objetantes, fueron refutadas, por Recanati, usando esa idea. Pero, ¿será correcta?

Si recordamos el famoso ejemplo del hombre del tiempo que grita "llueve" al escuchar la alarma y nos detenemos en él, podemos pensar, como lo señaló Camós (153), que sí hay una especificación del lugar. Aunque el hombre al gritar "llueve" no se comprometa con que llueva en algún lugar específico, sí se compromete con que está lloviendo en alguna parte de la zona en la que se han puesto detectores de lluvia. Así, sí hay una especificación del lugar que acompaña a la preferencia. Si es así, no puede decirse que el caso del hombre del tiempo es un caso que, en efecto, muestra que "llueve" y pueda expresar una proposición con condiciones de verdad determinadas, aún cuando no se especifique el lugar en el que llueve. El ejemplo no sería válido.

Ahora bien, si el ejemplo de Recanati no es válido, sus refutaciones y contraargumentos empiezan a tambalear. Recordemos que en sus argumentos, así como en la refutación a Stanley, trae a colación el famoso ejemplo del hombre del tiempo para invalidar las posiciones objetantes y reafirmar su postura. No obstante, si ese ejemplo no es válido y si no encontramos otro que pueda cumplir el mismo rol, Recanati se puede ver en problemas.

Si, además, de una oración como “llueve” se sigue que “llueve en algún lugar” dado que todo evento sucede en un lugar, como lo sugiere Recanati, no sería descabellado pensar tal y como lo propone Camós, que “llueve” es un predicado monádico que cuenta con un argumento de lugar, no un predicado 0-ádico, como lo proponía Recanati (Camós 153).

Aunque, en principio, las intuiciones iniciales que teníamos coincidían con las conclusiones a las que llega Camós, hemos visto las razones de Recanati y la forma en la que ha respondido a sus objetantes, de tal forma que podemos hacer un esfuerzo por responder críticamente a las alternativas que abre, ahora, Camós. Para lograrlo, traeremos a colación dos famosos argumentos de Recanati: uno mencionado en este mismo documento y otro que no ha aparecido hasta el momento, pero que consideramos vertebral en la propuesta del filósofo francés.

El primero de los argumentos respondería, según pensamos, a la última crítica de Camós, que sugiere que si de “llueve” se sigue que “llueve en algún lugar”, entonces “llueve” ha de ser un predicado monádico. No hay que dejar de lado la distinción que Recanati plantea entre determinación metafísica y determinación lingüística. Que se dé la primera no implica que se dé la segunda. Aunque lo que Camós dice es cierto, no hay que olvidar que si de llueve se sigue que llueve en algún sitio es porque todo evento ha de tener un lugar en el que sucede. Esta determinación es metafísica. No obstante, el punto clave de Recanati es que la determinación no es lingüística, es decir, que nada en la expresión obliga a que se determine el lugar en el que llueve. En nuestra opinión, Camós no muestra cómo la expresión obliga a que se dé un proceso de saturación. No muestra que hay una determinación lingüística. Por tanto, no logra refutar a Recanati. El proceso, hasta ahora, sigue siendo libre.

El segundo argumento respondería a la crítica de Camós de que en el ejemplo del hombre del tiempo, que grita “llueve” ante la alarma, sí hay una estipulación del lugar, ya que en dicho caso se determina la ubicación como aquella zona delimitada por los detectores de lluvia. Para responder esta crítica haremos uso de una famosa noción de la propuesta de Recanati: la del *principio de disponibilidad*. Dicho principio, en palabras de Recanati, puede entenderse así: “Lo que se dice debe estar disponible de modo intuitivo a los participantes en una conversación” (Recanati, *Literal meaning* 31). En nuestra opinión, el que Recanati se adhiera a este principio nos habilita para responder a Camós que el lugar no está determinado, tal y como él propone, porque cuando el

hombre grita "llueve" y otros lo escuchan, para estos últimos puede no estar disponible, de forma intuitiva, el lugar en el que llueve. Si no lo está, como sucede en el ejemplo, entonces no hay una determinación de lugar y si no la hay, "llueve" expresa una proposición completa, con condiciones de verdad, pese a que no se determine la ubicación de la lluvia. En otras palabras, lo que se dice por medio de "llueve" no contiene ninguna estipulación de lugar. En ese sentido, el proceso de enriquecimiento que proporcionaría dicha ubicación sería opcional.

En suma, Recanati parece haberse salvado de sus objetores. Primero, de Perry con el famoso ejemplo del hombre del tiempo y la alarma de la lluvia. Este caso le sirvió para mostrar que no es necesario determinar el lugar en el que llueve para que "llueve" exprese una proposición. La tesis de fondo que Recanati atacó es que "llueve" es un predicado diádico. Segundo, de quienes sostenían la imposibilidad de una lectura indefinida. También refutó esta posición por medio del caso del hombre del tiempo y su alarma. Tercero, de quienes afirmaban que en el ejemplo sí había una determinación del lugar. Los refutó por medio del caso del hombre del tiempo y las alarmas que sonaban cuando dejaba de llover. Cuarto, de Stanley, por medio del señalamiento de una falacia en su famoso argumento. Quinto, de Camós, por medio de su diferencia entre determinación metafísica y lingüística, y por medio del *principio de disponibilidad*. Aunque estas últimas refutaciones no fueron construidas por el mismo Recanati, su propuesta permite pensarlas y proponerlas.

En nuestra opinión y después de ver invalidadas las posturas objetantes, la propuesta de Recanati se mantiene en pie, hasta el momento. Ahora bien, la tarea es seguir pensando si es posible, de alguna forma que Recanati no logre refutar, una articulación de los constituyentes de lugar al predicado "llueve". También podríamos considerar la idea de que el contenido proposicional sea enriquecido contextualmente, aunque no libremente. O, podríamos continuar la línea de Recanati y preguntarnos por otros tipos de expresiones y de predicados. En todo caso, tomemos la alternativa que tomemos, el problema implica una pregunta por el contenido, por aquello que se dice y por la forma que subyace a eso dicho. Sea que esa forma guíe al contenido o sea un contenido que se enriquezca independientemente de la forma. En todo caso es un problema que, en últimas, nos lleva a preguntarnos por la relación entre el contenido y la forma.

En este punto aparece un problema distinto. Si bien podemos afirmar que Recanati logró refutar a Stanley y a sus objetores, es necesario notar

que lo hizo a partir de su propuesta de los constituyentes inarticulados. Dicha propuesta, a su vez, implica una forma particular de entender la noción de forma lógica. Veamos:

Recanati no solo muestra que el argumento usado por Stanley para defender su propuesta es falaz, sino que incluso construye una herramienta teórica y algunos contraejemplos para mostrar que su posición es la correcta. Concluye que el contexto puede afectar el contenido de una proposición, aunque en la forma lógica de la oración no aparezca ningún constituyente articulado que lo demande. Además, muestra que esas influencias contextuales no son necesarias para la obtención de un contenido completo, pueden tener lugar o no, son opcionales.

Así, se hace patente la oposición de propuestas: para Stanley, la forma lógica determina el contenido expresado y limita las influencias contextuales sobre este. Para Recanati, esas influencias pueden provocar modificaciones en la forma lógica, haciendo, con ello, que el contenido expresado quede determinado pragmáticamente.

Recanati muestra que Stanley no tiene razón porque el contenido expresado por medio de una oración no está determinado por la forma lógica, entendiendo esa forma a modo de Stanley; esto es, como una representación lingüística cercana a la sintaxis de la oración (*Context and* 391). Más bien, el contexto es determinante para el contenido expresado por el hablante. Ese contexto puede, incluso, modificar la forma lógica para obtener dicho contenido.

Con la determinación de la forma al contenido, Recanati muestra cómo esa forma no precede al contenido. Más bien, el contexto puede provocar modificaciones en esa forma lógica y, con ello, puede determinar el contenido expresado. Con esto, la oposición de propuestas se hace evidente: o hay una forma lógica que determina al contenido expresado y a las influencias contextuales sobre este o hay unas influencias contextuales que provocan modificaciones en la forma lógica, determinando, con ello, el contenido expresado.

En este punto quisiéramos centrar nuestra atención en la noción de forma lógica. Si bien ambos autores usan la expresión, al parecer, de la misma manera, sus herramientas teóricas y ejemplos hacen evidentes dos formas distintas de entenderla. Stanley, por una parte, afirma que



la forma lógica es una representación lingüística (Stanley, *Context and* 391-92). Recanati, después de sopesar distintas formas de entender la noción afirma, también, que la forma lógica es una representación lingüística del contenido expresado por el hablante (Recanati, *Truth-conditional* 227). Con esto, las definiciones no se oponen. Sin embargo, es necesario ahondar en el asunto.

Ambas posiciones, en teoría, parecen estar de acuerdo con que la forma lógica está representada en el *principio de restricción gramatical*, según el cual es necesario que haya una correlación de uno a uno entre las estructuras lógico-semánticas y las estructuras de la sintaxis profunda. En este sentido, la forma lógica, en ambas propuestas, se aleja lo menos posible de la estructura sintáctica (Stanley, *Context and* 397); (Recanati, *Direct reference* 27).

Si bien podemos pensar que las dos propuestas usan la noción de forma indistinta, hay una evidencia de que no es así: la idea de Recanati, de que existan constituyentes inarticulados nos hace pensar que la forma lógica, en su propuesta, no es una estructura subyacente, como lo es en Stanley. La aparición de esos constituyentes sugiere que la forma lógica en Recanati no es, ni una estructura determinante, ni parece estar lo más cercana posible a la sintáctica.

Por una parte, Recanati afirma que el contexto demanda procesos pragmáticos que modifican la forma lógica de las oraciones por medio de la inclusión de funciones variádicas. Una vez la forma lógica original se modifica se obtiene una que representa el contenido expresado por el hablante. Con ello, lo que se dice por medio de una oración está representado por una forma lógica que se obtiene después de que el contexto aparece y demanda procesos pragmáticos. Esta propuesta no corresponde con la de Stanley; una forma lógica que aparezca después de procesar el contexto no es la misma que una que sea independiente de este. Es evidente que las nociones son distintas. La herramienta teórica de las funciones variádicas hace evidente que la noción de forma lógica que usa Recanati no puede entenderse como una estructura que determina el contenido expresado, ni las influencias contextuales; no es la que propone su adversario.

Stanley afirma que la forma lógica es una estructura subyacente que determina todos los influjos contextuales. En cambio, la que supone Recanati no determina esos influjos, más bien es determinada por

ellos. Entonces, o la forma lógica está antes de los influjos contextuales, determinándolos, o aparece después de que ellos tienen lugar. En cualquier caso, las nociones no pueden ser equiparables si existe una diferencia tan radical entre ellas.

Por otra parte, no creemos que la forma lógica que presente Recanati sea cercana a la sintaxis de la oración. La idea de que surjan constituyentes inarticulados de acuerdo con las demandas contextuales, sugiere que la forma lógica no tiene por qué estar ligada a la estructura sintáctica de la oración. Dicha forma se modifica, independientemente, de la estructura sintáctica, sólo de acuerdo a demandas contextuales. De ahí que la propuesta de Recanati de entender que la noción de forma lógica presente en la propuesta no coincide con la que promueve Stanley, pese a que, en teoría, sí lo haga.

En conclusión, si bien podemos admitir que Recanati refutó a Stanley, también es necesario admitir que la noción de forma lógica que parece sostener es problemática con su propuesta de los constituyentes inarticulados. Entonces, sería necesario pensar una noción distinta, coherente con la propuesta de Recanati, que haga a la refutación completa y satisfactoria.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Camós, Francesc. "Sinsentidos: un análisis pragmático de los fracasos comunicativos". Tesis doctoral. Universidad de Granada, 2008. Impreso.

Perry, John. "Thought without representation". *The problem of the essential indexical and other essays*. Oxford: Oxford University Press, 2003. Print.

Recanati, François. *Direct reference: From language to thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1993. Print.

---. "Unarticulated constituents". *Linguistics and Philosophy*. Jun. 2002: 299-345. Print.

---. *Literal meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Print.

---. "It's raining (somewhere)". *Institut Nicod*. Web. 2007 <http://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/index.php>.

---. *Truth-conditional pragmatics*. Oxford: Oxford University Press, 2010. Print.

Stanley, Jason. "Context and logical form". *Linguistics and Philosophy*. Aug. 2000: 391-434. Print.

---. "Making it articulated". *Mind and language*. Feb. 2002: 147-168. Print.





# MICHAEL DUMMETT: EL ANTIRREALISMO Y LA EXISTENCIA DE DIOS

*MICHAEL DUMMETT: ANTIREALISM AND THE EXISTENCE OF GOD*

PABLO R. ARANGO

Universidad de Caldas, Colombia. pablo.arango\_g@ucaldas.edu.co

RECIBIDO EL 5 DE DICIEMBRE DE 2012 Y APROBADO EL 13 DE MAYO DE 2013

## RESUMEN    ABSTRACT

El artículo presenta los puntos de vista de Michael Dummett sobre los debates entre realistas y antirrealistas en metafísica, poniendo énfasis en la forma general del argumento antirrealista. Finalmente, se muestra el compromiso que, según Dummett, debe adoptar el antirrealista con respecto a la existencia de Dios.

This paper expounds the views of Michael Dummett about the debates between realists and anti-realists in metaphysics, emphasizing the general shape of the anti-realist argument. Lastly, the commitment that, according to Dummett, should adopt the anti-realist with respect to the existence of God is showed.

## PALABRAS CLAVE    KEY WORDS

Antirrealismo, Dios, Dummett, realismo.

Antirealism, God, Dummett, realism.

Michael Dummett murió el pasado 27 de diciembre (2011) en Inglaterra. Su reputación lo ubica como uno de los filósofos británicos más importantes de la segunda mitad del siglo XX. Pero además de sus contribuciones a la filosofía de las matemáticas, la lógica, el lenguaje y la metafísica, se destacó como activista político en la lucha por los derechos de las minorías y los inmigrantes en Europa. Sus intereses, sin embargo, se extendieron más allá de estas áreas: escribió sobre sistemas de votación, políticas de inmigración, racismo, la Iglesia católica y la historia de los juegos de cartas.

En este artículo presento una de las contribuciones filosóficas de Dummett que ha tenido una amplia influencia en distintas áreas de la filosofía contemporánea. Mi objetivo es explicar los puntos de vista de Michael Dummett sobre los debates entre realistas y antirrealistas en metafísica. Pienso que vale la pena intentar esta exposición por dos razones: la primera, es que la filosofía de Dummett es al mismo tiempo difícil e influyente, de modo que una presentación general y clara —como espero que sea la mía— puede ser útil para comprender los aspectos comunes de una serie de debates diversos. La segunda es que, como espero mostrar, a la vez que los planteamientos de Dummett han contribuido a configurar buena parte de las discusiones recientes en metafísica, las implicaciones finales de sus puntos de vista han sido obliteradas y, de este modo, se ha omitido un aspecto bastante sorprendente del tipo de posición antirrealista que Dummett representa.

Uno de los efectos más notables de los escritos de Dummett ha sido una cierta manera de argumentar en los debates acerca del realismo en distintas áreas de la filosofía. Vistos desde fuera, estos debates parecen bastante raros, como casi cualquier cosa vista desde fuera. Un aspecto curioso de las filosofías de escritores como Frege, Wittgenstein y Dummett —quien le debe mucho a los dos primeros— es la ironía de que, a pesar de su insistencia en la necesidad de una concepción previa y clara sobre la comunicación y el lenguaje, sus propias observaciones sobre la comunicación y el lenguaje no son claras en el sentido de que puedan interpretarse de manera unívoca. De hecho, hay múltiples interpretaciones inconsistentes entre sí de lo que ellos querían decir. Es como si los dioses les hubieran hecho una de esas bromas pesadas que tan bien saben hacer, de la que cabe extraer una moraleja cínica: si te preocupas demasiado por la claridad, la comunicación y el lenguaje, nadie, ni tú mismo, va a saber al final de cuentas qué es lo que estás diciendo. En el caso particular de Dummett, podría decirse que su

concepción de la metafísica es una realización filosófica de lo que se conoce como la ley de Hartz sobre retórica, a saber: “toda discusión que se prolongue lo suficiente, terminará en semántica”. En pocas palabras, para Dummett la metafísica depende de la semántica.

La razón por la que él piensa esto es fácil de identificar. En su interpretación de Frege, Dummett sostiene que, a pesar de lo aparentemente estrechos que eran los intereses filosóficos de aquél, la filosofía fregeana operó una revolución comparable a la adelantada por Descartes. En esta forma de interpretar a Frege podemos entender el enfoque del propio Dummett sobre la naturaleza de la filosofía, así que voy a hacer un apretado resumen de las líneas generales de su interpretación.

La filosofía moderna estuvo ampliamente dominada por la tesis de que las unidades mínimas de significación eran las ideas. Frege se separó radicalmente de esta tradición, de dos maneras. En primer lugar, según Dummett, Frege fue el primer filósofo en tomarse en serio lo que podría denominarse vagamente el carácter composicional del lenguaje —y, *a fortiori*, del pensamiento—. Uno de los puntos vitalmente importantes de la concepción fregeana es la idea de que el pensamiento no puede ser explicado a partir de átomos o entidades simples. Más bien, debemos considerar el pensamiento en términos de las relaciones de las diferentes partes de un complejo. El complejo ideal en este caso lo constituyen las oraciones. Una oración, de acuerdo con Frege, es la entidad mínima mediante la cual puede ser expresado un pensamiento —pero eso no significa que sea el átomo del sentido—. Según Frege, una palabra sólo tiene significado en la medida en que puede contribuir a la expresión de un pensamiento completo. Pero un pensamiento completo es complejo y, por tanto, un elemento aislado no puede expresar un pensamiento. En otras palabras, el significado de las palabras sólo puede ser explicado en términos de la contribución que hace cada palabra para determinar el significado de las oraciones en las que aparece.

Dado esto, Frege no se vio tentado a considerar las ideas o cualesquiera otros objetos mentales como átomos del significado. La segunda manera en que Frege se separa de la suposición de la filosofía moderna consiste en su ataque al psicologismo. Tal y como Frege lo consideraba, el psicologismo no es tanto una doctrina específica acerca del lenguaje, cuanto una manera general de pensar acerca del significado. De acuerdo con el enfoque psicologista rechazado por Frege,

la explicación del significado de las palabras debe darse en términos de los procesos mentales que ocurren en el hablante o en el oyente, [o en términos de los procesos que] están implicados en la adquisición del sentido de las palabras. (Dummett, *La verdad* 158)

La idea de Frege es que el enfoque psicologista no puede ofrecer una explicación objetiva del lenguaje. Utilizamos palabras para comunicar nuestros pensamientos a otras personas. Pero la posibilidad de que otras personas comprendan nuestros pensamientos depende de la posibilidad de explicar el lenguaje en términos objetivos. Frege vio que uno de las características fundamentales del pensamiento es su comunicabilidad, y esta característica no puede ser explicada en términos de las ideas —o cualquier otro objeto mental— de los usuarios del lenguaje, sino más bien en términos de las condiciones que hacen que sea posible para un hablante decir algo. En pocas palabras, la explicación del lenguaje debe hacerse en términos que nos permitan distinguir lo que un hablante dice, de los procesos mentales que ocurren en las mentes del hablante y el oyente cuando escuchan un pensamiento.

Según Dummett, tenemos entonces en la filosofía de Frege una versión de la tesis más general de que hay una filosofía primera, a saber: la filosofía del pensamiento. En esto Frege no se separa de una larga tradición. Dummett dice:

En gran medida, la filosofía del pensamiento ha sido reconocida como el punto de partida de toda filosofía. La filosofía de Aristóteles comienza con las *Categorías*; incluso Hegel escribió una *Lógica* como fundamento de su sistema. (*The Logical* 2)

En lo que Frege se distingue es en la idea de cómo debe llevarse a cabo la filosofía del pensamiento, a saber: dado que el pensamiento es la única clase de estado mental que puede comunicarse “sin residuos” —i.e., aunque no podamos comunicar completamente el dolor, la angustia, entre otros, sí podemos comunicar nuestros pensamientos—; y dado que es gracias al lenguaje que esto es posible, la única vía para tener una filosofía del pensamiento correcta es elaborar primero una teoría correcta del lenguaje. Un modo dramático de plantear esta moraleja que extrae Dummett es decir que la filosofía del lenguaje es la filosofía primera.



La principal contribución del propio Dummett a la filosofía ha sido precisamente una aplicación de este enfoque general que él le atribuye a Frege. En pocas palabras, Dummett propone que reinterpretemos varias disputas metafísicas tradicionales como discusiones en la teoría del significado. Una manera típica de explicar la propuesta de Dummett consiste en comenzar con una discusión clásica: el debate entre platonistas e intuicionistas en la filosofía de las matemáticas. Tal como ha sido presentado el debate históricamente, se trata de una disputa sobre si existe cierta clase de objetos abstractos. Por ejemplo, los platonistas sostienen que los números naturales son objetos que existen independientemente de los sujetos, que dichos objetos son descubiertos por los matemáticos. El matemático Marcus du Sautoy dice, por ejemplo:

Si dejamos de lado su aleatoriedad, los números primos poseen —más que cualquier otra parte de nuestro acervo (sic) matemático— un carácter inmutable, universal. Los números primos existirían aunque nosotros no hubiéramos evolucionado lo suficiente como para reconocerlos. (18-9)

Los intuicionistas, por otra parte, sostienen que los números son construcciones de la mente humana. Puesto así, el debate parece ser sobre la existencia de cierta clase de entidades. Sin embargo, Dummett sostiene que esta manera directa de enfrentar la discusión es estéril. Este desacuerdo metafísico sugiere una interpretación metafórica: para el platonista, las matemáticas son como la astronomía: descubrimos las propiedades de los números y otros objetos abstractos, ya que éstos existen independientemente de nuestros conceptos, de modo similar a como descubrimos las propiedades de los astros cuya existencia es igualmente independiente. Para el intuicionista, en cambio, la comparación adecuada es con el arte, donde creamos las entidades de las que hablamos. Pero estas metáforas no ayudan a entender la diferencia entre platonistas e intuicionistas; antes bien, la oscurecen. Las diferencias realmente importantes entre una y otra posición tienen que ver con el estatus de ciertos enunciados, diferencias que no pueden explicarse únicamente en términos de sobre qué clase de objetos versan dichos enunciados. Por ejemplo, típicamente los intuicionistas rechazan la ley de tercero excluido, mientras que los platonistas la aceptan. La sugerencia de Dummett es que la relación entre las consideraciones semánticas y las conclusiones metafísicas es inversa de como se ha visto tradicionalmente. No es que la metafísica platonista requiera una

semántica especial, sino que el platonista llega a su metafísica debido a que suscribe una semántica particular.

Podemos entonces reinterpretar este debate metafísico del siguiente modo. El platonista cree que los enunciados matemáticos tienen un significado determinado, independientemente de que podamos saber si son verdaderos o falsos. El intuicionista, por el contrario, piensa que el significado de los enunciados matemáticos viene dado únicamente por nuestra capacidad para dar o reconocer una prueba de dichos enunciados. Entonces, según Dummett, tenemos una aproximación mucho más prometedora que el enfoque tradicional, a saber: podemos enfrentar el problema preguntándonos cuál es la mejor teoría del significado para los enunciados matemáticos. De esta manera, la discusión metafísica depende de la discusión semántica.

El segundo paso de la estrategia de Dummett consiste en generalizar esta idea. Él dice:

Esta visión del desacuerdo básico entre el platonismo y el intuicionismo fue la que me sentí comprometido a adoptar. Puesto que, según este punto de vista, el argumento fundamental de la posición intuicionista descansaba en consideraciones bastante generales acerca de la manera en que le damos significado a nuestras oraciones, en lugar de en alguna característica peculiar de los enunciados matemáticos, se seguía que, en la medida en que este argumento tuviera algún mérito, como me parecía que lo tenía, el razonamiento podría aplicarse a otras áreas del discurso. (*La verdad* 32)

Siguiendo con esta sugerencia, podríamos enfrentar distintas discusiones metafísicas regresando a consideraciones semánticas. Por ejemplo, las discusiones sobre la existencia del pasado o el futuro tomarán la forma de una discusión sobre el significado de los enunciados acerca del pasado y el futuro. Lo mismo vale para los debates sobre la existencia de hechos o propiedades morales, o estéticas, y así sucesivamente. Tendríamos así varias posiciones realistas con sus correspondientes oponentes antirrealistas. Uno podría ser realista con respecto al pasado, pero antirrealista con respecto a la ética, por ejemplo.

La segunda idea general que introduce Dummett es que una teoría correcta del significado tiende a favorecer una visión antirrealista. No

quiero sugerir que la primera tesis de Dummett no es controversial, que de hecho lo es, pero voy a concentrarme por el momento en esta segunda observación porque ha tenido una considerable influencia en los debates sobre el realismo en distintas áreas.

El argumento de Dummett puede presentarse como una consecuencia parcial de su interpretación de Frege y de Wittgenstein<sup>1</sup>. Para decirlo con pocas palabras, la idea es que, según Frege, el sentido es un rasgo objetivo de la realidad. Tanto los sentidos de las palabras como de las oraciones son entidades que existen objetivamente. Esto debe ser así si es posible explicar el carácter públicamente comunicable del pensamiento. Según Frege, debemos distinguir los sentidos de las expresiones y oraciones de los sucesos psicológicos que causan en nosotros. Porque, cuando dos hablantes entienden la misma oración, se relacionan con el mismo sentido, aunque sus imágenes mentales sean muy distintas. Las explicaciones modernas del significado, que apelan a la posesión de imágenes mentales por parte de los hablantes, fallan desde el comienzo, pues no pueden explicar los hechos de la comunicación. Las imágenes mentales son privadas, pero los significados son públicos.

Sin embargo, Dummett piensa que, aunque la crítica de Frege a las teorías mentalistas del significado es correcta e importante, la propia explicación fregeana es insatisfactoria. Todo el problema está en tratar de explicar el significado apelando a una relación entre los hablantes y ciertas entidades. Porque si la idea de que el significado es un objeto en la mente de los usuarios es misteriosa, la tesis de Frege de que es un objeto abstracto que existe por fuera de las mentes es igualmente misteriosa. Dummett dice:

La tesis de Frege de que el sentido es objetivo es... implícitamente una anticipación de la doctrina de Wittgenstein de que el significado es el uso... Sin embargo, Frege nunca extrajo las consecuencias de dicha tesis para la forma que el sentido de una palabra puede tomar. (*The Seas* 91)

Siguiendo a Wittgenstein, Dummett argumenta que la objetividad del lenguaje, su carácter público, sólo puede explicarse si dejamos de asumir que el significado tiene que elucidarse en términos de los estados mentales de los hablantes, y más bien asumimos que debe explicarse

<sup>1</sup> Sigo la presentación de Alexander Miller (382-4).

en relación con las habilidades prácticas que exhiben los hablantes cuando se comunican. Una teoría correcta del significado, entonces, debe involucrar y desarrollar dos tesis: (i) la observación fregeana de que entender o conocer el significado de una oración es conocer las condiciones bajo las cuales es verdadera, y (ii) la tesis de Wittgenstein de que conocer el significado de una expresión es ser capaz de usarla en distintos contextos.

Dummett piensa, entonces, que una teoría correcta del significado plantea varios problemas para una concepción realista. Según su estrategia semántica para interpretar el debate metafísico entre realistas y antirrealistas, la discusión debe darse sobre el significado de la clase relevante de enunciados. Por ejemplo, en el debate sobre si el pasado es real o existe, debemos preguntar qué clase de significado tienen los enunciados en tiempo pasado. Para el realista, dichos enunciados tienen un valor de verdad determinado, independientemente de que podamos conocerlo; mientras que el antirrealista sostiene que no pueden tener un tal significado. Esto no quiere decir que para el antirrealista con respecto al pasado los enunciados relevantes no tengan significado, sino más bien que su sentido debe explicarse en términos de la evidencia que tenemos para aceptarlos o rechazarlos. Si fuéramos a generalizar esta forma de entender el debate, diríamos que el realista es el que sostiene que los enunciados tienen condiciones de verdad que trascienden —o son independientes de— nuestras capacidades cognitivas. El antirrealista, por su parte, sostiene que las condiciones de verdad de los enunciados no pueden trascender dichas capacidades.

Esto requiere más explicación. Dummett piensa que la tendencia hacia el realismo es natural y surge de la observación mundana. Sabemos, por ejemplo, que el agua hierve aproximadamente a 90°, y que esto sería así incluso si no lo supiéramos. Esto parece atraer la sugerencia de que la verdad de nuestros enunciados debe ser totalmente independiente de nuestras formas de conocerla. Aún así, Dummett cree que hay un caso interesante en contra de esta idea natural. Según Alexander Miller, el caso dummettiano toma dos formas, la primera de las cuales versa sobre las implicaciones de esta visión realista para una explicación de la adquisición del lenguaje. El argumento, tal como lo presenta Miller, tiene la forma de una reducción al absurdo: se comienza aceptando la tesis realista que dice que las condiciones de verdad de las oraciones de un lenguaje (que, *ex hypothesi*, comprendemos) son trascendentes (i.e., tales oraciones podrían ser verdaderas o falsas independientemente de que seamos capaces de

saber si son lo uno o lo otro). Luego viene la tesis fregeana de que entender una oración es conocer sus condiciones de verdad, lo cual implica que conocemos tales condiciones para las oraciones *sub examine*. Entonces se introduce una restricción bastante razonable, según la cual, si a un hablante se le adjudica un determinado conocimiento, entonces debe ser al menos posible en principio para dicho hablante haber adquirido tal conocimiento. Dado que comenzamos asumiendo que comprendemos las oraciones del lenguaje en cuestión, se sigue que debe ser posible para nosotros, por lo menos en principio, haber adquirido el conocimiento de las condiciones de verdad de tales oraciones. Pero, dada la suposición realista —i.e., que tales condiciones de verdad trascienden nuestras capacidades cognitivas—, se sigue que no podríamos haber adquirido dicho conocimiento. De donde se sigue que las oraciones en cuestión no pueden tener condiciones de verdad trascendentes.

El segundo argumento tiene una forma similar, pero versa sobre una característica diferente, a saber: la idea de que un hablante competente de un lenguaje debe ser capaz de manifestar su conocimiento de las oraciones de dicho lenguaje en la manera en que las usa. En otras palabras, dado que la comprensión lingüística consiste en el dominio de ciertas habilidades prácticas, la exhibición de dichas habilidades es un requisito de la comprensión de un lenguaje. Pero, continúa el argumento, en una semántica realista resulta posible al menos en principio poseer un conocimiento lingüístico que no se traduce en ninguna habilidad práctica, ya que, por hipótesis, las condiciones de verdad de los enunciados trascienden nuestras capacidades de reconocimiento.

Lo que estos argumentos pretenden mostrar es que el realismo no puede acomodar las dos tesis que Dummett considera como piedras de toque de toda teoría del significado, a saber: la tesis fregeana de que conocer el significado de una oración es conocer sus condiciones de verdad y la tesis wittgensteiniana de que el significado es el uso. Si fuéramos a generalizar el argumento, entonces, vendría a decir algo como lo siguiente: el realismo metafísico debe rechazarse puesto que depende de una semántica incorrecta.

Esto, desde luego, es casi una caricatura, y Dummett hace varias advertencias.

En primer lugar, la forma general de argumentación antirrealista que he esbozado no se aplica indiscriminadamente a todos los debates

clásicos entre los realistas y sus rivales en todas las áreas. Por ejemplo, algunos filósofos, como Ayer, Stevenson y Carnap han sostenido que los enunciados valorativos de la ética carecen de valor de verdad. En este caso, el argumento de Dummett no tiene ninguna aplicación puesto que la discusión dummettiana es acerca de las condiciones de verdad de determinada clase de enunciados. Si se piensa que la clase en disputa no tiene valor de verdad, entonces la discusión no tiene lugar. Además, el propio Dummett concede que ciertos debates, como el que ocurre alrededor del problema clásico de los universales, no pueden interpretarse en los términos semánticos que requiere su enfoque.

En segundo lugar, aunque la posición de Dummett tiende a favorecer el antirrealismo, como veremos más adelante, él mismo reconoce que no puede usarse un argumento general para resolver la disputa de una vez por todas en todas las áreas. El enfoque que recomienda es examinar caso por caso y considerar si con respecto a una determinada clase de enunciados es posible construir una semántica realista.

En tercer lugar, las propias ideas de Dummett sobre algunas de las disputas de este tipo no han permanecido invariables. Un ejemplo notable es su posición acerca de la realidad del pasado. En una serie de conferencias sostuvo que una proposición es verdadera sólo si estamos en posición de determinar su verdad. Pero luego corrigió esta concepción para afirmar que una proposición es verdadera si alguien idealmente situado podría establecer su verdad. Cuando se aplican al pasado, estas concepciones tienen consecuencias distintas. En particular, la última concepción implica que los enunciados sobre un pasado en el que no hubo vida consciente en el mundo pueden tener valor de verdad dado que, si hubiera habido alguien en ese momento, habría podido establecer su valor de verdad.

Teniendo en cuenta estas salvedades, no hay duda de que la posición de Dummett tiende a favorecer, en general, las conclusiones antirrealistas. En lo que resta intentaré configurar la visión general del mundo que él presenta, su metafísica.

Una consecuencia de tomar en serio las ideas de la teoría del significado que he mencionado, según Dummett, es que deberíamos abandonar el principio de bivalencia. En otras palabras, deberíamos dejar de suponer que para cualquier oración bien construida, dicha oración tendrá que ser verdadera o falsa, independientemente de si podemos saberlo. Una

vez más, Dummett reconoce que la propensión hacia la bivalencia es natural. Tomemos el caso de un enunciado matemático. Un ejemplo típico aquí es la conjetura de Goldbach, que dice que todo número par mayor que dos es igual a la suma de dos primos. Nadie ha podido probar esta conjetura, y tampoco se ha mostrado que sea falsa. Aún así, tendemos muy naturalmente a suponer que debe ser verdadera o falsa: simplemente, si existe un solo par mayor que dos que no pueda expresarse como la suma de dos primos, la conjetura es falsa; y si no existe dicho número, es verdadera. Pero esta tendencia es engañosa, según Dummett. Si la comprensión del significado de una oración depende de que conozcamos las condiciones bajo las cuales dicha oración es verdadera y si además debemos explicar el significado en términos de nuestras habilidades prácticas, entonces el significado de los enunciados matemáticos viene dado por nuestra capacidad para reconocerlos como verdaderos o falsos o, lo que es lo mismo, por nuestra capacidad para afirmarlos o negarlos. En casos como la conjetura de Goldbach, por lo menos por ahora no somos capaces de afirmar, ni de negar el enunciado. Una opción entonces es afirmar el realismo y decir que las condiciones de verdad de dicho enunciado podrían ser trascendentes. La otra opción, que es la que favorecen los argumentos de Dummett, consiste en rechazar la bivalencia y, por tanto, negar la suposición de que todo enunciado deba ser verdadero o falso.

Un ejemplo distinto puede ayudar a explicar mejor esta idea. Dummett propone que consideremos un caso en el que casi nadie sería realista. Tomemos el enunciado “Juan era valiente”, donde se usa como una afirmación acerca de un hombre que ha muerto y que no tuvo ni una sola ocasión de demostrar valentía o cobardía. Si persistiéramos en la posición realista, piensa Dummett, nos veríamos llevados a admitir consecuencias implausibles o explicaciones extravagantes como, por ejemplo, que a pesar de que no hay ninguna evidencia disponible—actual o posible— para decidir si la afirmación es verdadera, el enunciado tiene que ser verdadero o falso, bien sea porque la valentía depende de algún mecanismo interno que se expresa en las circunstancias adecuadas—circunstancias a las que Juan nunca se vio expuesto—; bien sea porque Dios hizo a Juan valiente o cobarde; y así sucesivamente. El problema con estas explicaciones es que ellas también están más allá de la evidencia disponible. Así que, si son verdaderas, tampoco podremos saberlo. Entonces lo más razonable en este caso es abandonar el principio de bivalencia, por lo menos para los enunciados sobre el carácter de una persona y concluir que dichos enunciados sólo son verdaderos o falsos

cuando es posible, al menos en principio, decidir sobre su valor de verdad.

Esta es la clase de posición que Dummett asume con respecto al mundo de objetos materiales y al mundo descrito por la ciencia —lo que no implica que se trate de dos mundos distintos, aunque esta sugerencia no debe ser abandonada del todo, como veremos—. Una manera de comprender el antirrealismo de Dummett consiste en considerar lo que él piensa acerca del estatus ontológico del mundo material y la forma en que estas consideraciones dependen de sus observaciones acerca de la teoría del significado. A riesgo de repetir, recordemos que él afirma que una teoría correcta del significado debe tener un carácter justificacionista, en sus propias palabras:

Según una explicación de este tipo, la comprensión de una oración debe interpretarse en términos de la capacidad de un hablante, cuando está adecuadamente ubicado, para reconocer si la oración es verdadera o falsa. (*Thought and* 59)

Aplicando esta idea general a los enunciados que versan sobre los objetos materiales, tenemos lo siguiente. La suposición realista es que tales enunciados son verdaderos o falsos independientemente de nuestros medios para reconocer su verdad o falsedad. El realista asume que las condiciones de verdad explican el significado pero, argumenta Dummett, no puede darnos una explicación satisfactoria de en qué consiste conocer la verdad de un enunciado puesto que en dicha explicación él apela nuevamente a su noción trascendente de verdad, lo cual es circular. Dummett cita el caso de Gareth Evans como un ejemplo de un realista lo suficientemente honesto como para reconocer esta dificultad. En resumen, la explicación realista está viciada de circularidad. En palabras de Dummett, “la adhesión... al realismo es un acto de fe” (Ibíd. 55). La situación de la teoría del significado justificacionista es mucho mejor a este respecto, sostiene Dummett, ya que en tal teoría la noción de justificación es más básica que la de verdad: explicamos la verdad en términos de la justificación y esta última puede ser explicada no circularmente en términos de las habilidades prácticas de los hablantes.

Una vez establecida la necesidad de una semántica justificacionista, se siguen varias consecuencias perturbadoras para la discusión sobre el estatus ontológico de los objetos materiales, o eso argumenta Dummett.



En primer lugar, cualquier explicación de cómo sea el mundo —i.e., cualquier teoría metafísica— debe ser finalmente una explicación de la manera en que el mundo es percibido por alguien. Esto porque si el significado de todo enunciado debe explicarse en términos de cuándo estamos justificados para afirmarlo, no puede haber una explicación de la verdad de ningún enunciado que no mencione en lo absoluto a ningún ser consciente. En este sentido, la existencia de los objetos materiales depende de la existencia de seres conscientes.

En segundo lugar, es necesario explicar la naturaleza de esta dependencia. Dummett se ve llevado a la conclusión de que no podría existir un mundo sin seres conscientes. Aunque sería más apropiado decir que abraza felizmente esta consecuencia. Él dice lo siguiente: “¿No podríamos imaginar un universo sin ningún ser sensible? Podemos imaginarnos observando un mundo sin ningún *otro* observador en él; pero esto no es imaginar un mundo sin observadores” (*Thought and* 97). Dada la semántica justificacionista, el concepto de mundo es equivalente al de la totalidad de las proposiciones verdaderas. Y, como argumenta Dummett:

Las proposiciones se construyen con conceptos, de modo que una totalidad de proposiciones no puede concebirse independientemente de algún recurso intelectual particular que comprenda un vocabulario conceptual por medio del que tales proposiciones puedan ser formadas; y similarmente el mundo como es en sí mismo no puede concebirse con independencia de cómo es aprehendido por alguna mente. (Ibíd. 97)

No obstante, y esto en tercer lugar, surge un problema. Distintos seres tienen capacidades perceptivas y conceptuales profundamente diferentes. Dummett repite aprobatoriamente la sibilina sentencia de Wittgenstein de que si un león hablara no podríamos entenderlo. ¿Debemos decir entonces que vivimos en distintos mundos? Esto resulta raro puesto que interactuamos con ellos. Nos comemos a algunos y otros nos devoran. Sugerir que no habitamos el mismo mundo hace de tales hechos mundanos un misterio. La respuesta de Dummett a este problema es que sólo podemos darle sentido a la idea de un único mundo habitado por seres con distintas capacidades perceptivas y conceptuales asumiendo que Dios existe. El mundo común, la realidad que la ciencia busca comprender, no es otra cosa que el mundo como es

percibido por el único ser que conoce todas las proposiciones verdaderas y cuyo conocimiento constituye la realidad misma. Podría ser un Dios antirrealista también.

Para ver por qué, consideremos lo siguiente. Ya Dummett ha descartado la posibilidad de un mundo en el que no existiera ningún ser consciente. Desde luego, sabemos ahora que hubo un tiempo en el que en el universo no podía haber vida consciente y que habrá otra época igual a este respecto. Pero esto no es lo mismo que un universo en el que nunca hubo vida consciente. Entonces, ¿podría Dios haber creado un mundo en el que nunca hubiera seres conscientes? Dummett responde que no, porque la idea de un mundo así no tiene sentido. Él dice:

¿Cuál sería la diferencia entre Dios creando un universo material en el que nunca hay ninguna criatura capaz de experimentarlo y Dios no creando nada? O, más bien, ¿cuál sería la diferencia entre que Dios cree tal universo, por un lado y, por el otro, Dios se limite simplemente a imaginarlo? ¿Qué diferencia sería introducida aquí por la mera existencia? Evidentemente, ninguna: que la materia y la radiación existan es que sea posible percibirlos o inferir su presencia. No hay nada que constituiría la existencia de un complejo de radiación y de objetos materiales si no hubiera seres para percibirlo. (*Thought and* 97)

Pero si Dios conoce todas las proposiciones verdaderas, ¿no implica esto, después de todo, que el principio de bivalencia se aplica sin restricciones y, por tanto, que el realismo es verdadero? Dummett responde que no necesariamente. La única noción de verdad disponible para nosotros, argumenta, es justificacionista. Incluso ése podría ser el caso con Dios, sólo que él no necesita hacer inferencias y, por tanto, las condiciones de verdad para él son radicalmente distintas que para nosotros. De todos modos, sigue siendo plausible sostener que para Dios el principio de bivalencia se sostiene. Dummett lo acepta, pero agrega que esto podría constituir otra razón para rechazar el realismo. Él dice: "quienes favorecen la lógica clásica sobre la intuicionista son... culpables de la presunción de razonar como si fueran Dios" (Ibíd. 109).

Para terminar, quisiera señalar un problema que las posiciones antirrealistas similares a las de Dummett deberían enfrentar. No tengo espacio para desarrollar esta sugerencia de manera apropiada, de modo que voy a plantearla como una provocación. Se trata de que,

en resumidas cuentas, algunas de las posiciones antirrealistas típicas en los debates en la filosofía de la ciencia y la metafísica más general enfrentan un problema similar al que Dummett pretende resolver apelando a la existencia de Dios. Porque si la realidad está constituida por nuestros esquemas conceptuales o nuestras capacidades cognitivas, o la versión antirrealista que prefieran, ¿cómo darle sentido a la idea de que habitamos un único mundo a pesar de las diferencias en tales intermediarios cognitivos? Sugiero que no es un mero accidente que otro de los campeones del antirrealismo, Thomas Kuhn, diga cosas como la siguiente:

los cambios de paradigmas hacen que los científicos vean el mundo de investigación, que les es propio, de manera diferente. En la medida en que su único acceso para ese mundo se lleva a cabo a través de lo que ven y hacen, podemos desear decir que, después de una revolución, los científicos responden a un mundo diferente. (190)

El antirrealista está, así, atrapado en un penoso dilema: o acepta con todas sus implicaciones absurdas la idea de que seres con capacidades cognitivas —o esquemas conceptuales, entre otros— distintas habitan en distintos mundos o acude a la salida berkeleyana de Dummett, argumentando que Dios es la garantía de la unidad del mundo. Y la observación de Dummett a este respecto excluye el recurso, tan usado por algunos, de decir que se puede ser un realista ontológico y pensar que existe un único mundo no conceptualizado mientras se es un antirrealista epistemológico, ya que la idea misma de un mundo no conceptualizado es, como lo muestra Dummett, incoherente en los propios términos del justificacionismo constitutivo del antirrealismo.

El antirrealista debe, pues, creer en Dios o caer en la locura, lo cual es otra forma de decir que debe elegir entre dos maneras de perder la razón.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Dummett, Michael. *La verdad y otros enigmas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990. Impreso.

---. *The logical basis of metaphysics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993. Print.

---. *The seas of language*. Oxford: Clarendon Press, 1993a. Print.

---. *Thought and reality*. Oxford: Clarendon Press, 2006. Print.

Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. Impreso.

Miller, Alexander. "Michael Dummett". Martinich, Aloysius P. and E. David Sosa. (ed.). *A Companion to Analytic philosophy*. Malden: Blackwell Publishers, 2001. Print.

Sauty, Marcus. *La música de los números primos*. Barcelona: Acantilado, 2007. Impreso.

# APROXIMACIÓN A LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA DE HABERMAS

*APPROXIMATION TO HABERMAS' DELIBERATIVE DEMOCRACY*

NELSON JAIR CUCHUMBÉ HOLGUÍN\*

Universidad del Valle, Colombia. nelson.cuchumbe@correounivalle.edu.co

JHON ALEXANDER GIRALDO CHAVARRIAGA\*

Universidad del Valle, Colombia. jagchavarriga@gmail.com

RECIBIDO EL 19 DE FEBRERO DE 2013 Y APROBADO EL 25 DE ABRIL DE 2013

## RESUMEN      ABSTRACT

En el presente artículo se reflexiona sobre la concepción democrática deliberativa de Habermas. En esta concepción se considera que el respeto de los principios constitucionales y el seguimiento de los procedimientos institucionalizados de comunicación, constituyen las claves morales que facilitarían la toma colectiva de decisiones y construcción de unidad política plural. En este sentido, la política es destacada como deliberación y cooperación entre participantes de un proceso democrático. No obstante, en la democracia deliberativa parece existir un déficit político al desconocer situaciones en las que los gobernantes utilizan el poder de la comunicación persuasiva para imponer principios e intereses que invaden todos los aspectos de la esfera pública; lo cual lleva a ubicar como centro de la escena política a la gestión pública y depoliticizar de forma paulatina la toma colectiva de decisiones.

This article reflects on Habermas' conception of deliberative democracy. In this conception, it is considered that respect for constitutional principles and the monitoring of the institutionalized procedures of communication are the moral keys that would facilitate collective decision-making and the construction of plural political unit. In this sense, politics is highlighted as deliberation and cooperation among participants in a democratic process. Nonetheless, in deliberative democracy appears to be a political deficit by ignoring situations in which the rulers use the power of persuasive communication to enforce principles and interests that invade all aspects of the public sphere, and this take us to identify public administration as the center of the political scene and to gradually depoliticize collective decision making.

## PALABRAS CLAVE      KEY WORDS

democracia, deliberación, participación, política y comunicación persuasiva.

democracy, deliberation, participation, politics and persuasive communication.

---

\* Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle y miembro del grupo de investigación "Hermes".

## Introducción

La expansión de la democracia es uno de los acontecimientos políticos más notables de las últimas décadas. Entre algunas de las consecuencias suscitadas por tal hecho, sobresale la rehabilitación del debate filosófico respecto al déficit moral de la perspectiva liberal. Este efecto ha incidido en la renovación de los planteamientos ofrecidos por los filósofos políticos, quienes estiman oportuno desplazar el enfoque liberal por el punto de vista democrático deliberativo. Parece, entonces, vislumbrarse en la actualidad un cambio en el intento normativo por legitimar la democracia en tiempos del libre mercado, del pluralismo cultural, de la interdependencia comunicativa, de los conflictos locales y de la sociedad civil globalizada.

En línea con este cambio, los defensores de la democracia deliberativa han privilegiado ciertos supuestos morales para la actividad política: participación ciudadana en la construcción de unidad política, solución de los asuntos comunes a partir del seguimiento de procedimientos institucionalizados de comunicación, respeto a los principios constitucionales, construcción de una cultura política común fundada en una moral racional no unificadora de las distintas formas culturales de vida, y aceptación del derecho como instancia de integración y regulación social. Por ello, autores como Jürgen Habermas reclaman una fundamentación diferente de la política: ni hacer depender la política de la promoción de los intereses particulares frente a un Estado neutral, ni hacer depender la legitimidad de la política a partir del principio de la mayoría, sino, antes bien, destacar la política como deliberación entre participantes de un proceso democrático.

Se trata, por consiguiente, de una concepción de la política que favorece una racionalidad dialógica donde la deliberación facilitaría la interacción entre actores regulados por el derecho y la construcción de comunidad política en plena participación de la pluralidad de voces. Así, la legitimidad de la actividad política se lograría exclusivamente en la deliberación pública; entendida como procedimiento conducente a la decisión incluyente del otro y construcción de Estado a partir del control del sistema de poder político por parte de la sociedad civil.

Ubicada la política en el ámbito de la deliberación gana vigencia filosófica como el más plausible instrumento para justificar el proceso político en términos democráticos. Por eso, no es nada extraño que en la actualidad

la opinión sobre la democracia deliberativa sea favorable: sinónimo de un conjunto de supuestos ligados entre sí que refieren a la idea de un orden socio-político cimentado en la participación, deliberación pública, comprensión del pluralismo como recurso de aprendizaje y administración del poder estatal en manos de la ciudadanía. Incluso hoy la democracia deliberativa goza de connotaciones favorables: es una perspectiva ineludible si pretende consolidar una ciudadanía más madura y más apta para la vida democrática en medio de la pluralidad.

En este contexto temático emerge la siguiente pregunta: *¿qué aspectos parece dejar por fuera el enfoque que privilegia la idea del proceso democrático fundado en la deliberación pública, la participación de la ciudadanía y el seguimiento de los procedimientos institucionalizados de comunicación?* Frente a tal pregunta, se acogerá como punto de partida el siguiente principio de argumentación: la preferencia moral basada en el uso público de la razón práctica y control de la ciudadanía del sistema de poder estatal, parece conducir al olvido teórico de aspectos propios de la actividad política contemporánea. Los procesos de construcción de unidad política, en contextos donde no existen condiciones que pongan en evidencia una ciudadanía autónoma y participativa, dejan ver situaciones en las que ciertos actores intervienen en el espacio público con su capacidad de comunicación persuasiva; lo cual permite instaurar un modo de participación que empuja a gran parte de la sociedad civil hacia la aprobación de acuerdos contrarios a la asociación solidaria respetuosa de los derechos fundamentales y despolitización paulatina de la toma colectiva de decisiones. Esta particular situación impulsa una concepción de la actividad política fundada en la delegación y acción estratégica comunicativa, ajena a la sugerida desde el enfoque democrático deliberativo.

Para justificar el principio de argumentación se procederá del siguiente modo: en primer lugar, se mostrarán algunos de los rasgos morales que caracterizan la perspectiva democrática deliberativa de Habermas; en segundo lugar, se expondrá la relación entre democracia deliberativa y toma de decisiones políticas; y, en tercer lugar, se presentará la conexión entre democracia deliberativa y cultura política común.

### **Rasgos morales de la democracia deliberativa**

Los promotores del enfoque democrático deliberativo consideran que el respeto a los principios constitucionales y el seguimiento de

los procedimientos institucionalizados de comunicación constituyen las claves morales que facilitarían la toma colectiva de decisiones y la inclusión del otro en el juego político; estas exigencias morales suponen igual participación y capacidad de uso público de la razón por parte de todos los actores sociales en una discusión sobre asuntos comunes. Ello significa, por tanto, que igual participación y deliberación pública no solo legitiman los acuerdos logrados, sino también representan la fuerza vinculante entre los diferentes miembros de una comunidad política. El modelo democrático deliberativo admite, entonces, ciudadanos con capacidad tanto para intervenir en la solución de los problemas sociales, como para clarificar los criterios de justicia establecidos en el Estado de derecho bajo condiciones de igualdad legal.

Es legítima la política, en el enfoque democrático deliberativo, cuando está acorde con una condición normativa y pragmática<sup>1</sup>, limitada esencialmente al autoentendimiento ético-político y al proceso de producción de leyes dadas por iguales ciudadanos. En efecto, al ciudadano le compete participar en la deliberación y definición pública de las normas de regulación social, pues las posibilidades de construir unidad política dependen de su acción discursiva. Y este supuesto se hace más visible en los planteamientos filosóficos en los que la política (facticidad) queda fijada a la moral (validez) mediante el derecho. Es esta la razón en virtud de la cual Habermas estima que,

los discursos de autoentendimiento, en los que los participantes tratan de aclararse acerca de cómo quieren entenderse a sí mismo como miembros (...) de un Estado, constituyen también un importante ingrediente de la política. Pero estos asuntos, (...), quedan subordinadas a cuestiones morales y guardan relación con cuestiones pragmáticas. (*Facticidad y 357*)

La política articulada con la moral exige, entonces, tanto un proceso democrático deliberativo incluyente de la pluralidad de voces, caracterizado “según formas de argumentación que incluye negociaciones” (Ibíd. 363); como también un procedimiento y un conjunto de presuposiciones idealizadas de comunicación, que viabilizarían la

---

<sup>1</sup> “Los discursos pragmáticos están referidos a contextos de utilización posibles. Solo están conectados con la formación fáctica de la voluntad de los agentes a través de los fines y preferencias subjetivas de estos últimos.” (Habermas, *La inclusión* 119).



legitimación de las normas dadas por los mismos actores a partir del uso público de la razón práctica<sup>2</sup>.

Esta forma de entender la política tiene relación con aquellos estudios que la conciben como “un escenario de procesos de poder y la analizan desde el punto de vista de discusiones y enfrentamientos, guiados por intereses o por efectos de control y regulación de carácter sistémico” (Habermas, *La inclusión* 117). Esta relación es posible porque el contenido normativo revelado en la facticidad social de los procesos políticos y el funcionamiento de un sistema de poder, logran describirse de modo correcto solo si se hace referencia a “la dimensión de la validez del derecho y a la fuerza legitimadora que tiene la génesis democrática del derecho” (Habermas, *Facticidad y* 363). Toda consideración relativa a los aspectos políticos de la democracia deliberativa remite al papel que desempeña la discusión pública y la participación de todos los ciudadanos en la legitimidad de la política.

Efectivamente, se deduce que los supuestos morales relativos al enfoque democrático deliberativo son diferentes a los principios de la política que presupone al individuo como centro del orden social y, por consiguiente, también a las máximas axiológicas de grupo. Se trata de una concepción de la política que demanda garantizar condiciones de neutralidad y procedimientos democráticos para la discusión pública y adopción colectiva de decisiones<sup>3</sup> en torno a los problemas suscitados por la diversidad de formas de vida cultural, intereses y necesidades. Pues, todo el proceso político gana legitimidad en la discusión pública entre ciudadanos libres e iguales; lo cual admite la adopción colectiva de decisiones fundadas en la participación y deliberación. Concepción filosófica posible de ser considerada como la más loable, pues ennoblece una racionalidad práctica deliberativa como condición moral para la actividad política.

<sup>2</sup> “Denominamos razón práctica la facultad de fundamentar los correspondientes imperativos, y según sea en cada caso la referencia a la acción y el tipo de decisiones que haya que tomar se modifica no sólo en sentido ilocutivo del “tener que” o del “deber”, sino también el concepto de voluntad que en cada caso se debe dejar determinar por imperativos fundamentados racionalmente. (...) Así, la razón práctica, según se utilice atendiendo a lo adecuado para obtener un fin, a lo bueno o a lo justo, se rige por el arbitrio de quien actúa conforme a una racionalidad teleológica, por la resolución del sujeto que se realiza a sí mismo con autenticidad o por la voluntad libre del sujeto capaz de juzgar moralmente” (Habermas, *La inclusión* 117-18).

<sup>3</sup> Cabe resaltar que “el elemento democrático, que exige que la adopción colectiva de decisiones incluya la participación de todos los afectados por la decisión o sus representantes, y su elemento deliberativo, que establece la argumentación racional e imparcial como criterio para la decisión política” (Elster, *La democracia* 21).

En cambio, según el principio de argumentación que aquí se pretende validar, parece que tal planteamiento es una exageración moral en el que se presupone la existencia de una sociedad civil constituida por ciudadanos con capacidad de participación y orientación responsable del sistema de poder estatal. En efecto, aun cuando Habermas concibe el derecho como bisagra de dos dimensiones (moral y política) que permite la deliberación autónoma entre ciudadanos, la experiencia de construcción de unidad política en contextos como el colombiano exige recordar elementos contrarios (pasión y maximización de intereses). Si bien estos elementos consisten en supuestos morales que son constitutivos de la condición humana, el enfoque de Habermas inserta un ideal moral ajeno a las experiencias de formación ciudadana y contrario a los procesos reales de construcción de Estado en contextos sociales; expuestos a dinámicas políticas guiadas por concepciones ideológicas que admiten esos elementos como únicos en el intento de posicionar un modelo de Estado acorde no con los principios de la sociedad civil, sino con las valoraciones de algunos de los miembros de la élite asentada en la administración del poder estatal.

Cabe recordar que en esta clase de contexto social las concepciones ideológicas (nación, república y Estado monocultural) y las experiencias morales (homogenización, aculturación, eugenesia y exclusión) impulsadas por ciertos actores no han facilitado la consolidación de una sociedad civil cimentada en principios como la igual participación, la definición colectiva del estatus de función asignado a las institucionales y la discusión pública de los asuntos comunes en plena actitud de consenso incluyente del *otro*. Ha ocurrido, más bien, que se experimenta un modo de construcción de unidad política y formación ciudadana empleando criterios de exclusión fijados por una intencionalidad grupal a partir de la cual se nubla cualquier posibilidad de construcción de esfera pública, que admita la participación y deliberación en pro de la asociación solidaria de todos los ciudadanos.

En estos contextos sociales, la esfera pública ha sido equiparada por una élite al mercado y la función asignada es estrictamente instrumental en su naturaleza y objetivo (productiva). Los ciudadanos actúan como agentes orientados a maximizar sus intereses particulares y la función de las instituciones políticas se limita a desaprobando las demandas de las mayorías excluidas, que no permiten a los ciudadanos el logro del ensanchamiento de sus intereses y bienes. En este sentido, las normas de regulación social acogidas por las instituciones políticas no devienen

del ejercicio de la participación y deliberación ciudadana, sino del resultado de la maximización de los intereses individuales; lo cual se introduce en el ámbito de la esfera pública como algo dado, como un elemento constitutivo de la ciudadanía que no se debe transformar. Por tanto, cualquier intento por construir esfera pública será entendido como esfuerzo político encaminado a conservar el espacio de lo público bajo el principio de la maximización de los intereses individuales y no a partir del ideal de justicia y relevancia moral en lo relativo a las decisiones políticas.

Ahora bien, hasta aquí se han analizado dos rasgos morales de la concepción democrática deliberativa; la cual admite que ciudadanía activa es la clave fundamental para la construcción permanente de unidad política. Naturalmente, el principio que está a la base de esta concepción es subrayar la dimensión moral como eje para alcanzar el consenso a partir del cual se justifican las decisiones políticas. Lo que caracteriza este consenso es la existencia de una sociedad civil y el compromiso de la ciudadanía en la definición de las normas de regulación social. Y la vía más adecuada para alcanzar el consenso es la deliberación pública determinada por el respeto de los principios constitucionales y procedimientos institucionalizados de comunicación. Sin embargo, la experiencia de consolidación de sociedad civil en contextos sociales sometidos a la exclusión y lógica de la maximización de los intereses individuales, revela una ciudadanía sin capacidad de participación y reunión para discutir asuntos de interés común.

### **Democracia deliberativa y toma de decisiones políticas**

Además del ideal moral de la ciudadanía actuando según principios constitucionales y procedimientos institucionalizados de comunicación, la democracia deliberativa admite,

la toma de decisiones colectivas con la participación de todos aquellos que serán afectados por la decisión, o de sus representantes: éste es el aspecto democrático. A su vez, todos coinciden en que esta decisión debe ser tomada mediante argumentos ofrecidos por los participantes, que están comprometidos con los valores de racionalidad e imparcialidad: y éste es el aspecto deliberativo. (Elster, *Deliberative* 8)

Por consiguiente, en la democracia deliberativa la actividad argumentativa es necesaria, se espera que en todo momento se ejecute regulada por el derecho como condición para la toma de decisiones políticas.

La democracia deliberativa privilegia así la existencia de actores que ven el poder político y el derecho como dispositivos de una relación de producción legítima de normas a través de la práctica de autodeterminación de los ciudadanos. Esta relación se apoya, según Habermas, en dos premisas: 1) el “poder político logra concebirse como una forma abstraída de poder social que permite intervenciones sobre el poder administrativo” (Habermas, *Facticidad y* 365), es decir, sobre los cargos organizados en términos de una jerarquía de competencias; y 2) “la pretensión de legitimidad del derecho al igual que la necesidad de justificación, caen bajo descripciones *distintas* desde la perspectiva del participante” (Ibíd. 365). Lo resaltado en estas dos premisas es que en la democracia deliberativa,

las condiciones de aceptabilidad del derecho y del poder político se trasforman en condiciones de aceptación y las condiciones de legitimidad se trasforman en condiciones de estabilidad de una fe en la legitimidad de la dominación. (Ibíd. 365)

La democracia deliberativa, en efecto, se asocia con la idea de la participación de los ciudadanos, legitimada bajo criterios de justicia acordados de manera pública. Se debe entender, por ello, que la participación de los ciudadanos es condición que garantiza la estabilidad y confianza en la legitimidad de la autoridad normativa, representada en la comunidad jurídica. Se trata de una práctica ciudadana que tiene como columna vertebral a la política deliberativa<sup>4</sup> en la construcción de Estado, pues ésta descansa en el ideal de un procedimiento para la deliberación y la toma de decisiones colectivas.

Los criterios por los cuales se cree que es posible realizar la democracia deliberativa se basan en las reflexiones pragmáticas del discurso y formas de argumentación, que toman su contenido normativo de la acción

---

<sup>4</sup> “El concepto de una política deliberativa sólo cobra una referencia empírica cuando tenemos en cuenta la pluralidad de formas de comunicación en las que se configura una voluntad común, a saber: no solo por medio de las autocomprensión ética, sino también mediante acuerdos de intereses y compromisos, mediante la elección *racional de medios en relación a un fin*, las *fundamentaciones morales* y la comprobación de los coherente *jurídicamente*”. (Habermas, *Facticidad y* 239).

orientada al entendimiento, y en última instancia, de la estructura de la “comunicación lingüística y del orden no sustituible que representan la socialización y asociación comunicativas” (Habermas, *Facticidad y* 373). Desde esas reflexiones se ha considerado que comunicación, asociación y normas, posibilitan la formación de la opinión y voluntad como respuesta consecuente al modo correcto cómo se lograría institucionalizar las exigentes formas de comunicación de una formación democrática de la opinión y la voluntad política. Efectivamente, la democracia deliberativa permitiría,

la vinculación retroalimentativa del sistema político con las redes periféricas que representan los espacios públicos políticos; lo cual se correspondería con la imagen de una sociedad descentrada. (Ibíd. 374)

Tomada en este sentido, la democracia deliberativa depende de los procedimientos<sup>5</sup> comunicativos y la interacción de deliberaciones con opiniones públicas desarrolladas de manera informal. Además, depende de la comunicación entre la opinión pública, los procesos electorales y las resoluciones legales para garantizar que la autoridad creada en el espacio de la opinión pública y el poder generado en términos comunicativos se “transformen a través de la actividad legislativa en poder utilizable administrativamente” (Ibíd. 375).

En efecto, la democracia deliberativa presupone la integración y regulación social fundada en la fuerza integradora de la solidaridad. Lejos de aquella concepción de la política fundada en la idea de la asociación estratégica y agregación de individuos con intereses, la democracia deliberativa resalta la solidaridad en los espacios públicos autónomos y los procedimientos de formación democrática de la opinión y la voluntad. Y reconocer la fuerza integradora de la solidaridad, requiere institucionalizarse en términos de Estado de derecho. El proceso democrático se relaciona así con el derecho como medio de integración social, el cual permite que la solidaridad se afirme en contra del dinero y del poder administrativo como únicos mecanismos de integración social. Se deduce de ello que la formación democrática de la opinión y voluntad funciona como una forma de poder que posibilita de manera continua la retroalimentación política.

<sup>5</sup> Al respecto debe decirse que “si el desacuerdo es constitutivo de las sociedades complejas, la deliberación tiene un valor intrínseco que trasciende su utilidad mecánica, e integra forzosamente principios procedimentales y sustantivos” (Gutmann and Thompson, *Why deliberative* 95).

De acuerdo con este modelo, el ejercicio del poder político es controlado y programado a partir de la formación democrática de la opinión y voluntad. El poder político no actúa como un sistema independiente controlado por un individuo con capacidad política comunicativa, sino como un subsistema especializado que permite la toma de decisiones de modo colectivo; las cuales son de obligación para quienes las definen. En este subsistema, a su vez, las formas de comunicación constituyen un dispositivo amplio que detecta la presión de problemas que afectan a la sociedad global y generan unas opiniones influyentes.

Así, el carácter comunicativo de la democracia deliberativa, se muestra en la figura de una sociedad que tiene como centro el poder discursivo y su capacidad de construcción de un espacio para la opinión pública; espacio en donde los ciudadanos identifican y tratan los problemas relativos a la sociedad en general. Cuando en una sociedad la opinión pública ordena los procedimientos democráticos y presupuestos comunicativos, esto significa hacer valer el poder comunicativo en la forma de una realización de la formación de la voluntad en términos de Estado de derecho. Al tiempo significa construir espacio público como medio de interacción cultural, organizado en las “asociaciones de una sociedad civil que guarda la misma distancia respecto del Estado que de la Economía” (Habermas, *Facticidad y* 378).

Como característica de la democracia deliberativa, cabe señalar que el poder comunicativo es un modo de asociación política; se expresa como forma de representación de uno de los subsistemas que constituyen a una sociedad compleja, posibilitando la autocomprensión normativa de la política en sentido deliberativo y depende en su realización tanto de los aportes de otros subsistemas (aportaciones fiscales que provienen del sistema económico), como del cumplimiento de los procedimientos democráticos y la voluntad. Más que un instrumento para representar o delegar, la política deliberativa mantiene un vínculo con los diferentes contextos del *mundo de la vida*<sup>6</sup>; los cuales han sido racionalizados y favorecen el desarrollo de esa política.

---

<sup>6</sup> “El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo. En una palabra: respecto al lenguaje y a la cultura los participantes no pueden adoptar *in actu* la misma distancia que respecto a la totalidad de los hechos, de las normas o de las vivencias, sobre que es posible el entendimiento” (Habermas, *Teoría de Il* 178).

En general, la concepción democrática deliberativa únicamente puede entenderse como una forma normativa y pragmática coherente con una sociedad descentrada y compleja que define espacios para la identificación y tratamiento de problemas relacionados con la sociedad en su conjunto. Se trata de una concepción que privilegia el poder comunicativo como un subsistema que se regenera a través de la deliberación pública y la toma colectiva de decisiones políticas. En este sentido, la política es un instrumento empleado por los ciudadanos para discutir y lograr el consenso en torno a las decisiones políticas justas.

El uso del poder comunicativo conduce a la toma de decisiones políticas cuya validez no deriva en absoluto del cálculo que permite realizar ciertas preferencias expresadas por quienes tienen mayor influencia en la esfera pública, sino, antes bien, en la deliberación entre los ciudadanos con preferencias que son justificadas en función de la toma de decisiones justas en pro del bien común. Se ennoblece así un modelo de democracia que admite la idea de bien común y la participación en la discusión pública. No obstante, cabe preguntarse por una cuestión que Habermas no expone en su concepción democrática deliberativa: ¿qué tipo de procedimientos intervienen en la toma de decisiones justas?

Si la democracia basada en procedimientos no puede realizarse más que por una actitud de deliberación y participación orientada hacia la toma de decisiones justas, no está de más recordar y aclarar las clases de procedimientos mostrando la lógica diferente que depende siempre del grupo o individuo que deba tomar una decisión política justa; es decir, la clase de comunidad política en virtud de la cual se establece y justifica la democracia deliberativa. Cabe señalar que acoger procedimientos implica un acuerdo con respecto a dicha lógica. En efecto, si una comunidad política tiene claridad sobre la lógica que sustenta el tipo de procedimiento de toma de decisiones políticas, su acción puede implementar distintos mecanismos de discusión y reconocer consecuencias diferentes.

A menudo, las propias decisiones políticas suponen una o varias clases de procedimientos que determinan la deliberación y participación. En todo proceso de toma de decisiones, intervienen procedimientos y valoraciones que legitiman la actividad argumentativa. Es el caso, por ejemplo, de la decisión jurídica: los alegatos relativos a dicha decisión admiten un procedimiento lógico argumentativo determinado por valoraciones prácticas que realizan la existencia del interés racional

agenciado por la institución judicial. De acuerdo con esta premisa, Elster destaca la existencia de tres clases de lógicas que subyacen a cualquier procedimiento relacionado con la toma de decisiones colectivas democráticas: 1) la lógica del voto, 2) la lógica de la negociación y 3) la lógica de la argumentación. En efecto, lo que Elster resalta es la necesidad que le asiste a los actores sociales de poder diferenciar la clase de lógica que supone el seguimiento de un procedimiento para la toma de decisiones políticas.

La lógica del procedimiento interviene en todas las decisiones políticas, al punto que media en la realización de una visión de democracia. En una discusión, no es posible apartarse de cierta lógica del procedimiento, lo mismo que tampoco es posible desconocer la función de las motivaciones políticas: la razón, el interés y la pasión. En este sentido, la lógica del procedimiento y las motivaciones políticas se relacionan y, por lo general, las formas de relación implican deliberación fundada en la razón (imparcial y desinteresada) o en la argumentación real de participantes que actúan motivados por el interés y por la pasión (lógica del voto y de las negociaciones).

### **Democracia deliberativa y cultura política común**

No cabe duda de que la interpretación normativa de la política de Habermas privilegia un enfoque deliberativo de la democracia, cimentado en procedimientos institucionalizados de comunicación en virtud de los cuales la interacción social se realiza en un marco de diálogo orientado hacia la toma de decisiones colectivas. Por una parte, ello permitió a Habermas reivindicar una cultura política común fundada en una moral racional que no unifique las distintas formas culturales de vida; y, por otra, advertir un cambio en el modo de fundamentar la comprensión normativa del Estado de derecho.

Frente a la necesidad de cambio de fundamentación, Habermas destaca ciertos presupuestos morales como ineludibles para construir una interpretación diferente a la establecida por la versión "liberal" y "republicana" sobre la política. Contrario a los liberales y republicanos, Habermas destaca la idea de la política como deliberación entre participantes de un proceso democrático en donde la ciudadanía dialogante, la sociedad civil y la institucionalización de los procedimientos de comunicación, no solo son la condición para conformar una voluntad política que controla el poder del Estado, sino que también son exigencias inseparables de una cultura política común



caracterizada por reclamar un mayor espacio al pluralismo cultural y por hacer posible la preservación de la unidad política.

En efecto, la interpretación de Habermas acepta una relación entre cultura política y proceso democrático. La cultura política común debe entenderse como el eje de una identidad política democrática que viabiliza la inclusión del otro, pues ella se funda en una moral racional caracterizada por entender el pluralismo como un recurso de *aprendizaje* y por privilegiar la construcción permanente de un espacio amplio para el acuerdo político y la deliberación inclusiva del pluralismo; lo cual exige a los todos ciudadanos voluntad de organización autónoma como condición básica para participar en la orientación del sistema de poder estatal.

En este sentido, la democrática deliberativa es una herramienta crucial para la realización de un proceso político inclusivo de todos los ciudadanos; regulado por una cultura política común. La ventaja de esa cultura política común reside en que con ella se viabiliza una práctica política que debería asumirse en las sociedades complejas, ya que hace posible la discusión pública entre ciudadanos con orientaciones éticas diferentes, permite la construcción permanente de comunidad política y admite la integración del otro en la actividad democrática sin pedirle el abandono de su propia cultura.

Es indudable que el proceso democrático deliberativo reclama una cultura política común fundada en una moral racional compartida por todos los ciudadanos en virtud de la cual es posible preservar una identidad de la comunidad política compatible con la integración del pluralismo, con la participación ciudadana y con el respeto a los derechos fundamentales. La moral racional no constituye otra cosa que la forma como todos los ciudadanos hacen uso de la razón y del discurso para la búsqueda pública de soluciones consensuadas de los conflictos sociales. Admitir esta premisa implica, entonces, reconocer que toda valoración moral aportada por cualquier ciudadano deberá estar justificada por encima de las creencias grupales y la idea de bien individual. Si esto es así, no cabe duda de que parece poco admisible dar por sentado, con Habermas, que la moral racional se encuentra fundamentada, exclusivamente, en un uso de la razón objetiva o en un uso de la razón instrumental<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> En términos generales, se puede decir que la razón objetiva supone una relación de identificación entre el juicio moral del ciudadano y su mundo cultural; y la razón instrumental admite la conexión de la voluntad de los ciudadanos con sus fines y preferencias subjetivas (Cf. Habermas, "Del uso" 121).

Este modo de fundamentación de la moral racional, admite la universalización de una moral como base común que permite el encuentro entre ciudadanos realizando una “praxis argumentativa que únicamente se puede llevar a cabo en común con otros” (Habermas, “Del uso” 110). En esencia, Habermas considera que el uso de la razón y del discurso sirve como base de una moral racional con la que todos los ciudadanos están de acuerdo y, por consiguiente, la acogen como condición legal a partir de la cual pueden justificar los contenidos de justicia, introducidos en una discusión pública en pleno ejercicio de la autonomía y en plena actitud de responsabilidad solidaria con todos.

Por este motivo, Habermas estima que el uso del discurso y su orientación hacia el acuerdo es la condición previa que hace posible la fijación consensuada de “las intuiciones que informan acerca de cuál es la mejor forma en que debemos comportarnos para contrarrestar mediante los miramientos y el respeto a la *extrema vulnerabilidad* de las personas” (Ibíd. 19). Se trata de reconocer que el contenido atribuido a las intuiciones morales es el resultado del ejercicio autónomo realizado por los participantes en una argumentación. En este plano de la moral, el contenido de las normas de acción no deviene de lo que es bueno para un individuo o para un colectivo humano, sino del acuerdo público fundado en el respeto a los procedimientos comunicativos y en la participación de los ciudadanos en los procesos políticos.

Este planteamiento deja ver una reivindicación de la moral racional como capacidad de razonar y argumentar en una controversia pública, lo cual significa que los juicios morales logran su validez a través del reconocimiento intersubjetivo y que lo acordado debe tener una justificación pública. Si esto es así, es decir, si todo juicio moral es válido cuando deviene del esfuerzo racional y comunicacional entre ciudadanos en la esfera pública, es posible decir ahora que la moral racional opera como la base compartida a partir de la cual los ciudadanos con diferencias de creencias construyen vida política; aspecto fundamental para comprender la idea de la cultura política común. No obstante, cabe dejar constancia de una duda respecto a lo expuesto: si se acepta que el previo acuerdo entre ciudadanos a partir de una moral racional es condición necesaria para la discusión en el ámbito de lo público, entonces se debe consentir que en situaciones donde no exista acuerdo y moral racional no habría posibilidad de construir comunidad política.

Ahora bien, Habermas ha sugerido en *La constelación posnacional*, la idea de que la autodeterminación democrática tiene posibilidades de realización sólo y en la medida en que sus integrantes tomen en sus propias manos su destino político. Sin embargo, el hecho de que los ciudadanos tengan la última palabra en la vida política exige primero la integración cultural entre actores sociales que se sienten extraños unos para otros. Esta integración cultural tiene como punto de partida el derecho moderno, desde el cual se forma la solidaridad ciudadana. Con esto, Habermas hace referencia al hecho de que la solidaridad ciudadana gana su legitimidad únicamente en la capacidad de asociación de personas jurídicas libres e iguales. Por tanto, si la autodeterminación democrática presupone participación política y asociación solidaria de ciudadanos fundada en el derecho, la cultura política común hace posible la preservación de la identidad de la comunidad política.

La asociación de la cultura política común con los principios constitucionales y la moral, es la condición que hace posible la relación entre individuos con concepciones de vida buena y la interacción entre formas culturales de vida que luchan en el espacio público. Son, precisamente, ese modo de relación y esa forma de interacción las que hacen que Habermas recurra a la moral como instancia intermedia entre la ética y la política, es decir, como elemento regulador que permite a los ciudadanos hacer uso público de la razón práctica para definir en conjunto las normas de regulación en la vida política. Si bien Habermas ubica la moral como eje integrador de los individuos en el espacio público, ella ha sido reemplazada por el sistema de derechos acogido en el contexto legal de una comunidad legal.

En línea con este giro, Habermas señala que la esencia ética de una comunidad de solidarios entre sí son los derechos humanos, pues estos son independientes de los distintos sistemas de creencias culturales de los grupos humanos y facilitan el ejercicio de la autonomía individual y pública. Se trata, entonces, de reconocer que los derechos humanos cumplen una función de integración y regulación universal de relaciones en las sociedades complejas; por tanto, constituyen la base de una cultura política y ésta exige ciudadanos participando en el proceso político, ciudadanía autónoma dialogante, sociedad civil dirigiendo el poder estatal, y procedimientos institucionalizados de comunicación.

En resumen, la priorización de los derechos humanos conduce a trascender el propio horizonte de mundo cultural de los grupos

humanos. Esto significa que por encima del pluralismo es posible alcanzar un acuerdo que a cambio de unificar las distintas formas de vida cultural, permita la comunicación entre expresiones culturales enfrentadas en el espacio público. En el fondo la cultura política común facilita la construcción de comunidad política democrática y pluralista. Esto no debe entenderse como un algo bueno y definitivo logrado por un 'nosotros' a partir del cual se instaura la regla de la mayoría como condición suficiente para asegurar los derechos, ni como un modo de legitimación de un solo horizonte político que atienda a la justicia y a los resultados del proceso democrático, y, ni como un fijar un entramado ético que en cierto sentido sirve para alejarse respecto a un 'otros' con una visión de mundo diferente. Más bien, debe comprenderse como instancia que posibilita a los actores sociales construir comunidad política cimentada en el poder producido comunicativamente, en el ejercicio autónomo de los ciudadanos, en los procedimientos argumentativos y en el derecho; valores políticos que deben entenderse como constitutivos de un proceso democrático fundado en una moral racional.

### Conclusión

El problema de la justificación normativa de la democracia en las sociedades modernas complejas, parece encontrar en el planteamiento democrático deliberativo de Habermas los principios ético-políticos más plausibles. La ciudadanía activa como columna vertebral del proceso de construcción de unidad política, la deliberación pública regulada por el respeto a los principios constitucionales, el seguimiento de los procedimientos institucionalizados de comunicación, la toma de decisiones políticas con la participación de todos aquellos que serán afectados por la decisión, el ejercicio del poder político controlado y programado a partir de la formación democrática de la sociedad civil y los derechos humanos como base de una cultura política común compartida, constituyen un conjunto de supuestos morales dignos de ser articulados en todo proceso de consolidación de Estado en sentido democrático y deliberativo. Pero la experiencia en contextos sociales en las que no se evidencia una ciudadanía autónoma, dejan ver elementos (pasiones, intereses y valoraciones) que siempre inciden en la construcción de comunidad política. Dependencia de palabra en los asuntos públicos, aceptación de criterios de exclusión fijados por una intencionalidad grupal y maximización de los intereses particulares, además de una extraña actitud de no participación en la esfera pública, aprobación de acuerdos contrarios a la asociación solidaria y reducción

del ámbito de lo público a la dimensión productiva son algunos de los rasgos morales destacadas de la ciudadanía sometida a experiencias guiadas por concepciones ideológicas acordes con las pretensiones de la élite asentada en la administración del poder estatal.

La interpretación de Habermas parece olvidar aspectos políticos como la capacidad de organización y manipulación de ciertos actores sociales para copar el espacio público; condición a partir de la cual aprueban políticas contrarias a la defensa de las libertades de participación, empujan a los gobernantes a que actúen de acuerdo con propósitos excluyentes del otro o validan leyes injustas siguiendo los procedimientos institucionalizados.

Es indudable que la concepción democrática deliberativa de Habermas arroja luces sobre la construcción de comunidad política, regulada por el ideal moral de una ciudadanía respetuosa de los principios constitucionales; pero esa iluminación no muestra como los actores políticos calculan, desde sus intereses y pasiones, acciones discursivas apropiadas para consolidarse en la esfera pública como única alternativa de poder gubernamental. Este hecho no facilita la consolidación de una cultura política democrática y participativa, sino una esfera pública desgarrada, despolitizada, instrumentalizada e incomunicada. Existe así un divorcio entre la racionalidad democrática deliberativa y la actividad política que demanda no autonomía ciudadana, sino el fortalecimiento del gobernante que se vacuna contra todo error o toda responsabilidad. En este sentido, la actividad política no sólo controla e impide la deliberación pública, sino, antes bien, resulta opresiva y anuladora de los procedimientos propios de una democracia constitucional; los cuales son necesarios para el juego político entre quien administra el sistema de poder estatal y los miembros de la sociedad civil.

Cabe preguntar si la legitimización de la democracia en sentido deliberativo logra responder al modo como se experimenta la actividad política en contextos sociales determinados por la cruda realidad de las relaciones de poder, el repliegue estratégico de los ciudadanos, la ocupación del ámbito público a través de la fuerza y la tendencia de homogenización cultural. En realidad, por ejemplo, la actividad política en contextos democráticos como el colombiano no ha sido sino un continuo uso del poder de la comunicación persuasiva conducente hacia la legitimación del poder de un gobernante acreditado para gobernar como él estime conveniente, limitado únicamente por sus intereses y

su eficacia discursiva respecto al mantenimiento de la promesa hecha a personas que le han delegado la responsabilidad de construcción de la unidad política, y por el afán de responder a la demanda de consolidar la productividad como único criterio de cohesión social. Actividad política que privilegia procedimientos comunicativos orientados hacia la planificación y trasmisión del mensaje, el análisis de las respuestas de los opositores y la definición estratégica de quién y cuándo participa. Hecho que trae aparejada una fijación normalmente aberrante mediante la cual se vicia el espacio de lo público, al otorgarse mayor beneficio a los actores sociales más fuertes y menor acceso a la información de los participantes más débiles; en virtud de lo cual se deteriora la calidad misma de la toma colectiva de decisiones. Ambos aspectos coartan la esfera pública y la participación ciudadana al punto que nunca hay discusión pública y, por tanto, se acogen decisiones presentadas por el gobernante como las más legítimas.

Desde este punto de vista, el giro deliberativo en la teoría de la democracia, a pesar de representar un esfuerzo de renovación sustantiva de la política, parece tener un superávit moral y un déficit político; pues desconoce aspectos políticos y experiencias de construcción de Estado como las señaladas. La actual experiencia de la actividad política en Colombia, no es sino el suceso más reciente de un proceso histórico de luchas políticas en torno a la construcción de unidad política, proceso determinado por el uso del poder de la comunicación persuasiva y por el deseo ciego de hacer prevalecer intereses y valoraciones prácticas que erosionan la esfera pública, reducen la política a la gestión pública, despolitizan la toma colectiva de decisiones, vician el diálogo e impiden la consolidación de una cultura política común democrática y deliberativa. En el nivel de lo conceptual, la renovación sustantiva de la política, como un proceso democrático y deliberativo puede favorecerse si se articula al análisis filosófico situaciones que afectan la realización de la democracia en contextos sociales como el colombiano; despolitización de la esfera pública y la imposición por parte del gobernante de procedimientos comunicativos para la participación ciudadana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Elster, Jon. *Deliberative democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Print.

---. *La democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, 2001. Impreso.

Gutmann, Amy and Thompson Dennis. *Why deliberative democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2004. Print.

Habermas, Jürgen. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 1996. Impreso.

---. *Facticidad y validez*. Madrid: Editorial Trotta, 1998. Impreso.

---. *Teoría de la acción comunicativa II*. Madrid: Taurus, 2003. Impreso.

---. "Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica". *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. Impreso.





# EL ROL DE LA IMAGINACIÓN EN LA BÚSQUEDA DE LO PROPIAMENTE HUMANO. UN VÍNCULO NECESARIO ENTRE LA SENSACIÓN Y EL ENTENDIMIENTO\*

*THE ROLE OF IMAGINATION IN THE SEARCH FOR THE PROPERLY HUMAN.  
A NECESSARY LINK BETWEEN SENSE AND UNDERSTANDING*

CATALINA LÓPEZ GÓMEZ  
Universidad de Cartagena, Colombia. catalinalg@gmail.com

RECIBIDO EL 21 DE NOVIEMBRE DE 2011 Y APROBADO EL 23 DE NOVIEMBRE DE 2012

## RESUMEN      ABSTRACT

El presente trabajo pretende examinar el rol que juega la imaginación en la indagación de lo propiamente humano de acuerdo con el planteamiento ético-biológico de Aristóteles. Con ese propósito, en las líneas siguientes se reconstruyen los argumentos que permiten establecer un encadenamiento entre la sensación, la imaginación, el recuerdo, el aprendizaje, la reminiscencia y la deliberación, y, con ello, se sugiere que aquello que distingue a los seres humanos de los demás animales es imposible de comprender si no se parte de aquellos rasgos que son propiamente biológicos.

This paper tries to examine the role played by imagination in the research about the properly human in accordance with the ethical-biological Aristotelian approach. Aiming to this purpose, I reconstruct the arguments that establish a linkage between sensation, imagination, memory, learning, reminiscence and deliberation, and thus, I suggest that what distinguishes Human beings from other animals cannot be understood without starting from those traits that are strictly biological.

## PALABRAS CLAVE      KEY WORDS

Aristóteles, biología, imaginación, lo propio del hombre.

Aristotle, biology, imagination, properly human.

---

\* Este artículo es producto de la investigación "El ser humano y su naturaleza en el planteamiento ético-biológico de Aristóteles", el cual fue financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad de Cartagena, mediante resolución 4396 de 2010.

En referencia al pensamiento de Aristóteles, frecuentemente se afirma que lo propio del ser humano es su carácter de animal racional. En efecto, en la *Ética a Nicómaco* (I 1097b 27), Aristóteles afirma que la función propia del hombre reside en hacer uso de su capacidad racional y que ésta es la actividad específica que lo distingue de los otros seres vivos. Mientras comparte la facultad de alimentarse o sentir con otras especies, la racionalidad le es propia y es única de quienes poseen la condición humana. Si bien la definición del ser humano que se desprende de esta caracterización ha tenido una amplia resonancia en la historia de la filosofía, para comprender con mayor precisión la postura aristotélica resulta necesario examinar el contenido específico que puede atribuirse a la razón.

Atendiendo a lo expuesto en los tratados biológicos, esta facultad asegura para el hombre la realización óptima de sus actos y comportamientos vitales y garantiza, de esta manera, su supervivencia. No obstante, esta propiedad no distingue a los demás animales del caso particular del ser humano, pues las características naturales que poseen éstos también aseguran su supervivencia, el hecho de vivir. La cuestión estriba más bien en sostener que solo las características del ser humano permiten sobrepasar el terreno de la mera supervivencia y dar el paso entre el vivir y el vivir bien. En efecto, si bien Aristóteles describe en la *Investigación sobre los animales* cómo las distintas especies animales pueden optimizar su supervivencia y la búsqueda de sus fines a partir de sus capacidades naturales, en los primeros capítulos del libro I de la *Política* sostiene que sólo el hombre tiene como fin vivir bien. Lo anterior implica que mientras el vivir óptimamente, en el caso de los animales, se relaciona con proveerse de la mejor forma de alimento, reproducirse exitosamente, camuflarse y preservar su vida con astucia (entre otros), para los seres humanos el vivir bien se desprende del comportamiento y del acto vital meramente biológico y se instala en terrenos de distinto tipo<sup>1</sup>.

Es este tránsito de lo biológico a lo exclusivamente humano el objeto de estudio de este trabajo. Pues, si bien se ha establecido que aquello que distingue al hombre de los demás animales se asegura mediante una facultad natural que le es propia en tanto especie, es necesario indagar

---

<sup>1</sup> Tal y como lo sostiene Nussbaum, Aristóteles es claro en que la explicación del ser humano no debe desligarse de la investigación sobre los otros seres vivos. De esta manera, siguiendo el pensamiento del Estagirita, un estudio sobre la especificidad humana debe incluir tanto los tratados éticos como aquellos que se refieren al movimiento y a la acción de los animales en general (344).

qué es lo que le permite al ser humano sobrepasar las funciones vitales propias de su naturaleza biológica y aspirar a bien lograr la vida. Dentro de este marco, el presente artículo rastrea en el planteamiento ético y biológico aristotélico la pregunta por la especificidad de la que goza el ser humano frente a los otros animales y, para ello, propone un estudio de su *eîdos* por medio de las funciones que le corresponden en tanto entidad natural.

## I

### El alma humana y sus facultades

En el planteamiento biológico aristotélico, la naturaleza de los animales y las plantas es compleja, de ella hace parte tanto la materia como la forma. El ser humano, según Aristóteles, se describe como un cuerpo natural, una sustancia compuesta de materia y de forma que está dotada de vida. ¿En qué se debería enfocar el estudio acerca de la naturaleza específica del ser humano? Aristóteles sostiene en la *Física* que “la forma es más naturaleza que la materia” (II 193b 7). Sin embargo, de acuerdo con Lennox, muchas de las dificultades que aparecen para abordar la especificidad humana a través de los tratados biológicos estriban en la inadecuada comprensión del concepto de forma<sup>2</sup>. De ahí que sea necesario establecer qué se entiende por ésta. En palabras de Lennox, “the form of a living thing is its soul, and Aristotle considers soul to be a unified set of goal-oriented capacities-nutritive, reproductive, locomotive, and cognitive” (Lennox 128)<sup>3</sup>.

En el libro segundo de *Acerca del alma*, Aristóteles define la  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  como entelequia primera de un cuerpo natural organizado y concreto (Cf. *Acerca del* II 412b 4). Para el autor, es gracias a ella que puede actualizarse, por lo que resulta ser su causa de movimiento. Según Aristóteles, el alma del viviente es su forma específica, la substancia primera del ente, la entidad definitoria del cuerpo natural y la responsable de determinar

<sup>2</sup> De la inadecuada comprensión de la materia como aquello de lo que están hechos los seres y la forma como la organización de ésta se genera una interpretación neoplatónica de la propuesta aristotélica. El propósito de Lennox en los artículos que conforman la segunda parte de su libro *Matter, form and kind*, consiste en refutar la idea según la cual la postura aristotélica recoge las formas platónicas. Para ello se argumenta que la forma de un ser vivo es, para Aristóteles, su alma, entendida ésta como un conjunto unificado de capacidades orientadas hacia ciertos fines. De esta manera, la forma consiste en algo más que simplemente la estructura (Cf. Lennox 128).

<sup>3</sup> De esta manera, la existencia de todo ser vivo se debe a que posee alma, la cual, a diferencia de la materia del viviente, es pura actualización. No obstante, resulta importante recordar que la forma no se presenta sin materia y, dado que el ser humano es de naturaleza compleja, tendrá unas facultades anímicas determinadas por su materia. De ahí que materia y forma sólo sean desligables en el pensamiento (Cf. *Física* II 194<sup>a</sup> 12), (Cf. *Política* I, 641<sup>a</sup> 15), (Cf. *Metafísica* E, 1025b 31).

para éste una naturaleza específica (Everson 170-75). Dado lo anterior, en tanto existen vivientes de distintas clases, existen necesariamente también distintos tipos de alma que les corresponden. Por eso, si se desea indagar acerca de lo propiamente humano es necesario estudiar los planteamientos aristotélicos sobre el alma humana. Con ello se identificará la forma específica que el hombre posee en tanto especie, a saber, su *eîdos*.

Para Aristóteles, el alma garantiza la realización de las funciones vitales del ser humano, las cuales, como se afirma en el primer capítulo del libro II de *Acerca del alma*, abarcan desde el hecho mismo de alimentarse hasta el acto de inteligir (Cf. *Acerca del II* 413<sup>a</sup> 21ss). Partiendo de ello, y teniendo en cuenta que en los tratados aristotélicos se hace constante referencia a las partes o facultades del alma<sup>4</sup>, el examen que se propone en este artículo aborda, más que el alma humana como unidad, la naturaleza de las partes o facultades que le son propias.

En *Ética a Nicómaco* I, 13, Aristóteles propone la existencia de una parte racional y de una parte no-racional en el alma (Cf. Broadie 57-72). A su vez, en la parte no-racional identifica una facultad “común y vegetativa [...] causa de la nutrición y el crecimiento” (*Ética a I* 1102<sup>a</sup> 33) y una facultad apetitiva (o desiderativa) que, a pesar de no ser racional, participa de cierto modo de la razón. Para efectos del presente trabajo, resulta necesario detenerse en esta distinción y examinar, en primera instancia, la facultad vegetativa<sup>5</sup>. Ésta aparece como la más básica de las facultades del alma y la condición necesaria de las demás, pues “puede darse sin que se den las otras mientras que las otras –en el caso de los vivientes sometidos a corrupción– no pueden darse sin ella” (*Acerca del II* 413a 31). De ahí que no sea exclusiva del hombre, pues si bien el ser humano se alimenta, se desarrolla y envejece, estos actos vitales no lo caracterizan. La facultad nutritiva, como varias veces lo recuerda el autor, es común al ser humano y a los otros animales, y determina esencialmente a las plantas<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Cuando Aristóteles alude a partes del alma hace referencia a facultades de ésta (Cf. *Acerca del II* 413b 13ss), por lo que no resulta adecuado interpretarlas como porciones o secciones en tanto éstas no se encuentran aisladas ni divididas unas de otras al interior del alma.

<sup>5</sup> En *Acerca del alma*, Aristóteles habla de alma nutritiva como de facultad o parte nutritiva. Lo anterior se debe a que, mientras se puede sostener que en el caso de las plantas éstas poseen un alma nutritiva, en el caso del hombre y de los demás animales el alma no se limita al crecimiento, al desarrollo y a la alimentación y, por ende, constituye no la esencia misma de su alma, sino que se presenta como una facultad que permite las operaciones anteriores. Es en este sentido que se habla de partes o facultades diversas del alma en un mismo ser.

<sup>6</sup> La clara relación entre la facultad nutritiva y las plantas se evidencia rastreando en el uso mismo de los términos *φυτικόν* para referirse a la facultad vegetativa y *φυτόν* para enunciar a la planta.

Por su parte, la correcta comprensión de la facultad apetitiva (o desiderativa) requiere una mención especial sobre la capacidad asociada a las sensaciones. Esto en vista de que el deseo<sup>7</sup> se deriva de aquellas. Si bien el papel de este último resulta esencial para responder la pregunta sobre la especificidad del ser humano frente a otras especies, examinar en detalle dicho asunto desborda el propósito de este trabajo. Basta con señalar que el deseo en el planteamiento aristotélico se presenta de tres formas: como voluntad, impulso y apetito.

*Boulesis, thýmos y epithymía* son formas de la *órexis* y (...) en todo movimiento animal hay presente una *órexis*. Al parecer, Aristóteles piensa que todos son formas de una inclinación interior activa dirigida a un objeto; y que este tipo de inclinación es común a los movimientos de los humanos y de los demás animales. (Nussbaum 356)

Dicho lo anterior, conviene examinar la facultad sensitiva con miras a comprender la facultad apetitiva. Para Aristóteles, la facultad sensitiva es la encargada de la percepción de los objetos sensibles y de sus cualidades. Con ese propósito se sirve de los órganos sensoriales (ojos, nariz, boca, oídos y piel) y de los sentidos (vista, olfato, gusto, oído y tacto), para identificar el color, el olor, el sonido, el calor, entre otros. Cabe anotar que, de acuerdo con Aristóteles, el sentido básico es el tacto. De hecho, se presenta como condición necesaria de la existencia misma, en tanto es imposible estar vivo si se carece de él. Así como en el caso de la facultad nutritiva, la capacidad de captar las sensaciones es propia tanto de los hombres como de los demás animales, los cuales, sin ella, tampoco podrían vivir.

También es importante anotar que la facultad sensitiva proporciona no sólo percepciones aisladas, asociadas a cada uno de los sentidos, sino una percepción unitaria de todas las cualidades sensibles del objeto. Esta posibilidad –que es propia de los hombres y de otros animales– permite que las impresiones de los distintos sentidos y sus correspondientes órganos se aprehendan en conjunto, y que el sujeto se ponga en contacto con la totalidad de las afecciones.

<sup>7</sup> El hombre comparte con otros animales el apetito y el impulso. Sin embargo, el primero es de carácter exclusivo (Cf. *Acerca del II*. 414bss). Más adelante se examinará qué hay en la voluntad que le permite ser específicamente humana con respecto a las otras formas en que se presenta el deseo.

Lo anterior es posible gracias a lo que Aristóteles denomina sentido primario o común (κοινή αἴσθησις). Dicha capacidad, además de concientizar al sujeto de las distintas percepciones que acerca de un mismo objeto tienen lugar, le permite recoger de forma unitaria las impresiones provenientes de los sentidos y percibir los sensibles comunes (como lo son la magnitud y el tiempo). Debido a la importancia que tiene este sentido primario o común en el objeto de análisis de este texto y en la definición de lo propiamente humano, las líneas posteriores se concentran en desarrollar su significado.

## II

### Imaginación, memoria, aprendizaje y reminiscencia

Desde la perspectiva aristotélica, la κοινή αἴσθησις no es posible gracias a un órgano, sino a una facultad: la imaginación. Etimológicamente, el término “imaginación” (φαντασία) se encuentra en estrecha relación con el concepto de φαίνεσθαι que significa “aparecer”. El vínculo entre ambas ideas es tan evidente como intuitivo. Gracias a la imaginación, las cosas que están ausentes aparecen ante el sujeto que imagina.

Del mismo modo, es preciso afirmar que, según Aristóteles, las imágenes que se recrean mediante el uso de esta facultad se presentan conservando las cualidades de los objetos reconstruidos y estas cualidades, a su vez, surgen debido a las sensaciones. En otras palabras, la imaginación permite que un objeto sensible, a pesar de estar ausente, pueda ser recreado con una imagen que recoja sus cualidades. Por lo anterior es posible sostener que existe un vínculo cercano entre la imaginación y la sensación y, por ende, entre la facultad que hace posible el sentido primario y la parte sensitiva del alma humana. Este punto resulta crucial en el desarrollo de este artículo. Lo significativo consiste en reconocer que si bien la imaginación permite una recreación que prescinde de materia, sólo es posible gracias a la sensación.

Estrechamente relacionados con la imaginación se hallan el recuerdo y la memoria. Por un lado, Aristóteles identifica al recuerdo como un efecto generado por la perdurabilidad de las impresiones sensoriales derivadas de los objetos y, por otro, señala que la memoria (μνήμη)<sup>8</sup> –la cual nace, en cierto sentido, de la imaginación– es imprescindible para

---

<sup>8</sup> En *Acerca de la memoria y la reminiscencia*, Aristóteles sostiene que la memoria es una ἔξις, por lo que, siguiendo lo expuesto en *Metafísica Δ*, 1022b4ss se la puede considerar como la acción de poseer una imagen o como un estado del alma.

que los recuerdos tengan lugar. Gracias a la memoria, la percepción de lo sensible queda impresa como sello en una superficie y por ella es que el hombre está en condición de recrear posteriormente la impresión que se ha guardado, es decir, el recuerdo. Así, la memoria y el recordar que le es propio es “la posesión de una imagen como una copia del objeto del que es la imagen” (*Acerca de la memoria* I 451a 15ss).

Una vez esclarecidos estos nexos resulta posible comprender, por un lado, por qué desde la perspectiva aristotélica la  $\mu\nu\eta\mu\eta$  facilita el aprendizaje y, por otro, cómo la imaginación se ratifica, en el sentido en el que se esbozó líneas arriba, como un concepto que, al tiempo que orienta la identificación de aquello que es propiamente humano, parte del carácter biológico del hombre, el cual comparte con otros animales. Esto implica que la alusión al aprendizaje permite enlazar el ámbito sensible y mundano con el campo que define el acto de inteligir.

La línea de continuidad que se defiende en este trabajo se evidencia en varios pasajes de la obra aristotélica. Los vínculos entre imaginación y sensación son claros en el libro III de *Acerca del alma* donde el autor relaciona la imaginación con la vista (Cf. III 429a 1ss) y en el famoso pasaje de la *Metafísica* A, I en el que Aristóteles vincula la memoria con el sentido del oído (Cf. *Metafísica* I 980b 23ss). Del mismo modo, en el libro I de *Acerca de la sensación*, se sostiene que la audición, de forma accidental, es la facultad sensible más importante con respecto al entendimiento pues “el discurso es la causa del aprendizaje por ser audible, mas no por sí, sino accidentalmente, pues se compone de palabra y cada una de las palabras es un símbolo” (*Acerca de la sensación* I 437<sup>a</sup> 13ss).

En este caso particular, Aristóteles hace evidente el tránsito entre la sensación y la intelección mediante un sentido específico, a saber, la audición. Lo que Aristóteles sostiene sobre este aspecto es que, cuando recuerdan y están en condiciones de oír, algunos animales pueden aprender. Así, “inteligentes, si bien no aprenden, son aquellos que no pueden percibir sonidos (por ejemplo, la abeja...); aprenden, por su parte, cuantos tienen, además de memoria, esta clase de sensación” (*Metafísica* I 980b 23).

Como se desprende de lo anterior, es posible sostener que además del hombre existen otros animales que pueden aprender, y que ese aprendizaje supone ya un cierto grado de inteligencia. En vista de ello resulta necesario precisar cuáles son los elementos que hacen posible,

para los hombres, adquirir ἐμπειρία<sup>9</sup> y realizar razonamientos<sup>10</sup> y, con ello, aproximarse al sentido que tiene la afirmación, presente en la *Metafísica*, conforme a la cual el hombre, a diferencia del resto de los animales, vive participando de la experiencia y “gracias al arte y los razonamientos” (*Metafísica* I 980b 25ss).

En el planteamiento aristotélico, la puerta para identificar la singularidad propia de lo humano reside en buena medida en la capacidad de realizar inferencias. Es decir, en la posibilidad de elaborar conclusiones con base en informaciones previas. Para Aristóteles, inferir es una muestra inocultable del uso del razonamiento. La importancia que tiene la inferencia en la definición de lo propiamente humano se evidencia con claridad en el énfasis que propone Aristóteles alrededor de dos conceptos que suponen esta capacidad. Estos son la reminiscencia y la deliberación.

Por un lado, la reminiscencia se presenta de manera distinta a la memoria. Para Aristóteles, además de la diferencia temporal que hay entre éstas (siendo la primera cronológicamente posterior a la segunda y la memoria condición necesaria para que se pueda recordar), “muchos de los animales participan de la facultad de recordar, pero, (...) de la de practicar la reminiscencia, ninguno de los animales conocidos fuera del hombre” (*Acerca de la memoria* II 453<sup>a</sup> 8ss). Lo que esto significa es que la imaginación opera en el hombre de un modo en el que no sólo se da la memoria, sino también la posibilidad de recordar.

Por otra parte, la relevancia de la inferencia se hace presente en un asunto angular para este artículo, a saber, la deliberación. Ya está claro que el punto no radica en el hecho de poder percibir o de poder recordar, sino en tener la posibilidad de razonar acerca de las imágenes que se conservan. A eso se debe agregar que “por naturaleza eso sólo les sucede a aquellos en los que también se da la deliberación, pues también la deliberación es una forma de inferencia” (*Ibíd.* II 453<sup>a</sup> 13ss).

La deliberación es un proceso reflexivo, el cual consiste en analizar los medios que conducen al fin propuesto y en determinar cuál de éstos resulta más viable para alcanzarlo. Para Aristóteles,

---

<sup>9</sup> *Empeiria* es la capacidad de reunir en una sola las distintas imágenes sensibles conservadas en la memoria (*Cf. Metafísica* I 980<sup>a</sup> 27ss).

<sup>10</sup> Muestra de ello es la afirmación que realiza Aristóteles en *Acerca de la memoria y de la reminiscencia* I, 450<sup>a</sup> 11 y 451a 15 según la cual la memoria se desprende del sentido primario pero que, de forma accidental, pertenece al entendimiento.



debe llamarse susceptible de deliberación no aquello sobre lo cual podría deliberar un necio o un loco, sino aquello sobre lo cual deliberaría un hombre dotado de inteligencia. (*Acerca de la memoria* III 1112<sup>a</sup> 20)

Una correcta deliberación es aquella que lleva a la ejecución de una acción que alcanza el justo medio y, para esto, la acción debe efectuarse racionalmente y en unas circunstancias específicas: como es debido, cuando es debido, con miras a lo correcto y por el motivo adecuado. Aristóteles sostiene que para que haya elección se requiere una deliberación previa, “pues se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación” (*Ética a* 1113 a 4). Para que esto sea posible, la acción debe, por una parte, perseguir un fin bueno y, por otra, hacerlo por los medios adecuados.

Hasta el momento se ha aceptado una estrecha relación entre la inferencia y lo propiamente humano y se ha reconocido que tanto la reminiscencia como la deliberación suponen el uso de inferencias. También se ha mostrado cómo la reminiscencia deviene de la imaginación, la cual tiene el carácter de bisagra entre lo sensible y lo inteligible. Para finalizar, en adelante se examinarán los vínculos entre deliberación e imaginación, con el fin de dar aún más contenido a esa facultad racional propia de los seres humanos.

### III

#### La imaginación deliberativa y la acción

De acuerdo con Aristóteles, el movimiento se da a partir de la imaginación<sup>11</sup>. Lo que distingue el caso específico del hombre es que en éste el movimiento alcanza la connotación de acción. Esto implica que se trata de un movimiento cuyo principio es la elección (*Cf. Ibíd.* VI 1139<sup>a</sup> 30ss). Es propio del hombre razonar acerca de lo experimentado usando leyes de asociación, silogismos y razonamientos causales con los que, a partir de dos premisas, se alcanza una conclusión (*Cf. Acerca del* III 434<sup>a</sup> 7ss) (*Ética a* III 1112b 20ss). Para ello,

---

<sup>11</sup> Esto tanto en el hombre como en los otros animales, pues el motor del movimiento resulta ser el deseo, entendido como apetito o volición, el cual apunta a la imaginación. No obstante, con respecto al rol de la imaginación en la persecución del fin se encuentran diferencias en *De Anima y Motu*. Para rastrear dichas diferencias ver Schofield.

en vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes. Y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue. He aquí cómo el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen. (*Acerca del III 431a 14*).

Con todo lo dicho, aún resulta válido el siguiente cuestionamiento: ¿qué hay de particular en la imaginación del hombre para que, a diferencia de las demás especies, pueda realizar razonamientos prácticos? La respuesta a este interrogante está en lo que Aristóteles denomina en *Acerca del alma III, 11 imaginación deliberativa*. Si bien los animales, como se recuerda en *Investigación sobre los animales*, poseen imaginación, esta última es lo que denomina el autor una *imaginación sensitiva*.

In the theory of animal movement presented in *De An.* 3.10-11, *phantasia* figures principally as analogous to or (in the end) a kind of practical thinking or calculation which enable the animal to translate desire into behavior. (Schofield 4)

Por su parte, el hombre posee otro tipo de imaginación, propia únicamente de los animales racionales. Así, resulta necesario distinguir el apetito o deseo que se presenta tanto en el hombre como en los demás animales del resultado de un razonamiento práctico. Ahora bien, para Aristóteles, lo que se da es una lucha de principios (el del apetito y el del razonamiento) en la que gana el más fuerte. Y éste, a su vez, es el encargado de producir el movimiento.

Así, para que el intelecto se manifieste en el caso del hombre, se requiere la imaginación deliberativa. En efecto, es imposible realizar cualquier razonamiento práctico si no se cuenta con las imágenes que esta facultad proporciona por medio de la reminiscencia. Para que el intelecto se ponga en movimiento, las premisas deben estar presentes (en forma de imágenes) y se debe derivar de ellas una conclusión. Es entonces trabajo del intelecto realizar los silogismos prácticos y alcanzar con esto conclusiones que, puesto en términos aristotélicos, han de llamarse elecciones. Y son éstas las que producen el movimiento, en tanto se manifiestan como un resultado del siguiente tipo: "tal individuo de tal clase ha de realizar esta conducta concreta ahora y que yo soy un individuo de tal clase" (*Acerca del III 434<sup>a</sup> 19*). En este sentido es que Aristóteles sostiene que la acción, en términos estrictos, es propia únicamente de los hombres dado que tiene como principio la elección

y que a ésta solo se llega mediante una deliberación (Cf. *Ética a VI* 1139a 30)<sup>12</sup>.

El hecho de que el hombre pueda actuar de acuerdo con sus elecciones es el resultado de la intervención de la imaginación deliberativa y de la razón práctica. Así, las facultades más básicas que se encuentran en el ser humano se relacionan con la parte calculadora o deliberativa<sup>13</sup> del alma, dando paso de lo sensitivo a lo intelectivo y garantizando el ascenso entre los distintos niveles de conocimiento en el hombre, alcanzando, como última instancia, el intelecto.

Así, atendiendo a lo expuesto en los tratados biológicos, son la razón práctica y la imaginación deliberativa las que aseguran que el hombre realice óptimamente sus actos y comportamientos vitales, y las que propician el paso de la mera supervivencia al *vivir bien*, desarrollando su aspecto social en la vida política. De ahí que, como lo expresa el propio Aristóteles en el libro I de la *Política*, la utilidad de la razón deliberativa realmente estribe en lograr que el hombre a partir del lenguaje y la comunicación, alcance consensos acerca de lo que es correcto e incorrecto en el plano ético y político.

## Conclusiones

¿En qué medida la imaginación deliberativa se encuentra en relación con la función propia del hombre que, como se afirma en *Ética a Nicómaco I*, 1097b 27, radica en hacer uso de su capacidad racional y lo distingue de los otros seres vivos? Al buscar el sentido de lo “propio” del hombre, se consideró necesario en un primer momento examinar su alma. Al abordarla, se estudiaron la facultad nutritiva y la facultad apetitiva, ambas, compartidas con otros seres vivos. Se mostró cómo el deseo y

<sup>12</sup> El concepto de *praxis*, en el contexto de la discusión animal racional/animal no-racional, es polémico. En efecto, aunque el término se utiliza estrictamente para el caso del hombre, el uso de los conceptos *praxis* y *praxeis* en los Tratados de Historia Natural y, en general en las obras biológicas, permite pensar que esta noción se aplica a los animales en general. De esta manera, “Aristote n’entend pas seulement par *praxis* la conséquence comportementale de la délibération et du choix, activité proprement humaine dont l’analyse relève prioritairement de l’éthique et de la politique” (Morel 19-0).

<sup>13</sup> En *Ética a Nicómaco VI*, 1 Aristóteles sostiene que en el alma humana existen dos clases de razón, determinadas por las diferencias en los tipos de objetos que cada una de ellas examina. En un primer momento, Aristóteles presenta una parte científica (*epistemonikon*) encargada de las actividades teóricas, cuyos principios no pueden ser de otra manera y, de otro lado, trae a colación la parte calculadora (*logistikon*) encargada de lo que puede ser de otro modo, de las cosas contingentes, que no se presentan necesariamente por lo que es llamada también *deliberativa*, al ocuparse de los asuntos prácticos.

el apetito se relacionan intrínsecamente con la percepción a partir de la cual se obtienen imágenes que permiten que la sensación perdure aún en ausencia de la circunstancia que tuvo lugar (Cf. Reeve 25-57). En el caso específico del hombre se concluyó que es el tipo específico de imaginación que opera en él, la que lo distingue de los demás animales en tanto que ésta es quien abre las puertas a los actos razonados.

Así, a partir de lo expuesto en este trabajo se puede concluir que, en el planteamiento aristotélico, existe una línea de continuidad entre la biología y la psicología que permite entender cómo el ser humano se define tanto como un animal que se nutre y envejece, como un viviente capaz de razonar y relacionarse con el conocimiento. Ahora bien, a partir de lo que se ha sostenido puede proponerse la siguiente jerarquización<sup>14</sup>. En la base podríamos ubicar a los animales en general, quienes, al poseer una facultad sensitiva, poseen a su vez, deseo y apetito y, por ende, se desata de ellos movimiento. Entre ellos hay quienes son capaces de recordar imágenes de lo percibido. Sin embargo, a diferencia del hombre, ninguno de éstos elabora silogismos prácticos a la hora de determinar actuar. De hecho, si bien se puede reconocer que los animales se mueven, tendiendo o alejándose voluntariamente de algo, sus actos no corresponden a acciones deliberadas y elegidas.

Por su parte, el hombre, además de contar con sensación y, por tanto, con apetito, está en capacidad de moverse, acercándose o distanciándose, de acuerdo a lo que ha determinado mediante sus elecciones. Dicha posibilidad, como hemos visto, se desprende del hecho de poder realizar razonamientos prácticos por medio de una imaginación que le es exclusiva: la deliberativa.

Ahora bien, así como se propuso una comparación del hombre con los demás animales, vale la pena traer a colación también el caso de los dioses. ¿Es también propio de Dios el uso de las imágenes para entender? Quizás la distinción propuesta por Aristóteles sobre los intelectos sea útil para responder a este cuestionamiento. De acuerdo a lo que sostiene el autor en *Acerca del alma* III, 5, hay un intelecto que, para ponerse en uso, requiere la imaginación. Este intelecto, al que Aristóteles llama intelecto pasivo, no puede ser propio de Dios, pues Dios no presenta deseos, ni aficciones, por lo que tampoco será propia de él la capacidad

---

<sup>14</sup> Lo anterior parece lícito en tanto Aristóteles realiza constantemente gradaciones o jerarquizaciones ontológicas, teleológicas, al interior de las ciencias, entre otras. Algunos ejemplos de lo anterior se pueden rastrear en: *Metafísica* VI, 1; *Física* II, 2; y *Ética a Nicómaco* I, 2.

de imaginar. En efecto, es el único que no requiere apoyarse en imágenes a la hora de entender. Lo anterior se ve justificado por el hecho mismo de que el pensamiento propio de él es aquel en el que el pensar y lo pensado coinciden, por lo que mueve sin ser movido.

Por último, resulta lícito preguntar si el hombre tiene la posibilidad de llegar a este intelecto activo. El ser humano, al ser un cuerpo natural viviente es un compuesto y, por ende, su forma está atada a una materia. Por ese motivo, su intelecto siempre estará atado a las imágenes que recibe por medio de la sensación. De ahí que, si bien la actividad contemplativa sea estimada en tanto busca separarse cada vez más de lo corruptible y variable propio de la experiencia, realmente es una actividad que es propia de los dioses y no de los mortales.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 1985. Impreso.
- . *Acerca de la memoria y la reminiscencia*. Madrid: Gredos, 1987. Impreso.
- . *Acerca de la sensación*. Madrid: Gredos, 1987. Impreso.
- . *Investigación sobre los animales*. Madrid: Gredos, 1992. Impreso.
- . *Física*. Madrid: Planeta DeAgostini, 1995. Impreso.
- . *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998. Impreso.
- . *Política*. Madrid: Gredos, 1999. Impreso.
- . *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 2003. Impreso.
- Broadie, Sarah. *Ethics with Aristotle*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1991. Print.
- Everson, Stephen. "Psychology". Barnes, Jonathan. (ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Print.
- Lennox, James. *Aristotle's Philosophy of Biology. Studies in the origins of life science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Print.
- Nussbaum, Martha C. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Barcelona: Visor, 1995. Impreso.
- Morel, Pierre-Marie. *Aristote. Petits traités d'histoire naturelle*. Paris:

Editions Flammarion, 2000. Imprimé.

Reeve, C. D. C. *Action, contemplation and happiness*. Cambridge: Harvard University Press, 2012. Print.

Schofield, Malcolm. "Phantasia in *De Motu Animalium*". Pakaluk, Michael and Giles Pearson (eds.). *Moral psychology and human action in Aristotle*. Oxford: Scholarship, 2011. Online.

# ARTE Y LA LITERATURA: BIFURCACIÓN Y ENLACE CON LA FILOSOFÍA\*

*ART AND LITERATURE: BIFURCATION AND JUNCTION WITH PHILOSOPHY*

MALENA ANDRADE MOLINARES\*\*

Universidad de los Andes, Venezuela. Malena.victor@gmail.com

RECIBIDO EL 12 DE FEBRERO DE 2013 Y APROBADO EL 18 DE MARZO DE 2013

## RESUMEN      ABSTRACT

El presente artículo trata sobre cómo la filosofía se enlaza con dos conceptos: arte y literatura, y cómo estas disciplinas tienen su asidero desde los griegos hasta nuestros días, bifurcándose en las distintas obras, las cuales pueden alcanzar alguna verdad que analizadas a la luz de teorías como la hermenéutica o la fenomenología encuentran ser interpretadas.

This article discusses how philosophy is linked to two concepts: art and literature, and how these disciplines have their grip from the Greeks to the present day, branching in different works which can reach some truth which analyzed in the light of theories like hermeneutics or phenomenology are to be interpreted.

## PALABRAS CLAVE      KEY WORDS

arte, filosofía, literatura.

art, philosophy, literature.

---

\* Este artículo corresponde a un ejercicio de escritura de la investigación cuyo objetivo fundamental es realizar correspondencias entre arte y literatura desde algunos ejemplos emblemáticos de obras narrativas y obras pictóricas de las dos últimas décadas del siglo XX.

\*\* Lic. en Letras (ULA). Lic. en Educación (ULA). Magíster en Literatura Iberoamericana (ULA). Docente de Postgrado UPEL. Investigadora del grupo de investigación GISCVL de la ULA. Doctoranda en Ciencias Humanas ULA.

## I Introducción

La filosofía, en su afán por responder a inquietudes planteadas desde los griegos, propone también atender los mecanismos del arte y la literatura tal como lo esboza Platón cuando afirma en el *Fedro* que “la filosofía es la música más excelsa”<sup>1</sup>, sentencia que presupone una misma génesis para las artes: la filosofía.

En torno a afirmaciones de este tipo, expuestas cinco siglos antes de Cristo, se centra el interés por establecer conexiones artísticas a fin de ir dando respuestas multiculturales y generar estrategias de recepción personal, es decir, observar en narraciones, poemas o pinturas como existen diálogos semejantes, unidos o hermanados por la similitud en el tema, definiendo las fronteras o los límites que hacen de las obras de artes (pintura y literatura) códigos estéticos únicos particulares, genuinos, que tienen algún punto de encuentro, pero que ese punto queda atrás para que cada uno siga su camino y planteen sus especificidad como objetos únicos e irrepetibles.

De igual forma, Aristóteles propone que toda obra de arte tiene un esquema teórico previo, planteando en la *Poética*. Este filósofo nos habla de colores y formas que se representan por imitación, pero también esto sucede con las palabras.

Siguiendo esta línea de discernimiento, vale señalar que el axioma más conocido para interrelacionar las artes se le otorga a Horacio en su *Epístola ad Pisones* quien formula brevemente “*Ut pictura poesis*”, convirtiéndose así en un principio fundamental de la teoría de la comparación; en esta epístola se resalta la porosidad y permeabilidad existente entre las artes.

El filósofo Horacio funda como precepto básico de su doctrina la coherencia y la estrecha relación de las partes que deben constituir un todo indivisible y armónico. La inspiración de los artistas se atreve a suponer como reales a seres más bellos que los existentes, sus

---

<sup>1</sup> Ya desde los antiguos griegos existía la noción de la posibilidad innata de ubicar las artes en una misma génesis, la filosofía. Platón afirma en *El Banquete*, lo siguiente: “(...) la palabra poesía tiene numerosas acepciones, y expresa en general la causa que hace que una cosa, sea la que quiera, pase del no ser al ser, de suerte que todas las obras de arte de todas las artes son poesía, y que todos los artistas y todos los obreros son poetas” (373).



perfecciones han de asemejarse tanto con la realidad, que no serían contrarias las leyes eternas de la existencia. Resaltando así el principio de la verosimilitud de Aristóteles como eterna fuente de inspiración para los artistas.

Luego hace su aparición Gotthold Ephraim Lessing quien en su libro *Laocoonte o sobre la frontera de la poesía y la pintura* (1766), propone que la poesía encarna la idea de tiempo, resaltando hechos que se dan de manera consecutiva, con un argumento que posee duración; por el contrario, el elemento que caracteriza a la pintura es el espacio, la forma como quedan condensados en un área delimitada, alejados de cualquier posibilidad foránea que incluya la idea de tiempo, esta forma de percibir ambos fenómenos estéticos permite crear puentes conectivos entre imagen y palabra, pero sin reducirlas sólo a estos dos principios, por cuanto la idea de correlacionar las artes va más allá, pues está implícita la historia, la evolución de la sociedad y la esencia del hombre generador de todo principio<sup>2</sup>.

## II

### De la mimesis de Aristóteles a la filosofía de los paralelismos

La mimesis, término al cual hace referencia Aristóteles en su famoso tratado de poética expresa como la contemplación puede derivar en cualquier expresión artística, llámese pintura, música o literatura, que tendrá su referencial en lo que sirvió de inspiración para lograr un producto final, que surge de la diversas habilidades de los narradores, poetas o pintores, de esta manera se generan nuevas obras de arte totalmente originales con características únicas, que construirán un elemento con la finalidad de provocar la idea de asombro, gusto y contemplación de los espectadores o lectores. Esta senda de la imitación tiene su antecesor en la idea platónica de *mimesis*, que ya agrega razonamientos ontológicos, éticos y estéticos a las diversas producciones o manifestaciones artísticas de la época. Se observa cómo en Platón el mundo de la mimesis ya no se refiere exclusivamente al mundo

<sup>2</sup> Gotthold Ephraim Lessing, digno representante de la Ilustración movimiento surgido en el siglo XVII, por tanto, exponente de la razón como forma amplia de dilucidar cualquier problema, separa las artes, para él sí existe una frontera, pero nunca se pueden parangonar las manifestaciones artísticas, pues la razón que era la protagonista del momento sólo servía para combatir tres elementos que destacaban sobre manera para la época: la superstición, la ignorancia y la tiranía, aspectos que no le daban cabida a la posibilidad de encontrar puntos de compatibilidad entre las artes, Lessing con su libro *Laocoonte o sobre la frontera de la poesía y la pintura* (1766), rompe esta posibilidad generando, hoy por hoy, infinitas discusiones en los medios académicos sobre comparar las artes y encontrar correspondencias entre las mismas.

sensible, sino también al de las ideas; Platón juega a oponer *mímesis* y *diégesis*<sup>3</sup>, sopesa las virtudes del discurso directo y el indirecto, entra en precisiones que abren el camino a Aristóteles para que continúe su idea de mimesis como forma natural de imitación, naciendo así de manera solapada el concepto de interrelaciones artísticas que es el tema que ocupa e interesa para el presente artículo.

Así, la intertextualidad es la forma posible de ampliar el radio de acción y de interdisciplinariedad de la literatura y la pintura en relación con otras disciplinas de las ciencias sociales, las cuales a pesar de desarrollarse por medio de códigos estéticos diferentes pueden encontrar referentes y similitudes a través de puentes y analogías tal como lo propone Schiegel, citado por Jean-Michel Gliksohn, en su artículo las “Correspondencias de las artes y la literatura”: “nutrir las artes unas con otras y encontrar puentes entre unas y otras” (228).

### III

#### Filosofía como bifurcación y encuentro con las artes

El hombre por naturaleza posee la innata necesidad de imitar, conocer, imaginar y también de preguntar; así, es muy probable que quienes se hayan dedicado a la filosofía como forma exclusiva de la contemplación y alcance de ciertas verdades pasan toda la vida cuestionando y buscando respuestas a situaciones de la naturaleza y humanas que encuentran subterfugio en un inquietante interés, algunas veces especulativo o de opinión, que nace en lo intuitivo y prosigue su camino en lo analizado como esencia sustancial e intangible de alguna verdad que se pretende alcanzar, con la finalidad de acercarse a algún conocimiento, que pueda ser producido por hipótesis que se fundamenta en aspectos deductivos de la observación, derivados de una idea o pensamiento, que postula el inicio de la filosofía fundamentada en el razonamientos y hechos que se evidencian como probables.

De esta forma, la filosofía universalmente se ha reconocido como “amor a la filosofía”, concepto explicado etimológicamente y con raíces históricas

---

<sup>3</sup> *Mimesis* palabra que etimológicamente proviene del vocablo latino (*mimēsis*) y que deriva del griego (*μίμησις*, *mímesis*) y se traduce como “imitación”. En el siglo XIX, la aparición de la fotografía se convirtió en el símbolo más preciso de la mimesis. Contrariamente a la mimesis surge la *diégesis* que proviene del vocablo griego *διήγησις* (relato, exposición, explicación) concepto que sugiere lo contrario a la mimesis es la expresión total de la irrealidad, es una gramática que sólo existe en la mente narrador, es lo irreal, lo inexistente, lo no concreto; y con estas caracterizaciones se encuentran muchas obras de arte tanto en el campo de la literatura, como en el de la pintura.

por Piotr Jaroszynski, quien le concede al término una evolución en el concepto hasta determinar que la misma es ante todo la destreza de carácter práctico, que nace de la pasión por el conocimiento y deriva en la curiosidad, textualmente arguye lo que a continuación se cita: “el amor a la sabiduría es el amor al saber superior de carácter científico” (Jaroszynski 54). El autor con estas palabras parece dejar claro que la ciencia es uno de los conocimientos superiores, conducidos por el pensamiento como acto humano inconmensurable, pero también sostiene que: “sabio es el que dominó el arte, la habilidad de crear” (Ibíd. 54); entonces tanto los científicos naturales, como los sabios que imaginan y crean tienen vital importancia a la hora de querer dar una definición de filosofía y como ésta, a su vez, es la fuente que contiene en sí la contemplación, que se bifurca en las ciencias naturales y artes.

Las interrelaciones artísticas tienen estrecha relación con la filosofía. De esta manera es preciso recordar a Adorno (1983) quien veinte siglos más tarde ratificará el planteamiento de Platón reformulado de la siguiente manera:

arte y filosofía son convergentes en el contenido de verdad. La verdad progresivamente desarrollada de la obra de arte no es otra que el concepto filosófico (...) La condición de posibilidad de la convergencia entre filosofía y arte hay que buscarla en esa universalidad que posee el arte específicamente como lenguaje sui generis. Esta universalidad, al igual que la filosofía, es colectiva y su signo fue en otro tiempo el sujeto trascendental cuyo significado está relacionado con lo colectivo. Pero lo colectivo en las imágenes estéticas es precisamente lo que escapa al yo trascendental: la sociedad es inmanente a su contenido de verdad. (Adorno 174-75)

La cita tomada de Adorno ratifica cómo la filosofía y las artes tienen como norte postular alguna verdad, inquietud que nace de la observación y la perplejidad que ofusca los sentidos, imprimiéndole a la razón de los artistas y filósofos el impulso necesario para alistar, ordenar y concretar todo un arsenal de conocimientos que dan fundamento y explicación a una realidad determinada<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Entonces, se puede afirmar que la filosofía es la gran rectora de las ciencias, centro de gravedad de paradigmas y modelos que fundamentan los conocimientos derivados de las mismas.

## IV

### Filosofía, hontanar de la las bellas artes

Si la contemplación forma parte de la esencia de la filosofía, entonces vale señalar que la contemplación de fenómenos observables y sujetos de estudio son la fuente primordial de la ciencia, que en principio puede ser de carácter experimental. Este mismo proceso surge en los artistas plásticos, poetas y narradores quienes configuran un presupuesto que al concluir la obra puede derivar en otro o simplemente confirmar lo que su imaginación procreó.

Generalmente cuando se habla de ciencias se suele pensar en la física o la matemática; pero nunca en la filosofía más, sin embargo, los estudiosos de la ciencia sociales admiten que el hontanar o la fuente de donde proviene la ciencia es en la filosofía. Así, Descartes, por ejemplo, acepta que “las otras ciencias toman sus principios de la filosofía” (21) y piensa que “la misión del hombre es cultivar la razón” (Ibíd. 32), entonces filosofía y razón inducen a introducir el concepto de verdad, término que desde los presocráticos ha generando una gran pluralidad de versiones, dentro de esta búsqueda del razonamiento nace la necesidad de crear paralelismos como forma de reducir toda teoría estética de la literatura y las artes a principios comunes.

Estudios comparados como los de *General Topics* discurren sobre la influencia bilateral de las artes. Esta contribución, no sólo abre un espacio de conexión y diálogo, sino que permite confrontar las diversas relaciones que pueden surgir de un proceso de interdisciplinaria artística. La búsqueda de conectar las bellas artes se debe quizás a que en los últimos tiempos se cree que estudiar parceladamente las expresiones artísticas no tiene cabida, así vale destacar palabras de Weisstein Ulrich quien afirma que “los especialistas están empezando a darse cuenta de que la separación de las artes es algo totalmente artificial, tanto en la vida como en la ciencia”<sup>5</sup>. Así pues, Jean-Michel Gliksohn en su artículo recopilado por Pierre Brunel considera lo siguiente:

toda teoría humanística de la pintura se deriva de esta inversión: el humanismo realza los temas mitológicos cargados de alegorías y trata de imponerlos a los pintores.

<sup>5</sup> Esta aseveración abre la posibilidad de una interconexión de las obras pictóricas con la literatura, y más aún, en un mundo donde la tecnología está logrando conectar todo en ese concepto llamado globalización.

Estos últimos utilizan también las ediciones ilustradas de los clásicos en particular las de Ovidio. El carácter de una parte considerable de la producción pictórica, desde los comienzos hasta finales de la época clásica, tiene que ver con la metamorfosis, mezcla de maravilloso y erotismo, no sin una frecuente presencia de melancolía y muerte. (36)

Se desprende de esta concepción, una clara conciencia de dialogicidad e interdependencia artística y se puede decir que a partir de estas concepciones se gesta un continuo y recíproco hilvanamiento por medio del cual se pretende explicar la naturaleza indiscutible de las obras y su relación histórica como lo propuso Arnold Hauser en su libro *Historia social de la literatura y el arte*, en el cual el crítico de arte explica que las expresiones artísticas en cuestión no se desarrollan de forma aislada o separadas, sino mediante asociaciones que las vinculan de forma paralela y complementarias, bien sea por influencia, asimilación, imitación o contraste, frente algunos prototipos que marcan pautas en el desarrollo cultural y paradigmático de una sociedad.

Es a partir de esta noción historicista que se explica la expresión y comunión entre los grandes maestros del realismo literario y los representantes de la pintura. Escritores y pintores nos permiten establecer conexiones y tender puentes entre las artes que, aunque de apariencia y modalidades diferentes pueden ser similares en el fondo, por la historia que nos narran o el motivo que nos presentan.

De igual manera, los estadios artísticos y literarios de la historia permiten ver una fuente donde emana constantemente la dialogicidad, en la medida en que las diversas manifestaciones del arte correlacionadas y explicadas a partir de una relación bidireccional dejan ver una idea más amplia y acertada de la filosofía como fuente inspiradora del quehacer artístico universal.

Las correlaciones y paralelismos entre estos dos modos de expresión, literatura y pintura, se integran y se asimilan construyendo significados que favorecen la homogeneidad del hecho literario y del hecho artístico, también podemos señalar que establecer puentes de encuentro entre dos códigos expresivos distintos supone no sólo coincidencias y paralelismos, sino que también atiende a las diferencias. En este sentido, el propósito de plantear coincidencias o conexiones concretas es un recurso para consolidar los rasgos y especificidades de cada uno, que finalmente mantienen su propia individualidad.

## V

### **La pintura como poesía muda y la poesía como imagen que habla**

Para examinar con más detalle este carácter comparativo, la expresión del filósofo Simónedes quien define “a la pintura como poesía muda y a la poesía como imagen que habla”, muestra claramente una estructura donde se impone una asociación con las bellas artes (pintura y literatura) aunadas en un mismo sentir para expresar sentimientos, sensaciones y sobre todo emociones humanas.

Esta expresión de Simónedes deja ver dos códigos artísticos que enlazados por un ideal de belleza y expresión logran conjugar un nexo de gran valor reflexivo que permite por sus características, un análisis basado en la reciprocidad de las artes, mediante las cuales es posible revelar una instancia superior de consideración artístico-literaria, pero esta frase puede ser censurable si en las obras a relacionar no hay una constante que las equipare. Entonces, la simple aprobación del concepto de correspondencia en realidad no favorece el logro de los paralelismos, pues aún siendo afines no resultan evidentes.

Para reforzar la idea de paralelismo que se viene señalando, vale citar a Andrade (2011) cuando señala que:

la analogía o comparación no es una apreciación novedosa, la misma ha estado presente a lo largo de interesantes y fructíferos estudios críticos como el de O. Walzel, denominado Iluminación recíproca de las artes, que muestra de manera evidente, el paralelismo existente entre la literatura y las artes plásticas, como fenómenos claramente relacionados y vinculados por diversos puentes estilísticos. El carácter heurístico y conectivo de las comparaciones, nos remite a una idea más amplia y multiabarcante del acontecer artístico, pues las obras no sólo pertenecerían a una estructura individual sino a una gran familia histórica, de cuyos rasgos estilísticos se desprenden los estudios comparativos y las aplicaciones de dialogicidad. (85)

Ahora bien, el punto de encuentro de la actividad intelectual y artística parece ser más claramente comprensible a la luz de una teoría comparada, que ve en las obras rasgos comunicativos y posibles conexiones donde se muestre la expansión lógica del pensamiento universal a través de una visión holística del legado artístico.

Las semejanzas entre las distintas manifestaciones artísticas, muchas veces han sido vistas como fórmulas vacías o extravíos estéticos que tienen, en palabras de Michael Foucault “un papel constructivo en el saber de la cultura occidental”. La noción de semejanza encuentra sentido en la medida que articula y despliega toda una gama de aspectos y consideraciones que entrecruzan y recrean los aspectos más sensibles de las manifestaciones artísticas. Esta clara correspondencia se ve reflejada en el trascendental cuadro del pintor español Velásquez, “Las Meninas”, del cual Foucault ha dicho lo siguiente:

quizá haya en este cuadro de Velásquez una clara representación clásica y una definición de espacio que ella abre, en efecto intenta representar todos sus elementos, con sus imágenes, las miradas a las que se ofrece, los rostros que hace visibles, los gestos que la hacen nacer. (25)

Si en realidad se pretende mostrar una doble representación de todos los posibles aspectos de una obra magistral no sería ilógico pensar que mediante una reciprocidad artística se pueda ver el conglomerado de relaciones que muestra el carácter universal e intensamente especular de las obras. Desde esta perspectiva Foucault, en su libro *Las palabras y las cosas*, sugiere cuatro figuras principales en el panorama de similitudes que muestran las obras. Un principio basado en la *convenientia*, es decir, en el ajuste significativo de los elementos para propiciar una conveniencia que avecina lo semejante y asimila lo cercano, el mundo forma una cadena consigo mismo. El segundo principio donde la forma de la similitud se adecua al término *aemulatio*, estructura un proceso de imitación creadora. El tercer principio denominado *analogía* escenifica un maravilloso enfrentamiento de semejanzas que por su mismo carácter produce un número indefinido de parentescos.

Este destino de cosmografía analógica dilata toda una gama de relaciones que extiende el radio de acción de las obras que albergan al pensamiento universal, dentro de un ámbito de mayor actividad, pues la identidad básica de los elementos se fundamenta, precisamente, en la capacidad misma de intercambiar semejanzas. Resta nombrar la cuarta forma que Foucault nombró juego de simpatías, la cual se define a partir de la eliminación de las distancias para crear un acercamiento a las cosas y elementos del mundo. Estas cuatro formas, enraizadas en toda una tradición comparativa y analógica explican de manera filosófica y trascendental por qué las obras pueden semejar y aproximarse sin

perder su esencia intrínseca y conservando su singularidad, generando una propuesta que al decir del propio autor: *Convenientia*, *aemulatio*, analogía y simpatía suponen cómo ha de replegarse el mundo sobre sí mismo, duplicarse, reflejarse o encadenarse, para que las cosas puedan asemejarse, y cuáles son los caminos de la similitud y por dónde pasan, no dónde está ni cómo se la ve, ni por qué manera se la reconoce.

Se observa así, la correlación artística como un fenómeno que engrandece el vasto panorama literario y lo circunda con destellos de originalidad. En medio de esta duplicidad creadora y estética donde la obra muestra su propia compatibilidad sin perder su esencia, se extienden las fronteras estilísticas a campos de fructíferas relaciones, conexiones e interpretaciones.

## VI Conclusión

La filosofía decanta las bellas artes, desde el mismo momento que la contemplación se erige como fuente inspiradora de las obras de artes. Gracias a la filosofía que ha dado luces (desde Platón, pasando por Aristóteles, Horacio y Lessing) se puede organizar una compleja red de estructuras comparativas que yacen bajo las manifestaciones literarias y pictóricas en cualquier tiempo y lugar; interesándose en los fenómenos literarios en particular y en las expresiones plástica, las cuales quedan comprimidas en una gran esfera cuya fuente inspiradora es la filosofía que genera un caleidoscopio de una compleja suerte creadora.

Todas las imágenes narradas y las narraciones que pintan sucesos adquieren su significación sólo en contextos culturales donde pueden ser apreciadas y comparadas por los especialistas y críticos, abriendo así la posibilidad casi infinita de comparar, correlacionar y establecer diferencias como forma de hermanar las artes y generar un correlato más amplio, interesante y académico, faltaría mucho por decir, pues este tema es uno de los más polifónicos dentro de los estudios literarios y artísticos, y uno de los que más ha dado de que hablar, parece que el final de esta discusión tendrá su punto cuando el ser humano pueda determinar razones precisas de separación y comparación, por ahora este artículo es sólo una nimia reflexión del problema que abre las posibilidades de generar múltiples discusiones, trabajos, monografía y tesis, el problema tendrá solución en la pluma de quien determine escribir sobre él.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. *Teoría Estética*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1983. Impreso.
- Andrade, M. "Los estudios comparados. Un abordaje sociológico, didáctico y transdisciplinario". *Revista Memoralia*. Ago. 2011: 82-85. Impreso.
- Aristóteles. *La poética*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca U.C.V., 1982. Impreso.
- Descartes, R. *Discurso sobre el método. Investigación de la verdad*. Caracas: Ediciones el Trebol Siglo 21, 2010. Impreso.
- Faucault, M. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1966. Impreso.
- Gliksohn, J.-M. "Literatura y artes". *Compendio de literatura comparada*. México: Siglo XXI, 1994. Impreso.
- . "Literatura y artes". Brunel, P. y Ives Chevrel (eds.). *Compendio de literatura comparada*. México: Siglo XXI, 1994. Impreso.
- Hauser, A. *Historia social de la literatura y el arte*. Madrid: Guadarrama, 1978. Impreso.
- Jaroszynski, P. "De Sofía a Filosofía". *Pensamiento y cultura*. Ene. 2005: 49-55. Impreso.
- Platón. *Diálogos III*. Barcelona: Biblioteca Básica de Gredos, 2000. Impreso.
- Weisstein, U. *Introducción a la literatura comparada*. Barcelona: Planeta, 1975. Impreso.



# EL CUIDADO DE SÍ Y DE LOS OTROS EN FOUCAULT, PRINCIPIO ORIENTADOR PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA BIOÉTICA DEL CUIDADO\*

*SELF CARE AND CARING FOR OTHERS IN FOUCAULT'S WORK,  
A PRINCIPLE TO BUILD CARE BIOETHICS*

LUIS FERNANDO GARCÉS GIRALDO  
Corporación Universitaria Lasallista, Colombia. lugarces@lasallista.edu.co

CONRADO GIRALDO ZULUAGA  
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia. conrado.giraldo@upb.edu.co

RECIBIDO EL 19 DE FEBRERO DE 2013 Y APROBADO EL 31 DE MAYO DE 2013

## RESUMEN      ABSTRACT

De acuerdo con el pensamiento de Foucault, el cuidado de sí es ético en sí mismo e implica relaciones con los otros en la medida en que el cuidado de sí vuelve capaz de ocupar en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar que le conviene. El problema de las relaciones con los otros está presente a lo largo del desarrollo del cuidado de sí; es desde esta base, al igual que desde la biopolítica, que se reflexiona en este escrito, para construir con el pensamiento foucaultiano unos principios orientadores de una bioética del cuidado. Aunque no se tienen evidencias de que Foucault haya hablado sobre bioética, sus reflexiones sobre la biopolítica convergen en el área de la bioética y dan elementos sobre esta disciplina que es reciente y aún le falta mucho por construir. La relación entre bioética y biopolítica, implícitamente dada por Foucault, se advierte en esta reflexión.

According to Foucault's thought, self care is ethical by definition and involves the relationships with others, because self care enables people to be an occupant of the city, a community member or to have inter-individual relationships, in a convenient position. The problem of the relationship with others is present throughout the development of self care. From this base, and also from biopolitics, this paper reflects to build guiding principles for care bioethics, with Foucault's thought. Even though there are no evidences to say that Foucault spoke about bioethics, his reflections about biopolitics get in the bioethics area and provide elements concerning this discipline, regarded by many authors as recent and yet to be built. The relationship between bioethics and biopolitics, implicitly given by Foucault, is shown in this reflection.

## PALABRAS CLAVE      KEY WORDS

Bioética, biopolítica, cuidado de sí, cuidado de los otros, Foucault.

bioethics, biopolitics, self care, caring for others, Foucault.

\* Artículo de reflexión derivado de la Tesis de Doctorado en Filosofía de Luis Fernando Garcés Giraldo, Universidad Pontificia Bolivariana.

## Introducción

Los cambios sociales, políticos, culturales y económicos han llevado a que el estudio de la ética, y en especial de la bioética, sea de relevancia para la actualidad. Como se planteará más adelante, la bioética debe liderar la reflexión de nuevos principios y valores de acuerdo con las problemáticas que amenazan la vida de los seres humanos en el planeta. Se tomarán algunas reflexiones de Foucault sobre el cuidado de sí y de los otros, además de sus postulados sobre biopolítica; esto con la finalidad de dejar sentados unos principios que podrían orientar una bioética del cuidado. Si bien Foucault no habló en ninguna de sus obras sobre “bioética” como tal, existe dentro de su pensamiento un referente importante para pensar que se puede construir una bioética, desde sus escritos sobre biopolítica y la ética del cuidado de sí como práctica de la libertad.

Este escrito se ha dividido en cuatro partes. En la primera, se expondrán algunos planteamientos de Foucault sobre el cuidado de sí. En la segunda parte, se analizará la relación que puede existir entre el cuidado de sí y el cuidado de los otros. La relación entre la biopolítica y la bioética, donde se afirma que la bioética coincide con las reflexiones de la biopolítica propuestas en el pensamiento de Foucault, será el interés en la tercera parte de este escrito. Y por último, en la cuarta parte, se abordará la construcción de algunos principios que dan cuenta de que, a partir del pensamiento foucaultiano, se puede pensar en una bioética del cuidado donde se incluye el cuidado de sí y de los otros.

### I

#### El cuidado de sí

Desde la perspectiva genealógica de Foucault, el cuidado de sí se entiende como un conjunto de prácticas mediante las cuales un individuo establece cierta relación consigo mismo y en esta relación el individuo se constituye en sujeto de sus propias acciones (Chirolla 241).

Foucault, en su etapa ética, pensaba que la vida se debería tomar como una obra de arte, como un proceso creativo de transformación individual: “Se trata de hacer de la propia vida una obra de arte, de liberarse del pegajoso contagio que secretan unas estructuras sociales en las que rige la ley del sálvese quien pueda” (Sossa 36). El sujeto ético es aquel que pretende hacerse a sí mismo. Aquel que busca forjarse un sentido cautivador a su existencia.

Para Foucault, la ética es la práctica de la libertad, pero de la libertad reflexionada; afirma que “la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que toma libertad” (Foucault, *La ética* 260). El cuidado de sí es una práctica permanente de toda la vida que tiende a asegurar el ejercicio continuo de la libertad; la finalidad de esta práctica es precisamente la libertad (Giraldo 97).

Es así como los sujetos que participan de estas prácticas de la libertad deben ocuparse de sí mismos para que de esta manera sus pensamientos y acciones, de acuerdo con sus vivencias, estén cargadas de valores morales que los han adquirido de su experiencia de vida para cuidar de los otros. Pagni afirma que “no es por el hecho de aprender a cuidar de los otros que estos sujetos establecerían sus conexiones con la ética, sino que es justamente porque ellos cuidan de sí mismos” (3).

Foucault afirma que uno no puede ocuparse de sí mismo sin conocerse. El cuidado de sí es sin duda el conocimiento de sí —es el lado socrático-platónico—, pero es también el conocimiento de un cierto número de reglas de conducta o de principios que son, a la vez, verdades y prescripciones. Ocuparse de sí es equiparse de estas verdades: es ahí donde la ética está ligada al juego de la verdad (Britos 32).

La relación con la verdad debe formar parte de una preocupación personal. El afán de conocerse a sí mismo debe, necesariamente, pasar por ocuparse de sí mismo. Debe dominarse el yo a fin de conseguir concretar una filosofía de vida que haga de la persona un ser más pleno (Sossa 36). El sujeto es quien tiene acceso a la verdad. Chaverry (42) afirma que el sujeto tiene que ser objeto de sí con miras a una transformación espiritual que le dará acceso a la verdad. El sujeto del “cuidado de sí” se constituye a sí mismo a partir de su relación con la verdad.

El cuidado de sí conlleva un conocimiento de sí. Es la inevitable relación que se establece entre una práctica y un saber o entre el sujeto y la verdad. Es decir, existe un fuerte vínculo entre el conocimiento y la acción, sea como principio regulador de la acción, como objetivo a ser logrado mediante la acción o como proceso a través del cual comparece (Robbins 10). El cuidado de sí se dirige al alma, pero envuelve al cuerpo en una infinidad de preocupaciones de detalle. Se convierte en un arte de vivir para todos y a lo largo de toda la vida; el cuidado de sí es un modo de prepararse para la realización completa de la vida (Giraldo 96).

Destaca Foucault que el cuidado de sí abarca tres aspectos fundamentales: en primer lugar, es una actitud con respecto a sí mismo, con respecto a los otros y con respecto al mundo. En segundo lugar, es una manera determinada de atención, de mirada. Preocuparse por sí mismo implica convertir la mirada y llevarla del exterior al interior; implica cierta manera de prestar atención a lo que se piensa a lo que sucede en el pensamiento. En tercer lugar, la noción de cuidado de sí designa una serie de acciones, acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales uno se hace cargo de sí mismo, se purifica, se transforma y se transfigura (Lanz 40).

Preocuparse por uno mismo significa una forma de dirigir la mirada: desplazarla desde el exterior, desde el mundo, desde las cosas, desde los otros, hacia uno mismo. Es una mirada sobre la práctica de la subjetividad (Daros 299). La preocupación por uno mismo es la actividad que uno mismo ejerce sobre sí. Foucault nos dice en la *Hermenéutica del sujeto*: “uno se preocupa de sí para sí mismo, y es en esta preocupación por uno mismo en donde este cuidado encuentra su propia recompensa” (Giraldo 96).

## II

### El cuidado de sí en relación con el cuidado de los otros

Foucault, en *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, dice que:

...El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida que este *ethos* de la libertad es también una manera de cuidar de los otros; por esto es importante para un hombre libre que se conduce como se debe, saber gobernar a su mujer, a sus hijos a su casa. Ahí está el arte de gobernar. EL *ethos* implica también una relación hacia el cuidado de los otros, en la medida que el cuidado de sí se vuelve capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar que conviene. (Foucault, *La ética* 263)

El cuidado de sí expresa una actitud consigo mismo, pero también con los otros, con los otros y con el mundo. Es, por un lado, una forma de vigilancia sobre lo que uno piensa, sobre el pensamiento y, a la vez, designa un determinado modo de actuar mediante el cual uno se transforma al hacerse cargo del otro. En este sentido, comprende tanto

pensamiento como acción de sí, conocimiento y cuidado de sí, pero al mismo tiempo cuidado del otro (Lanz 42).

El cuidado del otro, que está implícito en la acción, presupone un cuidado ético de sí mismo. Britos reconoce que,

el cuidado de sí solicita un movimiento reflexivo sobre sí mismo; continuamente se requiere un autoexamen, una revisión de los modos con los que se ha intentado orientar la conducta...se busca es examinar lo acontecido a nivel del comportamiento para pulir sus formas, sus procedimientos. (32)

Para relacionarse con los otros es necesario tener en cuenta el desarrollo del cuidado de sí. No se puede tener cierto efecto en el otro, si antes no se ha hecho ese trabajo consigo mismo. Se debe cuidar de sí mismo cuidando de los otros.

Britos (33) afirma que la relación con la verdad forma parte de una preocupación ética. La tarea de “conocerse a sí mismo” no puede pensarse aisladamente; es un momento del “ocuparse de sí mismo”. Y estos dos imperativos se traducen en una serie de actividades que conforman lo que Foucault denomina ‘*tecnologías del yo*’.

De acuerdo con Foucault, las *tecnologías del yo*:

permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia, o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. (Foucault, *Tecnologías* 48).

Foucault propone cuatro tipos principales de estas tecnologías y que cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica:

...1) tecnologías de la producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas, 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los somete a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una

objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. (Foucault, *Tecnologías* 49)

El yo desarrolla tecnologías en su construcción y estas no excluyen un aspecto de disciplina, de uso racional de los placeres y, complementariamente, el cultivo de prácticas por las cuales el sujeto se preserva a sí mismo, moderando sus fuerzas para alcanzar el autodomínio (Daros 299).

Además, el cuidado de sí está vinculado a la formación ética y política del sujeto (Cubides 58). Foucault en la *hermenéutica del sujeto* afirma que:

Ocuparse de sí mismo, está implicado y se deduce de la voluntad del individuo de ejercer el poder político sobre los otros. No se puede gobernar a los otros, no se los puede gobernar bien, no es posible transformar los propios privilegios en acción política sobre los otros, en acción racional, si uno no se ha preocupado por sí mismo. Inquietud de sí: entre el privilegio y acción política, he aquí entonces el punto de emergencia de la noción. (51)

Con la noción de cuidado de sí, Foucault desarrolló todo un corpus que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión, un importante tratamiento en lo que respecta a la historia de las prácticas de la subjetividad (Lanz 40). El cuidado de sí es un principio o noción creado para denotar múltiples sentidos, entre ellos, la idea de un trabajo que implica atención, conocimientos y técnicas, de una actividad dirigida a la conversión de uno mismo por sí mismo, es decir a la elaboración de un arte de sí, de un arte de vivir (Cubides 58).

Para Giraldo;

la tarea, por tanto, no consiste en descubrir lo que somos, sino en rechazar el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos. La ontología histórica de nosotros mismos en el presente nos propone como tarea de reflexión el análisis crítico del mundo en que vivimos. Lo primero que podemos usar como estrategia es liberarnos



de nosotros mismos, pues, la relación con nosotros mismos es ontológicamente primera. (99)

### III Bioética y biopolítica

Foucault fue uno de los primeros pensadores que introdujo en sus discusiones el tema de la biopolítica. La biopolítica es una política de la vida. El origen del concepto de biopolítica lo sitúa en la cercanía de las preocupaciones bioéticas, ya que trata del ejercicio de poder sobre el cuerpo humano (Kottow 115). Para Foucault el poder busca ocuparse de la vida; por eso, él habló de la biopolítica como:

...si es probable hablar de biohistoria con relación a aquellas presiones ejercidas sobre los movimientos que imbrican vida e historia, se deberá entonces hablar de biopolítica para señalar el ingreso de la vida y sus mecanismos en el ámbito del cálculo conscientes y de la transformación del poder sapiente en un agente modificador de la vida humana. (Foucault 80)

Este autor afirmaba que “la medicina se convierte en un poder autoritario con funciones normalizadoras que van mucho más allá de la existencia de las enfermedades y de la demanda del enfermo”. Es así como la bioética coincide con las preocupaciones de la biopolítica y otro tipo de reflexiones actuales (Luna 10).

Es por esto que, aunque no se tiene evidencias de que Foucault haya hablado sobre bioética, sus reflexiones sobre la biopolítica convergen en el área de la bioética y dan elementos sobre esta disciplina que para muchos autores es reciente y le falta mucho por construir. Para Luna,

Foucault en sus reflexiones sobre biopolítica abarca varias manifestaciones de las diferentes formas de poder en el entramado social y converge con los análisis de la bioética cuando analiza el rol clave que ocupa la salud a partir de la Segunda Guerra Mundial y la creciente medicalización de la sociedad. (11)

Esta reflexión de la bioética tomada desde la biopolítica permite introducir una mirada crítica y reflexiva sobre el individuo, la sociedad y las prácticas establecidas.

La relación entre bioética y biopolítica, implícitamente dada por Foucault, se advierte por cuanto “el cuerpo es una realidad bio-política; la medicina es una estrategia bio-política”. La convergencia de biopolítica y bioética se va estrechando para esta última por los afanes de la biopolítica con la instrumentalización de la ciencia en la genética, las neurociencias y la nanotecnología (Kottow 3).

La bioética es, en sí misma, una biopolítica, pues su quehacer ha tenido que ver desde sus inicios con posturas políticas relativas a la naturaleza, fines y valores que han de guiar las ciencias de la vida (Bishop & Jotterand 205). León afirma que,

...es un deber ético promover la justicia en la atención de salud, y también respetar los derechos de los pacientes, que deben estar garantizados por la legislación. Elaborar esta legislación protectora de la vida y la salud es parte de la misión de la biopolítica; pero la bioética va más allá: promueve la justicia como principio ético y también propone el deber ético de solidaridad, más allá de la justicia.  
(2)

La bioética es una disciplina que se ocupa de la ética de las ciencias de la vida, entre ellas de la ética clínica, la ecología y el medioambiente; es en el campo de la salud donde ha tenido su mayor incidencia, ya que fue allí donde se dio origen a ella. Díaz afirma que “sin lugar a dudas la bioética, en su papel dinamizador de las discusiones éticas en la práctica médica actual, está relacionada de manera directa con los procesos de medicalización y biopolítica” (26). Es por esto, que el nacimiento de la bioética se encuentra ligado a conflictos institucionales o de poder.

La bioética tiene implicaciones políticas, pero son ámbitos distintos —el de la reflexión y deliberación de una ética práctica y el de la política referente a la vida humana y la salud— que no deben confundirse (Kottow 117). La bioética debe abordar los dilemas éticos de justicia y mostrar y denunciar los problemas, y sugerir posibles soluciones justas, basadas en el respeto al ser humano y su dignidad, también como ser social (León 3).

## IV

**La bioética mirada desde el cuidado de sí y de los otros**

La bioética es la ética de la vida que podría ser entendida como una ética del cuidado de sí y de los otros; debe liderar la reflexión de nuevos principios y valores de acuerdo con las problemáticas que amenazan la vida de los humanos en la actualidad. Esta reflexión ética la entiende Foucault, como la práctica reflexiva de la libertad, libertad que no se concibe en términos del derecho, sino como la condición ontológica de la ética, libertad que implica saber conducir a los otros.

García habla sobre la deliberación en bioética, de sus necesidades, sus objetivos y afirma que:

...la bioética es un proceso de deliberación sobre los fines de la vida humana que no puede limitarse a los hospitales o Facultades de Medicina, y que resaltaba el carácter político de la vida humana (en sentido similar al concepto de biopolítica de Michel Foucault). La bioética requiere, desde su nacimiento, de un escenario plural, abierto al diálogo y a la participación de todos los implicados, en el que el procedimiento de la deliberación es el más apropiado para cumplir con estos objetivos. (45)

El cuidado de sí se presenta como exigencia y como fuerza de creación de nosotros mismos y del mundo que nos rodea (Giraldo 99). Valorar lo que el mundo nos ha brindado y en especial la naturaleza corresponde a los seres humanos como seres racionales; el hombre no puede ser egoísta por creerse dueño de la naturaleza, que con sus actos la manipula y la destruye; el hombre debe reconocerse como parte de la naturaleza y cuidar las diferentes formas de vida, que en muchas ocasiones son utilizadas para su propio beneficio, para la cura de enfermedades; es en este sentido que la bioética, como una ética del cuidado, debe propender por una continua reflexión.

El tema del compromiso individual de aplicar el autocuidado de la salud para lograr una calidad de vida que aporte a un desarrollo humano integral y armónico implica concepciones claras sobre lo que es la bioética, como la reflexión sobre el accionar cotidiano personal para proteger la vida, no solo la humana, sino la de otras especies de la naturaleza que configuran el nicho nutricional que la sustenta (Franco, *La bioética* 77). De acuerdo con Foucault, la acción necesaria se traduce en

“no maltratar”, en un recibir generosa y cálidamente a todos aquellos que acuden a nuestro encuentro (Lanz 42).

El cuidado de sí solicita un movimiento reflexivo sobre sí mismo; continuamente se requiere un autoexamen, una revisión de los modos con los que se ha intentado orientar la conducta; se debe examinar lo acontecido en el comportamiento para pulir sus formas, sus procedimientos (Britos 32). Por tanto, las técnicas que nos permiten reflexionar nuestro modo de vida, la dirección de nuestra existencia y transformarnos a nosotros mismos de acuerdo con una decisión personal son las denominadas tecnologías del yo. Estas prácticas representan todo un proceso de subjetivación, de verdades y del ejercicio de la libertad (Sossa 36).

Existen prácticas ligadas al cultivo de sí, sobre la preocupación por el entorno: meditar respecto de las condiciones climáticas, la relación con el medioambiente, de sus amistades, del orden social, entre otras. La persona debe preocuparse por ponerse atención a sí misma y en su contexto durante toda su vida, buscando siempre transformarse a sí misma y conseguir una mejor convivencia con sus pares y con su yo (Ibíd. 40).

El sentido pleno de la bioética debe señalar, a su vez, la clara conciencia con que se orientan las acciones, elecciones y decisiones de los hombre que habitan en las diferentes regiones del mundo, integrando su territorio como el entorno natural que hace posible la vida, la integridad y la salud como premisas fundamentales para el desarrollo humano en lo individual y colectivo (Franco, *La bioética* 77).

Por tanto, la solidaridad, entendida como el cuidado del otro, partiendo del más fuerte hacia el más débil, marca el rumbo de la acción de la conducta moral, ética y bioética que potencia el ejercicio político para el bien común, necesario para garantizar la supervivencia de la especie en este momento histórico (Ibíd. 77). Es así como el cuidado de sí presupone el reconocimiento de la existencia del otro. “La certeza de que el yo está llamado a entrar en relación con el otro supone la toma de conciencia de que la posibilidad de relación es una posibilidad ontológica de intersubjetividad, condición de la existencia” (Palazzani 152).

La bioética, como una ética del cuidado de sí y de los otros, se debe preocupar por la exaltación de la vida humana y de la vida en general.

Para Maldonado:

...la verdad es que las eventuales consideraciones sobre la vida humana en el planeta, siempre, en Occidente, tuvieron lugar a expensas de la vida en general de la naturaleza y de la biota en general. Esas consideraciones condujeron finalmente al conjunto de problemas medioambientales que conocemos suficiente, pero ante los cuales no parece haber una acción eficaz, a largo plazo y de gran escala. (90)

Si se quiere cuidar de sí y de los otros, se debe tener claridad frente a la interdependencia de la vida humana con su desarrollo humano, social y natural. Si como lo hemos discutido, la bioética es la ética del cuidado de la vida y el cuidar de sí y de los otros, es importante y relevante que cuidemos de la vida humana y la de otros seres vivos; esto significa que la bioética está presente en el cuidado de sí y de los otros. Cuidar de los otros supone el reconocimiento del otro como alguien que existe y que tiene valor.

El cuidado de sí y de los otros dentro de la bioética refleja las aspiraciones de los profesionales de la salud como sujetos libres y autónomos. El cuidado de sí es un viaje hacia el interior, sin retorno, sin fin (Lanz 43); ya el mismo Foucault promulgaba que el cuidado de sí permite a los hombres, a los individuos, efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo, su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismo con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.

Podría decirse, que la bioética del cuidado de sí y de los otros es fundamental en los profesionales de la salud y presupone unas prácticas de acoger al otro (enfermo o vulnerable), pensar en el otro y poder prever sus deficiencias, ocuparse con anticipación del otro, esto es, respetarle su dignidad y sus derechos, y demostrar una actitud de solidaridad hacia los demás. De esta manera, Franco, reflexiona sobre la bioética como nueva disciplina, así:

La bioética como nueva disciplina del saber humanístico derivado de la ética filosófica, busca recuperar el cuidado de sí, de los otros y de la naturaleza. Para ello, requiere precisar su ámbito de aplicación desde la ciudadanía y desde la política, puesto que las áreas del desarrollo humano

se formulan desde postulados no solo filosóficos como la buena vida o la vida buena que conduce a la felicidad, sino también desde la ciudadanía como condición de bienestar, y de la política como calidad de vida, para un desarrollo verdaderamente humano que incluya todos los aspectos y dimensiones que constituyen la lectura integral del ser humano como totalidad, imposible de fragmentar y reducir, en consideración a su dignidad inalienable e irrenunciable. (*El conocimiento* 108)

En síntesis, se puede afirmar que la bioética es una disciplina en constante evolución. Esta disciplina edifica un puente entre la ciencia y las humanidades enlazadas por la ética. Abarca no solo las implicaciones de la tecnociencia en el campo de la salud, sino también en lo social y lo ambiental. Asimismo, se constituye en uno de los referentes éticos para la reflexión bioética de las situaciones que afectan la vida y dignidad de la persona, sus derechos y su medioambiente social, cultural y natural (Prieto 26).

Por tanto, como lo afirma Palazzani:

la bioética del cuidado [de sí y de los otros] hace una importante contribución, humaniza la actuación en el ámbito de las profesiones de la salud, contra los excesos de la técnica, de la tecnología, de la gestión, de lo empresarial, contra la despersonalización y burocratización de lo sanitario [...] La bioética del cuidado muestra la necesidad de oponerse al paternalismo y contractualismo, al recuperar el significado auténtico de la alianza terapéutica entre paciente y o profesional de la salud en la construcción de un diálogo continuo e interpersonal. (156)

Esta bioética que se plantea implica aplicar los principios y valores morales universalmente construidos y adoptados en acciones cotidianas que realiza cada persona en razón de su dignidad humana y las libertades fundamentales de cada ser humano pertenecientes a la especie, incluyendo la tierra como sustento de la vida en el planeta (Franco, *La bioética* 96). Se debe reconocer como proximidad objetiva en el mundo real la presencia de los otros, de su rostro, su mirada, su gesto, su actitud, su llamado, su búsqueda de humanidad, capaz de ayudarlo a superar su fragilidad, su vulnerabilidad como persona (Franco, *El conocimiento* 117).

## Conclusiones

La ética del cuidado de sí y de los otros debe ser incluida en la bioética. La bioética, entendida como el estudio sistemático de las dimensiones morales que incluye las decisiones, la conducta y las políticas públicas que inciden en las ciencias de la vida y del cuidado de la salud, es una disciplina importante para la vida actual porque establece criterios para evitar una instrumentalización técnico-política de la vida humana. Puede ser entendida como una ética del cuidado de sí y de los otros, dado que permite mejorar las condiciones para el desarrollo humano y el sostenimiento de la vida en el planeta, valorada por la responsabilidad, la solidaridad y el respeto.

La bioética debe propender por una ética del cuidado de sí, del entorno natural y de las relaciones con los otros y con la naturaleza; así, la solidaridad, entendida como el cuidado de los otros, debe encaminar las acciones hacia conductas bioéticas que ayuden al ejercicio político en soluciones y respuestas para el beneficio de la vida humana, en especial, y de la naturaleza, en general.

### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bishop, Jeffrey and Fabrice Jotterand. "Bioethics as Biopolitics". *Journal of Medical and Philosophy*. Aug. 2006: 205-212. Print.

Britos, María del Pilar. "La problematización de la relación con la verdad. Interrogantes a partir de la lectura de Foucault". *Tópicos*. 2005: 29-43. Impreso.

Cubides, Humberto. "Política y subjetividad, experiencia o cuidado de sí y la creación de otros mundos". *Revista de Ciencias Humanas*. Dic. 2007: 55-67. Impreso.

Chaverry, Ramón. "La verdad como crítica en el último trabajo de Michel Foucault". *Michel Foucault. Reflexiones sobre el saber, el poder, la verdad y las prácticas de sí*. México: UNAM, 2008. Impreso.

Chirolla, Gustavo. "Reseña de "Foucault y el sujeto político. Ética del cuidado de sí" de Humberto Cubides Cipagauta". *Nómadas*. Abr. 2007: 241-243. Impreso.

Daros, William. "La identidad del "yo" como descubrimiento por el otro (M. burber) y como cuidado de sí mismo (M. Foucault)". *Espíritu: Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*. Ene. 2007: 293-306. Impreso.

Díaz, Eduardo. "Medicina, biotecnopolítica y bioética de la anatomía a la autonomía". *Eä journal*. Dic. 2009: 1-35. Impreso.

Foucault, Michel. *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós, 1990. Impreso.

---. *La ética del cuidado de si como práctica de la libertad*. París: Gallimard, 1994. Impreso.

---. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el College de France 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009. Impreso.

Franco, Zoila. "La bioética y la ética del cuidado para el desarrollo humano". *Hacia la Promoción de la Salud*. Ene. 2009: 93-108. Impreso.

---. "La bioética: ética del cuidado de la vida y la salud para el desarrollo humano". *Hacia la Promoción de la Salud*. Jul. 2009: 75-92. Impreso.

---. "El conocimiento de la bioética como ética del cuidado: un imperativo para la formación en trabajo social". *Eleuthera*. Jun. 2009: 106-124. Impreso.

García, Diego. "La deliberación moral en bioética. Interdisciplinariedad, pluralidad, especialización". *Ideas y Valores*. Dic. 2011: 25-50. Impreso.

Giraldo, Reinaldo. "La resistencia y la estética de la existencia en Michel Foucault". *Entramado*. Jul. 2008: 90-100. Impreso.

Kottow, Miguel. "Bioética y Biopolítica". *Revista Brasileira de Bioética*. Ene. 2005: 110-121.

---. "Bioética y biopolítica: una primera aproximación". *Congreso de Ética*. Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2009. Impreso.

Lanz, César. "El cuidado de sí y del otro en lo educativo". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Ene. 2012: 39-46. Impreso.

León, Francisco Javier. *Bioética y biopolítica en latinoamérica*. Chile: Universidad Católica de Chile, 2008. Impreso.

Luna, Florencia. "Nuevas dimensiones para la bioética: antropología filosófica y bioética". *Revista de Bioética y Derecho*. 2008: 10-18. Impreso.

Maldonado, Carlos Eduardo. "Bioética y biopolítica y los problemas de la acción". *Historia y fundamentos de la bioética*. 2006: 85-105. Impreso.

Pagni, Pedro. "El cuidado ético de sí y las figuras del maestro en la relación pedagógica: reflexiones a partir del último Foucault". *Revista de Educación*. Ene. 2012: 1-14. Impreso.



Palazzani, Laura. "La contribución de la bioética en femenino a la praxis del cuidado". *Azafea Rev. Filos.* 2008: 145-157. Impreso.

Prieto, Gloria Inés. "Perspectiva Bioética del cuidado de Enfermería". *Revista de Enfermería Universitaria.* Sep. 2007: 21-26. Impreso.

Robbins, Steve. "El cuidado de sí. La inversión del platonismo desde la mirada de Michel Foucault". *Seminario de Pensamiento crítico.* Chile: Universidad Diego Portales, 2007. Impreso.

Sossa, Alexis. "Michael Foucault y el cuidado de sí". *CONHISREMI, Revista Universitaria Arbitrada de Investigación y Diálogos Académicos.* 2010: 34-45. Impreso.



# JOHN RAWLS, RAZÓN PÚBLICA Y POBLACIÓN DESPLAZADA EN COLOMBIA

*JOHN RAWLS, PUBLIC REASON AND IDPS IN COLOMBIA*

JOHN FERNANDO RESTREPO TAMAYO\*  
Universidad de Medellín, Colombia. jfrestrepo@udem.edu.co

RECIBIDO EL 26 DE MARZO DE 2013 Y APROBADO EL 3 DE MAYO DE 2013

## RESUMEN ABSTRACT

Este artículo tiene por objeto mostrar de qué manera la propuesta rawlsiana de que el Tribunal Constitucional representa la máxima expresión de la idea de razón pública se pone en evidencia a través de los pronunciamientos de la Corte Constitucional colombiana, por medio de los cuales se han reivindicado los derechos básicos de la población desplazada.

This article intends to show how the Rawlsian proposal that the Constitutional Court represents the maxim expression of the idea of public reason becomes evident in the pronouncements of the Colombian Constitutional Court, by means of which the basic rights of the displaced population have been vindicated .

## PALABRAS CLAVE KEY WORDS

desplazados, razón pública, Tribunal Constitucional.

displaced, public reason, the Constitutional Court.

---

\* Docente e investigador de la Facultad de Derecho de la Universidad de Medellín. Docente de los cursos: Derecho Constitucional y Filosofía del Derecho. Actualmente adelanta estudios de doctorado en Derecho en la Universidad de Medellín donde coordina el Área de Derecho Público.

## Introducción

El lugar esencial que ocupa John Rawls (filósofo político estadounidense 1921-2002) en la teoría política, el derecho constitucional y la filosofía moral contemporáneos es cada vez menos discutible. Existen muchas líneas de análisis y modelos de aproximación a la obra de este gran pensador<sup>1</sup>. Sus seguidores y sus críticos están de acuerdo en un aspecto: *A Theory of Justice*, obra publicada en 1971, representa y significa uno de los esfuerzos intelectuales más prestantes de una época donde los relatos modernos liberales de soberanía, Estado-nación, democracia, libertad, igualdad y protección de derechos individuales, parecían venirse abajo.

El eco de la Segunda Guerra Mundial y los vientos agrestes que soplaban desde Vietnam hacían parecer impensable e innecesaria una reflexión político-moral en el seno de la sociedad norteamericana. Sociedad no generadora, pero sí partícipe de las grandes desavenencias de la humanidad. El logos que parecía silenciarse por los cañones que ensordecían a una sociedad en guerra fue decisivo en el ejercicio intelectual de John Rawls para atreverse a concebir una sociedad mejor. Una sociedad ordenada, plural, democrática y liberal. Una sociedad que debía enmendar errores estructurales del liberalismo clásico para poder ser liberal. En el entendido de Rawls, el liberalismo y la preocupación institucional por asegurar la dignidad humana de todos los asociados, no son incompatibles. Afirmación suficiente para ser excluido de la tradición liberal<sup>2</sup>. John Rawls acepta que dicho liderazgo institucional tiene su origen en la actuación estatal. En el corazón de dicha actuación institucional aparece el Tribunal Constitucional, órgano encargado de asegurar que la democracia, en tanto poder mayoritario, no sea irrespetuosa de derechos básicos esenciales de todos los miembros de la sociedad; encargado de asegurar que los principios de justicia, materializados en derechos fundamentales constitucionales, no sean desconocidos por los intereses políticos y coyunturales de las mayorías; encargado de asegurar que la actuación del legislador y del ejecutivo, por atender intereses electorales no olviden la responsabilidad institucional-moral con los menos aventajados.

---

<sup>1</sup> Amartya Sen, Joshua Cohen, Martha Nussbaum y Thomas Pogge pueden bien ser definidos como herederos intelectuales de John Rawls. Cada uno, a su manera, ha partido de los presupuestos básicos de la justicia liberal para explicar los problemas de la distribución de la renta; el compromiso de los Estados ricos con los Estados pobres y las condiciones morales y artísticas que requiere la democracia contemporánea.

<sup>2</sup> Uno de los autores que más ha cuestionado el carácter liberal de John Rawls es Robert Nozick, compañero de trabajo en la Universidad de Harvard.

John Rawls fusiona la teoría política — al ofrecer una formulación moral del contrato social moderno — con el derecho constitucional — al señalar que el Tribunal Constitucional mediante el control jurisdiccional de la actividad normativa, representa la máxima expresión de la idea de razón pública — y todo lo anterior debe ser compatible con la expresión liberal moral que tiene por objeto fijar las reglas del juego político con las que seres humanos, libres e iguales, diseñan un proyecto de vida a largo plazo y lo desarrollan según sus aspiraciones más razonables.

Este texto tiene por objeto mostrar cómo la variable constitucional, que hace legítima la actuación del Tribunal Constitucional, dinamiza el carácter político y moral de una sociedad democrática y constitucionalizada cuando se ocupa de atender y de visibilizar agentes sociales a quienes fácilmente la mayoría política e institucional dejan de lado. Cuando dicha actuación jurisdiccional se toma en serio el contenido de los dos principios de justicia que irradian los derechos fundamentales, la sociedad puede ajustarse más a las exigencias plurales y democráticas que concibió John Rawls. Esta afirmación es suficiente para mostrar que a la filosofía no le es ajena la pregunta por la consecución de un orden social justo, en el que la vida buena tenga lugar.

Ahora bien, ¿dicho orden es posible en Colombia mediante la revisión jurisdiccional de la Corte Constitucional? Este artículo responde afirmativamente esta cuestión, de la mano de los postulados teóricos liberales de John Rawls, con respecto a la visibilización de los derechos de la comunidad desplazada y la fijación de reglas de juego institucionales, que debe liderar el gobierno para asegurarle a cada desplazado en Colombia, una serie de derechos básicos que minimicen su condición de desarraigo y maximicen su calidad de agentes sociales en tanto seres humanos y ciudadanos. Para construir los argumentos que dan respuesta a los intereses de este escrito, el texto se compone de tres partes: (i) se presenta una breve introducción a las ideas básicas de la teoría política liberal de John Rawls; (ii) se explica la naturaleza y el fundamento de la razón pública y, (iii) se muestra cómo en el trato, que mediante sentencias la Corte Constitucional colombiana le da a la comunidad desplazada, existe una visibilidad de la razón pública, lo cual no sólo redundaría en la legitimidad del alto tribunal, sino que pone en evidencia un compromiso institucional por exigir acciones reales en favor de un grupo social sistemáticamente marginado e invisibilizado. De tal manera que cuando la Corte Constitucional, logra poner en evidencia su condición de agentes excluidos y reclama actuaciones concretas

frente al gobierno y el legislador, está dándole vida a los dos principios de justicia y está sometiendo la argumentación jurídico-política a los mandatos plasmados en el texto constitucional, de donde se fundamenta la razón pública.

## I

### Introducción a la teoría política liberal de John Rawls

John Rawls hace su inclusión en el escenario filosófico, político y moral de forma contundente en 1971, cuando su *A Theory of Justice*, conoce la luz pública. Esta obra tiene por objeto mostrar de qué manera, de la mano de una notable orientación kantiana, puede un conglomerado social, integrado por personas libres e iguales, fijar las bases de una sociedad democrática, plural y libre, en la que tenga cabida toda idea razonable de bien, en la que sea posible el pluralismo, el respeto por la diferencia y donde todo asociado sea capaz de desarrollar su ciclo vital completo. Esta pretensión de construcción social tiene mucha relevancia porque incluye múltiples significados para la teoría política, la tradición liberal y el contexto sociopolítico de la sociedad estadounidense. En términos políticos, puede afirmarse que su propuesta significa una redefinición del contrato social que habían ofrecido pensadores modernos de la talla de Hobbes, Locke y Rousseau. En términos liberales, muestra la necesidad de establecer condiciones materiales mínimas para todos los asociados con el fin de que la sociedad pueda lograr el equilibrio deseado de toda filosofía moral. En términos sociopolíticos del mundo bipolar, la guerra fría y la guerra en Vietnam, Rawls se propone demostrar que es posible diseñar una base social en la que se amplíe la participación ciudadana razonable sin tener que acudir a la guerra para imponer una concepción de bien. Esta sociedad tiene lugar cuando personas libres e iguales, racionales y razonables, acuerdan crear y someterse a unos principios justos, sobre los cuales se ha de orientar el funcionamiento institucional, jurídico y político. Cada una de estas variables fue consolidándose a lo largo de su producción posterior<sup>3</sup>. Dado que en esta ocasión nos ocuparemos de la naturaleza y descripción de la idea de razón pública, vamos a analizar los elementos estructurales de su propuesta en la obra *Liberalismo político*.

---

<sup>3</sup> Su obra puede recogerse en los siguientes textos: *Justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia*; *Libertad, igualdad y derechos: conferencias Tanner sobre filosofía moral*; *El derecho de los pueblos*; *Debate sobre liberalismo político*; *Derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*; *Justicia como equidad: una reformulación*; *Lecciones sobre historia de la filosofía moral*; *Lecciones sobre historia de la filosofía política*.

*Posición original*: es el presupuesto metodológico en el que se fijan los dos principios de justicia. Establece una condición de igualdad de todos los sujetos que toman parte en el proceso de deliberación y de determinación de unas reglas sociales, construidas por seres humanos. Esta posición original es una construcción metodológica que solo tiene lugar en un escenario democrático. Las reglas de juego que surgen allí son de carácter moral y definitivo. Son legítimas porque son fijadas en un contexto de libertad por sus propios destinatarios. No son impuestas y no son ajenas a los asociados. Se emplean para orientar filosófica, política y moralmente la vida de los agentes que han decidido tomarse en serio una vida buena y una sociedad mejor (Cf. Rawls 52-9).

*Velo de ignorancia*: es un complemento metodológico necesario que ocurre en la posición original. Cada uno de los asociados, que toma parte en el proceso de determinación de los dos principios de justicia debe despojarse de su condición social. Debe actuar sin saber qué puesto ocupa en sociedad; qué nivel de ingresos tiene y, qué expectativas económicas o laborales guarda. Este velo de ignorancia tiene una pretensión específica muy importante: asegurar el máximo grado de igualdad entre los agentes deliberantes. Si todos están en plenas condiciones materiales y sociales de igualdad, se ha de procurar el mayor bien para todos que significa, en esencia, la búsqueda del bien propio. En caso de que no haya velo de ignorancia, la amplitud y las condiciones de la sociedad plural y libre no guardan proporción debida porque cada asociado habrá de aprovechar la posición original para fijar el principio que le asegure exclusivamente a él un mayor provecho personal. Sin velo de ignorancia no hay lugar a la universalidad de las condiciones donde todos se sientan representados e incluidos, por ende, la legitimidad del proceso habrá de venirse abajo (54).

*Dos principios de justicia*: son principios de naturaleza moral que adquieren fuerza jurídica en el momento en que se materializan a través de derechos fundamentales. Representan la brújula política sobre la cual ha de orientarse la sociedad en pleno. Alimentan el orden jurídico y condicionan la actuación de todos los agentes sociales y de todas las instituciones. Estos dos principios de justicia son: **principio uno**: a todos los asociados debe asegurárseles el mismo marco de libertades y, **principio dos**: la desigualdad social y económica solo puede justificarse si se dan dos condiciones: (i) que haya condiciones de igualdad en las oportunidades para acceder a cargos públicos y, (ii) que tales desigualdades generen beneficios para los menos

aventajados (Cf. Rawls 35). Así las cosas, Rawls demuestra que la condición liberal no puede ser ajena a los problemas materiales de la desigualdad. Lo que los liberales clásicos dejaron de lado, es un asunto al que Rawls le dedica una atención especial, aunque no determina con plena vehemencia. Pogge le acusa de enunciar y de desenmascarar el problema, pero dejarlo a mitad de camino (Pogge 101-08). Cuando se transita de la libertad social a la material, aparecen las condiciones de la justicia global, que Pogge, heredero directo de Rawls, ayudará a ampliar el marco conceptual y descriptivo de una sociedad, que sin dejar de ser liberal, atienda nuevas fronteras y resuelva asuntos estructurales de distribución y compensación de bienes y cargas.

*Orden lexicográfico*: significa que los dos principios de justicia guardan una relación jerárquica entre sí. Cada principio de justicia, a su manera, regula las instituciones básicas que realizan los valores sociales de igual libertad y de diferencia. Es más importante asegurarse la satisfacción del primer principio, y solo después de que tal principio haya sido resueltamente satisfecho, se puede dar paso a la búsqueda de la satisfacción del segundo principio (Cf. Rawls 36).

*Constructivismo moral kantiano*: significa la capacidad que tiene cualquier asociado para tomar parte en el proceso de deliberación, que en la posición original, habrá de llevarlos a establecer los dos principios de justicia. Cualquier persona puede ser el agente deliberante que la sociedad requiere. Esta confianza radica en la concepción del ser humano adoptada de Kant. Rawls concibe al ser humano como un sujeto dotado de dos facultades morales: (i) la facultad que lo orienta a preferir lo justo y, (ii) la facultad que lo orienta a preferir lo bueno (Ibíd. 54).

*Personas iguales y libres*: es la definición a través de la cual se entiende que todos los asociados son iguales porque gozan de las mismas facultades morales: capacidad para una concepción de la justicia y capacidad para una concepción del bien, necesarias para actuar como agentes cooperantes (Ibíd. 49), y son libres, porque cada quien dispone de los recursos necesarios para exigirle a las instituciones públicas, en virtud del uso y de la posesión de las facultades morales y de las facultades de la razón, que en sus actuaciones haya una mayor correspondencia con los dos principios de justicia. En uso de dicha libertad, cada asociado, tiene la facultad para identificar y perseguir racionalmente su propia concepción de bien (Ibíd. 60).



*Personas razonables y racionales*: es la definición a través de la cual se muestra que lo individual y lo colectivo no son necesariamente excluyentes. En la propuesta liberal, lo razonable hace referencia a aquellas concepciones de bien que defiende cada sujeto y que son susceptibles de universalidad, en tanto pueda esperarse que lo bueno sea compartido como tal por los demás asociados. A través de lo racional, se explica lo que es bueno para cada asociado, según sus intereses y sus necesidades más íntimas, sin gozar de pretensiones universales (Cf. Rawls 79-83).

*Sociedad bien ordenada*: corresponde a la forma de organización política en la que tienen lugar tres condiciones: (i) existen dos principios de justicia, públicos y vinculantes, que todas las personas asumen como propios y cada asociado confía en que tal aceptación de los principios de justicia es compartida por los demás integrantes del orden social; (ii) todas las instituciones políticas y sociales ajustan sus actuaciones al criterio ofrecido por los dos principios de justicia y, (iii) los ciudadanos se someten a la disposiciones institucionales porque confían en que tales disposiciones son compatibles con los dos principios de justicia (Ibíd. 65-70).

## II

### Naturaleza y fundamento de la razón pública

Todos los presupuestos básicos de su teoría liberal tienen como base un régimen democrático constitucional. Democrático, porque en su sentir la edificación de los dos principios de justicia, es una construcción colectiva, plural y en condiciones materiales plenas de horizontalidad. No hay un poder superior que oriente o determine el alcance de los dos principios de justicia según una única idea particular de bien. Los dos principios de justicia son una construcción colectiva y razonable. Los definen según la pretensión de que cualquier persona racional y razonable va a aceptar como buenos para sí. Este modelo democrático defiende la tesis de que cada persona goza de igual porción de poder político, con respecto a los demás, que ejerce libremente a través del voto y de los demás mecanismos de participación ciudadana (Ibíd. 252). Constitucional, porque el conjunto de derechos básicos que materializan los dos principios de justicia y la división de poderes, orientan todo el accionar jurídico y político de los asociados que quieren llevar una vida razonable, plural y ordenada. Decir democracia constitucional significa que la actuación política del Congreso o del pueblo no es

absoluta. Todos los agentes estatales han de tener unos límites fijados en la Constitución. De tal manera, que debe haber un órgano estatal, que asegure la racionalidad de la actuación política y garantice la protección de los derechos básicos constitucionalizados. Este órgano estatal tiene una naturaleza judicial, se llama Tribunal Constitucional y ostenta una igualdad jerárquica institucional frente a las demás ramas del poder público, a la vez que goza de una libertad muy amplia para verificar que toda actuación normativa por más mayoritaria y unánime que parezca ser, no desconozca el procedimiento constitucional debidamente preestablecido y tampoco afecte el núcleo básico de los derechos constitucionalizados. La preponderancia de estos derechos radica en que son los instrumentos a través de los cuales los dos principios de justicia adquieren una vida política concreta.

La publicidad de la razón pública tiene lugar de tres maneras: (i) como ejercicio de la actuación ciudadana; (ii) cuando se abordan temas estructurales del bien público y, (iii) cuando se discuten los ideales o los principios expresados por la concepción de la justicia política (Cf. Rawls 248). Razón pública significa la necesaria correspondencia entre deliberación y actuación que deben mantener todos los agentes sociales, y de una manera especialísima el Tribunal Constitucional, a la hora de abordar los temas estructurales de la actuación política. Temas donde están en juego los derechos fundamentales (Ibíd. 250). Algunos de estos temas donde tiene mayor visibilidad la razón pública son: determinación de la ciudadanía; tolerancia religiosa; acceso a la propiedad; participación política y electoral; determinación del régimen de partidos políticos; discusiones parlamentarias y argumentación del Tribunal Constitucional cuando ejerce control jurisdiccional sobre las actuaciones normativas del legislador o del ejecutivo (Ibíd. 249-250). Esta lista de temas que exigen expresión de la razón pública no es taxativa. Rawls quiere hacer énfasis en indicar que dado que las condiciones que exige la argumentación ciudadana y pública ajustada a la razón pública, deben ser muy exigentes, solo debe ocuparse de aquellos casos decisivos y esenciales para el funcionamiento institucional. Pero reconoce que asuntos, en apariencia menores o circunscritos a la esfera de la participación privada, también pueden ser susceptibles de revisión según las exigencias argumentativas de la razón pública. Algunos de estos temas son: medio ambiente; fenómenos migratorios; reglamentos institucionales (clubes, sindicatos, iglesias, escuelas); promoción de las artes y protección de grupos minoritarios (Ibíd. 249-256).

Razón pública como argumentación y actuación de todos los asociados y de todas las instituciones públicas según la Constitución, exige la determinación de unos principios constitucionales: (i) diferenciación y jerarquía, en el mismo sentido propuesto por John Locke, entre el poder constituyente del pueblo y el poder ordinario de los legisladores; (ii) diferenciación y relación jerárquica entre la norma constitucional y la ley ordinaria; (iii) consagración constitucional de principios y valores políticos que al estar contenidos expresamente en la Constitución, orientan la actuación política y aseguran el reconocimiento de un poder popular respetuoso de tales enunciados; (iv) consagración constitucional de derechos fundamentales e institucionalización de sus medios efectivos de protección y, (v) estructuración tripartita de las ramas del poder público en ejecutiva, legislativa y judicial. Cada una de ellas conserva una relación de igual jerarquía con las demás. Cada una de ellas es responsable ante el pueblo soberano (Cf. Rawls 266-267).

El establecimiento de estos cinco principios configura el andamiaje conceptual y estructural de la democracia constitucional, régimen donde el Tribunal Constitucional goza de una actuación más visible porque es el principal garante de la integridad de la Constitución. Régimen donde la razón pública se expresa a través de la argumentación con la que se hace la revisión jurisdiccional de las actuaciones político-normativas y lograr así que se mantenga el cauce constitucional. Al asegurar la integridad de dicho cauce se da la protección de los derechos políticos básicos y la integridad de los dos principios de justicia. ¿Por qué ocurre tanta visibilidad del Tribunal Constitucional? Porque su epicentro de debate no es el hemiciclo parlamentario y porque sus argumentos no están condicionados por la voluntad popular, sino por la integridad de la Constitución. Y esta última exigencia da lugar, para que en no pocas ocasiones, sea el mismo Tribunal Constitucional quien determine su contenido, su alcance y sus límites. La identificación de la razón pública en un contexto constitucional reconoce la incapacidad de mantener la soberanía parlamentaria; muestra como legítimo y necesario el control constitucional del Tribunal Constitucional sobre el legislador y el ejecutivo; acepta que el Tribunal Constitucional en atención a la defensa de la Constitución tome decisiones antimayoritarias; defienda a la democracia de excesos propios de poderes mayoritarios y asegure la protección de derechos básicos en igualdad de condiciones para todos. Es por ello que a las puertas del Tribunal Constitucional, en el caso colombiano hablamos de la Corte Constitucional, han llegado innumerables grupos minoritarios a exigir igualdad, reconocimiento,

visibilidad, protección. Exigencia plenamente coherente con la pretensión rawlsiana de corregir el liberalismo clásico y asegurar un régimen constitucional donde la cooperación justa tenga lugar. En este caso concreto, vamos a analizar el trato que ha recibido la comunidad desplazada por parte de la Corte Constitucional en tanto máxima expresión de la idea de razón pública.

### III

#### Corte Constitucional y comunidad desplazada

A continuación se presenta un conjunto de sentencias en las que la Corte Constitucional se ocupa de atender una serie de irregularidades, inconsistencias y prejuicios que hay por parte de la actuación pública con respecto a la comunidad desplazada. Se muestra con evidencia de qué manera la Corte Constitucional es enfática en denunciar la responsabilidad institucional en la realidad del desplazamiento y la notable falta de voluntad política para trazar una política pública eficaz que asegure condiciones mínimas dignas a una población que llega a ser calificada como extraña dentro de su propio Estado. La reivindicación de derechos básicos, ajustados a las exigencias constitucionales, más allá de la posición mayoritaria y más allá de si los desplazados pueden revertir favores políticos en las urnas es lo que acerca nuestra realidad nacional con la idea de razón pública.

*Sentencia T-227 de 1997.* MP. Alejandro Martínez Caballero. En esta sentencia la Corte Constitucional se ocupa de corregir la forma en que una funcionaria pública entorpece el mandato legal de autorizar el asentamiento de población desplazada en su departamento. En el sentir de esta funcionaria, existen otros problemas no resueltos; sumado a que dicho asentamiento puede acarrear malestar en su población. La Corte Constitucional le reprocha los juicios emitidos contra la comunidad desplazada como agentes propagadores de violencia. El objetivo de la Corte Constitucional consiste en asegurar que todos los funcionarios públicos, atendiendo los mandatos constitucionales, provean a la comunidad desplazada un trato preferente y no discriminatorio. Una vez establecidas las condiciones objetivas de desplazamiento lo que se espera de todos los agentes sociales, es que por expresa sujeción al texto constitucional, actúen de manera solidaria y ofrezcan todas las medidas, que les garanticen a la comunidad desplazada, la defensa de la dignidad humana.

*Sentencia SU-1150 de 2000.* MP. Eduardo Cifuentes Muñoz. En esta sentencia la Corte Constitucional ofrece una compilación cronológica y descriptiva sobre el origen del desplazamiento, los graves derechos que se comprometen y la pasiva respuesta institucional. Frente a este crudo diagnóstico, se reclama desde el seno de su Sala Plena una mayor diligencia institucional para atender el reclamo de la población desplazada. Otra de las ideas más importantes que tienen lugar en esta sentencia y que ha de ser recurrente en pronunciamientos posteriores tiene que ver con la responsabilidad de la misma institución estatal de la suerte del desplazamiento en Colombia. El Estado es el único que bajo el monopolio de la fuerza debe asegurar la paz y la estabilidad de todos y cada uno de los asociados. Afirma la Corte Constitucional: (i) el fenómeno del desplazamiento en Colombia empieza a presentarse de forma sistemática desde inicio de los años ochenta; (ii) el desplazamiento empieza a presentarse como la imposición que hacen grupos ilegales sobre habitantes del campo a dejar sus viviendas y sus tierras; (iii) los derechos básicos que más se comprometen en todo este proceso de desplazamiento son la vida, la dignidad humana, el mínimo vital, la integridad física y mental, el trabajo, la paz, la salud y la educación; (iv) la población que más ve afectados sus derechos son los menores y los adultos mayores; (v) solo una década después, el establecimiento público tomó conciencia de la realidad del desplazamiento. Como consecuencia de ello, empezó a trazar unos planes de acción y unas políticas públicas de atención a la comunidad desplazada; (vi) el paso del tiempo y el aumento del desplazamiento han puesto en evidencia que tales planes de acción institucional han sido deficientes para asegurarle a la comunidad desplazada una atención eficiente y eficaz; (vii) es necesario diseñar planes de acción más contundentes y donde sea visible la inclusión de voluntad política para ofrecer respuestas más concretas y más eficientes a las demandas que presenta la población desplazada; (viii) es necesario generar una pedagogía institucional, pública y plural, de comprensión y de sensibilidad de la realidad del desplazamiento en Colombia; (ix) es necesario erradicar los prejuicios que hay frente a la comunidad desplazada como una población indeseable y propagadora de violencia y, (x) es necesario que se entienda que la condición de desplazamiento es un problema estructural que es de todos, y que, por tanto, requiere dosis más altas de solidaridad, visibilización y respeto.

*Sentencia T-1346 de 2001.* MP. Alejandro Martínez Caballero. En esta sentencia la Corte Constitucional tiene conocimiento del precario manejo que la administración municipal de Villavicencio dio a las políticas

públicas de atención y asentamiento a la comunidad desplazada. Ordenó que en un plazo no superior a 20 días se instalase un Comité Municipal Integral de Atención a la Población Desplazada, encargado de dinamizar de forma eficiente y eficaz los planes de atención a la población desplazada a través de la protección de sus derechos fundamentales.

*Sentencia T-602 de 2003.* MP. Jaime Araujo Rentería. En esta sentencia la Corte Constitucional reitera el compromiso institucional que debe orientar la actividad pública para asegurarle a la población desplazada el mejoramiento de su calidad de vida, lo cual exige una voluntad política, pública y privada, en aras de minimizar la exclusión social a la que dicha población se ve comprometida. Este compromiso institucional debe estar acompañado de una serie de concesiones en favor de dicha comunidad como son garantizarles acceso a la tierra y permitirles condiciones iguales y dignas de sostenibilidad material.

*Sentencia T-721 de 2003.* MP. Álvaro Tafur Galvis. En esta sentencia la Corte Constitucional fija un nuevo paradigma de comprensión del derecho que tiene lugar en la comprensión más amplia de la realidad del desplazamiento. La Corte Constitucional conoce de una tutela en la que una mujer cabeza de familia y desplazada, ha presentado varias veces dicha acción para asegurarse la actuación institucional que le respalda su calidad de desplazada debidamente registrada. A juicio de los jueces de tutela la presentación recurrente de la acción tipifica una temeridad, en razón de esta actuación lo que ordena la ley es que la accionante sea sancionada pecuniariamente. La usuaria apela al desconocimiento de la ley, pero este argumento no es aceptado por los jueces de instancia. Para la Corte Constitucional, esta aplicación radical de la ley no tiene fundamento en el Estado social de derecho. La presentación reiterada de la acción de tutela no debe leerse como temeridad, sino como una evidencia manifiesta de la incapacidad estatal para atender el reclamo de la accionante. La presentación reiterada de la acción de tutela debe entenderse como el llamado de una desplazada a la cual no se le ha atendido su solicitud, reclamando reiteradamente a las puertas de la institucionalidad. La actuación judicial en el Estado social de derecho no debe atenerse al rigor de la ley, sino a la posibilidad de agilizar la atención a su reclamo. Concluye esta sentencia exigiendo una respuesta oportuna a la petición de la usuaria y reclama el deber institucional de instaurar una perspectiva de género en el trato al fenómeno del desplazamiento.

*Sentencia T-025 de 2004.* MP. Manuel José Cepeda. Esta sentencia pone en evidencia la actuación de la Corte Constitucional como máxima

expresión de la idea de razón pública. La Corte Constitucional actúa como un agente encargado de asegurar la constitucionalización de las acciones de los demás sujetos públicos, donde el núcleo de los derechos básicos resulta ostensiblemente desconocido o amenazado. La posición de la Corte Constitucional hace explícita la justificación razonable de que se acepten diferencias en la distribución de los recursos materiales y económicos del Estado, toda vez que de esta distribución se asegure una condición favorable de los agentes más vulnerables. Pone en evidencia la existencia de fallas estructurales en el diseño y ejecución de los planes de acción con los cuales se atiende a la comunidad desplazada. Exige mediante la declaratoria del *estado de cosas inconstitucional*, un diseño inmediato y verificable por parte del ejecutivo de un plan de acción, susceptible de revisión en un plazo no superior a ocho meses que asegure: (i) voluntad política suficiente para revertir el *estado de cosas institucional*; (ii) correspondencia con los principios que rigen al Estado social de derecho; (iii) protección del núcleo básico de los derechos fundamentales de la población desplazada; (iv) eliminación de la acción de tutela como un recurso procedimental para visibilizar las exigencias de los desplazados; (v) trato digno para con los desplazados y (vi) ayuda humanitaria inmediata, prorrogable en casos de necesidad manifiesta y no interrumpida cuando de dicha ayuda resulte directamente beneficiado un menor, una persona de avanzada edad que no pueda valerse por sí misma o una madre cabeza de familia.

*Sentencia T-078 de 2004.* MP. Clara Inés Vargas Hernández. En esta sentencia la Corte Constitucional conoce de una acción de tutela presentada por miembros de una comunidad desplazada que exige la protección de sus derechos básicos toda vez que demuestra estar en una condición de extrema indefensión. Alegan que el lugar de asentamiento ofrecido por la administración municipal es declarado de alto riesgo por deslizamiento e inundación. El llamado que atiende la Corte Constitucional exige que la atención ofrecida a la comunidad desplazada, no debe atropellar el núcleo básico de la dignidad humana y no se puede tolerar que la administración pública, encargada de actuar según las más altas disposiciones constitucionales, desconozca la calidad de garante que tiene frente a la población más vulnerable.

*Sentencia T-725 de 2008.* MP. Jaime Córdoba Triviño. En esta sentencia la Corte Constitucional se pronuncia sobre una acción de tutela que tuvo lugar en contra de una actuación administrativa de la Alcaldía de Neiva, que exigía el desalojo de una comunidad asentada sobre un

predio municipal. A juicio de la administración, la condición jurídica no ameritaba establecer si había o no miembros de una comunidad desplazada. Bastaba con demostrar la propiedad municipal, las condiciones de ilegalidad en la que estaba incursionando la población allí asentada y las valoraciones técnicas que demostraban la inestabilidad geológica del terreno. La actuación de la Corte Constitucional, en este caso, no se centra en identificar las razones jurídicas ofrecidas por la administración municipal, sino en exigir de dicha administración una clara discriminación de la población desplazada allí asentada con el ánimo de regularles su situación mediante el registro, y asegurarles una pronta atención a su situación de vulnerabilidad. Con el ánimo de asegurar una igualdad diferenciada, esto es, un trato especial para aquellos que están en situación más vulnerable, concluye la Corte Constitucional que es deber de la administración municipal, determinar quiénes no siendo desplazados están en situación de extrema pobreza y son población de alto riesgo. Para con ellos se establece la orden de determinar cuál es el plan de acción social que les asegure mediante planes de vivienda de interés social la atención en condiciones mínimas que contravengan el mínimo vital y la vida digna.

*Sentencia T-719 de 2008.* MP. Nilson Pinilla Pinilla. En esta ocasión la Corte Constitucional conoce de un conjunto de tutelas que tienen un lugar común: madres cabeza de familia, desplazadas y con menores a su cuidado, en ellas solicitan una prórroga excepcional de ayuda humanitaria. En cada caso concreto la respuesta ha sido negativa porque de conformidad con una aplicación rigurosa de la ley, ya no opera ayuda adicional alguna. Para la Corte Constitucional es claro, atendiendo el principio constitucional de la preferencia de la Constitución sobre la ley ordinaria, que debe preferirse la realización de los derechos fundamentales contenidos en la Constitución del Estado social de derecho que debe regir toda actuación pública. Para la Corte Constitucional es suficiente que se demuestre objetivamente la calidad de desplazadas y que se ponga en evidencia la consecuente afectación de derechos constitucionales de los menores de edad para que sea exigible la debida protección a dicha población y se asegure la prórroga necesaria hasta que las condiciones de vulnerabilidad cesen y sea posible el retorno a sus lugares de origen.

*Sentencia T-787 de 2008.* MP. Jaime Córdoba Triviño. En esta sentencia la Corte Constitucional conoce de un caso en que Acción Social-Meta se niega a incluir a una desplazada, madre cabeza de familia, en el



Registro Único de Población Desplazada -RUPD- porque encuentra ostensibles inconsistencias en las versiones ofrecidas por la accionante. La Corte Constitucional reitera que en la jurisprudencia construida a partir de la atención preferente a la comunidad desplazada, la condición más importante para acreditar la calidad de desplazada y acceder a una atención preferente no depende del trámite burocrático, sino de la puesta en evidencia de dos factores: (i) que la persona demuestre haber dejado su territorio y, (ii) que la razón por la cual dejó su territorio sea un constreñimiento ilegal. Condiciones éstas que fueron plenamente verificadas por la accionante. Frente a esta evidencia la Corte Constitucional exige la inclusión en el Registro y exhorta a todos los servidores públicos a actuar frente a la población desplazada según los principios constitucionales de celeridad, de buena fe y de prevalencia del derecho sustancial.

*Sentencia T-1095 de 2008.* MP. Clara Inés Vargas Hernández. En esta sentencia la Corte Constitucional reitera la posición edificada a lo largo del tiempo frente a la comunidad desplazada: no hay lugar, bajo la orientación de los principios básicos del Estado social de derecho, para aplicar la rigidez legal de forma inflexible a la hora de atender las demandas de la comunidad desplazada. En esta ocasión, la controversia tiene su origen en que Acción Social puede demostrar que según la aplicación legal no hay lugar para inscribir a dos familias en el RUPD porque el tiempo legalmente establecido de un año para tramitar dicho registro, ya venció. Encuentra la Corte Constitucional que en el caso estudiado existen razones objetivas para desconocer la exigencia legal y preferir las disposiciones constitucionales de dignidad humana y de protección de los derechos fundamentales de población vulnerable como son los niños y los adultos mayores. Para la Corte Constitucional es evidente que a la hora de confrontar un supuesto fáctico con una exigencia legal, siempre ha de preferirse aquella interpretación normativa que asegure una condición de protección para quien goza de una posición vulnerable.

*Sentencia T-1138 de 2008.* MP. Manuel José Cepeda Espinosa. En esta sentencia la Corte Constitucional reitera su jurisprudencia en la que la condición de desplazado, por su condición de vulnerabilidad manifiesta requiere atención inmediata y oportuna por parte de las autoridades públicas y administrativas. Hace énfasis en señalar que dentro del espectro de la población vulnerable, la mujer cabeza de familia merece una atención preferente y sin reservas, dado su condición marginal es extrema.

*Sentencia T-006 de 2009.* MP. Jaime Córdoba Triviño. En esta sentencia la Corte Constitucional conoce de una tutela contra Acción Social que se niega a ofrecer un plan de acción en atención a la condición de desplazado porque el accionante no está inscrito en el RUPD. Argumenta Acción Social que el registro es el instrumento jurídico y fáctico legítimo para hacer exigibles las prestaciones que la comunidad desplazada requiere y exige. Esta posición de Acción Social es plenamente desvirtuada por la Corte Constitucional. En su sentir la calidad de desplazado no está condicionada exclusivamente al registro. Tomarlo como único presupuesto es contradecir el espíritu incluyente y solidario del Estado social de derecho. El registro es un instrumento informativo. En un Estado social de derecho donde se ha declarado el *estado de cosas inconstitucional frente a la población desplazada*, a todos los funcionarios públicos les basta acreditar la calidad de desplazado con la simple condición fáctica de desarraigo involuntario y debe entenderse su calidad de vulnerabilidad de conformidad con principios del derecho internacional vinculados al bloque de constitucionalidad como son la favorabilidad, la buena fe y la primacía del derecho sustancial.

### **A manera de conclusión**

La obra de John Rawls ha precisado con notable solvencia que a la filosofía no le son ajenos temas tan cotidianos como la distribución de la renta, el contenido constitucional, la felicidad o la composición del orden público. La pregunta por la vida buena tiene múltiples acepciones y la filosofía ha de ofrecer opciones racionales y razonables para ofrecer una respuesta.

La pretensión de Rawls ha sido fijar unas reglas de juego que permitan una vida ordenada, plural, libre y democrática. Con mucha conciencia del alcance de su teoría acepta el establecimiento del control jurisdiccional sobre la actividad ejecutiva y legislativa de cuenta del Tribunal Constitucional. Este reconocimiento significa la inclusión de Rawls en el lenguaje constitucional, lenguaje a través del cual se pretende constitucionalizar el orden jurídico y la actividad política, racionalizar la democracia, asegurar la protección de los derechos fundamentales e impedir que grupos minoritarios sean desconocidos sistemáticamente por los intereses de las mayorías. La Corte Constitucional, representa en el caso colombiano ese andamiaje institucional que exige Rawls, como idea de razón pública, a la hora de precisar los límites y los alcances de las esencias constitucionales y de los asuntos de justicia básicas.

Este texto ha querido mostrar por qué el actuar de la Corte Constitucional, como garante de la visibilización de la comunidad desplazada en Colombia, ha servido para poner en evidencia una política pública deficiente, indiferente e inconstitucional. Desde la Corte Constitucional se ha hecho evidente la responsabilidad institucional de la realidad del desplazamiento en Colombia, se han tendido puentes que exijan y aseguren una prestación efectiva de derechos a la comunidad desplazada y ha dejado claro, que lo que debe hacer el Estado frente a la comunidad desplazada no puede entenderse como un acto generoso del gobernante de turno, sino como una exigencia que, para ser coherente con los postulados constitucionales del Estado social de derecho, solo podrá cesar cuando el último desplazado en Colombia, registrado o por registrarse, haya regresado a su tierra; y solo hasta que ello tenga lugar, confiamos en que la Corte Constitucional no modifique su línea interpretativa en la que resalta la existencia de una realidad de desplazamiento que debe ser atendida con vehemencia; en la que cuestiona la indiferencia ciudadana e institucional frente a la comunidad desplazada y, en la que ha orientado el ordenamiento jurídico, acorde con los postulados constitucionales, con el ánimo de que los desplazados tengan visibilidad, hagan valer sus derechos fundamentales y sientan que son parte esencial del conglomerado social. Este conglomerado social solo puede ser plural, libre y ordenado cuando la mayoría reconozca las necesidades de grupos minoritarios, a quienes la Corte Constitucional, máxima expresión de la idea de razón pública, se ha encargado de llevar a la agenda pública y ha asegurado, en el caso concreto de la población desplazada, la conducción hacia los medios más idóneos para que la dignidad de cada uno de ellos no sea puesta en duda y no esté condicionada a la voluntad mayoritaria.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Corte Constitucional. Sentencia T-227 de 1997. Magistrado ponente: Alejandro Martínez Caballero.

---. Sentencia SU-1150 de 2000. Magistrado ponente: Eduardo Cifuentes Muñoz.

---. Sentencia T-1346 de 2001. Magistrado ponente: Alejandro Martínez Caballero.

---. Sentencia T-602 de 2003. Magistrado ponente: Jaime Araujo Rentería.

---. Sentencia T-721 de 2003. Magistrado ponente: Álvaro Tafur Galvis.

---. Sentencia T-025 de 2004. Magistrado ponente: Manuel José Cepeda.

---. Sentencia T-078 de 2004. Magistrado ponente: Clara Inés Vargas Hernández.

---. Sentencia T-725 de 2008. Magistrado ponente: Jaime Córdoba Triviño.

---. Sentencia T-719 de 2008. Magistrado ponente: Nilson Pinilla Pinilla.

---. Sentencia T-787 de 2008. Magistrado ponente: Jaime Córdoba Triviño.

---. Sentencia T-1095 de 2008. Magistrado ponente: Clara Inés Vargas Hernández.

---. Sentencia T-1138 de 2008. Magistrado ponente: Manuel José Cepeda Espinosa.

---. Sentencia T-006 de 2009. Magistrado ponente: Jaime Córdoba Triviño.

Pogge, Thomas. "¿Qué es la justicia global?" *Revista de Economía Institucional*. Jun. 2008: 99-114. Impreso.

Rawls, John. *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 2004. Impreso.

# ph

## COLABORADORES

COLLABORATORS

### SHAN GAO

Físico y filósofo con estudios doctorales de la Universidad de Sidney. Actualmente es profesor asistente del Instituto de Historia de las Ciencias Naturales de la Academia de Ciencias China. Sus líneas de investigación son: filosofía de la mente, historia de la física moderna, fundamentos de la mecánica cuántica. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran: *God does play dice with the universe* (en Chino) y *Understanding Quantum Physics: An advanced guide for the perplexed*, entre otros.

### RÖGNVALDUR D. INGTHORSSON

Filósofo con estudios doctorales de la Universidad de Durham. Actualmente es investigador de la Universidad de Lund. Sus líneas de investigación son: filosofía de la ciencia, la metafísica, filosofía de la historia, filosofía feminista, entre otras. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran: *Mental Causation and ontology* y *Johanssonian investigations: Essays in honour of Ingvar Johansson on his seventieth birthday*, entre otros.

### MICHAEL J. THOMPSON

Graduado en Lenguas y Literatura de la Universidad de Rutgers, doctorado en Ciencias Políticas de la CUNY. Actualmente es profesor asociado en Ciencias Políticas de la Universidad William Paterson. Sus líneas de investigación son: teoría política y social, filosofía moral, psicología social, idealismo alemán y marxismo occidental. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran: *The perversion of subjectivity: Essays on critical theory and modern society* y *The republican reinvention of radicalism: philosophical pathology*, entre otros.

### MICHAEL WALZER

Historiador con estudios de postgrado en Cambridge y doctorado en la Universidad de Harvard. Actualmente es profesor emérito en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton y es editor de la revista *Dissent*. Sus líneas de investigación son: filosofía política e historia de la filosofía. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran: *Just and unjust wars*, *Reflexiones sobre la guerra* y *Pensar políticamente*, entre otros.

**FRANCISCO LUCIANO TEIXEIRA**

Filósofo con estudios doctorales de la Universidad Federal de Minas Gerais. Actualmente es profesor de Filosofía en la Faculdade Terra Nordeste, Brasil. Sus líneas de investigación son: filosofía política, ética y estudios marxistas. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran: *É possível pensar a formação da compreensão, em O capital de Karl Marx, de uma forma hermenêutica(?)* y *A razão unidimensional e as razões para a transformação da história: a arte entre Hegel e Marcuse*, entre otros.

**ÁNGELA ROCÍO BEJARANO**

Filósofa con estudios doctorales de la Universidad de Salamanca. Actualmente es profesora del área de lógica y argumentación de la Universidad El Bosque. Sus líneas de investigación son: lógica, argumentación, filosofía del lenguaje. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran: *Los deícticos, ¿un problema para la semántica de Gottlob Frege? Una interpretación del debate Frege-Perry-Evans y "Donkey sentences"*. *El contenido y la forma*, entre otros.

**PABLO ROLANDO ARANGO**

Filósofo con estudios de postgrado. Actualmente es profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Sus líneas de investigación son: filosofía de la ciencia, filosofía del lenguaje, filosofía moral y ética aplicada. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran: *Ética y significado: una defensa del objetivismo moral* e *Introducción a la filosofía moral (teórica y aplicada)*, entre otros.

**NELSON JAIR CUCHUMBÉ**

Filósofo con estudios doctorales de la Universidad del Valle. Actualmente es profesor del Departamento de Filosofía en la Universidad del Valle. Sus líneas de investigación son: filosofía del lenguaje, filosofía política, el discurso y la argumentación. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran: *Antropología filosófica: el ser, la verdad y el lenguaje* y *El multiculturalismo de Charles Taylor y el universalismo de los derechos de Jürgen Habermas*, entre otros.

**JHON ALEXANDER GIRALDO**

Filósofo con estudios de postgrado. Actualmente es profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Sus líneas de investigación son: filosofía del lenguaje, filosofía de la ciencia, la técnica y la tecnología, hermenéutica, fenomenología. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran: *Evidencia, intuición y mística. Una investigación sobre la búsqueda filosófica del fundamento* y *La invención técnica*, entre otros.

**CATALINA LÓPEZ GÓMEZ**

Filósofa con estudios doctorales de la Universidad Nacional. Actualmente es profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Cartagena. Sus líneas de investigación son: filosofía antigua, historia de la filosofía, ética,

bioética. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran: *La Paideia: garantía de la reflexión política* e *Inteligencia animal en Aristóteles. El contenido y la forma*, entre otros.

**MALENA ANDRADE MOLINARES**

Licenciada en Educación con estudios doctorales en Ciencias Humanas de la Universidad de los Andes Venezuela. Actualmente es docente de postgrados de la Universidad Pedagógica Experimental Libertador. Sus líneas de investigación son: filosofía antigua, filosofía del arte, estética, literatura iberoamericana. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran: *La imagen femenina: un continuo discurso representativo en la literatura y la pintura* y *Relato e imagen: un inacabable diálogo de la literatura y las artes*, entre otros.

**LUIS FERNANDO GARCÉS GIRALDO**

Estudiante de Doctorado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Actualmente es el Vicerrector de Investigación de la Corporación Universitaria Lasallista. Sus líneas de investigación son: ética y bioética. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran: *La téchne como modo de saber en la investigación con animales* y *La virtud: la recta razón en el profesional que experimenta con animales*, entre otros.

**CONRADO GIRALDO ZULUAGA**

Filósofo, doctorado en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Actualmente es Coordinador de Postgrados de la Universidad Pontificia Bolivariana. Sus líneas de investigación son: antropología filosófica y metafísica. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran: *La incógnita insoportable. El sentido del hombre en Pedro Laín Entralgo y Universidad, una posibilidad de sentido en medio del sinsentido*, entre otros.

**JOHN FERNANDO RESTREPO**

Abogado y Magíster en Filosofía de la Universidad de Antioquia, con estudios doctorales de la Universidad de Medellín. Actualmente es profesor de la Universidad de Medellín. Sus líneas de investigación son: filosofía política, derecho público, derecho constitucional. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran: *Lecciones de teoría política* y *John Rawls: filosofía del derecho y teoría política*, entre otros.

## ORIENTACIONES PARA POTENCIALES AUTORES DE *DISCUSIONES FILOSÓFICAS*

La Revista *Discusiones Filosóficas* recibe colaboraciones originales en forma de artículos que reportan resultados de investigación, reseñas, traducciones y ponencias sobre sus temas de interés (filosofía y filosofía de la literatura). Estas colaboraciones se publican en español, inglés o portugués, a menos que los autores soliciten explícitamente la traducción al español. La revista también invita a los lectores a enviar textos cortos de réplica a los artículos publicados, así como reseñas de libros especializados publicados recientemente. Las colaboraciones deben ser enviadas a su Consejo Editorial.

Los trabajos deben ceñirse a las normas conocidas como MLA (ver ejemplo en la página web de la revista) y estar acompañados de un resumen (abstract) no mayor de 150 palabras, preferiblemente incluyendo también su versión inglesa, y no menos de cuatro palabras clave o descriptores. Las propuestas serán enviadas en copia de papel y en disquete (programas Word). No se considerarán propuestas cuya extensión exceda las 7000 palabras (incluyendo el resumen). Todos los artículos serán sometidos a evaluación anónima por parte de lectores expertos, en el mismo orden de llegada. La versión electrónica también se puede remitir como archivo adjunto al E-mail: [discufilo@ucaldas.edu.co](mailto:discufilo@ucaldas.edu.co) En cada artículo se debe identificar la institución a la que pertenece su autor o una mínima información profesional e investigativa que, a su criterio, pueda ser mencionada. Los potenciales autores deben certificar que no han enviado su propuesta de publicación a ninguna otra revista y que se abstendrán de someterla a consideración de otra revista mientras dura el proceso de evaluación en la nuestra.

Las referencias bibliográficas deben aparecer integradas en el texto, entre paréntesis, así: (apellido del autor número de página). Las referencias completas deben aparecer al final del trabajo.

Para el fascículo correspondiente al semestre enero-junio, la revista recibe propuestas de publicación hasta el 31 de marzo. Para el fascículo correspondiente al semestre julio-diciembre, las propuestas se reciben hasta el 30 de septiembre. Los artículos recibidos después de esas fechas serán considerados para la publicación del semestre siguiente. Todos los artículos son sometidos a una evaluación doblemente anónima. Los autores serán notificados de la decisión de los árbitros en los dos meses siguientes a la recepción de sus propuestas. Sólo se publicarán los artículos que superen satisfactoriamente el proceso de evaluación.



## GUIDELINES FOR POTENTIAL CONTRIBUTORS

The journal *Discusiones Filosóficas* accepts original contributions such as research papers, reviews, translations and articles on its topics of interest (philosophy on all fields and philosophy of literature). These contributions are published in Spanish, English or Portuguese, unless the author explicitly requests a Spanish Translation. The journal also invites the readers to send short texts in response to previously published articles, as well as reviews of specialized books published recently. The collaborations should be sent to the Editorial Board.

The texts should follow the MLA norms (see an example in the web page of the journal), and be accompanied by an abstract no longer than 150 words, preferably including its Spanish translation, and at least four key words. A printed (Word program) and a CD copy of the proposals should be sent to the Editorial Board. Proposals exceeding 7000 words (including the abstract) will not be considered. All of the articles will be subjected to anonymous evaluation by expert readers, in the order of arrival. Electronic versions can also be mailed to the following e-mail address: [discufilo@ucaldas.edu.co](mailto:discufilo@ucaldas.edu.co). In each article the authors must include their institutional affiliation as well as some basic professional and investigative information. Prospective authors should certify that they have not sent their proposal for publication to any other journal and that they will refrain from submitting it for consideration of another journal for as long as our evaluation process takes.

The bibliographical references should appear integrated in the text, in parenthesis, in the following way: (author's last name page number). The complete references should appear at the end of the text.

For the issue corresponding to the semester January-June, the journal receives potential articles until March the 31st. For the issue corresponding to the semester July-December, the journal receives potential articles until September the 30th. The contributions received after these dates will be considered for publication in the following semester. All of the articles are subjected to a double blind evaluation. The authors will be notified of the referees' decision within the two months following the reception of the proposals. Only articles that satisfactorily pass the evaluation process will be published.

# Entregando lo mejor de los **colombianos**



Línea de atención al Cliente Nacional: **01 8000 111 210**

Línea de atención al Cliente Bogotá: **(57-1) 4199299**

► [www.4-72.com.co](http://www.4-72.com.co)

4°N  
72°W

# Revista Discusiones Filosóficas

## FORMATO DE SUSCRIPCIÓN

Nombre / Name	
Cédula / Identification number	
Dirección / Address	
Ciudad / City	
Departamento / State	Código Postal / Zip Code
País / Country	
Teléfono / Phone Number	
Profesión / Profession	
Institución / Employer	
Correo Electrónico / E-mail	
Dirección de envío / Mailing Address	

### Suscriptores Nacionales por un año. (2) Ejemplares

Se debe consignar en Bancafé, cuenta de ahorros No. 255050114 código 00HD005  
Promoción e indexación de publicaciones científicas.

### Mayores informes:

Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados  
Universidad de Caldas. Calle 65 N° 26 - 10  
A.A. 275 Manizales - Colombia  
Tel: 8781500 ext. 11222  
Fax: 8781500 ext. 11622  
E-mail: [revistascientificas@ucaldas.edu.co](mailto:revistascientificas@ucaldas.edu.co)

Último ejemplar recibido / Last issue mailed:

Año/Year      Volumen/Volume      Número/Number      Fecha / Date



**Ventas, suscripciones y canjes**  
Vicerrectoría de Investigaciones y  
Postgrados  
Universidad de Caldas  
Sede Central  
Calle 65 No. 26 - 10  
A.A. 275  
Teléfonos: (+6) 8781500  
ext. 11222  
e-mail:  
revistascientificas@ucaldas.edu.co  
Manizales - Colombia



Revista  
Agronomía



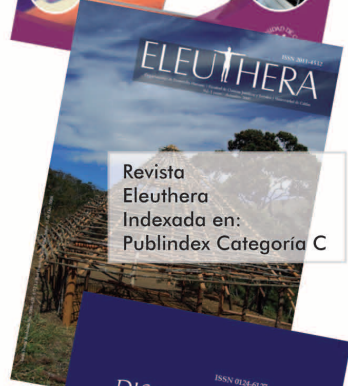
Revista  
Cultura y Droga



Revista  
Luna Azul (On Line)  
<http://lunazul.ucaldas.edu.co>  
Indexada en:  
Publindex Categoría B  
Index Copernicus, DOAJ



Revista  
Biosalud  
Indexada en:  
Publindex Categoría B  
Lilacs



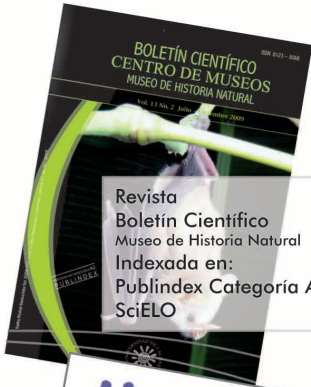
Revista  
Eleuthera  
Indexada en:  
Publindex Categoría C



Revista  
Discusiones Filosóficas  
Indexada en:  
Publindex Categoría A2  
Philosopher's Index  
SciELO  
Ulrich's Periodicals Directory

# Revistas





Revista  
Boletín Científico  
Museo de Historia Natural  
Indexada en:  
Publindex Categoría A2  
SciELO



Revista Colombiana de  
las Artes Escénicas



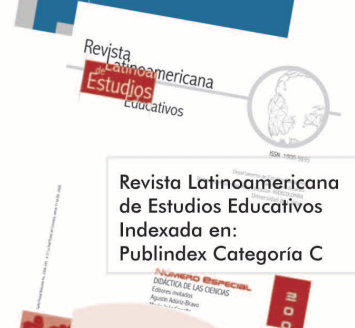
Revista  
Veterinaria y Zootecnia  
Indexada en:  
Publindex Categoría C



Revista  
Hacia la Promoción  
de la Salud  
Indexada en:  
Publindex Categoría A2  
Lilacs  
SciELO



Revista  
Jurídicas  
Indexada en:  
Publindex Categoría C  
DialNet



Revista Latinoamericana  
de Estudios Educativos  
Indexada en:  
Publindex Categoría C



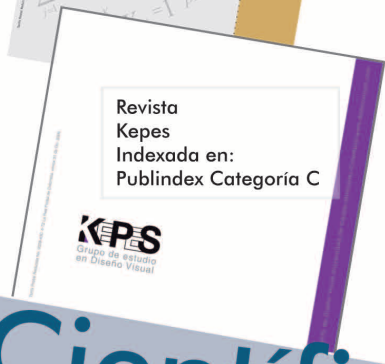
Revista  
Vector  
Indexada en:  
Publindex Categoría C



Revista de Antropología  
y Sociología (Virajes)  
Indexada en:  
Publindex Categoría C



Revista  
Universidad de Caldas



Revista  
Kepes  
Indexada en:  
Publindex Categoría C



Revista Latinoamericana  
de Estudios de Familia

# Científicas



ph

**Esta Revista se terminó de imprimir  
en junio de 2013 en los talleres de  
Capital Graphic  
Manizales - Colombia**