

## Presentación

Desde diferentes visiones, los autores de los artículos de este número 42 de Estudios de Filosofía contribuyen a la promoción del debate y a la discusión crítica en diferentes tópicos del pensamiento filosófico contemporáneo. Sobre la filosofía de John Rawls, Elnora Gondim afirma que Rawls tiene una justificación coherentista de la justicia como equidad cuando afirma que el constructivismo procedimental puede ser utilizado para identificar los principios de la justicia de los ciudadanos con diversas doctrinas morales comprensivas. William Roberto Darós presenta brevemente la teoría de la justicia elaborada por Rawls, primeramente sobre una base moral, y luego (en el llamado segundo Rawls) la teoría de justicia desde una perspectiva política, con la que Rawls intenta justificar también la existencia del Estado, mediante un contrato social.

En torno a problemas colombianos, Camila de Gamboa Tapias hace en este artículo un análisis de las propuestas de paz del gobierno de Uribe Vélez y sus efectos en las instituciones y la cultura democrática colombiana. Luis Eduardo Hoyos propone en su artículo una defensa conceptual de una concepción liberal y democrática de la educación. Nelson Jair Cuchumbé Holguín busca reflexionar sobre la relación política y legitimación del Estado en las sociedades modernas liberales, a partir del enfrentamiento ideológico entre los promotores del “estado de opinión” y los defensores del Estado de Derecho en Colombia.

En el campo de la filosofía moral, Wilson Ricardo Herrera Romero analiza el problema de cómo lidiar con situaciones en las que nuestras creencias morales van en contravía de las demandas de un gobierno que cuenta con el decidido apoyo de la mayoría de los miembros de la comunidad política a la cual uno pertenece. Lucy Carrillo Castillo muestra que el objeto de este ensayo es hacer una lectura pragmática del concepto de ciudadanía de Kant, desde la cual se comprende mejor su convicción de que lo político debe construirse sobre el fundamento de la moral: el respeto por la dignidad humana.

En horizontes filosóficos distintos se ubican los demás artículos. Lina Marcela Trigos Carrillo nos presenta un artículo en el que revisa la interpretación que Evans presenta de la teoría semántica fregeana, analiza algunas de las consecuencias que se derivan de tal interpretación y propone una versión de la teoría semántica fregeana que pueda dar cuenta de los casos problemáticos para el análisis de un lenguaje natural. Niklas Bornhauser y Manuel Coloma Arenas estudian en su artículo el concepto de la vida en Nietzsche como una idea central, tanto de su propio pensamiento como en relación a sus repercusiones en el debate contemporáneo.

Julder Alexander Gómez Posada propone en su artículo acerca del discurso que estudia la retórica las siguientes cuestiones ¿Qué ontología supone una pregunta por las condiciones de posibilidad objetivas del discurso retórico? Y ¿Hay en las cosas mismas de las cuales trata el discurso retórico una explicación del carácter parcial de éste? Liliana María Molina González propone que entender la dimensión moral de la dietética en la antigüedad exige investigar los avances de las investigaciones médicas gracias a las cuales se establecen las bases de la psicología moral. Por esta razón en este artículo se exploran algunos pasajes de *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón*, escrito por el médico alejandrino Galeno de Pérgamo (I-II d. C). José Luis Velázquez Jordana desarrolla la tesis según la cual la principal aportación de Charles Darwin a la filosofía moral consiste en una explicación del origen y desarrollo de la condición moral del ser humano exclusivamente desde la perspectiva de la historia natural.

**Francisco Cortés Rodas**

**Universidad de Antioquia**

# ¿Adiós a la democracia? Un análisis de las propuestas de paz en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y su incidencia en las instituciones democráticas\*

## Farewell to Democracy? An analysis of Uribe Velez's Peace Policies Incidence on the Democratic Institutions of Colombia

**Por: Camila de Gamboa Tapias**

Grupo de Investigación de Derecho Público

y del Área de Teoría Jurídica

Facultad de Jurisprudencia

Universidad del Rosario

Bogotá, Colombia

camila.degamboa@urosario.edu.co

Fecha de recepción: 25 de septiembre de 2010

Fecha de aprobación: 19 de octubre de 2010

**Resumen:** *En este texto quiero hacer un análisis de las propuestas de paz del gobierno de Uribe Vélez y sus efectos en las instituciones y la cultura democrática colombiana. El análisis no pretende evaluar directamente si las propuestas de paz fueron efectivas para dar por terminado el conflicto, sino mostrar el vínculo que existe entre una democracia débil, como la colombiana, la gran influencia de la personalidad de Uribe Vélez en el imaginario político y sus proyectos de seguridad democrática y de estado comunitario, en la medida en que estos proyectos hicieron parte de sus propuestas de paz. La tesis central que defiendo en este artículo es que precisamente la debilidad democrática colombiana permitió que una propuesta como la de Álvaro Uribe frente a la paz fuera apoyada por una inmensa mayoría, aunque esta propuesta en vez de profundizar la democracia hubiese debilitado más sus instituciones y la cultura ciudadana.*

**Palabras clave:** *Proyecto de paz de Álvaro Uribe Vélez, debilidad democrática, cultura ciudadana, seguridad democrática, estado comunitario, violencia política.*

**Abstract:** *The aim of this article is to offer an analysis of the Peace Policies of Uribe Vélez's Government and their effects on Colombian Democratic Institutions and Political Culture. I will not evaluate directly if the said Peace Policies were successful in ending the Internal Political Conflict of Colombia, but rather to show that the link between a weak Institutional Democracy, such as Colombia's, the great influence of Uribe Vélez's personality in the Political Imaginary and his projects of Democratic Security and of a Communitarian State, in so far as these projects were part of his Peace Policies. The central thesis I defend in this article is that precisely Colombia's democratic weakness enabled that a Policy such as Álvaro Uribe's in relation to peace was supported by a large part of the population, even though this Policy instead of strengthening Democracy weakened more its Institutions and Political Culture.*

**Keywords:** *Álvaro Uribe Vélez's Peace Policies, weak Democracy, Political Culture, Democratic Security, Communitarian State, Political Violence.*

---

\* Este texto hace parte del proyecto de investigación "Justicia transicional y políticas públicas" de la línea de investigación Democracia y Justicia de la Facultad de Jurisprudencia, que pertenece al Grupo de Investigación de Derecho Público de la Universidad del Rosario.

Desde hace varias décadas en Colombia, los gobernantes de turno incluyen en sus programas políticos, propuestas referentes a la forma cómo van a enfrentar el conflicto armado colombiano, para algunos este constituye uno de los asuntos centrales de su campaña política y de su programa de gobierno; en otros casos, son las propias circunstancias del conflicto armado las que influyen en los gobernantes y los fuerza a tomar decisiones políticas para responder a este tipo de violencia. En algunos casos las políticas que se ofrecen son más generosas que en otros, y oscilan entre perspectivas que promueven estrategias de guerra o de negociación hacia la paz, e incluso una mezcla de ambas, unas más elaboradas que otras, algunas pragmáticas y realistas y otras ingenuas y simplistas. No obstante lo anterior, esas políticas tienen una trascendencia en el tiempo inmensa y aunque desde el diseño de las propuestas se pueda avizorar sus consecuencias positivas o negativas, una vez que ellas se llevan a cabo transforman las dinámicas del conflicto, y no sólo nos acercan o alejan de una paz duradera, sino que permiten crear los cimientos de una democracia más incluyente e igualitaria, o por el contrario, profundiza las tremendas asimetrías de poder político, económico y social que existen en Colombia.

En este texto quiero hacer un análisis de las propuestas de paz del gobierno de Uribe Vélez y sus efectos en las instituciones y la cultura democrática colombiana. El análisis no pretende evaluar directamente si las propuestas de paz fueron efectivas para dar por terminado el conflicto, sino mostrar el vínculo que existe entre una democracia débil, como la colombiana, la gran influencia de la personalidad de Uribe Vélez en el imaginario político y sus proyectos de seguridad democrática y de estado comunitario, en la medida en que estos proyectos hacían parte de sus propuestas de paz. La tesis central que defiendo en este artículo es que precisamente la debilidad democrática colombiana permitió que una propuesta como la de Álvaro Uribe frente a la paz fuera apoyada por una inmensa mayoría, aunque esta propuesta en vez de profundizar la democracia hubiese profundizado su debilitamiento y probablemente esto ha incidido en que la tan anhelada paz no llegue.<sup>1</sup>

El artículo se compone de dos secciones y una breve conclusión. En la primera sección presento cuatro aspectos específicos que caracterizan la debilidad democrática colombiana, y la manera como esta debilidad permitió que una propuesta

---

1 El análisis sobre si las propuestas de paz del gobierno fueron adecuadas para alcanzar la paz lo abordo en (de Gamboa Tapias, En prensa). En este artículo se hace un análisis de las fórmulas de paz del gobierno de Uribe Vélez con las Autodefensas Unidas de Colombia, AUC. La tesis central del trabajo es mostrar que las fórmulas de paz del gobierno pueden ser leídas como una estrategia propia de los Estados que guían sus políticas desde una perspectiva del realismo político y lo que pretende el escrito es señalar los riesgos que para una democracia conlleva esta postura, además de considerar que estas fórmulas no son idóneas para alcanzar una paz duradera.

como la de Álvaro Uribe fuera apoyada por una gran mayoría de grupos sociales en el país; en la segunda sección analizo las políticas de seguridad democrática, estado comunitario y el discurso polarizador que se usó desde el gobierno para referirse a la violencia política, y la forma como todo lo anterior sirvió para deteriorar más las instituciones y cultura democrática en Colombia, en la tercera sección concluyo con un sucinto análisis de la influencia del discurso de la seguridad democrática, en el ámbito de la escogencia de un nuevo presidente, y las expectativas que ha generado el gobierno de Juan Manuel Santos en relación con la paz.

## **1. Caracterización de la debilidad en la institucionalidad democrática colombiana**

En general los sistemas democráticos contemporáneos coexisten con muchas formas de opresión o de exclusión social, olítica y económica<sup>2</sup>, lo que lleva a que muchos individuos y/o grupos sociales no puedan disfrutar de una ciudadanía plena ni de un reconocimiento de su igual dignidad como seres humanos. No obstante

---

2 Acojo la concepción de democracia incluyente y deliberativa formulada por Iris Marion Young, quien tiene una concepción de ciudadanía diferenciada y una visión heterogénea de lo público, en la que los procesos de deliberación y toma de decisiones políticas siguen unos principios normativos que garantizan la inclusión de todos los afectados y el reconocimiento de sus diferentes intereses y visiones de mundo en condiciones de igualdad. Young considera que una decisión democrática debe guiarse por cuatro ideales normativos: inclusión, igualdad política, racionabilidad y publicidad. Una decisión es incluyente cuando se involucra en el proceso de deliberación y toma de decisiones a todos los afectados por la decisión. La igualdad política consiste en que los afectados por una decisión “deben incluirse en igualdad de condiciones”. Esto implica no solamente oportunidades iguales para hablar y presentar argumentos y propuestas, sino también gozar de “libertad de dominación”, en el sentido de que nadie puede estar “en la posición de coaccionar o amenazar a otros para que acepten ciertas propuestas o resultados”. En una democracia deliberativa, ser razonable significa que las personas discuten con el fin de lograr acuerdos y que, en caso de no lograrlos, existen procedimientos “para llegar a decisiones y registrar el disenso cuando no haya acuerdo” (Young, 2000: 24). Según Young, se es razonable cuando se está dispuesto a escuchar a los otros y a cambiar las opiniones propias cuando éstas son incorrectas o inapropiadas. Finalmente, para Young, las condiciones de inclusión, igualdad y racionabilidad “implican que la interacción entre los participantes en un proceso de toma de decisión democrático formen un público en el cual los individuos se exijan responsabilidad recíproca” (*Ibid.*: 23- 25). En otro texto, Young explica cinco formas de opresión en los sistemas democráticos actuales: explotación, marginalización, impotencia, imperialismo cultural y violencia. Young pretende describir diversas formas de opresión que coexisten en sistemas democráticos como el americano y las analiza a fin de mirar los posibles instrumentos políticos, sociales y económicos que posibilitarían su eliminación. Ella considera que estas formas de opresión son estructurales pues están presentes en normas, hábitos y símbolos que no son cuestionados y que se reproducen en las instituciones económicas, políticas y culturales (Young, 1990: 41-65).

lo anterior, en el espectro de las democracias actuales, si es posible encontrar democracias cuyas instituciones públicas son más fuertes, y en las que existe una mayor participación de los ciudadanos en los procesos de deliberación y toma de decisiones. En otras palabras, estas sociedades, tienen una cultura democrática más sólida que se funda en la confianza que los ciudadanos tienen hacia sus instituciones y gobernantes. Sin embargo hay otros sistemas democráticos que se denominan débiles o restringidos, en los que algunos grupos sociales han tenido acceso al poder político y al disfrute pleno de sus derechos, mientras que los otros grupos han sido históricamente excluidos, así formalmente esa igualdad se consagre en sus normas jurídicas fundamentales.

Me voy a referir a cuatro aspectos específicos de la debilidad democrática colombiana: la debilidad de las instituciones del Estado; la carencia de confianza ciudadana; los pactos *ad hoc* y la consecuente privatización de las funciones del Estado; el sentimiento de tragedia “a la colombiana” y el surgimiento de un líder como Uribe Vélez. Las tres primeras características son estructurales puesto que históricamente así se ha construido la institucionalidad política en Colombia y además se trata de prácticas comúnmente aceptadas por los actores involucrados en el quehacer político. Además ellas se encuentran como lo explicaré interrelacionadas. La cuarta característica aunque es coyuntural y tiene que ver con la percepción de los colombianos al final del gobierno de Pastrana respecto de su política de paz, tiene relación con las características estructurales de la debilidad democrática colombiana.

En primer lugar, en Colombia las instituciones no responden al ideal democrático del respeto a la igualdad y a la libertad de todos, por ello no hay garantías y derechos iguales para todos, y los procesos de participación, reclamos, oportunidades, y exigencias de garantías son inequitativas y excluyentes, y en muchos casos se encuentran manejados o cooptados por los grupos dominantes, quienes usan las instituciones para el disfrute de sus intereses de clase o grupo. Las decisiones políticas por lo general, no toman en cuenta los intereses de los ciudadanos o grupos excluidos, y en muchos casos estos se pueden ver afectados negativamente con tales decisiones<sup>3</sup>. Entonces las instituciones se convierten en mecanismos de poder en los que miembros de los grupos excluidos son tratados no como fines en sí mismos, sino que son instrumentalizados y puestos al servicio

---

3 Para una mirada desde el análisis político y sociológico que da cuenta de estas asimetrías, véase (Leal Buitrago, 1989); (Palacios, 1995); (Pécaut, 2006). Un análisis de estas asimetrías en el sistema judicial y los derechos sociales en Colombia se encuentra en (Rodríguez Garavito, García Villegas, & Uprimny Yepes, 2006).

de los fines de otros<sup>4</sup>. En segundo lugar, Colombia se caracteriza por la ausencia o una forma muy precaria de confianza ciudadana. La confianza ciudadana o cívica es el tipo de credibilidad que se genera hacia las instituciones políticas y entre los ciudadanos que hacen parte de un sistema democrático. Esta confianza no es la misma que creamos entre nuestros familiares o allegados, pues se gesta en el espacio público y en la actitud y respeto que tenemos por las instituciones del sistema y sus normas, y la confianza que nos generan nuestros conciudadanos como agentes políticos y no por nuestros lazos de cercanía tales como el parentesco y la amistad. En la medida en que el sistema democrático responde a sus ideales normativos de equidad e inclusión, y así se garantizan los derechos y obligaciones de todos, las personas creen en sus instituciones y normas y por ello someten sus intereses, reclamos, derechos y conflictos a sus mecanismos y procedimientos. Como lo expresa Pablo de Greiff, cuando el sistema legal funciona correctamente, el sistema sirve de catalizador de la confianza que los ciudadanos se tienen entre sí y el mismo sistema, pues “[e]n la medida en que las instituciones son confiables, les darán a los ciudadanos motivos para confiarles la solución de sus conflictos” (de Greiff, 2005: 194 y 195). No obstante lo anterior, en democracias restringidas como la colombiana, es muy precaria la posibilidad de generar confianza ciudadana. Por un lado, los grupos habitualmente excluidos, no consideran ni que las instituciones ni los grupos dominantes de ciudadanos los representen y velen por sus intereses. De otro lado, los ciudadanos de los grupos dominantes consideran que las instituciones han sido creadas para ser usadas por ellos y dada la forma asimétrica como han estructurado sus relaciones políticas y sociales con los excluidos, actúan bajo la creencia de que ellos merecen un trato privilegiado en la sociedad, y además desconfían de los otros grupos sociales, quienes a su vez desconfían de los grupos dominantes<sup>5</sup>. En tercer lugar y en relación con la anterior característica, aunque existe una mutua desconfianza entre los grupos dominantes y los otros grupos sociales o clases subalternas, todos se necesitan para alcanzar sus objetivos sociales, políticos y económicos, y por ello los grupos dominantes requieren realizar pactos *ad hoc* a fin de garantizar la gobernabilidad y estabilidad del sistema. Por lo anterior, las prácticas de clientelismo, de altos niveles de corrupción tanto a nivel estatal como privado, y del uso de la intimidación y la violencia son necesarias para que los grupos poderosos preserven sus privilegios y para que las clases subalternas puedan

---

4 Young señala que la inclusión como ideal normativo significa que en la discusión y en la toma de decisiones deben estar incluidas las personas que se vean afectadas por la decisión, y considera que esto ocurre cuando la decisión “afecta” en forma significativa y negativa las condiciones de sus planes de acción. La inclusión conlleva la idea de una norma de respeto moral. Véase (Young, 2000: 23).

5 La novela de *Los elegidos* recrea esta creencia de la elite colombiana (López Michelsen, 1999).

acceder a ciertos derechos y también obtener ciertos privilegios. Estos pactos *ad hoc* son muy frágiles y se asemejan a los acuerdos que describe Thomas Hobbes en el estado de naturaleza, en el que los individuos se alían con otros teniendo en mente unos intereses particulares que el otro puede satisfacer, pero que en vez de ser vistos como una empresa cooperativa a la manera como John Rawls concibe una sociedad justa, se trata de un acuerdo muy inestable, porque el pacto sólo se mantiene si hay un equilibrio de fuerzas entre los individuos, por tanto si alguno de ellos obtiene una leve ventaja frente al otro, rompe el pacto y se aprovecha del otro<sup>6</sup>. De acuerdo con Hobbes sería irracional que un individuo respetara un contrato a sabiendas que este no contribuye a su propio beneficio (*Véase* Hampton, 1990). Estos pactos *ad hoc* en democracias reales, en el largo plazo producen una mayor desestabilización institucional, generan mayor desconfianza ciudadana y conllevan a la privatización del Estado, pues lo que en una democracia estable se tramitaría a través de las vías democráticas, en medio de una gran debilidad institucional, se hace necesario contar con el aval o el favor de quien controla el poder en esa institución a cambio de algo<sup>7</sup>. Además como los intereses no necesariamente están cimentados en derechos u obligaciones reconocidos legalmente, no siempre los avales o favores responden a estos ideales, por ello las peticiones pueden estar en una zona limítrofe entre la legalidad y la ilegalidad o ser abiertamente ilegales<sup>8</sup>.

Si bien el modelo tradicional conservadorista que se instituyó en Colombia con la Constitución de 1886 sirvió para mantener una cierta estabilidad social y política estamental y jerárquica entre las elites y las clases subalternas, con la modernización se produjeron consecuencias positivas y negativas que afectaron los esquemas de la forma tradicional de hacer política y de mantener una cierta estabilidad no democrática. Entre los factores más importantes que permitieron el cambio a finales de los años 60 del siglo XX, se encuentran por citar algunos de los más importantes: los procesos de industrialización económica, la ampliación

---

6 Estos pactos *ad hoc* que históricamente han realizado los partidos políticos y las élites colombianas son analizados en: (Leal Buitrago, 1989); (Palacios, 1995); (Uribe, 2001); (Wilde, 1982); (Dávila, 2002).

7 Consuelo Corredor muestra como en América Latina en la que se da una modernización desde arriba, es decir que sólo beneficia a las élites, el clientelismo se convierte en una práctica generalizada para acceder a algunos de los beneficios de la modernización que se reserva a unos pocos. El clientelismo produce consecuencias muy negativas en la construcción de la cultura ciudadana y de la forma como se integran las mayorías (Corredor, 1992: 59).

8 Un ejemplo de un pacto *ad hoc* abiertamente ilegal, se encuentra hoy en el llamado fenómeno de la parapolítica en Colombia, es decir los pactos de políticos en sus regiones con miembros del paramilitarismo para conservar o acceder al poder político. Este tipo de pactos entre política y narcotráfico comenzaron en los años 80 del siglo XX. *Véanse* (Pécaut, 1997); (Romero, 2007); (Duncan, 2006).

de la educación escolar y universitaria a un mayor número de colombianos, la secularización de la sociedad, la ausencia del sectarismo bipartidista. De otro lado, en los años 90 del siglo XX, la nueva Constitución colombiana acercó el derecho a los ciudadanos y a través de ciertos mecanismos como la tutela y de decisiones trascendentales de la Corte Constitucional se empoderó al ciudadano “de a pie” y a un sector inmenso de grupos excluidos que antes no contaban con instrumentos democráticos para hacer valer sus derechos y libertades fundamentales y sus derechos sociales, económicos y culturales. Sin embargo, esta visión moderna y secular de la sociedad y del ejercicio del poder no ha tenido un desarrollo pleno en todos los estamentos sociales y políticos, ni en todas las regiones colombianas a lo largo del siglo XX y XXI. Así, todos estos factores modernos no se sembraron en espacios igualmente fértiles, por ello mientras hoy es posible encontrar dentro del propio Estado y en muchos sectores sociales algunas instituciones y grupos que interpretan el sistema jurídico y promueven a través de sus decisiones una cultura democrática, igualmente existen muchos organismos del Estado y de la sociedad en los que persisten prácticas tradicionales y opresivas de ejercer el poder, y zonas urbanas y rurales en las que existe una escasa presencia de las instituciones básicas del Estado, una precaria cobertura en la prestación de servicios públicos, en medio de una extrema pobreza y una concentración de riqueza en manos de unos pocos. En estos contextos se presentan otros factores que transforman los esquemas de los viejos pactos *ad hoc* que aseguran una estabilidad no democrática, tales como las organizaciones de narcotraficantes<sup>9</sup> que constituye uno de los más poderosos elementos para continuar el ejercicio violento del poder político y del financiamiento de las estructuras criminales urbanas y rurales y de los grupos armados al margen de la ley, así como el de algunos miembros de la política colombiana que han negociado el estado de derecho a fin de obtener la financiación y el aval de los grupos al margen de la ley que controlan poderes locales<sup>10</sup>. En estos pactos que se dan en realidades sincréticas entre capitalismo y valores conservadores los intereses de los grupos que hacen los pactos se miden con base en las cuantiosas ganancias que los acuerdos generan, lo que a su vez lleva a tener organizaciones muy complejas y criminales para aminorar los posibles riesgos de tales acuerdos<sup>11</sup>.

---

9 Véanse los escritos (Koop, 1995) y (Betancourt & García B., 1995), citados por Daniel Pécaut en (Pécaut, 1997: 11). Igualmente el trabajo de Francisco Thoumi (1990).

10 Véase el documento de la Corporación Nuevo Arco Iris en (Valencia & Romero, 2007); (Romero, 2007) y las investigaciones de Claudia López presentadas en su columna del Tiempo, además de los reportajes sobre el escándalo de la Parapolítica que han realizado la Revista Semana, El Espectador, El Tiempo y la Revista Cambio, entre otros.

11 Véase (Duncan, 2006), especialmente el capítulo 5 que hace referencia a la forma como los ejércitos privados de las AUC ejercen su poder hacia los “ciudadanos” que hacen parte de sus territorios; y también (Alonso, Giraldo, & Sierra, 2006).

Estos pactos privados frágiles y profundamente volátiles históricamente han generado una gran inestabilidad en el sistema político, altísimos índices de corrupción y de estructuras y prácticas mafiosas que se han extendido en muchos sectores sociales y que lógicamente han permeado las ya frágiles estructuras e instituciones políticas a nivel nacional y regional. En estos contextos los ciudadanos más afectados por la debilidad del sistema democrático son los grupos vulnerables, que por lo general han sido históricamente excluidos de los espacios políticos, económicos y sociales en regiones en el que el Estado colombiano no existe o se encuentra cooptado o reemplazado por grupos armados ilegales. La violencia política contra los grupos de ciudadanos excluidos se da también en zonas urbanas, en barrios pobres y periféricos de medianas y grandes ciudades, en las que las organizaciones criminales urbanas hacen acuerdos con grupos armados de la guerrilla o del paramilitarismo<sup>12</sup>. Pero no se puede afirmar que en Colombia el conflicto sólo haya afectado a estos ciudadanos, sino a un sinnúmero de grupos de los más diversos orígenes y estratos sociales que se han convertido en víctimas de la violencia por los secuestros, actos terroristas y la extorsión. De igual forma, los grupos violentos de la derecha más radical, que aún sueñan con un país basado en un orden estamental y jerárquico, han atacado los sectores civilistas más independientes y críticos. Estos hechos se evidencian en el exterminio de la Unión Patriótica, el asesinato selectivo de importantes líderes sindicales y de periodistas independientes, los asesinatos y amenazas de profesores de universidades públicas y de políticos de izquierda. De esta radicalización tampoco se salvan los grupos de extrema izquierda que justifican el uso de la violencia en nombre de la justicia social y la igualdad, pero que en la práctica apoyan el uso de los mismos aberrantes crímenes que sus adversarios.

El panorama antes descrito sirve para entender que en un contexto de estas características en el que se presenta una gran debilidad institucional, carencia de

---

12 En el caso colombiano, distinguir la violencia ordinaria de la política es difícil, puesto que muchas de las actividades delictivas que desarrollan los grupos armados no responden a una adscripción ideológica, además los grupos criminales no políticos terminan haciendo alianzas con grupos paramilitares y de la guerrilla, para realizar cierto tipo de crímenes, para citar un ejemplo, se encuentran los grupos criminales que secuestran ciudadanos colombianos para “venderlos” a grupos armados ilegales. Hoy, como se ha señalado por organizaciones internacionales y numerosos investigadores, en las negociaciones con el gobierno de Uribe Vélez, muchos miembros pertenecientes a las estructuras de las AUC o bien no se desvincularon de estos grupos o bien una vez desmovilizados se volvieron a rearmar y continúan cometiendo crímenes. Ver informes MAPOEA; *Corporación Nuevo Arco Iris*, “Informe 2009 ¿El declive de la seguridad democrática?” [www.nuevoarcoiris.org.co](http://www.nuevoarcoiris.org.co); informe de *Human Rights Watch*, “Los herederos del paramilitarismo, la nueva cara de la violencia en Colombia”, 3 de febrero del 2010, en: <http://www.hrw.org/en/reports/2010/02/03/paramilitaries-heirs-0>

confianza ciudadana, pactos *ad hoc* que privatizan las funciones del Estado y un alto índice de víctimas de la violencia política, y después de varias propuestas fallidas de paz, en especial la de las malogradas negociaciones del gobierno de Pastrana con las FARC, en la mayoría de los colombianos surge una sensación de tragedia frente a la situación colombiana que propicia el surgimiento de un líder que promete trabajar decididamente por el país, organizar el caos y alcanzar la paz. Es importante analizar en qué consiste esta visión de “tragedia a la colombiana”, y contrastar esta visión más adelante con elementos que se encuentran en la concepción de la tragedia en Aristóteles que puede ayudar a iluminar esa percepción. Esta mirada trágica se produce al final del gobierno Pastrana, pero esa mirada se pueden ver en otros momentos históricos en Colombia<sup>13</sup>, en ella se pueden encontrar dos componentes que la caracterizan: la violencia y la ingobernabilidad. Estos dos componentes naturalmente se relacionan, pero no necesariamente la violencia siempre se encuentra en la explicación de la ingobernabilidad aunque contribuye a ella y viceversa. Con respecto a la violencia, Daniel Pécaut ha señalado que los colombianos en general no parecemos capaces de elaborar la experiencia de la violencia “como parte de una historia común” y esto no sólo para quienes han sido sus víctimas, sino para los ciudadanos en general, todos explicamos la violencia en micro-relatos, pero hemos sido incapaces de elaborar un relato común. Entonces, la única representación colectiva de la violencia es mítica, se trata de una violencia original que tiende a repetirse y que no se distingue claramente de las catástrofes naturales; incluso si existen protagonistas humanos, estos aparecen más bien como fuerzas que no pueden sustraerse a su destino trágico (Pécaut, 1997: 28)<sup>14</sup>. El

---

13 En la explicaciones de las causas de la Violencia en Colombia de los años 50, en muchos relatos se usa como argumento el alzamiento popular como el reflejo de la incivilización del pueblo al que peyorativamente se le denomina como chusma, es decir como seres humanos con un desarrollo moral bajo que les impide comportarse como individuos modernos, en que pareciera que la única forma de mantener el control sobre ellos es si estos grupos se subordinan al poder de los grupos dominantes, que si son naturalmente civilizados, no obstante la posibilidad de que estos grupos ejerzan la violencia siempre está latente. En la novela de Eduardo Caballero Calderón, *El Cristo de Espaldas*, queda reflejada esa idea de que especialmente en regiones alejadas de las urbes y por tanto de la civilización, entre los campesinos caracterizados por el atraso, la ignorancia y la pobreza se producen comportamientos violentos contra los cuales no parece existir ningún remedio (Caballero Calderón, 1994). Esta visión de jerárquica de la sociedad en que a las clases subalternas se las percibe como individuos con un escaso desarrollo moral, es analizado muy agudamente por Adriana Alzate en (Alzate, 2007). Es interesante como el sentimiento de superioridad de las élites colombianas respecto de las clases subalternas, las mujeres y las minorías étnicas, cuando estas élites se comparan con los extranjeros europeos y de Norteamérica, se perciben como inferiores debido a la mezcla de razas de las que son ellos parte. Véase (Pedraza, 1999).

14 Esta visión del protagonista trágico se encuentra en la biografía de Carlos Castaño, quien en varios pasajes se muestra como un personaje escogido cuyo terrible destino es cumplir su misión

análisis mítico de la violencia que hace Pécaut, se puede extender a los inicios de la formación del estado-nación en los que la violencia constituye una herramienta de hacer la política y como tal ella es aceptada como connatural al ejercicio del poder político. De otro lado, el segundo componente tiene que ver con la visión de una trágica ingobernabilidad de la sociedad. En esta visión se percibe a la sociedad como una en la que la mayoría de sus ciudadanos no sigue las normas, no tiene principios y valores que son comunes en otras latitudes “civilizadas”, donde el Estado no funciona y cuyas características culturales y morales le impiden salir de su destino<sup>15</sup>.

Creo que puede ser iluminador analizar someramente ciertos elementos de la tragedia en Aristóteles a fin de saber si es adecuado calificar de trágica la situación colombiana. El sujeto trágico en Aristóteles es una persona notable aunque no particularmente virtuosa, cuya mala fortuna no se origina en ser moralmente vicioso o depravado sino en haber cometido un error que le trae graves consecuencias que no son proporcionales a ese error y en este sentido no merece (Aristotle, 1941, 1453a 6-17). Elizabeth Spelman considera que entre los elementos de la tragedia en Aristóteles es necesario que la persona que ha causado la tragedia sea consciente de que ésta se produce debido a un error suyo. De igual forma, estos personajes son los héroes de la tragedia y son quienes a través del sufrimiento aprenden de ella. Dicho de otro modo, la figura trágica en Aristóteles es la del héroe que ha causado la desgracia y no el de las personas – sus víctimas - que se ven afectadas por el error que este cometió. Para Aristóteles, de acuerdo con Spelman, los seres humanos reales pueden aprender de la tragedia, no se trata de una simple catarsis desde el punto de vista físico que el público puede experimentar al escuchar la historia o verla representada, sino de un aprendizaje moral. Si se analiza la *Poética* junto con la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, el fin de la tragedia no es sólo despertar en la audiencia pesar y temor sino hacerlo de la manera adecuada y como dice Spelman “se debería aprender acerca de a quiénes y respecto de qué es apropiado sentir lástima y temor” (Spelman, 1979: especialmente el capítulo II). Hayden White considera que en general, en toda historia trágica aun cuando al final de la trama se presenta la caída del protagonista y la transformación del mundo en el que este

---

de eliminar a quienes no se conforman a su visión de lo bueno (Aranguren, 2001). En algunas de los apartes de las versiones libres, los líderes de las Autodefensas Unidas de Colombia, AUC ante los fiscales de la ley de justicia y paz también se presentan como héroes trágicos que debían cumplir su misión. Consúltese <http://www.verdadabierta.com>

- 15 Esta percepción acerca de la trágica ingobernabilidad se ve reflejada espléndidamente en el chiste popular colombiano que dice que Dios decidió crear Colombia un lugar paradisiaco, con múltiples climas, regiones geográficamente diversas, una flora y fauna extraordinaria, “pero con una gente tan incivilizada” que el paradisiaco lugar es más bien un infierno.

habita, el público no experimenta una sensación de absoluta amenaza, ya que la representación de la obra trágica le permite a la audiencia tomar consciencia de su situación en el mundo. Sin embargo, esta reconciliación con el mundo es bastante sombría y consiste en una actitud de resignación por parte de los seres humanos respecto de las condiciones en las que debe vivir, condiciones que son inalterables y eternas. Así las obras trágicas constituyen una forma de adquirir conciencia sobre los propios límites del ser humano en el mundo (White, 1975: 7-11).

Cuando se explica la situación colombiana en términos de un destino trágico del que somos víctimas, se deja de lado a los agentes humanos que producen estas desgracias, y estas sólo pueden ser explicadas en un relato mítico o a través de una naturaleza corrupta de los individuos que los lleva a obrar mal. En la concepción aristotélica la desgracia ocurre a un personaje por un error que comete y en este sentido la agencia moral constituye un elemento esencial para su ocurrencia y es el sufrimiento del causante de la tragedia lo que lo convierte en héroe. Si se analiza la situación en el caso colombiano, en primer lugar, nosotros como colombianos deberíamos sufrir por los graves daños que hemos cometido (pasados y presentes) y que han traído la desgracia a la sociedad. En este sentido, los primeros llamados a sufrir la violencia serían quienes han sido sus causantes directos o indirectos. En Colombia por el contrario, los protagonistas de la violencia más que sufrir por los daños que ésta ha causado a la sociedad y sus ciudadanos, tratan de justificar el uso de la misma y evaden su propia responsabilidad inculcando a otros a quienes juzgan como los causantes de todos los problemas. Así, históricamente liberales y conservadores se han acusado mutuamente de haber sido los causantes de la Violencia de los años 50 del siglo XX<sup>16</sup>; la guerrilla ha acusado a las élites y al bipartidismo de la justificación de su accionar violento, y a su vez los grupos de las AUC justifican sus actuaciones por la debilidad del Estado y la existencia de las guerrillas, sin que se vea claramente la admisión de la responsabilidad en alguno de los protagonistas. Adicionalmente, en el caso del héroe trágico aristotélico, este no es un ciudadano particularmente virtuoso ni particularmente vicioso o depravado. Si miramos la historia de Colombia y las masivas violaciones de derechos humanos que se cometen no se puede afirmar que estas personas nos sean indiferentes moralmente, por el contrario el carácter depravado de sus acciones se encuentra a la orden del día, no sólo por parte de los autores materiales de los crímenes sino de quienes idean o patrocinan tales atrocidades. De otro lado, hay un elemento perturbador en la visión aristotélica de la tragedia, al menos desde una ética liberal, puesto que el centro de la tragedia no se encuentra en aquellos sujetos que injustamente sufren los daños, sino en los personajes que han ocasionado esas desgracias. Por tanto,

---

16 Este tema lo analizo en (de Gamboa, 2007).

los componentes de violencia e ingobernabilidad desde una perspectiva “trágica a la colombiana” tienen el problema que no asignan responsabilidades individuales y colectivas por los acontecimientos que se han producido y fácilmente nos llevan a pensar que no es posible cambiar nuestra situación. Para finalizar el análisis de la tragedia, cuando Hayden White analiza las obras trágicas y desarrolla el concepto de tomar conciencia de las limitaciones que tiene el ser humano en el mundo, se refiere a acontecimientos que el ser humano no puede modificar. En el caso de la violencia y la ingobernabilidad, es claro que son aspectos de la sociedad colombiana que pueden ser modificados a través de transformaciones estructurales y de cambios drásticos en las relaciones de poder que se ejercen en la sociedad. Por tanto, se trata de condiciones que si dependen de la voluntad humana, pero que deben darse dentro de un horizonte de valores y principios democráticos, y no a través de respuestas violentas que desencadenen a su vez otras reacciones violentas. Con esto no pretendo afirmar que las transformaciones sean sencillas y rápidas, no obstante si podría existir un horizonte más promisorio que se construye en el fuero de las acciones humanas.

Es obvio que no todos los colombianos tienen esa percepción de sino trágico ante la violencia y la ingobernabilidad, en el sentido en que lo he expresado. Existen muchos sectores de la sociedad que son conscientes que él ahora es fruto de los errores humanos del presente y del pasado, y que lo que se requiere sin dilación es juzgar el presente y pasado seriamente a fin de crear un futuro más democrático, más incluyente y con instituciones que respeten y garanticen los derechos de toda la comunidad política. Sin embargo, cuando se hace un análisis de la situación coyuntural, dada la complejidad de los problemas y las diversas aristas y nódulos que las unen se tiene la sensación de que el peso de los acontecimientos es tan adverso y tan grave que es imposible siquiera pensar en una transformación y esto hace que gran parte de los ciudadanos se den por vencidos, y más bien opten por una vida vuelta hacia el mundo privado en la que se convierten en simples espectadores pasivos de los acontecimientos políticos y de las masivas violaciones de derechos humanos a los que son sometidos sus conciudadanos; otros creen que no existe otra opción que no implique “comenzar de cero” o “extirpar de raíz el problema”, lo que muchas veces significa literalmente eliminar al enemigo, pues se tiene la idea que este no puede cambiar pues su carácter se ha vuelto corrupto o es por naturaleza corruptible o ha cometido un pecado tal que ya no merece vivir. Algunos de quienes asumen esta creencia pueden ser ciudadanos ordinarios que no tienen la intención de cometer crímenes para lograr sus deseos, pero muchas veces terminan avalando las pretensiones abiertamente reprochables de grupos de poder que si pueden y quieren aniquilar a aquellos que se interponen a sus intereses

de clase o grupo<sup>17</sup>. A esta perspectiva habría que añadir un elemento importante especialmente en un mundo capitalista, en que el sentimiento de seguridad individual se encuentra esencialmente imbricado con la percepción de estabilidad económica. Por ello, cuando las clases dirigentes y las medias sienten o realmente sufren los embates de las crisis económicas, la percepción de tragedia es mayor, pues no se trata de un simple sentimiento generalizado sino de un real detrimento en los recursos económicos individuales<sup>18</sup>.

La sensación de “tragedia a la colombiana”, describe el momento del rompimiento de las negociaciones entre las FARC y el gobierno de Andrés Pastrana. La sociedad se siente engañada por las FARC; el gobierno de Pastrana es juzgado como un gobierno débil que no fue capaz de someter a la guerrilla a través de un proceso de paz coherente y estricto, y en la mayoría de los casos más bien se le reprocha que siquiera hubiese pensado que la negociación era una alternativa para desarticular la guerrilla, cuando lo único posible era someter al enemigo a través de una derrota militar<sup>19</sup>. Todo esto además se produce después del 11 de septiembre del 2001, en un ambiente internacional en el que el terrorismo y la guerra preventiva se constituyen en el nuevo enemigo y la política para proteger a la humanidad del mal. Y en un contexto en que las Autodefensas Unidas de Colombia, AUC se constituyen en un actor político armado, con un amplio respaldo en las regiones que coparon, y quienes además despertaban una gran simpatía de muchos sectores que veían en estos grupos a un mal menor para enfrentar la guerrilla o más bien como los salvadores de la patria, ante una sociedad sitiada por la guerrilla e ingobernable.

---

17 Esta actitud se encuentra en las bases del partido liberal y conservador durante la Violencia en los 50, estos grupos de campesinos y de clases subalternas terminaron involucrados en una guerra que no era la suya y en la que ellos pusieron los muertos. Véase (Leal Buitrago, 1989: 105).

18 No me refiero a los grupos más pobres y por lo general los más excluidos de los privilegios políticos y económicos, para quienes, por lo general, en los países en vías de desarrollo su situación siempre es precaria, pero su visibilidad política es muy débil.

19 Esta visión guerrillista es compartida no sólo por los estamentos militares y los sectores de derecha, sino también por muchos grupos que han sido afectados directamente por la guerrilla en sus regiones. No obstante, esta posición también es asumida por muchos ciudadanos que en esa lógica amigo-enemigo han visto en la izquierda al principal protagonista de la tragedia colombiana. Es interesante como durante el proceso de paz del gobierno de Andrés Pastrana, muchos ciudadanos del común expresaban sus sentimientos incluso públicamente en emisoras radiales como la W señalando que la zona de distensión era el espacio propicio que debía usar el gobierno para por fin aniquilar a la guerrilla; incluso se corrió la voz en momentos de crisis de las negociaciones con las FARC que los Estados Unidos iban a realizar un ataque aéreo en el Caguán para exterminar a ese grupo armado. Así por ejemplo, Carlos Lemos Simmons, canciller durante el gobierno del presidente Julio César Turbay (1978-82), declaró lo siguiente: “ya desocupados de Kosovo, los radares y los sensores del Pentágono se orientan hacia el Caguán”; tomado de [www.critica.com.pa/archivo/061699/lat3.html](http://www.critica.com.pa/archivo/061699/lat3.html)

Adicionalmente, los partidos liberal y conservador que históricamente sirvieron al electorado para crear una identidad política, son visto por la mayoría de colombianos como partidos débiles, que se encuentran involucrados en graves escándalos (por citar el ejemplo más relevante a nivel político, el proceso 8000 del gobierno del Presidente Samper) y en muchos casos, en vez de ser vistos como un factor de transformación son vistos como un obstáculo para lograr la gobernabilidad y convertirse en los gestores de la paz<sup>20</sup>.

En un contexto como el que se ha descrito es fácil que surja un líder con unas características que responden a esa situación específica que experimentaban la mayoría de los colombianos. Si pensamos en términos de un destino trágico, parecería que independientemente de lo que se hiciera sería imposible transformar la situación colombiana, y fue precisamente la personalidad de Uribe Vélez el factor más importante para cambiar esa percepción de tragedia en la mayoría de los colombianos. Uribe Vélez se mostraba como el ideal de gobernante que ostentaba los valores morales necesarios para hacer frente a la violencia y para restablecer la gobernabilidad del sistema político y social. Como individuo lucía como un hombre trabajador, buen miembro de familia, austero, franco e incluso irascible; como ciudadano se exhibía más que como un político curtido de gran trayectoria, como un candidato que no hacía parte de la política tradicional, que tenía la autoridad moral para criticar y erradicar las malas prácticas del bipartidismo, y además como un ciudadano del común que hablaba su lenguaje, y defendía los valores de la clase media y de los pequeños y medianos empresarios. Estos rasgos aquí descritos, se encuentran incluidos en el imaginario de la “raza antioqueña” y también en las supuestas virtudes de lo hispano que sirvieron a los grupos dominantes en el siglo XIX para imponer su visión ideal del buen colombiano<sup>21</sup>. Los elementos más importantes de la postura de Uribe Vélez se encontraban en sus discursos (Uribe Vélez, 2002) y en el Manifiesto Democrático<sup>22</sup> que luego se reflejaron en sus programas y decisiones políticas del primer y segundo gobierno. Antes de analizar estos programas y las transformaciones que sufrieron sus estrategias políticas en relación con el conflicto y las negociaciones con las AUC, quisiera referirme brevemente a las características de su discurso político. En primer lugar, pareciera que parte de su popularidad se encontraba en esa aparente inseparabilidad de su ser privado y público. El hombre de Estado era a su vez un individuo del común que usaba los ejemplos de la vida cotidiana y sus experiencias de campesino

---

20 Las dificultades del bipartidismo se agudizan con la reforma política introducida por la Constitución del 91 y de la reforma política del 2003. Véase (Gutiérrez, 2007).

21 Véase (Roldán, 2002: 11); (Appelbaum, 2003); (Jaramillo Uribe, 1994: 64-66).

22 “Hacia un estado comunitario, Manifiesto Democrático, los 100 puntos de Uribe” [www.presidencia.gov.co](http://www.presidencia.gov.co).

antioqueño para ilustrar a los ciudadanos sobre sus decisiones o sus puntos de vista. Sin embargo no se trataba de la simple exposición de sus perspectivas para ser sometidas al escrutinio público, sino de la última palabra dada por el padre de familia, quien desde su autoridad hablaba para ser escuchado y seguido. No obstante que sus discursos y conversaciones tenían ese talante paternal, al mismo tiempo como lo señala María Jimena Duzán, era capaz de adecuar su lenguaje al público que lo escuchaba, conservando eso si el control del discurso (Duzán, 2004). Como lo han señalado muchos periodistas su personalidad le aseguró un eterno idilio con los medios de comunicación, idilio que alimentaban mutuamente (especialmente medios radiales y de televisión), pues Uribe Vélez necesitaba de ellos para mantener su imagen de un gobernante que estaba cerca del pueblo y que se inmiscuía en todas las decisiones políticas, y de otro lado, para los medios siempre era noticia hablar con el Presidente<sup>23</sup>. En segundo lugar, su discurso era moralizador, pues atacaba las prácticas clientelistas del sistema político (Leal Buitrago, 2006: 229)<sup>24</sup>, pero se puede añadir que era moralizador también en un segundo sentido, porque mostraba expresamente el tipo de valores, instituciones y grupos que se debían seguir y defender y cuáles no. Por esa razón su discurso encajaba perfectamente en esa dinámica de la polarización del amigo-enemigo de vieja raigambre en Colombia. La patria, la familia, el trabajo, la propiedad privada, la seguridad democrática, eran entre otros, los valores sociales y políticos que debían protegerse y/o alcanzarse, mientras que la politiquería, la corrupción, los violentos, el terrorismo, la guerrilla era lo que debía eliminarse.

---

23 En un artículo periodístico Omar Rincón señaló que Catalina Montoya en su tesis de maestría del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia encontró que el presidente Uribe es la principal noticia en los noticieros de televisión, en promedio son tres notas por emisión. El 82,76% de la información sobre Uribe Vélez son noticias y se hacen muy pocas crónicas o reportajes de análisis. Igualmente el 64,65% de las noticias acerca de Uribe Vélez son programados por los medios de comunicación de la Presidencia o convocados por el propio presidente. El 82,88% de las noticias informativas tienen el propósito de persuadir o seducir y no de informar. Véase Omar Rincón, julio 10 del 2007, "Uribe noticias" [www.semana.com](http://www.semana.com).

24 El Presidente ha podido mantener un alto índice de popularidad (alrededor de 70% de favorabilidad) aún cuando se presentan hechos muy graves que podrían minar su legitimidad. Por citar algunos ejemplos, la corrupción del DAS y el seguimiento indebido a periodistas, miembros de ONG y de las altas Cortes; la concesión a los hijos del Presidente de una zona franca; los denominados con el eufemismo de "falsos positivos", que no son otra cosa que asesinatos cometidos por miembros de las Fuerzas Militares contra ciudadanos colombianos presentados como guerrilleros muertos en combate a fin de mostrar resultados en su lucha contra la guerrilla y recibir a cambio recompensas; la concesión a grandes empresarios de créditos en el campo, por medio de Agro Ingreso Seguro, que se supone estaban destinados a pequeños y medianos agricultores. Adicionalmente, muchos de los funcionarios de gobierno de alto rango, así como políticos cercanos al Presidente han sido cuestionados, judicializados y condenados penalmente por sus actuaciones privadas o públicas, no obstante estos hechos no han afectado su popularidad.

Es un hecho que el estilo de gobierno de Uribe Vélez tenía una amplia aceptación por parte de la mayoría de los colombianos de diversos estratos y contextos sociales, para intentar explicar este fenómeno tendré en cuenta las herramientas conceptuales desarrolladas en la idea de la democracia débil en Colombia. En democracias estables las características personales del gobernante de turno no son tan esenciales para la gobernabilidad, dado que el ejercicio del poder se encuentra centrado más que en la persona misma del gobernante en las instituciones políticas del régimen, sus normas jurídicas, y en la participación activa de los ciudadanos en la vida pública. Por tanto, el éxito o fracaso de un gobernante depende es de su compromiso con dichas instituciones y valores, y de los programas políticos que lleve a cabo para profundizar la democracia entre los ciudadanos. En otras palabras, en un gobierno estable, el gobernante de turno es un ciudadano más entre iguales, por oposición a lo que sucede en sistemas autoritarios, tiránicos y totalitarios, en los que aunque su estructura organizativa varía, la posición del líder está por encima de las instituciones<sup>25</sup>.

En una democracia como la colombiana en que existe debilidad institucional, las relaciones de poder se configuran no a través de las instituciones políticas, sino de relaciones personales, en las que los rasgos del gobernante de turno se convierten en los elementos que pueden legitimar sus acciones políticas. Así en la percepción de la mayoría de los colombianos que provenimos de una cultura estamental y jerárquica en que las relaciones de poder se construyen no entre iguales, sino en relaciones asimétricas con fuertes visos autoritarios, el anhelo de sentir que alguien gobierna, de alguien que por fin se encarga de poner orden al caos es muy importante. Esta visión paternalista del poder es muy propia de una sociedad cuya cultura no es democrática, en la que se parte de que hay algunos aptos para gobernar y otros para obedecer, pero que naturalmente se requiere un guía con determinadas cualidades para ejercer ese liderazgo. Entonces la idea de confianza ciudadana democrática, se sustituye por la confianza en el líder. En general los colombianos,

---

25 Hannah Arendt considera que los regímenes autoritarios tienen una estructura piramidal de manera que el gobernante cuyo poder y autoridad se encuentra por fuera de la estructura, ejerce su poder a través de los miembros de las diversas jerarquías que componen la pirámide. La tiranía, por el contrario, es caracterizada por la autora como una forma de gobierno igualitaria, puesto que el gobernante ejerce su poder contra todos, de tal forma que frente al gobernante todos son igualmente oprimidos y carentes de poder. En el totalitarismo, la organización del poder tiene la forma de una cebolla, en el que el líder se encuentra en el centro y puede integrar su cuerpo político mediante una organización autoritaria o tiránica. Lo característico del sistema totalitario consiste en que el poder se ejerce de adentro hacia fuera, por ello cada parte de la organización se relaciona con los otros a través de cada una de las capas, como en una cebolla, la parte exterior de cada capa tiene la apariencia de normalidad del mundo exterior, mientras que la parte interior que se comunica con el centro se caracteriza por su radical extremismo (Arendt, 1961: 95-100).

como ya se ha señalado, no confían en las instituciones públicas, en las leyes, ni en los políticos que supuestamente dicen representarlos, por ello con una persona tan carismática como Uribe Vélez, se sustituyó muy rápidamente la confianza hacia las instituciones y entre los ciudadanos por la confianza hacia el Presidente. A lo anterior se debe añadir el tipo de discurso que usaba Uribe Vélez, un discurso basado en la vocación de trabajo permanente por los problemas de los ciudadanos, vocación que aumentaba la confianza en el líder, una confianza que se cimentaba en el ideal del buen padre de familia que no descuidaba a sus hijos. Probablemente el ejemplo que mejor ilustraba esta idea de autoridad y paternalismo de Uribe Vélez, se puede analizar en los consejos comunitarios en los que el Presidente borraba toda la institucionalidad que lo separaba del pueblo a fin de tener un diálogo directo con los ciudadanos y de resolver sus problemas. De esta forma, la ciudadanía que asistía a estos consejos sentía que el Presidente la escuchaba y además, que él era el único que dada su posición jerárquica podía darle solución a sus problemas, y de este modo se evitaba la burocracia y la ineptitud de los funcionarios de las instituciones públicas locales. Este tipo de escenarios-espectáculo estratégicamente diseñados producían efectos positivos en su electorado en zonas en las que no ha existido Estado o este es muy precario<sup>26</sup>. A todo lo anterior se puede añadir una tendencia propia de la fragilidad de la condición humana, que se suele recrudecer en situaciones de crisis y de tragedias reales o aparentes, y es la tendencia de guiar nuestras acciones por una racionalidad de corto plazo que no implique grandes esfuerzos. Entre los colombianos ha existido de larga data, un deseo generalizado a dejar en el pasado la violencia y la ingobernabilidad y alcanzar la paz y la gobernabilidad. Este deseo es genuino porque está basado en una experiencia real de violencia e ingobernabilidad. No obstante que el fin deseado es legítimo, para alcanzarlo se requiere que los medios utilizados también lo sean y precisamente la racionalidad de corto plazo que percibe los problemas del presente en forma simplista impide lograr el fin querido.

Los filósofos políticos se han referido a este problema, y quisiera remitirme a una muy sugestiva interpretación de Jean Hampton del *Leviatán*, que explica porqué en el estado de naturaleza el conflicto entre los individuos no necesariamente está

---

26 María Jimena Duzán describe el montaje de los consejos comunales y su efecto de debilitamiento institucional. Ella señala como el propósito de los consejos comunales que se crearon en el gobierno del presidente Barco, a través del Plan Nacional de Rehabilitación, tenía como fin buscar que los ciudadanos desarrollaran mecanismos de participación y de crear consensos que los acercaran a las instituciones del estado en regiones olvidadas por el Estado, sin embargo hoy el acercamiento no es institucional sino a través de la persona del Presidente quien decide que se discute, dirime los conflictos y entrega “chequecitos” para suplir necesidades puntuales de los ciudadanos Véase (Duzán, 2004: 97-103).

fundado en la preeminencia de las pasiones que impiden actuar racionalmente, sino en un razonamiento falaz o de corto plazo que les impide apreciar los beneficios de la cooperación en el largo plazo, así las personas optan por hacer prevalecer sus propios intereses en vez de cooperar con los demás<sup>27</sup>. Me sirvo de Hobbes no para afirmar que su perspectiva de psicología política sea la adecuada para describir a los seres humanos<sup>28</sup>, sino para mostrar que en ciertos contextos de situaciones de crisis y de graves problemas, los ciudadanos desearíamos que las soluciones fueran rápidas y sin grandes sacrificios de nuestra parte, es decir sin que se vean perjudicados nuestros propios intereses para alcanzar fines sociales y políticamente benéficos para todos. La retórica usada por el gobierno de Uribe Vélez al menos en sus discursos dirigidos a la ciudadanía, era el de una racionalidad de corto plazo, que creaba la falsa expectativa de que la mayoría de las soluciones de los problemas se encontraban en enemigo muy concreto: la guerrilla, a la que si se lograba derrotar militarmente, se podía dar solución a nuestros más graves problemas<sup>29</sup>. Aunque el Presidente hablaba de sacrificios en sus discursos, estos no se referían a las transformaciones estructurales que debían hacerse y que especialmente afectaban a los grupos dominantes (distribución más equitativa de la tierra y riqueza; pérdida de sus privilegios políticos y económicos; aceptación de su responsabilidad histórica frente a la violencia, etc.), sino de los que debían hacer los grupos más vulnerables, en el caso de la violencia, las víctimas<sup>30</sup>.

---

27 Jean Hampton considera ésta explicación de vital importancia en el Leviatán para pasar del estado de naturaleza al del contrato social, ya que si los seres humanos sólo se guiarán por sus pasiones no podrían concluir que la preservación propia requiere de su cooperación para salir del estado de naturaleza (Hampton, 1990: 85).

28 A diferencia de Hobbes y siguiendo a Aristóteles y en forma contemporánea a autores como Claudia Card y Laurence Thomas, considero que los seres humanos no son naturalmente egoístas o altruistas, sino que el desarrollo de un carácter virtuoso o defectuoso está mediando en parte por el contexto favorable o desfavorable en que este carácter se desarrolla. Véase (Card, 1996) y (Thomas, 1989).

29 Por ejemplo en “El Manifiesto Democrático, 100 puntos de Álvaro Uribe Vélez”, que constituyó la propuesta de campaña del Presidente, se decía que el Estado debía destinar sus recursos a lo social y en que en parte el problema de lo social era la politiquería, y se consideraba al Congreso como el espacio de la politiquería por excelencia. Entonces se proponía reducir el Congreso, los consulados, las embajadas, las contralorías y los vehículos oficiales a fin de gastarlo en educación, salud y empleo. Esta “solución” que ofrecía Uribe en El Manifiesto y que luego se usó para promover el referendo parecía más fruto de la retórica que de una posición reflexiva, y de otro lado, no era claro que las instituciones que se pretendía reducir *per se* fueran simples burocracias o que ellas sólo pudieran ser ocupadas por ciudadanos corruptos, y que además, la disminución de sus integrantes garantizara lo contrario.

30 Basta con analizar en las negociaciones con las AUC: El primer proyecto de Ley de Alternatividad Penal apoyado por el gobierno en el Congreso, que prácticamente era una ley de impunidad y olvido; la gran asimetría entre la protección y beneficios que la Ley de Justicia y Paz concedía a los victimarios frente a las víctimas, antes de ser modificada por la Corte Constitucional; las

En general, los grupos de poder en Colombia históricamente han tratado de lidiar con la violencia política a través de amnistías e indultos en los que se trata de olvidar el pasado a través de un nuevo comienzo y en el que se suprimen especialmente las memorias acerca de los horrores de las guerra y la violencia, de sus actores y sus víctimas, sin buscar las causas que dieron origen a esa violencia para no repetirlas en el presente. Todo esto ocasiona versiones hegemónicas distorsionadas de los eventos pasados que impiden asumir la responsabilidad bien directa o bien heredada de nuestros ancestros, pero en muy pocas ocasiones nos permite asumir la responsabilidad colectiva e individual que tenemos frente a un sistema político que se ha caracterizado por la exclusión política y de las memorias y sufrimientos de los grupos más vulnerables. Este tipo de contexto permite que se produzca otra característica de la simplicidad de la racionalidad de corto plazo, y es la tendencia de inculpar a los otros sin asumir las propias culpas, puesto que es más sencillo levantar el dedo acusador contra el enemigo que reflexionar sobre nuestra contribución o participación directa en la perpetuación de la exclusión política o en la violencia. El discurso del gobierno de Uribe Vélez contribuía a fomentar esta racionalidad cortoplacista, puesto que nos identificaba al culpable y nos daba soluciones como las que propuso su gobierno de reducir el Congreso, suprimir organismos de control, convertir ciudadanos de zonas en conflicto en un millón de informantes, establecer políticas de impunidad a los perpetradores (proyecto de Ley de Alternatividad Penal y excarcelación a los guerrilleros de las FARC) y de exigencias a las víctimas de perdón a sus victimarios. Así la paz y la consolidación democrática se lograban sin hacer grandes transformaciones institucionales políticas y económicas. En otras palabras, sin que el *statu-quo* y los privilegios de los que han gozado ciertos grupos civiles y armados debieran desaparecer, a pesar de que para ello fuera necesario continuar con la reiterada costumbre de negociar principios democráticos que son innegociables y sin enfrentar un pasado en el que todos tenemos responsabilidades que asumir. Para concluir, quisiera señalar que la personalidad de Uribe Vélez no sólo reflejaba un estilo de ejercer el poder, sino además la pretensión de imponer un proyecto de Estado que se plasmaba en la seguridad democrática y en las características de sus propuestas de paz como se analizará más adelante en la siguiente sección<sup>31</sup>.

---

grandes dificultades que en el Congreso tuvo la aprobación de una Ley de Víctimas que no fuera discriminatoria en las reparaciones por vía administrativa de las víctimas de agentes de Estado. Para un análisis de las discusiones y procedimiento legislativo de la Ley de Justicia y Paz, véase (Palau, 2006); para un seguimiento del proyecto de la Ley de Víctimas ver [semana.com/noticias-conflicto-armado/](http://semana.com/noticias-conflicto-armado/)

31 Su concepción de Estado se evidencia en las transformaciones drásticas que pretendía hacer el gobierno a través del referendun a la Constitución de 1991. Agradezco a Tatiana Rincón, quien me hizo ver este punto con gran claridad.

## 2. Análisis de las políticas de paz en el gobierno de Uribe Vélez y sus consecuencias en las instituciones y en la cultura democrática colombiana

Paso entonces, a mirar el programa de seguridad democrática y estado comunitario que cubrió los dos períodos de gobierno de Uribe Vélez. El estudio no pretende ser exhaustivo sino analizar aspectos de esta política que sirven de base para mirar la política de paz del gobierno. El gobierno produjo documentos que hacían referencia a la seguridad democrática y al estado comunitario, y existieron a su vez innumerables textos escritos por analistas que se referían a estos documentos<sup>32</sup>. No obstante lo anterior, los documentos del gobierno no eran suficientes para entender conceptualmente en qué consistían estos programas a fin de hacer una crítica externa o interna consistente desde la teoría política contemporánea. Y probablemente lo que para un analista constituía un déficit conceptual, para el gobierno era una fortaleza porque en nombre de la seguridad democrática y del estado comunitario se podían justificar muchas decisiones que se fueron adaptando a las cambiantes circunstancias de los acontecimientos políticos. Leal Buitrago acertadamente señala que las políticas de la seguridad democrática del Plan de Desarrollo del primer gobierno de Uribe Vélez, eran un inventario de las ideas que aparecían en el Manifiesto Democrático. Afirma Leal Buitrago que en general, los planes de desarrollo de los gobiernos colombianos, y este no fue la excepción, no son más que documentos de buenas intenciones sin mecanismos ni recursos para implementarlos (Leal Buitrago, 2006: 234)<sup>33</sup>.

El gobierno inicialmente en el Plan de Desarrollo del primer gobierno reconocía la existencia de un conflicto armado de vieja raigambre que se había agudizado en las últimas décadas y que había copado territorios y se había fortalecido con el narcotráfico<sup>34</sup>. Por eso se consideraba que para combatir este

---

32 Véase (Leal Buitrago, 2006); (Duzán, 2004); (Pécaut, 2003); (Valencia, Villarraga, Rodríguez, & al., 2005); (Varios autores, 2006); (Gardeazabal, 2003).

33 En el segundo Plan de Desarrollo “Estado Comunitario: desarrollo para todos” se introducen algunos elementos sociales en torno a lograr un desarrollo con crecimiento equitativo, y en relación con el conflicto se introducen principios de D.D.H.H. y D.I.H. En relación con la sección de la política de defensa y seguridad democrática a ella me referiré más adelante en el texto.

34 El gobierno cambió su percepción de la violencia y finalmente no aceptó la existencia de un conflicto armado, sin embargo en el Plan de Desarrollo del primer gobierno expresamente lo admitía al decir “Colombia afronta uno de los conflictos armados de mayor duración”. Ver “Plan Nacional de Desarrollo, Hacia el Estado Comunitario”. Igualmente lo admitía en el primer proyecto de ley estatutaria de alternatividad penal presentada ante el Congreso en agosto del 2003. Ver Proyecto de ley estatutaria No. 85 de 2003 por la que se proponía la concesión de beneficios jurídicos a los grupos armados que contribuyeran de manera efectiva a la consecución de la paz.

problema se debía implementar un “modelo integral de Seguridad Democrática que le [permitiera] al Estado brindar seguridad a todos los sectores de la sociedad, consolidar su presencia legítima en el territorio nacional y recuperar el control definitivo en las zonas de influencia de grupos armados ilegales”. Se decía que la seguridad democrática debía ir más allá del concepto de seguridad nacional y que por ello estaba comprometida con los derechos humanos y el pluralismo y su objetivo último era “asegurar la viabilidad de la democracia y afianzar el estado de derecho”<sup>35</sup>. Luego, como es sabido, el gobierno de Uribe Vélez negó la existencia del conflicto puesto que se aseguraba entre otras razones que en Colombia existía una democracia legítima y no una dictadura o un régimen opresivo, así no había justificación para que los “violentos” continuaran armados<sup>36</sup>. En forma independiente al particular uso del lenguaje del gobierno, se puede afirmar que la visión de seguridad democrática en relación con el conflicto inicialmente tuvo dos estrategias: una estrategia de guerra abierta en contra de las FARC, y una estrategia de apertura, diálogo y hasta condescendencia con las AUC. Esta visión de doble vía, de negociación y de guerra, respondía a la percepción y sucesos ocurridos al final de gobierno Pastrana con las FARC y las AUC. En este sentido las medidas que tomó el gobierno de Uribe Vélez directamente y con el apoyo de las mayorías del Congreso fueron de buen recibo entre la mayoría de los colombianos<sup>37</sup>. Además ésta política interna frente al conflicto

---

Ver Gaceta Judicial 436 del 2003.

35 Plan Nacional de Desarrollo 2002-2006, Capítulo I: “Brindar seguridad democrática”.

36 José Obdulio Gaviria, asesor político de Uribe Vélez escribió el libro *Sofismas del terrorismo en Colombia*, en el que planteó los argumentos que usó el Presidente para negar el conflicto. Además del ya expuesto, se añadía que con la caída del muro de Berlín las guerrillas ya no luchaban por un ideal político sino como organizaciones mafiosas con estructuras militares y que en su lógica criminal las principales víctimas eran los civiles, por tanto las guerrillas eran terroristas que no cumplían las normas humanitarias. Tomado de “Álvaro Uribe sostiene que en Colombia no hay conflicto armado sino amenaza terrorista”, Revista Semana, febrero 9 de 2005. Este uso del término del conflicto armado interno, se encuentra en franca oposición al protocolo II de los Acuerdos de Ginebra de 1949, en que para que haya conflicto basta que se presenten choques entre las Fuerzas Armadas del Estado y fuerzas armadas disidentes o grupos armados organizados bajo un mando responsable y que ejerzan en una parte del territorio un control tal, que les permita realizar operaciones militares sostenidas y concertadas.

37 Por supuesto el apoyo a las estrategias del gobierno en materia de paz variaron conforme a las contingencias propias de la política y en ocasiones debido a las fuertes críticas de sectores democráticos a muchas de ellas, no obstante la mayoría de colombianos consideraban que su política de seguridad democrática era la columna vertebral del gobierno, y el apoyo a Uribe y a un tercer período presidencial se encontraba íntimamente ligado a la idea de que se requería de este tiempo para derrotar definitivamente a las FARC. Así tanto el gobierno, como muchos ciudadanos consideraban que el riesgo de que llegara al gobierno un partido político de oposición o incluso un candidato del propio partido del Presidente, era el que ésta situación podía dar al traste con la seguridad democrática y por ello durante la campaña presidencial tanto los candidatos del partido

se insertaba en una agenda externa en que el gobierno intentaba darle un carácter internacional al conflicto armado. Esta medida tenía varios propósitos, entre otros lograr que otros países que se encontraban involucrados en el problema del negocio ilegal de la droga aceptaran la corresponsabilidad que han tenido frente a este flagelo, que constituye la fuente principal de la financiación de los grupos armados (Leal Buitrago, 2006)<sup>38</sup>. Además, se buscaba el apoyo de la comunidad internacional a fin de que ayudaran a legitimar la política interna del gobierno frente al conflicto, y el apoyo económico de los países y de organismos internacionales para financiar la guerra contra los grupos armados ilegales. Esta internacionalización del conflicto tuvo efectos negativos y positivos para los propósitos del gobierno, en efecto se obtuvo el apoyo de otros gobiernos y de organismos internacionales, sin embargo su ayuda no fue irrestricta en relación con la política interna del gobierno de Uribe Vélez. En muchos casos los países y organismos internacionales se convirtieron en garantes del cumplimiento de una serie de principios de derecho internacional de los derechos humanos que no se hubieran podido garantizar si las políticas del gobierno de Uribe Vélez hubieran dependido exclusivamente del apoyo político que le brindaban la mayoría de los colombianos.

En los documentos del gobierno se hacía una alusión general al terrorismo en los que se comprendía tanto a los grupos insurgentes como a los contrainsurgentes. No obstante lo anterior, el gobierno en su primer período de gobierno, como se afirmó antes, tuvo una política con dos estrategias frente al conflicto, así las medidas policivas y militares se usaron especialmente en contra de la insurgencia y en forma particular en contra de las FARC, mientras que la política de negociación

---

del presidente Uribe Vélez, como los de la coalición e incluso varios candidatos de la oposición prometieron continuar con dicha política.

38 Leal Buitrago muestra en el capítulo seis que la política de internacionalizar el conflicto comenzó desde el inicio del gobierno Uribe en que se solicitó a la ONU intervenir en el conflicto como mediador y con los cascos azules a la colombiana, y continuó con las declaraciones de los gobiernos centroamericanos y de la OEA en contra de los actos terroristas de las FARC, el apoyo incondicional del gobierno colombiano en favor de la invasión de los Estados Unidos, la inclusión en la Comunidad Europea de las FARC y el ELN como grupos terroristas. Luego, Uribe Vélez buscó el apoyo directo de los países europeos, en especial del Presidente de Francia, debido a que el Presidente Bush había perdido las mayorías republicanas en el Congreso de su país, y la política de gobierno de Uribe Vélez había sido cuestionada por los Demócratas en algunos aspectos relativos a las garantías de derechos humanos para sindicalistas, y el esclarecimiento de la parapoltica. Así, el Congreso norteamericano de mayorías demócratas condicionó en ese momento la aprobación del TLC a cumplir con estándares internacionales en materia laboral, ambiental, garantías para sindicalistas y mejor protección a medicamentos genéricos. Ver “Los ases de Uribe en EU”, *El Espectador*, semana 8 al 14 de junio de 2007; “El congreso también hará exigencias difíciles” Entrevista al líder de la mayoría demócrata en el Senado de EU, *El Espectador*, semana del 15 al 21 de julio del 2007.

se estableció para las AUC. Aunque las circunstancias del conflicto modificaron estas estrategias, en especial a lo largo del segundo período presidencial, fue evidente que el gobierno consideraba como su principal enemigo a las FARC y no desistió de una estrategia de guerra en contra de ella<sup>39</sup>. Dentro de las políticas para asegurar la presencia del Estado y para recuperar las zonas controladas por los grupos armados, en el primer período del gobierno se tomaron medidas policivas y militares que incluían entre otras: decretar el estado de conmoción interior, crear impuestos para la seguridad, la conformación de soldados campesinos y redes de informantes, estímulos a la desertión de combatientes, zonas de rehabilitación, el proyecto de porte de armas de uso privativo de las fuerzas pública para los civiles, que finalmente se hundió en el Congreso, y el estatuto antiterrorista que fue declarado inconstitucional por la Corte Constitucional por vicios de forma. Las medidas tomadas por el gobierno reflejaban una política en la que primaba una visión de seguridad muy cuestionable que atentaba contra el estado de derecho y vulneraba los derechos civiles y políticos de los ciudadanos. Si bien la decisión de asegurar en todo el territorio la presencia del Estado y de recuperar las zonas que eran controladas por los grupos armados era loable y era un requisito indispensable de un estado de derecho, y en efecto algunas medidas lograron dar algunos golpes considerables a las FARC y un repliegue táctico de su ofensiva militar<sup>40</sup>, no obstante el componente militar primó sobre la idea de recuperar o de constituir por primera vez la institucionalidad civil en muchos territorios en los que no ha existido presencia decisiva del Estado. El enfoque militarista de la seguridad democrática, se puede ilustrar con tres ejemplos. El perfil de la política de defensa y de seguridad democrática del 2003; la conformación de la red de informantes y soldados campesinos; y el discurso polarizador del Presidente.

---

39 En varias ocasiones el Presidente hizo concesiones unilaterales a las FARC sin mediar diálogos con ellas, en especial cuando sintió una gran presión internacional frente a sus políticas de claro rechazo a acuerdos humanitarios en relación con los civiles y militares que este grupo mantenía secuestrados. Un ejemplo de estas concesiones se dio cuando el presidente Uribe Vélez excarceló más de un centenar de miembros de las FARC a petición del presidente francés Sarkozy, entre ellos a Rodrigo Granda que actuaba como “canciller” de las FARC, y era uno de los miembros de este grupo de mayor rango que se encontraba privado de la libertad. Granda debía convertirse en gestor de paz ante un eventual acuerdo humanitario para liberar a civiles secuestrados por las FARC. Otro ejemplo muy polémico, fue el nombramiento de la ex guerrillera Karina como gestora de paz, quien se desmovilizó de las FARC y había cometido graves crímenes. Ver “Uribe excarcela guerrilleros colombianos para obtener apoyo internacional” [www.terra.com.pr/noticias/articulo/htmlact860772.htm](http://www.terra.com.pr/noticias/articulo/htmlact860772.htm); Ver, Juan Carlos Palau “¿Qué hay detrás de los gestores de paz?” en [www.verdadabierta.com/web3victimarios/desmovilizados](http://www.verdadabierta.com/web3victimarios/desmovilizados).

40 Véase (Echandia & Bechara, 2006) y (Pécaut, 2008).

A mediados del 2003 la Presidencia y el Ministerio de Defensa<sup>41</sup> presentaron un documento definitivo de seguridad y defensa. Este documento, como afirma Leal Buitrago, constituía un esfuerzo de integración en la seguridad y de asumir la responsabilidad civil en la dirección de la misma. Sin embargo, el documento no garantizaba que esa integración se diera en la realidad, ya que limitaba la seguridad a su aspecto militar sin incluir a otras entidades del Estado que también cumplían esta función y que tenían la capacidad de garantizar el control y la vigilancia del enfoque militarista de la seguridad<sup>42</sup>. Igualmente aunque la política era construida para una situación de guerra no se reconocía la existencia del conflicto armado

---

41 Ver, Política de Defensa y de Seguridad Democrática, Presidencia de la República y Ministerio de Defensa Nacional.

42 En el informe “Colombia 2002-2006: situación de los derechos humanos y derecho humanitario” de la Comisión Colombiana de Juristas se muestra que “[el] promedio anual de violaciones al derecho a la vida atribuible a agentes estatales aumentó en un 92%. Entre julio de 2002 y junio de 2006, a los agentes estatales se le atribuyeron en promedio 227 violaciones al derecho a la vida por año. Durante los seis años precedentes (julio de 1996 a junio de 2002) el promedio de ejecuciones extrajudiciales fue de 118 víctimas por año”, así el promedio de violaciones aumentó un 118%. El documento consideraba que el incremento en las violaciones a este derecho por parte de agentes estatales se debía a la política de seguridad democrática que señalaba que la principal ventaja militar de los grupos subversivos era la de mimetizarse dentro de la población civil. Desde esta perspectiva el gobierno eludía la observancia del principio de distinción entre combatientes y población civil. De otro lado, la fuerte presión del Presidente sobre las Fuerzas Militares a fin de tener resultados “positivos” estimulaba este tipo de violaciones entre sus agentes. El documento cita los análisis de Sergio Jaramillo y Alfredo Rangel, quienes cuestionaban el sistema de evaluación de desempeño de acuerdo a las bajas producidas por el ejército, lo cual ponía en riesgo a ciudadanos indefensos asesinados que luego se mostraban como bajas de grupos subversivos. El documento cita un informe realizado por el Observatorio de derechos humanos y derecho humanitario de la Coordinación Colombia-Europa –Estados Unidos presentado para las audiencias de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en Washington, 23 de octubre del 2003 en que de “una muestra de 98 casos de ejecuciones extrajudiciales perpetradas entre julio de 2002 y junio del 2006, 46 personas civiles fueron presentadas como muertas en combate” en operativos militares del ejército. Ver [www.coljuristas.org](http://www.coljuristas.org). De igual forma se pronunció el International Crisis Group, en su boletín informativo sobre política No, 11, 20 de octubre del 2006, allí se señalaba que en la política de seguridad democrática se promovió el uso extensivo de informantes, de pagos por información oportuna y de presión en los resultados a las Fuerzas Armadas, lo que permitió que algunos militares actuaran por fuera de la ley. Al menos 4 oficiales fueron implicados en la explosión de un carro bomba en Bogotá, y de varios decomisos de explosivos que fueron presentados como planes de las FARC para desestabilizar la segunda posesión de Uribe Vélez. Desde el 2002 se han presentado los asesinatos de ciudadanos colombianos en especial campesinos y jóvenes de escasos recursos por parte de miembros de las FFMM denominados con el eufemismo de “falsos positivos” a fin de hacerlos aparecer como subversivos muertos en combate. Philip Alston, relator de las Naciones Unidas, quien estuvo en Colombia culpó de los asesinatos al sistema de recompensas establecido en el marco de la seguridad democrática como una medida para ganar la guerra a las FARC. Véase la entrevista de Laura Ardila a Philip Alston, El Espectador, junio 18 del 2009. Ver <http://www.elespectador.com/impreso/articuloimpreso146579>.

interno, lo que parece ser una contradicción del mismo espíritu de esa política de defensa y seguridad (Leal Buitrago, 2006: 240-242). Además, afirmar que Colombia era un régimen democrático y que por ello no existía justificación para que existieran grupos armados al margen de la ley, constituye un franco retroceso en relación con las políticas de paz desde el gobierno de Belisario Betancur, en que se reconocía que los orígenes y desarrollos del conflicto tenían relación con la exclusión política, económica y social de muchos grupos. Con esto no se quiere indicar que las acciones de barbarie que se cometen en nombre de la injusticia social o en nombre de la ausencia o debilidad del Estado se justifiquen de algún modo, pero el sistema político excluyente si debe hacer parte de un análisis explicativo y de respuesta a la violencia política colombiana, a fin de transformar un régimen históricamente excluyente en uno en que la democracia y las instituciones políticas no sea el privilegio de unos pocos.

En cuanto a la conformación de los soldados campesinos y de la red de informantes<sup>43</sup>, es importante advertir que aunque estas organizaciones hacían parte de la política de guerra, estos no se encontraban incorporados en el documento de Defensa y Seguridad del gobierno, aunque su reclutamiento se encontraba en poder de los militares<sup>44</sup>. En relación con ésta figura, se puede afirmar que en general, inmiscuir a la población civil como parte de la estrategia de guerra es una idea muy negativa para consolidar la confianza y la tolerancia democrática entre los ciudadanos. Además de los riesgos a los que pueden verse sometidos estos ciudadanos, ya que este tipo de medidas promueven actitudes abiertamente hostiles en espacios que ya de por si coexisten con la violencia. Por citar algunos ejemplos, estas organizaciones pueden hacer que muchos ciudadanos que no se encuentran inmiscuidos en el conflicto terminen tomando partido y no necesariamente por convicciones ideológicas, que las pueden tener, sino por precarias condiciones económicas; igualmente puede atribuir poder a algunos ciudadanos en relación con sus vecinos y estimular la intimidación por las armas y la supuesta incriminación de ciudadanos que no han cometido ningún delito<sup>45</sup>. En un contexto como el colombiano en que existe una alta polarización y en el que la debilidad institucional ha propiciado

---

43 A finales de febrero del 2010, ante la ola de criminalidad de diversos grupos violentos en Medellín, el presidente propuso “la fórmula” de una red de 1000 estudiantes informantes. La propuesta fue rechazada casi que de forma unánime por ciudadanos, políticos e investigadores de muchos sectores de la sociedad colombiana.

44 Es necesario investigar qué pasará con estas figuras creadas en el contexto de la política de la seguridad democrática en el nuevo gobierno del presidente Juan Manuel Santos

45 Han sido muchas las denuncias de las ONG y otros organismos en relación con las delaciones de informantes. Véase El caso de Quinchía registrado por los medios escritos y en especial por el programa de televisión *Contravía* de Producciones Morris.

prácticas violentas para resolver conflictos de toda índole, los soldados campesinos y las redes de informantes podían y pueden ser un caldo de cultivo para la violencia y no para la paz y en vez de estimular la tolerancia y la solidaridad entre la población civil pueden estimular la desconfianza y la intimidación<sup>46</sup>.

De otro lado, Uribe Vélez usaba un discurso político que polarizaba el espacio político en Colombia. En un país que ya se encontraba dividido por las diferencias ideológicas que ha producido la violencia, el discurso de Uribe frente a la violencia política, constituía un discurso de odio que promovía actitudes y acciones violentas no sólo en contra de miembros de los grupos armados, sino especialmente en contra de todos aquellos grupos o individuos que eran señalados como cooperantes de grupos insurgentes, críticos del *statu-quo* colombiano y de políticas neoliberales, ideólogos de la izquierda o simplemente de ciudadanos que tenían opiniones en contra de las políticas del gobierno. En este sentido vale la pena recordar el comentario de Uribe Vélez quien tildó a las ONG de ser fachadas del terrorismo de izquierda. Aunque existió un amplio rechazo de muchos sectores de la población frente a esta descalificación del trabajo que han hecho en Colombia estas organizaciones, este discurso fomentó la polarización y por mucho tiempo se escucharon diversas voces que usaron este apelativo para descalificar a las ONG sin discusión, como si fuera un hecho cierto sin posibilidad de ser refutado<sup>47</sup>.

La función pública tiene una connotación especial que coloca a los ciudadanos que la ejercen en una posición de autoridad, pero también, y en especial, de responsabilidad con respecto a las acciones que realizan en ejecución de sus funciones y esto incluye sus actitudes y el lenguaje con el que se dirigen a sus conciudadanos. Los discursos de odio han tenido y pueden tener consecuencias nefastas que van más allá del impacto que pueden causar las palabras, puesto que precisamente las palabras pueden invitar al público a realizar acciones en contra de aquellos a los que estas van dirigidas<sup>48</sup>. En este sentido un Presidente de una

---

46 Se debe recordar que el Presidente en un discurso en Neiva afirmó que él rechazaba la distinción entre combatientes y no combatientes, pues toda la población debía estar del lado de las fuerzas armadas. Tomado de (Pécaut, 2003: 165). En igual sentido, sí el Presidente como se ha señalado, negaba la existencia de un conflicto armado para involucrar a la población civil, entonces las normas del derecho internacional humanitario no podrían aplicarse a las medidas que tomara el gobierno en este tema. Agradezco a Tatiana Rincón, quien me hizo ver este punto.

47 Uribe Vélez acusó a las ONG de ser fachadas del terrorismo. Esta calificación ocurrió un día después de que un grupo de ONG lanzará un libro crítico contra el gobierno titulado *El Embrujo autoritario* (Gardeazabal, 2003). Véase, [indh.pnud.org.co](http://indh.pnud.org.co) y [espectador.com](http://espectador.com)

48 Uribe Vélez calificó a los parlamentarios del Polo Democrático que pertenecieron al antiguo grupo guerrillero M-19 y que se reinsertaron en un proceso de paz en los años 90 del siglo XX, como terroristas vestidos de civil. Luego de estas acusaciones 20 ONG denunciaron amenazas que recibieron de una organización que se denomina Nuevas Águilas Negras. Ver [espectador.com](http://espectador.com) y [elmundo.com](http://elmundo.com)

nación, en especial, de alguien que como Uribe Vélez tenía una alta aceptación entre los ciudadanos, y en un país que se encuentra fragmentado por proyectos políticos excluyentes y por la propia violencia que esta exclusión ha generado, tenía que acudir a un discurso prudente y civilista que mostrara a través de sus palabras que se podían rechazar las acciones aberrantes de los grupos armados y tomar las medidas institucionales respectivas como jefe de Estado, sin necesidad de descalificar a quienes eran críticos de sus decisiones políticas. En general, el disentir y criticar las políticas de un gobierno no es una facultad que graciosamente este le concede a sus ciudadanos, sino que constituye uno de los principales derechos y pilares de la democracia no sólo como garantía de su libertad de expresión individual sino como un derecho ciudadano de participación política efectiva en la construcción de una sociedad tolerante y pensante. Los artistas suelen expresar mejor y en forma más contundente que los teóricos las ideas, por ello cabe citar aquí el estribillo de la *Canción Protesta* de los Aterciopelados, que dice: “Suena otra canción protesta, pero no la llamen terrorista, no es que sea antipatriota, es que trae otro punto de vista”<sup>49</sup>. Lo anterior no quiere decir que cualquier posición en contra o en favor de un gobierno es legítima *per se*, como lo expresa Mauricio García Villegas, los delitos de lesa humanidad y de crímenes de guerra deben salir del lenguaje político, en el sentido de que si alguien simpatiza con un discurso de izquierda o de derecha en Colombia, sería inadmisibles que justificara, explicara o incluso considerara la posibilidad de atribuir niveles de mayor o menor gravedad a estos delitos según provinieran de los grupos guerrilleros o de los paramilitares. Por lo anterior, los sectores civilistas de izquierda y de derecha no pueden sentirse más cerca de los grupos guerrilleros o de los paramilitares respectivamente, sino de sus contendores en la civilidad, y por ello deben condenar al unísono cualquier acto de barbarie provenga del lugar de donde provenga (García, 2007: 15).

En conclusión, las políticas del gobierno de Uribe Vélez frente al conflicto que pretendían crear un ambiente de seguridad en un contexto democrático y de generar lazos de solidaridad, tolerancia y de respeto a los derechos humanos, por el contrario parecían haber contribuido más bien a perpetuar la debilidad institucional del sistema político sin crear políticas claras decididas a profundizar la democracia con reformas institucionales de fondo, que además generen un ambiente de diálogo y de reflexión profunda en una sociedad que se encuentra fragmentada social y políticamente. En otras palabras, se puede afirmar que las perspectivas de la seguridad democrática y del estado comunitario del gobierno en vez de propender por un ambiente favorable para generar consensos democráticos, contribuyó a crear un ambiente de abierta intolerancia frente a los grupos que tenían visiones que no coincidían con las políticas del gobierno.

---

49 “Canción Protesta”, *Oye*, grupo musical colombiano Aterciopelados.

### 3. La influencia de la seguridad democrática de Uribe Vélez

Este ambiente de polarización y de debilitamiento en términos de institucionalidad y cultura democrática, que podría haberse revertido con el fin del primer periodo presidencial de Uribe Vélez y la elección de otro presidente, se vio reforzado con su reelección presidencial y la aspiración que tenía de continuar por un tercer período. Justamente, la razón esencial que aducía el Presidente y aquellos que lo apoyaban en una segunda reelección, era que el único que podría garantizar la continuación de una política de seguridad democrática y por tanto la disolución de las FARC era el propio Presidente. Si se analizan los discursos que apoyaban esta postura vemos que se usaba como recurso estratégico, un discurso de odio y de miedo, en que por un lado se nos recordaba que los principales enemigos de Colombia eran los grupos insurgentes de izquierda, en particular las FARC, y por el otro, se nos advertía de los riesgos de caer de nuevo en la situación trágica que vivimos en Colombia, por cuenta de propuestas de paz de gobiernos débiles que en las dos últimas décadas del siglo XX les cedieron a grupos violentos de izquierda el país. Lo que estos discursos, obviamente, no manifestaban era que las negociaciones con las AUC, la otra parte de la política de paz no había sido tan exitosa como se hubiese querido, y que las medidas que se tomaron para desmovilizar y reinsertar a los miembros de las AUC, por citar un solo ejemplo, no contemplaron la desarticulación de las estructuras criminales de estos grupos y que en los cinco años de existencia de ley de Justicia y Paz, LJP y los decretos que la desarrollan, no se hicieron los esfuerzos conducentes a remediar esos problemas (*Véase* Human Rights Watch, 2010). Del mismo modo, en los discursos tampoco se hacía alusión a las negativas consecuencias que la reforma constitucional de la primera reelección tuvo en las instituciones democráticas, en las que no se contempló la incidencia que podía tener un segundo mandato en el equilibrio de poderes y balances de un estado de derecho. Así, el Presidente en sus dos períodos pudo escoger la mayoría de funcionarios que hoy dirigen los órganos de control y vigilancia del Estado, así como de altos funcionarios del poder judicial.<sup>50</sup> Igualmente el proyecto de referendo para reelegir al Presidente tenía graves vicios del trámite. Me interesa resaltar aquí un aspecto, y es la necesaria conexión que tiene que existir entre el respeto a las normas constitucionales y legales que establecen los procedimientos y las garantías de los derechos democráticos. En este caso, el procedimiento no es un simple capricho del legislador, sino una forma de proteger y garantizar en

---

50 Ver el muy completo análisis: “Uribe’s possible third term and conflict resolution in Colombia” de *International Crisis Group*, Latin American Report No.31, 18 de diciembre del 2009: 8 y siguientes. Igualmente, véase (García Villegas & Revelo, 2009).

condiciones de igualdad los derechos políticos de todos los colombianos. Cuando se señalaba que los procedimientos eran simples formalidades, y que bastaba que una mayoría tuviera un deseo político para que este fuese consumado, se estaban violando groseramente ideales normativos jurídicos, éticos y políticos esenciales de un régimen democrático deliberativo, pues con esa interpretación se atentaba contra la igualdad política, la imparcialidad y la razonabilidad que debían guiar las decisiones; y se estaba imponiendo en cambio, una cultura política, que lejos de promover la democracia, promovía la tiranía de las mayorías, y la desobediencia de las normas en el ámbito privado y en el político (Young, 2000).

El hoy presidente electo Juan Manuel Santos, mantuvo durante su campaña presidencial, el mismo discurso del presidente Uribe Vélez en relación con la paz, y trató de desprestigiar al segundo candidato en las encuestas, Antanas Mockus, mostrándolo como un candidato no uribista y por tanto sin compromiso con la continuidad de sus políticas de seguridad democrática<sup>51</sup>. El tono del discurso de Santos varió completamente una vez ganó las elecciones y en este sentido es muy esperanzador desde la perspectiva del fortalecimiento de las instituciones democráticas y su relación con la paz, las propuestas políticas que ha liderado. En particular el proyecto de ley de tierras y el proyecto de ley de víctimas. La tierra en Colombia se encuentra en el centro de la historia de la violencia, así la posibilidad de que el gobierno reconozca que la paz y las reparaciones a las víctimas de la violencia pasa por restituirles la tierra que el narcotráfico, el paramilitarismo y la guerrilla se apropió en los últimos 20 años, permite pensar que ésta sería una reforma de tal trascendencia, que si el proyecto es aprobado en el Congreso, se estarían creando los cimientos de una sociedad que por fin hace justicia a ese pasado violento. Ésta política se complementaría con una ley de víctimas en que existiría una perspectiva equitativa frente a todas ellas, lo que contrastaría con el gobierno de Uribe Vélez en que no se reconocía como víctimas a los ciudadanos víctimas de agentes de Estado<sup>52</sup>. Estas reformas no obstante ser necesarias, tienen que ser aprobadas por un

---

51 Se hicieron denuncias respecto de la campaña de desprestigio de los promotores del Partido de la U y de prácticas bastante reprochables especialmente contra Antanas Mockus. Muchos de los seguidores del Partido de la U, partido del Presidente, abiertamente usaron un discurso de odio y un uso manipulado y descontextualizado de afirmaciones del candidato Mockus en periódicos y medios de comunicación. Ver por citar sólo algunos ejemplos: “Balada imprecatoria contra los listos” de José Obdulio Gaviria, *El Tiempo*, 26 de mayo, 2010; “Batalla virtual entre foristas pro-Santos y pro-Mockus, picardías en internet”, *El Espectador*, 28 de mayo 2010, p. 2 y “Verdes exigen disculpas a José Obdulio Gaviria”, *El Espectador*, 28 de mayo, 2010, p. 4.

52 Véase el muy interesante análisis “La tierra prometida” de la Revista Semana, septiembre 6 del 2010 y la entrevista que hace Juanita León el 7 de septiembre del 2010 a Ana María Ibañez en la Silla Vacía. <http://lasillavacia.com/historia/17863>.

Congreso que representa a muchos sectores de los grupos dominantes colombianos que detentan el poder económico y político y que verían afectados directamente sus intereses, por eso la tarea que se propone el actual gobierno no es fácil. Aunque el hecho de que Uribe no hubiera podido ser reelegido, permitió probar que más allá de Uribe había un horizonte político rico, diverso y con propuestas interesantes, la polarización que produjo el expresidente en la cultura política parecería indicar que Colombia por mucho tiempo seguirá influenciada por la sombra de Uribe y de quienes apoyan sus visiones sobre cómo ver y abordar la paz, en especial si como parece, el expresidente participará bien apoyando a candidatos del partido de la U en las próximas elecciones de gobernadores y alcaldes y/o bien presentándose el mismo como candidato<sup>53</sup>.

### Bibliografía

1. ALONSO, M., GIRALDO, J., & SIERRA, D. (2006). Medellín: el complejo camino de la competencia armada. En C. de Gamboa (Ed.), *Justicia transicional: teoría y praxis*. Bogotá: Universidad del Rosario.
2. ALZATE, A. (2007). *Suciedad y orden: reformas sanitarias borbónicas en la Nueva Granada 1760-180*. Bogotá: Universidad del Rosario, Universidad de Antioquia a ICAHN.
3. APPELBAUM, N. P. (2003). *Muddied Waters. Race, region, and local history in Colombia 1846-1948*. Durham and London: Duke University Press.
4. ARANGUREN, M. (2001). *Mi confesión. Carlos Castaño revela sus secretos*. Bogotá: Oveja Negra.
5. ARENDT, H. (1961). Between past and future. En *What is authority?* (págs. 95-100). New York: The Viking Press.
6. ARISTOTLE. (1941). Poetics. En R. McKeon (Ed.), *The Basic Works of Aristotle*. New York: The Random House.
7. AUTORES, V. (2006). Cuatro años del gobierno de Uribe. *Análisis político* (57).
8. BETANCOURT, D., & García B., M. L. (1995). Colombia: las mafias de la droga. *Problemas de América Latina* (18), 73-82.

---

53 Líderes de su partido, entre ellos su director, han manifestado su interés en que Uribe Vélez sea candidato a la Alcaldía de Bogotá.

9. CABALLERO CALDERÓN, E. (1994). *El cristo de espaldas*. Bogotá: El Áncora Editores.
10. CARD, C. (1996). *The unnatural lottery: character and moral luck*. Philadelphia: Temple University Press.
11. CORREDOR, C. (1992). *Los límites de la modernización*. Bogotá: Cinep, Universidad Nacional de Colombia.
12. DÁVILA, A. (2022). *Democracia pactada, el Frente Nacional y el proceso constituyente de 1991*. Bogotá: Aflaomega-Ceso, Uniandes.
13. DE GAMBOA TAPIAS, C. (En prensa). Las negociaciones de Uribe Vélez con AUC: una lectura desde el realismo político. *Comparative reflexions on transitional justice*.
14. DE GAMBOA TAPIAS, C. (2007). El caso colombiano: la transición fallida. En G. Hoyos (Ed.), *Las víctimas frente a las búsqueda de la verdad y la reparación en Colombia*. Bogotá: Goethe-Institut, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar, Universidad Javeriana.
15. DE GREIFF, P. (2005). Los esfuerzos de la reparación en una perspectiva internacional: el aporte de la compensación al logro de la justicia imperfecta. *Revista de Estudios Socio-Jurídicos*, 7 (Especial), 153-199.
16. DUNCAN, G. (2006). *Los señores de la guerra. De paramilitares, mafiosos y autodefensas en Colombia*. Bogotá: Planeta, Fundación Seguridad y Democracia.
17. DUZÁN, M. J. (2004). *Así gobierna Uribe*. Bogotá: Planeta.
18. ECHANDÍA, C., & Bechara, E. (2006). Conducta de la guerrilla durante el gobierno Uribe Vélez: de las lógicas del control territorial a las lógicas del control estratégico. *Análisis político* (57).
19. GARCÍA Villegas, M., & Revelo, J. E. (Edits.). (2009). *Mayorías sin democracia: desequilibrio de poderes y estado de derecho en Colombia, 2002-2009*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad.
20. GARCÍA, M. (Martes 6 de Febrero de 2007). El significado de despolitizar el secuestro. El lenguaje de lo inadmisibile. *El Tiempo*: 15.
21. GARDEAZABAL, H. (Ed.). (2003). *El embrujo autoritario. Primer año de gobierno de Uribe Vélez*. Bogotá: Colombia: plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo.

22. GUTIÉRREZ, F. (2007). *¿Lo que el viento se llevó? Los partidos políticos y la democracia en Colombia 1958-2002*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
23. HAMPTON, J. (1990). *Hobbes and the Social Contract Tradition*. New York: Cambridge University Press.
24. HOYOS, G. (Ed.). (2007). *Las víctimas frente a la búsqueda de la verdad y la reparación en Colombia*. Bogotá: Goethe Institut, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar, Universidad Javeriana.
25. HUMAN RIGHTS WATCH. (3 de Febrero de 2010). *Human Rights Watch*. Obtenido de <http://www.hrw.org/en/reports/2010/02/03/paramilitaries-heirs-0>
26. JARAMILLO URIBE, J. (1994). *La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos*. Bogotá: El Áncora Editores.
27. KOOP, P. (1995). Colombia: tráfico de droga y organizaciones criminales. *Problemas de América Latina* (18), 21-41.
28. LEAL BUITRAGO, F. (1989). *Estado y política en Colombia* (2 ed.). Bogotá: Siglo XXI Editores.
29. LEAL BUITRAGO, F. (2006). *La inseguridad de la seguridad*. Bogotá: Planeta.
30. LÓPEZ MICHELSEN, A. (1999). *Los elegidos*. Bogotá: Oveja Negra.
31. PALACIOS, M. (1995). *Entre la legitimidad y la violencia, 1875-1994*. Bogotá: Editorial Norma.
32. PALAU, N. (2006). *Trámite de la Ley de Justicia y Paz. Elementos para el control ciudadano del ejercicio del poder político*. Bogotá: Fundación Social.
33. PÉCAUT, D. (2006). *Crónica de cuatro décadas de política colombiana*. Bogotá: Editorial Norma.
34. PÉCAUT, D. (2008). Las FARC: fuente de su longevidad y de la conservación de su cohesión. *Análisis político* (63).
35. PÉCAUT, D. (2003). *Midiendo fuerzas. Balance del primer año de gobierno de Álvaro Uribe Vélez*. Bogotá: Planeta.

36. PÉCAUT, D. (2007). *Parapolítica. La ruta de la expansión paramilitar y los acuerdos políticos*. (M. Romero, Ed.) Bogotá: Corporación Nuevo Arcoiris.
37. PÉCAUT, D. (Enero/Abril de 1997). Presente, pasado y futuro de la violencia. (I. d. Internacionales, Ed.) *Revista Análisis Político* , 1-43.
38. PEDRAZA, Z. (1999). *En cuerpo y alma*. Bogotá: Universidad de los Andes.
39. RODRÍGUEZ GARAVITO, C., GARCÍA VILLEGAS, M., & UPRIMNY YEPES, R. (2006). *¿Justicia para todos? Sistema judicial, derechos sociales y democracia en Colombia*. Bogotá: Editorial Norma.
40. ROLDÁN, M. (2002). *Blood and Fire. La violencia in Antioquia, Colombia 1946-1953*. Durham and London: Duke University Press.
41. SPELMAN, E. (1979). *Fruits of Sorrow. Framing our attention to suffering*. Boston: Beacon Press.
42. THOMAS, L. M. (1989). *Living a psychology of moral character*. Philadelphia: Temple University Press.
43. THOUMI, F. (1990). Las políticas económicas ante los desafíos del desarrollo. En F. Leal Buitrago, & L. Zamosc (Edits.), *Al filo del caos: crisis política en Colombia de los años 80*. Bogotá: Tercer Mundo, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales.
44. URIBE VÉLEZ, Á. (2002). *Del escritorio de Uribe. Selección de textos*. Medellín: Libros de Iela.
45. URIBE, M. T. (2001). *Nación, ciudadano y soberano*. Medellín: Corporación Región.
46. VALENCIA, L., & Romero, M. (2007). *Los caminos de la alianza entre los paramilitares y los políticos*. Bogotá: Corporación Nuevo Arcoiris.
47. VALENCIA, L., Villarraga, Á., Rodríguez, C. R., & al., e. (2005). Seguridad democrática AUV. Con la guerra a la espalda. *Revista Foro* (52).
48. WHITE, H. (1975). *Metahistory. The historical imagination in Nineteenth Century Europe*. London: The John Hopkins University Press.
49. WILDE, A. (1982). *La quiebra de la democracia en Colombia, conversaciones entre caballeros*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.

50. YOUNG, I. M. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
51. YOUNG, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

# Educación y democracia\*

## Education and Democracy

**Por: Luis Eduardo Hoyos**

Departamento de Filosofía

Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá

Bogotá, Colombia

lehoyos@gmail.com

Fecha de recepción: 25 de septiembre de 2010

Fecha de aprobación: 19 de octubre de 2010

**Resumen:** *El artículo propone una defensa conceptual de una concepción liberal y democrática de la educación. Por cuanto la principal función de la educación del individuo consiste en su socialización y la existencia de individuos educados es la garantía mínima de un proceso social creativo y rico, el desarrollo de la democracia está íntimamente ligado al desarrollo de la educación en general y al de la educación ciudadana en particular. Por esa razón el político, en un sistema democrático, debe ser un pedagogo. La reflexión, eminentemente conceptual, termina con la presentación de un ejemplo de la historia política reciente de Colombia.*

**Palabras clave:** *Educación, democracia, persona, normatividad, ciudadanía, Álvaro Uribe*

**Abstract:** *In the paper it is presented a conceptual defense of a liberal and democratic conception of education. Since the main function of individual's education consists in his socialization and the existence of educated individuals is the minimal guarantee for a social creative and enriched process, then the development of democracy is internally bounded with the development of education in general and of civic education in particular. Therefore the politician, in a democratic system, should be a pedagogue. The reflection, principally conceptual, ends with the presentation of an example of the recent political history of Colombia.*

**Key words:** *Education, democracy, self, normativity, citizenship, Álvaro Uribe*

De los animales que conocemos, el ser humano es el único que puede ser educado. A los otros, a los perros, a los gatos, a los delfines, a los caballos, los adiestramos. Y los adiestramos nosotros, los seres humanos. También se sabe del aprendizaje animal entre los animales, y que juega con seguridad un definitivo papel evolutivo. Aunque no puede ser llamado ni educación, ni adiestramiento. No puede ser llamado educación, porque ésta requiere, como mínimo, del andamiaje normativo del lenguaje proposicional; y no puede ser llamado adiestramiento porque éste siempre se infunde para que el adiestrado alcance propósitos diferentes a los

---

\* Texto presentado en el VI Simposio Internacional de Economía y Filosofía: "Filosofía y crisis mundial", que tuvo lugar en Medellín del 16 al 19 de febrero de 2010. Agradezco a los participantes del simposio por sus observaciones y críticas, así como también a un dictaminador anónimo de Estudios de Filosofía por sus comentarios.

que determina su naturaleza, o a los que son establecidos por sus fines adaptativos, y que son usualmente impuestos por el adiestrador. No consideramos adiestrada a una vaca por dar leche pero sí a un tigre por saltar por entre un círculo de goma, o a un elefante cuando en el circo levanta la pata para –creemos– decir “adiós”. El aprendizaje entre los animales parece basarse en la imitación y el condicionamiento. El juego, por ejemplo, sirve a los felinos para aprender a cazar. Se dice, también, que las aves aprenden a volar y los patos a nadar. Lo hacen por imitación y condicionamiento, y obedeciendo a férreas determinaciones adaptativas.

Con todo, aunque sea cierto que sólo el ser humano *puede* ser, en estricto sentido, educado, no lo es menos el que él *tenga* que ser educado. Así lo vio con razón Kant en su breve tratado de pedagogía: “El ser humano –dice– es la única criatura que tiene que ser educada” (Kant, 1923: 441). Casi todo lo del ser humano le llega y tiene que llegar por educación. Indagar sobre esta necesidad, la de la educación, es una buena manera de averiguar cosas esenciales sobre el hombre; y también, evidentemente, sobre la educación. En otras palabras: tratar de comprender por qué el ser humano no sólo puede sino que tiene que ser educado, nos tendría que decir mucho sobre la esencia del hombre y sobre la esencia de la educación.

La siguiente es una reflexión en cuatro pasos: primero que todo quisiera decir algo sobre lo que considero constituye la esencia y la función de la educación. En segundo lugar quisiera sugerir algo acerca de la función e importancia de la educación ciudadana. En la tercera parte me interesa adelantar la tesis según la cual el modo de educación democrático es el más adecuado a la función y esencia de la educación, tal como propongo que ésta debe ser entendida. Por último, intentaré examinar un ejemplo concreto a la luz de mi reflexión.

Quisiera con esta contribución arriesgar la idea de que en cuanto la principal función de la educación del individuo consiste en su socialización y la existencia de individuos educados es la garantía mínima de un proceso social creativo y rico, la actividad política –que consiste en que la sociedad de los hombres pueda persistir del mejor modo y no destruirse– debe ser en algún sentido una forma de educar. Considero que esta idea se refiere a algo muy fundamental de la convivencia ciudadana. Lo que ocurrió en Colombia durante el último año del gobierno de Álvaro Uribe, después de ocho años de acumulación de poder de parte de un hombre y un grupo de hombres, nos ha llevado a plantearnos preguntas cruciales sobre los fundamentos de la democracia y de la convivencia social. Por eso quisiera ligar mi preocupación sobre la función pedagógica de la política con una consideración sobre las, en mi opinión, devastadoras consecuencias que trajo consigo el gobierno de Uribe para el desarrollo de una cultura ciudadana políticamente madura y democrática. No me interesa hacer aquí una rendición de cuentas coyuntural y

crítica del gobierno de Uribe, sino que quiero servirme de él como ejemplo para dar una base intuitiva a mi análisis, que pretende ser eminentemente conceptual.

## **1. De la educación en general**

El individuo humano tiene que ser educado porque tiene que poder integrarse a un proceso social complejo y esta integración no se da de forma meramente instintiva o natural, sino que tiene un carácter esencialmente normativo. Es justamente la complejidad del proceso social, así como la de la integración del individuo a ella, la que hace que ésta no pueda darse de una manera, por así decir, automática y natural. La integración de la abeja individual al panal sí que se da de esa forma, así como la del animal de rebaño a su rebaño. Estas son cosas obvias y bien conocidas. No creo que valga la pena insistir en ellas. Lo que, en cambio, no siempre parece tan obvio es el hecho de que sean justamente el carácter complejo del proceso social y el de la integración del individuo a ese proceso, los que explican que dicha integración obedezca a criterios normativos.

Por medio de la educación, el individuo humano aprende a seguir una norma. Ahora bien, este evento no se presenta las más de las veces de forma pasiva y obediente. Antes bien, por medio de la educación, el individuo aprende no sólo a respetar la norma, sino a aplicarla, o mejor, aprende a respetarla y a obedecerla, aplicándola. Y aplicar una norma significa saber en qué casos ella ha de ser cumplida, y en qué otros casos no, cuándo un caso debe estar cobijado por ella y cuándo no, o cuándo es una excepción. Tal aplicación requiere, por tanto, de una mínima dosis de creatividad y deliberación, y no puede ser el resultado de un proceso de adaptación conductual sin una al menos básica injerencia consciente. El individuo que ha de seguir la norma en un proceso educativo ha de apropiarse conscientemente la norma. De ahí que no sea ajeno al aprendizaje consciente de las normas la formación de un juicio crítico sobre ellas. Este es uno de los rasgos que distingue a la educación del adiestramiento. Otro también muy importante es que el adiestrado no sólo no apropia conscientemente las normas, sino que en lo fundamental sigue órdenes de modo irreflexivo y condicionado.

Nos podemos hacer a una buena idea del modo como tiene lugar esta apropiación consciente de las normas observando lo que ocurre cuando un niño adquiere en la escuela competencias básicas, como matemática y lenguaje. El niño va acomodando las diferentes entradas (*inputs*) en su estructura mental, sirviéndose para ello de un esquema de normas y reglas, de fórmulas, que le permiten solucionar problemas, proponer estrategias, etc. El seguimiento y aplicación de las reglas del cálculo aritmético permiten al niño resolver los problemas matemáticos que se le

ponen y culminar con éxito las operaciones. Para entender el papel esencial del seguimiento y observación de normas en los procesos educativos no es esencial despejar la vieja incógnita acerca de si lo más conveniente para estabilizar un proceso determinado de aprendizaje es, primero, inducir al educando la norma para ponerlo posteriormente a resolver y solucionar casos, o si es más adecuada a los fines del aprendizaje la vía contraria: llevar al educando a la necesidad de la observación de la norma a través de la confrontación con los casos. Seguramente los procesos de aprendizaje tienen tanto de lo uno como de lo otro y en ellos se deben complementar ambas vías. Todos sabemos de la importancia del uso en el aprendizaje del lenguaje; pero el contacto directo con el uso del lenguaje no puede servir para desconocer el hecho de que la buena explicitación de una norma es usualmente muy útil para dominar un uso corriente. Lo cierto, en todo caso, y que es relevante para mi argumentación, es que la educación, en uno de sus momentos cruciales, el del aprendizaje del lenguaje, consiste en un proceso de apropiación consciente de normas, de suerte que ella haga posible su aplicación creativa.

Parte de los problemas del educando surge también de que el lenguaje, como sistema normativo, no le pertenece, ni pertenece a nadie; pero lo que él haga con él, una vez adquiridas las competencias básicas, es un asunto enteramente suyo. El despliegue individual y creativo en el uso del lenguaje no sólo no se opone, sino que supone necesariamente la obediencia al sistema normativo impersonal. Es como si la individualidad y creatividad en el uso del lenguaje se dieran forzosamente a través del contacto muy íntimo con un medio institucional. La individualidad y creatividad en el uso del lenguaje no se podrían dar ni comprender si el usuario del lenguaje no dispusiera de sus habilidades para su uso dentro de un ámbito institucional. Así como no sería posible ni se podría comprender que un pez nade por fuera del agua; aunque –por supuesto– no sea el agua misma la que brinda la mayor o menor destreza de un pez para nadar.

Lo más crucial de la educación consiste tal vez en lograr que el individuo despliegue sus capacidades de adaptación y creación a través de un medio institucionalizado y normado. Ese medio establece en dos sentidos las condiciones básicas de dicho despliegue: por una parte limita o determina el campo de acción, pero por otra parte la hace posible. Es, en efecto, esencial a un medio normado e institucionalizado el que no todo dentro de él valga. Pero, al mismo tiempo, es esencial al desenvolvimiento creativo y libre de capacidades el que él no sea incondicionado.

Además de ser esenciales para sortear la complejidad de las relaciones humanas, los sistemas normativos e institucionales son indispensables en las transacciones sociales porque brindan a éstas estabilidad y previsibilidad. Nada es más característico de la realidad social (y, visto bien, de cualquier realidad)

que su dinamismo. Esto también se puede hacer ver por medio del ejemplo del uso del lenguaje. Las transacciones lingüísticas entre los hombres son complejas, van desde elementales y unívocas transmisiones de información, como cuando le decimos a alguien: “¿Es cierto que quieres ir a Medellín en automóvil desde Bogotá? Pues mira, me enteré por la televisión que hay unos derrumbes en la carretera a consecuencia de las lluvias. Quizás deberías pensar en tomar un avión”; hasta expresiones poéticas difíciles de seguir, como, por ejemplo: “Cual hieráticos bardos prisioneros, / los álamos de sangre se han dormido. / Rumian arias de yerba al sol caído, / las greyes de Belén en los oteros” (Vallejo, 1998: 87)<sup>1</sup> O hasta formulaciones filosóficas del siguiente tenor: “La analítica ontológica del ‘ser ahí’ como un poner en libertad el horizonte para una exégesis del sentido del ser en general” (Heidegger, 1977: 25).

Todas estas transacciones lingüísticas tienen diversos grados de complejidad y obedecen a diferentes propósitos. Aunque el dominio de una lengua brinda lo que algunos llaman “libertad expresiva” (Brandom, 1979: 187-196) o también “libertades lingüísticas” (Hare, 1965: 7), será fácil ponerse de acuerdo en que éstas no pueden ser ni ilimitadas ni incondicionadas. Si lo que un usuario del lenguaje pretende es establecer una transacción lingüística debe suponer como parte de sus competencias el respeto a diferentes normas: requisitos de orden sintáctico, lógico-sintáctico, semántico y hasta estilístico. A ciertas academias de la lengua (muy particularmente a las de nuestra lengua castellana) se les va ciertamente la mano en la regulación del idioma e imponen unas normas que en ocasiones contradicen de la manera más palmaria las realidades del uso. Eso no parece lo más saludable para la vida de un idioma. Con todo, no es aceptable desconocer por ello que la regulación posee una imprescindible función estabilizadora y cohesionadora. De no ser por la regulación sobrevendrían la atomización e incluso hasta el deterioro de la lengua. Aunque las academias, los diccionarios analíticos y las gramáticas cumplan la importante función de establecer los cánones, la estabilización normativa es algo que no puede darse por fuera del uso y de la dinámica social.

Si ahora aplicamos esta reflexión al tema de las normas sociales y a su función reguladora de conductas y comportamientos de los individuos en la sociedad, podemos apreciar que aquellas garantizan la estabilidad del proceso social y permiten que éste mantenga su carácter dinámico sin por ello desintegrarse. Las normas son estabilizadoras e integradoras y el proceso social es, de suyo, dinámico y complejo. Sin las normas, el carácter dinámico y complejo del proceso social podría

---

1 El poema completo sigue así: “El anciano pastor, a los postreros / martirios de la luz, estremecido, / en sus pascuales ojos ha cogido / una casta manada de luceros. // Labrado en orfandad baja el instante / con rumores de entierro, al campo orante; / y se otoñan de sombra las esquilas. // Supervive el azul urdido en hierro, / y en él, amortajadas las pupilas, / traza su aullido pastoral un perro” (Vallejo, 1998: 87)

llevarlo a su desintegración. Esto es algo que también diferencia a los procesos sociales de los procesos que son sólo naturales. Estos últimos están sometidos a leyes (naturales) y no están amenazados internamente por la desintegración. Los procesos sociales deben su estabilidad a normas y su dinámica no es pocas veces el resultado de la tensión entre fuerzas desintegradoras y tendencias cohesionadoras. En los procesos naturales hay y tiene que haber leyes (sean éstas estrictas o estadísticas); en los sociales ha de haber normas y éstas deben ser seguidas. Se trata de dos tipos de necesidad diferente: la necesidad de la ley (*genitivus objectivus*) y la necesidad de la norma (*genitivus subjectivus*). Si no fuera por la institución y la norma esta tensión entre fuerzas desintegradoras y tendencias a la cohesión podría perder el equilibrio. El desequilibrio entre poderes desintegradores y principios de cohesión es un riesgo latente en todo proceso social. La educación no es el único pero, en mi opinión, sí el principal factor integrador en una sociedad porque es el recurso institucional que han creado las sociedades para que el desarrollo de los individuos se articule con el del proceso social. Esa articulación se da en dos direcciones: en cuanto un individuo es educado, él se apropia del instrumental que le brinda la cultura en la que se desenvuelve su vida para procurarse un lugar en ella y afirmarse a sí mismo como algo (un rol) dentro de esa cultura y esa sociedad. Pero, por otra parte, en cuanto un individuo es educado, él se convierte en un interventor del proceso social y en una clave dinamizadora de él. Dicho en otras palabras: en el primer sentido, el individuo debe su identidad y su individuación al recurso institucional que la sociedad y la cultura le han brindado por medio de la educación. En el segundo sentido, la dinámica social debe su vitalidad y buen desarrollo a lo que los individuos educados han podido revertir a su sociedad y su cultura. La educación es una prioridad del desarrollo social moderno porque al fomentarla, se fortalece un recurso institucional que tiene el propósito de contribuir esencialmente a que el individuo *vuelva* sobre el proceso social al que tanto le debe para enriquecerlo y mejorarlo. Estas dos direcciones en las que se presenta la articulación del individuo y la sociedad por medio de la educación constituyen un genuino círculo virtuoso.

Además de su carácter esencialmente normativo, el proceso de integración de un individuo a la sociedad es también altamente complejo porque la socialización de los individuos se da en virtud de su individualización, y ésta última, a su vez, a través de su socialización. Éste es para mí uno de los temas fundamentales de la filosofía social. Voy a servirme de dos ideas, la una propuesta por George Herbert Mead y la otra por Norbert Eliás, para ilustrar este punto.

Mead sostiene que la formación de un individuo como un yo (self) o una persona no es posible ni pensable sino a través de un proceso social. La individuación es posible necesariamente a través de la socialización. Aunque su trabajo es

eminentemente conceptual y no empírico, Mead procura hacer una descripción de ese proceso. Son esenciales a esa descripción los conceptos de “I” (yo) y de “me” (mi, yo). Se trata, por supuesto, de expresiones artificiales con las que Mead pretende destacar, por así decir, dos partes (o aspectos) de una persona. La primera designa la parte activa, creativa y, por así decir, contribuyente de una persona. Ese aspecto resulta del intercambio activo de la persona con el mundo social y tiene como su característica básica el hecho de que ésta procura sobresalir en algún aspecto por sobre los demás. No es fácil precisar de dónde surge esta tendencia pero podemos conjeturar que está afincada en valores culturales en los que sobresale lo que usualmente llamamos individualismo. Esos valores han tenido un notable poder de influjo en la cultura moderna occidental. La segunda parte del “self”, el “me”, se refiere más bien a cierto carácter receptivo de la persona respecto del mundo social. Desde este punto de vista, la persona es más bien un beneficiario que un contribuyente. Mead piensa que en la conformación social de una persona no es posible privilegiar ninguna de estas dos caras de la condición de ser un sujeto. Ambas constituyen dos mitades de una misma esfera (Cfr. Mead, 1992: 173-222).

Muy en consonancia con esta idea, Norbert Elias acuñó un término en el que se compendia su visión de una formación social de la individualidad. Habló en un texto magistral de 1939 de una “sociedad de los individuos”. Para Elias la oposición individuo–sociedad no es ni real, ni conceptualmente aceptable. Y esto es así debido a que el grado de individuación de una persona no puede ser separado de su proceso de adaptación y de interrelación social. Dicho de una manera radical: sólo porque el hombre vive en sociedad puede diferenciarse de los otros e individualizarse. La experiencia de ser diferente *de los* otros –sostiene Elias– es inseparable de la experiencia de ser diferente *para los otros*. Y añade: “Sólo porque los seres humanos viven en la sociedad de otros hombres pueden ellos experimentarse (sich erleben) como individuos distintos respecto de otros seres humanos. Y esa vivencia de sí (Selbsterlebnis) como un ser humano distinto de otros no puede separarse de la conciencia de que también uno es experimentado por los otros seres humanos no solamente como un ser humano como ellos mismos, sino al mismo tiempo como un ser humano que en determinado sentido es diferente de los otros” (Elias, 1987: 261-262; Cfr. Hoyos, 2009: 86 y ss.).

Todo el razonamiento previo puede ser llevado ya a una conclusión parcial: lo principal del ser humano, especialmente la individualización a través de la socialización, se produce gracias a la educación. Una sociedad de individuos educados tiene, por su parte, más posibilidades de ingresar en un proceso de desarrollo productivo, creativo e integrador, que una sociedad en la que prima la falta de educación y la mala educación. Todo lo principal de la realidad institucional de la educación es, a su vez, normativo.

## 2. Educación ciudadana

Lo propio de la educación ciudadana consiste en la continua explicitación consciente sobre la función integradora de la normatividad social. Por supuesto que desde una perspectiva democrática y liberal, como la que aquí doy por supuesta, no sería posible dicha explicitación, ni tampoco sería pensable la función integradora de la normatividad, sin la formación del juicio moral autónomo y sin el carácter auto-reflexivo del sistema normativo. Los conceptos de “persona” (self) y de “ciudadano” no son sinónimos, así como tampoco tienen una significación equivalente las nociones de “ser humano” y “persona”. Los seres humanos son tales desde su nacimiento, e incluso desde unos meses antes. No así las personas. Éstas se forman como tales a través de un proceso de intercambio con el medio social, al punto de convertirse en seres humanos a los cuales les corresponden tanto derechos fundamentales como deberes básicos. El ser humano que no es persona, o que aún no ha llegado a serlo, tiene los mismos derechos de las personas, pero no los mismos deberes. Puede incluso no tener ninguno, como es el caso del recién nacido, o del ser humano que sufre radicalmente de discapacidad mental y, en cambio, gozar de todos los derechos como cualquier otro hombre. Lo principal del proceso de llegar a ser persona está en la caracterización muy general que hice en el acápite anterior y que, nuevamente, puede quedar bien capturada mediante el concepto: “individualización a través de la socialización” (Habermas, 1988: 187-241)<sup>2</sup>. Un ciudadano es, adicionalmente, una persona con derechos y deberes que afectan explícitamente su participación en el proceso social. Las sociedades modernas han estipulado que se puede trazar una línea en el desarrollo de un ser humano que marca el momento en que éste empieza a ser un ciudadano: los 18 o los 21 años, según sea el caso. No es que ese ser humano, que ya desde mucho antes de los 18 años ha cumplido con las condiciones de la personalidad, deje por ello de ser una persona, sino que pasa de ser una persona menor a ser una persona mayor de edad, un ciudadano. Es de suyo evidente, como ya he sugerido atrás, que esta línea de argumentación descansa sobre el presupuesto de una concepción liberal y moderna de la educación ciudadana. No obstante, si mi argumentación es aceptable y concluyente, tendría que seguirse de ella una explicitación conceptual de la fortaleza del modelo democrático liberal de la educación cívica. En el acápite 3 de este escrito pretendo presentar puntualmente dicha explicitación.

La educación ciudadana es un crucial elemento no sólo en la integración social, sino también en el dinamismo cultural. Gracias a la educación ciudadana,

---

2 La expresión es de Habermas, y no tiene nada de gratuito que la use en el contexto de su interpretación de Mead.

o cívica, el individuo toma conciencia de sus derechos, pero también de sus obligaciones, y procura que la relación de su vida con el proceso social esté marcada por un equilibrio entre derechos y obligaciones.

La educación ciudadana no es, ni tiene que ser, educación política; entendida ésta última en el sentido de formación de cuadros y activistas de partido. El ciudadano educado asume dentro de su respectiva órbita de acción la obligación de cuidar lo público sin que ello implique compromisos políticos ni creencias políticas concretas sobre el bien común. A ese tipo de acción cívica no política pertenecen, por ejemplo, el cuidado del espacio y los bienes públicos y el pago de impuestos. Aunque para algunos pueda ser obvio, a mi me parece muy importante subrayar el carácter no necesariamente político de la educación ciudadana. Como ya lo he dicho en otra parte (Hoyos, 2008), no creo (políticamente) justificada la idea de que todas las esferas de la vida cultural y social sean políticas. Aquí quisiera ir aún más lejos y sostener que la separación de una sociedad civil y una estructura política es esencial a la democracia y al desarrollo cultural. Por fortuna, al menos en lo que a la democracia se refiere, no estoy aquí solo (Touraine, 2006).

En Colombia (como en muchos otros países de América Latina) los ciudadanos han perdido la confianza en las instituciones debido a la nefasta influencia desintegradora de la corrupción y al carácter poco incluyente que tiene el acceso a las oportunidades. Esto ha hecho que se tornen, por igual, muy urgentes los mecanismos de control de la corrupción, las políticas sociales para el estímulo y acompañamiento de las pequeñas y medianas empresas, la búsqueda de mecanismos que frenen la inconcebible inequidad en el campo, y la educación ciudadana. Es ciertamente muy difícil, si no imposible, que un trabajo de concientización ciudadana sobre obligaciones para con la sociedad y derechos fundamentales individuales traiga consigo algún fruto sin que al mismo tiempo se le muestre al ciudadano eficiencia en el control de la corrupción y aumento en el acceso a las oportunidades para el desarrollo humano. Sin embargo, también es de notar que la inequidad y la corrupción están íntimamente ligadas a la falta de educación ciudadana. Un ejemplo llamativo: las políticas sobre el espacio público en Bogotá durante las alcaldías de Antanas Mockus y Enrique Peñalosa tenían el claro propósito de mejorar la calidad de vida de todos los ciudadanos y no la de unos pocos. Entiéndase: se trataba de ampliar las oportunidades con el propósito de que hubiera mayor acceso al espacio público, no de medidas que obligaran al disfrute de éste. Por supuesto que una ampliación tal no se puede hacer sin una reducción del interés privado, pero las políticas sobre espacio público no supusieron ninguna extremada restricción a la libertad individual. Y, con todo, esa idea de socializar y cuidar el espacio público, de hacerlo digno, ha requerido de una campaña paralela de educación cívica más larga e intensa, incluso, que la

imaginada por sus ejecutores. Resulta que la política de cuidado y apropiación del espacio público ha sufrido en Bogotá la más incisiva resistencia: de parte de los promotores del vehículo particular, de los gremios de vendedores ambulantes y de los socios de clubes privados (que nunca han necesitado del espacio público), para sólo mencionar tres de los más declarados enemigos de aquellas políticas. En todos los tres casos se trataba de manifestaciones de una mentalidad egoísta, miope y poco cívica a la que le costaba concebir la ecuación de que lo que es bueno para todos puede serlo también para cada uno.

Si echamos una mirada a la aparente oposición entre los ideales del llamado “republicanismo” político y los de la concepción “liberal” de la democracia y el orden social, podríamos quizás concluir que la educación en general y la educación ciudadana en particular, tal como he sugerido que deben expresamente ser concebidas, dan una clave para que se tome lo mejor de cada uno de aquellos.

Algo muy característico del ideal político republicano es el concepto de un ciudadano comprometido con la participación activa. Y algo muy propio del liberalismo político es la prevalencia normativa de la libertad individual (negativa) respecto del Estado, de la sociedad y de toda tendencia integradora basada en una idea del bien. Ambas visiones conllevan riesgos si no pueden limitarse mutuamente. Un republicanismo exagerado podría conducirnos a la desmedida invasión de la política en todas las esferas de la vida social y cultural. El republicanismo exagerado podría llevar a la exigencia de que los ciudadanos se conviertan en guardianes políticos de la sociedad. El guardián de la revolución es un resultado aberrado de ese ideal republicano. El liberalismo extremo, por su parte, corre el riesgo de desembocar en una sobrevaloración del individualismo que, a su vez, haría prevalecer el indiferentismo político.

Pienso que la idea de una educación ciudadana, y la de la educación en general, podría contribuir a conjurar esos dos peligros y a disolver esa oposición. El ciudadano educado ha de vivir lo más activa y conscientemente su vida social y esto es lo que lo prepara para la participación política. Tal cosa no supone que viva y tenga que vivir en permanente actividad política. El ciudadano educado tendría que ser sensible a los problemas de su vereda, su barrio, su ciudad, su departamento o provincia y su país, y elegir a sus representantes en conformidad con esa sensibilidad y tras un proceso bien pensado y bien informado. Éste es, por lo demás, el mejor antídoto en contra de la política espectáculo y en contra de la manipulación del voto, males endémicos de nuestras sociedades. Es obvio que un supuesto importante de esta postura es el de la independencia de la sociedad civil respecto del sistema político. No todo en la vida de los hombres es, o tiene que ser político. La esfera

de lo social es de mayor extensión que la esfera de lo político. Ésta es para mí una de las claves de la democracia. Bueno, y sí, de la democracia liberal. El sistema político está en ella al servicio de la sociedad civil, pero no al revés.

Es por esto que, aunque el ciudadano educado no tenga porqué ser político, el político (el representante o aspirante a representante de los ciudadanos) sí tiene que ser, en cambio, un ciudadano ejemplar y sus actos de incidencia y significación pública deben ser demostraciones de pedagogía ciudadana. Es ése el sentido en que debe tomarse la advertencia hecha al principio de este escrito: la actividad política debe ser en algún sentido una forma de educar.

### **3. Educación y democracia**

La tesis es muy simple: puesto que la educación, como la concibo, es el recurso institucional que hace posible la articulación del individuo y la sociedad, y la educación ciudadana es la parte de dicho proceso de integración social por medio de la cual los miembros de una sociedad se cualifican como ponderadores de derechos y obligaciones y dinamizan la sociedad civil, de tal modo que ella no sea el crudo maremágnum de emociones y manipulaciones, entonces el sistema democrático liberal es el más adecuado al ideal de educación aquí presentado, pues la democracia liberal contiene en sí una propuesta normativa para que en la sociedad se dé una proporción directa entre el grado de individuación y el de desarrollo social. A mayor individuación, mayor desarrollo social y viceversa. Con esto no estoy pretendiendo descubrir el agua tibia. Esta es una idea claramente expuesta por la psicología social de Mead, y por la filosofía social y de la educación de John Dewey. Por lo demás, si se lo mira con cuidado, compendia ella uno de los más decisivos ideales de la Ilustración europea. El ideal de autonomía individual, ciertamente, debe ser considerado, por un lado, en relación con la capacidad de seguir activa y conscientemente la norma, de criticarla también, pero, por el otro, con el sistema de valores que confía en los mecanismos institucionales para que esa capacidad se despliegue. La idea de la democracia liberal es la idea de ese sistema de valores.

Se me hace que para que esta argumentación goce de alguna plausibilidad es forzoso sacar a flote la idea de democracia que está en ella presupuesta. Son características definitorias de la concepción de democracia aquí presupuesta el pluralismo (y, por tanto, el respeto a las minorías), la visión dinámica de la sociedad, la no concentración del poder, que implica la alternación, la división de los poderes y la garantía del juego equilibrado de los llamados pesos y contrapesos; pero, sobre todo, la abolición del carácter absoluto del poder y la soberanía. No es democrático creer que se le quita el poder absoluto a un soberano particular para dárselo al

pueblo. Es ante todo democrática la abolición del carácter absoluto del poder y de cualquier soberanía, aún de la popular, legitimada en el sufragio. Finalmente, considero indispensables al modo de vida democrático la no sujeción de la sociedad civil respecto del sistema político y del Estado.

#### **4. Álvaro Uribe, la educación ciudadana y la democracia.**

El ex-presidente Álvaro Uribe es, entre otras cosas, conocido por ser un batidor de records políticos sin precedentes en la historia de las últimas décadas en Colombia. Entre esos records se pueden contar el número de consejos comunitarios realizados (lo que implica un igual número de viajes por las más apartadas regiones de la geografía colombiana), el indiscutible esfuerzo para que el Estado recupere el monopolio de la violencia (y los consiguientes resultados) en un país en el que hasta hace pocos años sólo se podía viajar en avión (y eso también con miedo), y los golpes militares a las guerrillas de las Farc. También, si se quiere, se pueden sumar a esa lista de records las cifras sobre confianza inversionista y recuperación macro-económica. Por supuesto, y eso no puede ser pasado por alto, el gobierno de Uribe también batió varias marcas importantes en corrupción y tráfico de influencias.

Sin embargo, de todas estas marcas triunfales hay una muy notable, en la que no se insiste demasiado y que a mi modo de ver es de las más preocupantes. Me refiero al atraso en la cultura política y ciudadana que trajo consigo el gobierno de Uribe. Los ejemplos son demasiados. No alcanzaría a mencionarlos todos en esta presentación. Está la campaña de colaboración de la ciudadanía con las autoridades a cambio de dinero, la política de delaciones por recompensas y por anulación de penas (que ha traído beneficios inmediatos en el combate a las guerrillas y al paramilitarismo), y el programa de fomento y estímulo a las carreras de los militares a cambio de resultados positivos contra el crimen (principalmente cuantitativos: números de bajas); política ésta que ha dado lugar a lo que en Colombia se conoce como “falsos positivos”. El gobierno de Uribe Vélez promovió –sin vergüenza y prácticamente sin mirar a los lados– el crimen. Hay, como dije, muchos más ejemplos; ejemplos que muestran que el mensaje pedagógico del gobierno Uribe promovió el machismo, el revanchismo, la matonería (“si lo veo, le pego en la cara, ¡marica!” – le gritó Uribe a un colaborador que –al parecer– lo había calumniado, y ese mensaje fue difundido por la radio. Trascendió a los medios que en la cumbre de Rio de febrero de 2010, en Cancún, Uribe le dijo a Hugo Chávez entre manoteos: “Sea varón, quédese a responder a las preguntas”). Todos estos son comportamientos que calan muy bien en la cultura popular colombiana, pero que no contribuyen en absoluto a cualificarla ni a enriquecerla, pues son comportamientos esencialmente poco imaginativos que no se proponen salir del circuito maldito de la violencia

social. A todos ellos habría que agregar como muy característico el desdén por la normatividad constitucional. Si existe algún asunto importante que debe ser objeto preferencial de la pedagogía cívica a la que está obligado un gobierno, es éste el de la promoción y esclarecimiento de las normas constitucionales como factor crucial para la cohesión social. El gobierno de Uribe, en cambio, dio muestras de estar dispuesto a modificar (no siempre legalmente) y a amañar la norma constitucional con el objeto de responder a aparentes necesidades históricas del momento. Todos los costos de esta disposición a violar la normatividad constitucional están aún por verse, pero uno podría anticipar sin jugar al mago que serán muy altos, pues pocas cosas generan más incertidumbre e inestabilidad en el proceso social que el acomodamiento de las normas a los intereses del momento y a las coyunturas.

Pero de todos los ejemplos de mala pedagogía ciudadana y de desincentivación del progreso democrático, cultural y político, el peor—desde el punto de vista de sus consecuencias estrictamente políticas, y no tanto morales como en algunos de los casos mencionados—, el peor de esos ejemplos, digo, es el que se dio durante un buen tiempo con la proclamación de la consigna: “El estado de opinión es la fase superior del estado de derecho”.

Según Uribe, el “estado de opinión no es democracia plebiscitaria, pero sí es el equilibrio entre la participación y la representación” (Citado por Posada Carbó, 2009) Para Ernesto Yamhure, conocido columnista partidario del gobierno de Uribe, el estado de opinión es “un equilibrio entre los modelos representativo y plebiscitario que pretende privilegiar el derecho ciudadano de plasmar su opinión a través del voto universal sobre asuntos relevantes que requieran contar con el respaldo de las mayorías” (Yamhure). Obdulio Gaviria, ex-asesor de la Presidencia y quien funge públicamente como uno de los ideólogos del uribismo, defiende que una de las claves de lo que él llama el “estado comunitario” está en los consejos comunales; es decir, en las reuniones semanales que Uribe sostuvo con las comunidades y en las que se enteraba de algunos de sus problemas, repartía públicamente tareas entre ministros y sub-alternos (y los regañaba), y hacía uso de subsidios.

No hay duda de que Uribe encarnó como ningún político colombiano del momento aquello que, según Herbert Braun, diferenció a Gaitán de los políticos de su tiempo. De acuerdo con Braun, Gaitán—en contraste con sus contemporáneos de la élite política— no hablaba *al* pueblo, sino que hablaba *con* el pueblo. Eso es lo que hacía bien Uribe. Conoce como pocos la mentalidad del colombiano, su catolicismo, su aprecio por la hombría y el trabajo físico. Supo conectarse permanentemente con la gente mediante estos consejos comunales y construyó a través de ellos un consenso mayoritario a su favor. La presencia del santo—dicen— hace milagros. Pero los consejos comunales fueron más muestra de paternalismo gubernamental,

de política espectáculo y de populismo que de democracia participativa. No niego que en ellos haya habido participación ni que sea buen método de gobierno el de buscar el contacto con la comunidad. Después de todo, es función importantísima del sistema político, y del político, en las democracias, la de servir de intermediario entre el Estado y la sociedad. Pero es más o menos evidente que el principal efecto (y quizás propósito) de los consejos comunales no fue la participación ciudadana sino la construcción de un símbolo mitológico: la investidura presidencial, en un país acostumbrado a la displicencia de sus gobernantes y a la arrogancia de una clase política plutocrática y elitista, se dirige con su lenguaje al hombre de la calle y la vereda, y se hace accesible a ellos. Tal cosa, por supuesto, causó desconcierto y admiración. Quizás para entender el fenómeno Uribe necesitemos por ello más psicoanalistas que politólogos. Colombia tuvo, por fin, padre. Un padre que no es borracho, que no le pega a su mujer (aunque de eso yo no estaría tan seguro) y que trabaja día y noche para sus hijos. Sobre ese emblema estuvo construido el estado de opinión. La enorme influencia de Uribe y de su estilo de gobierno no ha servido, principalmente, para convencer de las bondades de una política, sino para perpetuar la imagen de un *pater imprescindibile*. Y éste no es el mejor de los mensajes pedagógicos porque cuando Uribe asumió el poder por vez primera, en 2002, era el momento perfecto para una gran concertación en Colombia, para una concertación social y política contra el crimen (y no sólo el de las Farc), para motivar a la ciudadanía y al sistema político hacia la creación de una sociedad dinámica e institucionalizada. A Colombia nunca le ha faltado dinamismo, pero sí dispositivos institucionales para encausarlo. Y esa es la oportunidad que no supo aprovechar Uribe por estar convencido de que un régimen presidencialista y un gobierno altamente personalista como el suyo podrían perpetuarse por unas mayorías en torno a un símbolo; en lugar de haberse servido de su influencia y de su capacidad para conectar con la gente con el propósito de enseñar que la fortaleza real y duradera de un estado descansa en el respeto al derecho y a la norma constitucional sancionada en derecho. Y eso es políticamente muy pernicioso, no propiamente democrático y muy des-institucionalizador. Pero como si el desperdicio de semejante oportunidad no fuera ya suficiente y algo de suyo gravísimo, la pedagogía ciudadana y política del gobierno de Uribe envió los mensajes que no son, en un país donde se sigue constatando de modo muy preocupante que el crimen sí paga.

Es muy lamentable que para una persona aparentemente bastante inteligente, como Uribe, se haya convertido en “encrucijada del alma” la necesidad de conciliar el carácter provisorio de un gobierno y una persona en el poder, con la perdurabilidad de un proyecto político y con la estabilidad institucional. La Corte Constitucional Colombiana declaró inexecutable el proyecto de referendo que permitiría cambiar la Constitución de 1991 para facilitar la re-elección de Álvaro Uribe por segunda

vez en las votaciones de 2010. Y el Presidente acató inmediatamente, aunque a regañadientes, la decisión. Es lo único bueno que en materia de educación cívica y política ha hecho Álvaro Uribe. En su discurso de acatamiento del fallo de la Corte dijo que “el estado de opinión debe someterse al estado de derecho”. El daño pudo ser mayor, fatal, de haber sido otro el desenlace de este episodio de nuestra historia política. Pero también hay que decir que, después de varios años de indecisión, de parálisis política por cuenta de este devaneo con el caudillismo, el daño a la cultura democrática ya estuvo de todas maneras hecho. Hay que recoger los platos rotos y botarlos, y lavar bien los que quedaron enteros para seguir usándolos. Da la impresión que el nuevo gobierno, presidido por Juan Manuel Santos para el período constitucional 2010-2014, pese a haberse incubado en el seno mismo del uribismo en el poder (Santos fue Ministro de Defensa de Uribe durante su segundo gobierno), tiene la expresa intención de ser más respetuoso del orden institucional. Todavía es pronto para decir algo medianamente seguro sobre el tema. Y aunque no lo fuera, tampoco es éste el lugar adecuado para referirme a él. He dicho que en esta última sección de este escrito sólo me interesaba presentar un ejemplo para darle cuerpo intuitivo y visible al análisis conceptual que he propuesto.

El desarrollo de la democracia está íntimamente ligado al desarrollo de la educación en general y al de la educación ciudadana en particular. El acceso de los individuos a la educación básica y superior, a una formación técnica adecuada, no sólo es el factor que mejor garantiza la articulación entre el individuo y la sociedad, sino el que hace que el proceso social se nutra de ingredientes activos y creativos. Pues, finalmente, los poderes creativos del ser humano residen en él como individuo. Pero los individuos, con sus poderes creativos y sus capacidades, han de contar con los marcos institucionales que, justamente, permiten desplegar la creatividad. Los poderes y las habilidades humanas, sin marcos institucionales para su despliegue, se pueden comparar al torrente de un río sin cauce. Por eso la inversión social en educación es una inversión que la sociedad hace en sí misma y todo lo que deja de hacer una sociedad para educar a sus miembros es una contribución a su desintegración. La educación ciudadana es, a su vez, un elemento definitivo de y para la democracia, pues la institucionalidad democrática, con sus mecanismos de elección, de participación, de representación y deliberación, con sus sistemas de control mutuo de poderes y de vigilancia y control, de respeto a las minorías, es en lo fundamental el resultado de un complejo proceso de acción colectiva. Y ninguna acción colectiva lleva a un lugar fijo y deseable, promotor del bienestar social, si no es resultado de una articulación entre las acciones individuales, o de grupo, cualificadas (lo que algunos llaman “el interés propio ilustrado”). La educación ciudadana es el método más expedito para cualificar la acción individual, o de grupo, y reconducirla con todo su poder creativo hacia el proceso social.

## Bibliografía

1. BRANDOM, R. (1979). Freedom and Constraint by Norms. *American Philosophical Quarterly*, 16, 187-196.
2. ELIAS, N. (1987). *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt: Suhrkamp.
3. HABERMAS, J. (1988). Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George H. Meads Theorie der Subjektivität. En *Nachmetaphysisches Denken* (págs. 187-241). Frankfurt: Suhrkamp.
4. HARE, R. M. (1965). *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford University Press.
5. HEIDEGGER, M. (1977). *Ser y tiempo*. (J. Gaos, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
6. HOYOS, L. E. (2009). Autoconciencia y autoconocimiento. En *Intersubjetividad. Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
7. HOYOS, L. E. (2008). *Democracia y Universidad*. Obtenido de Universidad Nacional de Colombia: <http://www.humanas.unal.edu.co/cms.php?id=1557>
8. KANT, I. (1923). *Über Pädagogik*. Berlin: Walter de Gruyter.
9. MEAD, G. H. (1992). *Mind, Self and Society*. Chicago: Chicago University Press.
10. POSADA CARBÓ, E. (20 de agosto de 2009). ¿Tiranía de opinión? *El Tiempo*.
11. TOURAINE, A. (2006). *¿Qué es la democracia?* (H. Pons, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
12. VALLEJO, C. (1998). *Poemas completos*. (R. González V., Ed.) Lima: Copé. Yamhure, E. *Revista Ahora* (2).

# El Contractualismo Moderno y la Culpa Política\*

## Modern Contractualism and Political Guilt

**Por: Wilson Ricardo Herrera Romero**

Escuela de Ciencias Humanas

Universidad del Rosario

Bogotá, Colombia

Wherrer29@gmail.com

Fecha de recepción: 20 de septiembre de 2010

Fecha de aprobación: 19 de octubre de 2010

**Resumen:** *Este artículo analiza el problema de cómo lidiar con situaciones en las que nuestras creencias morales van en contravía de las demandas de un gobierno que cuenta con el decidido apoyo de la mayoría de los miembros de la comunidad política a la cual uno pertenece. Siguiendo las tesis que plantea Jaspers en el Problema de la culpa, se intenta mostrar que si se interpreta el concepto de culpa política propuesto por Jaspers en la línea del filósofo liberal John Locke, se puede arrojar una nueva luz sobre lo que la responsabilidad política significa. Esto también nos permitirá mostrar que las llamadas obligaciones políticas de los ciudadanos se extienden más allá de los requerimientos institucionales, asunto que ha sido el foco de recientes discusiones entre aquellos estudiosos que tratan la cuestión de la legitimidad política desde la perspectiva del contractualismo moderno. Tal extensión consiste básicamente en que los ciudadanos tienen obligaciones políticas relacionadas con la cultura política que constituyen su identidad política.*

**Palabras clave:** *John Locke, Jaspers, culpa, política, contractualismo, ethos, identidad política, liberalismo.*

**Abstract:** *This article analyzes the problem of how to deal with situations in which our moral beliefs run contrary to the demands of a Government which counts on the decided support of the majority of members of the political community to which one belongs. Following the thesis set by Jaspers in The Problem of Guilt, we will try to show that if the concept of Political Guilt proposed by Jaspers is interpreted in the line of the liberal philosopher John Locke, new light can be cast on what Political Responsibility means. This will also enable us to show that the so-called Political Obligations of citizens extend beyond the institutional requirements, a theme which has recently been the focus of discussion among those scholars that deal with the question of Political Legitimacy from the perspective of modern Contractualism. The said extension consists basically in that the citizens have Political Obligations related to the Political Culture that constitute their Political Identity.*

**Key Words:** *John Locke, Jaspers, Guilt, Politics, Contractualism, Ethos, Political Identity, Liberalism.*

---

\* El artículo está vinculado a la línea de Ciudadanía y al proyecto “Agencia Política y Democracia” del grupo de investigación Ética Aplicada, Trabajo y Responsabilidad Social de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario.

## I

En *El problema de la culpa*, un texto que se ha vuelto de obligada referencia entre aquellos que tratan de la justicia transicional, el filósofo alemán, Karl Jaspers, se propone dar cuenta de la acusación de que los alemanes son culpables como nación por las atrocidades cometidas por los nazis antes y durante la segunda guerra mundial. Para él, esta atribución de culpa colectiva en un sentido tanto moral como criminal es totalmente inaceptable, pues con ello se estaría siguiendo la misma lógica con el que los regímenes totalitarios trataron a sus enemigos. Así, mientras para los nazis, los judíos eran una plaga que amenazaba la existencia del pueblo alemán, para los estalinistas, los oponentes del régimen eran los agentes del mal del capitalismo. Jaspers, sin embargo, reconoce que la idea de culpa colectiva tiene algo de justificación, al menos en un sentido político. Según Jaspers, la culpa en un sentido político tiene que ver con la responsabilidad de los miembros de una nación por las acciones hechas por un Estado que actúa en su nombre. Este tipo de culpa se manifiesta en el hecho de que los ciudadanos tienen que sufrir los efectos de las políticas estatales; ellos tienen que pagar impuestos, obedecer las leyes vigentes, prestar el servicio militar e inclusive apoyar al gobierno. En el caso de los alemanes, esto significa que, independientemente de su condición política y social, ellos son políticamente responsables y no tienen otra opción que aceptar las condiciones de los vencedores. Se puede objetar contra esta forma colectiva de concebir la culpa política, que esta implica que los ciudadanos tienen que responder por acciones en las cuales ellos no están directamente involucrados. La cuestión que emerge aquí es por qué y en qué medida es el pueblo en general, el responsable por las acciones del Estado. Jaspers comienza respondiendo esta cuestión, con la afirmación de que “cada persona es corresponsable de cómo sea gobernada” (Jaspers, 1998: 53). Algunas páginas después, él clarifica su posición diciendo lo siguiente:

Somos colectivamente responsables. La cuestión es, sin embargo, en qué sentido tiene que sentirse cada uno responsable. Sin duda en el sentido político de la corresponsabilidad de cada ciudadano por los actos que comete el Estado al que pertenece. Pero no necesariamente también en el sentido moral de la participación fáctica o intelectual en los crímenes. ¿Tenemos que responder nosotros los alemanes por las atrocidades que hemos sufrido por parte de alemanes o por aquellas otras de las que nos hemos librado milagrosamente? Sí, en tanto que hemos tolerado el surgimiento de un régimen tal entre nosotros. No, en tanto muchos de nosotros, en nuestro fuero interno éramos contrarios a toda esa maldad, por lo que no tenemos que reconocer en nuestro interior complicidad moral por ningún acto o motivación (Jaspers, 1998: 88).

De este pasaje, se puede inferir cierta paradoja en la respuesta de Jaspers, que como veremos es en parte debido a que en ella hay una especie de mezcla de dos concepciones de la culpa políticas que bajo ciertas circunstancias no son compatibles entre sí; una de ellas se desprende de la llamada *realpolitik* y la otra de la concepción contractualista del Estado de corte liberal. Pero antes de analizar estas dos visiones de la culpa política es necesario explicar cuál es el sentido de la paradoja. Por una parte, cuando Jaspers sostiene que “la culpa política implica responsabilidad de todos los ciudadanos por las consecuencias de las acciones estatales” (Jaspers, 1998: 54), es claro que para él todos los ciudadanos alemanes, incluyendo aquellos que se opusieron al régimen, son desde el comienzo responsables políticamente y por eso tienen que soportar las condiciones impuestas por las fuerzas aliadas. Por el otro lado, en el mismo pasaje citado, Jaspers a continuación hace una clarificación y señala que hay una importante excepción a esta acusación colectiva: aquellos que se opusieron al régimen no son políticamente culpables. Esta excepción es aplicable al mismo Jaspers, quien se opuso desde sus inicios al gobierno nazi. Pero es el mismo Jaspers, quien se dirige al auditorio con un “nosotros” y afirma enfáticamente “nosotros, los alemanes, somos políticamente culpables” (Jaspers, 1998: 84). Así Jaspers se ve a sí mismo como culpable y no culpable políticamente. Esta paradoja no es un juego de palabras, es más bien una cuestión existencial que tiene que ver con el problema de la construcción de la identidad política. En sus reflexiones, Jaspers se considera como un heredero y renovador de la tradición alemana, pero él también se ha opuesto con todas sus fuerzas al régimen que configuró la identidad política alemana por doce años. Como alemán, Jaspers reconoce que él tiene que asumir las condiciones impuestas por los vencedores, pero como oponente del nazismo, él mismo ha sufrido las privaciones impuestas por el régimen. En esta conjunción, Jaspers enfrenta el dilema de cómo ser leal a su nación y al mismo tiempo combatir el sistema político que esa misma nación ha apoyado.

En líneas generales, el dilema que enfrenta Jaspers plantea la cuestión de cómo lidiar con una situación que cualquiera de nosotros puede experimentar en la que nuestras creencias morales van en contravía de las demandas de un gobierno que cuenta con el decidido apoyo de la mayoría de los miembros de la comunidad política a la cual uno pertenece. ¿Debo ser leal a la nación a la que pertenezco y apoyar las acciones del gobierno y dejar de lado mis principios morales que firmemente creo, o debo traicionar a mis conciudadanos y resistir en alguna forma las políticas y acciones injustas del Estado?

La respuesta de Jaspers a esta pregunta es ambigua. En un pasaje clave en el cual discute los límites del poder político él escribe: “la culpa política se convierte en culpa moral allí donde, por medio del ejercicio del poder, queda destruido el

poder mismo- la realización del derecho, del *ethos* y de la pureza del propio pueblo” (Jaspers, 1998: 55). Aquí claramente Jaspers pone juntos dos ideales que bajo circunstancias políticas extremas son mutuamente incompatibles. Uno encuentra, por un lado, el principio liberal defendido por Locke y Kant, según el cual el límite del poder político está en la idea de unos derechos naturales, derechos que tienen un carácter universal y que deben ser protegidos por las instituciones políticas; y por el otro lado, en la última parte del pasaje citado, se menciona uno de las tesis centrales de la *realpolitik* que afirma que el fin último del poder político es la conservación de la nación. Ahora, uno podría decir que lo que Jaspers trata de hacer es volver compatible ambas pretensiones, diciendo que “el *ethos* de una nación” contiene e implica el respeto a los derechos universales. Pero para un realista como Carl Schmitt tal respuesta no es convincente. Para este autor, un ejercicio legítimo del poder exige una identidad sustancial entre el gobernante y el pueblo<sup>1</sup>; y en tal sentido, lo que es políticamente legítimo, esto es, auténtico, tiene que ser una expresión de tal identidad. En esta forma de ver el poder político, los ideales que definen la identidad sustancial de una comunidad política pueden estar en contravía con la idea de un derecho universal. Dado esto, se puede decir que la respuesta al dilema de Jaspers es directo: las demandas del soberano y de la nación pasan por encima de las posturas morales que los ciudadanos puedan tener. Para el realista, una persona que esté enfrentando el conflicto entre las demandas de la nación y las demandas que emanan de sus propios principios morales debe decidirse por la primera opción. Carey Joynt and Sherman Hayden, en un artículo crítico sobre la obra Hans Morgenthau, uno de los padres de la *realpolitik* en Estados Unidos, y quien defendió fervientemente la doctrina de que en los asuntos internacionales, la defensa de los intereses nacionales deben prevalecer sobre otros intereses, señalan que para el realista “el poder político tiende a ser tratado como si tuviese un valor absoluto” (Joynt & Hayden, 1955: 357). Así, en virtud de que el fin del poder es la preservación de la comunidad política, se sigue que tal fin se convierte en el principio supremo no solo de las instituciones políticas sino también de los seres humanos en tanto ciudadanos.

En los pasajes citados es claro que Jaspers defiende la posición liberal y se opone a quienes ponen la lealtad de la nación por encima de sus propios principios morales. Ahora bien, la idea de que el auténtico espíritu de la nación implica el respeto a los derechos de los ciudadanos sugiere una forma de ver la tradición alemana desde la perspectiva de la ilustración; no obstante, fueron el nacionalismo

---

1 Schmitt expone sus tesis acerca de esta identidad, en sus análisis sobre la democracia. Sus tesis sobre la democracia y sobre la identidad sustancial el pueblo y el gobernante las desarrolla en dos importantes textos: (Schmitt, 2008: 264-267) y (Schmitt, 1985: 9-12).

extremo y las ideas anti ilustradas las que dominaron la cultura política en Alemania en las décadas de los treinta y cuarenta y no la defensa de los derechos humanos. De acuerdo con esto, lo que Jaspers parece sugerir es que con el fin de tener una *politeia* gobernada por el principio ilustrado del respeto a la dignidad humana, es necesario cambiar la cultura de la nación. Esto implica que las naciones y en general las comunidades políticas deben ser vistas como entidades culturales que no son meramente dadas y cambiadas por fuerzas anónimas e incontrolables, sino también como algo que puede ser deliberadamente transformado por los ciudadanos.

Desde Platón y Aristóteles, es un truismo decir que para mantener el poder político en el largo plazo se requiere el apoyo del pueblo. Este apoyo no se obtiene solo a través del miedo, este demanda algo más que se fundamenta en razones éticas y morales. La humanidad ha sido testigo en el pasado siglo de atrocidades cometidas por Estados que han contado con el apoyo popular, se ha vuelto el principal argumento contra quienes ponen la defensa de los intereses nacionales como el principio absoluto de la política; este tipo de eventos claramente señalan que debe haber restricciones morales que trasciendan las particularidades de las comunidades políticas. Es en este punto en el que la *realpolitik* encuentra sus límites y donde la otra concepción de la responsabilidad política, mencionada arriba, resulta provechosa. En el resto de este artículo, lo que deseo mostrar es que si se interpreta el concepto de culpa política propuesto por Jaspers en la línea del filósofo liberal John Locke, se puede arrojar una nueva luz sobre lo que la responsabilidad política significa. Esto también nos permitirá mostrar que las llamadas obligaciones políticas de los ciudadanos se extienden más allá de los requerimientos institucionales, asunto que ha sido el foco de recientes discusiones entre aquellos estudiosos que tratan la cuestión de la legitimidad política desde la perspectiva del contractualismo moderno<sup>2</sup>. Tal extensión consiste básicamente en que los ciudadanos tienen obligaciones políticas relacionadas con la cultura política que constituyen su identidad política.

## II

En contraste con Aristóteles, que considera que la *politeia* es algo inherente a la naturaleza humana, para Hobbes y Locke el Estado es un sujeto artificial. Lo que Hobbes y Locke sugieren no es que los seres humanos dejen de vivir en sociedad, sino que la comunidad política y el Estado no son entes independientes y autónomos que deban estar por encima de los individuos. Para estos autores, la forma en que

---

2 Véase especialmente el trabajo de John Simmons (Simmons, 1979); (Pitkin, 1965) y (Beran, 1977).

emerge y actúa un régimen político depende, finalmente, de la conducta de las personas<sup>3</sup>. En el famoso capítulo 16 del *Leviatán*, Hobbes afirma que una persona artificial es alguien “cuyas palabras o acciones se consideran representantes de las palabras y acciones de otro hombre” (Hobbes, 1983: 217). Según él, mientras las personas naturales son autoras de sus propias acciones y palabras, en el caso de las personas artificiales, quien realiza un acto no es la misma que la persona responsable de éste. Uno de los dos tipos de personas artificiales corresponde a las personas que son dueñas de las acciones y palabras del otro; por ejemplo, en la relación entre capital y mano de obra, el capitalista, en tanto que paga salarios, es propietario de las mercancías producidas por los obreros. El otro tipo de persona corresponde al caso en que la persona representante no es dueña de las acciones y palabras de las personas representadas, sino que estas últimas son dueñas de las acciones y palabras de la persona artificial. Hobbes llama a las personas representadas, autores, y a la persona artificial, actor. Aquí el aspecto crucial es el proceso de autorización: si una persona autoriza a otra a actuar en su nombre, la primera es dueña o agente de las acciones de la segunda. Tanto para Hobbes como para Locke, ser dueño es ser responsable. Por lo tanto, el hecho de que autorice a alguien a actuar en mi nombre, siempre que dicha persona no exceda los límites de su autorización, me hace responsable de su acción. Una característica que comparten Hobbes y Locke es que describen al soberano en términos de este segundo tipo de persona artificial. Por ejemplo, Hobbes escribe que la comunidad es “una persona de cuyos actos, por mutuo acuerdo entre la multitud, cada componente de ésta se hace responsable, a fin de que dicha persona pueda utilizar los medios y la fuerza particular de cada uno como mejor le parezca, para lograr la paz y la seguridad de todos” (Hobbes, 1983, Cap. 17: 228). Aquí es claro que el Estado es legítimo si es el actor autorizado por el pueblo, y el pueblo es el autor en cuyo nombre actúa el estado. De lo anterior se infiere que si el Estado es legítimo, entonces las acciones del Estado se realizan en nombre del pueblo y en virtud de su autorización, el pueblo se hace responsable de estas acciones. La forma en que se presenta esta autorización puede variar según las circunstancias; no obstante, se puede afirmar, en general, que un proceso político, al menos en una democracia liberal, consta de un proceso de negociación entre los ciudadanos y el gobierno<sup>4</sup>.

---

3 Es importante observar que el contractualismo, al igual que cualquier otra doctrina política, asume que el apoyo del pueblo es un factor determinante en la supervivencia de un régimen político. Desde otra forma de vista de ver la política, Maquiavelo, tanto en el *Príncipe* como en los *Discursos*, sostiene que es mejor para los gobernantes ser amados por el pueblo que odiados por él.

4 En las teorías contractualistas modernas, se distingue entre Estado y gobierno. El primero haría referencia al conjunto de instituciones políticas, al régimen político en su totalidad, mientras que el gobierno haría referencia al ejercicio del poder por parte de quien en el momento detenta el

En este punto, es importante aclarar el papel que según el contractualismo moderno tiene el pacto o contrato<sup>5</sup> entre el Estado y los ciudadanos. Se puede concebir el pacto como un experimento mental que muestra cómo una multitud, que para Hobbes es un agregado de voluntades separadas, puede formar una unidad. En Hobbes, la estabilidad y supervivencia de la comunidad depende del poder del estado. Por esta razón, cuando Hobbes afirma que “los convenios sin la espada no son sino palabras” (Hobbes, 1983, Cap. 17: 223), da a entender que el Estado, con su fuerza, es garante de la unidad y autonomía de la *politeia*. Mediante la fuerza, el Estado garantiza el respeto de la ley y la defensa contra enemigos externos. Pero dado que Hobbes supone una distribución equitativa del poder en el estado de naturaleza, el Estado es más poderoso si la mayoría o la totalidad de la población lo apoya. Por lo tanto, la comunidad no sólo exige la creación de las normas y aplicación de las normas jurídicas por parte del Estado, sino que el Estado también necesita la autorización de la comunidad.

Volviendo a la paradoja de Jaspers, desde el punto de vista contractualista, si el pueblo apoya el régimen Nazi, entonces el pueblo es políticamente responsable de las acciones que realice este régimen. En este caso, para una postura contractualista, se sostendría que sólo aquellos que se resistieron activamente al régimen no podrían ser juzgados como políticamente responsables de las acciones del estado. Aquí es importante recalcar que lo que importa en la política son las acciones y que las meras intenciones no son suficientes. Así, decir que estuve contra el gobierno, pero no hice nada, simplemente porque no quería molestar a los demás, o porque no quería malgastar mi tiempo, no es una excusa, toda vez que este tipo de conducta expresa indiferencia para con aquellos que sufren las injusticias al tiempo que legitima la acción del gobierno.

Visto así, la concepción de culpa política de Jaspers parece seguir el enfoque contractualista; sin embargo, en este punto aparece una diferencia importante. Para el contractualista, al menos en las versiones de Hobbes y Locke, la nación se entiende como una entidad política cuya unidad se basa en la legitimidad de las instituciones

---

poder. Aunque esta distinción puede ser importantes para otras discusiones, como por ejemplo, sobre en qué medida los funcionarios de un gobierno tienen responsabilidad política y legal de sus acciones, para efectos del problema que se está analizando en este texto, tal distinción no es relevante. Por este motivo, se usaran como sinónimos Estado y gobierno, queriendo decir con ello, el régimen político que detenta el poder político.

5 Para esta relación Hobbes prefiere usar el término de pacto que el de contrato, el primero hace referencia a “la transferencia mutua de un derecho” (Cap 14. 192), mientras que el segundo es algo más específico, y consiste en que las partes contratantes “pueden contratar ahora para cumplir más adelante” (Cap. 14, 193).

políticas. Desde este punto de vista, ser parte de una nación, como ser francés o estadounidense, significa básicamente prestar obediencia a las instituciones políticas de la nación. Para Jaspers, por el contrario, una nación es más que un conjunto de instituciones políticas: es un *ethos*, una cultura, compartido por un pueblo.

Para Jaspers, la identidad personal y política está determinada fuertemente por las tradiciones que constituyen el núcleo de la nación. Así, ser parte de una nación o, en general, de una comunidad, significa ser heredero de ciertas tradiciones. Considerando que el Estado expresa el *ethos* de una comunidad, la culpa política implica una especie de culpa colectiva en el sentido de que como miembros de la nación somos herederos de un conjunto de tradiciones que hizo posible la aparición de cierto régimen político. Es aquí donde encontramos otra fuente de la paradoja de Jaspers. Por un lado, Jaspers, siguiendo a los contractualistas modernos, piensa que los opositores del régimen Nazi no eran políticamente culpables. Pero, por el otro lado, dada su tesis sobre la conexión entre el *ethos* de una comunidad y las instituciones políticas, se considera a sí mismo como heredero de las tradiciones alemanas y, por consiguiente, culpable políticamente de la aparición del régimen Nazi. Se podría pensar que si se sigue esta segunda línea de pensamiento, la política no puede estar separada de la ética y la moralidad, pero si se sigue la perspectiva contractualista se podrían pensar que ambas esferas son separables. Sin embargo, esto no es cierto. Como se mostrará a continuación, en el contractualismo moderno, en especial en la línea de Locke, la moralidad entra en escena mediante la idea de derechos naturales no transferibles.

Hasta aquí la perspectiva contractualista de la responsabilidad política solamente indica las condiciones bajo las cuales los ciudadanos son responsables por las acciones del Estado, sin establecer si éstas últimas son correctas o no. Sin embargo, la noción de culpa política de Jaspers implica la idea de que se ha hecho un daño y que el pueblo debe responder por él. La culpa política se refiere precisamente a la relación entre el poder y términos normativos tales como correcto o incorrecto. Nuestro problema central ahora es determinar el significado de estos términos en la esfera política. En la historia del pensamiento político occidental, al respecto se pueden encontrar dos posiciones con diferentes variantes. La primera se puede formular en pocas palabras con el famoso lema de Trasímaco: “Justo o correcto no significan nada, sino lo que interesa al más poderoso” (Platón, La República, 338e). La segunda posición sostiene, por el contrario, que aunque la justicia y el poder son conceptualmente diferentes, el poder debe ser determinado por la justicia. Desde esta perspectiva, nociones tales como derechos políticos y civiles, autoridad política y legitimidad política deben fundamentarse en la moralidad. En la actualidad la versión más influyente de esta tesis está vinculada a la defensa de los derechos

humanos; así, el objetivo central del Estado es garantizar y promover la integridad y dignidad de los ciudadanos. Es esta segunda posición la que defiende Jaspers en *El problema de la culpa*. En uno de los pasajes centrales del texto, escribe:

Derecho es la sublime idea de los hombres que deriva su existencia de un origen que está salvaguardado por la fuerza sola, pero no está determinada por la fuerza. Dondequiera que los hombres se hagan conscientes de su humanidad y reconozcan al hombre como hombre, éstos adoptan los derechos humanos y los basan en una ley natural a la cual pueden apelar tanto vencedores como vencidos (Jaspers, 1998: 58).

Aquí es claro que Jaspers fundamenta su concepción de responsabilidad política en un argumento contractualista. Él, al igual que Locke, afirma que cuando las instituciones políticas no son apoyadas por el pueblo, la fuerza se convierte en el único determinante de nuestra existencia. En este tipo de circunstancias, el pueblo obedece las leyes solamente por temor a la reacción del Estado. Jaspers si bien reconoce que vivimos bajo relaciones sociales y políticas que no hemos escogido considera que el asunto central es si las instituciones existentes tienen legitimidad. “La fuerza –escribe Jaspers justo antes del pasaje citado – es la que decide entre los hombres, a menos que lleguen a un acuerdo” (Jaspers, 1998: 58). Para Jaspers, hay un aspecto de la culpa política que consiste en la responsabilidad de organizar el poder de acuerdo con las exigencias de los derechos humanos. Cuando los seres humanos no somos capaces de crear instituciones políticas que garanticen estos derechos, entonces los ciudadanos no sólo somos políticamente culpables, sino también moralmente culpables<sup>6</sup>. En ese sentido, Jaspers concluye que “dejar de contribuir a la estructuración de las relaciones de poder, a la lucha a favor del poder entendido como servicio al derecho, constituye una culpa política de primer orden y al mismo tiempo una culpa moral” (Jaspers, 1998: 54). En este pasaje, la noción de derecho que debe gobernar al poder político refiere a lo que se ha llamado como derechos naturales o morales. Para Jaspers, Alemania debe dejar atrás las tendencias anti-ilustradas de su *ethos* y adoptar principios políticos liberales. En esta conexión entre poder político y derechos naturales, es la teoría del consentimiento y de la resistencia de Locke la que se ha convertido en punto de referencia dentro de la tradición liberal.

Como sugiere A John Simmons, el atractivo de Locke en la actualidad radica en su idea de que el principio y fin de la política es la libertad individual.

---

6 Para Jaspers la culpa moral se refiere a las acciones que los individuos hacen intencionalmente. Según él, alguien que con sus acciones y omisiones apoya o es indiferente con respecto las acciones de un Estado, es moralmente responsable por lo que ese Estado hace. Al respecto véase (Jaspers, 1998: 52)

Sin embargo, según C.B. Macpherson, detrás de este “noble ideal” hay un intento ideológico de justificar el sistema de mercado. De hecho, al principio de su *Segundo tratado*, Locke afirma que “el poder político[...] es el derecho de dictar leyes que impongan la pena de muerte y, en consecuencia, otras penas menores, para regular y preservar la propiedad, y emplear la fuerza de la comunidad, para la ejecución de dichas leyes, y en defensa de la comunidad frente a agravios extranjeros, todo ello solamente por el bien público” (Locke, 1990, Cap. 1: 3). Es evidente que aquí Locke aboga claramente por la protección de la propiedad como objeto central del gobierno. Como es bien conocido, para los defensores del capitalismo, la garantía de la propiedad privada es la condición necesaria para el funcionamiento apropiado del mercado. Por consiguiente, la formulación de Locke parece implicar que el estado debe estar al servicio de los intereses capitalistas. Aunque simpatizo con esta lectura crítica, creo que el principio de Locke de que la libertad individual es límite y fuente de la autoridad política contiene una intuición moral básica que debe preservarse y puede ayudarnos a entender el significado de lo que Jaspers llama “la vida de la libertad política”.

El presupuesto central de Locke es la idea de que “los hombres nacen libres”. De acuerdo con Simmons, lo que Locke realmente quiere dar a entender con esta afirmación es que los seres humanos “tienen derecho natural a la libertad” (Locke, 1990: 63). En este contexto, la libertad se refiere a la capacidad o poder para actuar de acuerdo con nuestros propios deseos y creencias. Al mismo tiempo, la noción de derecho es la autoridad que tiene una persona para hacer o usar algo. Por consiguiente, decir que tenemos el derecho de libertad significa que tenemos el derecho de actuar según nuestro parecer. Esto no sólo implica que tengo la capacidad de escoger mis propias opiniones y mi propio plan de vida, sino también que nadie puede interferir en mi decisión sobre qué creer o qué hacer con mi vida. Para Locke, este derecho es natural y tiene dos características básicas<sup>7</sup>: primero, es un derecho que no se adquiere o, como lo expresa Simmons, “no es producto de ningún acto voluntario” (Ibíd.); segundo, es un derecho que se merece no por lo que hacemos, sino por el simple hecho de ser seres humanos; en este sentido, un derecho natural es un derecho universal. Pero que el derecho a la libertad sea universal no implica que todos tengamos la libertad absoluta para hacer lo que queramos. Para Locke, los seres humanos somos iguales, y son iguales no tanto por ser seres finitos, sino, mejor, porque todos tenemos el mismo derecho a ser libres, es decir, nadie puede reclamar más libertad que los demás. Por lo tanto, debe haber un límite para el ejercicio de la libertad. Es propio del enfoque liberal, y especialmente el lockeano, afirmar que la libertad no puede ser limitada por otro principio tal como, por ejemplo,

---

7 Aquí sigo de cerca la interpretación de Simmons. Véase (Simmons, 1979: 62-63).

la defensa del *status quo*, sino sólo en pro de la libertad. Como bien se sabe, de esta limitación mutua de mis libertades por la libertad de los demás se puede deducir el principio de la reciprocidad de los derechos y los deberes, según la cual mi derecho a la libertad implica el deber de los demás de respetar mi libertad e igualmente el derecho de los demás a ser libres implica mi deber de respetar sus libertades. Desde otra perspectiva, podemos decir que en esta concepción liberal, el derecho a la libertad puede considerarse como una esfera o un espacio que establece los tipos de acciones que se me permiten, y los actos que están proscritos o son obligatorios tienen que ver con la protección de la libertad de los demás.

Es un hecho histórico que los seres humanos hemos vividos bajo el dominio de las instituciones políticas; nacemos en comunidades políticas en las que una institución (el estado) se encarga de tomar las principales decisiones de la comunidad así como de resolver los conflictos que surjan entre sus miembros. Pero, como dije anteriormente, el hecho de que un régimen pueda permanecer muchos años no implica que éste sea legítimo. Para Locke, la autoridad política de un régimen depende del grado de libertad que permita. Así, cuanto más extensa sea la libertad de los ciudadanos, tanto más legítimo es el régimen, al menos en un sentido moral. Pero como señala Hanna Pitkin, este principio de libertad introduce un nuevo criterio de legitimidad que no siempre es compatible con la idea de consentimiento.

En Locke el consentimiento que es fuente de legitimidad debe estar basado en buenas razones. Y en este caso una buena razón tiene que ver, fundamentalmente, con el principio de libertad. En otras palabras, la regla de deliberación que deben usar los miembros de la comunidad política para afirmar que un régimen existente merece su apoyo es si el grado de libertad individual que garantiza dicho régimen es mayor que en los regímenes alternativos. Ahora bien, podemos objetar, como hizo Hume, que si aceptamos este tipo de procedimiento, lo que importaría es el resultado, tener un régimen político que garantiza la libertad, pero no el mecanismo de decisión, es decir, el consentimiento. Así, si hay un gobierno en manos de un déspota benévolo que hubiese tomado el poder por la fuerza y el pueblo no simpatizase con él, pero al mismo tiempo su gobierno protege más la libertad individual que cualquier otro gobierno, incluyendo uno democrático, entonces dicho gobierno es más legítimo que sus posibles sustitutos, si se aplica el principio de la libertad. El problema de este tipo de gobierno es que conlleva cierta forma de paternalismo en nombre de la libertad. En defensa de Locke podríamos argumentar que en el ejemplo mencionado lo que sucede es que el pueblo no actúa de acuerdo con la idea de libertad. Parafraseando a Kant, en este caso el pueblo está en estado de “autoculpable minoría de edad” (Kant, 1999). En Kant y en Locke, una forma

de superar una situación semejante se basa en la educación de los ciudadanos, una educación basada en principios liberales, cuyo fin es que los ciudadanos se vuelvan autónomos. Admito que esta forma de encarar la objeción de Hume aún es débil; es aquí donde la noción de culpa política puede dar luces sobre este problema de la responsabilidad política de los ciudadanos.

La doctrina del liberalismo político en la línea de Locke, Kant y Mill cree que los seres humanos tenemos la capacidad de deliberación racional y que, por lo tanto, podemos aprender a ser libres. En el caso de la política, el objetivo de la educación es que las personas aprendan no solamente las obligaciones que tienen con respecto al estado, sino, aún más importante, que aprendan a evaluar la viabilidad y justicia de los proyectos políticos que compiten por el poder político. Es parte de este proceso de aprendizaje que las personas asuman la responsabilidad de sus decisiones políticas. Este proceso puede asumir muchas formas y utilizar diferentes espacios. Lo que es crucial para asumir esta responsabilidad es que las personas juzguen críticamente las instituciones y las tradiciones políticas que han construido la nación. En todo esto, los liberales son optimistas en cuanto a la naturaleza humana. Pero a la luz de la historia reciente, podríamos decir que son ingenuos. En muchas sociedades, incluyendo las democráticas liberales, se han presentado situaciones críticas en que las personas deben escoger, y a menudo han optado por seguir gobiernos opresores. Esto podría indicar que el pueblo es irracional y totalmente determinado por sus pasiones. Kant sostiene, contra este tipo de argumento, que los seres humanos ciertamente son influenciados por las pasiones, pero que éstas no los determinan completamente; los seres humanos son capaces de resistirse a sus inclinaciones y actuar conforme a la razón<sup>8</sup>. Pensar que el ser humano es completamente irracional y que la naturaleza humana exhibe una tendencia inherente a permanecer en la condición de minoría de edad es una visión extrema que tampoco está refrendada por la historia. Ha habido gobiernos con aprobación del pueblo que han avanzado significativamente en los derechos de los ciudadanos. Así por ejemplo en los últimos treinta años, en los países occidentales con regímenes democráticos se ha dado un avance substancial en la protección de los derechos políticos, sociales, económicos y culturales, que contrasta con la manera como operaba el Estado en esos mismos países en la primera parte del siglo pasado, y en la que apenas se garantizaban los derechos políticos a una parte de los ciudadanos, a los nacionales hombres adultos de raza blanca.

La existencia de revoluciones y los caminos imprevistos que estas han tomado muestran que la construcción de comunidades políticas es contingente, o

---

8 Kant presenta esta tesis en varias de sus obras, pero quizás dónde más elaborada esta es en *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (Kant, 1969: 35-43).

al menos no está bajo el control absoluto de algún agente político. Por lo tanto, es posible pensar que el pueblo pueda cambiar y eventualmente, si no ha sucedido en el pasado, pueda tener la capacidad de ser influenciado por la razón y, por ende, por el principio de la libertad. Tal principio implica una obligación de parte de los ciudadanos de emprender la construcción de comunidades políticas guiadas efectivamente por el derecho moral a la libertad. En otras palabras, el principio de libertad exige que las personas se vuelvan responsables de los gobiernos que tienen. Por eso, cuando Jaspers afirma que el pueblo alemán es políticamente culpable, lo que quería decir es que el pueblo sacrificó su derecho de ser libre, su libertad política, como también lo llamaba, por otros intereses, como la defensa de la nación alemana. Esta reflexión nos abre otra senda para entender lo que debe significar una obligación política. Contrario al enfoque corriente de la teoría liberal del consentimiento que recalca la obligación política como una obligación especial de los ciudadanos de apoyar el gobierno y obedecer las leyes, la noción de culpa política de Jaspers nos mostraría que la obligación central de los ciudadanos tiene que ver con la evaluación y posible transformación de la comunidad política y del gobierno, en caso de que se necesite hacerlo para preservar la libertad. Este tipo de responsabilidad puede resumirse en la máxima de Jaspers: “Un pueblo responde por su gobierno”.

Admito que el argumento es bastante débil y hasta ingenuo y que puede considerarse como otra versión superficial de la defensa tradicional de la democracia liberal. La existencia de tal tipo de régimen tanto en países desarrollados como en países del tercer mundo no ha resuelto la desigualdad social y la pobreza, el racismo, el sexismo y, en general, la opresión aún existe en todos los países. Para los críticos del proyecto de la Ilustración, estas fallas indican que es hora de buscar otras alternativas políticas. Aunque concuerdo con estas críticas, aún creo que la primacía de la libertad individual de Locke y en general de los derechos humanos aún es defendible. Parte de la dificultad del argumento de Locke a favor de este principio es que una de sus premisas es la idea de que Dios es quien nos ha otorgado la ley natural que debe gobernar en los asuntos humanos. Su argumento es que Dios manda que “todos los seres deben ser preservados”. Y por esta razón, Dios nos da libertad. Para nosotros en la actualidad, que vivimos en un mundo secularizado, este argumento no es convincente. Podríamos preguntarnos si hay un camino alternativo para argumentar a favor de este principio de la libertad. Mi opinión es que el derecho a ser libres expresa una intuición moral tan básica que no se puede fundamentar en ningún otro principio moral, porque para nosotros hoy día es el principio moral más elevado. Una alternativa a favor es aducir un argumento metafísico como el de la idea de Dios, o un argumento naturalista como, por ejemplo, la teoría de la evolución. El

problema de este último argumento es que no prueba la validez moral del principio, sino que propone una especie de fundamento metafísico que no es defendible en una sociedad pluralista. En contraposición a estas alternativas, creo que si seguimos el punto de vista de Levinas y sostenemos que el nivel ético debe preceder el nivel metafísico o científico, entonces debemos concluir que este principio fundamenta otras normas morales, pero él mismo no tiene otro fundamento que lo justifique. Tal principio es análogo al principio de no contradicción y es base de cualquier argumento razonable, pero no puede ser probado con otras premisas. Podemos decir que al igual que el principio de no contradicción, el derecho a la libertad es autoevidente, pero no en un sentido lógico o conceptual, sino más en términos de las condiciones de la vida social. En mi opinión, la mejor forma de argumentar a favor de un principio como el de la libertad es mostrar lo que ocurriría si se pierde. El argumento es análogo a la defensa aristotélica del principio de no contradicción. Como bien sabemos, lo que hace Aristóteles es mostrar las consecuencias de no tener el principio de no contradicción: la primera y más relevante es que no tendríamos lenguaje para comunicar nuestros pensamientos. De igual manera, podemos mostrar lo que ocurriría en una sociedad en la no se garantizase la libertad de los ciudadanos. Por supuesto, la idea aquí no es probar que dicha situación no pueda existir, sino que tal mundo no sería moralmente aceptable.

En el estado de naturaleza, Locke afirma que los seres humanos son perfectamente libres en el sentido de que tienen el derecho “de ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y personas según les convenga, dentro de los límites de la ley de la naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre” (Locke, 1990, Cap. 2: 84). Pero actuar libremente significa más que tener nuestros propios pensamientos; es también una actividad corporal. Actuar a nuestro antojo implica que nuestro cuerpo actúe de acuerdo con nuestras ideas e intenciones; y que nuestros pensamientos sin coerción sigan los impulsos de nuestros cuerpos. Bailar, escuchar música, comer solo o acompañado, escribir una disertación de trescientas páginas son actos corporalmente libres. Dejando de lado la cuestión metafísica sobre la relación entre mente y cuerpo, el pensamiento, el lenguaje y la comunicación dependen de nuestros cuerpos e incluso podemos decir que son expresiones de nuestros cuerpos. Desde la perspectiva del cuerpo, el derecho natural a la libertad es el derecho de estar y vivir en algún lugar, es el derecho a movernos de un lugar a otro y también es el derecho a disfrutar la vida. Por supuesto, este derecho tiene límites: el derecho de los otros cuerpos humanos y no humanos. Pero dejando a un lado el problema de nuestra relación con la naturaleza, podemos decir que nuestra libertad está limitada por la libertad de los demás. Sentimos dolor cuando otros seres humanos traspasan nuestro espacio físico.

En el llamado estado de naturaleza, cuando esto sucede, nuestro cuerpo intenta defender su espacio, su lugar de residencia. Recíprocamente, lo mismo ocurre con otros cuerpos en relación con el nuestro.

Como seres sociales, nuestros cuerpos interactúan. Un ejemplo es el baile. Bailar, tal y como lo entiendo, no es un acto solitario; en primer lugar, se necesita música, y ésta es una actividad humana que usualmente ejecuta una persona distinta a los bailarines; en segundo lugar, usualmente bailamos con otras personas. Intentamos coordinar nuestros pasos al ritmo de la música; la magia del baile consiste parcialmente en ese momento en que de repente nuestros cuerpos libre e inconscientemente, por así decirlo, comienzan a moverse armoniosamente de un lado a otro como si fueran un cuerpo compacto. En el baile no importa la raza, el género o la condición social de los bailarines, lo que importa es sentir la música. Lo que exige el baile es el consentimiento. Del modo en que lo veo, es contra la esencia del baile coartar a otra persona para que baile. Los cuerpos humanos necesitan vivir con otros cuerpos; cada cuerpo necesita una comunidad. Pero nuestros cuerpos no quieren vivir en una comunidad en la que su propio espacio físico sea traspasado por otros. Queremos disfrutar de la compañía de otros, pero no queremos ser obligados a seguir los deseos de los otros. No queremos vivir en un mundo en el que tengamos que luchar constantemente contra la intrusión; no queremos vivir en un mundo en el que otros cuerpos humanos se consideren enemigos potenciales. Para el contractualista moderno aquí yace la necesidad de un Estado; nuestros cuerpos necesitan una institución que se encargue de controlar y prevenir la posibilidad de ser traspasado o atacado por otros cuerpos. El punto aquí es que la sociedad en que queremos vivir es una sociedad en la que podamos confiar en que los miembros de la comunidad no penetrarán mi propio espacio sin mi consentimiento. Si esto se acepta, un estado está justificado en tanto que garantiza la confianza mutua que debe fundar la vida social. Por supuesto, el estado debe acometer actividades punitivas; pero si son justas, es decir, si el estado castiga a los que violan la ley y la confianza mutua, entonces estas actividades se encuentran justificadas. Para Locke, la relación entre el gobierno y la comunidad no está mediada por un contrato, sino que debe entenderse en términos de confianza, donde al que se le concede la confianza (el Estado) tiene la función de proteger la libertad de los individuos y, por lo tanto, establecer las bases de la confianza mutua.

El estado viola la confianza social cada vez que viola los derechos naturales básicos de cualquier ciudadano. Ciertamente es utópico creer que pueda existir un Estado en el que nunca ocurran tales violaciones. La violación de los derechos humanos por parte del Estado existe en todo tipo de régimen político, incluyendo las democracias liberales. Sin embargo, podemos decir que los que distingue a un

Estado fundado en la idea de libertad frente a otros Estados es que hay cuerpos o instituciones independientes cuya tarea primordial es proteger a los ciudadanos y permitir que presenten sus quejas contra el Estado. En las democracias liberales, algunos ejemplos de este tipo de instituciones son la independencia del sistema jurídico, el debido proceso y los cuerpos legislativos. En regímenes autoritarios o totalitarios, los ciudadanos no tienen este tipo de instituciones para protegerlos. Para comprender mejor lo que se pierde cuando los ciudadanos no tienen un mecanismo para defenderse de las políticas estatales y proteger su derecho natural a la libertad, el relato de Jean Améry es profundamente dicente.

En su corto ensayo titulado “La tortura”, Améry cuenta su experiencia al ser torturado por la Gestapo en la fortaleza de Breendonk en 1943. En un fragmento clave del texto, Améry discute las implicaciones del primer golpe que sufre. Sostiene que quizá no es adecuado decir que lo que perdió en ese momento fue su dignidad, término que para él es aún muy ambiguo para describir esta experiencia. Por el contrario, cree que lo que le sucedió en ese momento fue una “pérdida de la confianza en el mundo” (Amery, 2001: 32). Así escribe:

“Sin embargo, tengo la certeza de que con el primer golpe que se descarga sobre su humanidad ha perdido algo que quizá podríamos llamar provisionalmente una “confianza en el mundo”. La confianza en el mundo incluye todo tipo de cosas: la creencia irracional y lógicamente injustificable en la causalidad absoluta, quizás, o la creencia igualmente ciega en la validez de la experiencia inductiva. Pero más importante como elemento de confianza en el mundo, y en nuestro contexto lo único relevante, es la certeza de que en virtud de un contrato social escrito o no escrito, la otra persona me resguardará –dicho más precisamente, que respetará mi ser físico, y con él, mi ser metafísico. Los límites de mi cuerpo son también los límites de mi yo” (Amery, 2001: 28).

Para entender este fragmento es importante recordar que el primer golpe, la tortura de la cual habla Améry es infligida por un oficial que actúa en nombre de un Estado, el Estado Nazi que en ese momento es apoyado por los ciudadanos alemanes. En la última parte del texto citado, Améry afirma que lo que se pierde en el primer golpe es “la confianza en el otro”. Para Améry, el contrato social no es otra cosa que la confianza mutua entre las personas, como mencionamos anteriormente. Cuando estamos frente a otra persona al menos se esperan dos cosas: que ella no nos cause un daño injustificado, y recibir ayuda en caso de necesidad. Como afirma Améry en otra parte del ensayo, “la espera de ayuda, la certeza de la ayuda, es quizá una de las experiencias más fundamentales de los seres humanos” (Ibíd.). El estado que en nombre del pueblo fomenta de manera abierta o encubierta la violación de los derechos humanos de individuos o grupos rompe la confianza en este sentido: todo ciudadano espera del estado y sus funcionarios no ser herido y, en caso de dolor o necesidad, ser aliviado.

El daño al que se refiere Améry tiene que ver con el cuerpo. En el fragmento citado, dice que “Los límites de mi cuerpo son también los límites de mi yo”. Daño quiere decir al menos que nadie puede traspasar los límites de mi cuerpo sin mi autorización. Como lo plantea John Locke en el famoso capítulo sobre la propiedad del *Second Treatise*, “todo hombre tiene propiedad sobre su propia persona: nadie tiene derecho a ésta sino él mismo” (Locke, 1990, Cap. 5: 27). De estos dos fragmentos se puede deducir que tanto para Locke como para Améry la libertad significa, en primer lugar, el derecho de mi cuerpo a no sufrir dolor causado por otro ser humano, a menos que, por supuesto, esté hiriendo a otra persona. En palabras de Levinas, mi cuerpo tiene el derecho de no soportar un sufrimiento innecesario<sup>9</sup>. Cuando el Estado pone en práctica políticas que causan sufrimiento innecesario a personas o grupos particulares, se les excluye del contrato social. Sin embargo, el contrato social no es entre el Estado y los individuos, sino solamente entre los miembros de la comunidad. Toda vez que el derecho a la libertad es un derecho moral natural, al menos desde una perspectiva liberal, todas las personas, sin excepción, que habiten el mismo territorio tienen el derecho a ser miembros de la comunidad política. La única condición es que cada persona prometa respetar el derecho a la libertad de las otras personas y transfiera su derecho a castigar. Así, bajo este punto de vista, si el estado con sus políticas excluye a algunos miembros de la comunidad política, socava los cimientos del contrato social y, por lo tanto, socava la confianza de la comunidad.

La experiencia de Améry nos muestra que cuando nuestro derecho a la libertad individual no está protegido, las bases mismas de una interacción pacífica se rompen. Una alternativa frente a una sociedad basada en la confianza mutua es una comunidad de enemigos, pero esto es menos una sociedad que un estado de guerra. Vivir en una sociedad en que las personas acepten ser humilladas, o que una parte de ella acepte humillarse es francamente injusto a nuestros ojos. Tanto para Locke como para Améry, cuando el soberano privilegia otros intereses y desprecia la libertad de los ciudadanos, la comunidad, como un todo, tiene el derecho de derrocar el gobierno. Esto nos lleva a la pregunta de si el pueblo tiene el derecho, o incluso el deber, de usar la coerción contra el soberano. Pero el análisis de tal cuestión sobrepasa los límites del presente trabajo.

### III

Este artículo comenzó con la tesis de Jaspers de “cada persona es responsable de cómo sea gobernada” (Jaspers, 1998: 53). El análisis que se acabó de hacer nos

---

<sup>9</sup> Esta tesis la desarrolla Levinas en “El sufrimiento inútil” (Lévinas, 1993: 116-125).

da algunas razones que justifican esta afirmación. Ahora bien, en “El problema de la culpa”, Jaspers introduce la noción de culpa metafísica que hace referencia la idea de que uno es culpable también cuando uno no ha sacrificado su vida o libertad en solidaridad con el sufrimiento del otro. Como el mismo Jaspers lo señala: “hay una solidaridad entre hombres como tales que hace a cada uno responsable de todo agravio y de toda la injusticia del mundo, especialmente de los crímenes que suceden en su presencia o con su conocimiento” (Jaspers, 1998: 54). Para Jaspers, aunque no es exigible moralmente que alguien sacrifique su libertad o vida por otro, si podemos exigir a cada ser humano que sea solidario con otro y en la medida de la posible actúe para evitar o aliviar el sufrimiento del otro. A partir de esta noción de culpa metafísica es posible derivar la conclusión de que el pueblo tiene la obligación de resistir y luchar contra aquellos regímenes que violan los derechos o bien de la mayoría o bien de una minoría de ciudadanos. En esta sección del texto, tratare de mostrar que combinando la noción de solidaridad propuesta por Jaspers con el argumento a favor de la revolución es posible justificar un deber moral de resistir a regímenes opresivos.

Como es bien conocido, Locke, en oposición a Hobbes, considera que el soberano no tiene la potestad de imponer de manera absoluta su poder sobre sus súbditos. Para Locke, el pueblo tiene el derecho de destronar al soberano si este viola los derechos naturales de los ciudadanos y rompe la confianza puesta en sus manos. Así Locke afirma que la disolución del gobierno por parte del pueblo se justifica solo cuando hay “un quebrantamiento de la confianza al no haberse respetado la forma de gobierno acordada, y al no respetarse los fines del gobierno mismo, fines que consisten en el bien público y en la preservación de la propiedad” (Locke, 1990: 239). En este enunciado, uno puede encontrar al menos dos razones de por qué Locke piensa que la resistencia es moralmente permisible: primero, el gobierno viola los derechos naturales de la población, y segundo el quebrantamiento de la confianza por parte del gobierno, en cuanto que no cumple con los términos del acuerdo con el pueblo<sup>10</sup>. Dado que para Locke, el consentimiento debe estar basado en buenas razones, igualmente la razón del pueblo para disolver el gobierno debe también estar basado en buenas razones. Esta conclusión implica asumir que el pueblo es capaz de deliberar racionalmente. Sin embargo, hay cierto tipo

---

10 En sus iluminadores comentarios sobre la teoría política de Locke, D.A. Lloyd Thomas nota que además de estas dos razones, hay otras dos: “la falla del gobierno de promover el bien común, y la falla del gobierno de actuar dentro de los límites de la ley positiva” (Lloyd Thomas, 1995: 65). No discutiré estas dos razones en parte porque cuando Locke habla de acerca del bien común, usualmente tiene en mente la protección de los derechos de la gente y en parte porque para Locke, la ley positiva debe estar subordinada a la ley natural.

de situaciones en las que hay un conflicto entre una mayoría y una minoría con respecto a las acciones del gobierno, en el que las dos razones mencionadas entran en conflicto. El análisis de este tipo de situaciones es fundamental para entender el alcance de este deber de resistir. Pero para analizar este tipo de situaciones, es preciso explicar antes cada una de estas razones.

En relación con la primera razón, el argumento de Locke es el siguiente: desde que es una ley de la naturaleza “la propia preservación” (Locke, 1990, Cap. 2: 6), uno tiene el derecho pero también el deber de defenderse contra aquellos que tratan de dañarlo a uno. Así pues, si el estado arbitrariamente decide violar mi derecho natural a ser libre, yo y cualquiera que esté en una situación similar a la mía tiene el derecho de repeler la acción del gobierno. Además, si yo veo que otros conciudadanos son arbitrariamente atacados por el gobierno, en virtud de que es una ley de la naturaleza “preservar a la humanidad” yo debo ayudar a los otros en su defensa, al menos que en dicha tarea mis derechos naturales se pongan en alto riesgo. De esto se sigue, que si el gobierno viola los derechos de cualquier ciudadano, cada uno tiene el derecho de resistirlo. Ciertamente, esta es una conclusión extrema pues como se dijo antes, en todo gobierno hay violaciones a los derechos de los ciudadanos. Locke, cualifica esta conclusión y dice que el derecho a resistir solo debe ser ejercido cuando las violaciones a los derechos son sistemáticas y generalizadas con respecto bien a la mayoría de la población o bien con respecto a una minoría.

En cuanto a la segunda razón, el argumento discurre en los siguientes términos: cuando por así decirlo, un pueblo contrata un gobierno, este último se compromete a cumplir ciertas tareas, en especial, la protección de los derechos de los ciudadanos, a cambio de lo cual, los ciudadanos renuncian tanto a su derecho de juzgar por sí mismas si los otros están violando sus libertades como a su derecho de castigar a los ofensores. Al igual que en otras formas de confianza, si el gobernante no cumple con los términos del acuerdo, el pueblo tiene el derecho de recuperar sus derechos de juzgar y castigar y destituir al gobierno, y si este se opone, el pueblo tiene el derecho a usar la fuerza. En resumen, si los ciudadanos están en profundo desacuerdo con el gobierno por qué este no cumple con el fin de proteger sus derechos y promover el bien común, ellos no están obligados moralmente a obedecer al gobierno y tienen la potestad de resistir las decisiones estatales. Contra este argumento, un defensor del *status quo* podría argüir que no es cierto que el gobierno esté rompiendo con los términos del acuerdo y por ende con la confianza depositada en él, sino que más bien, es el pueblo el que se ha equivocado en su apreciación. En este caso, se tendría un conflicto entre las apreciaciones del pueblo y las del gobierno. ¿Quién debe decidir en un caso como este? ¿El gobierno quien fue contratado para ser juez? ¿O el gobierno quien es el agente que contrató al

gobierno? El problema aquí es que no hay una tercera instancia a la cual acudir. Para un realista como Schmitt es el soberano quien tiene el derecho a juzgar. De hecho, para este autor, el soberano es quien tiene la potestad de decidir sobre el llamado estado de excepción (*Véase Schmitt, Teología Política: 23*), es decir, de si se suspende el orden jurídico o no. La razón por la cual el soberano puede llegar a tomar esa decisión es para mantener el *status quo*, es decir la defensa del régimen. Para Locke, por el contrario, “es el pueblo quien debe juzgar” (Locke, 1990: 240). Esta tesis se sustenta en el derecho que cada ciudadano tiene a ser libre. Dado que cada uno tiene el derecho a decidir qué hacer con su vida, y en la medida en que una parte crucial de la vida de uno depende del gobierno, entonces cada ciudadano tiene el derecho de dar o no su asentimiento a las decisiones del gobierno. Al mismo tiempo, decir que el gobierno tiene la última palabra en este asunto es lo mismo que decir que el pueblo no tiene el derecho a decidir sobre asuntos que directamente y de manera grave afectan a sus vidas, lo cual limita seriamente su derecho a ser libres. Así pues, y en virtud del rechazo de Locke al paternalismo estatal, es decir a que el Estado decida por nosotros que hacer con nuestras vidas, los ciudadanos deben tener el derecho a dar su consentimiento a las decisiones del gobierno y el derecho a resistirlas si ellos piensan que esto es necesario.

En *On the Edge of Anarchy*, John Simmons señala que aunque para Locke el pueblo tiene el derecho de rebelión, el argumento arriba enunciado implica una conclusión, a saber: el pueblo tiene también el deber de rebelarse si el gobierno falla en alguna de las dos circunstancias señaladas. En Locke, los derechos naturales son derivados directamente de las leyes de la naturaleza, y tales leyes son prescripciones universales, que en últimas expresan deberes que todo ser humano debe obedecer; de esto se sigue cada ciudadano tiene al mismo tiempo el derecho y el deber de ser libre. Por esta razón, en una postura como la de Locke, nadie tiene la potestad de renunciar a su libertad. De esta manera, Simmons concluye que desde una perspectiva lockeana, el pueblo no solo tiene el derecho sino también el deber de resistir.

Una vez explicado los argumentos que dan cuenta de los dos motivos que Locke considera válidos para justificar tanto un derecho como un deber de resistir, pasaremos a continuación a analizar una situación muy especial en la que estos dos motivos se encuentran en conflicto. Tal situación se refiera a aquella en la que un gobierno, por una parte, protege los derechos de la mayoría y es apoyado por la casi toda la población, y por otra, viola de manera arbitraria los derechos naturales de una minoría, esto es su vida y libertad. En este caso, la mayoría podría considerar que en tanto sus derechos están siendo protegidos, el gobierno no ha roto su confianza. Para la minoría afectada, por el contrario, el gobierno no es legítimo, pues está violando

sus derechos máspreciados. Aquí hay un conflicto no solamente entre el gobierno y una minoría sino también entre una mayoría y una minoría, esto es, dentro de la misma comunidad política hay una división. Es claro que la tesis de es “el pueblo quien debe juzgar” como señala Locke, no es suficiente, y la cuestión ahora es quién dentro de esa comunidad es quién debe decidir. ¿Debe la mayoría aceptar las pretensiones de la minoría? Y si la minoría tiene la razón, ¿debe la mayoría acompañar a la minoría en sus reclamos y juntarse en una revuelta para destronar el gobierno opresivo? Según Simmons, aunque Locke es ambiguo en su respuesta, los dos argumentos expuestos arriba, dan pie para concluir que desde una perspectiva liberal de tipo Lockeano, la mayoría debe ayudar a la minoría y retirar su apoyo al gobierno. Para entender las dificultades e implicaciones de este argumento, es necesario discutir brevemente la llamada regla de la mayoría propuesta por regla; esta clase de regla de decisión es la que en principio debe usar la comunidad como un todo para decidir tanto la creación como la disolución de un régimen político.

Para Locke, la constitución de una comunidad política exige el consentimiento de todos los ciudadanos que residen en un mismo territorio sin excepción<sup>11</sup>. Cada miembro de la comunidad estaría dispuesto a ser parte de ella y por lo tanto ceder su derecho de juzgar a la comunidad como un todo, si ella, a cambio se compromete a respetar los derechos de cada miembro. Ahora bien, la comunidad para garantizar la paz y proteger los derechos de los ciudadanos, tiene que crear una constitución e instituir un gobierno que haga cumplir la ley. Para tomar esta decisión se requiere establecer una regla de decisión; dicha regla según Locke debe ser la regla de la mayoría.

Aunque se pueden aducir varios argumentos a favor de la regla de la mayoría, hay uno en particular esbozado por Locke y defendido fervientemente por los liberales que tiene que ver con el control que debe ejercer sobre el Estado. El argumento afirma que una regla cercana a la regla de la unanimidad es la que mejor puede garantizar la protección de los derechos de todos los ciudadanos. Un aspecto inherente a la regla de la unanimidad es que todos sin excepción tienen que dar su consentimiento para tomar una decisión, en una regla como esta, cualquier minoría tiene poder de veto. Una regla como esta, es la que mejor protege los derechos de la minoría. El problema de esta regla es que en la mayoría de los casos, es imposible aplicarla de manera efectiva; de allí que se acuda a una regla como la de la mayoría que es menos exigente, pero es mejor que otras como por

---

11 Aquí es posible objetar que la condición de residencia es una restricción muy fuerte, pues hay casos en los cuales la condición de membrecía es tener la misma cultura. Estoy de acuerdo con esta opinión, pero esto no afecta el argumento que estoy discutiendo.

ejemplo aquella que establece que basta con la aceptación de uno o de unos pocos para decidir algo, en términos del control que se puede hacer sobre las decisiones y políticas del gobierno. Este argumento se basa en el supuesto de que cada persona solo aceptaría aquellas alternativas que implican menos riesgos con respecto a sus derechos e intereses. De acuerdo con esto, entre mas ciudadanos intervengan en la decisión más control tendrá la comunidad sobre el Estado. En la medida en que las decisiones que tienen que ver con la adopción de una constitución y con la creación o disolución de un gobierno son una cuestión de vida o muerte, la regla de decisión que se debe adoptar aquí es aquella que implique menos riesgo y esta corresponde a la regla más cercana a la de la unanimidad, esto es a la regla de la mayoría. Para Locke, la adopción de esta regla no implica, sin embargo, que la mayoría pueda decidir lo que ella desea. Los derechos naturales de los ciudadanos, y en concreto de las minorías, son un límite que la mayoría debe respetar. Esto significa que la mayoría no está autorizada a constituir o apoyar un gobierno que viole los derechos básicos de una minoría. Como bien lo observa Simmons, para la mayoría “no tiene el derecho de tener un gobierno que viole los derechos de la minoría” (Simmons, 1993: 191). Desde esta perspectiva, la mayoría no simplemente tiene el derecho a decidir sino también el deber de velar por los derechos de la minoría.

Este argumento a favor de la regla de la mayoría es clave para entender la disputa entre la minoría que desaprueba el gobierno y la mayoría que lo aprueba. Si la violación de los derechos de la minoría es tan evidente que es imposible para la mayoría ignorarlos, ésta última tiene el deber de dejar de apoyar al gobierno y ayudar a la minoría en su lucha contra el gobierno. Y ello por cuanto la mayoría se ha comprometido a proteger los derechos de todos los ciudadanos sin excepción y también los de la minoría. Otro argumento que desde Locke se puede aducir para justificar este deber de la mayoría está en el deber de ayudar a quienes están sufriendo un daño inmerecido. Como se mencionó antes, para Locke, es una ley de la naturaleza “preservar la humanidad” y de allí se deriva el deber de asistir a otros en casos de peligro o necesidad al menos que la vida y libertad de uno estén en riesgo. Así, dado que los miembros de una minoría están sufriendo a causa de la violencia infringida por el gobierno, la mayoría debe ponerse de su lado y ayudarlos. Ahora, si el derrocamiento es la única forma de hacer que el gobierno pare sus acciones arbitrarias contra la minoría, y esto solo es posible si la mayoría decide hacerlo, la mayoría, en cuanto tiene el deber de ayudar a la minoría, tiene que esforzarse en esta dirección. La pregunta entonces es cómo llevar a cabo este cambio de régimen. Si la constitución vigente es democrática, y el gobierno a pesar de sus políticas opresivas, respeta las leyes establecidas, entonces el cambio de gobierno se debe hacer a través de un proceso democrático, pues un proceso pacífico

es mejor en términos de protección de los derechos que un proceso violento. Pero si la constitución no es democrática o el gobierno no respeta las leyes vigentes, la mayoría tendría dos opciones posibles: o usar la coerción, esto es, la revolución, o alguna forma de resistencia no violenta. Pero cualquiera que se los medios usados en este caso, las consecuencias para la mayoría pueden llegar a ser desastrosas. Bajo estas circunstancias y dado el proviso de que uno está excusado de tratar de ayudar a los otros cuando la propia vida y libertad se ponen en serio peligro, la mayoría no tendría el deber de hacer la revolución en contra de ese gobierno. Dicha mayoría podría decir a la minoría oprimida que ellos sienten compasión por su lamentable situación, pero que ellos no pueden hacer nada para cambiar la situación. En principio, dado el proviso mencionado, no hay nada más que una postura liberal como la de Locke pueda decir; así pues, para esta concepción, cuando una mayoría hace la revolución con el fin de defender a una minoría, este es un acto heroico, que ciertamente es virtuoso pero que no se puede ver como un deber moral.

Hay situaciones críticas en las que parecería injusto para la minoría sometida que la mayoría se rehusase a resistir al régimen por miedo a las pérdidas que ello pudiese tener sobre la población en general. Por ejemplo, cuando un gobierno está cometiendo un genocidio contra una minoría, es injusto que la mayoría no trate de usar algún medio, inclusive la fuerza, para derrocar el gobierno. Naturalmente esta es una situación compleja y pueden haber muchos aspectos que deben ser considerados, pero aún así, la historia reciente nos ha mostrado que hay situaciones en las que es justo demandar a la mayoría de los ciudadanos el uso de la fuerza con el fin de detener las acciones del gobierno. Este tipo de casos, señalan los límites de una postura como la de Locke y en general de la visión general sobre la resistencia política. Para tratar con estas situaciones extremas, en las que un Estado ejecuta acciones atroces contra minorías, es preciso acudir a concepciones políticas que tengan una visión más exigente del deber de ayudar al otro. Una alternativa prometedora se encuentra en la noción de responsabilidad o responsabilidad absoluta defendida desde diferentes perspectivas teóricas por Jaspers y Levinas. Aunque en muchos aspectos, las tesis de Levinas son más atractivas que la de Jaspers, me concentrare en este texto solo en las tesis de este último autor.

Para Jaspers y Levinas, la idea de responsabilidad absoluta expresa una demanda ética de poner al otro primero sobre cualquier otro interés, en otras palabras, la demanda de ayudar al otro antes de cualquier otra cosa, incluyendo la propia existencia. Esta idea de responsabilidad absoluta o de una solidaridad incondicionada, nos puede ordenar sacrificar nuestra vida en consideración del otro. Esta clase de demanda, que para aquellos educados dentro de una tradición liberal es algo que solo los santos y los héroes pueden satisfacer, es especialmente

relevante cuando las sociedades están enfrentando conflictos violentos o están viviendo bajo regímenes autoritarios o totalitarios. Para Jaspers – quien al igual que Locke, pensó que “no hay una exigencia moral de sacrificar la propia vida”- la solidaridad absoluta aunque no es una obligación moral, es el fundamento de la moralidad y en cierto sentido es una obligación de todo ser humano. Esto significa, que si bien no podemos juzgar moralmente a una persona por no llevar a cabo este tipo de sacrificio, si podemos decir que el pudo sacrificar la vida por el otro pero no quiso hacerlo y por eso mismo el debe sentirse culpable, pero no en un sentido moral, sino más bien, en cuanto no estuvo a la altura de lo que una solidaridad incondicionada exige. De acuerdo con este principio, por las víctimas mismas, uno debe resistir el régimen aún si ello implica morir o perder la libertad. Este argumento, que puede sonar hiperbólico, toma al otro seriamente y nos da un sentido de por qué por ejemplo, los alemanes son políticamente culpables por las atrocidades nazis. En el periodo entre 1933 y 1945, los alemanes tenían el deber de derrocar el régimen pero ellos no actuaron solidariamente con las víctimas, sino que la mayoría de ellos más bien prefirieron apoyar el régimen y ser indiferente con respecto a los crímenes cometidos; solo una pequeña minoría de alemanes se resistieron. De todo esto, se puede concluir que de la idea de solidaridad absoluta con el otro, se deriva el deber de los ciudadanos no solo de no apoyar un régimen opresivo sino también derrocarlo usando la fuerza si eso es necesario.

Arriba se dijo que para Locke, “el pueblo debe ser juez”. Pero como el mismo Locke lo reconoce, el pueblo es ignorante y a menudo ciego con respecto al sufrimiento de las víctimas. Después de la guerra, muchos alemanes dijeron que ellos no sabían que estaba pasando. Empero, como lo muestra el historiador Raul Hilberg, las dimensiones de la organización para ejecutar la eliminación de los judíos en Europa era tan grande que era imposible no darse cuenta de lo que estaba ocurriendo. Esta clase de negación no solo se dio en la Alemania Nazi, en otras latitudes también se ha dado; por ejemplo en Colombia, inclusive hoy mucha gente no ha reconocido las atrocidades cometidas por los grupos paramilitares, a pesar del hecho de que en el periodo 2002-2009 al menos dos y medio millones de personas han sido desplazadas por presiones de estos grupos (CODHES: 1). Pero aún asumiendo que en Alemania y en Colombia la gente no supiera lo que estaba pasando, ¿es esta una excusa válida para no hacer nada y continuar con su apoyo al gobierno? En mi opinión, cuando las atrocidades cometidas son parte de un esfuerzo largo y sistemático en términos de los recursos que el Estado usa, este tipo de excusa no es válida. En *el Segundo Tratado*, se encuentran el pasaje siguiente que puede servir para justificar esta tesis:

“...hasta que el malestar no llega a ser general, y los malos designios de los gobernantes no se hacen patentes y llegan a ser notados por la mayor parte de la población, el pueblo, que siempre está más dispuesto a sufrir que a luchar por sus derechos, no hace por sublevarse. No le mueven los ejemplos particulares de injusticia u opresión que allá visto aquí y allá padecidos por algún que otro desdichado. Mas si el pueblo en general llega a persuadirse, basándose en evidencias manifiestas, de que se está maquinando contra sus libertades y de que las cosas tienden a corroborar la sospecha de que sus gobernantes tienen malas intenciones, ¿a quién podrá censurarse de ello?” (Locke, 1990: 230).

En este fragmento, Locke claramente sostiene que si el pueblo tiene una evidencia manifiesta de que el gobernante está violando los derechos de los ciudadanos, ellos tienen el derecho a resistir. Pero aquí está el punto que es necesario enfatizar, y es la idea de que el pueblo tiene que ser perceptivo a la evidencia manifiesta. Las investigaciones hechas sobre atrocidades cometidas por Estados en distintas latitudes muestran que había evidencias palpables para todos los ciudadanos de que algo terrible estaba sucediendo; es difícil sino imposible ocultar que millones de personas están siendo asesinadas o desplazadas; basta ver los campos desolados o notar la desaparición en el vecindario de personas pertenecientes a ciertas minorías o grupos. En virtud de esto, se puede argüir que la ignorancia con respecto a crímenes de tales magnitudes como genocidios, desplazamientos masivos, masacres sistemáticas etc., no son una excusa válida.

Este argumento agrega un nuevo elemento a la tesis desarrollada hasta aquí, sobre el deber de resistir, y es la necesidad de evaluar la legitimidad moral de la comunidad política misma. Si la mayoría de la gente es indiferente al daño sufrido por las víctimas, hay un problema de autoridad en un sentido moral de tal mayoría. Esta cuestión de la indiferencia del pueblo está obviamente relacionada a la cultura, a las tradiciones que constituyen lo que llama el *ethos* de una nación. Ciertamente, la mayoría de nosotros no decidimos vivir en la comunidad que actualmente habitamos. Pero en la medida en que vivimos en sociedades en las que se asume que los ciudadanos tienen la capacidad y el derecho de escoger sus propios planes de vida, en la construcción de nuestra propia identidad, está la obligación de reconocer al otro, de no ser indiferente a lo público, y en especial a la forma como el Estado trata a las distintas minorías. Por otra parte, uno de los principios de la ilustración y que está detrás del contractualismo moderno es que los ciudadanos tienen el derecho pero también el deber de reflexionar sobre qué hacer con sus propias vidas. Decir que los seres humanos son racionales no solo es afirmar que ellos tienen la capacidad de pensar, sino también la obligación de hacerlo. Tal auto reflexión incluye una evaluación de nuestras propias tradiciones e instituciones, especialmente las de tipo político. En este sentido, en las sociedades

modernas, los ciudadanos tienen la posibilidad de decidir si aceptan o no las tradiciones e instituciones que forman la base de la comunidad política en la que viven y la incorporan como parte de su comunidad. Esto es quizá lo que constituye el significado básico de una concepción liberal como la de Locke según la cual la comunidad política no es algo simplemente dado, sino también es algo que nosotros elegimos o más precisamente aspiramos construir de manera deliberada.

Finalmente, al comienzo de este artículo, vimos que el dilema de Jaspers de sí todos los ciudadanos, incluyendo los opositores, son responsables del gobierno estaba relacionado con la cuestión de la obligación política, esto es, si los ciudadanos tienen la obligación de obedecer al Estado. Para responder a este asunto, se ha interpretado la tesis central del Jaspers de que “Un pueblo responde por su polis” desde la perspectiva de la concepción contractualista moderna en la línea de Locke. En contraste a la perspectiva de la *realpolitik*, que ve las obligaciones políticas como independientes de la moralidad, para una perspectiva liberal como la de Locke, este tipo de obligación es también una obligación moral. En la última parte de este texto, se ha tratado de probar que las obligaciones políticas se extienden más allá de la obligación de obedecer y apoyar al Estado; estas obligaciones políticas también incluyen aquellas actitudes y acciones que tienen que ver con la comunidad política como tal. En tanto que nuestra identidad política tiene que ver con nuestra lealtad hacia una comunidad política particular, la cuestión sobre las obligaciones políticas es también acerca de la constitución de nuestra propia identidad. La tesis central de este artículo, es que en una sociedad democrática que tiene entre sus principios normativos fundamentales las ideas de la libertad y solidaridad, los ciudadanos en la construcción de sus identidades tienen la obligación de ser vigilantes de las instituciones políticas vigentes y de no ser indiferentes con respecto a lo que esté ocurriendo con los derechos fundamentales de sus conciudadanos y especialmente de las víctimas oprimidas que por lo general, históricamente, no hacen parte de las mayorías.

### **Bibliografía**

1. AMERY, J. (2001). La tortura. En J. Amery, *Más allá de la culpa y la expiación*. Valencia: Pre-Textos.
2. BERAN, H. (1977). In Defense of the Consent Theory of Political Obligation and Authority. *Ethics*, 87 (3), 260-271.
3. CODHES. (2010). *¿Salto estratégico o salto al vacío?: el desplazamiento forzado en los tiempos de la seguridad democrática, resumen de informe 2009*. Bogotá: CODHES.

4. HOBBS, T. (1983). *Leviatán*. (A. Escotado, Trad.) Madrid: Editora Nacional.
5. JASPERS, K. (1998). *El problema de la culpa*. (E. Garzón Valdés, Trad.) Barcelona: Paidós.
6. JOYNT, C., & HAYDEN, S. (1955). Morals and Politics: the Current Debate. *Revue Canadienne d'Economie et de Science Politique* , 21 (3), 354-362.
7. KANT, I. (2002). *La metafísica de las costumbres*. (A. Cortina, & J. Conill, Trads.) Madrid: Técnos.
8. KANT, I. (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. (F. Martínez Marzoa, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
9. KANT, I. (1999). Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración? En I. Kant, *En defensa de la ilustración* (J. Alcorza, & A. Lastra, Trads.). Barcelona: Alba Editorial.
10. KANT, I. (2002). *Sobre la paz perpetua*. (J. Abella, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
11. LÉVINAS, E. (1993). Sufrimiento inútil. En E. Lévinas, *Entre nosotros*. Valencia: Pre-Textos.
12. LLOYD THOMAS, D. A. (1995). *Locke: on Government*. London: Routledge.
13. LOCKE, J. (1990). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. (C. Mellizo, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
14. PITKIN, H. (1966). Consent and Obligation II. *The American Political Science Review* , 60 (1), 39-52.
15. PITKIN, H. (1965). Obligation and Consent I. *The American Political Science Review* , 59 (4), 990-999.
16. PLATÓN (1988). *La República*. (J. M. Pabón, & M. Fernández-Galiano, Trads.) Madrid: Alianza Editorial.
17. SCHMITT, C. (2008). *Constitutional Theory*. Durham: Duke University Press.
18. SCHMITT, C. (1985). *The Crisis of Parliamentary Democracy*. (E. Kennedy, Trad.) Cambridge: The MIT Press.

19. SIMMONS, J. A. (2001). Justification and Legitimacy. En J. Simmons, *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*. New York: Cambridge University Press.
20. SIMMONS, J. A. (1979). *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton: Princeton University Press.
21. SIMMONS, J. A. (1993). *On the Edge of Anarchy*. Princeton: Princeton University Press.

# Democracia deliberativa: opinión pública y voluntad política\*

## Deliberative Democracy: Public Opinion and Political Will

Por: Nelson Jair Cuchumbé Holguín

Grupo de investigación: Filosofía y Cultura

Pontificia Universidad Javeriana de Cali

Cali, Colombia

njcuchumbe@javerianacali.edu.co

Fecha de recepción: 4 de mayo de 2010

Fecha de aprobación: 23 de junio de 2010

**Resumen:** *El propósito del presente artículo es el de reflexionar sobre la relación política y legitimación del Estado en las sociedades modernas liberales, a partir del enfrentamiento ideológico entre los promotores del “estado de opinión” y los defensores del Estado de Derecho en Colombia. Considero que la participación, la comunicación deliberativa, el uso público de la razón práctica, la autonomía ciudadana y el respeto a los derechos fundamentales son supuestos ético-políticos inevitables si queremos construir una cultura política democrática y pluralista en Colombia. Para justificar mi punto de vista, procederé del siguiente modo. En primer lugar, introduciré la idea de que en la democracia deliberativa se privilegia el concurso de la pluralidad política en pleno respeto tanto del derecho como de los procedimientos institucionalizados de comunicación entre los ciudadanos y las instituciones públicas. En segundo lugar, sostendré que la democracia deliberativa implica un proceso democrático sujeto a principios generales imparciales de justicia.*

**Palabras clave:** *Legitimación del Estado, Estado Democrático de derecho, opinión pública y voluntad política, pluralismo político, participación.*

**Abstract:** *The purpose of this paper is to reflect on the Political relationship and Legitimacy of the State in modern liberal societies, taking its bearings on the ideological confrontation between the promoters of the “State of Mind” and the defenders of the State of Law in Colombia. I believe that Participation, Deliberative Communication, Public Use of Practical Reason, Citizen Autonomy and the respect for Citizen’s Fundamental Rights are unavoidable ethical and political assumptions if we want to build a Democratic and Pluralistic Political Culture in Colombia. To justify my point of view, I’ll proceed as follows: Firstly, I’ll introduce the idea that Deliberative Democracy privileges the conflux of Political Pluralism in its full respect of both the law and the institutionalized procedures of communication between citizens and public institutions. Secondly, I will argue that Deliberative Democracy implies a democratic process subject to general impartial principles of Justice.*

**Palabras clave:** *State Legitimation, Democratic State of Law, Public Opinion and Political Will, Political Pluralism, Participation.*

---

\* Nombre del grupo de investigación Filosofía y Cultura, categorizado según Colciencias en C. El artículo está vinculado con la investigación titulada “La concepción universalista de los derechos de Habermas y la aproximación de los derechos de grupo de Taylor como respuesta a las demandas de reconocimiento de las minorías culturales”.

## Introducción

Fue altamente divulgado, en Colombia, el enfrentamiento ideológico entre los promotores del “estado de opinión”<sup>1</sup> y los defensores del Estado de Derecho. Mientras los primeros afirmaban que la participación directa y el control de opinión de las mayorías es la verdadera forma de realización política del Estado de Derecho, los segundos recordaban que el respeto a la Constitución Política de 1991, la obediencia a la división de poderes y el relevo en el poder son presupuestos legales necesarios en la concreción de un orden social cimentado en el derecho. Lo cierto es que en ese enfrentamiento ideológico vuelve y aparece la relación constitutiva entre la política como conflicto y la justificación normativa del modelo de ordenamiento sociopolítico, que se pretende fundar por quien sustenta el poder o pretende tenerlo.

La relación política y legitimación del Estado en las sociedades liberales ha sido objeto de reflexión en la filosofía política contemporánea. Richard Rorty clarifica las condiciones que posibilitarían la construcción de la política (Rorty, 1998). Para ello, se basa en el hecho de que lo público debe ser construido y no descubierto<sup>2</sup> y en la esperanza social anclada en la solidaridad como ampliación del nosotros<sup>3</sup>. John Rawls, en *El liberalismo político*, señala que los políticos deberían construir normas y principios de equivalencia razonable que viabilicen el pluralismo político. Charles Taylor sugiere la necesidad de un ordenamiento sociopolítico que avalaría, al mismo tiempo, la defensa de los derechos fundamentales y el reguardo de ciertas libertades exigidas por los miembros de los grupos minoritarios como inevitables para su realización (Taylor, 2005). Jürgen Habermas subraya que el Estado democrático de derecho debería construirse a partir del universalismo de los derechos fundamentales y la universalidad de la ciudadanía (Habermas, Facticidad y validez, 1998).

No se trata de agotar, aquí, toda la discusión sobre la relación en cuestión. Sólo me propongo clarificar, desde la filosofía política, la pertinencia de la participación ciudadana y del poder comunicativo en la democracia para comprender mejor tal enfrentamiento. Dado que la filosofía política de Habermas se caracteriza por su posición decisiva en pro del Estado democrático de derecho, tendremos en cuenta

- 
- 1 Cabe señalar que “el presidente Álvaro Uribe, ha afirmado que el Estado de opinión es la fase superior del Estado de Derecho. En una simple búsqueda en la página Web de la Presidencia encuentra 103 discursos, artículos y revistas en los cuales lo ha mencionado, prácticamente todas después de octubre del 2008, dos semanas después de la radicación del proyecto de referéndum en el Congreso el 10 de septiembre”. Jaramillo Bernal, Laura, *La silla vacía*, Bogotá, 2009.
  - 2 Lo cual deroga toda fundamentación esencial de lo político.
  - 3 Ello conlleva el desmantelamiento de la propuesta universal y racionalista de la ética kantiana.

algunas de sus planteamientos para reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de un orden social democrático y deliberativo en nuestro contexto. Considero que la participación, la comunicación deliberativa, el uso público de la razón práctica<sup>4</sup>, la autonomía ciudadana y el respeto a los derechos fundamentales son supuestos ético-políticos inevitables si queremos construir una *cultura política democrática y pluralista* en Colombia. Pues, a nuestro juicio, esos supuestos morales no potencian un control de opinión de las mayorías configurada desde la eficacia de la publicidad, la apreciación particular de un gobernante y la homogenización ideológica; sino, antes bien, posibilitan una opinión pública y voluntad política cimentada en la discusión pública, en el diálogo entre la pluralidad de actores sociales y en la idea de la política como un subsistema que se reforma constantemente a través de la deliberación.

Pero, ¿qué nos plantea Habermas sobre el Estado democrático de derecho? y ¿por qué un orden social cimentado en la participación ciudadana y no en el control de opinión pública como pretendían los promotores del ‘estado de opinión’? Para justificar mi punto de vista y responder a esos interrogantes, procederé del siguiente modo. En primer lugar, introduciré la idea de que en la democracia deliberativa se privilegia el concurso de la pluralidad política en pleno respeto tanto del derecho como de los procedimientos institucionalizados de comunicación entre los ciudadanos y las instituciones públicas, lo cual requiere de la participación y del actuar comunicativo ilimitado de los ciudadanos. En segundo lugar, sostendré que la democracia deliberativa implica un proceso democrático sujeto a principios generales imparciales de justicia. Estos principios son constitutivos de toda comunidad de ciudadanos por igual, dado que descansan sobre un consenso valorativo desarrollado entre todos los actores sociales y caracterizan a la asociación como una comunidad política.

## **1. La concepción democrática deliberativa**

Contrario a la racionalidad política moderna occidental, que ha reivindicado un modelo de orden socio-político fundado en la pretensión de la comunidad de

---

4 Denominamos uso público de la razón práctica a la facultad de fundamentar las correspondientes decisiones tomadas libremente y de forma voluntaria por una persona en común con otras. Una persona toma una decisión libre y voluntaria cuando “actúa con arreglo a leyes que se ha dado a sí misma: sólo esta voluntad es autónoma en el sentido de que se deja determinar enteramente por las convicciones morales. En el campo de validez de la ley moral la determinación de la voluntad por la razón no está limitada por disposiciones casuales ni por la biografía o la identidad personal. Autónomo sólo puede llamarse lícitamente la voluntad que esté guiada por las convicciones morales y por tanto sea enteramente racional” través de la praxis argumentativa”. Véase (Habermas, 2000: 118).

valores (republicanismo), en la exaltación de las emociones de los individuos (nacionalismo) y en la reivindicación del individuo con derechos y con libertades (liberalismo)<sup>5</sup>; la concepción democrática deliberativa ha privilegiado la construcción del Estado a partir de la participación del pluralismo político. Según Habermas la construcción de comunidad política democrática y deliberativa, exige la realización de una praxis comunicativa llevada a cabo con pleno concurso de todos los actores sociales regulada en términos normativo. Por ello ha estimado que el derecho como regulador social, el reconocimiento recíproco de sujetos que se enfrentan simultáneamente como individuos particulares, la participación de los ciudadanos en la solución de los asuntos prácticos, la definición de normas y procedimientos para la participación en procesos de deliberación, el flujo comunicativo entre ciudadanos e instituciones estatales y el descentramiento de los espacios para identificar y tratar los problemas relacionados con la sociedad; constituyen los presupuestos morales que viabilizan la construcción permanente del Estado.

En el capítulo VII de *Facticidad y validez*, Habermas subraya que la política legislativa es la condición normativa y *pragmática*<sup>6</sup> que facilita a los ciudadanos el uso de público de la razón y del discurso para entenderse a sí mismo como miembros responsables en la construcción del Estado. En otras palabras, señala que el entendimiento discursivo y el proceso de constitución del orden social, conforme a las normas dadas por los mismos ciudadanos, representan la posición moral que deben asumir los actores sociales para la producción legítima de normas y la institucionalización de procedimientos y para la realización de sus fines particulares; aspectos que permiten la justificación del poder político y la realización de una práctica social de autodeterminación de los ciudadanos articulada en términos del derecho.

- 
- 5 El Republicanismo, liberalismo y nacionalismo, constituyen la racionalidad política moderna que ha viabilizado la consolidación del Estado-nación en las sociedades liberales occidentales. Conforme al nacionalismo, la consolidación del Estado-nación se efectúa en la forma de exaltación de las emociones de los seres humanos respecto a su grupo, colectividad o comunidad de pertenencia. Se enaltece el amor a la patria o el amor nacional, y se reivindica una semejanza cultural como vínculo social básico, Hecho que suscita una motivación por recuperar o conservar una lengua, tradición o lógica de autogobierno. Conforme al republicanismo, la consolidación del Estado-nación, se realiza en la forma de una organización social cimentada en el supuesto de una comunidad, que comparte una concepción de vida buena común. Conforme al liberalismo, la consolidación del Estado-nación, se comete en la forma de compromisos entre intereses y universalización de los derechos fundamentales. Esto se lograría a través del derecho universal e igual de sufragio, a través de la composición representativa de los reglamentos de régimen interior.
- 6 “Los discursos pragmáticos están referidos a contextos de utilización posibles. Sólo están conectados con la formación fáctica de la voluntad de los agentes a través de los fines y preferencias subjetivas de estos últimos” (Habermas, 2000: 119).

De allí que dicho autor, haya estimado que una práctica social de autoentendimiento moral y comunicativo supone una política legislativa reconocedora del pluralismo político; susceptible de realización mediante un proceso democrático deliberativo caracterizado “según formas de argumentación que incluye negociaciones” (Habermas, 1998: 363). Este proceso demanda un actuar público orientado bajo principios democráticos y un conjunto de presuposiciones idealizadas de comunicación<sup>7</sup>, a partir de los cuales los actores sociales definen y aclaran las normas y los procedimientos para la participación y discusión pública respecto a la solución de los problemas suscitados en la interacción social. Se trata, entonces, de una política legislativa que privilegia la participación activa de los ciudadanos en la definición de las normas y los procedimientos de regulación social, esenciales para la construcción del Estado.

Ese actuar público democrático y comunicativo, se puede, según Habermas, relacionar con aquellos estudios que conciben la política como “un escenario de procesos de poder y la analizan desde el punto de vista de discusiones y enfrentamientos, guiados por intereses, o de efectos de control y regulación de carácter sistémico” (Habermas, 1998: 363). La relación política y discusiones es posible de establecerse porque en la justificación del contenido de normas y procedimientos, los participantes y afectados en los procesos políticos dejan ver una disposición de realización de los intereses y fines seguidos; actitud realizable únicamente a partir del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez, fundamentales para una interacción social deliberativa. Por esta razón, la validez de las normas y de los procesos políticos logran su fundamentación exclusivamente desde la idea de que el funcionamiento de un sistema político puede describirse de modo correcto sólo si se reconoce “la dimensión de la validez del derecho, y la fuerza legitimadora que tiene la génesis democrática del derecho” (Ibíd.).

Ahora bien, esta concepción política es diferente al punto de vista que reivindica, en Colombia, la idea de un ‘estado de opinión’. Pues la concepción democrática deliberativa, sugerida por Habermas, no admite la idea de una opinión

---

7 “(a) Las deliberaciones se efectúan en forma argumentativa, es decir, mediante intercambio regulado de informaciones y razones entre partes que hacen propuestas y las someten a crítica. (b) las deliberaciones son “inclusivas” y públicas. En principio no puede excluirse a nadie; todos los que pueden verse afectados por las resoluciones han de tener las mismas oportunidades de acceso y participación. (c) las deliberaciones están exentas de coerciones externas. Los participantes son soberanos en la medida en que sólo están ligados a los presupuestos comunicativos y reglas procedimentales de la argumentación. (d) las deliberaciones están exentas de coerciones internas que puedan mermar la igual posición de los participantes. Todos tienen las mismas oportunidades de ser escuchados, de introducir temas, de hacer contribuciones, de hacer propuestas y de criticarlas. (...)” (Véase Habermas, 1998: 382).

pública y voluntad política configurada de acuerdo con un discurso defensor del otro<sup>8</sup> y compatible con una identidad irrenunciable<sup>9</sup>, sino que, antes bien, privilegia una opinión pública y voluntad política construida a partir del reconocimiento de la intensa lucha política entre actores sociales con discursos y fines diferentes. En la concepción democrática deliberativa la regulación de la relación de tensión entre actores sociales, la autocomprensión normativa y comunicativa en la construcción del Estado y la actitud realizativa de los discursos y fines de los participantes en los procesos políticos, logran efectuarse sólo si existe una formación de opinión pública y voluntad política afin con la participación ciudadana regulada en términos del derecho. Esto implica que una política de ayuda expresada en derechos y auxilios especiales, otorgados a ciertos grupos sociales para su realización y su identificación con determinada forma de legitimación del poder, no tendría lugar desde la organización del Estado democrático de derecho. Como bien sostiene Habermas, en el Estado democrático de derecho los procesos de generación, distribución y empleo de poder político siempre están en concordancia con las regulaciones normativas de la relación del poder comunicativo, con el poder administrativo y con el poder social.

En línea con la anterior diferencia, podemos decir, en términos generales, que mientras que en el Estado democrático de derecho se reconoce la diversidad fines, la pluralidad ideológica y la democratización del poder, en el ‘estado de opinión’ se impone la idea de la sociedad centrada en un solo marco axiológico y en el poder de quien administra el Estado. Al tiempo de que los defensores del ‘estado de opinión’ sólo proporcionan atención al proyecto de vida buena, defendido por un gobernante, y presuponen la configuración de la discusión política, entonces, hacen que la esfera pública se vuelve cada vez más despolitizada y menos democrática. Así, la función del Estado se reduce a cuestiones relacionadas con el otorgar derechos y privilegios<sup>10</sup> a los grupos sociales identificados con la concepción de vida buena y con el ideal de justicia del administrador de turno; situación que elimina el aspecto

---

8 Como creen los defensores del ‘estado de opinión’ en Colombia. Estos consideran que la orientación de los procesos políticos se debe hacer bajo el ideal de la protección de las personas, lo cual erosiona en sentido ético-político la gestación de una opinión pública y voluntad política democrática.

9 Como creen los defensores del Estado de derecho en nuestro contexto nacional. Según estos defensores, debe primar la idea de un macro-sujeto estatal-social que se abstrae de las necesidades e intereses de los individuos; hecho que retrotrae la participación de los individuos en la construcción de comunidad política.

10 Tal y como ocurrió con el caso de entrega de subsidios a través del Programa de Agro, Ingreso seguro (AIS). Este Programa es una herramienta para apoyar a los productores del campo colombiano.

de legitimidad democrática propia del poder y del derecho. Contrariamente a esa concepción totalizadora, las cuestiones relativas al Estado democrático de derecho resaltan la necesidad de garantizar condiciones de neutralidad y procedimientos democráticos para la discusión pública de los problemas suscitados por la diversidad de intereses y necesidades de los actores sociales.

Vista así la racionalidad que subyace en la concepción democrática deliberativa de Habermas y presentada la diferencia entre el Estado democrático de derecho y el ‘estado de opinión’, podemos decir, ahora, que ese modelo de Estado viabiliza el pluralismo ideológico y la participación de los ciudadanos, tal como es invocado en términos formales, por ejemplo, en nuestra Constitución Política de 1991<sup>11</sup>. Específicamente no depende de los rasgos morales promovidos por un actor político particular o por un grupo social dominante (élite), sino que viabiliza la participación de todos los ciudadanos en la definición de las normas de regulación social y en la legitimación del funcionamiento del Estado. Por ello, se puede afirmar que el Estado democrático de derecho encuentra su legitimidad sólo en el ejercicio permanente del poder político de los diversos actores sociales regulado por el derecho; no depende del esquema axiológico particular de un grupo humano, ni de sus principios morales, ni de sus tradiciones culturales, ni de la habilidad discursiva del gobernante para fundar o refundar el orden social.

Cabe aquí recordar, para ampliar la afirmación hecha, que en el modelo de Estado democrático deliberativo el poder social y el derecho constituyen una relación que presupone una concepción democrática que posibilita la producción legítima de normas a través de:

La institucionalización de la correspondiente práctica de autodeterminación de los ciudadanos. (...), el “poder político puede concebirse entonces como una forma abstraída de poder social, articulada en forma estable, que permite intervenciones sobre el “poder administrativo”, es decir, sobre los cargos organizados en términos de una jerarquía de competencias. (...) la pretensión de legitimidad del derecho, que se trasmite al poder a través de su forma jurídica, al igual que la necesidad de legitimación, caen bajo descripciones *distintas* que desde la perspectiva del participante: las condiciones de aceptabilidad del derecho y del poder político se transforman en condiciones de “aceptancia” y las condiciones de legitimidad se transforman en condiciones de estabilidad de una fe en la legitimidad de la dominación, fe que por término medio correspondería a toda la comunidad jurídica (Ibíd.: 365).

En este sentido, habría que decir, para cerrar la presentación de esta primera idea, que la comprensión normativa del Estado democrático de derecho supone un

---

11 Artículo 1. Colombia es un Estado social de derecho, organizado en forma de República unitaria descentralizada, con autonomía de sus identidades territoriales, democrática participativa y pluralista (...)

pensamiento democrático cimentado en la idea de la participación de los ciudadanos como condición para la construcción autónoma del orden socio-político y para la definición y aprobación de las condiciones morales que permiten justificar el derecho en términos justos; lo cual garantiza la estabilidad y confianza en la legitimidad de la autoridad normativa, representada en la comunidad jurídica, así como también avala la construcción de una cultura política, independiente de los supuestos morales acogidos por un grupo social, hecho que parece posible en una sociedad civil regulada por el actuar comunicativo y el derecho. En este contexto, la concepción de democracia implica un proceso deliberativo sujeto a principios generales imparciales de justicia.

## **2. La democracia deliberativa y la formación de la opinión pública y la voluntad política**

La concepción democrática tiene como eje central la *política deliberativa*<sup>12</sup>. A diferencia de la concepción de sociedad centrada en el Estado, la democracia deliberativa disiente de la perspectiva liberal y de la concepción republicana del Estado. La perspectiva liberal se apoya en la idea de la sociedad centrada en la economía y asume el proceso democrático como una forma de asegurar los intereses de los individuos. La concepción republicana se afirma en el supuesto de una comunidad que comparte una concepción de vida buena institucionalizada en forma de Estado y toma la formación democrática de la voluntad como un modo de autoentendimiento ético-político. En cambio, la concepción deliberativa descansa en el reconocimiento de un procedimiento para la deliberación y la toma de decisiones. Sin embargo, la concepción deliberativa integra algunos elementos del pensamiento liberal y del proyecto republicano. Admite el vínculo interno entre “las consideraciones pragmáticas, los compromisos, los discursos de autoentendimiento y los discursos relativos a justicia” (Habermas, 1998: 372); y acepta la idea de que bajo ciertas condiciones de suficiente información relativa a los problemas tratados y elaboración de tal información se logran resultados asociados a los intereses de los individuos. De ahí que la concepción deliberativa se asiente en las reflexiones pragmáticas del discurso y formas de

argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción orientada al entendimiento, y en última instancia, de la estructura de la comunicación lingüística y del orden no sustituible que representan la socialización y “sociación” comunicativas (Ibíd.: 373).

---

12 “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 sólo por medio de la 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, 1999: 239).

Al describirse así la concepción democrática deliberativa, se colocan también las bases de una concepción normativa del Estado y de la sociedad. Para la teoría del discurso, el proceso democrático está relacionado con connotaciones normativas. La formación de la opinión y de la voluntad debe tomarse aquí como una respuesta consecuente al modo correcto cómo se logra institucionalizar las exigentes formas de comunicación de una formación democrática de la opinión y la voluntad política. Veamos el siguiente pasaje que nos permite precisar como se ha de consolidar la deliberación democrática:

El desarrollo y consolidación de una política deliberativa, la teoría del discurso los hace depender, no de una ciudadanía colectivamente capaz de acción, sino de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente. La procedimentalización de la soberanía popular y la vinculación retroalimentativa del sistema político con las redes (para él) periféricas que representan los espacios públicos políticos se corresponden con la imagen de una sociedad descentrada (Ibíd.: 374).

Tomada en este sentido, podemos decir que la idea de la democracia deliberativa depende de la institucionalización de procedimientos comunicativos y de la interacción de deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas de manera informal. Puede resultar importante aquí volver a señalar que la concepción democrática deliberativa no opera bajo el ideal liberal de la sociedad centrada en el Estado, en donde éste es concebido como un sujeto poderoso que actúa en dirección de un fin. Como tampoco funciona con la idea de que ella representa la totalidad de las normas constitucionales que garantizan “la regulación del equilibrio de poder y el equilibrio de intereses conforme al modelo de los que sucede en el mercado” (Ibíd.: 374-375). En efecto, la democracia deliberativa puede entenderse como un sistema de acción que responde a la imagen de una sociedad centrada en la formación de la opinión pública y de la voluntad política, regulada por las formas de comunicación.

Distinto de la concepción liberal y del ideal republicano, la democracia deliberativa confiere a la intersubjetividad el criterio básico de legitimidad que da lugar a los procesos de entendimiento realizados gracias a los procedimientos democráticos o redes de comunicación de los espacios público políticos. No se trata de una concepción en donde se reivindique la práctica de la libertad de los ciudadanos a partir de la prescripción de un sujeto global o el ideal de una autoridad que ignora las leyes impuestas a los sujetos particulares como garantía para que compitan entre sí. Si bien es cierto que la democracia deliberativa integra elementos de tales concepciones, se diferencia sin embargo respecto al papel que juega la comunicación en la formación de los espacios públicos en donde se expresa de forma racional la opinión y la voluntad sobre cuestiones significativas para la sociedad global, las cuales demandan de regulación.

Este análisis de la democracia deliberativa en perspectiva comunicativa, nos lleva a decir que al ampliarse la comunicación entre la opinión pública, los procesos electorales institucionalizados y las resoluciones legales, se podrá 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). Esta forma de autoridad respeta, como se sugiere desde el modelo liberal, los límites entre Estado y sociedad; no obstante ella, como base social de los espacios públicos autónomos es diferente del sistema económico y del sistema de administración pública. Al mismo tiempo, supone una concepción normativa de la democracia que desplaza la relación entre el dinero, el sistema administrativo y la solidaridad como centro de integración y regulación social.

Ya no se trata de una integración y regulación social fundada en tales recursos. Se trata ahora de reconocer la fuerza socio-integradora que representa la solidaridad en los espacios públicos autónomos diversos y en los procedimientos de formación democrática de la opinión y la voluntad. Y este reconocer la fuerza socio-integradora de la solidaridad, como lo ha sugerido Habermas, requiere de institucionalizarse en términos de Estado de derecho. El derecho como medio de integración social ha de poder permitir que la solidaridad se afirme en contra del dinero y del poder administrativo como únicos mecanismos de integración social. Esta diferencia entre la integración estratégica y la integración comunicativa institucionalizada puede también explicarse cuando se reflexiona acerca de la comprensión de la legitimación y la soberanía popular.

La formación democrática de la voluntad no puede concebirse según el planteamiento liberal y proyecto republicano. En la versión liberal, la formación democrática de la voluntad posee como única función legitimar el ejercicio del poder político. La participación de los individuos en las contiendas electorales es reducida a la aprobación de quien asume el poder de gobernar. En el proyecto republicano, la formación democrática de la voluntad tiene como función “*constituir* la sociedad como una comunidad política y mantener vivo en cada elección el recuerdo de ese acto fundacional” (Ibíd.: 376). La diferencia de tales interpretaciones con respecto a la teoría del discurso radica en que, en esta última, la formación democrática de la opinión y la voluntad actúan como canales; los cuales posibilitan el ingreso y la salida de los modos de organización de los discursos afines con las decisiones tomadas sobre la base del derecho y de la ley.

Con la teoría del discurso entra de nuevo en juego una idea distinta: los procedimientos y presupuestos comunicativos de la formación democrática de la

opinión y la voluntad funcionan como importantes exclusas para la racionalización discursiva de las decisiones de una administración y un gobierno legado al derecho y a la ley (Ibíd.).

Es importante advertir aquí que, si tales planteamientos y la teoría del discurso pueden mostrarse como diferentes, es porque la formación democrática de la opinión y la voluntad no funciona como un agregado del poder, sino como una forma de poder que posibilita de manera continua la retroalimentación política. En el plano de la democracia deliberativa, el ejercicio del poder político es controlado y programado a partir de la formación democrática de la opinión y la voluntad. En este plano, el poder político actúa 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 las formas de comunicación constituyen un dispositivo amplio que detecta la presión de problemas que afectan a la sociedad global; y generan opiniones influyentes. Este subsistema de legitimación puede ser entendido como una forma de elaboración y transformación de la opinión pública en poder comunicativo.

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 política; espacio en donde los ciudadanos identifican y tratan los problemas relativos a la sociedad en general. La organización de las formas de comunicación ha de permitir que se regule la interacción entre las formas discursivas de la opinión y la voluntad. Cuando en una sociedad la opinión pública política 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 institucionalizada en términos de Estado de derecho. Al tiempo significa construir espacio público como medio de interacción cultural, fundado en las “asociaciones de una sociedad civil que guarda la misma distancia respeto del Estado que de la Economía” (Ibíd.: 378).

El poder comunicativo expresado en forma de Estado de derecho es un modo de asociación política que representa uno de los subsistemas que constituyen a una sociedad compleja. Este subsistema posibilita 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. La política deliberativa mantiene un vínculo con los diferentes contextos del *mundo*

*de la vida*<sup>13</sup>, los cuales han sido racionalizados y favorecen el desarrollo de esa política. Gracias una comunicación política ejecutada a través del dispositivo de la deliberación, las estructuras del *mundo de la vida*<sup>14</sup> se forman y renuevan.

En síntesis, la concepción democrática deliberativa expresa la integración de elementos del planteamiento liberal y del proyecto republicano que hemos descrito antes: del planteamiento liberal recoge la idea de individuos libres e iguales con intereses diferentes y la regulación del equilibrio del poder y la regulación del equilibrio entre intereses a través del Estado de derecho; del proyecto republicano integra la noción de formación de la opinión y la voluntad política de los ciudadanos como medio a través del cual se constituye la sociedad como un todo estructurado en términos políticos. No obstante, la política deliberativa de Habermas establece como eje del modelo de Estado de derecho la autodeterminación democrática de los ciudadanos deliberando a partir de la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos.

En efecto, si bien el planteamiento liberal y el proyecto republicano aluden, respectivamente, a la satisfacción de las expectativas de felicidad de los individuos acorde con un ideal del bien común apoyado en leyes abstractas y a la formación democrática de la voluntad en sentido de realización de una forma autoentendimiento ético-político apoyado en la idea de la renovación del acto de fundación de la república, la concepción democrática deliberativa, por el contrario, sólo 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. Esto es una concepción discursiva alejada del individuo y de la soberanía del pueblo. Se trata, en cambio, como se dijo al inicio, de una concepción que privilegia la intersubjetividad, los procedimientos democráticos, el poder comunicativo y la política como un subsistema que se regenera a través de la deliberación pública, como condición para la definición de un ordenamiento sociopolítico pluralista constitucionalmente organizado en términos de la exigencia del igual derecho.

---

13 “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 disonancias 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, 2003: 178).

14 “El mundo de la vida engloba distintos tipos de acción guiada por reglas. Los discursos y los actos de habla se distinguen unos de otros según el lenguaje se utilice esencialmente para finalidades comunicativas o para finalidades expositivas” (Habermas, 2002: 23).

La concepción democrática deliberativa aparece, entonces, como la alternativa contraria de otras formas de explicación de la relación constitutiva entre la política como conflicto y la justificación normativa del modelo de ordenamiento sociopolítico, que se pretende fundar por quien sustenta el poder o pretende tenerlo: La concepción de los defensores del `estado de opinión` cimentada en una opinión pública y voluntad política configurada desde los intereses particulares de un individuo o grupo social, y la concepción de los promotores del Estado de Derecho según la cual el orden social debe estar centrado en el poder del Estado. En efecto, una opinión pública y una voluntad política controlada por un gobernante y centrada en el poder del Estado no es condición que viabilice la construcción de un ordenamiento socio-político acorde con un marco de condiciones morales y comunicativas que posibiliten la participación de todos los actores sociales y la realización de sus fines a partir de principios generales imparciales de justicia. Tanto la concepción defensora del `estado de opinión` como la concepción promotora del Estado de derecho son perspectivas instrumentales que hacen abstracción de la participación ciudadana y de la pluralidad ideológica. El intento de legitimar y fundar el poder político desde un común horizonte de valores y un control de las mayorías a la luz de intereses particulares se presenta como un ensayo político contrario de la justificación del poder político a partir del concurso de la pluralidad axiológica y la realización de la multiplicidad de fines en plena discusión pública.

Por estas razones, la democracia deliberativa que está justificado en la pluralidad de *formas discursivas*<sup>15</sup> en las que se configuran los procedimientos que garantizan la participación política, y en la idea de una “asociación democrática en la que la justificación de los términos y condiciones de la asociación tiene lugar a través de la argumentación y del razonamiento público entre ciudadanos iguales” (Ibíd.: 381), debería practicarse, en nuestro contexto nacional, con relación a la construcción permanente del Estado de manera responsable entre ciudadanos. La asociación de ciudadanos constituye una comunidad jurídica representada en las formas de vida y tradiciones concretas; y esta comunidad de ciudadanos recurre al procedimiento de la deliberación y toma de decisiones como condición de convivencia regulada imparcialmente.

---

15 Al respecto, cabe señalar que “con la teoría discursiva entra de nuevo en juego una idea distinta: los procedimientos y presupuestos comunicativos de la formación democrática de la opinión y de la voluntad funcionan como las más importantes esclusas para la racionalización discursiva de las decisiones de un gobierno y de una administración de sujetos al derecho y a la ley. *Racionalización* significa más que mera legitimización, pero menos que constitución de poder. El poder disponible de modo administrativo modifica su propia estructura interna mientras se mantenga retroalimentación mediante una formación democrática de la opinión y de la voluntad común, que no sólo controle *a posterior* el ejercicio del poder político, sino que, en cierto modo, también lo programe” (Habermas, 1999: 244).

Así, la democracia deliberativa implica un proceso democrático sujeto a principios generales imparciales de justicia. Estos principios son constitutivos de toda comunidad de ciudadanos por igual, dado que descansan sobre un consenso valorativo desarrollado entre los diferentes actores sociales y caracterizan a la asociación como una comunidad política de ciudadanos. Esto implica, como ya se indicó, que el procedimiento de deliberación y la toma de decisiones admite como portador una asociación de ciudadanos iguales, quienes consienten entre sí un modo de regulación imparcial de las condiciones de su convivencia social. De ahí que Habermas crea que la asociación entre los miembros de la comunidad jurídica se deba al nexo y vínculo lingüístico que mantiene articulada a toda comunidad de comunicación.

Sin embargo, esta forma de concebir la democracia deliberativa exige tener en cuenta la relación entre “las deliberaciones orientadas a la decisión que viene regulada por *procedimientos democráticos*, y los procesos informales de formación de la opinión en el espacio público-político” (Ibíd.: 384). La puesta en marcha de procedimientos democráticos en espacios públicos permite que se estructuren procesos de formación de la opinión y la voluntad orientados a la solución cooperativa de las cuestiones prácticas. La realización de esta acción no sólo depende de un trabajo organizado, sino que depende también del espacio público del que es portador el público que integran los ciudadanos. Por tanto, al estar determinados los procedimientos democráticos por la organización y el espacio público, los acuerdos requieren de efectuarse de manera abierta e inclusiva entre las formas de vida culturales.

Esta cualidad procedimental democrática es la que hace que el espacio público no sea instrumento de la opinión pública, ni ámbito donde los grupos humanos se solapan unos con otros sin el compromiso de la toma de decisiones, sino, antes bien, un espacio organizado y regulado por procedimientos que responden al ideal de realización de los fines de los diversos actores políticos.

### **Bibliografía**

1. HABERMAS, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
2. HABERMAS, J. (1998). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
3. HABERMAS, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.

4. HABERMAS, J. (2003). *Teoría de la acción comunicativa II*. Madrid: Taurus.
5. HABERMAS, J. (2002). *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
6. RORTY, R. (1998). *Política y pragmatismo*. Barcelona: Paidós.
7. TAYLOR, C. (2005). El atomismo. En C. Taylor, *La libertad de los modernos*. Madrid: Amorrortu Editores.

# El concepto kantiano de ciudadanía\*

## The kantian concept of Citizenship

Por: Lucy Carrillo Carrillo

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

lucycc@une.net.co

Fecha de recepción: 17 de septiembre de 2010

Fecha de aprobación: 8 de octubre de 2010

**Resumen:** *En el prólogo a la Fundamentación de la metafísica de las costumbres Kant advierte sobre la diferencia entre una reflexión sobre el fundamento de la moral y la idea de cómo 'aplicar' el principio de la moralidad a la vida cotidiana de los humanos. Según su propio punto de vista, la pregunta de cómo implementar la moral en la vida práctica supone la necesidad de adoptar la perspectiva de una antropología pragmática. En ese sentido, el objeto de este ensayo es hacer una lectura pragmática del concepto de ciudadanía de Kant, desde la cual se comprende mejor su convicción de que lo político debe construirse sobre el fundamento de la moral: el respeto por la dignidad humana. Este punto de vista pragmático me permitirá aclarar: a) por qué piensa Kant que las graves dificultades de la política estriban en la tarea saber y poder establecer las medidas necesarias para garantizar el respeto a los derechos fundamentales, y b) de qué manera el concepto kantiano de ciudadanía cimienta la idea del reconocimiento mutuo de derechos y deberes. Para ello divido este ensayo en tres apartados: 1. Las ideas de derechos humanos y ciudadanos, y el concepto de derecho cosmopolita. 2. El concepto de ciudadanía a la luz de su concepto de un estado republicano; y 3. Cómo fue concebida por Kant la noción de ciudadanía para gente común y corriente, con sentido común.*

**Palabras clave:** *Dignidad, derechos, ciudadanía, sentido común*

**Abstract:** *In the prologue to Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals Kant brings to notice the difference between a reflection on the Fundamental Principles of Morale and the idea of how to "apply" the Principle of Morality to the everyday life of humans. According to his own point of view, the question on how to implement Morale in practical life supposes the necessity of adopting the perspective of a Pragmatic Anthropology. In this sense, the object of this essay is to make a Pragmatic Reading of the Kantian concept of Citizenship, with which one can better understand his conviction that the political should be constructed on the basis of Morale: the respect for Human Dignity. This pragmatic point of view will enable me to clarify: a) why Kant thinks that the grave difficulties of Politics reside in the task of knowing and being able to establish the necessary measures to guaranty the respect for Fundamental Rights, and b) in what manner the Kantian concept of Citizenship lays the foundations of the idea of Mutual Recognizance of Rights and Obligations. Due to this I divide the essay in three parts: 1) The ideas of Human Rights and Citizen Rights, and the concept of Cosmopolitan Right. 2) The concept of Citizenship in the light of his concept of a Republican State; and 3) how the notion of Citizenship was conceived by Kant for simple people, with a Common Sense.*

**Key Words:** *Dignity, Rights, Citizenship, Common Sense*

---

\* Este ensayo ha sido resultado del proyecto de investigación: 'Los conceptos kantianos de individuo, ciudadano y estado' del Grupo de investigación Estudios kantianos del Instituto de Filosofía, y auspiciado por el Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia.

## 1. Derechos humanos y derechos ciudadanos

Contra todo intento de justificación de la desigualdad entre los individuos, la ley moral kantiana exige respeto por todo individuo humano<sup>1</sup>. Si cada individuo tiene capacidad para obrar en conformidad con la idea de que cada uno es por igual digno de consideración, se sigue necesariamente de ahí la igualdad de todos como seres dignos de respeto, de tal modo que cada humillación de un individuo por otro o ante otro es una ofensa a la humanidad y un atentado contra la igualdad y la autonomía moral. El reconocimiento de la dignidad no se puede negar, incluso al más perverso de los humanos (por ser precisamente un ser humano); el respeto no puede quitársele a nadie, aunque sus acciones le hagan indigno de tal respeto y consideración. El reproche y la condena merecidos, el desprecio por sus acciones, no puede llevar al desprecio de la humanidad en él. Por eso, todas aquellas acciones mediante las cuales se inflige ultraje, tortura o mutilación a un ser humano deshonran la humanidad, suscitan indignación y sentimiento de vergüenza por pertenecer a una especie con la que se puede proceder así<sup>2</sup>.

Desde esa perspectiva, la segunda formulación del imperativo categórico: “Obra de tal manera que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la

- 
- 1 No habiendo lugar aquí para falsos consuelos, y reconociendo que los humanos estamos solos en medio del mundo, ¿qué podemos considerar como lo más valioso? Respetar a otro es respetar su ‘dignidad’. Lejos de ser una convención social a través de la cual se les reconoce a algunos una condición de superioridad respecto a los demás, la dignidad moral se refiere a lo que Kant considera el ‘valor absoluto’ de todos los seres humanos por igual: Ya sean ricos o pobres, blancos o negros, bondadosos o malvados, todos los humanos tienen la capacidad de proponerse alcanzar determinados fines pero, por encima de esto, la capacidad de darse a sí mismos un criterio para obrar moralmente y obrar en consecuencia. Sólo los humanos tienen estas potestades; de ahí que la idea de humanidad sea la base de la moral, y que la dignidad no sea otra cosa que el ‘rechazo absoluto’ de relaciones en las que un ser humano sea objeto de humillación, vejación, abandono o desprecio. De ahí la importancia que tiene para Kant la aclaración de la universalidad y necesidad del principio de la moralidad en la Segunda Sección de la Fundamentación de la metafísica de las costumbres (De ahora en adelante citada como FMC). [Todas las citas que hago aquí de la obra de Kant se remiten a Immanuel Kant: Werke in zwölf Bänden. Edit. W. Weischedel. Frankfurt, Suhrkamp, 1977. En la medida en que no todas las traducciones castellanas conservan la paginación original, indico en cada caso las secciones y/o capítulos correspondientes].
  - 2 Esa tercera formulación del imperativo dice así: “Obra según la máxima que se pudiera dar un miembro legislador de un posible reino de los fines” (FMC, BA 85). H. J. Paton hace ver que la expresión ‘reino de fines’ apela a la conjunción de seres humanos por leyes comunes, cuyas relaciones ponen en evidencia que cada uno es tanto un fin en sí mismo como un fin para los otros, es decir, que es útil para la comunidad. La idea del reino de los fines no sólo tiene consecuencias políticas, sino que también su formulación tiene carácter político (Cfr. Paton, 1948: 191ss). En este sentido, es importante la contribución de Christine M. Korsgaard, aunque Korsgaard pareciera olvidar que Kant distingue entre la idea de una comunidad moral y la idea de una sociedad política que concibe una unión externa y en cada caso particular (Korsgaard, 1996: 205 ss).

persona de todo otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca sólo como medio” (FMC, Segunda sección, BA 66s), es la formulación que aporta directamente la base moral de la doctrina política de los derechos humanos. La exigencia de tratar a todos los seres humanos como fines en sí mismos restringe las libertades de cada cual respecto a los otros, pero confirma la necesidad de subordinar los intereses propios al bien común que, en gran medida está contenido en la idea de un *reino de fines* de la tercera formulación del imperativo<sup>3</sup>. ‘Reino’ es la idea de un contractualismo simétrico (en el sentido que le atribuye Tugendhat a la expresión en su último libro de 2008), que pone de manifiesto una vinculación sistemática de todos bajo leyes comunes (Cfr. Tugendhat, 2008: 115-138). Ese aspecto contractual, conforme al cual se justifica que cada individuo preste su adhesión a la sociedad no se funda en la condición que podría oponer un egoísta consistente en que sólo asentaría si ésta le garantiza a él determinados derechos. Más bien, la idea de un *reino de fines* es la idea de una comunidad de seres razonables unidos por leyes objetivas que hacen valer la existencia de cada uno en tanto fin en sí mismo, a la vez que hacen valer también lo útil para todos, en tanto medios.

En esto, precisamente, radica la diferencia entre el republicanismo kantiano y el liberalismo clásico. Los liberales, a la luz de la hipótesis del estado de naturaleza, piensan al ser humano aislado y liberado de todos sus lazos comunitarios, afrontando cada uno la desprotección, la desnudez, el sufrimiento sin socorro y la posibilidad de morir violentamente a manos de otros. Ciertamente el liberalismo hizo valer la idea de que todos los seres humanos son libres e iguales por naturaleza y que tienen por eso derechos inalienables, con lo cual se arrancó de debajo de los pies de los nobles y eclesiásticos la alfombra sobre la cual sostenían sus privilegios. Pero el atomismo individual y egoísta que funda los conceptos que se convirtieron en los firmes cimientos de la filosofía política liberal son inaceptables para el kantiano republicano. Pues, para decirlo en palabras de Marx, los derechos humanos fueron convertidos por el liberalismo en los derechos del hombre egoísta, sin la consideración de todo otro ser humano y de la comunidad (Marx, 2007: 263-271).

Mientras la teoría del estado de naturaleza piensa al gobierno político como requerido para la protección de los derechos de los individuos, y no se toma en cuenta sus relaciones prepolíticas, para Kant estas relaciones indican la necesidad de ser complementadas por un gobierno político. En este sentido, el concepto de los derechos humanos que debe proteger y promover el estado no pueden ser entendidos como derechos subjetivos que rechazan la idea de una forma de socialización en la que las personas se relacionen, no como individuos egoístas, sino como personas vinculadas por lazos de respeto mutuo y solidaridad.

---

3 Así, por ejemplo, Locke piensa que hay un derecho natural que asiste a todo individuo respecto a la propiedad, la cual funda el sentido y función del gobierno civil (Locke, 2003: Cap. V, §44, p. 119).

El concepto de la justicia consiste precisamente en la negación de pretendidos y no justificables títulos del interés propio, porque justicia significa, más bien, el reconocimiento de que por encima de los intereses particulares hay un interés universal; pero en el pensamiento liberal la justicia termina siendo un derivado del propio interés que puede reconstruir sus principios como resultado de un juicioso cálculo de utilidad personal<sup>4</sup>. Con ello, el liberalismo se ha olvidado de que una subordinación de lo moral a lo político puede dar lugar a la consigna farisea: “es mejor que perezca un hombre a que se hunda el pueblo entero”. A tal fariseísmo replicaba Kant: “Pero, si se hunde la justicia ya no tendrá ningún valor el hecho de que vivan los humanos sobre la tierra” (MC, Observación general a la Doctrina del derecho, E.). Según Kant, ninguna nación o confederación de naciones puede consentir o cometer ninguna injusticia ni violar los derechos del más miserable de los seres humanos en aras del mantenimiento o aumento del propio poder.

En esto consiste la idea kantiana de que la ley moral opere a través de las leyes públicas, y que Kant comprende como el problema de la mediación entre el universalismo de la ley moral y el particularismo de la legalidad de cada estado. Para Kant es claro que el trato que debe dar un estado a sus ciudadanos no es asunto que pueda estar expuesto a libres prerrogativas: Los derechos de los ciudadanos se fundan en los derechos humanos; no se contradicen, sino que se implican mutuamente.

Esto último nos conduce a lo que Arendt llamaba *el derecho a tener derechos*, porque un individuo sólo puede albergar la esperanza de que se le respeten sus derechos sólo si cuenta con el título de ciudadanía que le confiere un estado particular.

El concepto de derecho a tener derechos fue acuñado por Hannah Arendt para explicar las razones de la quiebra de la democracia: Cuando un estado o una comunidad de estados aniquila el ideal del consentimiento del ciudadano a través de decisiones administrativas secretas y manipulaciones, o cuando el estado es convertido en instrumento al servicio de la avaricia saqueadora de las clases burguesas (Arendt, 1999b: 652ss.), no sólo se acaba con el sentido de la democracia, sino que se arrasa la fragilidad de los derechos humanos, porque ellos sólo tienen el poder de poner de manifiesto que los seres humanos no tienen nada más en común que su sola humanidad. Por eso dice la autora: “Tomamos conciencia de un derecho a tener derechos (y eso significa vivir en un marco en el que uno es juzgado por sus acciones y opiniones) y un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando aparecen millones de personas que habían

---

4 En esta idea se funda precisamente el concepto kantiano de un derecho cosmopolita.

perdido y no podían recuperar estos derechos debido a la nueva situación política global [...] El derecho que corresponde a esta pérdida y nunca fue mencionado entre los derechos humanos no puede expresarse en las categorías del siglo XVIII porque estas suponen que los derechos surgen inmediatamente de la ‘naturaleza del ser humano [...] el derecho a tener derechos o el derecho de todo individuo de pertenecer a la humanidad, debería ser garantizado por la humanidad misma. No es de ningún modo seguro que esto sea posible” (Arendt, 1999a: 431 ss.).

La noción de *derecho a tener derechos* apela al derecho de cada uno a tener un lugar donde habitar y un status político que le permita hacer su vida y expresar sus opiniones. El *derecho a tener derechos* es el derecho a ser reconocido por los demás como persona a quien corresponden derechos en general y, por tanto, es reclamo dirigido a la humanidad que exige ser reconocido por otros como perteneciente a la humanidad<sup>5</sup>. La dificultad que hace ver Arendt, y que ella ve como insalvable reside en que se trata de un derecho moral fundamental, sí, pero limitado a la condición de que el individuo que reclama sus derechos, siempre y en todo caso debe ser un ciudadano de algún lugar. De tal manera que el individuo que está privado de derechos ciudadanos también está privado de derechos humanos. Sólo la condición de ciudadanía otorga a los individuos el derecho a tener derechos.

Kant se preocupó por el establecimiento de un vínculo entre derechos humanos y derechos ciudadanos. Tiene muy claro que las políticas relativas al reconocimiento de los derechos humanos no deben verse como deberes o prerrogativas de cada estado, sino como decisiones de consecuencias que influyen sobre otros estados de la comunidad mundial. Pues el lugar y las circunstancias del nacimiento de un individuo son mera casualidad y cada uno hubiera podido nacer en cualquier otro país y en cualquier clase de circunstancias que dificulten o promuevan sus posibilidades de vida. Se debe, por eso, reconocer la humanidad donde quiera que encontremos a un ser humano (Cfr. Tugendhat, 1992: 352 ss.). En este sentido, bien puede decirse que la idea kantiana de un *Derecho cosmopolita*, adelantándose al planteamiento de Arendt, es su solución a las dificultades que plantea la cuestión del derecho a tener derechos. La soberanía de cada estado no debe encarnar la autoridad última del derecho.

---

5 Según Seyla Benhabib el derecho de hospitalidad ocupa el espacio incierto entre los derechos humanos y los derechos civiles, entre el derecho de humanidad en nuestra persona y los derechos que nos corresponden en la medida en que somos miembros de repúblicas específicas. Por lo que Kant no explica si tales relaciones entre estados y pueblos involucran actos realizados sobre o además de los términos de la obligación (Cfr. Benhabib, 2004: 29 ss.). De cara al problema que le interesa a Benhabib, en la ambigüedad jurídica y moral de los derechos de asilo y refugio, Kant deja abierta la pregunta de si esos derechos lo son en el sentido de obligaciones morales recíprocas que se basan en la mutua humanidad, o son derechos que se pueden reclamar en el sentido legal de ser normas de conducta que se pueda forzar a cumplir a las naciones (Cfr. Benhabib, 2006: 147-186).

El *Derecho cosmopolita* es la idea del deber de todos los seres humanos de reconocerse mutuamente como miembros de la humanidad, como individuos que deben ser protegidos por las autoridades políticas y legales de todas las naciones del mundo y, en consecuencia el derecho de cada ser humano a ser tratado en cualquier rincón del mundo como individuo dotado del derecho para tener derechos. La posibilidad de esta idea se funda en tres condiciones: 1. Que todo estado se dé a sí mismo una constitución republicana. 2. Que el derecho internacional se funde en una federación de estados libres. 3. Que el derecho de todo individuo a una ciudadanía cosmopolita – ser miembro de una comunidad mundial de repúblicas - se funde en la hospitalidad universal (*La paz perpetua*, Artículos definitivos, BA 20-47). Las tres condiciones se implican mutuamente, porque si todos los estados tuviesen un régimen republicano se podría garantizar también que sus constituciones y, por tanto sus leyes e instituciones, estuviesen fundadas en principios compartidos por todos los individuos. Ahora bien, la idea de una federación mundial de naciones republicanas supone que la igualdad formal de los estados dependería de que compartan valores y principios comunes, como el respeto de los derechos humanos. Interesante es el concepto de *derecho a la hospitalidad* como rasgo definitorio de la *ciudadanía cosmopolita* que, si bien es mera exigencia moral del reconocimiento de los derechos de la humanidad en la persona de todo otro, implica también la idea de que una federación de naciones republicanas permitiría el ejercicio de la ciudadanía dentro de los estados miembros<sup>6</sup>.

Como quiera que sea, el concepto de un Derecho cosmopolita bosqueja una condición del mundo en que todos los miembros de la especie humana participarían en un orden civil y entrarían en una condición de asociación legal, con lo cual podría saldarse la problemática pregunta por el *derecho a tener derechos*. Ciertamente, Kant entiende al derecho como concretización y particularización del bien moral. Sin embargo, sabe bien que el deber moral universal y la forma ideal del bien son ambos sólo *meras ideas de la razón*, que resultan inconmensurables con cualquier contenido histórico concreto (empírico). El concepto de un *reino de los fines* es la idea de una comunidad de la humanidad fundada en la moralidad que trasciende obviamente los límites de toda comunidad humana histórica<sup>7</sup>. Pero esa idea es

---

6 Es la sola suposición de una comunidad moral universal en la que los individuos pasarían de la moralidad de sus vínculos familiares a la de sus vínculos tribales, de éstos a relaciones ciudadanas, de la ciudad al estado, del estado a una federación mundial de estados. Si lo entiendo bien, este es el interés que atraviesa el libro de Korsgard arriba citado.

7 “El miedo continuo a morir violentamente [...], una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve” es lo que define al estado de naturaleza en *Leviatán*. Luego la instauración de un orden civil no tiene sólo por objeto garantizar la seguridad, sino también, y al mismo tiempo, la prosperidad. En todo caso, ya en *De cive* Hobbes había aclarado: “Por el término seguridad no debemos entender

irrenunciable como hilo rector de las relaciones políticas e implica la idea de una comunidad política de la humanidad fundada en la reciprocidad del reconocimiento de la igualdad de todos en dignidad: la idea de una comunidad política internacional fundada en la definición de la reciprocidad de derechos y deberes al exigir que cada quien respete los derechos humanos en todos los demás y en sí mismo.

Sin lugar a dudas, distante de cualquier optimismo ingenuo, Kant sabe que la esperanza fundada puede quedar desengañada; pero que así tiene que ser, de lo contrario no sería en absoluto esperanza. Esa posibilidad de desengaño se funda en su carácter de riesgo. Abierta hacia adelante, la idea kantiana del *Derecho cosmopolita* está expuesta al azar. Lo que será, lo que se producirá no es algo que pueda fijarse como un hecho incontestable. Por eso, también la idea del *derecho a tener derechos* alberga quizá más la posibilidad de su frustración. Sin embargo, en una época como la actual esas ingenuas ideas de Kant (Habermas, 1996: 7 ss.) nos sirven al menos para guiar nuestros juicios acerca de la política exterior que implementan los llamados países del primer mundo caracterizada, si no por el atropello directo, sí por la completa indiferencia por los derechos humanos; para juzgarla brutal desproporción de la igualdad legal y la desigualdad real de los miembros de las Naciones Unidas; para comprender la expresión de ‘países subdesarrollados o en vías de desarrollo’ que sugiere la determinación de desarrollarlos por completo.

## **2. Ciudadanos**

Que Aristóteles afirme que el ser humano es un *zoonpolitikon* quiere decir que el humano gana su humanidad en la polis, pero también que con la polis como comunidad política se hace posible una realidad histórica en la cual la condición humana se convierte en la única justificación posible de las instituciones políticas y de la soberanía política (Aristóteles: *Política*, 1252a). Obviamente, para Aristóteles la peculiaridad de la comunidad política reside en que ella vincula, une y hace concordar a todos. Sin embargo, Aristóteles no se plantea la pregunta por el consentimiento de los ciudadanos; por qué cada ciudadano debe acatar determinado conjunto de reglas de convivencia.

Thomas Hobbes fue el primero en dar cuenta de la laguna de la teoría aristotélica. No hay una sociedad civil por naturaleza que sea incuestionable, sino que debe surgir desde la unión de humanos que constituyen una sola persona a

---

la mera preservación de la vida [...], sino la vida feliz. Con este fin se reunieron libremente los hombres en asamblea: para lograr, en la medida en que la condición humana lo permita, vivir placenteramente” *De Cive*, 13, 4.

través de un contrato de cada uno de todos para con cada uno de todos. Sólo de esta manera se hace claridad sobre verdadero problema que debe resolver una filosofía política: cómo entender lo político si la sociedad civil está constituida por individuos libres e iguales (Cfr. Hobbes, 1989: Caps. XIII y XIV; Strauss, 2006: 27 ss.). Al establecer la diferencia entre estado de naturaleza y sociedad civil, Hobbes hace ver la diferencia entre los intereses de los individuos en su vida privada y los requerimientos de la vida pública. A la luz de esa diferencia pudo encontrar exactamente lo que buscaba: un ser humano natural, cuya naturalidad consistía en tener precisamente aquellas cualidades necesarias para constituir una sociedad.

A la pregunta por lo que legitima el orden social, Hobbes apuesta por una vida humana exuberante<sup>8</sup>desplegándose en una sociedad ordenada. Hobbes hizo tabula rasa de fanatismos y supersticiones, puso en su lugar a la poderosa capacidad de razonar por uno mismo y fundó la posibilidad de la lealtad al orden político en el poder de todos para participar en acuerdos serenos y reflexionados, con la expectativa del provecho para todos. En este sentido, bien puede decirse que el pensamiento político de Kant coincide bien con los resultados fundamentales de la filosofía política de Hobbes. Las diferencias de las dos teorías políticas deben ser buscadas en sus fundamentos: El concepto de estado de naturaleza es para Hobbes un experimento diseñado para hacer que la gente reconociera las cosas por las cuales realmente se preocupa y sobre las cuales construye sus compromisos de lealtad y mostrar cómo ese estado debe culminar en un contrato que hace de un grupo de individuos una sociedad (Strauss, 2006: 179). Si no hay este interés común, no puede haber contrato social; si no existen normas que regulen la convivencia no hay confianza sino sospecha (Cfr. Bloom, 1987: 110 ss.). No obstante, la teoría hobbesiana del estado de naturaleza no toma en cuenta ciertas decisivas relaciones prepolíticas entre los individuos. El lazo que une a padres e hijos y a los individuos con sus amigos no puede ser explicado por intereses egoístas o cálculo.

Rousseau y Kant concuerdan en que estas relaciones prepolíticas tal vez sean el único lazo social innegablemente natural. En virtud del apasionado amor romántico o de la lealtad insobornable que se debe al amigo, uno se olvida de sí mismo, porque vive un sentimiento de destino común. En las relaciones donde hay afecto y estimación, hay también compromiso desinteresado, por lo que son una suerte de cuerpo político en miniatura donde se modelan las virtudes a partir de los afectos<sup>9</sup>. Las fugaces observaciones de Kant sobre estas relaciones aparecen en sus

---

8 Este es el problema que aborda P. F. Strawson bajo el concepto de las 'actitudes reactivas' en su seminal ensayo *Libertad y resentimiento*.

9 Consideraciones más detenidas, al respecto, se hallan en la *Crítica del juicio* (En adelante CJ) en lugares donde ilustra lo que llama 'el sentido empírico de lo bello'. En CJ, véase, por ejemplo,

escritos sobre historia y antropología. Ahí insiste en que las mismas son la fuente del sentido de la honradez, la decencia, la simpatía, lo justo, etc.<sup>10</sup>

Esta necesaria claridad respecto de las relaciones prepolíticas de los humanos reduce significativamente el carácter omniabarcante del ejercicio del egoísmo en el concepto liberal del estado de naturaleza, y es lo que hace fundamentalmente importante el concepto kantiano de *sociabilidad insociable*. La idea de una sociabilidad natural sugiere algo atractivo, positivo, firmemente asentado en las pasiones y provee motivos suficientes para una atención y entrega duradera a otra persona<sup>11</sup>. Aunque tenga también un carácter insociable, la sociabilidad natural es, en cuanto tal, búsqueda de un terreno común, presenta ilusiones de perfección a la imaginación y es afán constante por limar las fisuras naturales que atraviesan las relaciones entre los humanos. Esta idea kantiana desempeña su papel en el concepto de lo que funda la legitimidad de un orden social estatal, pues si los humanos son por naturaleza sociables (Ibíd, Principio IV), entonces toda relación con otro tiene como elemento primordial la posibilidad de la libre elección deliberada de obrar a favor de los otros desinteresadamente.

Esta es la razón que justifica la exigencia de que todo ordenamiento social debe fundarse en la consideración de la dignidad humana, y es lo que constituye el principio moral que funda la filosofía kantiana del derecho y del Estado. Este principio, llamado por Kant la ley universal del derecho, expresa en su formulación su carácter inferido de la ley moral: “Obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal” (MC. Introducción a la Filosofía del Derecho, §C, B35.). Esa idea de una ‘ley universal para el derecho’ es resultado del reconocimiento de que por encima de los intereses particulares de los individuos está el interés universal de la humanidad.

---

la larga observación final a la Analítica de lo bello y lo sublime, particularmente el §40, o el §83.

10 Movido inicialmente por el deseo de ser reconocido por los otros, el individuo hace las cosas de tal modo los demás deban hacerse una buena opinión respecto a su persona. Pero con el paso del tiempo, a través de la educación, los individuos ganan una manera propia de juzgar las cosas, aprenden a diferenciar lo bueno de lo malo, lo justo de injusto, de tal manera que la inicial inclinación afectiva para hacer sociedad gana en sentido moral. Cfr. *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (En adelante *Idea*), Principio III.

11 El concepto de una sociedad civil ordenada en consonancia con la idea de un derecho republicano requiere del concepto de un derecho internacional cosmopolita que garantice que sus principios sean consecuentes con la ley universal del derecho. Por esto Kant supone que “el problema más grande para el género humano, a cuya solución lo constriñe la naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre al derecho en general. Este es el problema más difícil y el que más tardíamente resolverá la especie humana, porque la idea de una constitución civil perfecta depende del problema de las relaciones exteriores legales entre los estados, y no puede ser resuelto sin esto último” *Idea*, Principio V.

Pero, por otra parte es también definición de lo jurídico-político que exige sólo ‘acciones externas conformes con la ley’. Por esta razón el concepto de justiciaviene a ser la idea de una idónea conciliación del interés público con el interés privado.

El énfasis puesto en esas ‘acciones externas’ propias de lo jurídico-político, Kant hace la distinción entre *lo legal* y *lo moral*. Lo legal no puede pretender hacer la misma exigencia que la moral, esto es, que las acciones coincidan ‘internamente’ con la ley. En el orden de *lo legal* importa que los ciudadanos se afanen por el bien común; en lo externo se juega la noción de la ‘esfera pública’. En cambio, *alo moral* concierne las intenciones conforme a las cuales se obra. Luego las obligaciones del ciudadano, que lo definen como tal, consisten en el cumplimiento responsable (libre) con lo que ordenan las leyes públicas, respecto a las cuales él mismo se ha pronunciado (porque es legislador). De esto resulta que el concepto de estado sólo sirve de norma a toda asociación orientada a la formación del sentido de comunidad (MC, §45). Con esto se quiere decir que el pacto de unión no designa sólo un término que se agota en la fundación constitucional del estado, sino que dadas las dificultades que la idea supone, se trata de la tarea misma que define y da sentido a la vida de los humanos<sup>12</sup>. Por esto, una vida pública en conformidad al concepto de justicia sería una mera idea, algo sólo anhelado, un solo ‘deber se

Ahora bien, si el concepto de estado es una idea normativa, también lo es el concepto de ciudadanía. Se trata de que habiendo aprendido a pensar y decidir por sí mismos, todos pueden esforzarse por hacerse aún más libres y mejorar su situación instaurando, con toda libertad, gobiernos liberados de privilegios, y que ejerzan sus funciones a favor de los derechos de todos. Esos individuos libres que participan activamente en la fundación del estado son los ciudadanos, cuya definición supone tres condiciones: 1. La libertad de cada miembro de la sociedad como *ser humano*. 2. La igualdad de cada uno respecto a los otros, como *súbdito* (la igualdad de todos ante la ley). 3. Su independencia civil como *ciudadano*<sup>12</sup>. En estas apreciaciones Kant se debate entre la pregunta rousseauiana por el sentido más elevado de la vida ciudadana (1. y 2.) y la justificación lockeana de la identificación de la ciudadanía con la propiedad y el mercado libre (3.). Desde el punto de vista de los principios 1. y 2. –libertad e igualdad– Kant pensaba en la extensión del título de ciudadano a todo individuo, sin excepción. Esto limitaría extraordinariamente el sentido del principio 3. sobre la independencia (económica) de cada miembro. Pues, si lo que define al

---

12 *Sobre el refrán lo que es correcto en la teoría no es útil en la práctica* (En adelante *Sobre el refrán*), A 235. En la MC (B 196) dice: 1. La libertad legal de no obedecer ninguna otra ley más que aquella a la que ha dado su consentimiento. 2. La igualdad civil de no reconocer ninguna autoridad, sino sólo a quien tenga la capacidad moral de obligar jurídicamente. 3. La independencia civil para no tener que agradecer su propia existencia y conservación a otro.

poder político es la idea de la voluntad de todos de abandonar la libertad salvaje para hallar su libertad íntegra en la dependencia legal (MC, §47), esta ‘voluntad de todos’ tiene que hacer eco de la diferencia rousseauiana entre los conceptos de ciudadano (que él ofrece en el *Emilio*) y burgués (que Rousseau remite a la obra de Hobbes y Locke)<sup>13</sup>: Si el ser humano pretende conservar la primacía de sus intereses privados en el orden social no llegará a ser nunca ni individuo ni ciudadano; no será bueno ni para sí mismo ni para los demás (Rousseau, 1979: 92 ss.).

Kant podía pensar, de acuerdo con Hobbes, que el interés propio ilustrado no se opone necesariamente a la virtud. Pero ese interés privado, en una interpretación como la de Locke, pone en evidencia que el interés propio puede ser muy hostil al interés común, porque este último no está automáticamente en armonía con lo que la sociedad civil necesita y exige. Los deberes de los ciudadanos no se derivan de la inclinación, del afán por dar satisfacción al propio interés. Kant no pierde de vista la diferencia entre inclinación y deber, entre interés privado e interés común. Sólo pueden hacerse distinciones claras entre los conceptos si lo político está supeditado a la exigencia moral: los intereses privados no pueden anteponerse al interés de todos<sup>14</sup>; el concepto de virtud no puede ser sustituido por el concepto de avaricia. Un ciudadano bueno es aquel que se preocupa por los demás, y no aquel que sabe cómo cuidar de sí mismo. Un buen gobernante es aquel que vela por el bien común y no el corrupto que vela por sus propios intereses. El móvil que echa a andar la maquinaria de lo político es la convicción kantiana de que los humanos, dada su mutua dependencia, son capaces de sentimientos morales que justifican sus preocupaciones por los otros y que, por eso, hay una parte del ser humano que está

---

13 La propiedad define al ciudadano activo, libre económica y legalmente, y cuya única cualidad es la de ‘no servir a nadie’. Las mujeres y los siervos, no teniendo autosuficiencia económica, son sólo ciudadanos pasivos que no pueden tener un lugar público –político– dentro de la sociedad (MC, Doctrina del derecho, §46 y Sobre el refrán, VIII). Como si Kant estuviera dando a entender que la sociedad no necesita hombres virtuosos, sino hombres industrioses capaces de calcular sus propios intereses, y que los individuos que no amontonan propiedad, por ser pasivos, serían también haraganes, entre los cuales se incluirían los nobles y sacerdotes, pero también los pobres, asalariados, desempleados y, obviamente, gente como la que escribe y lee ensayos como este. Obviamente, Kant mitiga su vena lockeana confesando, al menos, que “no sólo es difícil determinar las exigencias para una situación del ser humano en la que él sea su propio señor para poder elevar sus pretensiones, sino que además la diferenciación entre ciudadanos activos y pasivos parece estar en contradicción con la explicación del concepto de ciudadano en general”. Sobre el refrán, A 247, nota a pie.

14 En el segundo apartado de *Sobre el refrán de que lo que es correcto en la teoría no sirve en la práctica*, que lleva el subtítulo: (*contra Hobbes*), Kant señala lo que repetirá en la MC y *La Paz perpetua* (Tercer principio definitivo: hospitalidad): En la medida en que los humanos están necesariamente abocados a tener relaciones, un pacto civil se funda en un deber primero y fundamental (Cfr. *Sobre el refrán*, A 231ss).

dirigida hacia el bien común. Con esto Kant da un vuelco al decisivo hallazgo liberal de que todos los seres humanos son libres e iguales: Esos derechos están fundados en la exigencia moral del reconocimiento de la dignidad humana en cada individuo.

Por esto, más interesantes son los principios 1. y 2. que definen al ciudadano desde las ideas de libertad moral e igualdad de todos ante la ley. El ejercicio de libertad e igualdad dependen del coraje para pensar por sí mismo y tomar libremente decisiones, y no exige la renuncia a los intereses particulares (creencias, gustos, etc.), pero sí supone que estos estén subordinados al bien común. La libertad de pensamiento y de expresión tiene como consecuencia que aquellos individuos o grupos de individuos que pertenezcan a sectas religiosas o de otra índole no pueden transgredir las leyes públicas fundadas en la Constitución, porque la sociedad no puede ser tolerante con los intolerantes; esto tiene como consecuencia que aunque las ideas de tales sectas sean molestas o incluso despreciables, los demás ciudadanos tienen el deber de no obstaculizarles en su ejercicio. En este respecto desempeñan decisiva función las consecuencias de las dos primeras *Críticas*: Las creencias religiosas son sólo asunto de opinión y de elección personal; pero que haya un derecho a elegir o no una religión no depende de lo que se quiera opinar.

En la medida en que el estado salvaguarda los derechos de todos, estos derechos no están sometidos a la opinión particular, sino que más bien exigen ser puestos siempre de presente, ya que son ellos el fundamento del orden social. A la luz de ellos todos pueden comprender qué costumbres pueden ser fomentadas por ser respetables, cuáles sólo toleradas por no ser respetables y cuáles deben ser prohibidas por atentar contra los derechos fundamentales. Pero esos principios que deben sostener el orden social no tienen una efectividad garantizada, ni su reconocimiento podría resistir toda prueba en manos de la tiranía del autoritarismo. Por eso, los derechos requieren de permanente aclaración ante todos y corajuda defensa por parte de todos, a la luz de la clara comprensión del sentido lo público, de lo que compete a todos en común.

La distinción entre el republicanismo kantiano y el concepto liberal del estado podría ilustrarse a la luz de la imagen del estado como un barco. Para un liberal el estado es como un barco que llega a un puerto donde los pasajeros siguen su viaje por su cuenta: cuando el estado logra garantizar la paz y la seguridad, cada cual puede dedicarse a sus propios intereses. Pero para Kant el estado es como un barco que permanece en el mar: el estado está instituido para velar por la calidad de vida de sus ciudadanos, quienes tienen el deber de participar activamente en las tomas de decisiones políticas, las cuales tienen que ser renegociadas permanentemente. Las instituciones del estado y la sociedad además de garantizar paz y seguridad,

deben contribuir a configurar la solidaridad y el respeto de las relaciones entre los ciudadanos. Por eso, en los dos casos los pasajeros (es decir, los ciudadanos) comprenden de manera muy distinta su relación con los otros y con el barco (con el estado).

### **3. Gente común y corriente con sentido común**

Son los individuos, hombres y mujeres, quienes garantizan el mantenimiento de un determinado orden político a través de sus gustos, creencias, conocimientos y costumbres; pero sólo cuando todo esto proviene de su libre deliberación y decisión. Por eso cada régimen político fomenta en sus ciudadanos los valores sobre los cuales se sostienen. Así como la aristocracia necesitaba nobles y la oligarquía requiere de personas que sepan ganar dinero, la república kantiana necesita ciudadanos razonables y respetuosos de las leyes fundadas en el interés de salvaguardar y promover los derechos de todos. Eso requiere que cada ciudadano tenga conocimiento claro de lo que debe competir a la ley, y una opinión razonable acerca de las circunstancias históricas en las que vive. El ciudadano de Kant le debe lealtad reflexionada a su república; pero lealtad ajena a cualquier fanatismo, por lo que es decisiva la comprensión reflexionada de los principios que fundan ese régimen republicano. El sistema educacional tiene para Kant un claro objetivo moral, cuya realización es la producción de un determinado tipo de ser humano: un ciudadano razonable que ejerce sus derechos, y cuya formación Kant comprende como la que debe tener una persona educada ('ilustrada'), porque "sólo a través de la educación el humano puede hacerse un ser humano" (*Pedagogía*, A 7).

Para la exposición de su idea de lo que debería ser el ejercicio de la ciudadanía Kant piensa que es importante una antropología. Pero no una mera antropología empírica, que desarrolla sólo la idea de lo que es el ser humano o describe las condiciones en que viven algunos grupos humanos. Más bien, Kant tiene en mente una antropología 'en sentido pragmático', que pueda exponer "lo que el ser humano por sí mismo, como ser que obra libremente, hace o puede y debe hacer de sí mismo" (*Antropología en sentido pragmático*, XII, BA IV). Se trata, pues, de bosquejar su idea de lo que debería ser un ciudadano a la luz de un análisis del obrar de los seres humanos desde el punto de vista de sus motivaciones empíricas y de las posibilidades de las mismas. La antropología pragmática sirve para el conocimiento de los humanos, pues desde ella se pueden crear los móviles de las acciones; y sin ella, la moral sería sólo escolástica y no sería adecuada al

mundo y, por tanto, sería inaplicable en el mundo<sup>15</sup>. Contrariamente a la opinión común de que Kant propone un abandono y renuncia a las pasiones<sup>16</sup>, más bien, en sus lecciones de *Antropología* Kant hace ver que esa exigencia sería tanto como pretender construir una ciudad feliz constituida por hombres infelices.

El *sentido pragmático* de su antropología pone en evidencia que para Kant es mejor una ciudad real teñida por motivos egoístas que una ciudad ideal cuya existencia sea imposible o que, por la rigidez de sus exigencias pueda promover la tiranía. Kant justifica plenamente la apelación a la pasión: Todos pueden obrar respecto a los otros con compasión y simpatía, pero eso sucede escasamente. En cambio, todos se interesan hondamente en la opinión de los otros acerca de su valía. Kant descubre en el sentimiento del honor (la preocupación por el buen nombre) y sus consecuencias, la vergüenza y el temor al desprecio por parte de los otros, sentimientos que si bien no son en sí mismos sentimientos morales (el sentimiento moral es para Kant saberse obligado a respetar la dignidad humana), en todo caso sí sentimientos –dice Kant- en los que ‘resplandece la virtud’<sup>17</sup>. Dado que la verdadera virtud es difícil, Kant se da por satisfecho con que al menos todos se comporten teniendo en cuenta la apariencia de su respetabilidad.

---

15 Kant insiste reiteradamente en la *Fundamentación* (particularmente en el Prólogo y en la Primera sección), que este trabajo constituye una tarea de filósofos, esto es, el esclarecimiento de en qué se funda el sentido de lo moral. Pero que esta mera explicación del principio de la moralidad supone, sin lugar a dudas, la necesidad de desarrollar una antropología empírica que se ocupe de explicar cómo aplicar el principio de la moral en la vida práctica, asunto que no puede ser tratado aquí. Cfr., por ejemplo, FMC, BA VI; BA IX-X; BA 5; BA 10. Interesante a este respecto también la segunda parte de la *Crítica de razón práctica*, titulada ‘Metodología de la razón pura práctica’, donde Kant hace un buen ejercicio de pragmatismo.

16 Paul A. Schilpp mostró que las ideas de los moralistas británicos y de Rousseau no fueron ajenas a Kant. Tanto los británicos, con su concepto de sentimiento moral, como Rousseau con el de ser humano natural buscaban poner el sentimiento y las pasiones en el corazón de las consideraciones sobre la moral con el fin de que sus doctrinas morales se vincularan a la realidad de la vida de los humanos. Esta preocupación compartida por Kant explica la afinidad y semejanza en la comprensión de los problemas (Schilpp, 1966). A mi modo de ver, este mismo talante ofrecen las actuales lecturas de Paul Guyer (2008) y de Allen W. Wood (2008). Kant prorroga continuamente su diagnóstico sobre la función de los sentimientos, porque no puede aceptar Kant que el sentimiento moral pueda equipararse a los sentimientos naturales, sin más. Esto se puede comprender con más claridad a la luz de la crítica que hace Kant a la ingenua adjudicación de valor moral a las acciones altruistas en la primera Sección de la FMC. En la misma dirección que lo señala Tugendhat, los sentimientos altruistas sólo ganan valor moral en tanto exigencia recíproca, es decir, como deber moral que todos podemos justificar (Tugendhat, 2001: 146 ss.).

17 Estas reflexiones de Kant aparecen por primera vez en las *Observaciones sobre los sentimientos de lo bello y lo sublime*, que fueron un primer intento de Kant por desvelar el poder de los sentimientos en la vida humana, y a lo cual dará respuesta definitiva en la *Crítica del juicio* a la luz del concepto de *sentido común estético*.

La *Antropología en sentido pragmático* muestra que los seres humanos no obran siempre juiciosamente, y que lo que hacen indica que no hay unidad en los fines que se proponen lograr. Ante ese cúmulo caótico de necesidades, intereses y anhelos humanos Kant pone aquí de manifiesto el interés moral y habla, ya no de la ley moral, sino de la *Humanidad* (*Antropología*, B 321s. Cfr. también, CJ, §60.). Luego, cuando habla aquí del ‘deber’ de la humanidad lo dice en el sentido de la filosofía de la historia y no en estricto sentido moral: la humanidad está determinada a la instauración de un comunidad de paz entre las repúblicas y este es el ‘deber’ que puede unir a toda la humanidad (Ibíd., Cfr. *Idea*, Principios VIII y IX). La educación, la formación de todos debe tener la mirada puesta en ese ideal, y si bien esto no hará automáticamente a los individuos mejor moralmente, sin embargo los hará más civilizados, es decir, podrá fomentar la virtud en el trato social (*Antropología*, B 244. Cfr., también, CJ, §83). De este modo, la *Antropología pragmática* puede terminar con el siguiente diagnóstico respecto a lo que cada individuo puede y debe hacer de su vida concreta: “El ser humano está determinado por su razón a vivir en sociedad junto con los otros, a cultivarse, civilizarse y moralizarse dentro de esa sociedad ..., para hacerse activamente digno de su humanidad” (*Antropología*, B 319s.).

Lo que viene a decir esa reflexión antropológica de Kant es sencillamente que lo que la gente en general anhela es un régimen político que reconozca la libertad y la natural igualdad de los humanos, así como los derechos que dependen de esa libertad y esa igualdad; que la gente necesita y desea una educación que le proporcione formación ciudadana y le informe acerca de los principios e instituciones que hacen posible un régimen político justo. Sin embargo, que esa *cultura ciudadana* pueda rendir los efectos apetecidos, esto es, que pueda ensayar por todos los caminos a su alcance enraizar el sentimiento de la propia dignidad en el corazón de los humanos, supone la condición de que los propios ciudadanos sean individuos capaces de hacer ejercicio responsable de su ciudadanía. En este respecto Kant vuelve a preguntar desde los fundamentos de su filosofía crítica por las condiciones de esa posibilidad, y explica en la *Crítica del Juicio* por qué la clave de la idea de un ciudadano cabal reside en su capacidad para la reflexión<sup>18</sup>.

---

18 Kant dice en el apartado VIII de la Introducción a la CJ que la facultad de juzgar estética no aporta nada al conocimiento de objetos, porque sólo es “crítica del sujeto que juzga y de sus facultades de conocimiento”, y que por eso esta crítica “es la propedéutica de toda filosofía” (B LI). Al explicar la importancia del §9 sostiene que ahí se descubre “una propiedad de nuestra facultad de conocer que hubiera permanecido desconocida sin este análisis”. Lo descubierto ahí es un sentido común estético, “fundamento común a todos” (§19, B63), que es importante para el filósofo trascendental, porque sin él “en cuanto condición subjetiva del conocer, el conocimiento como efecto no podría surgir” (§21, B65).

El objeto de la *Crítica del juicio* es descubrir una facultad en el sujeto humano sin la cual su filosofía crítica quedaría incompleta: En las dos primeras *Críticas* ha respondido a la pregunta de cómo pueden juzgar los humanos con objetividad, tanto en lo teórico como en lo práctico. En la tercera *Crítica*, en cambio, se pregunta Kant cómo es posible la misma capacidad de juzgar. El concepto central de la obra es el *sentido común estético*, que es la facultad que hace posible que un individuo pueda emitir juicios propios respecto a lo que vive, le preocupa o le interesa, y que se corresponde con el *buen juicio* que se tiene al juzgar con corrección en casos concretos, o con el reconocimiento de estar en un error o de ser acertado; de sentir que se va por el buen camino en una determinada búsqueda o que se está perdido en ella, etc. De ahí que Kant tenga al buen juicio como “un don particular [...] que no puede ser enseñado, sino únicamente ejercido” (CRP, B172). Pues lo que se deba pensar o se deba hacer, eso tiene que poderlo decidir cada cual, porque para lo que quiere resolver él mismo en sus circunstancias concretas no hay normas escritas.

El buen juicio es también llamado *sano entendimiento* o *sentido común* que, a pesar de esa denominación, es lo menos común que hay entre los humanos que por lo general juzgan según sus propios intereses, prejuicios y supersticiones. Por eso, dice Kant, el sentido común es sólo “la idea de un sentido común a todos” (CJ, §40, B157)<sup>19</sup>. Un sano entendimiento debiera permitirnos coincidir en lo que llamamos justo, verdadero, decente, etc. El sentido común es sólo un *desideratum*, porque poseer esa facultad implicaría nada menos que “tener en cuenta en la propia reflexión a la razón de todos los demás”. Esa idea de un sano entendimiento debería cumplir, según Kant, con tres máximas: 1. Pensar por uno mismo, lo que implica tener capacidad para deshacerse de prejuicios y supersticiones. 2. Ponerse en el lugar de los otros, es decir, ser capaces de juicios amplios de miras y desinteresados en lugar de juicios miopes e interesados. 3. Pensar siempre de acuerdo con uno mismo, es decir, ser consecuente con lo que pensamos. Un sano entendimiento se correspondería con la idea de una razón ilustrada, de ahí que ilustración sea la liberación del ser humano de su culpable incapacidad para pensar por sí mismo y sin la guía de otros<sup>20</sup>.

La facultad de juzgar, como capacidad para hacer una propia ponderación de las circunstancias en que se vive, de lo que sucede o de situaciones conflictivas, otorga también el poder de nombrar lo particular, ‘esto, aquí, ahora’, hacer distinciones ‘esto es bueno’, ‘aquello es malo’, adoptar actitudes, creencias y

---

19 Para lo que sigue en este párrafo, me remito a este §40.

20 “Esta incapacidad es culpable porque su causa reside no en la falta de inteligencia, sino en la falta de decisión y valor para servirse de ella por sí mismo sin la autorización de los otros”. Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?, A 481.

deseos, porque permite captar las delicadas distinciones entre las acciones y los motivos de los otros. Por eso dice Kant que lo que desvela en la tercera *Crítica* es “más propiamente, un sentido comunitario” (CJ, §40. B 160.) que manifiesta la necesidad de hacernos comprender por los otros, a la vez que el afán de comprender a los otros. Pero, además, supone que cada cual tiene que poder ponerse en relación consigo mismo: La apreciación afectiva del mundo y de los otros es ejercicio de *reflexión*<sup>21</sup>, a través de la cual sólo se puede comprender el carácter y el talante del modo en que cada cual asume el mundo.

El sentido común pone de manifiesto que los conceptos son fatuos o insustanciales cuando no apelan a los sentimientos que son el lugar donde arraiga el razonamiento moral. Esa comunidad de sentimientos es lo que hace posible que podamos concordar al hablar de un sentido de la verdad, de un sentido de la belleza, de un sentido de la decencia o de la justicia (Cfr., CJ, §40, B 156.); que comprendamos lo que es la nobleza, la grandeza; que hay cosas dignas de admiración o de respeto o de imitación, pero también que hay cosas viles o despreciables. Cuando Kant exalta el sentimiento estético está pensando en el poder que tiene para favorecer el entusiasmo por las grandes virtudes. En resumen, el ejercicio de la reflexión que Kant espera de los ciudadanos es decisivo, porque genera en cada cual la voluntad y el poder que se corresponden con la elevada idea que cada uno tiene de sí mismo. Pues sólo la reflexión permite comprender que la vida perdería todo valor si se viera despojada del sentimiento de la propia dignidad.

### **Bibliografía**

1. ARENDT, H. (1992). *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press.
2. ARENDT, H. (1999a). *Orígenes del totalitarismo II*. Madrid: Alianza.
3. ARENDT, H. (1999b). *Orígenes del totalitarismo III*. Madrid: Alianza Editorial.
4. BENHABIB, S. (2006). Hospitality, Sovereignty, and Democratic Iterarions. En S. Benhabib, *Another Cosmopolitanism (Berkeley Tanner Lectures)* (págs. 147-186). Oxford: Oxford University Press.

---

21 Hannah Arendt dedicó sus últimas reflexiones al examen del sentido de lo político que atraviesa la *Crítica del juicio* (Arendt, 1992). Arendt capta acertadamente el carácter reflexivo de la complacencia desinteresada que la remite a su concepto de la ‘falta de reflexión’ en las acciones como razón de la ‘banalización del mal’ (Cfr. También Arendt, 1999).

5. BENHABIB, S. (2004). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.
6. BLOOM, A. (1987). *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster.
7. GUYER, P. (2008). *Knowledge, Reason and Taste: Kant's Response to Hume*. Princeton: Princeton University Press.
8. HABERMAS, J. (1996). Kants Idee des ewigen Friedens - aus dem historischen Abstand von zweihundert Jahren. En M. Lutz-Bahmann, & J. Bohman (Edits.), *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*. Frankfurt: Suhrkamp.
9. KANT, I. (1977). *Werke in zwölf Bänden*. (W. Weischedel, Ed.) Frankfurt: Suhrkamp.
10. KORSGAARD, C. (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
11. LOCKE, J. (2003). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. (I. Shapiro, Ed.) Yale: Yale University Press.
12. MARX, K. (2007). On the Jewish Question. En M. Ishay (Ed.), *The Human Rights Reader. Major Political Essays, Speeches, and Documents from Ancient Times to the Present* (págs. 263-271). New York/London: Rotledge.
13. PATON, H. J. (1948). *Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press.
14. SCHILPP, P. A. (1966). *La ética precrítica de Kant*. México: Centro de Estudios Filosóficos.
15. STRAUSS, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.
16. TUGENDHAT, E. (2001). ¿Cómo debemos entender la moral? En E. Tugendhat, *Problemas*. Barcelona: Gedisa.
17. TUGENDHAT, E. (2008). El origen de la igualdad normativa. En E. Tugendhat, *Antropología en vez de metafísica* (págs. 115-138). Barcelona: Gedisa.

18. TUGENDHAT, E. (1992). Liberalism, Liberty and the Issue of Economic Human Rights. En E. TUGENDHAT, *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp.
19. WOOD, A. (2008). *Kantian Ethics*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press.

# Precauciones para una crítica a la teoría de la justicia de J. Rawls\*

## Precautions for a critic to John Rawls' Theory of Justice

Por: William Roberto Darós

CONICET

Universidad del Centro Educativo Latinoamericano Rosario

Rosario, Argentina

daroswr@yahoo.es

Fecha de recepción: 11 de junio de 2010

Fecha de aprobación: 23 de junio de 2010

**Resumen:** *Se presenta aquí brevemente la teoría de la justicia elaborada por Rawls, primeramente sobre una base moral, y luego (en el llamado segundo Rawls) la teoría de justicia desde una perspectiva política, con la que Rawls intenta justificar también la existencia del Estado, mediante un contrato social. Se analizan después las primeras críticas realizadas a su teoría. Se sostiene la tesis de que la conveniencia se convierte, sin desearlo, en utilidad, en Rawls, y ésta se convierte en sinónimo de justicia. Se critica esta concepción dado que la elección hecha por la mayoría, para la conveniencia de la mayoría, no hace a una ley justa. Se advierte, además, que la idea de la igualdad considerada, sin más, sinónimo de justicia social, requiere una profunda reflexión. Se realiza, pues, un análisis de los presupuestos de la idea de justicia rawlsiana en cuanto parece identificarse con la idea de utilidad general y distorsionándose la misma idea de justicia.*

**Palabras clave:** Rawls, crítica, justicia, presupuestos

**Abstract:** *Here is briefly stated the Theory of Justice elaborated by Rawls, first on a moral basis, and then (in the so-called second Rawls) the Theory of Justice from a political perspective, with which Rawls tries to justify also the existence of the State, through a Social Contract. The first criticisms to this theory are then analyzed. The thesis is held that Convenience is turned into Utility, without wanting this conversion, in Rawls' theory, and Utility is converted into a synonym for Justice. This conception is criticized due to the fact that choice made by the majority, for the Convenience of the majority, does not make Law fair. Besides, notice is given to the idea of Equality considered, without much-ado, as synonym for Social Justice, requires a profound reflection. There is, then, an analysis of the basis of the Rawlsian Idea of Justice inasmuch as it seems to identify with the idea of General Utility and distorting the self-same idea of Justice.*

**Key words:** Rawls, Criticism, Justice, Suppositions

---

\* Investigación más amplia titulada ¿Libertad e igualdad: son incompatibles? Reflexiones a partir de la concepción de John Rawls, en la que se inserta este trabajo, como una parte de la misma.

## 1. Introducción

En este artículo se sostendrá la tesis de que la teoría de John Rawls es una versión camuflada del principio sostenido por Thomas Hobbes, según el cual el hombre es un lobo egoísta para con todo otro hombre, y lo que busca, en última instancia, es conservar su vida y luego, si le es posible, generar estrategias -como el contrato social- gozar de la vida en paz.

Aunque la justicia ha sido considerada como una típica virtud moral, por la cual las personas obran considerando la presencia de los otros, no obstante, esto se realiza para la propia defensa y, finalmente, por un egoísmo moral.

El egoísta *moral* admite, ante todo, como valioso lo que le es útil para el sujeto, convirtiendo los deseos arbitrarios del sujeto en el criterio de lo bueno. Los deseos del sujeto son el punto de autorreferencia. El egoísmo moral (que es ante todo individual, pero puede serlo también grupal, tomando un cierto aspecto de altruismo) supone un sujeto que, siendo libre y consciente, no admite más punto de vista sobre lo bueno o lo malo que lo que dictamina desde los beneficios para su yo.

El *egoísmo* conlleva, pues, la denotación moral de una visión intelectual, volitiva y afectiva del amor, en la cual los deseos del “ego” (el yo) son el centro del sistema; y es él el que da el sentido y valor a todas las demás acciones, consecuencias de este principio.

En este artículo, se verá el esfuerzo realizado por John Rawls para presentar el valor de la vida social fundado en el valor de la justicia -entendida como imparcialidad-, mediante un contrato social realizado por socios libres, conscientes y responsables de sus actos. Este autor rechazará fundar su concepción de la política social en el utilitarismo, por no ser éticamente aceptable (Rawls, 2003: 10-11, 168-170). No obstante, analizando sus textos, se advierte que el motor de la justicia sigue siendo el interés individual de los socios que, ante el temor de un futuro incierto, pactan un *contrato de conveniencia* para respetar los derechos de los otros, si los propios son respetados también. En síntesis, bajo el término *conveniencia*, John Rawls camufla el *valor de utilidad* que tiene el egoísmo y el deseo de la propia conservación. La imparcialidad se convierte, entonces, en una conveniencia o utilidad para todos.

## 2. Los dos aspectos de la teoría de la justicia de John Rawls

El pensamiento de John Rawls puede resumirse en dos grandes fases (Rawls, 1990). En la primera de ellas, -en la década anterior a 1980- este filósofo

presentó una teoría contractualista de la idea de justicia que puede resumirse en dos proposiciones fundamentales:

1. Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos.
2. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y, segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.

Lo que queda, entonces, fuera de duda es que *la igualdad* queda ceñida a un igual o imparcial derecho de libertades básicas de los socios, lo que siempre estuvo claro en la concepción liberal. Queda claro también que se admiten las *desigualdades sociales y económicas*, referidas a cargos y posiciones sociales, siempre que se den en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y, cuando procuran el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.

Esta teoría de Rawls tenía, en su base, en su primera versión, una concepción ética de las personas y de sus creencias. Como mencionamos en otro trabajo, las personas eran entendidas como agentes morales, al modo que las había pensado Kant. Se trataba de encontrar una teoría que pudiese ser universal, válida desde todos los puntos de vista temporales. Sobre esta base moral, los hombres, mediante un contrato social, construían la sociedad (*constructivismo kantiano*), estableciendo como fundamento a la justicia entendida como imparcialidad recíproca, ante todo, en la libertad, la cual es el bien, la fuente y la condición de toda vida moral.

Mas, en la década de 1980, Rawls comenzó a repensar su pacífica aceptación de aspectos fundamentales de la visión kantiana, y se inclinó a considerar a la persona a partir de la cultura política de la sociedad liberal democrática en la que viven sus socios (*constructivismo político*) (Rawls, 2003: 223), al modo como lo hacen los norteamericanos.

De este modo, lentamente, Rawls (que sigue admitiendo que su teoría es kantiana) se separó de una visión trascendental (transtemporal, esencialista) de la persona; y se hizo dependiente de una tradición política, histórica, democrática y liberal, de la misma (Rawls: 2003: 204-205). De este modo, Rawls realizó un corte epistemológico en cuanto a la fundamentación de la teoría de la justicia. Su teoría se fundamentará no ya en la concepción del bien y la moral social, sino en una decisión

política, propia de cada socio. Cada socio aceptará un contrato social, ante el temor de la inseguridad futura (cubierta por el valor de la ignorancia al presente). Lo igual y recíproco se centra en la decisión libre de los socios al constituir el contrato social: esto parece darle un tinte de justicia a este contrato; pero en realidad se trata de un contrato de conveniencia recíproca y no de reconocimiento de lo debido al otro (lo cual era lo esencial en la concepción tradicional de la justicia).

Según Rawls, la razón pública es característica de un pueblo democrático: “Es la razón de sus ciudadanos, de aquellos que comparten la calidad de *ciudadanía en pie de igualdad*”. Esta razón pública es una en cada sociedad democrática, la cual se presenta como una sociedad de socios iguales, en libertad, ante las leyes que ellos generan, constituyéndose como un cuerpo colectivo con poder coercitivo (Rawls, 2001:259).

La razón pública implica la cultura civil de la sociedad civil; pero, en una democracia, esta cultura no está orientada o dirigida por una idea-principio central, político o religioso; sino que debe ser entendida como la cultura de base para que sea posible la razón pública. La *cultura de base* es la cultura subyacente en las instituciones culturales formales (escuelas, universidades, sociedades científicas, medios de comunicación social, etc.). El hecho moral no es ignorado; pero las personas al tener que decidir una forma de vida compartidas con otras personas de otras culturas, no ponen ni anteponen sus creencias morales como base de sus decisiones políticas; sino que parten de lo que puede ser común conveniencia a todas ellas en cuanto son consideradas personas razonables y racionales.

### **3. Las primeras críticas y la utilidad de la conveniencia para la mayoría**

Es conveniente mencionar algunas precauciones epistemológicas y críticas que se le han hecho al importante pensamiento filosófico de John Rawls.

Cabe recordar, breve e inicialmente algunas de ellas:

- Se le ha criticado a Rawls, por un lado, la dependencia real de circunstancias históricas, en abstracto: la concepción de Rawls depende de la concepción de la sociedad moderna y liberal. Por otro lado, no obstante, pretende que su teoría de la justicia, -cuando hace la hipótesis del inicio fundado en un contrato social-, sea independiente de la situación histórica e imagina a todos los que serán socios, con una actitud racional, bajo el velo de la ignorancia, respecto de su situación históricamente situada

e inicial. Este inicio histórico no es más que una simple hipótesis que no afectará en nada la situación concreta de las sociedades actuales existentes (Nino, 1997: 126-9), las cuales en su mayoría se constituyen por la fuerza de un grupo relevante.

- Por un lado, se le ha criticado a Rawls su relativo poco interés por el entorno histórico concreto de cada sociedad; y creer que esto es un indicador del poder de la libertad y de la razón humana, valores fundamentales de la Ilustración (Habermas 1998: 173). Pero por otro lado, afirma que se basa en la democracia norteamericana y su legislación, y desea pensarla como algo generalizable a todos los pueblos. Habría que justificar esta generalización.

Nuestra crítica se basa en que la aparente búsqueda de justicia (entendida como imparcialidad debida en el trato de las personas ante las leyes) se convierte, en Rawls en *la conveniencia* de quien realiza el pacto. Ahora bien, lo conveniente es lo que beneficia, lo útil para quien acepta el pacto. En última instancia, pues, el pacto o contrato social no se funda en lo justo, sino en lo conveniente y útil, que Rawls considera como razonable.

Rawls sostiene, pues, que la sociedad humana “no es una sociedad ni de santos ni de egoístas”, sino de personas que buscan la mayor utilidad mediante las leyes que se aplicarán imparcialmente.

Desde un punto de vista crítico, las virtudes minimalistas (racionalidad y deseo de colaboración) -de las que Rawls se gloria- parecen ser insuficientes para justificar la posible aceptación de su teoría del contrato social: ellas no pueden, por sí solas, justificar una jerarquía de valores que se definen como buenos. La racionalidad y el deseo de colaboración son productos de decisiones personales y políticas. Mas cabe observar que el propio procedimiento (de establecer, por ejemplo, un contrato) supone una idea de lo justo, y no sólo de la libertad como lo políticamente conveniente o útil -y lo justo presupone la idea de lo bueno para las personas-, que precede y guía la deliberación que el procedimiento pone en marcha.

Lo *políticamente conveniente* si no es justo, no constituye una ley, ni menos aún la ley constitucional. Si un grupo de gigantes estableciera y aceptara recíprocamente que solo pueden ser ciudadanos los gigantes (aunque ignoraran si sus hijos serán gigantes o enanos), no hace, en este caso, a esta posición inicial *la base de la justicia*, aunque parezca razonable y útil. Esta posición y aceptación (libre y consciente) inicial solo sería la *condición para ingresar* en una rara sociedad de gigantes.

El reconocimiento de una ley como igual para todo socio no se realiza, entonces, por un acto justo (por el reconocimiento de lo debido al otro), ni constituye -sin más- un acto justo; sino un acto conveniente para todos los socios, porque les es útil reconocerlo.

El contenido y la forma de la justicia, en nuestra opinión, se implican mutuamente y no pueden tratarse separadamente. Al separarlos se cae en un formalismo kantiano que da lugar a pensar en *la autonomía de la legalidad*; que, además, en el segundo Rawls se presenta sin referencia a la moralidad que debe respaldar el contrato social. Para que una ley sea ley debe ser justa y no simplemente ser la expresión de la conveniencia y utilidad recíproca para una mayoría.

Ronald Dworkin quiso mejorar, en parte, esta carencia. *La utilidad para la mayoría no hace a una ley justa*, aunque puede ser un recurso pragmático para mantener en funcionamiento un grupo social mayoritario. Las concepciones políticas razonables que hacen valer la prioridad de valores políticos, establecen también que otras concepciones son razonables y aceptables en una sociedad, políticamente imparcial; pero lo razonable políticamente está dado por *la utilidad de la convivencia*, aceptada por los socios que dejan sin considerar prioritariamente, para la vida política pública, sus concepciones metafísicas o religiosas (Coicaud, 2000: 195).

El liberalismo admite el *valor de la libertad* y de las divergencias porque son las condiciones para mantenerse como sistema y preservar su existencia (Coicaud, 2000: 198). Se trata de un sistema coherente con su principio o valor que hace de punto de partida para toda su explicación.

En sus revisiones (tras la crítica a su principio de justicia *sub specie aeternitatis* del primer Rawls), *renuncia al alcance universal de sus categorías de análisis*. Entonces, “reconoce que los fines de la filosofía política dependen de la sociedad a la que se dirigen (Rawls, 1979: 203). De hecho, Rawls toma como tema de reflexión para su concepción de la justicia a su país (EE.UU.) y sus valores “desde la declaración de la independencia”.

La concepción de Rawls da cuenta del estilo de vida político desde el momento en que los futuros socios se ponen libremente de acuerdo, y se constituyen en socios efectivos en el marco de una constitución social; pero no revisa la situación de las personas antes de este contrato: la justicia que le interesa a Rawls es la justicia de libertad política establecida en el pacto social en un posición originaria que la hace razonable, dado el velo de la ignorancia sobre lo que sucederá en el futuro a cada socio.

Las posiciones socialistas pretenden analizar la justicia o injusticia de la *acumulación primitiva* de sus bienes, anterior al pacto, para saber si han sido justamente habidos, y partir de (o llegar a) la igualdad no sólo en derechos, sino en bienes, propiedades y fortunas lo más igualitariamente posible.

Pero, hay que reconocer que pretender llegar a esta posición igualitarista de bienes implica suprimir todos los derechos y bienes ya adquiridos, en nombre de una concepción igualitaria que necesita justamente suprimir libertades básicas y bienes ya adquiridos. Además, a Rawls le parece prácticamente (pragmatismo) no viable, en el contexto de cómo está organizada hoy la sociedad liberal. Dworkin (1981:285), seguidor de Rawls, ha insistido en lo mismo: la idea de “que el ingreso y la riqueza han de ser distribuidos igualmente es irracional: no permite que la sociedad satisfaga las exigencias de la organización social y la eficiencia”. Nuevamente la justicia de la sociedad liberal debe estar acompañada de la *utilidad* de la organización y de la *utilidad* de la eficiencia.

En ambas posiciones, la liberal contractualista y la igualitarista, lo que está en juego es la relación entre libertad jurídica e igualdad económica, en el marco de lo útil, y sus incompatibilidades o sus convivencias acordadas por los socios.

Ronald Dworkin intentará completar este aspecto y postulará la idea de *un test de la envidia*, sugerido por Rawls (1979: 217), según el cual “ninguna división de recursos será una división igual si, una vez terminada, alguno... prefería el conjunto de recursos de cualquier otro”. Mas ni aun esta estrategia cumple la exigencia fundamental de la justicia que se halla *en el reconocimiento de lo debido a los otros*, y no en los beneficios o conveniencias de lo que tengo o puedo tener, en la satisfacción de mis deseos.

#### **4. Utilidad y justicia**

Precisamente porque el liberalismo aprecia sobremanera la libertad, Rawls estima que las sociedades liberales deben respetar a todas las sociedades decentes, aunque no sean liberales. No deben frustrar su vitalidad “con una agresiva pretensión de que todas las sociedades sean liberales”.

El respeto por ellas puede llevar, por iniciativa propia, a ver los beneficios de las sociedades liberales. Pero *la justicia humana* -la capacidad y el ejercicio efectivo de la imparcialidad al juzgar los actos de los socios con referencia a ley que ellos contractualmente instituyeron- *es impensable sin la libertad*; y la libertad no puede suprimir la justicia, sin suprimirse, a corto o largo plazo, a ella misma.

Es sobre la justicia que se puede establecer una sociedad humana: ella supone el bien decidido de las personas que aman buscar la objetividad y verdad, libres y responsables, que establecen y aceptan las bases de un contrato justo, según ellas. Si, en cambio, la sociedad se estableciera a) sobre la base de la conveniencia de unos pocos, b) sobre la felicidad del mayor número o c) sobre la utilidad, y no sobre el bien de las personas, entonces, esta sociedad no comenzaría fundada en la justicia (en el igual derecho). La utilidad es un bien para las personas siempre que ella sea injusta e moralmente aceptable, no dañando a las demás personas en las posibilidades del desarrollo físico, intelectual y moral.

... El objetivo básico de Rawls es fundamentar una concepción de la justicia que se oponga al punto de vista prevaleciente en la filosofía moral y política anglosajona desde por lo menos los tiempos de Bentham, con Hume acaso como precursor y Mill como el más célebre de sus epígonos. Por resumirlo toscamente, los utilitaristas buscaban un criterio mediante el cual determinar la bondad o maldad, absoluta y comparativa, de nuestros fines u objetos de deseo. Y creyeron encontrarlo en la maximización del bienestar o la felicidad (Muguerza, 1990: 164).

Por esto, al criticar a Rawls se debe tener en cuenta que su teoría es una *teoría política de la justicia*. Esto supone una teoría que, en la práctica de las acciones sociales y ciudadanas, parece dar soluciones (pragmáticas) más satisfactorias que otras, acorde a un equilibrio reflexivo; pero *no significa que sea una teoría ontológicamente verdadera* acerca de la justicia. Este tipo de búsqueda de supuestos ontológicamente verdaderos le parecían, a Rawls, llevar a más problemas que soluciones. No cabe duda, entonces, que la posición de Rawls, en materia de teoría política de la justicia, es una *posición pragmática, socialmente utilitaria*, adecuada a la tradicional filosofía norteamericana. Pero, repitémoslo, la utilidad no es un valor humano si no está regida por la justicia.

## 5. Objetividad de la teoría política de la justicia

Cabe, pues, notar que la posición de Rawls que presentamos no constituye una verdad ontológica, sino solamente una teoría política de la justicia.

No se debe confundir la virtud moral de la justicia, (que es la fuerza de voluntad que adquieren algunas personas, capaces de buscar lo bueno objetivamente, anteponiéndola a la conveniencia o utilidad de las mismas), con las normas jurídicas que son producto de una decisión de un poder político (poder legislativo), en vistas de una conveniente convivencia entre los socios.

La virtud de la justicia, no se confunde con la justicia hecha leyes (o justicia jurídica). Ésta implica capacidad de coacción o castigos ante el incumplimiento de

las leyes. Indudablemente que hay una utilidad para los socios, en el cumplimiento de las leyes, pero esta utilidad no procede de la conveniencia del sujeto particular que cumple las leyes, sino que de que sea igual el reconocimiento debido para todos los que cumplen con ella.

La utilidad es moralmente aceptable cuando es efecto del cumplimiento de las leyes (reconocimiento de lo debido a los otros); pero la utilidad, o el beneficio propio, no es la causa de ese cumplimiento.

Esto supone que los socios al constituirse como tales y constituir una sociedad con poder político, establecen también el igual respeto de los derechos de ellos mismos por igual. Pero se debe aclarar, además, el motivo de ese reconocimiento recíproco. Si el reconocimiento se da porque es lo debido a los otros, es acto es justo; pero si se reconoce una ley para otro, solamente porque esto es conveniente a quien realiza el reconocimiento, no nos hallamos entonces ante un acto justo, sino ante un acto utilitario.

Epistemológicamente, una teoría sirve para dar sentido a una forma de entender los hechos y las acciones; pero no implica -sin más- que ella sea ontológicamente verdadera, empíricamente fundada, de modo que resulte incriticable. La teoría geocéntrica sirvió por muchos siglos para explicar diversos fenómenos, satisfactoriamente en tiempos pasados; pero no resultó luego corresponderse con la realidad de los hechos observados desde otra teoría, como la heliocéntrica.

Justamente hace notar el especialista en los estudios sobre el contrato social, Fernando Aranda Fraga (2006), que la teoría de Rawls posee una objetividad débil, sólo basada en la autointeresada aceptación de los pactantes, que a su vez son los destinatarios de los principios y la coherencia interna de éstos. Rawls abandona la clásica noción de la verdad entendida como correspondencia adecuada de la teoría con las estructuras de la realidad. Rawls percibe que la realidad social se construye (primer Rawls y constructivismo kantiano); y la construyen los socios, sin referencia a un consenso sobre lo que es la verdadera naturaleza humana (segundo Rawls), sino por una decisión política de conveniencia.

La objetividad de la teoría de la justicia, en la concepción de Rawls, se da por lograda cuando el conjunto de las proposiciones alcanzan lo que Rawls denomina “equilibrio reflexivo”, proceso mediante el cual los argumentos son sopesados y balanceados con ponderación. Se trata de una concepción lógica o idealista de la verdad, entendida como correspondencia entre las premisas asumidas (no probadas) y las conclusiones coherentes con ella, de modo que la validez de las premisas se transfiere lógicamente a las conclusiones si no hay contradicción.

Ahora bien, ocurre que según las reglas universales de la lógica, el carácter que poseen las premisas es transferido a las conclusiones; pero si las premisas no son empíricamente verdaderas, tampoco lo serán las conclusiones, aunque éstas sean lógicamente correctas. De premisas falsas puede derivarse cualquier cosa.

El procedimiento lógicamente correcto, no genera, mecánicamente, conclusiones empíricamente verdaderas.

No se puede pretender -como lo intenta Rawls- que sus principios de justicia tengan valor normativo, válidos socialmente, porque él ha seguido, al construirlos, procedimientos racionales o lógicamente aceptables por la gente racional. Rawls parte de la premisa según la cual la gente actúa racionalmente al elegir los principios de la justicia entendida como imparcialidad. El concepto de imparcialidad es considerado por Rawls parcialmente: es imparcial lo que los socios admiten en forma recíproca, sin considerar las personas intervinientes. Esto es necesario, pero no suficiente, para establecer un concepto satisfactorio de justicia. La justicia requiere la imparcialidad y la reciprocidad; pero exige, además, que estas se den porque es lo *debido* a los otros. Ahora bien, *lo debido* es un concepto moral, y no es producto de una decisión política de los socios. La decisión política implica la aceptación moral de lo debido y, por ello, de lo justo, del justo que es reconocimiento de lo debido.

La realidad social o política no se rige siempre por la lógica (aunque tampoco es necesariamente ilógica); tampoco es realmente verdadero lo que es lógico. Sobre estos supuestos epistemológicos del idealismo hegeliano de la filosofía del derecho, se ha afirmado: “Lo que es racional es real y lo que es real es racional (Aranda Fraga, 2006: nota nº 7). Los actos justos implican el real conocimiento de lo debido a los demás y, luego, la decisión del obrar lógico y coherente.

## 6. Los presupuestos de la teoría de la justicia

Mas los presupuestos de la teoría de la justicia y del derecho de Rawls no son solamente *formales* (como el proceder correcto -sin contradicciones- en la forma de generar una teoría a partir de algunos presupuestos); sino también materiales o de contenido. Esta teoría presupone una concepción del ser humano como un ser individual y antepone la libertad individual a todo otro valor, sin más límites que la libertad del otro, para lograr el interés propio, tolerando el interés ajeno en cuanto esto puede mejorar el propio. El bien, entonces, de la persona, queda reducido a los objetos de interés que se proponen los individuos.

Como lo recuerda F. Aranda, en última instancia, en la teoría de Rawls, es el interés individual el criterio que asumen las personas al elegir una forma de

pacto social y político, una forma racional o prudente de elección, pero basada en el interés utilitarista de cada persona.

Esta posición, fundamentalmente liberal individualista, está en la base de la concepción de las personas sostenida por Rawls y, es acorde con la tradición del liberalismo inglés.

En definitiva, Rawls termina siendo un utilitarista al estilo hobbesiano, relegando su proclamado kantismo y terminando en una postura ética heterónoma, debido a que su “prudencia” está fundada en el autointerés, tal como sucedía con Hobbes.

...Los principios de justicia no pueden ser evaluados mediante un barómetro exterior a los principios mismos: El deontologismo rawlsiano reclama una justificación basada en la racionalidad del procedimiento mismo seguido para alcanzar tales principios. La corrección de los juicios, finalmente, termina siendo juzgada por el equilibrio o balance de nuestras intuiciones más firmes. Al no alegar ningún mecanismo capaz de convalidar tales intuiciones, los principios acaban dependiendo, en cuanto a su convalidación, de intuiciones gratuitas, que, aunque compartidas, carecen de un fundamento objetivo riguroso (Aranda Fraga, 2006: 239).

En la teoría Rawls, el contrato social se realiza porque es razonablemente lo más conveniente y útil para todos los socios, dado el velo de la ignorancia. En este sentido, Rawls no escapa a un punto de partida utilitarista, aunque él no lo vea de este modo, ni admita ser utilitarista. El primer principio de la justicia, establecido por Rawls sostiene que “Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos”.

En la concepción de Rawls la libertad tiene tanto espacio, cuanto puede tener también para los otros. Si algunas personas pudiesen matar en algunas circunstancias injustas, las demás también lo podrían hacer. Pero la justicia exige hacer lo que se debe.

La idea de justicia de Rawls implica la idea del reconocimiento recíproco de la libertad no como algo debido, sino como un límite que los socios aceptan recíprocamente. El deber para Rawls, como para Hobbes, se halla en que los pactos deben cumplirse por decisión política de los socios. Pero, por ejemplo, desde la filosofía rosmianiana, la base de la justicia no está en el reconocimiento de la libertad como lo que a todos interesa más; sino en *el reconocimiento de todo lo que es* en cuanto es así y no de otro modo (aunque algún socio no lo quiera reconocer ni le convenga reconocerlo (Dugatkin, Lee. 2004). En esta concepción el deber surge del ser. En la concepción política de la justicia (entendida como una conveniente reciprocidad), ésta surge por una decisión política que se manifiesta en el contrato social y los socios mismos son el origen del deber hasta cuando lo hallan conveniente y útil para ellos.

*Ver la libertad en función del interés o utilidad como el valor supremo* no es un hecho absoluto, sino una interpretación de algunos actos humanos generalizados y convertidos en el principio de una teoría que interpreta lo que es el actuar humano.

Por el contrario, se podría criticar esta concepción afirmando que existen también contraejemplos que dan pie a interpretar el ser del hombre como *capaz de sacrificar su interés en beneficio de sus semejantes*, de reconocer lo que los otros son (independientemente de los intereses de quien los reconoce), de autolimitar el ejercicio de su libertad, para promover la libertad de los demás (Sandey, 1982: 49-65; 154-156). Considerar a los seres humanos como sólo capaces de privilegiar sus intereses debiendo, para esto, reconocer los intereses de los demás, es una visión parcial de los seres humanos.

### **7. Razones utilitarias e imparcialidad**

En última instancia, la propuesta de una teoría social y política de la justicia fundada en razones utilitarias, no es una teoría empíricamente válida, aún cuando se le puedan aportar algunos -o numerosos- ejemplos; la concepción del hombre como un ser razonable o prudente porque se guía por la idea de la mayor utilidad, no es una idea tomada solamente de la experiencia, sino que conlleva una generalización e interpretación filosófica acerca de cómo es la naturaleza humana.

Quienes obraron guiados por una filosofía pragmática y utilitaristas, bajo el velo de la ignorancia de su situación futura, ¿se guiarán también por ella cuando desaparezca ese velo? En todos los casos, el valor en que se sustenta esta teoría es siempre el de la utilidad individual. Y este valor no es sinónimo de justicia imparcial.

La justicia como *imparcialidad* no se halla solamente en el hecho de que nadie obligue a una u otra parte cuando eligen, con prescindencia de quien elige; sino requiere también que la elección sea justa: se conozca y reconozca lo que son las cosas, personas y acontecimientos, independientemente de la utilidad que representan los objetos de la elección. Lamentablemente la idea central de la justicia como *imparcialidad*, no ha sido suficientemente analizada.

La idea de imparcialidad, aplicada a la idea justicia, no es solamente imparcialidad concebida como reciprocidad. La reciprocidad puede ser una conveniencia o utilidad recíproca, pero no, por ello, justa.

La idea de imparcialidad aplicada a la justicia, además, no es sinónimo de prescindencia de las personas, de no hacer acepción de personas. La idea de justicia

requiere, además, el reconocimiento de lo debido a cada persona en lo que ella es. Esta decisión no se deduce a una acción política; pero sí requiere que la subjetividad del que juzga no interfiera en el reconocimiento de lo que las demás personas (en un lugar y tiempo determinado) son.

## **8. Utilidad y bien objetivo**

La utilidad, (o el placer individual o social, conveniente a las personas, como medio para lograr otra finalidad), no es la base de la justicia, como tampoco lo es la fuerza física.

Por nuestra parte, en el contexto de una crítica a la posición utilitarista de John Rawls (aunque él no se considere utilitarista), podemos recordar que el hombre, al realizar una acción, constata dos elementos: a) un bien que lo perfecciona, b) un placer que goza. El primero es un elemento objetivo, el segundo es un elemento subjetivo, y en éste radica el gozo por la utilidad lograda; pero existe también un aprecio por el bien objetivo que perfecciona, independientemente del sujeto que lo recibe.

Se dan, pues, dos aspectos en las acciones humanas: uno procedente del objeto (un ente objetivo, entendido, apetecido) y otro del sujeto (subjetivo, sentido, que apetece y goza con la posesión de lo apetecido) (Rosmini, 1941: 37 y 47).

El filósofo Antonio Rosmini puede ayudarnos a esclarecer lo que es el ser humano, analizando las acciones que realiza y los elementos que esas acciones implican.

*¿Qué es esta facultad de apeteecer? Examinémosla atentamente. Ella no puede ser ciertamente otra cosa -ni los hombres se hacen de ella otro concepto- si no es la de una facultad, por la cual un ser tiende a gozar de la *perfección* o de mejoramiento que él recibe, o ha recibido... Se dan dos elementos contenidos en la definición común que 'el bien es lo que se apetece'; lo que hay de gozo, primer elemento; y la perfección de la que se goza, segundo elemento (Rosmini, 1972: 472).*

No se deben confundir, entonces, las dos facultades: *la de apeteecer (gozar)* que es subjetiva y que tiende a la utilidad como al medio para obtener satisfacción; y *la de conocer* que es objetiva (lo que se conoce directamente es el objeto, no el sujeto) y que indica la capacidad de una facultad no utilitaria en su proceder. Incluso al conocer algo que me interesa, debo conocer primero lo que es la cosa en sí misma (pues si no la conociese me estaría engañando y sólo creyendo de conocerla) y, luego, lo que me interesa de ella en función de mis deseos o finalidades.

En este contexto, un *buen placer* es el efecto de un bien objetivo el cual produce, en el sujeto, el placer subjetivo. El bien se identifica con el ser, con el objeto. El bien -si se realiza en el sujeto-, lo actualiza al sujeto: lo desarrolla.

De aquí podemos extraer elementos para una crítica filosófica al utilitarismo: el hombre -por ejemplo, en la búsqueda de riqueza- persigue algo más que la riqueza. Los que concentran la atención sobre las acciones económicas entendidas como búsqueda de riquezas o de utilidad y satisfacción, no advierten que éstas implican, además, un aspecto psicológico y moral.

Por cierto que la política y la economía no se reducen a la moral, pero tampoco puede ser pensada humanamente sin la moral que estable lo justo o lo injusto de las acciones humanas. Más aún, las acciones políticas y económicas implican un alto desarrollo de las capacidades humanas para coordinar un sin número de acciones encadenadas y para calcular los efectos deseados e indeseados (Rosmini, 1941: 37 y 47).

## 9. El reconocimiento de lo justo

El reconocimiento de lo justo implica dos elementos: a) el *conocimiento* de cómo es un ente y el *libre reconocimiento* del mismo: éste es un acto de la voluntad del sujeto que, cuando se convierte en un hábito, constituye la virtud de la justicia; b) implica lo que un ente es: se trata de un objeto propuesto al pensamiento y a la voluntad libre. Un ente real que es conocido no era, según Rosmini, inventado por la mente humana, sino descubierto por ella, hallado por ella en lo que el ente es. Si inventamos lo que conocemos no estamos conociendo algo real (ni salimos del sujeto), sino conocemos nuestras invenciones.

Ante una persona, los entes -en lo que son- se constituyen en la norma para ser reconocidos como tales. Ser justo implica conocer y reconocer lo que es por lo que es, en las determinadas circunstancias de tiempo y lugar. El conocimiento de lo justo implica un conocimiento no utilitario o interesado de la persona individual, sino un conocimiento desinteresado, objetivo, de la verdad de las cosas.

Este *reconocimiento* pleno y entero de lo que yo *conozco*, de los objetos ya por mí aprehendidos, es un acto sujeto inmediatamente a mi voluntad libre; es aquel acto en el cual se inicia el acto moral, en el cual él se forma, y que es seguido luego por el amor y por la acción externa como de otros tantos efectos suyos (Rosmini, 1969: I, 69).

El reconocimiento del ser que conocemos es, pues, *el principio de la justicia*. El ser (concretado en un ente, un acontecimiento, una persona, etc.) que conocemos

se presenta a la inteligencia y a la voluntad, como un tipo de necesidad esencialmente distinto de la necesidad física o de la instintiva.

Se trata de una *necesidad moral*: la libre voluntad advierte que no puede cambiar nada de lo que es el ente conocido, sin mentirse a sí misma cuando no quiere reconocerlo tal cual lo conoce y hasta donde lo conoce en todas sus detalles y circunstancias. Se trata de una necesidad que no procede del sujeto; sino del objeto conocido: *una necesidad objetiva, procedente de la verdad* (que es lo objetivamente conocido de un ente). El sujeto puede libremente ignorarla en parte, pero sabe que se miente, que es injusto.

Seguir la verdad puede ser placentero o doloroso, pero el hombre justo no la sigue por el placer, sino por la necesidad moral de ser justo. El placer o el dolor que sigue a la realización de un acto justo no es la causa del acto, sino una consecuencia. No podemos cambiar la fuerza de la verdad que se impone a la mente humana: “No podemos cambiar nada en ella (en la verdad), no importa cuanto dolor o placer nos mueva a cambiar algo en ella” ((Rosmini, 1969: I, 71).

Ahora bien, una acción social (dentro de la cual se incluye la acción económica) es humanamente aceptable si, y solo si, es moral. Esa acción no sería moral si sólo buscarse satisfacer el instinto o la utilidad injustamente: “En uno y otro caso se recae en el principio de utilidad y no se llega al principio de la honestidad” (Rosmini, 1941: 165).

Una vez que se acepta que las acciones humanas para ser buenas deben seguir solamente el principio de la utilidad, no hay luego razón alguna por la cual no se deba anteponer la utilidad propia a la de otros.

La fuerza física, o la fuerza instintiva, son hechos; no constituyen jamás -de por sí- derechos. Una fuerza menor se vence con una fuerza mayor, pero esto no genera un derecho. La fuerza conlleva necesidad; por el contrario, el derecho y el deber son hechos morales: implican conocimiento y libertad libre para realizarlo o no realizarlo.

## **10. Sistema de utilidad pragmática de Rawls**

Si una filosofía es un sistema de pensamiento en el cual las conclusiones son coherentes con su primer o último punto de explicación, entonces podemos decir que Rawls hace una filosofía política, cuyo principio consiste en la justicia, comprendida en dos principios, entendida como un contrato sobre las conveniencias entre personas libres e iguales.

Mas estos principios de la justicia tienen valor solo por la utilidad pragmática que ofrecen. Si esto es así, nos encontramos entonces ante una *filosofía pragmática utilitarista*. En la práctica, es el sistema más conveniente o útil a los socios, fundado en el *temor* de lo que les pudiese suceder en el futuro, dado que éste yace bajo el velo de la ignorancia. Se da, entonces, en Rawls una cierta analogía con la teoría política de Hobbes: los hombres hacen un contrato por temor. Aunque Rawls trata de prescindir de afirmar cómo es la naturaleza del hombre, sin embargo, no puede evitar suponer que la condición del hombre es incierta respecto de su futuro y de que no puede esperar ayuda de otro que no sea él mismo y los demás hombres en cuanto se avienen a reconocer el valor de lo que pactan. También como Hobbes, Rawls admite que la vida del hombre es insegura sin el contrato social y prescinde de considerar la virtud y derechos naturales de los hombres anteriores al contrato social. La justicia comienza con el contrato social, el cual es la ley fundamental.

El *pragmatismo* justifica sus principios a partir de las convenientes (útiles) consecuencias que se sigue de él. Mas *lo útil no se justifica en sí mismo*, sino en función del fin o bien último que se desea alcanzar que es la propia conveniencia. En este caso, este fin está dado en posibilitar la convivencia de socios libres e iguales para pautar sus formas de vida. El fundamento del pragmatismo está entonces en las consecuencias convenientes de los hombres, en la eficacia de sus acciones para satisfacer sus necesidades. El pragmatismo es hijo del utilitarismo.

### **11. Conclusión: ¿la justicia como utilidad bajo el velo de la conveniencia y razonabilidad?**

Rawls concibe a los seres humanos “como representantes de ciudadanos libres e iguales, racionales y razonables”. Considera que las conductas son *racionales* cuando se adoptan los medios son eficaces para los propios fines. Puede ser racional, por ejemplo, que “los mejores situados se aprovechen de su situación (Rawls, 2001: 43, 127, 30). Las conductas *razonables* son aquellas que pueden considerar las condiciones de un pacto social, bajo el velo de que todos ignoran originariamente cómo será su vida futura social y aceptan cooperar entre iguales. En este contexto, lo justo es lo razonable, lo conveniente y lo útil.

Las personas razonables están dispuestas a proponer, o a reconocer cuando son otros los que proponen, los principios necesarios para definir lo que todos pueden aceptar como términos equitativos de la cooperación. Las personas razonables también entienden que han de honrar esos principios, aun a expensas de sus propios intereses si así lo exigen las circunstancias, siempre que los demás estén igualmente dispuestos a honrarlos (Rawls, 2004: 57-58, 137).

Rawls estima que su sistema no es un utilitarismo porque implica relaciones recíprocas; pero esto también puede darse en una concepción utilitarista inteligente, donde todos buscan sus utilidades. Por otra parte, el hecho de que las personas que buscan la justicia sobre la utilidad y pueden honrar sus principios a expensas de sus propios intereses, no es una razón suficiente para no considerarlas utilitaristas, dado que esto está supeditado a “los demás estén igualmente dispuestos a honrarlos”. En realidad, solo se trata de un *utilitarismo compartido* o social.

Rawls advierte que aunque algunas conductas son razonables, otras son racionales. Esto sugiere que una sociedad humana requiere siempre algunas *condiciones* en los socios; en particular la disposición a colaborar en condiciones iguales, pero siempre bajo el valor de la utilidad. Incluso a veces es útil ser razonable y sacrificar los intereses propios presentes, para mantener la estructura general de la utilidad general.

Los que insisten en imponer principios a los demás, digamos movidos por su mayor poder o su mejor posición negociadora, se muestran irrazonables, aunque dados sus intereses, puedan ser perfectamente racionales (Rawls, 2004: 57-58).

Rawls considera razonable como algo esencial a la constitución de la sociedad; pero lo razonable es la cooperación que *resulta útil recíprocamente para todos*.

Lo razonable es un elemento propio de la idea de sociedad como un sistema justo de cooperación, y el que sus justos términos sean razonables a fin de ser aceptados por todos forma parte de su idea de reciprocidad... Las personas razonables... insisten en que la reciprocidad debe regir en ese mundo, de manera que todo el mundo se beneficie (Rawls, 2003: 67-68).

La idea de utilidad para cada uno, como lo más justo para todos, hace tomar conciencia y distancia del corte epistemológico que ha empleado John Rawls, diseccionando en la vida social, la justicia de la moral, y apoyándola subrepticamente en el igual ejercicio de la libertad para la utilidad general.

Al prescindir de la idea de justicia como bien común objetivo, la idea del hombre pasa al primer plano; pero se trata del hombre como adulto heterosexual, occidental y dueño de un patrimonio que busca la utilidad en sus bienes.

Esto significa un corte epistemológico en la concepción social, política y moral de la filosofía política. En la antigüedad, la política se basaba en la justicia y ésta en una concepción moral. La norma jurídica (justicia objetiva) tenía sentido en el contexto de la justicia (virtual moral) que respetaba y reconocía el ser del otro. Implicaba el reconocimiento de lo debido al otro en cuanto al ser del otro (Aquinas,

1965:1-2. q. 99, a 5, ad 1). La justicia, si bien era una virtud o fuerza moral del sujeto, se basaba en la verdad y objetividad del ser del otro y se formulaba como norma jurídica objetiva.

Mas con la escuela nominalista de Oxford se comienza a considerar que no tenemos conocimientos de las cosas y personas objetivamente, sino que sólo podemos ponerles un nombre para entendernos socialmente. Luego con Hobbes la fuerza se constituye en el valor real de las personas y cosas (Darós, 2007: 11-52). La justicia si bien sigue siendo pensada como una relación recíproca, asume un corte epistemológico -esto es sobre el valor y fundamentos de los conocimientos- y la justicia, entonces, es el reconocimiento recíproco en vista al beneficio o conveniencia que le aporta a quien reconoce esta reciprocidad.

Ante el dilema de lo razonable y la racionalidad de las conductas, Rawls apela a la racionalidad *pragmática* cuando se desea pretender llegar a una posición igualitarista de bienes que implique suprimir todos los derechos y bienes ya adquiridos, en nombre de una concepción igualitaria. Además, a Rawls le parece prácticamente (pragmatismo) inviable, en el contexto de cómo está organizada hoy la sociedad liberal. Como dijimos, la idea de “que el ingreso y la riqueza han de ser distribuidos igualmente es irracional: no permite que la sociedad satisfaga las exigencias de la organización social y la eficiencia.

Parece entonces prudente recomendar cierta precaución acerca de la posición de Rawls, en materia de teoría política de la justicia: hay motivos para considerar que la suya es una *posición pragmática, socialmente utilitaria*, adecuada a la tradicional filosofía norteamericana. Más -repetámoslo- la utilidad no es un valor humano si no está regida por la justicia. Se puede considerar que la justicia es algo útil; pero, en este caso, la utilidad se sigue de la justicia, y no antecede: lo justo es útil; pero lo útil no justo por ser útil.

El altruismo no puede ser *mejor* ni radicalmente diferente en el plano ético que *el amor propio a partir del cual resulta inteligible*. En último término, por mucha realidad que conceda a los otros, la respuesta de por qué deberé portarme moralmente respecto a ellos permanece en pie y no tiene respuesta en el puro altruismo. Por el contrario, sí es contestada en la ética como amor propio... Debo ser moral porque no puedo obtener lo que realmente deseo... (Savater, 1999: 77).

El fundamento de la teoría de Rawls, al no apoyarse en la justicia como libre conocimiento y reconocimiento de las personas en lo que son y en tanto son personas, sino en el procedimiento de aceptar un pacto de mejor utilidad (dado el velo de la ignorancia), termina apoyándose en el procedimiento del pacto social utilitario, como lo hiciera Hobbes.

La coherencia entre el punto de partida (el pacto) y las consecuencias (considerar justo lo libremente aceptado como lo más útil y conveniente) solo aporta una validación lógica, pero no real y empírica. Si el punto de partida fuese injusto, el proceso -lógico coherente y concomitante- no lo valida empíricamente.

### **Bibliografía**

1. AQUINAS, T. (1965). *Summa Theologica*. Matriti: BAC.
2. ARANDA FRAGA, F. (2006). *Aspectos metaéticos y normativos de la crítica no liberal a la filosofía política de John Rawls*. Obtenido de Konvergencias: <http://www.konvergencias.net/fraga111.htm>
3. ARANDA FRAGA, F. (2003). La idea de “razón pública” (y su revisión) en el último Rawls. *Philosophica* (21), 5-31.
4. BERTMAN, M. (2003). La ley de la gente de Rawls. *Revista de Filosofía* (108), 47-67.
5. BOBBIO, N. (1993). *Igualdad y libertad*. Barcelona: Paidós.
6. BOUCHER, D., & Kelly, P. (Edits.). (1994). *The Social Contract from Hobbes to Rawls*. London: Routledge.
7. CASTEL, R. (2006). *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Bs. As.: Manantial.
8. CASTORIADIS, C. (1975). *L’Institution Imaginaire de la Société*. Paris: Seuil.
9. CHERNIAK, C. (1986). *Minimal Rationality*. Massachussets: M.I.T. Press.
10. COICAUD, J.-M. (2000). *Legitimidad política. Contribución al estudio del derecho y de la responsabilidad política*. Rosario, Argentina: Homo Sapiens.
11. DA SILVEIRA, P. (1998). Teoría rawlsiana de la estabilidad: consenso por superposición, razón pública y discontinuidad. En F. Quesada (Ed.), *La filosofía política en perspectiva*. Barcelona: Anthropos.
12. DANIELS, N. (1990). *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls’ “A Theory of Justice”*. Palo Alto: Stanford University Press.

13. DAROS, W. (2008). El poder natural como derecho y el contrato social de racional utilidad en Baruch Spinoza. *Pensamiento* , 64 (239).
14. DAROS, W. (2008). *Enfoque filosófico sobre el contrato social, los derechos privados y la educación en la modernidad*. Obtenido de William R. Daros, Blog Personal: <http://williamdaros.wordpress.com/>
15. DAROS, W. (2006). *La libertad individual, el contrato social y la educación según J. J. Rousseau*. Obtenido de William R. Daros, Blog Personal: <http://williamdaros.wordpress.com/>
16. DAROS, W. (2009). *La razón pública en cuanto ámbito de igualdad según John Rawls*. Obtenido de William R. Daros, Blog personal: <http://williamdaros.wordpress.com/>
17. DAROS, W. (2007). *Los derechos individuales, el contrato original de ciudadanía y la educación según I. Kant*. Obtenido de William R. Daros, Blog Personal: <http://williamdaros.wordpress.com/>
18. DAROS, W. (2007). Thomas Hobbes. Los derechos naturales y civiles, y la educación. *Logos* (104), 11-52.
19. DAROS, W., Contreras Nieto, M. Á., & Secchi, M. (2007). *La percepción social de los derechos del otro*. Toluca, México: CUI-UCEL-IUNIR.
20. DUGATKIN, L. (2007). *¿Qué es el altruismo? La búsqueda científica del origen de la generosidad*. Madrid: Katz.
21. DWORKIN, R. (1993). *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós.
22. DWORKIN, R. (2008). *La democracia posible*. Barcelona: Paidós.
23. DWORKIN, R. (2002). Playing Good: Genes, Clones, and Luck. En *Sovereign Virtue: the Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press.
24. DWORKIN, R. (1977). *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press.
25. DWORKIN, R. (1975). The Original Position. En N. Daniels (Ed.), *Reading Rawls*. Basil: Blackwell.
26. DWORKIN, R. (2003). *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*. Bs. As.: Paidós.

27. DWORKIN, R. (1981). What is Equality? Part. 2. *Philosophy and Public Affairs* , 10 (4), 283-345.
28. FREEMAN, S. (2000). Deiberative Democracy: A Sympathetic Comment. *Philosophy and Public Affairs* , 29 (4), 371-418.
29. FREEMAN, S. (2002). Illiberal Libertarians: Why Libertarianism is not a Liberal View? *Philosophy and Public Affairs* , 30 (2), 105-151.
30. FREEMAN, S. (2006). *Justice and the Social Contract*. Oxford: Oxford University Press.
31. FREEMAN, S. (2007). *Rawls*. London: Routledge.
32. FREEMAN, S. (2007). The Burdens of Public Justification. *Politics, Philosophy, and Economics* , 6 (1), 5-43.
33. Freeman, S. (Ed.). (2002). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.
34. FREEMAN, S. (1994). Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right. *Philosophy and Public Affairs* , 23 (4), 313-349.
35. GARGARELLA, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós.
36. GAUCHET, M., Manent, P., & Rosanvallón, P. (Edits.). (1997). *Nación y modernidad*. Bs. As.: Nueva Visión.
37. GONZÁLEZ GARCÍA, D. (1996). ¿Es la concepción de Rawls una utopía? *Intersticios* (4), 61-69.
38. HABERMAS, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
39. HABERMAS, J., & Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
40. HERNÁNDEZ, J. (2003). *La política del consenso. Una lectura crítica del "Liberalismo político" de John Rawls*. Barcelona: Anthropos.
41. HÖFFE, O. (1998). *L'Etat er la Justice. Les problèmes éthiques er politiques dans a philosophie anglosaxonnw. John Rawls et Robert Nozick*. Paris: Vrin.
42. HUME, D. (1974). Of the Original Contract. En *Essays: Moral. Political and Literary*. Oxford: Oxford University Press.

43. IBÁÑEZ, A. (2004). Castoriadis o el proyecto de autonomía democrática. *Areté. Revista de Filosofía* (2), 208-241.
44. IZQUIERDO, L. M. (2005). Rawls contra McIntyre: dos conceptos de sociedad. *Estudios Filosóficos* (54), 137-154.
45. KUKATHAS, C. (1990). *Rawls: A "Theory of Justice" and Its Critics*. Stanford: Stanford University Press.
46. LADRIERE, J., & Van Parijs, P. (1984). *Fondement d'une theorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*. Lovaina: Edition de l'Institut Supérieur de Philosophie.
47. LANDAU, M. (2008). *Política y participación ciudadana*. Bs. As.: Miño y Dávila.
48. MILLER, D., & Siedentop (Edits.). (2003). *The Nature of Political Theory*. Oxford, Clarendon Press.
49. MORALES AGUILERA, P. (2009). Justicia y derechos humanos: posibilidades de una reflexión desde los planteamientos rawlsianos. *Convergencias. Revista de Ciencias Sociales* (51), 213-235.
50. NINO, C. S. (1991). *The Ethics of Human Rights*. Oxford: Clarendon Press.
51. NINO, S. (1997). *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa.
52. NORMAN, D. (1979). Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics. *Journal of Philosophy*, 76 (5), 256-282.
53. NOZICK, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
54. OREJUDO PEDROSA, J. (2008). El comunitarismo de Taylor frente al liberalismo político de Rawls: la justicia liberal frente al multiculturalismo. *Revista de Filosofía* (121), 83-104.
55. POGGE, T. (1990). *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press.
56. RAWLS, J. (1975). A Kantian Conception of Equality. *Cambridge Review* (96), 94-99.
57. RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

58. RAWLS, J. (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
59. RAWLS, J. (1999). *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press.
60. RAWLS, J. (1973). Constitutional Liberty and the Concept of Justice. En T. Schwartz (Ed.), *Freedom and Authority: An Introduction to Social and Political Philosophy* (págs. 260-280). California: Dickenson.
61. RAWLS, J. (1986). Constructivismo kantiano en moral. En *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia* (págs. 137-186). Madrid: Tecnos.
62. RAWLS, J. (1968). Distributive Justice: Some Addenda. *Natural Law Forum* (13), 51-71.
63. RAWLS, J. (2001). *El derecho de gentes y 'una revisión de la idea de razón pública'*. Barcelona: Paidós.
64. RAWLS, J. (1975). Fairness to Goodness. *Philosophical Review* , 84 (4), 536-554.
65. RAWLS, J. (1977). Giustizia Distributiva. En M. Ferrera, & P. Gastaldo (Edits.), *Le Ragioni della Giustizia* (págs. 45-80). Biblioteca della libertà.
66. RAWLS, J. (1957). Justice as Fairness. *Journal Philosophy* , 54 (22), 653-662.
67. RAWLS, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University Press.
68. RAWLS, J. (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, 14 (3), 223-251.
69. RAWLS, J. (1971). Justice as Reciprocity. En *Utilitarianism: John Stuart Mill, with Critical Essays* (págs. 242-268). New York: Bobbs-Merrill.
70. RAWLS, J. (2004). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.
71. RAWLS, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
72. RAWLS, J. (1964). Legal Obligation and the Duty of Fair Play. En *Law and Philosophy: A Symposium* (págs. 3-18). New York: New York University Press.

73. RAWLS, J. (2003). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
74. RAWLS, J. (1988). L'idée d'un consensus par recoupement. *Revue de Métaphysique et de Moral* (1).
75. RAWLS, J. (1951). Outline of a Decision Procedure for Ethics. *Philosophical Review*, 60 (2), 177-197.
76. RAWLS, J. (1995). Reconciliation through the Public Use of Reason. *Journal of Philosophy*, 92 (3), 132-180.
77. RAWLS, J. (1974). Reply to Alexander and Musgrave. *Quarterly Journal of Economics*, 88 (4), 633-655.
78. RAWLS, J. (1959). Review of A. Vilhelm Lundstedt's 'Legal Thinking Revised'. *Cornell Law Quarterly*, 44, 169.
79. RAWLS, J. (1990). *Sobre las libertades*. Barcelona: Paidós.
80. RAWLS, J. (1982). Social Unity and Primary Goods. En A. Sen, & B. Williams (Edits.), *Utilitarianism and Beyond* (págs. 159-185). Cambridge: Cambridge University Press.
81. RAWLS, J. (1974). Some Reasons for the Maximum Criterion. *American Economic Review*, 64 (2), 141-146.
82. RAWLS, J. (1979). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
83. RAWLS, J. (1982). The Basic Liberties and Their Priority. En S. McMurrin (Ed.), *The Tanner Lectures on Human Values III*. Salt Lake City: University of Utah Press.
84. RAWLS, J. (1977). The Basic Structure as Subject. *American Philosophical Quarterly*, 14 (2), 159-165.
85. RAWLS, J. (1989). The Domain of the Political and Overlapping Consensus. *New York University Law Review*, 64 (2), 233-255.
86. RAWLS, J. (1987). The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal for Legal Studies*, 7 (1), 1-25.
87. RAWLS, J. (1975). The Independence of Moral Theory. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (48), 5-22.

88. RAWLS, J. (1969). The Justification of Civil Disobedience. En *Civil Disobedience: Theory and Practice* (págs. 240-255). New York: Pegasus Books.
89. RAWLS, J. (2001). *The Law of People*. Cambridge: Harvard University Press.
90. RAWLS, J. (1993). The Law of Peoples. *Critical Inquiry*, 20 (1), 36-68.
91. RAWLS, J. (1988). The Priority of Right and Ideas of the Good. *Philosophy and Public Affairs*, 17 (4), 251-276.
92. RAWLS, J. (1963). The Sense of Justice. *Philosophical Review*, 72 (3), 281-305.
93. RAWLS, J. (1955). Two Concepts of Rules. *Philosophical Review*, 64 (1), 3-32.
94. RAWLS, J. (1950). *A Study in the Grounds of Ethical Knowledge Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character*. Princeton: Princeton University Press.
95. REATH, A., KORSGAARD, C., & HERMAN, B. (Edits.). (1997). *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.
96. SANDEI, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge University Press.
97. SCHEFFLER, S. (2004). *The Rejection of Consequentialism. A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*. Oxford: Oxford University Press.
98. SCHNAPPER, D. (2007). *La democracia providencial. Ensayo sobre la igualdad contemporánea*. Rosario, Argentina: Homo Sapiens.
99. SEN, A. (1992). *Inequality Reexamined*. Cambridge: Harvard University Press.
100. SEN, A. (2008). *Primero la gente. Una mirada desde la ética del desarrollo*. Bilbao: Universidad de Deusto.
101. SEN, A., & Williams, B. (1982). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

102. SORJ, B. (2005). *La democracia inesperada*. Bs. As.: Prometeo.
103. TALISSE, R. (2000). *On Rawls*. Pacific Grove: Duxbury.
104. VILLALOBOS ALPÍZAR, I. (2006). La concepción nietzscheana de la justicia en ‘La genealogía de la moral’ confrontada desde Rawls y Habermas. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (111-112), 25-35.
105. VILLEY, M. (1976). *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*. Valparaiso: Ediciones Universitarias de Valparaiso.
106. WALTZER, M. (2004). *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica.
107. WOLFF, R. P. (1971). *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of a Theory of Justice*. Princeton: Princeton University Press.
108. YANUZZI, M. (2007). *Democracia y sociedad de masas. La transformación del pensamiento político moderno*. Rosario, Argentina: Homo Sapiens.

# Rawls: construtivismo e justificação coerentista\*

## Rawls: constructivism and coherentist justification

**Por: Elnora Gondim**

Departamento de Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Letras  
Universidade Federal do Piauí  
Brasil

elnoragondim@yahoo.com.br

Fecha de recepción: 9 de junio de 2010

Fecha de aprobación: 15 de julio de 2010

**Resumen:** *Rawls tiene una justificación coerentista de la justicia como equidad cuando afirma que el constructivismo procedimental puede ser utilizado para identificar los principios de la justicia de los ciudadanos con diversas doctrinas morales comprensivas haciendo uso de la posición original, del equilibrio reflexivo y de una razón pública.*

**Palabras clave:** *Rawls, justificación, coerentista, posición original, equilibrio reflexivo, doctrinas.*

**Resumo:** *Rawls tem uma justificação coerentista para a justiça como equidade quando afirma que o construtivismo procedimental pode ser usado para identificar os princípios da justiça através de cidadãos com várias doutrinas morais compreensivas fazendo recurso da posição original, do equilíbrio reflexivo e de uma razão pública.*

**Palavras-chave:** *Rawls, justificação, coerentista, posição original, equilíbrio reflexivo, doutrinas.*

**Abstract:** *Rawls has a Coherentist justification for justice as equity when he states that the Procedural Constructivism can be used to identify the Principles of the Justice of Citizens with various comprehensive morals doctrines making use of the Original Position, of Reflective Equilibrium and of a Public Reason.*

**Key-words:** *Rawls, justification, Coherentist, Original Position, Reflective Equilibrium, doctrines.*

## Considerações Iniciais

Neste trabalho, me proponho a descrever de que maneira John Rawls pretende alcançar uma justificação epistêmica para a ação moral. Em uma *Teoria da Justiça* (TJ), Rawls tem um projeto muito ambicioso em relação à sociedade, isto significa dizer que em TJ ele se propõe como tarefa a função de encontrar, dentro da multiplicidade da sociedade, um princípio único de justificação. Nós vimos que, nesta etapa de seu pensamento, o autor de TJ parece buscar uma verdade absoluta sobre a definição das normas que norteiam a sociedade democrática como tal. Em TJ há uma ênfase muito grande em relação ao descobrimento dos dois princípios

---

\* Este artículo es resultado de investigación del proyecto “Justificación epistémica en la teoría del John Rawls” realizado en la Universidade Federal do Piauí.

fundamentais de sua teoria que são eles: princípio da liberdade e princípio da igualdade e da diferença, os quais seriam aplicados a todos os sujeitos e a todas as formas de vida.

Diferentemente da sua teoria em TJ, em *O Liberalismo Político* (LP), Rawls afirma que a razoabilidade é mais aceitável do que a verdade moral. É dentro deste prisma da razoabilidade, enquanto paradigma para um processo de discussão com a finalidade de encontrar um consenso, é que nossa análise sobre o coerentismo epistêmico-moral de Rawls será feita. Tentaremos mostrar que no construtivismo rawlsiano, a idéia de que nada, a rigor, está pronto, acabado, e de que, especificamente, a crença não é dada, em nenhuma instância, como algo terminado. O construtivismo de Rawls se constitui pela interação do indivíduo com outros, com o meio físico e social, com o simbolismo humano, com o mundo das relações sociais; e se constitui por força de sua ação e não por qualquer dotação prévia na bagagem hereditária ou no meio, de tal modo que podemos afirmar que antes da ação não há psiquismo nem consciência e muito menos idéias básicas ou fundacionais. Cumpre aqui salientar que o construtivismo político de Rawls é um modelo de construção da sua teoria, onde o método é o equilíbrio reflexivo; neste constatamos com maior rigor o coerentismo de sua teoria.

## **I. Justificação epistêmica**

### **1. Noção Geral**

A característica distintiva da justificação epistêmica significa que se aceita todas, e apenas, aquelas crenças que se tem boa razão para pensar que são verdadeiras. Justificar é, em ampla medida, crê em uma crença tendo o direito de defendê-la; onde isto significa que há causas que a justifique; um justificador pode ser uma evidência ou outras crenças, outros estados mentais conscientes além das crenças, outros fatos sobre nós e nosso ambiente aos quais não temos acesso. Uma justificação é uma autorização da qual o sujeito dispõe explicitamente.

Existem quatro possibilidades básicas de justificação epistêmica são elas: 1<sup>a</sup>. estrutura linear finita – quando uma crença 1 é justificada por uma crença 2 que, por sua vez, é justificada por uma crença 3, onde esta permanece sem justificação; 2<sup>a</sup>. estrutura linear infinita – quando uma crença 1 é justificada por uma crença 2, esta, por sua vez, é justificada por uma crença 3 e assim infinitamente; 3<sup>a</sup>. estrutura circular – quando uma crença 1 é justificada por uma crença 2 e esta é justificada pela crença 1; 4<sup>a</sup>. estrutura linear fundacional – quando uma crença 1 é justificada por

uma crença 2 e esta se justifica a si mesma; 5<sup>a</sup>. aquela que afirma que a justificação não possui estrutura e nada pode ser justificado.

Neste presente trabalho, nós vamos levar em consideração somente o tipo de justificação epistêmica que aparece na alternativa 3<sup>a</sup> e que é chamada de coerentismo.

## **2. Coerentismo**

### **2.1. Visão Panorâmica**

Em geral, há dois tipos de coerentismo, são eles: 1<sup>o</sup>. o linear, ou seja, aquele que afirma que uma crença 1 é justificada por uma crença 2 que, por sua vez, é justificada por uma crença 3, onde esta é justificada pela crença 1; 2<sup>o</sup>. o holístico, isto é, aquele que afirma que o status epistêmico de uma crença é dado pelo suporte simétrico e recíproco que o sistema de crenças dá a ela.

Somente o coerentismo holístico vai nos interessar neste presente trabalho. Nele é afirmado que as múltiplas crenças de um sistema colaboram para justificar cada crença pertencente a este mesmo sistema, onde cada uma é reforçada pela outra. Para tal sistema ser coerente, é necessário, também, haver uma consistência no conjunto de crenças. Aqui convém salientar que, para os coerentistas, há um sistema total de crenças, onde este inclui vários outros subsistemas que são julgados pelo sistema geral. Assim, as teorias coerentistas consideram que uma crença é justificada porque e só porque ela é coerente com as outras crenças do sujeito.

Cumpra aqui enfatizar que existem duas importantes características fundamentais das teorias coerentistas, são elas: 1<sup>a</sup>. as teorias coerentistas recusam que existam algumas crenças básicas ou fundacionistas; 2<sup>a</sup>. a justificação de uma crença é em função de outras crenças.

## **II. O Construtivismo kantiano em Rawls**

### **1. Construtivismo político**

Em LP, os limites do construtivismo de Rawls são mais claros. Dentre eles, pode-se citar: 1<sup>o</sup>. a concepção de razão prática é especificamente uma concepção da razão pública; 2<sup>o</sup>. a teoria rawlsiana é limitada aos estados democráticos; 3<sup>o</sup>. a

visão contida no livro é política; 4º. há diferenças em relação aos comunitaristas (aqueles que propõem que o indivíduo seja considerado membro inserido numa comunidade política de iguais.); 5º. a questão política é focalizada em detrimento das questões éticas; 6º. a concepção da justificação ética de Kant é um construtivismo mais radical do que o que Rawls propõe.

No *Construtivismo kantiano na teoria moral*, 1980, Rawls fala de um procedimento razoável de construção. Neste sentido, o construtivismo, como modelo metodológico na teoria moral no texto rawlsiano de 1980, coloca os elementos dispersos em uma sistematicidade, respeitando a autonomia e a razoabilidade, onde Rawls com os primeiros princípios de justiça pretende alcançá-los conforme uma fundamentação racional que vai resultar em uma objetividade moral que implica em princípios razoáveis para os indivíduos, dadas as suas concepções de pessoa como livre e igual e membro cooperante de uma sociedade democrática. Isto ocorre baseado na aceitação dessas pessoas e na coerência interna desses princípios, não levando na noção de verdade como estrutura da realidade e afirmando que a objetividade das proposições morais ocorre quando um conjunto de proposições coerentes entre si, através do equilíbrio reflexivo, é aceito pelos participantes em *Posição Original* (recurso heurística procedimental). Desta forma, a objetividade é o resultado da soma coerência dos princípios com a aceitação. Neste caso, um acordo hipotético prova uma justificação categórica.

Rawls a optar como fundamento de sua teoria o fato de que a característica básica das sociedades modernas é o pluralismo, constatação vista em LP, é conduzido à seguinte questão: como uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais pode viver em harmonia quando está profundamente dividida por doutrinas abrangentes? Rawls responde a isto com uma redefinição de contrato e de sociedade bem ordenada.

Portanto, ele explica que uma sociedade bem ordenada tem uma concepção de justiça advinda de um consenso justaposto de doutrinas razoáveis e gerais onde os cidadãos se unem para afirmar uma mesma concepção política, baseada em suas próprias doutrinas que, embora distintas, convergem para um mesmo ponto.

Desta maneira, Rawls, em LP, tem como procedimento um tipo diferente de construtivismo onde as faculdades da reflexão e do julgamento se desenvolvem no quadro de uma cultura comum que as forma. Dentro deste contexto, ele afirma que os princípios de justiça além de serem políticos, são, também, o resultado de um procedimento de construção. Os princípios de justiça, neste caso, utilizam certas concepções puramente políticas da pessoa e da sociedade para elaborarem

uma concepção de um regime constitucional justo que possa ser admitido por quem detém diferentes concepções abrangentes. Sendo assim, a idéia de sociedade consiste em um sistema eqüitativo de cooperação que se estende ao longo do tempo de geração a geração. A concepção de pessoa é a do cidadão livre e igual que tenha a capacidade de elaborar, revisar e perseguir racionalmente concepções do Bem.

Para Rawls as concepções de pessoa e sociedade são idéias fundamentais que os cidadãos compartilham na cultura política, ainda quando eles têm doutrinas abrangentes diferentes. O Rawls do LP é mais restrito quanto à aplicação de sua teoria da justiça, isto é, ele delimita o seu campo às sociedades democráticas modernas. Nelas ele enfatiza a sua legislação e evidencia a característica que elas devem ter como um padrão de correção que é a razoabilidade conforme situações concretas onde a justiça é exigida.

Em TJ, Rawls tem um projeto muito ambicioso em relação à sociedade, isto é, nós notamos que ele se propõe como tarefa a função de encontrar, dentro da multiplicidade da sociedade, um princípio único de justificação. Nós vimos que, nesta etapa de seu pensamento, o autor de TJ parece buscar uma verdade absoluta sobre a definição das normas que norteiam a sociedade democrática como tal. Em TJ há uma ênfase muito grande em relação ao descobrimento dos dois princípios fundamentais de sua teoria que são eles: princípio da liberdade e princípio da igualdade e da diferença, os quais seriam aplicados a todos os sujeitos e a todas as formas de vida. Diferentemente da sua teoria em TJ, em LP, Rawls afirma que a razoabilidade é mais aceitável do que a verdade moral.

Apesar de tudo o que foi visto acima, o Rawls de TJ não é mais kantiano do que em LP, embora nós pudéssemos pensar o contrário, porque em TJ ele busca um elevado grau de abstração em sua teoria política e, em contrapartida, em LP ele é mais delimitado no sentido de que os axiomas do pluralismo e das tolerâncias intentam derivar os interesses em comuns da participação e da constituição da unidade comum dos cidadãos, apesar disto, nós vimos que em LP, dentre outros fatores, Rawls quando faz uma alusão à questão da razão pública: ele é fortemente influenciado pela distinção que Kant faz da razão pública e privada no seu artigo *O Que é O Iluminismo*.

Com todo o exposto, nós acreditamos que em LP há uma possibilidade de revolução rawlsiana no sentido kantiano, pois Rawls neste escrito fornece a real aplicabilidade na sociedade da teoria kantiana, isto é, fornece uma teoria que nela contem as condições para propor uma realização possível, dentro de um procedimento que tem como unidade a razão pública esta fundamentando a ação

e o conhecimento, ou seja, fundando tanto os juízos sintéticos a priori quanto o imperativo categórico. Desta forma, nós vimos que Rawls coloca a razão pública como referência de unidade para a superação dos dualismos kantianos entre fenômeno e liberdade, tudo isto decorrendo de uma concepção de pessoa, de sociedade e de uma representação satisfatória destas concepções, isto é, a razão teórica, neste caso, formando as crenças e os juízos requeridos na formulação dos primeiros princípios de justiça e a aplicabilidade dos mesmos, ocorrendo através de uma forma similar ao imperativo categórico (mandamento da razão que diz que toda pessoa deve agir conforme os princípios que ela quer que todos os seres humanos sigam e que isso seja uma lei da natureza humana).

O problema básico da filosofia kantiana é o de fornecer uma unidade para a razão. Kant divide este problema em duas dimensões: uma dimensão teórica ou epistemológica e outra prática ou ética. A parte epistemológica do problema kantiano está presente na *Crítica da Razão Pura*. Esta parte teórica, por sua vez, está dividida em duas questões, a saber: a primeira diz respeito à possibilidade da metafísica como ciência e a segunda sobre como são possíveis a física e a matemática como ciência. A questão que Kant pretende é saber sobre a possibilidade do conhecimento a priori, ou seja, fundar uma necessidade sintética para o conhecimento e que, ao mesmo tempo, seja universal e necessária. As palavras-chave para tal resposta são aquelas que Kant chamou de “revolução copernicana”, ou seja, a afirmação de que o sujeito é parte ativa na elaboração do objeto, efetuando, assim, a sua constituição. Desta maneira, o sujeito só pode conhecer aquilo que ele representa, ou seja, aquilo que ele percebe e sintetiza. Em outras palavras, isto significa que a razão só percebe aquilo que ela mesma produz segundo seu próprio projeto. Kant, desta maneira, detecta a existência de juízos sintéticos a priori, isto é, juízos universais e necessários que podem ampliar os nossos conhecimentos.

A parte ética da filosofia kantiana é aquela em que Kant mostra que a razão pura é prática por si mesma e que ela nos fornece a lei em que toda a moralidade é alicerçada. Ela pode ser vista nos livros: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *Crítica da Razão Prática* e *Metafísica dos Costumes*. Neles Kant passa a ter como preocupação a fundamentação da ética. Ele procura desvelar em que consiste a universalidade e a necessidade do dever. A consciência do dever é um Faktum da Razão. A Razão é autônoma e, por sua vez, dita a sua própria lei que vem na forma de um imperativo, tendo em vista que os seres não são somente racionais, mas que, também, são dotados de razão e sensibilidade (impulsos, paixões etc.), a lei tem que adquirir um caráter de imperativo. Neste sentido, nós podemos constatar que há uma tentativa por parte de Kant de fundamentar em uma única base tanto a moralidade quanto o conhecimento. Em ambos os casos, esta fundamentação não

é metafísica, mas, sim, uma possibilidade de legitimidade da razão, colocando o sujeito como centro fundador de possibilidades, Kant operando, desta forma, uma espécie de revolução copernicana.

Dentro deste contexto, nós vimos que a referência a Kant ocupa um papel expressivo textual na obra de Rawls. Muitas críticas apareceram em virtude da analogia da teoria de Rawls com a concepção kantiana relativa ao sujeito moral.<sup>1</sup> Com isto, poder-se-ia pensar Rawls como um fundacionista (utiliza-se de crenças básicas). No entanto, para rebater essas críticas e outras que surgiram em relação à sua teoria da justiça, Rawls publica outros escritos. Por este motivo, nós podemos falar em duas etapas não excludentes do pensamento rawlsiano: 1º- é aquela onde Rawls escreve TJ; 2º- é a fase seguinte a TJ onde o filósofo de Harvard tenta responder às críticas feitas a sua obra acima citada.

No artigo *O Construtivismo Kantiano*, a filosofia rawlsiana inicia um processo de aprofundamento dos conceitos originários apresentados em TJ, tais como: 1º. a racionalidade agora significa uma teoria da escolha racional e ela está subordinada ao conceito de razoabilidade. Logo, no escrito acima citado, o autor fala em ser humano razoável como elemento fundador de sua teoria e, não mais, como em TJ em ser humano racional; 2º. os Bens Primários não são mais aquilo que satisfaz às necessidades vitais, como em TJ, mas são aquilo indispensável à realização pelo ser humano de sua personalidade moral no sentido kantiano.

Vale a pena aqui ressaltar que, apesar das reformulações que a teoria rawlsiana sofreu, ainda é clara a influência do pensamento kantiano quanto à questão da elaboração do conceito de justiça de Rawls. Neste sentido, nós vimos um Rawls afirmando a questão da autonomia moral dos cidadãos em uma sociedade bem ordenada, mostrando a questão da natureza da pessoa no sentido kantiano que ele já esboçou em TJ, comparando a sua Posição Original, o desinteresse que lá ocorre e o Véu de Ignorância ao imperativo categórico kantiano, dentre outras influências.

Contudo, no artigo *O Construtivismo Kantiano*, Rawls ainda permanece com algumas imprecisões vistas em TJ como àquelas sobre as crenças morais, defendendo que as concepções de pessoa e sociedade são construídas. Daí decorre a necessidade de Rawls em explicar a sua teoria como política e não metafísica.

No escrito *A Teoria da Justiça como Equidade: uma teoria política e não metafísica*, o autor abandona completamente o conceito de racionalidade visto em TJ, como também a sua ambição universalista. Com isto exclui uma referência à

---

1 Como por ex. as de Michael Sandel e as de Charles Taylor dentre outras.

Verdade, limitando o campo de aplicação da sua teoria da justiça às sociedades democráticas, afirmando que o objetivo da mesma é aquele prático, baseado em uma razão pública e fazendo um diferencial entre a sua teoria da justiça como equidade em relação ao liberalismo kantiano. Neste sentido a teoria da justiça como equidade não pode ter a pretensão de ser a única base das instituições democráticas, nem a mais apropriada e nem a única correta.

Em contrapartida, a justiça como equidade tenta mostrar uma concepção que está enraizada nas idéias intuitivas básicas da cultura pública de uma democracia, onde nela o valor da autonomia completa está concretizada em uma sociedade bem ordenada. Em LP Rawls reformula, em partes, o seu pensamento filosófico político. Nele ele continua vendo a justiça como um problema de imparcialidade, tal como é apresentado em TJ, mas modifica alguns aspectos da sua teoria precedente quando constata que é pouco realista a concepção de uma sociedade bem ordenada, como, também, vê que as sociedades modernas são compostas por doutrinas abrangentes, muitas vezes incompatíveis entre si.

Em linhas gerais, nós podemos constatar que, embora Rawls cite outros filósofos e ele mesmo faça modificações no conteúdo de suas obras, a teoria da justiça rawlsiana é kantiana em sua natureza como cita o autor da mesma, onde ele afirma a abdicação do caráter de originalidade da sua teoria, procurando características estruturais que já se encontram na teoria de Kant. Apesar da reformulação da teoria da justiça vista em LP, isto é, mesmo ele partindo de um sistema e de uma prática de argumentação que tem como subsídio a diversidade e se dirige a ela desde a perspectiva da imparcialidade, isto ainda não garante a superação de Rawls em relação ao sistema kantiano, pois, neste escrito, o próprio Rawls afirma que no argumento sobre a objetividade das concepções políticas, ele é essencialmente kantiano.

## **2. O Coerentismo de Rawls**

### **2.1. Visão Geral**

No entanto, embora Rawls seja um kantiano, e para muitos seria um fundacionista lidando com conceitos a priori, a justiça como equidade se utiliza de uma justificação do tipo coerentista, porquanto o coerentismo pode ser caracterizado segundo a concepção de que as crenças só podem ser justificadas em suas relações com outras crenças e, seguindo esta linha, a forma de coerentismo mais influente em relação às teorias morais é o método rawlsiano intitulado de equilíbrio reflexivo.

Segundo Rawls, o método adequado supõe começar por um conjunto de crenças ponderadas, formular princípios gerais e revisar tanto os princípios quanto às crenças até alcançar um equilíbrio. A base de justificação da teoria rawlsiana é aquilo que é publicamente aceitável, tomando como referência que existem idéias implícitas na cultura da democracia constitucional. Rawls invoca isto para mostrar como sua concepção política pode ser estável em face do pluralismo razoável, ou seja, como diferentes doutrinas compreensivas seriam capazes de aceitar uma concepção de justiça e de que maneira isso poderia ser justificado de acordo com as razões afirmadas no interior de cada visão compreensiva.

Neste sentido, o consenso sobreposto responde ao fato do pluralismo razoável. Ele define os parâmetros e o alcance da razão pública, justificando a concepção política em dois aspectos: 1. os cidadãos razoáveis podem entender e aceitar a justificação da concepção política em termos da razão pública, porque as razões e as idéias estão implícitas na cultura democrática política; 2. os cidadãos razoáveis teriam suas doutrinas compreensivas compatíveis com a concepção política.

Aqui é conveniente lembrar que este fato ocorre, porque Rawls apela para um procedimento de representação que tem uma postura abstrata, neutra e hipotética chamada de posição original. Ela é um recurso procedimental que garante um acordo equitativo em relação aos princípios de justiça.

Desta maneira, Rawls oferece uma justificação coerentista para a posição original afirmando que: 1º. o construtivismo procedimental pode ser usado para identificar os princípios da justiça; 2º. a fundamental justificação da posição original pode ser oferecida por indivíduos com várias doutrinas morais compreensivas.

Sendo assim, a posição original pode ser justificada pelo equilíbrio reflexivo entre os princípios de justiça gerados por ela e com os nossos julgamentos ponderados. Logo, desta forma, esta abordagem para a justificação é coerentista, pois os princípios de justiça são construídos, partindo da posição original em que as várias partes estabelecem um consenso mínimo para que as diferentes doutrinas morais, filosóficas e religiosas possam, através de um processo de discussão, coexistir em uma sociedade onde a razão pública é compartilhada por todos.

### **Considerações Finais**

Na teoria rawlsiana vale salientar que o seu procedimento consiste em um modelo construtivista que tem o equilíbrio reflexivo como seu correspondente coerentismo epistêmico-moral.

Dentro deste contexto, nós podemos constatar que existe na filosofia rawlsiana uma teoria ideal e uma teoria não-ideal que servem para explicar a relação existente entre construtivismo e equilíbrio reflexivo em uma formulação de princípios de justiça que sejam internalistas e anti-realistas.

Sendo assim, a teoria rawlsiana é formulada em função de uma construção racional e relacional com o propósito de elaborar os princípios de justiça. Ela, também, tem uma fundamentação não-fundacionista que objetiva eliminar da sua doutrina todo e qualquer aspecto metafisicamente fundamentado que tenha como ponto de partida princípios absolutos.

Portanto, o critério de construção dos princípios de justiça é a razoabilidade. Esta, por sua vez, se funda na razão prática, onde o equilíbrio reflexivo é tido como método. Este tem como objetivo esclarecer uma mútua elucidação das convicções ponderadas que exprimem um consenso justaposto sobre a noção de justiça que tem como características a coerência, a precisão e a consistência.

Assim, a justificação ética de Rawls é possível sem pressuposição antecedente de um acordo sobre normas sociais específicas e esta concepção de justificação é alcançada somente através de um acordo sobre normas comunitárias.

Logo, embora Rawls não mencione em nenhum de seus textos que ele tem uma posição coerentista, nós constatamos este aspecto em sua teoria. Isto ocorreu, porque ele parece ter subjacente na construção da sua justiça como equidade as seguintes idéias centrais: 1<sup>a</sup>. somente crenças podem justificar outras crenças, nada além disto pode contribuir para uma justificação; 2<sup>a</sup>. todas as crenças justificadas dependem de outras crenças para a sua justificação.

Desta maneira, a teoria rawlsiana é coerentista, pois a idéia central da justificação do coerentismo é que toda crença justificada só pode ser assim em virtude das relações com outras crenças. Com isto, para eles, assim como para Rawls, não há crença básica ou fundacional.

A teoria de Rawls, também, considera que as pessoas são seres racionais e razoáveis. Isto significa dizer que elas têm interesses próprios conforme a concepção de bem que formulam para as suas vidas.

Deste modo, elas orientam suas vidas em função do sentido da justiça que possuem e ponderam com as outras pessoas sobre quais termos justos de cooperação que devem nortear o convívio social e a distribuição de bens. Assim, elas chegam a um acordo sobre os princípios de justiça que serão escolhidos.

Para mostrar como isto pode ocorrer, Rawls desenvolve uma situação hipotética que ele chama de posição original, isto é, procedimento figurativo que permite representar os interesses de cada um de maneira eqüitativa. A partir da posição original são tomadas decisões. Neste sentido, as doutrinas compreensivas são deixadas de lado e as pessoas são motivadas pela concepção política de justiça, de modo que é constituído um consenso sobreposto.

As pessoas, neste estado, têm como prioridade a noção de justo sobre o bem, através da formulação dos princípios da justiça em equilíbrio reflexivo, isto é, equilíbrio atingido pela reflexão entre nossos julgamentos ponderados.

Rawls, assim como os coerentistas, tem explicações internalistas, onde uma crença, ou um sistema de crenças está justificado sempre quando há coerência, isto é, quando nenhuma de suas crenças entra em contradição com outras crenças do sistema.

Neste sentido, aqui cumpre lembrar que, segundo a teoria rawlsiana, para a pluralidade que existe em uma sociedade democrática, uma concepção de justiça só pode ocorrer se é renunciada toda pretensão de verdade, aspirando à defesa de idéias que consigam conviver com qualquer doutrina compreensiva razoável.

Falando de um outro modo, a concepção de razoabilidade na teoria rawlsiana tem como objetivo separar toda a pretensão de uma razão pura prática, no sentido de que só se pode falar com argumentos razoáveis, coerentes e publicamente defensáveis.

Desta forma, a crença justificada é concebida politicamente enquanto resultado de critérios públicos consensualmente conseguidos através de erros e acertos visando à escolha dos princípios que devem reger as relações e instituições sociais.

Portanto, a teoria rawlsiana é coerentista quando afirma que uma crença é justificada quando ela é coerente com outras e quando mostra que a exigência de consistência da justificação epistêmica é uma propriedade relacional global de um sistema de crenças e não uma relação inferencial de crenças.

## **Bibliografia**

1. FLORES, I. (1985). El liberalismo igualitario de John Rawls. *Doxa*, 4.
2. FREEMAN, S. (2003). John Rawls. En S. Freeman (Ed.), *The Cambridge Companion to John Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.

3. GRAY, J. (1993). Can We Agree to Disagree. *The New York Times Books Review* (16).
4. GUILLARME, B. (1999). *Rawls et l'égalité démocratique*. Paris: Presses Universitaires de France.
5. KANT, I. (2005). *A Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
6. KANT, I. (1986). *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70.
7. KANT, I. (1989). *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste.
8. KUKATHAS, C., & Pettit, P. (1990). *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*. Oxford: Polity.
9. OLIVEIRA, N. F. (2003). *Rawls*. Rio de Janeiro: Zahar.
10. O'NEIL, O. (2003). Constructivism in Rawls and Kant. En S. Freeman (Ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press.
11. RAWLS, J. (2002). *Justiça como Equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes.
12. RAWLS, J. (2002). *Justiça e Democracia*. São Paulo: Martins Fontes.
13. RAWLS, J. (2000). *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática.
14. RAWLS, J. (2002). *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes.
15. ROAUNET, L. P. (2002). *Justiça Como Equidade: uma proposta brasileira*. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
16. SCHIAVELLO, A. (2001). *Ética pública e pluralismo*. Palermo: Editrice II Messaggero.
17. STEUP, M., & Sosa, E. (2006). *Contemporary Debates in Epistemology*. Oxford: Blackwell Publishing.
18. THIEBAUT, C. (1997). Sujeito liberal y comunidad: Rawls y la unión social. *Enrahonar* (27).

# **Nietzsche: la vida y su devenir concebidos como una mujer. Consecuencias ético-políticas para las relaciones entre filosofía y psicoanálisis\***

**Nietzsche: Life and its Becoming conceived as a Woman. Ethico-political  
Consequences for the Relations between Philosophy and Psychoanalysis**

**Por: Niklas Bornhauser**

Escuela de Psicología  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad Andrés Bello  
Santiago, Chile  
nbornhauser@gmail.com

**Manuel Coloma Arenas**

Escuela de Psicología  
Facultad de Ciencias Sociales  
Universidad Andrés Bello  
Viña del Mar, Chile  
manuelcolomaarenas@hotmail.com

Fecha de recepción: 1° de julio de 2010

Fecha de aprobación: 3 de agosto de 2010

**Resumen:** *El concepto de la vida en Nietzsche es una idea central, tanto de su propio pensamiento como en relación a sus repercusiones en el debate contemporáneo. Sus múltiples significaciones superan el campo en el cual inicialmente había sido planteado, invitando a la discusión en las fronteras disciplinares y al debate interdisciplinario. Se plantea examinar la concepción nietzscheana del eterno retorno desde la noción lacaniana de repetición con tal de esclarecer la idea de la vida como mujer.*

**Palabras Clave:** *vida, repetición, mujer, eterno retorno, goce*

**Abstract:** *The concept of Life in Nietzsche's work is a central idea, both in his own thought and in relation to the repercussions it has in contemporary debate. Its multiple meanings exceed the field in which initially it had been set out, inviting to a discussion among the disciplinary frontiers and to interdisciplinary debate. The nietzschean conception of the eternal return is examined from the Lacanian notion of Repetition attempting to clarify the idea of Life as Woman.*

**Keywords:** *Life, Repetition, Woman, Eternal Return, Enjoyment.*

---

\* Este artículo en cuestión fue escrito en el contexto del Seminario de Actualización del Doctorado en Psicoanálisis, impartido en la Universidad Andrés Bello.

## **1. Introducción**

El pensamiento de Nietzsche, debido a su carácter heterogéneo, poliestratificado y plural ha servido de plataforma giratoria (Habermas, 1985) para ingresar y salir del debate contemporáneo, entre otros, a propósito de la crítica a la constitución onto-teológica de la metafísica, la controversia en torno al estatuto de la llamada Postmodernidad y la discusión actual en el ámbito de la biopolítica. Dicho debate se ha centrado, principal aunque no exclusivamente, en la de(con)strucción de la tradición del pensamiento occidental, concretamente, en el cuestionamiento de los conceptos heredados de historia y razón en un sentido clásico y la renuncia a toda alusión a una subjetividad fundante. Las diversas lecturas de Nietzsche que han sido generadas en este contexto, aparte de proponer una serie de revisiones pormenorizadas de sus textos, han apelado a su relación, explícita o implícita, con un conjunto de autores, respectivamente, con el pensamiento atribuido a ellos. De este modo, Nietzsche ha sido puesto a dialogar con todo tipo de enunciados, ya sean anteriores, contemporáneos o posteriores, estableciéndose entre ellos todo tipo de relaciones de reciprocidad. Nuestra reflexión, en particular, se inscribe en la enrevesada y compleja genealogía de un diálogo anterior, establecido a propósito del plexo relacional entre Nietzsche y el psicoanálisis freudiano.

Con tal de indicar solamente algunos referentes de esta interlocución, sin con ello pretender agotar la totalidad de remisiones, indicaciones y correspondencias, cabe destacar el completísimo estudio de Reinhard Gasser, que ha obtenido una recepción tan amplia como pormenorizada (Müller-Buck, 1998; Montinari, Müller-Lauter, Wenzel, 2007). Mención aparte merece, asimismo, la posición de Gösde (2000), que subraya el desafío psicoanalítico que supone asumir la espinosa herencia del filósofo. Entre las diversas incidencias del pensamiento nietzscheano en el psicoanálisis destaca, especialmente, la deuda que la metapsicología freudiana mantiene con éste (Kaiser-el-Safti, 1987). El análisis pormenorizado de la relación Nietzsche-Freud ha supuesto reparar, por un lado, en las coincidencias y analogías y, por el otro, en las diferencias entre el pensamiento de ambos. En ese sentido, Requet (2007) ha realizado un magnífico aporte a la discusión en torno al concepto de hombre en Nietzsche y en Freud, mientras que la lectura estructuralista de Lang (1996), basada en un análisis comparativo de sus obras, rastrea ciertos motivos de su pensar que prescinden, justamente, de dicho concepto. La relación entre ambos pensadores, lejos de agotarse en ciertas referencias de reciprocidad, se ha abierto a otros autores, incorporando, por ejemplo, algunas alusiones a la obra de Karl Marx (Assoun, 1980; Foucault, 1995).

En este lugar, no nos interesa opinar sobre la legitimidad o pertinencia de las diversas lecturas, apropiaciones e interpretaciones, sino, más bien, participar activamente de esa multiplicidad proponiendo una intervención puntual y circunscrita. Nuestra intención, a propósito de lo anterior, es la de poner a prueba la idea de una «caja de herramientas»<sup>1</sup>, es decir, tomar algunas de estas piezas y ubicarlas en lugares inéditos e impensados, por lo cual lo que nos guía es una suerte de experimentación del tipo: algo funciona o no funciona, algo pasa o no. En particular, nos interesa verificar si la reflexión, necesariamente histórica, sobre el problema advertido permite efectuar ciertas operaciones, es decir, desmontar conexiones y engranajes ya establecidos, abriendo la posibilidad de establecer nuevos nexos y nuevas conjunciones.

La hipótesis que desarrollaremos a continuación responde a una doble intención: Por un lado, al examinar el estado actual de la discusión, si bien se ha insistido en analizar de modo detallado y completo la relación Nietzsche-Freud, la comparación entre Nietzsche y Lacan, en cambio, ha recibido una recepción más bien escasa y poco entusiasta. En la medida en que la relectura de Freud efectuada por Lacan no solamente ha diversificado y descentralizado la matriz epistémica fundante, sino que, bajo la figura de la imposibilidad de la clausura operacional, ha instalado una suerte de apertura discursiva permanente, se abren nuevas posibilidades para pensar este tipo de relaciones. Valgan, como ejemplo de lo anterior, los trabajos de Juranville (1984) y Milner (1971). Por el otro lado, mientras que la herencia nietzscheana a través de los trabajos de Foucault (2003a, 2006a, 2006b, 2007), Agamben (1998, 2003, 2005) y Esposito (2003, 2005, 2007) ha ingresado con fuerza en la reflexión biopolítica contemporánea, la complejidad y riqueza del legado psicoanalítico ha sido desaprovechada, ya que si consultamos los desarrollos actuales sobre ciertas problemáticas inherentes a este campo, las referencias al psicoanálisis brillan por su ausencia. Si la vigencia del psicoanálisis, tal como hemos sostenido en otro lugar (Bornhauser, 2010), depende de su capacidad de asumir el desafío que se desprende del *ethos* filosófico propio de una ontología crítica del presente en el sentido que Foucault le asigna a esta idea en *Qué es la Ilustración?*, entonces no puede restarse de este debate. A su vez, a nuestro parecer, la discusión biopolítica respecto de la actualidad, particularmente en lo

---

1 Se podría discutir si el pensamiento de Nietzsche constituye obra en el sentido clásico del término, y aún, si constituye una obra completa. A nuestro parecer, su pensamiento no se deja apresar en un edificio teórico o un sistema filosófico en el sentido clásico del término, sino que se consolida como un pensamiento contingente, en cierto modo errante, que no se deja apresar en las categorías clásicas del pensar. Es un pensamiento que se resiste a toda sistematización universalizante y se consolida a través de su carácter situado, circunstancial y transitorio (en el sentido afirmativo del término).

que concierne al paradigma imunitario, la importancia de la sexualidad y la relación entre los procesos de subjetivación y la economía vital, podría enriquecerse con ciertas referencias psicoanalíticas.

Particular interés merece la reciente problematización del estatuto de la vida y de lo viviente, dos conceptos que se perfilan no solamente como los retos de las nuevas estrategias económicas sino de las nuevas luchas políticas y de la discusión pública en general. Según Michel Foucault, como subraya Lazzarato (2000), desde el siglo XVIII, los dispositivos de poder y de saber no solamente han fijado su interés cognoscitivo en los múltiples procesos de la vida, sino que se han concentrado, en lo sucesivo, en la posibilidad de predecir, controlar y modificarlos. “El hombre occidental aprende poco a poco lo que significa ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, una salud individual y colectiva, fuerzas que se pueden modificar...” (Foucault, 2003b, p.187). Lo anterior constituye nada menos que una novedad inédita, pues, según lo establecido en *La volonté de savoir*, después de que el hombre durante miles de años había permanecido siendo lo que era desde Aristóteles: un animal vivo capaz de una existencia política, con el franqueamiento del umbral moderno, pasaba a ser un animal en la política, cuya vida, en tanto que ser vivo, estaría en cuestión.

Por lo tanto, en base a esta doble relación proponemos examinar la factibilidad de establecer una correlación entre ciertos aspectos del pensamiento de Nietzsche y algunos elementos del psicoanálisis lacaniano a propósito del problema de la vida. Más específicamente, nos interesa rescatar aquello que de la repetición nietzscheana se pone en juego al concebir a la vida como una mujer y, en un segundo momento, poner esta concepción a dialogar con aquellos elementos que el psicoanálisis de Lacan pueda aportar.

## 2. La vida como mujer y la repetición (o: el eterno retorno)

Nietzsche, a lo largo de su enrevesado y enmarañado pensamiento, aborda la cuestión de la vida desde diversas consideraciones temáticas. La noción de vida atraviesa su obra completa<sup>2</sup>, su pensamiento es sobre y desde la vida (Pérez-Estévez,

---

2 Michel Foucault en *Historia de la locura en la época clásica* (1983) repara en el hecho que los desplazamientos y las intervenciones operadas por parte de Derrida reaniman una muy antigua tradición. Específicamente, Foucault, a propósito de las lecturas clásicas de Descartes, identifica el funcionamiento de un sistema, que se compone, principalmente de los siguientes elementos: reducción de las prácticas discursivas a las trazas textuales; elisión de los acontecimientos con tal de mantener únicamente las marcas de una lectura; invención de voces, que supuestamente se ubicarían detrás de los textos, para evitar analizar los modos de implicación del sujeto en los

2006). Y será al interior de esta amplia gama de aspectos donde destaque una figura en la cual confluirán y se pondrán a prueba ciertos conceptos nietzscheanos, figura donde la afirmación de la repetición vendrá a demostrar su real carácter y eficacia, a saber, la vida como una mujer. Es principalmente en el *Zarathustra* donde esta mujer vendrá a mostrarse, siempre móvil, de apariencia inalcanzable, cruel incluso. “La otra canción de baile” (*Das andere Tanzlied*) es el poema donde surge esta imagen.

Al mismo tiempo, si nos entregamos a recorrer la inextricable red de referencias de reciprocidad en Nietzsche, se advierte, a propósito de la concepción de vida como mujer, que éste no ha dejado de comparar a la verdad con una mujer. Específicamente, con esta idea Nietzsche ha criticado a la tradición filosófica occidental, ha hecho de los filósofos hombres ineptos en materia erótica. En *Jenseits von Gut und Böse*, por ejemplo, les dice que no han sabido abordar a esta mujer, que le han hecho violencia, que han intentado hacerla hablar a la fuerza. Pero esta verdad, habrá que recordar, es en Nietzsche una cuestión extramoral (1886), lo cual hace de la verdad y mentira algo que ya no tendrá que ver directa ni exclusivamente con el registro de lo verdadero. Es una verdad que deja y abandona el problema de lo verdadero para venir a establecerse más bien en una perspectiva vital, es decir, la verdad en tanto que implica relaciones de fuerza, se jugará en el plano de la vida.

Nos atrevemos a afirmar, entonces, que la cuestión de la verdad en Nietzsche no es un asunto de texto en el sentido convencional del término, sino más bien, de un plano vital donde se despliegan juegos de fuerza (Vásquez, 2005), lo cual puede, a partir de ahí, determinar una escritura; o incluso inversamente, la escritura en Nietzsche es por sí misma algo que escapa al puro registro del texto.

### **a) Texto y música**

A propósito del problema de la verdad en Nietzsche y su relación con la vida, en tanto un plano que se separa de lo netamente textual, es posible convocar

---

discursos; establecimiento de lo originario, tanto como lo dicho como lo no dicho en el texto, para no sustituir las prácticas discursivas en el campo de las transformaciones en que se perpetran. Foucault, a este sistema de interpretación, que él asocia a la doxa académica, lo llama «pequeña pedagogía». Dicha pedagogía se caracteriza, principalmente, por enseñar que no hay un afuera del texto y que, al mismo tiempo, en su «interior», en sus intersticios, en sus espacios y no dichos, reina la reserva del origen. La consecuencia de este principio es que se vuelve totalmente innecesario ir a buscar cualquier indicación que nos ayude a desocultar el sentido en otra parte que no sea el texto mismo, ya que éste se puede encontrar ahí mismo, en la espesa red simbólica tramada por las palabras y sus referencias de reciprocidad. Según acota Foucault, dicha pedagogía le otorga a la voz de los maestros aquella soberanía infinita e ilimitada que le permite predecir y gobernar indefinidamente el texto.

la discusión entre Foucault y Derrida a propósito de sus lecturas del *cogito* en Descartes. Según Foucault, Derrida pertenece a una tradición pedagógica<sup>3</sup> y se aproxima al texto considerándolo en lo que se podría llamar su nivel interno, como si éste no remitiera a nada más. Al centrarse exclusivamente en el registro de la letra, según Foucault (1983), Derrida subestimaría o incluso olvidaría las fuerzas que atraviesan al mismo. Valga la referencia a *Éperons (Les styles de Nietzsche)*, donde Derrida aborda justamente la temática de la mujer en Nietzsche, llevando la discusión a un plano exclusivo de relaciones entre el texto, la verdad y la mujer, sin hacer ninguna sola referencia al problema del poder y la vida, temática que sin embargo está constantemente presente en las citas que él trabaja. A modo de ejemplo, uno de los aforismos revisados por Derrida, “Vita Femina”, da cuenta de la multiplicidad de velos y máscaras, ante lo cual Nietzsche termina afirmando, a propósito de estas máscaras: “Ja, das Leben ist ein Weib!” (“¡Sí!, la vida es mujer”) (Nietzsche, 1887: 356). Si el problema nietzscheano fuese únicamente el texto, nuestro autor estaría encerrado en una suerte de cárcel representativa y, podríamos agregar, de ser así, lo que plantea a propósito de la mujer respondería únicamente al modelo de la oposición (característica propia de la representación) Hombre-Mujer.

Frente a esta posición resulta sugerente considerar la interpretación de Lyotard, la que, en cambio, enfatiza la importancia de las intensidades, mientras que la representación implica el debilitamiento de una potencia a través de una especie de puesta en escena. Por ello, según Lyotard (2000), hay algo en el pensamiento de Nietzsche, en su escritura, que va mucho más allá de una reconstrucción. Podríamos conjeturar, en este punto, que la escritura *de* Nietzsche – tanto la escritura atribuida a él como las escrituras que gatilla e inspira entre sus lectores – no es su versión textual, sino la variante musical, o sea, aquel campo donde lo relevante se juega en las intensidades, las velocidades, sonidos, incluso silencios.

A propósito del problema de la verdad y la relación al texto, Deleuze, en una conferencia titulada “*Pensée Nomade*”, dice: “Yo no me presento en absoluto como un comentarador de textos. Para mí, un texto no es más que un pequeño engranaje de una práctica extratextual. No se trata de comentar el texto mediante un método de deconstrucción, o mediante un método de práctica textual, o mediante otros métodos. Se trata de averiguar para qué sirve en la práctica extratextual que prolonga el texto” (Deleuze, 1972: s/p). En otros términos, poco importa que la verdad hable o escriba, más bien, lo que importa es lo que de la vida se pone en juego al decir la verdad.

---

3 Véanse, al respecto, las consideraciones a propósito de la tragedia griega y la concepción de Apolo y Dionisio, pero, sobre todo, de este último, como fuerzas en Naranjo, N. (2006). Nietzsche y Buero Vallejo: Lo apolíneo y lo dionisiaco en la tragedia. En la ardiente oscuridad. Estudios de filosofía, 33: 161-180.

Derrida bien señala que a partir de los aforismos nietzscheanos es posible sostener que no hay verdad de la verdad y que esta no verdad de la verdad se llama mujer; pero, lo que no advierte es que si no hay verdad de la verdad es porque lo que está puesto en juego es la voluntad de poder, característica de la vida que impone valoraciones y transformaciones constantes, es decir, la característica más propia de la vida-mujer. Lo que interesa, por ende, es la vida, no la verdad. La vida, a su vez, es lo intenso, las relaciones entre fuerzas, sus diferencias cuantitativas – la voluntad de poder; la verdad abordada por sí sola, sin esta propiedad, desprendida de la vida, es solo texto y finalmente representación, es decir, debilidad, teología.

De este modo, podemos considerar a la verdad nietzscheana como una máscara más de la mujer-vida, pero no porque ésta sea el trasfondo o la profundidad que se oculta detrás o debajo de este incesante desfile de máscaras, sino porque ella misma es este movimiento; la vida como mujer es este desplazamiento de máscaras<sup>□</sup>, siempre diferentes, a las cuales llamamos o solemos llamar verdad. Los alcances de esta concepción nietzscheana tanto de la verdad como de la vida serán de suma relevancia, ya que a través de esta reflexión Nietzsche se alzará como aquel que defina y redescubra al ejercicio mismo de la filosofía como un campo fundamentalmente erótico, como un intento por encontrar una relación posible con esta mujer que es la vida. Ejercicio en el cual algunos la negarán, otros esconderán esta negación en grandes edificios conceptuales, construirán la gran telaraña donde vendrán a capturar todo intento por afirmar la vida, erigirán otros mundos, los alucinados, aquellos que Nietzsche llama débiles. En este estado de cosas, ¿cuál podría venir a ser la actitud o la posición a adoptar? Nietzsche, al respecto, en *Also sprach Zarathustra* subraya el lugar del guerrero, lugar también destacado por Paul Veyne (1987) a propósito de Foucault, como territorio propio de la cuestión ética del decir la verdad. Efectivamente, el guerrero ama la verdad que defiende sin pedirle razones, con lo cual podemos afirmar que la erótica no es un campo ajeno a las relaciones de poder.

Ésta será una figura posible; veremos que irán surgiendo otras que podrán indicarnos la resolución de esta tensión puesta en juego con una vida que parece constantemente desplazarse, pero que mostrarán al mismo tiempo que este problema no se resolverá por la vía de una relación armónica, sino, más bien, por el despliegue eterno de una insistente y repetitiva discordancia. Dice Nietzsche en *Der Fall Wagner*: “¡El amor, la guerra es uno de sus medios, su fundamento es el odio a muerte entre los sexos!” (Nietzsche, 2003: 192).

Este comentario se inscribe en el contexto de su crítica a Wagner, crítica que no está lejos del problema que nos convoca, ya que el blanco hacia el cual

apunta es la concepción wagneriana del amor y sus influencias filosóficas, versión que defiende los aspectos de «redención» que un amor que se «eleva» a un plano trascendente podría encontrar a través de la unión metafísica de los involucrados más allá de esta vida, es decir, finalmente, a través de la muerte. Nietzsche opone a esto aquello que piensa encontrar en la ópera “Carmen” de Georges Bizet, donde el crimen es finalmente la única opción frente al drama que se despliega en el amor.

Sin embargo a través de estas cuestiones que podrían denominarse «teatrales», Nietzsche expone más bien, una problemática fundamentalmente musical. Nos comenta que la música de Bizet lo conduce a un lugar donde se siente más filósofo que nunca; ligereza, buen clima, serenidad africana, “también un músico mejor, un *oyente* mejor...hago que mis oídos se sumerjan todavía *por debajo* de esa música, consigo oír su causa...me fascinan hallazgos afortunados en los que Bizet no tiene nada que ver” (Nietzsche, 2003: 190). Por el contrario, Wagner y su música: sofoco, pesadez, norte europeo de aire húmedo, aspectos que marchan de la mano con aquello que de la música ha hecho Wagner, es decir, solo un medio como expresión de «otra cosa», la música vuelta «significación» a través del predominio de una puesta en escena, predominio del teatro, de la representación, representación de un amor que se despliega en la redención que los personajes wagnerianos supuestamente experimentan gracias a la vivencia misma de este tipo de amor trascendental y metafísico. En otros términos, la versión wagneriana del amor está de entrada dominada por la representación, la «significación del infinito» y el predominio de la «idea». Podemos inferir, por consiguiente, qué filosofías son los blancos del ataque nietzscheano: Hegel (idea y significación) y Schopenhauer (redención), quienes, según Nietzsche, lejos de estar separados, se juntan bajo el mismo cielo nihilista y sobre la misma tierra infértil. La música sería aquello que podría entregarnos una versión inmanente del amor y esto es lo que Nietzsche propone como uno de los puntos más importantes de su pensamiento, en la medida que implica una cierta aproximación, afirmativa en este caso, hacia la vida.

## **b) La vida, el erótica, la sexualidad**

Si retomamos “La otra canción de baile”, nos encontramos frente a un Zaratustra en su versión bailarín, deseando abordar una mujer que lo seduce y lo incita a continuar un baile que lo ubica constantemente en un lugar de fracaso. Tropiezo tras tropiezo, Zaratustra intenta seguir este baile, la mujer ríe, Zaratustra insiste, quiere alcanzarla, tomarla «de una vez por todas», se enoja, hace estallar su látigo (aquel recomendado por la mujer anciana para acercarse a las mujeres). Hasta acá Zaratustra se comporta al modo como lo hace el filósofo. Es tentado y

seducido por la vida y, sin embargo, a través de esta misma seducción la desprecia y rechaza, la considera inatrapable, estará en posición, tal vez, de teorizar sobre ella de un modo que esconda un nihilismo esencial, una voluntad de poder que no ha alcanzado la fortaleza de una afirmación radical. Es el querer a medias, el querer propio de una modalidad que responde al «de una vez por todas». En efecto, ante el fracaso de este querer, se rechazará inevitablemente aquello que se ha querido, asignándole adjetivos que responden a la perspectiva del resentimiento, deseando en definitiva otra vida, otro mundo, estable, alcanzable, sin el sufrimiento que sería propio al movimiento de la vida. Por eso el filósofo no ha captado aquello que corresponde al orden de la verdad, porque eso que llama verdad intenta erigirse como la profundidad de una máscara, o sea, como la verdad-dicha-toda-finalmente y no como una máscara más en el despliegue inmanente de la vida. Y sin embargo, en su torpeza, el filósofo muestra aquello de lo que se trata: voluntad de poder y nada más, salvo que, en su caso, esta voluntad es voluntad de apoderarse de algo para, de ese modo, no continuar más este eterno desplazamiento. Es la versión del poder que, siguiendo a Deleuze (2008), postula sus pretensiones de alcanzarlo, es decir, aquella versión que ubica al poder como meta, objetivo, estado final, dando testimonio de una voluntad de poder (o sea, de un poder que quiere en la voluntad) decadente y nihilista.

Zaratustra está, entonces, en un momento de rechazo hacia la vida, es el momento de la negación de la repetición; si en su ímpetu por atrapar a esta mujer siempre obtiene el mismo resultado, la alternativa sería abandonarla. Pero esto será solo un momento, una instancia de suma importancia en el proceso de afirmación del eterno retorno<sup>4</sup>. Será solo una interpretación posible, pero habrá otra, otra que en el texto citado tiene lugar al final, cuando Zaratustra comenta al oído de la vida aquel secreto que solo él conoce: “...tú sabes eso Zaratustra?, pero eso no lo sabe nadie...” (Nietzsche, 1998: 233). Es la cuestión del eterno retorno, aquella alegría más profunda que el dolor, que desea su eterna repetición, *en* ese mismo movimiento, *en* la inmanencia que no aspira a ninguna trascendencia, a ningún objeto externo a su propia voluntad y que quiere que eso retorne. Es la consigna de Zaratustra: «otra vez», que se repita, que se repita «para todas las veces» porque se

---

4 Mientras que Jaspers (1935) al eterno retorno le concede, a lo más, una posición secundaria y supeditada, Heidegger (1961), en cambio, lo reconoce como uno de los temas centrales, quizá incluso como el punto de anclaje central del pensamiento de Nietzsche. Según el pensador de Messkirch, si la voluntad de poder, para Nietzsche, representa la esencia del mundo, entonces el eterno retorno sería su existencia y permanente actualización. Lejos de proporcionar una solución a las contradicciones presentes en su pensamiento, el concepto de eterno retorno, más bien, las acentúa y evidencia, remitiéndolas a sus rasgos fundamentales, distinguiéndose como un concepto problemático y relvante.

ha identificado la voluntad con el movimiento constante de la vida, querer cada cosa de modo que desee al mismo tiempo su eterno volver. Es la íntima relación entre voluntad de poder y eterno retorno, voluntad de voluntad, deseo de invención de nuevos valores, que como tal necesita de esta concepción alegre de lo que vuelve, es decir, deseo de que vuelva aquello que permite constantemente crear, deseo de repetir la necesidad azarosa de la invención.

Podríamos aseverar, por ende, que lo múltiple debe liberarse de la severidad y restricción inherentes a la jurisdicción normativa de lo Uno y del Ser. Con ello, la clásica distinción entre ser y devenir en el pensamiento de Nietzsche se ve cuestionada: “ahora lo Uno se dice de lo múltiple en cuanto múltiple (astillas o fragmentos); el Ser se dice del devenir en cuanto devenir [...] Ya no se opone el devenir al Ser, lo múltiple a lo Uno [...] Por el contrario, se afirma lo Uno de lo múltiple, el Ser del devenir” (Deleuze, 1994, p. 10). En otras palabras, si el eterno retorno es pensado como el ser del devenir, lo uno de lo múltiple, entonces, lo que se afirma, en contra de todo determinismo causal, es, más bien, la necesidad del azar. Desde este punto de vista, ya no es posible que lo que regrese sea lo Mismo. La apuesta al devenir, a lo múltiple y lo diverso hace que la repetición de lo idéntico se vuelva impensable y, con ello, imposible, ya que lo anterior representaría una negación del concepto mismo del eterno retorno – y del devenir. El eterno retorno, en la medida en que el devenir es cambio y transmutación, trae consigo, desplazamiento y renovación constante.

En efecto, al no existir ningún punto fijo a modo de meta, estado u objetivo final, uno es impulsado una y otra vez a inventar nuevamente una valoración, valoración que despliega aquello que con Deleuze (2005) podemos llamar en Nietzsche la potencia de lo falso, puro simulacro, desfile de máscaras que llamamos verdad y que son el resultado de una voluntad de poder afirmativa, verdad que nunca dice todo, no por déficit, sino porque, como comentamos, siempre es susceptible de volver a crearse, movimiento que afirma su constante destrucción, su falta de todo fundamento<sup>5</sup>. Por eso mencionábamos la posición del guerrero, aquel que ama su verdad sin pedirle razones, porque vive en el dionisiaco mundo de los simulacros, sin identidades previas, sin originales, y que cuando erige una verdad lleva a cabo un gesto que es al mismo tiempo ético (en el decir la verdad), estético (en la invención de valores) y político (al estar inmerso en los complejos juegos propios de las relaciones de poder).

---

5 G. Vattimo incluso ha distinguido una estructura *edípica* en esta concepción histórica del tiempo, pues cada momento, único e irrepetible como tal, solo adquiere sentido en relación con los momentos que lo preceden y que lo siguen: “cada instante es un hijo que devora a su padre (el momento que lo precede) y está destinado a ser devorado” (Vattimo, 1989, p. 103).

Ahora bien, llegando a este punto de la argumentación quizá convenga detenerse a establecer algunas precisiones a propósito del concepto de erotismo implicado en el pensar filosófico, según Nietzsche. Dicho sea de entrada que estamos lejos de sostener que esta verdadera erotización del ejercicio filosófico, emprendida por Nietzsche, responda única y exclusivamente a un modelo heterosexual tradicional. Por el contrario, creemos que el aporte nietzscheano en esta cuestión es de un alcance mucho mayor, pues lleva a cabo una especie de ruptura con cualquier intento por definir, en primer lugar, una supuesta relación armónica entre los sexos que implique una relación de complementariedad y, en segundo lugar, un quiebre con cualquier concepción que intente definir la cuestión de la diferencia sexual por un puro determinismo biológico que finalmente conduzca ya sea al materialismo o al esencialismo.

En efecto, el modelo hombre-mujer hace agua a partir del momento en que Nietzsche se alza como el gran crítico de toda una tradición cristiana que ha definido la sexualidad en base a este modelo representativo, que anula todas las diferencias en virtud de contemplar una sola y gran diferencia (con lo cual se instala la idea de complementariedad y de normalidad en las relaciones). Zaratustra, al comprender lo que se pone en juego en el eterno retorno, no sólo ha alcanzado la posibilidad de acercarse a esta mujer-vida, sino que, al mismo tiempo, ha descubierto una perspectiva que podríamos denominar como femenina, o sea, la perspectiva propia de la vida. Por lo tanto, retomando la argumentación en curso, en Nietzsche hay una redefinición del concepto de lo femenino en la medida en que se dice de todo aquello que afirma al ser como puro devenir, donde la categoría de lo Mismo se invierte para pasar a dar cuenta de las diferencias propias de este devenir. La expresión de esta concepción se encuentra en la proliferación de máscaras de la producción nietzscheana: una mujer-vida puede ser también el niño que juega, puede ser *Übermensch*, super, trans o suprahombre, más allá del bien y del mal, puede incluso ser una figura como la de Dionisos, es decir aquel dios que afirma en el conocido poema de los *Dionysos-Dithyramben*, titulado “El Lamento de Ariadna”: “Yo soy tu laberinto...” (Nietzsche, 1999: s/p). El es el laberinto de Ariadna no porque se presente frente a ella como laberinto, sino porque él es ese laberinto que Ariadna es. En resumen, es a este despliegue o movimiento eterno al que se puede denominar como femenino y no solo a la figura de un ser biológicamente hembra.

El recorrido efectuado a través del pensamiento de Nietzsche ha llegado a un punto, en el cual verdad, vida, lo femenino, voluntad de poder y sexualidad se enlazan en un entramado espeso y sobredeterminado. Ha llegado el momento de poner a prueba la capacidad del psicoanálisis de contribuir a desanudar el denso entramado de relaciones y referencias al cual hemos arribado. La alusión a Lacan, en

un primer momento, es evocada por las siguientes preguntas, las cuales se imponen con mayor o menor espontaneidad: ¿No es acaso en el terreno del psicoanálisis donde el problema de la sexualidad se plantea de manera principal? ¿Acaso no es aquello que pertenece al orden de la erótica lo que esta disciplina intenta dar cuenta?

### 3. Hacia Lacan

Es a propósito de estas interrogantes que podemos encontrar algunas resonancias entre el pensamiento de Nietzsche, por un lado, y ciertos enunciados de Jaques Lacan, por el otro. Es precisamente en este campo, asociado a la pregunta por la sexualidad, en el cual encontramos ciertos aspectos relevantes al momento de pensar la repetición, concepto que estará finalmente ligado al abordaje de la cuestión del deseo. Partiremos, no obstante, con algunos alcances respecto de la idea de repetición, que permitirán anudar el desarrollo de la argumentación con lo expuesto en Nietzsche a propósito del eterno retorno.

Concretamente, en su análisis del cuento de Edgar Allan Poe, *The purloined letter*, Lacan expone una cierta concepción de la *Wiederholungszwang* o compulsión a la repetición (automatismo de repetición), donde lo que se impone es la determinación de una ley, propia del orden significante, que es la que finalmente conduce a la repetición; es decir, la Ley propia de una combinatoria que, podríamos decir, concluye aboliendo el azar en una serie, por ejemplo, una serie de tiradas de dados. En el caso de la carta robada, se impone la determinación sobre las voluntades, individuales y cruzadas, de una serie de personajes, que entran en el juego a modo de piezas, donde se reproducen ciertas situaciones que varían o modifican la posición que cada uno de ellos ocupa en la trama. Recordemos que esta ley aparece ya, para Lacan, en la simple oposición de términos como «más o menos», «presencia o ausencia», «par o impar». Ahora bien, habría un elemento que impone esta ley para las series (y que se impone por esta misma ley), elemento siempre faltante, elemento que falta a su lugar y que comanda la cadena en virtud de esta misma característica, lo que Lacan reconoce como el lugar que ocupa la carta, la cual además, por ser un objeto que obedece a una ley simbólica, puede al mismo tiempo estar y no estar.

A propósito de la relación entre repetición, azar y orden simbólico, en el seminario 4, Jacques Lacan expone los 3 tiempos lógicos de la subjetividad que se desplegarían en el guión de *La Carta Robada*: En primer lugar, el binarismo de la oposición significante, que se corresponde a “la posición cero del problema, o sea, la oposición, la institución, del símbolo puro *más o menos*, presencia o ausencia,

que no es sino una posición objetivable de los datos del juego” (Lacan, 1994, p. 133). Segundo, la exposición a través de un decir de esta misma oposición, la cual además nos hace inmediatamente depender de la respuesta del otro que a su vez desconoce el resultado de su petición: “La declaración consistente en decir par o impar, es una especie de demanda que nos deja en la situación de ser gratificados o no por la respuesta del otro, pero como lo que ahora tiene en la mano son dados, entonces no depende de él satisfacer o no nuestra demanda” (Ibidem). Tercero, la ley misma como elemento tercero, imponiendo una regularidad que a la vez es siempre susceptible de ocultarse; es la estructura ternaria que permitiría articular una ley como “la tercera dimensión que le da su sentido propio (al juego), la de la ley, bajo una forma siempre latente en el ejercicio del juego. En efecto desde el punto de vista del demandante, ¿de qué se trata? Se supone evidentemente que el otro le sugiere en todo momento una regularidad, dicho de otra manera, una ley, y al mismo tiempo, se esfuerza por ocultársela” (Ibidem).

Es decir, podemos afirmar que, para Lacan, aquello de lo que se trata en el Edipo es de la entrada a un cierto juego<sup>6</sup> que responde y que se determina en sus resultados por una ley, lo que a su vez implica una cierta concepción de la repetición. En otras palabras, se entra en el Edipo respondiendo a una forma particular de concebir la repetición.

Pero, ¿por qué la llamamos «cierta concepción» o «forma de»? Es acá donde lo expuesto en relación a Nietzsche cobra relevancia, ya que su visión de la repetición a través del eterno retorno afirma todo el azar en una sola tirada, por lo cual el jugador es siempre vencedor, es aquél que ha aprendido a jugar, porque afirma la necesidad del azar. La tirada es el azar, el resultado de la tirada es necesario, pero necesario en virtud del azar que repite la tirada. Es a esto lo que Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* llama, a propósito de su lectura del retorno, la multiplicidad del Uno, el Uno se dice de lo múltiple. No hay búsqueda de un estado o la suposición de una finalidad para el despliegue del juego, por el contrario, se goza de cada una de las jugadas, «para todas las veces» y no el «de una vez y para siempre»: “Nietzsche

---

6 De este modo, podemos observar que el objeto que cumple esta característica sujeta a la ley simbólica es el Falo, objeto que se propone como aquello frente a lo cual se posibilitará la entrada al Edipo, ya sea bajo la marca del más o del menos. Prosigue la exposición de Lacan: “El niño hembra, si se introduce en la simbólica del don es en cuanto que no posee el falo. En la medida en que ella faliciza la situación, es decir que se trata de tener o no tener el falo, entra en el complejo de Edipo. El niño, como subraya Freud, no es tanto que entre, sino que así es como sale. [...] Ahora bien, en una dialéctica simbólica lo que no se tiene existe tanto como todo lo demás. Simplemente, esta marcado con el signo menos. La niña entra pues con el menos, como el niño entra con el más. De todos modos, tiene que haber algo para que se pueda poner un más o un menos, presencia o ausencia. Se trata del falo, eso es lo que esta en juego” (Lacan, 1994: 125).

opone la correlación dionisiaca azar-necesidad, la pareja dionisiaca azar-destino. No una probabilidad repartida en varias veces, sino todo el azar en una vez; no una combinación final deseada, querida, anhelada, sino la combinación fatal, fatal y amada, el *amor fati*; no el retorno de una combinación por el número de tiradas, sino la repetición de la tirada por la naturaleza del número fatalmente obtenido” (Deleuze, 2008, p.43).

El peligro de la concepción de repetición defendida por Lacan desde el análisis de “La Carta Robada” hasta el seminario 4, es que al responder a una Ley se espera que en algún momento se produzca la jugada correcta, aquella que pondrá fin al azar. Por otra parte, es el peligro de la reaparición tanto de la ley del Uno (insistencia de la cadena significante) como de la espera o el deseo de un estado que al parecer: 1. o no se logra (el falo siempre faltante, pero presente en su ausencia) o 2. se logra producto de una ley que lo hace aparecer, aparición siempre ausente; se lleva a cabo entonces una especie de maldición del deseo en la repetición.

Sin embargo, puede distinguirse, en la obra de Lacan, el surgimiento de otra forma de abordar la cuestión de la repetición. Específicamente, ya en su seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, impartido entre los años 1963 y 64, introduce la función de la *tychè*, noción que toma de Aristóteles y que apunta a una especie de azar-tropiezo, encuentro fallido (Lacan, 2003, p. 63), lo que Lacan ubica del lado de su invención del *objet petit a* (Lacan, 2003, p.70). No obstante, más interesante aún nos parece lo que se desprende como replanteamiento de la problemática de la repetición a partir de su seminario 20: *Aún (1972-73)*. A través de lo que llamará sus fórmulas de la sexuación, Lacan dará cuenta de diversos puntos que presentan una posible conexión con las temáticas abordadas hasta acá.

#### 4. Con(tra) Lacan

Primero, al llevar el problema de la identificación sexual a una cuestión que se juega una lógica discursiva, ya no habrá nada del orden del biologicismo esencialista que pueda venir a zanjar este problema. En efecto, Lacan procede a escribir en fórmulas lógicas dos tipos de discursos que no se relacionan en términos ni de armonía complementaria, ni tampoco de negación, sino que dan cuenta de modalidades de goce, o de posiciones frente al goce, con lo que cualquier ser, ya sea macho o hembra, puede ubicarse bajo alguna de éstas según la lógica de su discurso. Es una operación que destruye por lo tanto, todo tipo de determinismo con respecto al problema de la sexualidad y que sostendrá además la hipótesis radical que «No hay relación (proporción) sexual».

Segundo, en las fórmulas de la sexuación, Lacan ubica la categoría del Todo en el lado que denomina masculino. Del lado así llamado femenino estará el no-todo. Podemos explicar a través de dos recursos estas denominaciones. Por una parte, la cuestión lógica: el Todo se caracteriza por la posibilidad de establecer la definición previa de una Ley que fije el criterio con el cual ciertos elementos pertenecerán a un conjunto, con lo cual entonces será posible decir: «Todos los Hombres». Al mismo tiempo, esta afirmación será proporcionada por la existencia de una excepción al conjunto: existe uno que no está sometido a la castración, lo que de alguna manera equivaldría, en el conocido mito Freudiano de *Tótem y Tabú*, al padre de la horda primordial. Hasta este punto de la argumentación se observa un orden que puede responder a las leyes propias de la lógica aristotélica. Será del lado del no-todo desde el cual las cosas se comienzan a complicar, ya que no existirá ninguna ley previa que defina un conjunto y determine las características de los elementos. En otras palabras, si no existe uno que no esté sometido a la castración, no será posible afirmar una totalidad de sujetos castrados. Por lo tanto, no hay «todas las mujeres», ni tampoco es posible decir «La mujer» a modo como se dice «El hombre». Esta cuestión tiene sus raíces en una fuerte crítica al ejercicio aristotélico, que se expresa, por ejemplo, en lo siguiente: el rechazo por parte de Aristóteles de toda aquella particular que no permita decir, a partir de ella, «toda A o ninguna A», o sea, enunciar una verdad universal sobre esta A (Le Gaufey, 2007). Enunciar una verdad universal es lo propio de la lógica del Todo, universo discursivo terminado, por lo cual es posible hablar de completo o incompleto; por eso el no-todo en Lacan, al prescindir de ley, no es nunca una incompletud, ahí no falta nada, el registro de la falta sería entonces propio de la lógica llamada masculina. El no-todo da cuenta de parcialidades, pero parcialidades con respecto a ninguna totalidad, lo que Lacan (1998) llama el «una por una».

Con esto, Lacan (1998) escoge ciertas figuras para representar aquello que intenta demostrar por vía lógica. Del lado masculino utiliza la figura de Aquiles y la tortuga. Mientras más se esfuerza Aquiles por alcanzarla, más se le escapa la tortuga, hasta el infinito. Siempre falta algo, todavía resta un trozo. Distinto es el caso de la figura del Don Juan, aquel que poseería a las mujeres en virtud de considerarlas una por una.

Tercero y último, con esto, decíamos, se intenta dar cuenta de distintas modalidades de goce, *jouissance*<sup>7</sup>. Aquellas que se inscriben del lado del Todo

---

7 El concepto de goce en Lacan, no dejará de ser abordado por éste a partir de la cuestión de la repetición, en cuanto ésta se presenta como lo propio de la insistencia del síntoma, junto con ser una dimensión immanente a la transferencia, es decir, a aquello que pone en marcha un análisis. De este modo la repetición del síntoma despliega siempre una modalidad de goce.

corresponden a un goce así llamado fálico. Un goce del no-todo será denominado goce Otro, considerado como más allá del falo. De esta forma podemos observar que, considerando tanto el punto de vista lógico como el figurativo, se trata además de dos perspectivas acerca de la repetición. Efectivamente, una repetición en su versión negativa se inscribe en la figura de Aquiles; está separado de aquello que busca, situación que parece repetirse eternamente. Es la repetición entendida como repetición de un fracaso. Sin embargo, la repetición de la cual da cuenta el no-todo dice relación con la imposibilidad de constituir un todo, no porque ese todo se busque o se desee, sino porque es un universo abierto, que goza de que aquello se repita, porque precisamente nunca se cerrará en un límite. Lacan designa a uno de sus seminarios donde trabaja estas cuestiones como «Aun», en francés, *Encore*, término equivalente al otra vez, propio, por ejemplo, del bis en la música, o también, por que no, de la frase de Zaratustra: «que se repita, otra vez».

## 5. Discusión

A partir del recorrido efectuado se impone la pregunta si no es posible establecer un paralelo entre la repetición afirmativa nietzscheana con el no-todo, tal como lo piensa Lacan. Nuestra hipótesis es que Lacan, al atentar contra la lógica aristotélica clásica, efectúa una crítica de resonancia nietzscheana al plantear que la tradición del pensar imperante en Occidente usualmente se ha pensado en oposición a lo sexual. En efecto, la disputa doctrina aristotélica, que ha indicado tradicionalmente las reglas del buen pensar, arranca de la introducción de la problemática de la relación sexual en el mismo terreno de la lógica, tal como hemos expuesto con anterioridad. Si extrapolamos lo anterior a otro terreno, la discusión que Nietzsche y Lacan llevan con Aristóteles se reproduce en otro plano, a saber, a propósito de su respectiva concepción de hombre, específicamente, la relación de éste con la vida.

Retomando algunas de nuestras incursiones en las consideraciones deleuzianas respecto del problema de la repetición, dicha apuesta se vuelve aún más clara: Es incluso posible establecer algunas convergencias entre la dimensión productiva de la repetición, su deriva fértil y prolífica, y aquello que Deleuze (1997) llama devenir-mujer. En estricto rigor, no puede haber un devenir-hombre, porque la idea misma de hombre es un concepto que atenta contra el devenir, contra el deseo nómada (Deleuze, 2004). En oposición a las distribuciones sedentarias, que fijan previamente su ley, la repetición es siempre afirmativa, repetición no de lo Mismo, sino de lo diferente, o también, lo Mismo se dice de lo diferente, lo único que vuelve es la diferencia.

Estas reflexiones transparentan algunas de sus consecuencias más inmediatas para el debate contemporáneo si las vinculamos con la discusión acerca de la posibilidad de proyectar nuevas formas de subjetivación a través de la exploración de nuevos placeres, nuevas relaciones que permitan una transformación constante, una especie de no identidad, sujeto móvil que pueda generar resistencias al control biopolítico de los cuerpos. Más que respuestas o soluciones, surgen las siguientes preguntas: ¿Acaso no hay una concepción de la repetición como base para proponer estos conceptos que pueden venir a tener una cierta utilidad política? ¿Acaso no es necesaria una afirmación de la repetición para de esa forma afirmar al mismo tiempo la posibilidad permanente de transformación, es decir, de una vida que implique su constante devenir, sin meta, sin objetivo, abierta a su insistente hacer y rehacer?

A propósito de la relación entre la repetición y sexualidad, podemos conjeturar que es posible encontrar justamente la dimensión fecunda de la repetición en aquello que Lacan denomina lógica de la sexuación femenina. Estableciendo las conexiones pertinentes, su alcance consistiría en el hecho de venir a representar ese lugar de proliferación de las diferencias, donde se pueden producir nuevas formas de resistencia a los afanes normalizadores en materia de identidad sexual. Incluso podríamos especular que este sería el lugar en el cual Lacan insinúa, sugiere o incluso lleva a cabo su propio anti-Edipo.

A la luz de lo argumentado resalta el hecho que si tanto Foucault como Deleuze discutieron con el psicoanálisis en general y con Lacan en particular, fue precisamente la herencia nietzscheana de ambos la que les permitía observar la negatividad en la cual éste se ha encontrado. De este modo, ambos discutirán, por sus vías respectivas, la noción de deseo determinado por una falta; en Foucault a través del problema del placer y en Deleuze por la redefinición misma del concepto de deseo. Y sin embargo, podemos encontrar en el mismo Lacan elementos que los pueden acercar a propósito de esta conflictiva en torno al deseo, dando cuenta de otra aproximación al deseo, una que implicaría un modo de goce que es no totalmente fálico. Lacan contra Lacan por un camino nietzscheano. Lacan (1998) dice: hay otra aproximación al deseo, que se caracteriza por un Gocé Otro, otra manera de gozar que no es totalmente fálica. En un sentido más amplio, el desafío consiste en repensar el lugar y la contextura del sujeto a partir de aquello que es del orden del cruce entre ley, goce y deseo.

Por lo tanto, ¿no es acaso posible establecer con los alcances de esta concepción de la repetición nietzscheana en su figura de la vida como mujer, una vía para el psicoanálisis que le permita establecer su autocrítica frente a su clásica versión negativa de la repetición, propia de la cuestión edípica y del orden de la ley

simbólica? De este modo, la mentada articulación se ofrece como una posibilidad para que el psicoanálisis, la autocrítica de sus fundamentos mediante, pueda forjar su propio proyecto emancipatorio a partir, en contra y a pesar de la venerada y anquilosada tradición psicoanalítica.

Al mismo tiempo, dicho enlace le permite postularse como aquél dispositivo que puede apuntar, en el contexto de una cura, a un lugar de afirmación de la repetición, trayendo con esto opciones de una biopolítica positiva y un posicionamiento de mayor alcance con respecto a las subjetividades contemporáneas y sus manifestaciones clínicas. Concretamente, el cuestionamiento de la sexualidad iniciado con Nietzsche y continuado por Lacan tiene consecuencias para toda economía política orientada a coordinar estratégicamente las relaciones de poder dirigidas a fomentar la productividad (de más fuerzas) de los vivientes.

Según lo expuesto, a nuestro parecer, el discurso psicoanalítico no puede permanecer indiferente a una lectura de la vida y repetición, que se juega en esta asociación específica de la vida con la mujer, tal como se encuentra en Nietzsche. Las consecuencias ético-políticas del psicoanálisis (considerando que su actuar responde, efectivamente, al campo de las relaciones entre un sujeto y la verdad) se juegan, según nuestra hipótesis, en una revisión crítica y vinculante de su concepto de repetición.

### **Bibliografía**

1. AGAMBEN, G. (1998). *Homo sacer III. Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-Textos.
2. AGAMBEN, G. (2003). *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-Textos.
3. AGAMBEN, G. (2005). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos.
4. ASSOUN, P.-L. (1980). *Freud et Nietzsche*. Paris: Presses Universitaires de France.
5. DELEUZE, G. (1997). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
6. DELEUZE, G. (2006). *Diferencia y repetición*. Bs. As.: Amorrortu.
7. DELEUZE, G. (2005). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.

8. DELEUZE, G. (2005). Los intelectuales y el poder. En *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* (págs. 267-276). Valencia: Pre-Textos.
9. DELEUZE, G. (2008). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
10. DELEUZE, G. (s.f.). *Pensamiento nómada (sobre Nietzsche)*. Recuperado el 5 de noviembre de 2009, de Estafeta: <http://estafeta-gabrielpulecio.blogspot.com/2010/07/gilles-deleuze-pensamiento-nomada-sobre.html>
11. DELEUZE, G., & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
12. DERRIDA, J. (1981). *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos.
13. ESPOSITO, J. (2007). *Bios*. Bs. As.: Amorrortu.
14. ESPOSITO, R. (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Bs. As.: Amorrortu.
15. ESPOSITO, R. (2005). *Immunitas: protección y negación de la vida*. Bs. As.: Amorrortu.
16. FOUCAULT, M. (1991). ¿Qué es la ilustración? En *Saber y verdad*. Bs. As.: La Piqueta.
17. FOUCAULT, M. (2006). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.
18. FOUCAULT, M. (1992). Des supplices aux cellules. En D. Eribon, *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
19. FOUCAULT, M. (2007). Entrevista de junio de 1975, realizada por Roger-Pol Droit. En J. Pastor, & A. Ovejero, *Michel Foucault, caja de herramientas contra la dominación*. Oviedo, España: Universidad de Oviedo.
20. FOUCAULT, M. (1983). *Historia de la locura en la época clásica, 2 vols*. México: Fondo de Cultura Económica.
21. FOUCAULT, M. (2003a). *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*. Bs. As.: Siglo XXI.
22. FOUCAULT, M. (2003b). *Historia de la sexualidad: la voluntad del saber* (Vol. 1). Bs. As.: Siglo XXI.

23. FOUCAULT, M. (1999). La política de la salud en el Siglo XVIII. En *Estrategias de poder. Obras Esenciales* (Vol. II). Bs. As.: Paidós.
24. FOUCAULT, M. (1979). Los intelectuales y el poder. Entrevista a Michel Foucault por Gilles Deleuze. En *Microfísica del poder* (2a ed.: 77-86). Madrid: La Piqueta.
25. FOUCAULT, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.
26. FOUCAULT, M. (1995). *Nietzsche, Freud y Marc*. Bs. As.: El cielo por asalto.
27. FOUCAULT, M. (1985). Poderes y estrategias. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (págs. 88-102). Madrid: Alianza Editorial.
28. FOUCAULT, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.
29. FOUCAULT, M. (s.f.). *Sexo, poder y gobierno de la identidad*. Recuperado el 5 de noviembre de 2009, de <http://www.hartza.com/fuckault.htm>
30. FREUD, S. (1997). *Tótem y tabú. Obras completas* (Vol. 13). (J. L. Etcheverry, Trad.) Bs. As.: Amorrortu.
31. GÖDDE, G. (2000). Die Öffnung zur Denkwelt Nietzsches. Eine Aufgabe für Psychoanalyse und Psychotherapie. *Psychoanalyse. Texte zur Sozialforschung*, 7, 1-32.
32. HABERMAS, J. (1985). *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
33. HEIDEGGER, M. (1961). *Nietzsche, 2 vols*. Pfullingen: Neske.
34. JASPERS, K. (1935). *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: Walter de Gruyter.
35. JURANVILLE, A. (1984). *Lacan et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
36. KAISER-EL-SAFTI, M. (1987). *Der Nachdenker: Entstehung der Metapsychologie Freuds in ihrer Abhängigkeit von Schopenhauer und Nietzsche*. Bonn: Bouvier.

37. LACAN, J. (2003). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatros conceptos fundamentales del psicoanálisis 1964-1965*. Bs. As.: Paidós.
38. LACAN, J. (1998). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aún 1972-1973*. Bs. As.: Paidós.
39. LACAN, J. (1994). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 4. La relación de objeto 1956-1957*. Bs. As.: Paidós.
40. LANG, H. (1996). Nietzsche im Lichte der strukturalen Psychoanalyse. En *Von Nietzsche zu Freud. Übereinstimmungen und Differenzen von Denkmotiven* (págs. 165-179). Wien: Wiener Universitäts Verlag.
41. LAZZARATO, M. (2000). Du biopouvoir à la biopolitique. *Multitudes, 1*, 45-57.
42. LE GAUFEY, G. (2007). *El no-todo de Lacan*. Bs. As.: El cuenco de plata.
43. LYOTARD, J.-F. (2002). *Dispositivos pulsionales*. Madrid: Fundamentos.
44. MILNER, J.-C. (1971). *Œuvre claire: Lacan, la science et la philosophie*. Paris: Seuil.
45. MONTINARI, M., MÜLLER-LAUTER, W., & WENZEL, H. (2007). *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Berlin: Walter de Gruyter.
46. MÜLLER-BUCK, R. (1998). Nietzsche und Freud. Diskussion der gleichnamigen Monographie von Reinhard Gasser. *Luzifer-Amor. Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse*, 22, 135-150.
47. NARANJO, N. (2006). Nietzsche y Buero Vallejo: lo apolíneo y lo dionisiaco en la tragedia. En la ardiente oscuridad. *Estudios de Filosofía* (33), 161-180.
48. NIETZSCHE, F. (1998). *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Edad.
49. NIETZSCHE, F. (1888-1889). *Ditirambos de Dionisos*. Recuperado el 10 de noviembre de 2009, de Nietzsche en castellano: <http://www.nietzscheana.com.ar>
50. NIETZSCHE, F. (2003). *Escritos sobre Wagner*. Madrid: Biblioteca Nueva.

51. NIETZSCHE, F. (2001). *La ciencia jovial*. Madrid: Biblioteca Nueva.
52. NIETZSCHE, F. (1983). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
53. NIETZSCHE, F. (1999). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
54. PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (2006). Sujero moderno y naturaleza en el último Nietzsche. *Utopía y Praxis Latinoamericana* , II (34), 35-53.
55. REQUET, F. (2007). Freud et Nietzsche. *Philosophique* , 135-142.
56. VÁSQUEZ, C. (2005). El arte dionisiaco. Anotaciones sobre el arte en algunos escritos póstumos de Nietzsche. *Estudios de Filosofía* (31), 65-82.
57. VATTIMO, G. (1989). *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península.
58. VEYNE, P. (1987). *El último Foucault y su moral*. Recuperado el 13 de noviembre de 2009, de Instituto Tecnológico Autónomo de México: [http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec\\_40.html](http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_40.html)

# Del objeto de la retórica\*

## On the Object of Rhetoric

**Por: Julder Alexander Gómez Posada**

Departamento de humanidades

Universidad Eafit

Medellín, Colombia

jgomezp5@eafit.edu.co

Fecha de recepción: 19 de julio de 2010

Fecha de aprobación: 25 de agosto de 2010

**Resumen:** *Acerca del discurso que estudia la retórica se consideran las siguientes cuestiones: ¿Qué ontología supone una pregunta por las condiciones de posibilidad objetivas del discurso retórico? Y ¿Hay condiciones de este tipo, hay en las cosas mismas de las cuales trata el discurso retórico una explicación del carácter parcial de éste? Para lo primero, el artículo alude a la ontología de los hechos institucionales desarrollada por J. Searle, para sostener que si respecto de lo segundo se procede desde los estudios sobre retórica de Ch. Perelman.*

**Palabras Clave:** *Retórica, Hermenéutica, Filosofía del lenguaje, Objeto.*

**Abstract:** *In regard to the discourse that studies Rhetoric the following matters are considered: Which Ontology is presupposed by a search for the Objective Conditions of Possibility of Rhetorical Discourse? And, are there conditions of this sort? Are there in things themselves of which Rhetorical Discourse treats an explanation for the partial character of it? For the first question, the article refers to the Ontology of Institutional Facts developed by J. Searle. To sustain that the answer to the second question is a positive one we take our bearing in the studies on Rhetoric by Ch. Perelman.*

**Key words:** *Rhetoric, Hermeneutics, Philosophy of Language, Object.*

## Introducción

Lo que se presenta aquí es una parte de los ejercicios de redacción asociados a algunas de las lecturas realizadas como desarrollo de un proyecto de investigación sobre condiciones objetivas de la retórica. La retórica se entiende en este proyecto de una manera bastante clásica y probablemente no moderna, a saber, como disciplina destinada al estudio de los discursos desarrollados en un lenguaje natural para convencer a otros de algo que alguien más niega o acerca de lo cual duda

---

\* Este artículo es resultado del proyecto de investigación “Sobre la posibilidad objetiva de la aplicación de las reglas retóricas a los desacuerdos relativos a la acción social”, realizado en la Facultad de humanidades de la Universidad Eafit.

y que otros más reconocen como algo que podría no ser el caso. Acerca de esta disciplina, en este proyecto se considera la cuestión de sí o no el carácter parcial y encarecedor, o polémico, de los discursos que estudia y contribuye a producir, puede explicarse a partir de la naturaleza de las cosas de las que en ellos se habla. Parece que una cuestión como esta, de encontrar una respuesta afirmativa, sería interesante porque podría permitir una comprensión no defectiva tanto del sentido de la práctica consistente en discutir como del ser de las cosas acerca de las cuales tradicionalmente se discute. Aunque no parece prudente anticipar una determinación de cuáles sean estas cosas, puede ser útil ofrecer algunos ejemplos. A guisa de tales vayan lo siguientes: ¿Qué es la justicia? Sí o no tal o cual realización debe contar como una obra de arte y ¿En qué consiste decir la verdad? Cuentan como cuestiones retóricas en la medida en que si bien disponemos de formulaciones generalísimas para cada una de ellas no conseguimos ponernos de acuerdo de manera universal en su sentido y aplicación.

Lo usual, al menos desde Descartes, ha sido ofrecer explicaciones subjetivas del desacuerdo (Cfr., Perelman, 1979: 111-117). Un proyecto como este no niega que las explicaciones subjetivas del desacuerdo sean adecuadas a algunos casos pero inquiriere acerca de si tienen que serlo en todos ellos. Por eso es útil esbozar lo que aquí se entiende por explicaciones subjetivas del desacuerdo.

Algo que caracteriza al discurso retórico es el desacuerdo. El discurso retórico es discurso de la parte (Cfr., Lausberg, 1975: 22-37), hay pues, en todo caso, una contraparte que alega pretensiones de validez incompatibles con las de la parte. Con frecuencia, en una situación como esta, quienes no están involucrados en la discusión asumen que una y sólo una de las partes tiene la razón. Con frecuencia, se asume que la contraparte o no tiene buena voluntad y mente, o no tiene suficiente información y yerra, o de algún modo enfrenta un obstáculo al libre uso de su razón y no puede por eso llegar a un acuerdo con quien discute. A este tipo de explicación del desacuerdo se le llama aquí subjetiva porque busca el principio de la discordancia en quienes discuten y no en lo discutido. Ha sido favorable a este tipo de explicación una cierta conjunción entre lógica bivalente y ontología del mundo natural físico. A partir de estos factores se ha podido desarrollar un razonamiento según el cual si un enunciado y su negación no pueden ser verdaderos a la vez acerca de un objeto que es uno y el mismo, entonces, para todos los casos de desacuerdo, al menos una de las partes tiene que estar equivocada o bien quienes discuten no hablan de lo mismo. La primera alternativa de la conclusión de este razonamiento da lugar a las explicaciones subjetivas del desacuerdo, la segunda da lugar a las explicaciones que apelan a la falta de comunicación o al malentendido (Cfr., Mason, 1993: 69-96), ambas son, si puede decirse así, defectivas.

Lo que puede merecer una consideración más detenida en este razonamiento es la idea de que la cosa de que se trata en el discurso retórico tiene que ser una y la misma o bien una cosa malentendida. Puede preguntarse, aunque acaso al principio pueda sonar extraño, si la cosa del discurso retórico no será tal que su mismidad resulte compatible con una pluralidad de caracterizaciones no siempre congruentes entre sí, y si no será que no se llega a entender propiamente una discusión retórica hasta que no se entiende que esto es así. Por supuesto que la mismidad de que aquí se trata no puede ser como la de un árbol en el bosque. Acerca de un árbol en el bosque, de una silla en el aula, o respecto de cualquier cosa para la cual ser una substancia determinable espacial y temporalmente como en un aquí y un ahora sea un predicado esencial, respecto de cualquier cosa así determinada, respecto de cualquier cosa física, es cierto que dos predicados contradictorios no pueden ser verdaderos a la vez. Pero no es obvio que la justicia, la verdad, el deber y la belleza, por ejemplo, sean iguales en este aspecto a un objeto físico.

Prestarle atención más detenida al postulado de la unidad y mismidad del objeto del discurso retórico puede consistir, simplemente, en evitar el desplazamiento de las caracterizaciones del modo de ser del objeto físico al modo de ser del objeto del discurso retórico. Para ello se alude aquí, en primer lugar, a un tipo de reflexión ontológica que si bien no entraña puntualmente los postulados que pueden caracterizar al objeto del discurso retórico, al menos sí contribuye a indicar el tipo de ontología requerida para ello; y luego, en segundo lugar, se busca en algunas explicaciones del desacuerdo que da lugar a los discursos retóricos una primera aproximación a postulados que puedan caracterizar mejor la cosa del discurso retórico.

### **1. ¿Qué ontología supone una pregunta por las condiciones de posibilidad objetivas del discurso retórico?**

Convendrá recordar brevemente las razones por las cuales la aplicación de las categorías de la ontología del objeto físico al objeto del discurso retórico impide una comprensión objetiva de la situación retórica. En primer lugar, como el ser o no ser de la cosa física *es independiente de lo que a cada quien le parezca*, es un postulado metodológico razonable el que afirma la necesidad de que las pretensiones de validez se funden en la cosa misma con independencia de los pareceres subjetivos e intersubjetivos. En segundo lugar, como el objeto físico aparece *para cada quien* como *unidad determinable en el espacio tiempo*, se sigue que las apreciaciones del observador han de ser autárquicas respecto de las de otros observadores y respetuosas de leyes como la de la imposibilidad de la

coincidencia de dos instancias de una misma categoría en exactamente el mismo tiempo y lugar, vg. la imposibilidad de que en exactamente el mismo tiempo y espacio el mismo punto sea azul y amarillo. En tercer lugar, como el objeto físico no sólo es independiente del parecer sino también del lenguaje, la manera en que éste ha de ser usado consiste en referir de forma unívoca, clara y distinta, a una y sólo una cosa cada vez.

Conviene recordar también que el discurso retórico no puede satisfacer las exigencias que se siguen de estos postulados porque al ser parcial es dependiente del parecer del hablante, porque al ser argumentativo entraña una necesaria apelación a objetos de acuerdo de una comunidad, objetos que constituyen el punto de partida de la pretendida disolución razonada del desacuerdo, y porque su desarrollo en un lenguaje natural implica la imposibilidad de que en él el lenguaje sea una especie de nomenclatura (Cfr., Perelman, 1998: 29-43; Grassi, 2003: 9-51, 95-113).

Que el discurso retórico no satisfaga estas exigencias, sin embargo, no es un defecto suyo que hubiera que remediar sino un indicio de que el modo de ser de su objeto no es ni independiente del parecer, ni tal que se ofrezca para cada quien con independencia de los pareceres ajenos, ni independiente del lenguaje, ni por supuesto determinable como una unidad en el espacio y en el tiempo.

En este sentido es mucho más afín a las necesidades teóricas de una comprensión objetiva del desacuerdo un desarrollo ontológico como el propuesto por John Searle para la realidad social. En efecto, hay en su propuesta una serie de distinciones que permite apreciar con mayor propiedad lo característico de las entidades sociales e institucionales.

Luego de reiterar la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, tanto en sentido epistémico como en sentido ontológico, Searle distingue entre rasgos del mundo que le son intrínsecos y rasgos del mismo que son relativos al observador. Los relativos al observador no podrían existir sin éste pero pueden ser juzgados de manera objetiva. Cuentan como rasgos intrínsecos la masa y la composición química de los cuerpos, y cuentan como relativos al observador el que tales cuerpos sean martillos o pisapapeles. Los relativos al observador incluyen las funciones, tanto las descubiertas en la naturaleza (no agentivas), como las de cosas que han sido diseñadas para sobrellevar tales funciones (agentivas); y también incluyen valores, que son precisamente las entidades con arreglo a las cuales se determina en qué casos el efecto de una causa es una función suya por ser una consecuencia deseable (Cf., Searle, 1997: 21-49). Importa, sobre todo, destacar el postulado según el cual “para cualquier rasgo F relativo al observador, el parecer F tiene primacía lógica sobre

ser F, porque –correctamente entendido – el parecer F es una condición necesaria para ser F”. (Searle, 1997:p. 32) En este caso –que no incluye sólo cosas como martillos y pisapapeles, sino también cosas como el dinero, la familia, el fútbol y los actos de habla – el postulado según el cual el ser de la cosa es independiente del parecer está completamente fuera de lugar, su lugar es el de la naturaleza y no el de la sociedad. Tal vez tenga sentido indagar si o no lo que a tal o cual comunidad le parecía un eclipse era realmente un eclipse, pero no lo tiene preguntar si ese hombre que se comporta como presidente y que todos tratan como al presidente porque reconocen como tal es o no realmente el presidente. Importa resaltar que para los hechos sociales, que son aquellos en torno a los cuales se desarrollan los discursos retóricos, el reconocimiento es una condición ontológica necesaria.

Es apenas un corolario de lo anterior el que el parecer que en estos casos cuenta es un parecer colectivo y no uno individual, a estos casos no se aplica lo de la autarquía de las apreciaciones del observador, no sólo porque en estos casos sólo se es observador a condición de ser participante, sino ante todo porque en estos casos las apreciaciones son objeto de enseñanza y aprendizaje comunitario.

Pero puede preguntarse si en algún sentido la unidad del objeto físico tiene un análogo en el objeto social, puede inquirirse si hay algún sentido en que éste sea independiente de sus descripciones y si, entonces, cuando dos descripciones llegan a ser incompatibles al menos una tiene que estar errada, o ser el producto de un malentendido, etc. Aquí no se tratará satisfactoriamente esta inquietud pero sí se intentará avanzar en la determinación del marco desde el cual hacerlo y, en este sentido, se considera que la distinción searleana entre hechos y pensamientos dependientes e independientes del lenguaje constituye un eslabón importante.

Se dice que un hecho es dependiente del lenguaje cuando hay representaciones mentales que por lo menos parcialmente lo constituyen y cuando, además, dichas representaciones dependen del lenguaje en el sentido de que no podrían tener lugar sin él (Cf., Searle, 1997: 78). Como se sabe, el aspecto del lenguaje que John Searle tiene presente en este punto de su exposición es la existencia de mecanismos simbólicos en virtud de los cuales en un contexto C, un término X, cuenta como Y (Cf., Searle, 1997: 53-68). En estos casos no sólo se tienen hechos sociales, hechos que suponen una intencionalidad colectiva consistente en que cada uno de los miembros hace lo que hace como parte de un hacer colectivo, sino que además se tienen hechos institucionales, hechos que son tales como resultado de la aplicación de una regla del tipo ‘en una partida de ajedrez, poner al rey en una situación en la que no puede evitar ser atacado, cuenta como jaque mate’. La estructura lógica de estas reglas es la recién referida “en un contexto C, un término X, cuenta como Y”

El punto parece consistir en que para los hechos sociales institucionales es el caso que ellos valen como términos Y acerca de los cuales tienen sentido y son verdaderos enunciados que ni tienen sentido ni son verdaderos cuando se refieren al término X. Así, el dinero es ejemplo de un hecho dependiente del lenguaje porque algo no puede ser dinero si no es reconocido por una comunidad como dinero y porque el estado mental consistente en reconocer algo como dinero tiene una estructura simbólica toda vez que consiste en tener un término X, cierto tipo de papel, por un término Y, un valor de cinco mil pesos, en un contexto C, Colombia, hoy. Como en tantos otros casos de operaciones simbólicas, en este hay que reconocer que la relación entre el significante y el significado es arbitraria, de suerte que ser dinero es algo que por fuera de la codificación no tiene nada que ver con ser tal o cual tipo de papel.

Recapitulando. La ontología propuesta por John Searle para los hechos sociales institucionales parece más adecuada a una pregunta por las condiciones objetivas del desacuerdo y del discurso retórico porque puede esgrimirse como argumento en contra del pensamiento según el cual la razón del desacuerdo tiene que estar en los sujetos porque la cosa es una y la misma con independencia de los pareceres que, de ser correctos todos ellos, deberían coincidir. Puede esgrimirse la ontología pragmática de la realidad social como argumento en contra de este pensamiento porque de ella se sigue, por lo menos, que las cosas sociales de las que habla el discurso retórico no son independientes ni de las representaciones que las comunidades se hacen de ellas ni del lenguaje.

Una objeción, sin embargo, puede levantarse aquí, a saber, que lo característico de las representaciones constitutivas de los hechos institucionales es el acuerdo y no el desacuerdo, y que justo esto último es lo que habría que mostrar como parte constitutiva de la cosa para adelantar una tesis tal como que hay condiciones objetivas de la retórica.

La objeción sería justa en la medida en que cuestiones como si o no esto es un billete de diez mil pesos, o si o no el señor Z es el presidente de la república, no son cuestiones retóricas. Habitualmente no se delibera acerca de este tipo de asuntos, aunque se podría discutir acerca de otros asuntos emparentados con ellos. Y esto último ha sido precisamente lo que ha sugerido la conveniencia de enfrentar los postulados ontológicos de la realidad social a los de la realidad natural antes de preguntar por condiciones objetivas de la retórica. En efecto, el objeto del discurso retórico no es ni un objeto físico ni uno institucional, sino uno emparentado con los objetos institucionales, en la medida en que las prácticas sociales en las que se imbrican los discursos retóricos no son instituciones pero tienen lugar en su interior.

Por ello, ahora habría que mostrar que el objeto del discurso retórico cumple con las siguientes condiciones: (a) su representación es una condición necesaria para su existencia, (b) el lenguaje es una condición necesaria para su representación, y (c) el desacuerdo es parte ingrediente de dicha representación. Para eso, en lo que sigue se avanza en la consideración de si este es el caso. Con este fin se procede a partir de algunas de las explicaciones del desacuerdo que pueden hallarse en los desarrollos teóricos de Ch. Perelman.

## **2. ¿Hay condiciones de este tipo, hay en las cosas mismas de las cuales trata el discurso retórico una explicación del carácter parcial de éste?**

En el Tratado de la Argumentación puede leerse que:

La naturaleza misma de la deliberación y de la argumentación se opone a la necesidad y a la evidencia, pues no se delibera en los casos en que la solución es necesaria ni se argumenta contra la evidencia. El campo de la argumentación es el de lo verosímil, lo plausible, lo probable, en la medida en que este último escapa a la certeza del cálculo (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 2000: 30).

Perelman y Olbrechts-Tyteca delimitan el objeto de la retórica a partir de aquello con vistas a lo cual todos los procedimientos que ella estudia se realizan, la persuasión, y ésta a su vez la delimitan por oposición al tipo de credibilidad que caracteriza al resultado del cálculo y a la evidencia empírica. En cualquiera de estos dos últimos casos se habla de certeza, no ocurre lo mismo con las tesis defendidas mediante argumentos porque, si la evidencia es incontestable y los axiomas arbitrarios, los argumentos constituyen en cambio apelaciones a objetos de acuerdo cuya aceptación es variable y cuya aplicación es problemática. Esta es la razón por la cual surge el desacuerdo en medio de una comunidad que, no obstante, está de acuerdo en general.

A la intelección de esto puede contribuir un esbozo de un modelo de la situación retórica. Las polémicas surgen a propósito de sí o no algo es o deseable o verdadero (Cf., Aristóteles, 1994: 104 b – 104 b 5), en medio de una comunidad que comparte, cuando menos, un sistema de comunicación, un código de procedimientos lingüísticos y no lingüísticos con arreglo al cual se desarrollan las pretensiones de validez, y un conjunto de creencias u objetos de acuerdo que Perelman y Olbrechts-Tyteca (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 2000: 119-168) discriminan en objetos de acuerdo relativos a lo real y objetos de acuerdo relativos a lo preferible. Entre los primeros se cuentan los acuerdos relativos a hechos, verdades y presunciones; los segundos agrupan acuerdos acerca de valores, jerarquías de valores y lugares.

Ser parte de una cultura es tanto como creer, querer y actuar según sus objetos de acuerdo.

Pues bien, el desacuerdo surge porque el significado de los objetos de acuerdo es como el de reglas generales a propósito de cuyo sentido, congruencia y correcta aplicación no se puede suponer un acuerdo, o por lo menos no se puede suponer un acuerdo exhaustivo; y si tal supuesto no tiene lugar sobre la regla no puede tampoco tenerlo sobre lo regulado.

Leemos de nuevo en el Tratado de la Argumentación:

El orador, utilizando las premisas que serán el fundamento de su construcción, cuenta con la adhesión de los oyentes a las proposiciones de partida, pero éstos pueden rechazársela, bien porque no aceptan lo que el orador les presenta como adquirido, bien porque perciben el carácter unilateral de la elección de las premisas, bien porque les sorprende el carácter tendencioso de su presentación (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 2000: 121).

Ahora bien, en los casos en los que el auditorio no acepta las premisas el orador ha de ofrecer argumentos que justifiquen dichas premisas a fin de que éstas puedan cumplir la función a la que inicialmente están destinadas, por tanto, parecen desacuerdos de mayor envergadura los relativos a la elección y a la presentación de las premisas, pues las críticas relativas a lo que el orador cree que debe ser tenido en cuenta y al modo en que interpretativamente lo perfila pasan por la aceptación de la validez de lo que el orador se propone y se dirigen hacia cosas como su relevancia, su pertinencia, etc. Este tipo de críticas deja ver que los acuerdos no son exhaustivos y que no lo son en dos sentidos, primero, no hay un acuerdo exhaustivo acerca de la interpretación correcta del significado de los hechos, las verdades, los valores, las jerarquías de valores y demás; segundo, no hay acuerdo exhaustivo acerca de lo que en cada caso debe ser tenido en cuenta y el modo en que debe ser tenido en cuenta.

Hay acuerdo, por ejemplo, en que hay que ser justos y en que hay que aplicar la justicia atendiendo a lo que en cada caso es esencial; hay acuerdo en que hay que decir la verdad y en que, como dice Aristóteles, ésta consiste en decir de lo que es que es y en decir de lo que no es que no es (Cf. Aristóteles, 1994: 1011 b 26). Parece necesario admitir que la existencia misma de estos acuerdos implica que hay acuerdos generales acerca de qué cosa es la justicia, en qué tipo de circunstancias es o no relevante invocarla; estos acuerdos implican acuerdos acerca de qué cosa es la verdad y de en qué casos tiene sentido el predicado “verdadero”. Pero también hay que admitir, de un lado, que ninguna definición más específica de justicia o de verdad cuenta con la adhesión general con que cuenta la mera fórmula “hay que ser justos y decir la verdad” y, de otro lado, que los problemas surgen incesantemente

cuando para ser justos se intenta contestar a la pregunta ¿Qué es esencial en este caso? O para decir la verdad se procura contestar a la pregunta ¿Qué es lo que es en este caso? Ahora bien, no saber qué es en cada caso lo esencial o qué es lo que es el caso, no estar de acuerdo en estos puntos, eso es precisamente divergir acerca de qué es lo que debe ser tenido en cuenta y en cómo debe ser tenido en cuenta.

En este punto de la discusión la posición de quienes ofrecen explicaciones subjetivas o afinadas en la hipótesis del malentendido consiste en afirmar que si no hay acuerdo acerca de qué debe ser tenido en cuenta, si unos piensan en un aspecto y otros piensan en otro aspecto de la cosa, entonces evidentemente ni se entienden, ni hablan de lo mismo, ni tienen una idea clara y distinta de lo que es la cosa de que están hablando. Esto último puede expresarse también diciendo que las nociones axiales de las disputas retóricas son característicamente nociones confusas.

Pero el propósito en lo que sigue es mostrar que esta confusión en las nociones axiales de las discusiones retóricas obtiene en los estudios de Chaïm Perelman una explicación tal que, si es aceptada, permite sostener que la confusión en algunas nociones no es un signo de su inadecuación a la cosa de que es noción sino todo lo contrario.

Afortunadamente hay un estudio realizado por Perelman sobre una noción confusa en particular, la de Justicia (Perelman, 1964), y otro realizado por el doctor Gómez Giraldo (2004) sobre las nociones confusas en general y sobre el desarrollo especial de que son objeto en la retórica filosófica del pensador belga. Del recuento histórico de las variaciones y permanencias que se constatan en la concepción de las nociones confusas, se sigue *grosso modo* que éstas son entendidas desde Descartes hasta Russell, inclusive, como un defecto en virtud del cual o bien no se puede enumerar una por una las marcas características suficientes para distinguir una cosa o bien no se da una relación binunívoca entre el signo y lo que significa (Cf., Gómez, 2004: 17- 96). También resulta de este recuento que ha sido Emile Dupréel quien ha rescatado del exilio en que se encontraba al pensamiento confuso. Esto ha tenido lugar, al parecer, porque junto a objetos físicos y símbolos el inventario de los tipos de cosas que existen incluye, en Dupréel, convenciones, con las cuales él relaciona las nociones confusas irreductibles a ideas claras y distintas. Se recordará el pasaje que cita Perelman en *De la Justicia*:

Como noción moral –escribe E. Dupréel – no corresponde ni a una cosa que no hay más que observar para verificar lo que se afirma de ella ni a una demostración ante la cual no hay más que rendirse, sino más bien a una convención para definirla de cierta manera; cuando un adversario ha tomado la ofensiva poniendo de su lado la apariencia de la justicia, la otra parte se inclinará a dar de la justicia una definición tal que su causa se muestre conforme a ella.” (Perelman, 1964: 16)

Hay que advertir inmediatamente, primero, que la noción confusa lo es de una convención y, segundo, que el contexto en que intenta definirse es una disputa y, por tanto, su explicación es retórica, como lo dejan ver los términos causa y adversario.

Perelman confirma y documenta, en primer lugar, el carácter polémico de las definiciones de la justicia, que es aquí ejemplo de noción confusa. Éste se expresa en la multiplicidad de sus criterios: 1. A cada quien la misma cosa, 2. A cada quien según sus méritos, 3. A cada quien según sus obras, 4. A cada quien según sus necesidades, 5. A cada quien según su rango, 6. A cada quien según lo que la ley le atribuye. Luego de ello, Perelman intenta determinar “lo que hay de común entre las diferentes concepciones de la justicia que pudieran formularse, o al menos... entre las concepciones corrientes” (Perelman, 1964: 21). Al término de su análisis llega a “definir la justicia formal y abstracta como un principio de acción de acuerdo con el cual los seres de una misma categoría esencial deben ser tratados de la misma manera” (Perelman, 1964: 28) Es claro que esta definición no pretende agotar lo que la justicia es sino indicar el aspecto en que todos estamos de acuerdo acerca de la justicia, aspecto al que no podemos restringir la justicia porque es obvio que deber ser aplicada y, añade Perelman páginas después,

La aplicación de la justicia formal exige la determinación previa de las categorías consideradas esenciales. Ahora bien, no se puede decir cuáles son las características esenciales, es decir, las que se toman en cuenta para la aplicación de la justicia, sin admitir una cierta escala de valores, una determinación de lo que es importante y de lo que no lo es, de lo que es esencial y de lo que es secundario” (Perelman, 1964: 39)

Si la interpretación que aquí se presenta es correcta, esto último significa que no se puede aplicar la noción formal de justicia sin tomar partido por alguna noción concreta, es decir, por el aspecto de la justicia en el que no hay acuerdo, lo que a su vez implica tomar partido por un conjunto de valores y una jerarquía de los mismos. Así, pues, de nuevo Perelman “*Si la noción de justicia es confusa es porque cada quien, al hablar de ella, se cree obligado a definir la justicia concreta*” (Perelman, 1964: 40)

## Conclusión

Ahora hay que determinar si el desacuerdo es en estos casos subjetivo u objetivo, si, en estos casos, las nociones van por un lado y las cosas por otro, si esas cosas requieren o no de las nociones para existir y si esas nociones requieren o no del desacuerdo para tener sentido.

Afirmar que en estos casos las características de las nociones son independientes de las características de sus referentes sería tanto como afirmar

que tiene sentido postular la existencia de, por ejemplo, una acción justa que es tal con independencia de los puntos de vista del agente de la acción y también con independencia de los puntos de vista de quien describe la acción. Una hipótesis como esa se enfrenta con una dificultad consistente en que el conocimiento de a qué tipo corresponde una acción, la captación de la diferencia entre correr, huir y hacer ejercicio, por ejemplo, se realiza a partir de los motivos y de las intenciones del agente de la acción. Las descripciones de las modificaciones en un entorno producidas por un agente que no sabe lo que hace y que hace lo que hace con independencia de sus opiniones y deseos no se llaman acciones sino sucesos, cosas que pasan o que le pasan a la gente y no cosas que hacen los agentes. Hacer justicia, hacer una obra de arte, decir la verdad, esas no son cosas que pasan sino que se hacen. Digerir, engordar, quedarse calvo, tornarse todos los días más feo, aniquilar miles y miles de microorganismos con cada movimiento, alimentar ácaros en las almohadas, esas son cosas que pasan y que le pasan a la gente. No se puede hacer una cosa que no se sabe que se está haciendo porque la distinción entre los tipos de actos depende de una conjunción entre opiniones y deseos. Una misma serie de movimientos será una huida si el agente opina que es un medio adecuado para evitar un indeseado encuentro que de otro modo se produciría y por eso lo hace en ese momento, pero será ejercicio si opina que es un modo idóneo para fortalecer su cuerpo y ello lo mueve a realizar dicha acción. Ocurre también, por supuesto, que a veces se dice que alguien ha hecho más, menos o incluso algo distinto de lo que creía estar haciendo; pero esos no son casos de acción independiente del pensamiento del agente sino casos en los que se indica qué es lo que alguien tendría que admitir que ha hecho o que no ha hecho si admitiera que son válidos los pensamientos de quien describe o narra la acción. Así que si alguien ha hecho alguna vez algo justo, algo bello, etc., es que forzosamente ha hecho algo motivado por pensamientos y deseos relativos a lo justo y a lo bello.

Ahora bien, de ese mismo argumento se sigue que las acciones no pueden existir sin los pensamientos y que las acciones que aquí importan, aquellas a propósito de las cuales hay nociones confusas y discursos retóricos, requieren del desacuerdo para su existencia. No pueden existir acciones sin pensamientos porque una cosa así sería más bien un suceso, una cosa que pasa. No pueden existir acciones sin argumentos porque los deseos y los pensamientos que tipifican las acciones son razones para actuar. Y no pueden existir sin desacuerdos las acciones del tipo que aquí importa, acciones justas, por ejemplo, porque los deseos y pensamientos que son en su caso razones para actuar extraen una parte importante de su sentido de la negación de otras acciones alternativas, de otras plausibles razones para actuar.

Se acaba de plantear que el tipo de acción que se realiza mediante una serie de movimientos o mediante la abstención a realizarlos llega a ser determinado

a partir de los pensamientos y los deseos que motivan la acción. Ahora hay que hacer notar simplemente que con el mismo criterio se determina si la acción es o no razonable, loable, admisible, etc. Hay que recordar aquí que la descripción de la acción es ella misma un juicio que sanciona favorable o desfavorablemente. Hay que añadir a esto que las acciones referidas en casos polémicos son característicamente acciones representadas como alternativas a otras series de posibles acciones y, por tanto, hay que señalar que los pensamientos y los deseos que motivan y justifican este tipo de acciones comportan con regularidad la consideración y negación de otros cursos de acción alternativos. Así, pues, la acción y la motivación son, en estos casos, ellas mismas polémicas.

Este es uno de los problemas de utilizar el vocabulario subjetivo, objetivo e intersubjetivo con el propósito de comprender el mundo social y el discurso retórico. El discurso retórico trata de acciones que se tipifican convencionalmente a partir de opiniones, valores y deseos en el seno de instituciones simbólicamente constituidas; no trata de cosas determinables espacio temporalmente, no se ocupa de nada para lo cual sea esencial la posibilidad de ser determinado como una conjunción de cualidades cuya instanciación sigue un principio de no compatibilidad entre realizaciones de una misma categoría. Puede decirse que el desacuerdo retórico es siempre subjetivo porque involucra siempre los pensamientos y valoraciones agenciadas por los querellantes, pero como la cosa de que en estos casos se trata, la acción convencional, no es independiente de dichos pensamientos, entonces por ello mismo es objetivo ese desacuerdo, porque es un desacuerdo en la cosa. Mejor será, tal vez, interpretar la pregunta por condiciones objetivas del discurso retórico como una pregunta por condiciones pragmáticas del mismo.

Así interpretada esta pregunta, a partir de lo anterior, se puede avanzar en una respuesta de este modo: El desempeño lingüístico de un desacuerdo puede explicarse de manera objetiva en los casos en que (a) del tema del desacuerdo se tiene un noción confusa, (b) el tema del desacuerdo es una acción o la descripción de un estado de cosas que podría ser de otro modo si se tuvieran en cuenta cosas distintas a las que o bien se han tenido en cuenta, o bien se tienen en cuenta o se quiere que se tengan en cuenta, y (c) los agentes de las acciones comprometidas comparten la información anterior (a y b).

Una manera mucho más sencilla de poner todo esto en orden consiste, como siempre, en referir a Aristóteles: Se delibera acerca de aquello que podría ser de otro modo (Cf., Aristóteles, 1990: 1357 a). Ello significa que no se delibera acerca de cosas que son o no son sino acerca de cosas que también pueden ser de otro modo. Ahora bien, puede ser de otro modo si se piensa en ello de otro modo, si se

le da otro sentido a la acción, otro sentido que puede comprenderse a partir de un principio que también explica los sentidos rivales.

### **Bibliografía**

1. Aristóteles. (1990). *Retórica*. Madrid: Gredos.
2. Aristóteles. (1994). *Tratados de lógica I*. Madrid: Gredos.
3. Gómez, A. (2004). *La importancia de las nociones confusas*. Cali, Colombia: Instituto de Educación y Pedagogía Universidad del Valle.
4. Grassi, E. (2003). *El poder de la fantasía*. Barcelona: Anthropos.
5. Lausberg, H. (1975). *Elementos de retórica literaria*. Madrid: Gredos.
6. Mason, A. (1993). *Explaining Political Disagreement*. Cambridge: Cambridge University Press.
7. Perelman, C. (1964). *De la justicia*. México: Centro de Estudios Filosóficos Universidad Autónoma de México.
8. Perelman, C. (1998). *El imperio retórico*. Santa Fé de Bogotá: Grupo Editorial Norma.
9. Perelman, C. (1979). *The New Rhetoric and the Humanities*. London: D. Reidel Publishing.
10. Perelman, C., & Olbrechts-Tyteca, L. (2000). *Tratado de la argumentación*. Madrid: Gredos.
11. Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós.

# Revisión a la interpretación de G. Evans de la teoría semántica fregeana. (*Evans' 'Frege' Revisited*)\*

Revision of G. Evans' interpretation of Fregean Semantic Theory (Evan's 'Frege' Revisited)

Por: Lina Marcela Trigos Carrillo

Grupo de investigación: *Filosofía, lógica e historia de las ciencias*  
Escuela de Ciencias Humanas  
Universidad del Rosario  
Bogotá, Colombia  
lina.trigos@urosario.edu.co

Fecha de recepción: 2 de octubre de 2010

Fecha de aprobación: 15 de octubre de 2010

**Resumen:** *El primer capítulo del libro The Varieties of Reference de Gareth Evans, denominado 'Frege', abre las puertas a nuevas perspectivas de análisis de la teoría fregeana. Este artículo tiene como objetivo revisar la interpretación que Evans presenta de la teoría semántica fregeana, analizar algunas de las consecuencias que se derivan de tal interpretación y proponer una versión de la teoría semántica fregeana que pueda dar cuenta de los casos problemáticos para el análisis de un lenguaje natural. El presente artículo está dividido en dos partes generales: en los primeros ocho apartados se reconstruye y analiza el argumento de Evans; y en las conclusiones, se presenta un análisis de las conclusiones a las que llega Evans a partir de su argumento y una propuesta para hacer compatible el principio de composicionalidad y el principio de contexto en el marco fregeano con el fin de resolver algunos de los casos conflictivos para una teoría semántica fregeana para el lenguaje natural.*

**Palabras clave:** *Semántica, sentido (sinn), referencia (bedeutung), significado, teoría semántica fregeana, principio de composicionalidad, principio de contexto.*

**Abstract:** *The first chapter of The Varieties of Reference by Gareth Evans, called 'Frege', opens the doors to new perspectives for the analysis of Fregean Theory. This paper aims to revisit Evans' interpretation of Fregean Semantic Theory, to analyze some of the consequences derived from such interpretation, and to propose a version of Fregean Semantic Theory that can account for the problematic cases in the analysis of a Natural Language. This paper is divided in two major parts: in the first eight minor parts, Evans' argument is reconstructed and analyzed; and in its conclusions, there is an analysis of the conclusions reached by Evans bearing on his argument and there is a proposal to make compatible the Compositionality Principle and the Context Principle in the Fregean frame with the intention of solving conflictive cases for a Fregean Semantic Theory of Natural Language.*

**Keywords:** *Semantics, Meaning (sinn), reference (bedeutung), meaning, Fregean Semantic Theory, Compositionality Principle, Context Principle.*

---

\* Este artículo es resultado de la investigación "Composicionalidad y contexto" del Grupo de investigación: Lógica, Epistemología y Filosofía de la Ciencia, auspiciada por la Universidad del Rosario.

## 1. Introducción

Evans introduce este capítulo con algunas consideraciones sobre la teoría semántica fregeana. El primer aspecto sobre el que llama la atención es que la teoría debía ser sistemática; es decir, debía poder analizar el significado de las expresiones complejas, sobretodo de las oraciones, a partir del análisis del significado de sus partes constituyentes<sup>1</sup>. El segundo aspecto que resalta es que si bien la teoría debería dar cuenta del lenguaje natural, está construida sobre una porción del lenguaje libre de las complicaciones características del lenguaje natural, como los deícticos y los demostrativos. Esto se podría deber a su interés por encontrar los fundamentos de la matemática, dado que los lenguajes matemáticos son libres de tales casos problemáticos. No obstante, Frege sugiere algunas de las formas en que la teoría debería afrontar estos dispositivos.

Estos dos aspectos se relacionan en su teoría de la siguiente manera: El tipo de expresiones complejas primarias en las cuales estaba interesado Frege eran las *oraciones atómicas*. Cada oración atómica está formada por dos tipos de expresiones: uno o varios *términos singulares*, y un *predicado* del grado correspondiente (el grado depende del número de espacios para argumento que le correspondan al predicado). Por ejemplo, la oración “Juan es sordo” tiene un término singular, por lo tanto, tiene un predicado de primer grado; mientras que la oración “El vaso está sobre la mesa” tiene dos términos singulares y un predicado de segundo grado “... está sobre...”.

En seguida, Evans se refiere a las dos fases por las que pasó la teoría fregeana: La primera fase se dio antes de la formulación de la distinción entre sentido y referencia (hacia 1890), y la segunda, después de ésta. En la primera fase, Frege desarrolló lo que se podría llamar una *teoría de la referencia*, según la cual a cada componente lingüístico significativo le corresponde un valor semántico (referencia) apropiado para su categoría. Dadas las limitaciones de esta teoría, introduce lo que se podría llamar una *teoría del sentido*; esta teoría complementó la teoría de la referencia, al asignar un sentido, además de la referencia, a cada expresión significativa del lenguaje.

---

<sup>1</sup> Grush aclara que si bien Evans llama la atención sobre este Principio de Composicionalidad, también era consciente del hecho que este principio es compatible con la afirmación de que el significado asignado a las partes componentes debería ser una función holística de su contribución al significado de las expresiones complejas (Principio de contexto).

## 2. Referencia (*Bedeutung*)

En este apartado, Evans profundiza sobre algunos aspectos de la teoría de la referencia fregeana aplicada a las oraciones extensionales. De acuerdo con Evans, el punto de partida de la teoría se basa en la asunción de que la significación semántica de una oración completa consiste en que ésta sea verdadera o falsa. Ahora bien, la significación (o *poder semántico*) de cada expresión significativa se expresa en la habilidad de la expresión para afectar el valor de la verdad de la oración de la cual es componente. Para Frege, este poder semántico de una expresión se lograba al asignar a la expresión una entidad extra-lingüística. Evans sigue la propuesta de Dummett de llamar a esta entidad el *valor semántico* de la expresión.

La aplicación de las anteriores consideraciones al poder semántico de los términos singulares lleva a que, dado que las expresiones tienen su poder semántico en virtud de su asociación a una entidad extra-lingüística y que los términos singulares por lo general tienen referentes, la identificación de sus referentes con entidades extra-lingüísticas que tienen imbuidos a los términos singulares con su poder semántico sea natural. Esta concepción no acarreará mayores inconvenientes en los contextos extensionales (donde la sustitución de expresiones correferenciales no altera el valor de verdad de las oraciones en las cuales aparecen)<sup>2</sup>. Sin embargo, dos términos singulares como “Clark Kent” y “Superman” no significan lo mismo, a pesar de que su referente es el mismo. También es problemático hacer estas sustituciones en oraciones intencionales (Grush, 1999: 3). Estas consideraciones llevan a Evans a señalar que debe haber otras opciones para establecer el poder semántico de los términos singulares, que no sean sus referentes, ya que aún en los contextos extensionales, se tendría que dar cuenta del poder semántico de los términos singulares vacíos, que desde esta perspectiva carecerían de significación.

En el caso de las oraciones completas, dado que Frege había formulado como punto de partida que la significación de una oración completa consistía en que ésta fuese verdadera o falsa, es lógico que concluya que la referencia (valor semántico) de la oración sea un valor de verdad.

Evans concluye este apartado con lo concerniente a la asignación de valores semánticos a distintos tipos de expresiones significativas. Después de haber fijado el valor semántico de las oraciones y los términos singulares, parece ser que esta asignación está regida por el tipo de categoría gramatical de la expresión; así que de éstas dos, consideradas como nociones *primitivas*, la oración (O) y el término

---

2 A este respecto, Grush señala que esta consecuencia presenta problemas aun en los contextos extensionales, que se analizarán más adelante.

singular (N), se pueden derivar las demás. Entre las categorías *derivadas*<sup>3</sup> se encuentran: Un predicado de primer grado, designado O/N, es algo que forma una O cuando se combina con un N; un predicado de segundo grado, O/N, N, forma una O cuando se combina con dos Ns; un conector, O/O, O, es una expresión que forma una oración cuando se combina con dos oraciones. En cuanto a sus valores semánticos, estos son un reflejo del rol gramatical que juegan. Así, el valor semántico de un predicado de primer grado es una *función* que mapea objetos a valores de verdad.

Grush señala que uno de los objetivos principales de Evans en esta sección es distinguir los términos “referente” y “referencia” (*Bedeutung*). Esta distinción se podría formular así: “La *referencia* será cualquier entidad extra-lingüística que se asigne a una expresión como su valor semántico. El *referente* será una posible elección para la referencia (para términos singulares), funciones serían otras (i.e. para predicados). Evans argumentará más adelante que uno podría seguir siendo fregeano en términos generales al elegir, como la referencia extra-lingüística para algunos términos singulares, otras cosas que no sean sus referentes” (Grush, 1999: 5).

### 3. Términos singulares vacíos: consideraciones preliminares

En este apartado, Evans señala los problemas que una teoría semántica como la esbozada anteriormente tendría que afrontar en el caso de los términos singulares vacíos. Evans empieza el apartado mostrando cómo funciona la teoría de la referencia en el caso de oraciones atómicas, como “Juan es inteligente”. En este ejemplo, el nombre propio “Juan” tiene como valor semántico un objeto, Juan; este es el argumento de la función introducida por la expresión-concepto “ξ es inteligente”. En este caso, la función mapea todos y sólo los objetos inteligentes al valor de verdad ‘verdadero’, y los otros al valor de verdad ‘falso’. (Evans, 1982: 11)

No obstante, se presentan dos casos en los cuales fallaría esta teoría. El primer caso es cuando no sea posible asignarle un objeto al término singular (un término singular vacío), por ejemplo “(...) es calvo”<sup>4</sup>, y el segundo es cuando la función no puede ser definida para cada uno de los objetos del dominio (en particular el objeto asignado al término singular). En estos dos casos no es posible asegurar la referencia de la oración. Ante esta posibilidad, Frege aceptó que las oraciones

---

3 Una categoría gramatical derivada es aquella que forma una categoría gramatical de la forma  $\alpha$  cuando se combina con un número específico de instancias de la forma  $\beta$  (Grush, 1999: 4)

4 Evans resalta que Frege no tuvo en cuenta un tercer valor de verdad, como lo sugiere Dummett, ya que en ese caso hubiese tenido que contemplar otro tipo de entidades (Evans, 1982: 11)

derivadas de tales casos carecían de significación<sup>5</sup>. No obstante, estos ejemplos han sido fuente de innumerables investigaciones que van desde buscar una salida en el marco de la teoría fregeana hasta teorías en las cuales no se acepta el principio de composicionalidad (contextualistas) y otras en posiciones intermedias<sup>6</sup>.

Como lo señala Evans, si bien la distinción entre sentido y referencia tendrá consecuencias en el análisis de los términos singulares vacíos, lo que motivó esta distinción no fueron éstos, sino la necesidad de dar cuenta de la distinción que se podría hacer –por cualquier hablante competente– entre dos expresiones que dentro de la teoría de la referencia no serían distinguibles. Esta motivación se basaba en la necesidad de distinguir oraciones analíticas ( $a = a$ ) de oraciones sintéticas ( $a = b$ ), lo que era imposible en la teoría de la referencia mientras  $a$  y  $b$  tuvieran el mismo referente, por ejemplo, “Cicerón es Cicerón” y “Cicerón es Tulio”. Después de la distinción entre sentido y referencia, Frege diría que las oraciones en las que concurren términos singulares vacíos podrían expresar pensamientos, y que estos términos podrían tener un sentido, aún cuando carecieran de referencia. Sin embargo, Evans expresa que no es claro cómo es esto posible sin alterar ninguna de las dos teorías.

#### 4. Sentido: consideraciones preliminares

En este apartado, sobre el sentido fregeano, ya se puede rastrear una de las propuestas que Evans formula con relación a la teoría semántica fregeana y que más adelante desarrollará en el libro.

En *Über Sinn und Bedeutung*, Frege formula el sentido como “un modo de presentación” de la referencia. Este modo de presentación debe ser objetivo, es decir que cualquier hablante competente de la lengua deberá entender no sólo su referencia sino también su sentido.

*If the sign 'a' is distinguish from the sign 'b' only as an object (here, by means of its shape), not as a sign (i.e. not by the manner it designates something), the cognitive value of  $a=a$  becomes essentially equal to that of  $a=b$ , provided  $a=b$  is true. A difference can arise only if the difference between the signs corresponds to a difference in the mode of presentation of the thing designated (Frege, 1892: 57).*

---

5 De acuerdo con Evans, un Término singular russelliano es un término singular cuya significación depende de que tenga un referente. Las oraciones donde concurren, como sujetos gramaticales, términos singulares vacíos carecerán de referencia o serán inapropiadas para la expresión de un pensamiento.

6 Ver Recanati (2004, 2008) y Sainsbury (2001).

Si bien, Frege utiliza un número de metáforas para ilustrar este concepto, éstas no ayudan a hacer la distinción más clara. Evans sugiere en este apartado que una forma más acertada de analizar este concepto sería como “formas de pensar en” las referencias<sup>7</sup>. En palabras de Grush, esto quiere decir que “dado que cuando uno piensa en algo, uno lo piensa en una forma particular, estas ‘formas de pensar’ en las referencias pueden ser adecuadas a los sentidos – dado, por supuesto, que estas formas de pensar están asociadas convencionalmente con expresiones del lenguaje” (Grush, 1999: 6).

Esta concepción de sentido se podría aplicar no sólo a los términos singulares sino también a las otras categorías. En el caso de las oraciones completas, no sólo es posible pensar que una oración es verdadera o falsa, sino que se podría pensar que es verdadera en una *forma particular*. “Entonces, para resumir, sugiero que tomemos la adscripción de Frege de un sentido a un nombre propio como que uno no sólo debe pensar en un objeto –el referente del término- con el fin de entender una oración que lo contenga, sino que también cualquiera que entienda la oración debe pensar en el referente *de la misma forma particular*. Por lo tanto, para Frege es una propiedad de un término tan pública y objetiva la que impone este requisito, como la que tiene tal y cual objeto como su referente” (Evans, 1982: 17).

## 5. Sentido y pensamiento (*Thought*)

En este apartado se introduce “El criterio intuitivo de diferencia” de Frege, para la individuación de los sentidos. Para Frege, la forma en que pensamos sobre la gran mayoría de objetos es “por descripción”. Sin embargo, Evans apela a que no hay evidencia textual que sustente que esto deba ser en términos de verdad únicamente. Aquí se hace evidente el interés de Evans por analizar diferentes formas de pensar en objetos para determinar los sentidos. Según Evans, si bien Frege no estaba interesado en emprender dicha investigación, sí había ligado algunas de las nociones empleadas en la psicología de las actitudes proposicionales con la noción de sentido. El sentido de una oración es un pensamiento (*thought*), a esta noción Frege debe imponer una restricción, que Evans llama “El criterio intuitivo de diferencia”, con el fin de explicar cómo es posible que oraciones que se componen de expresiones con la misma referencia puedan tener un valor cognitivo diferente<sup>8</sup>.

---

7 Nótese que esta concepción difiere de la concepción de Dummett del sentido como un método lógico para determinar la referencia (Dummett, 1996)

8 Evans define el valor cognitivo así: “una oración O tiene un valor cognitivo diferente de la oración O’ sólo en caso de que sea posible entender O y O’ mientras se tengan diferentes actitudes proposicionales hacia ellas” (Evans, 1982: 19).

Esta restricción consiste en que “el pensamiento asociado a una oración O como su sentido debe ser diferente del pensamiento asociado a otra oración O’ como *su* sentido, si es posible para alguien entender ambas oraciones en un momento determinado, mientras que coherentemente tienen diferentes actitudes hacia ellas, i.e. aceptar (rechazar) una mientras se rechaza (acepta) la otra, o ser agnóstico sobre la otra” (Ibíd: 18-19).

Según Grush, sería posible generalizar este criterio a las otras categorías gramaticales tomando como partida el hecho que el sentido de una oración es una función de los sentidos de sus constituyentes. De esta forma quedaría: “Si dos oraciones extensionales P y Q son idénticas excepto por el hecho que P emplea la expresión ‘a’ cuando Q emplea ‘b’, y si es posible para un hablante racional y fluido de la lengua en la que P y Q son expresados, juzgar una como verdadera, mientras al mismo tiempo juzgar la otra como falsa o con un valor de verdad indeterminado, entonces ‘a’ y ‘b’ deben tener distintos sentidos” (Grush, 1999: 8).

De esta restricción, Evans deduce que la noción de “una forma de pensar en algo” debe aclarar la noción de sentido fregeano. La propuesta de Evans es que ‘una forma de pensar en *a*’ se produce al dar cuenta de lo que sea el caso en que un sujeto S está pensando en el objeto *a*. Evans la formula así: “S está pensando en el objeto *a* en virtud del hecho que... S...” (Evans, 1982: 20). Lo que viene después del ‘que’ será el relato de lo que haga referencia tanto al sujeto S como al objeto *a*. El caso de que sea otro el sujeto S’ que esté pensando en *a* de la misma forma en que S lo está haciendo es posible si al reemplazar S por S’ obtenemos una explicación correcta de por qué S’ está pensando en *a*, i.e. “S’ está pensando en *a* en virtud del hecho que... S’...”. Grush propone llenar estos vacíos de la siguiente forma: “S está pensando en *a* en virtud del hecho que S tiene en mente una descripción definida D y está predicando algo del objeto que únicamente satisface esa descripción, y el objeto *a* es el único objeto que de hecho satisface D”. Sin embargo, estos vacíos también se podrían llenar de la siguiente manera: “S está pensando en *a* en virtud del hecho que S tiene en mente una descripción definida y está predicando algo del objeto que únicamente satisface esa descripción, y el objeto *a* es el único objeto que de hecho satisface la descripción que S tiene en mente”. Nótese que en esta última formulación S y S’ podrían estar pensando en *a* de la misma manera, aun cuando S estuviera teniendo en mente la descripción D; y S’, la descripción E (Compárese Grush, 1999: 8). En este apartado no es claro cómo se podría eliminar esta posibilidad, sin embargo, si se quisiera dar cuenta de esta propuesta en una teoría sería necesario pensar en estos casos.

Otra objeción que se presenta a esta propuesta se podría resumir así: Estamos de acuerdo en que el sentido determina la referencia; en la propuesta de Evans

dos personas en ubicaciones distintas que están pensando en sus alrededores de la misma forma mantendrían el mismo sentido; pero en ese caso sus sentidos no determinarían el referente, ya que cada uno podría llevar a diferentes referentes; y en ese caso la propuesta fallaría. La respuesta de Evans es que es posible reemplazar S por S' pero no reemplazar el objeto *a* por *a'*. De este modo, el sentido determinaría la referencia<sup>9</sup>.

## 6. Términos singulares vacíos: ¿sentido sin referencia?

Tanto la noción de sentido fregeana como la propuesta por Evans presuponen la presencia de un objeto. En el caso de Frege, el sentido se entiende como un modo de presentación del objeto o la referencia, y en el caso de Evans, el sentido es una forma de pensar en un objeto. Es evidente que estas nociones resultan problemáticas cuando no hay tal objeto, es decir cuando la expresión carece de referencia.

Parece ser que Evans centra el problema de los términos singulares vacíos en la imposición de la teoría fregeana de asignar entidades extra-lingüísticas a las expresiones como su valor semántico<sup>10</sup>. Sin embargo, dado que este apartado no es suficientemente claro, me ceñiré a la reconstrucción del argumento que propone Rick Grush.

En primer lugar, Evans no tiene problema con que la teoría fregeana sea sistemática en tanto la significación (referencia y sentido) de las oraciones es una función de la significación (referencia y sentido) de sus componentes. Además, las oraciones significativas de un lenguaje son aquellas que son apropiadas para transmitir pensamientos, los cuales deben ser verdaderos o falsos. Nótese que hasta aquí no entran en juego los pensamientos “fingidos”. Ahora bien, la teoría de la referencia fregeana asigna valores de verdad a las oraciones como su referencia, de allí que el valor de verdad de las oraciones está determinado como una función de la referencia de las partes componentes de la oración. Sin embargo, los términos

---

9 En este punto, sugiero revisar las compatibilidades y diferencias en la aplicación de la restricción desde la versión fregeana y la de Evans.

10 “El punto aquí es un tanto oscuro, y yo creo que no está bien expresado. Hay razones para pensar que la objeción real de Evans no es la asignación de entidades extra-lingüísticas como valores semánticos per se, sino la naturaleza monolítica de la Teoría fregeana –monolítica en tanto que asume que las categorías semánticas están completamente determinadas por las categorías gramaticales, y en particular que la categoría gramatical del término singular (S/N) corresponda a una única categoría semántica tal que todos los miembros de esta categoría gramatical reciben idéntico análisis semántico: la asignación de un referente como su referencia. The Varieties of Reference, como el título lo sugiere y la Introducción clarifica, se ocupará de los diferentes tipos de análisis semántico que los diferentes tipos de términos singulares requieren” (Grush, 1999: 10).

singulares vacíos socavan esta posibilidad dado que carecen de referencia. Esto lleva a la conclusión de que las oraciones donde tienen lugar estas expresiones carezcan de significación. No obstante, Frege sostiene que estas oraciones podrían tener significación, algunas veces basado en la noción de sentido. Según Evans, esto no es posible por dos razones: la primera, porque la noción de sentido está definida en términos de la referencia; y la segunda, porque si es posible dar cuenta del sentido de los términos que carecen de referencia de forma suficiente tal que las oraciones en las que aparezcan sean significativas, entonces la teoría de la referencia se volvería trivial. Parece ser que lo que Evans quiere hacer con su teoría no contempla esta última opción.

Ahora bien, si se tiene en cuenta el planteamiento de Evans a lo largo de *The Varieties of Reference*, se podría interpretar el argumento de este apartado de la siguiente manera: dado que la categoría gramatical *término singular (S/N)* ligada a una única categoría semántica no da cuenta de casos particulares, Evans propone diferenciar varias categorías semánticas que correspondan a esta categoría gramatical, como nombres propios, demostrativos, nombres descriptivos, entre otros. De esta manera, habría que dar cuenta de forma distinta de la significación de cada una de estas expresiones, teniendo en cuenta, por ejemplo, aquellas que sean significativas en ausencia de un referente y aquellas que no. Esto implicaría buscar una salida para aquellas que expresan “pensamientos fingidos o aparentes” (Compárese Grush, 1999: 10).

## 7. Términos singulares vacíos: sentido sin referente

En este marco, es posible ejemplificar un tipo de términos singulares que podrían ser significativos aun cuando carezcan de referente: el *nombre descriptivo*. Evans empieza el apartado enumerando los principales cambios que sufrió la teoría fregeana desde que inició con el modelo ‘russelliano’ antes de 1890. Primero, Frege reconoce un nivel de sentido así como uno de referencia (= sus referentes). Segundo, es russelliano estrictamente hablando en el sentido que sostiene que las oraciones atómicas que contengan términos singulares carentes de referencia no son significativas. Y por último, apunta en una dirección que busque una explicación de por qué tales oraciones parecieran ser significativas: la transmisión de pensamientos aparentes.

El problema de la teoría fregeana, según Evans, es que adopta un modelo general para analizar todos los términos singulares. Evans sustentará que hay diferentes tipos de términos singulares. De acuerdo con Russell, cuando alguien

profiere una oración con una descripción definida que no se aplica a nada puede aún expresar un pensamiento, y transmitirlo a la audiencia. Sin embargo, estos casos requieren un análisis separado al de los términos singulares, dentro de los cuantificadores. No obstante, hay aún una clase de expresiones que se podrían clasificar como términos singulares, a los que llama *nombres descriptivos*, que se caracterizan porque su referencia se fija mediante una descripción. Por ejemplo,

(1) *Permítanos llamar a quien haya inventado la cremallera 'Julio'.*  
(Estipulación para fijar la referencia)

(2) Julio fue inglés.

Nótese que dentro del rango de la estipulación se puede expresar y transmitir un pensamiento incluso si el nombre 'Julio' es vacío. Esto lo argumentaré en el siguiente capítulo. Por ahora, Evans resume su argumentación en la siguiente cita:

*Yo no he argumentado que toda la estructura de una teoría semántica fregeana se resquebrajaría si uno insiste en adscribir un sentido fregeano a un término singular vacío. Lo que he argumentado es que lamentables consecuencias se seguirían de la adscripción de un sentido fregeano a una expresión que no tiene referencia o valor semántico; por ende, Frege acarrea estas consecuencias porque él seleccionó, como valores semánticos apropiados para términos singulares, los objetos que serían considerados como sus referentes. Pero la ecuación entre valor semántico y referente no es de ningún modo obligatoria. De hecho, habrá que deshacerse de ella si a los términos singulares vacíos ha de adscribirseles un sentido (Evans, 1982: 32).*

Una de las posibilidades de incorporar un término singular vacío dentro de un marco fregeano sería considerando a un *conjunto* como el valor semántico de cada término singular. Así, en el caso de los términos singulares vacíos, éstos tendrían como valor semántico el *conjunto vacío* aun cuando no tuviesen referente. Si bien esta no es la propuesta que se desarrollará en el transcurso del libro, puede abrir una puerta para analizar este tipo de casos.

## 8. Semántica interpretacional y teorías de la verdad

Evans argumenta sobre la importancia de mantener la diferencia entre términos singulares russellianos y no-russellianos, no sólo para las teorías semánticas interpretacionales sino también para las teorías semánticas basadas en teorías de la verdad, como las davidsonianas.

## **Conclusiones**

A continuación se presentan las conclusiones con las que Evans cierra este capítulo; y más adelante, se presentan las reflexiones que surgen de ellas:

(i) Frege sostuvo, antes y después de la distinción sentido – referencia, una visión de los términos singulares altamente russelliana.

(ii) Aún si lo anterior no es correcto, no hay nada en la teoría fregeana que imposibilite a Frege el reconocimiento de términos singulares russellianos, y la adscripción a ellos de sentido y referencia fregeanos.

(iii) No obstante, igualmente, no hay nada que previniera a Frege de reconocer términos singulares no-russellianos.

Así, estas conclusiones dejan abierta la posibilidad de una teoría fregeana ecléctica, que reconozca tanto los términos russellianos como los no-russellianos. Esto implicaría, no obstante, alterar la relación categoría gramatical - valor semántico, para ampliar la posibilidad de categorías semánticas dentro de la misma categoría gramatical. De lo que presenta Evans en este capítulo quedan abiertas por lo menos tres posibilidades de categorías que requerirían su tratamiento semántico particular:

- Términos singulares fregeanos.
- Términos singulares no-russellianos.
- Nombres propios.

Nótese que en el primer caso sería obligatorio adscribir referentes para que los términos sean significativos, además es viable una teoría del sentido; en el segundo caso, no se requeriría un referente para que los términos sean significativos, como en el caso de los nombres descriptivos, y en este caso también es viable una teoría del sentido; y en el último caso, se requeriría un referente para que la expresión tenga significación, pero una teoría del sentido no sería viable. Sin embargo, estos tres casos podrían ser cuestionables, o quizás la modificación en uno de los casos podría implicar consecuencias en la teoría completa. No obstante, estas propuestas abren una posibilidad de análisis de los casos que son problemáticos a la hora de aplicar de manera estricta el principio de composicionalidad a una teoría semántica del lenguaje natural. Una opción podría ser admitir una versión débil del principio de composicionalidad que dé cabida para admitir al mismo tiempo el principio de contexto fregeano con el fin de solucionar los casos en los que el significado de

una expresión no se puede derivar de los significados de sus partes componentes, o cuando alguna de estas partes no tenga un significado definido o éste dependa del contexto de enunciación (lingüístico o extra-lingüístico).

### **Bibliografía**

1. Cummins, R. (1989). Interpretational Semantics. En R. Cummins, *Meaning and Mental Representation* (págs. 87-113). Cambridge: The MIT Press.
2. Dummett, M. (1996). Frege and Husserl on Reference. En M. Dummett, *The Seas of Language* (págs. 224-229). Oxford: Clarendon Press.
3. Evans, G. (1982). Frege. En J. McDowell (Ed.), *The Varieties of Reference* (págs. 8-41). Oxford: Clarendon Press.
4. Frege, G. (1996). Función y concepto. En G. Frege, *Escritos filosóficos* (págs. 147-171). Barcelona: Grijalbo Mondadori.
5. Frege, G. (1996). Sobre concepto y objeto. En G. Frege, *Escritos filosóficos* (págs. 207-222). Barcelona: Grijalbo Mondadori.
6. Frege, G. (1996). Sobre sentido y referencia. En G. Frege, *Escritos filosóficos* (págs. 172-197). Barcelona: Grijalbo Modadori.
7. Frege, G. (1892 [Reprinted in 1952]). Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophische Kritik*, 100, 40-65.
8. Grush, R. (1999). Frege. En R. Grush, *Rick Grush's Guide to Gareth Evans' The Varieties of Reference* (págs. 2-14). San Diego: UC.
9. Recanati, F. (2004). *Literal Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
10. Sainsbury, M. (2001). *Logical Forms* (2a ed.). Oxford: Blackwell.

# Dietética y Moral. Medicina y Filosofía en la antigüedad helenística\*

## Dietetics and Morale, Medicine and Philosophy in Hellenistic Antiquity

Por: **Liliana Egekk Molina González**

Instituto de Filosofía  
Universidad de Antioquia  
Medellín, Colombia  
limoln@yahoo.com

Fecha de recepción: 2 de agosto de 2010

Fecha de aprobación: 21 de octubre de 2010

**Resumen:** *Entender la dimensión moral de la dietética en la antigüedad exige investigar los avances de las investigaciones médicas gracias a las cuales se establecen las bases de la psicología moral. Por esta razón en este artículo se exploran algunos pasajes de Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón, escrito por el médico alexandrino Galeno de Pérgamo (I-II d. C). Según los hallazgos de su investigación sobre la naturaleza del alma, aun cuando ésta tuviera una sustancia propia, ajena a las mezclas humorales del cuerpo, es preciso admitir que sus facultades, incluida la racional, pueden ser ayudadas o impedidas por el equilibrio o por el desequilibrio de los humores del cuerpo. Esta es la tesis que defenderá en su escrito de madurez titulado Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo. Para Galeno, como antes para Platón y Aristóteles, la forma de vida, que incluye la nutrición, incide en la salud y en la enfermedad del alma. En la tradición que le antecede ya se aceptaba la dimensión moral de la dietética, pero nuestra tesis es que en las investigaciones de Galeno sobre la fisiología de las facultades del cuerpo, encontramos el fundamento empírico para la afirmación según la cual el cuidado del cuerpo influye en la salud del alma.*

**Palabras clave:** *Dietética, psicología moral, alma, cuerpo, facultades, humores.*

**Abstract:** *Understanding the moral dimension of Dietetics in antiquity requires researching the advances in medical investigation due to which the basis of Moral Psychology are established. Because of this in this article there is an exploration of some passages of On the Opinions of Hippocrates and Plato, written by the alexandrian physician Galen of Pergamus (I-II a. C). According to the findings of his research into the nature of the soul, even though it has a proper substance, foreign to the humorous mixtures of the body, one must admit that its faculties, including the rational one, can be aided or impeded by the balance or the upsetting of the humours in the body. This is the thesis he will defend in a work he wrote in his mature age. The faculties of the soul follow the temperaments of the body. For Galen, as before for Aristotle and Plato, the form on life which includes nutrition, has an effect on either health or sickness of the soul. In the tradition before him the moral dimension of Dietetics was already accepted, but our thesis is that in the researches of Galen on the physiology of the faculties of the body, we find the empirical base to state that the care of the body has an influence on the health of the soul.*

**Key Words:** *Dietetics, Moral Psychology, Soul, Body, Faculties, Humours.*

---

\* Este artículo es producto de la investigación de doctorado cuyo objeto principal son los tratados sobre el alma del médico Galeno de Pérgamo. Este trabajo, que se halla en su fase final, lleva por título “Ética y Fisiología en la antigüedad helenística. La fundamentación fisiológica de la psicología de la acción en Galeno”, y ha sido cofinanciado por la Fundación Carolina y la Universidad de Antioquia desde finales del año 2005 hasta finales del año 2009, gracias a una beca concedida en el año 2005.

Que una buena dieta asegura la salud fue un concepto fundamental de la antigua medicina, ya que el alimento podía causar enfermedad o restaurar la salud a través de sus efectos sobre el balance de los humores. Así que la prevención era en algún modo mejor que la cura. Por contraste los medicamentos, la segmentación de las venas, la cauterización y la cirugía eran drásticas y debían ser usadas solamente cuando la dieta no podía ayudar más. Pero hay otra idea detrás de esta confianza en la dieta: cualquiera tenía la capacidad para controlar su modo de vida y esto le dio a la nutrición una dimensión moral que estaba en consonancia con los puntos de vista estoicos contemporáneos sobre la vida. La moderación y el balance eran esenciales para la búsqueda de la verdad y el bien último. Además, la dieta fue diferenciada del mero comer para el sostenimiento del cuerpo y fue puesta en un plano mucho más filosófico que reforzó su importancia dentro de la medicina como un todo (Galen, 2000: 7).

¿Qué es la dieta? ¿En qué consiste la dimensión moral que se le atribuye en la antigua reflexión griega sobre la naturaleza humana y las causas de la acción? Las investigaciones de Michel Foucault sobre el cuidado de sí en la antigüedad dan indicios al respecto. Por ejemplo, en el segundo volumen de su *Historia de la sexualidad* (Foucault, 1984: 102) indica en qué sentido la *dieta* como forma de vida y regulación de los hábitos de conducta, supone algo más que el cuidado del bienestar corporal: “La práctica del régimen como arte de vivir es bien distinta de un simple conjunto de precauciones destinadas a evitar las enfermedades o acabar de curarlas. Es toda una forma de constituirse como sujeto que tiene el cuidado justo, necesario y suficiente de su cuerpo. Cuidado que recorre la vida cotidiana; que hace de las actividades principales o corrientes de la existencia una postura a la vez de salud y de moral; que define entre el cuerpo y los elementos que lo rodean una estrategia circunstancial y, que busca finalmente armar al individuo mismo con una conducta racional”.

El primer aspecto relevante al que apunta este pasaje es que la dieta no se refiere solamente a la nutrición. Y podemos corroborar sus usos en el ámbito de la medicina antigua en los tratados hipocráticos *Sobre la medicina antigua*; *Aires, aguas y lugares*, *Sobre la naturaleza del hombre*, *Epidemias VI*, y *Sobre la dieta*. En ellos el enfoque dietético del médico consiste en un conjunto de prácticas que abarcan algo más que los hábitos alimenticios de un individuo. La dieta comprende un conjunto de medidas cuyo propósito es el cuidado mesurado del cuerpo que redundará en el cuidado del alma (Cfr. Thievel, 2000).<sup>1</sup> Según el tratado médico

---

1 Especialmente las páginas 30-35, donde además se recogen los sentidos de esta palabra en los tratados hipocráticos (género de vida, decisión, gobierno, ocupación, hábitos), se citan las fuentes y su relación con *trophi* que puede ser entendida como “alimentación o nutrición” y como “educación”. Uno de los tratados hipocráticos que concede mayor importancia a la dieta es *Sobre la medicina antigua*, donde el autor explica el origen de la medicina antigua en relación

del que se trate, se pueden encontrar prescripciones sobre los alimentos y bebidas adecuados a la constitución humoral y una regulación del tiempo del sueño y de la ejercitación corporal, es decir, prescripciones concernientes a cuánto pueda ser reglamentado e implica, al mismo tiempo, la elección deliberada de una forma de vida en que se ponen límites a los excesos. Este es el segundo aspecto relevante de la dieta como forma de vida en la antigüedad. Nos referimos a la relación entre las prácticas de cuidado del cuerpo y la complexión humoral de cada individuo. Y tras el supuesto de que la forma de vida depende de la naturaleza del cuerpo, está la teoría humoral según la cual el funcionamiento del cuerpo depende del equilibrio entre sus constituyentes, es decir, de la relación armónica entre sus partes. En el caso del modelo humoral del cuerpo, éstas serían la bilis, la flema y la sangre (Hipócrates, Sobre la naturaleza del hombre: 4). De allí la necesidad para el médico de conocer cómo interactúa el cuerpo con las estaciones, las propiedades del medio y por supuesto, con los alimentos y bebidas.<sup>2</sup> Por tanto *diata* (forma de vida) es inseparable de *trophe* (nutrición o régimen), un término que en griego designa no solamente la nutrición y los hábitos alimenticios sino también el género de vida, en general, y, en particular, la educación o nutrición recibida por los padres, que se distingue de la formación recibida por un maestro o *paideia* (Cfr. Boudon-Millot, 2007: 298).

En suma se puede decir que en la antigüedad el ideal de la medicina dietética era mantener el cuerpo en buen estado de salud pero con base en criterios de regulación y medida que apelan a la facultad que cada hombre tiene, en tanto ser racional, para dominar sus apetitos y practicar la temperancia. Esta primera conclusión nos recuerda que el modelo médico de comprensión del cuerpo, subyacente en la perspectiva dietética y humoral de la medicina antigua, no fue ajeno, en la antigüedad griega, a la reflexión filosófica sobre la naturaleza y cuidado del alma, como podemos corroborar en algunos diálogos de Platón.<sup>3</sup> Consideremos, por ejemplo, la dimensión ética que soporta la concepción holista de alma y cuerpo en *Timeo* (Cfr. 86d-e, 87b y 88b-c), donde Platón demanda su cuidado recíproco como una necesidad para conducir una vida mesurada.<sup>4</sup> Pero también podemos

---

con la dieta. Sobre la dieta como un arte originario de la medicina o como una práctica subsidiaria de ella (Cfr. Foucault, 1984: 93-102); como un arte originario, cfr. (Hipócrates, 2003: capítulo tercero); y como una práctica subsidiaria del arte de la curación, República 405e-408d.

- 2 Cfr., Según el orden descrito, (Hipócrates, Sobre la naturaleza del hombre: 4-9; Aires, aguas y lugares: 1-11; y Sobre la medicina antigua: 2-9).
- 3 Cfr. Cármides, Gorgias, Fedro, Timeo. Cada uno de estos diálogos aborda el asunto del cuidado del alma y su educación aunque haya diferencias dramáticas y singularidades filosóficas entre ellos.
- 4 Aunque pueden señalarse antecedentes de esta perspectiva de cuidado del alma en el Pitagorismo, como señala Foucault en (Foucault, 1984: 96).

recordar que la demarcación que se produce, en la antigüedad helenística, entre los conceptos de *physis* y *psyche*, gracias a los descubrimientos anatómicos de Herófilo y Erasistrato, fundamenta la reflexión filosófica sobre la naturaleza del alma en los primeros estoicos.<sup>5</sup> Pues gracias a la distinción anatómica entre nervios sensores y motores se diferencian las facultades que son responsables de la sensación y el movimiento voluntario, de las que son causa de actividades involuntarias como la nutrición y el crecimiento (Cfr. von Staden, 2000: 79-116).

Hasta el momento queda claro que la dieta implica una práctica deliberada y constante de cuidado del cuerpo que supone la elección de un género de vida en el que prima la medida de las apetencias y la limitación de los excesos. En ese sentido es que podemos afirmar que adquiere relevancia para la educación de los propios hábitos de vida y enlaza, en la antigüedad, la investigación médica del cuerpo con la investigación filosófica sobre la naturaleza o partes del alma humana, cuyo propósito es establecer las pautas para una educación orientada a la excelencia moral.

Hemos comenzado el tratamiento de la relación entre dietética y moral con un breve párrafo extraído precisamente de la traducción de un tratado médico del siglo I-II de nuestra era.<sup>6</sup> Nos referimos al texto *Sobre los alimentos y la dieta* de Galeno de Pérgamo (129-199 d. C). Con éste se introduce bien el tema que nos ocupa: la relación entre dieta y moral o entre el tipo de vida que se elige llevar y las disposiciones que cada uno exhibe al actuar. Hasta el momento admitimos que en la antigüedad se reconoce una relación entre dieta y moral, pero aun no añadimos nada sobre las herramientas teóricas o empíricas, si es el caso, que nos permitirían comprender la justificación de este presupuesto común a médicos y filósofos. Nos referimos a la conexión entre la constitución del cuerpo y nuestras disposiciones a actuar (hábitos), es decir, entre el cuerpo y el alma entendida, desde el punto de vista de la filosofía, como la causa de la acción moral responsable. Nuestra tesis es que en los escritos médico-filosóficos de Galeno hay un intento por justificar empíricamente ese presupuesto. Nos referimos a sus investigaciones médicas sobre el funcionamiento de las facultades del alma, gracias a las cuales llega a admitir que si ésta es un cuerpo,<sup>7</sup> su sustancia o *ousia* no es otra que las *krásis* humorales del

---

5 Cfr. sobre el uso de las analogías médicas en las escuelas filosóficas de la antigüedad, cfr. Nussbaum (2003). Como ejemplo del recurso a la analogía entre el médico y el filósofo, podemos mencionar el tratado *De ira* de Séneca. Y sobre la fundamentación médica de la psicología de Crisipo confróntense (Annas, 1992: 17-33) y (Tieleman, 2003: 190-196).

6 Es parte del estudio introductorio de Grant (2000), traductor de (Galen, 2000).

7 Un presupuesto ontológico que Galeno como médico comparte con los estoicos, entendiéndose que sólo un cuerpo afecta a otro cuerpo. La diferencia entre su postura y la estoica estribaría en el tipo de cuerpo que el médico admite en que consiste el alma: pues para los estoicos, ésta es *pneuma*.

cuerpo. Y que si esto no es demostrable en sentido pleno, por lo menos si podríamos admitir, como lo hicieron Hipócrates, Platón y Aristóteles, que las facultades del alma dependen y pueden ser ayudadas e impedidas por las mezclas de los humores de las partes orgánicas de las que dependen las funciones del alma, incluida la racional (Cfr. QAM: 779-783).<sup>8</sup>

La investigación médico-anatómica sobre el alma reviste para el médico de Pérgamo un doble interés: desde el punto de vista médico, es relevante investigar las facultades del alma y sus sedes en el cuerpo con vista al diagnóstico y cura de las enfermedades relacionadas con la falla, disminución o con la pérdida de las funciones propias del *logistikon*, es decir, del principio que rige causalmente las actividades propias del alma humana. Que equivalen al pensamiento y al movimiento voluntario.<sup>9</sup> Y desde el punto de vista filosófico es relevante porque sólo una investigación del número de partes del alma humana y de sus sedes en el cuerpo puede determinar el número de sus virtudes o los tipos de excelencia en el desempeño de sus facultades. Por tanto, esta investigación es la que puede dar las pautas necesarias para la educación moral (Cfr. *PHP* 9. 7.7-8. y 9.6.56-63). Es decir, para la modificación de los hábitos de conducta relacionados con el control o falta de dominio de las emociones y de los deseos, y para entrenar nuestro entendimiento en el discernimiento de bienes, males y fines. Ya que según Galeno esta elección depende de la capacidad para diferenciar entre juicios verdaderos, falsos y probables .<sup>10</sup>

En su caso, la indagación por la naturaleza del alma se apoya en: (1) la teoría hipocrática de los humores, entendidos como partes cuya buena o mala mezcla explica causalmente el funcionamiento del cuerpo; (2) el modelo platónico tripartito del alma, cuya validez intenta demostrar anatómicamente; (3) la comprensión

---

Mientras que, para Galeno, debido a investigaciones anatómicas y a la práctica de ligaduras y cortes de los nervios, el alma no puede identificarse con *pneuma*. Cfr. De Placitis Hippocratis et Platonis 7.3.14-24 (De Lacy, 2005), a este escrito nos referiremos como PHP. Además en QAM 774-775 (Zaragoza G., 2003), conocido como Quod animi mores corporis temperamenta sequuntur, y traducido como Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo, Galeno dirá que si el alma es un cuerpo su sustancia no es otra que las mezclas humorales de las partes del cuerpo en que situamos el alma, es decir, que la sustancia del alma como cuerpo, serían las *krásis* humorales del cerebro, del corazón y del hígado. En adelante lo citaremos como QAM.

8 Estas son las autoridades en que Galeno apoya sus tesis en Quod animi mores. En esta obra se apoya Aires, Aguas y lugares, de Hipócrates; Timeo y Leyes, de Platón y Partes de los animales de Aristóteles. Sobre el uso de las fuentes en este tratado Cfr. Lloyd, 1988: 11-42.

9 Este es en parte el objeto de dos tratados de Galeno: Sobre la localización de las enfermedades (Loc. Aff.) y Sobre las enfermedades y sus síntomas (Symp. Diff.).

10 Cfr. Diagnóstico y curación de los errores del alma (Pecc. Dig.) 5.72-75, aunque todo el tratado se ocupa de este asunto.

teleológica de la estructura del cuerpo, inspirada, como sabemos, en la teleología de Aristóteles y especialmente en su tratado biológico, *Sobre las partes de los animales*; y, finalmente, (4) los descubrimientos anatómicos y fisiológicos de los médicos alejandrinos Herófilo y Erasistrato sobre el funcionamiento de los nervios senso-motores y su origen en los ventrículos cerebrales.<sup>11</sup> .

Pero el mérito de las investigaciones de Galeno no estriba meramente en haber repetido o conservado el supuesto de que hay una relación entre complejión humoral, dieta y cuidado del alma, sino en tratar de determinar empíricamente el número de las funciones del alma y su influencia en nuestra conducta y elecciones, con base en la investigación fisiológica del cuerpo. Además, para el médico la causa de las diferencias en las disposiciones a actuar entre diferentes individuos, aun cuando son niños, y del vicio moral, depende de la forma en que se entienda el alma: ya sea como una entidad homogéneamente racional, como en el caso de los antiguos estoicos (Cfr. Long & Sedley, 1987: 53F-H),<sup>12</sup> o bien como una unidad de partes diferenciables de cuya relación armónica dependería el ejercicio excelente de las facultades del alma, tal como se puede inferir del modelo tripartito del alma en Platón.

La investigación de Galeno sobre el alma delinea los fundamentos empíricos necesarios para entender por qué la dieta sería parte de la educación moral, pues gracias a la relación que plantea entre *krâsis* humorales y tipos de carácter (según la parte del alma que domine en el individuo), podemos advertir que de la alimentación y forma de vida elegida o practicada depende el buen desempeño de las facultades anímicas. La base que sustentaría esta tesis la encontramos expuesta en el tratado que escribió sobre las opiniones de Hipócrates y Platón, conocido como *De placitis (PHP)*. Donde Galeno adelanta una investigación sobre la naturaleza de las facultades del alma, sus sedes en el cuerpo y sobre la interacción entre ellas. Una relación que depende, como pretendemos mostrar en este texto, de la facultad nutritiva, cuya sede según Galeno es el órgano donde se fabrica la sustancia que nutre el cuerpo, la sangre, y las sustancias que conforman sus humores: es decir, el hígado. Esta conclusión supone que el desempeño de las funciones del alma depende del buen funcionamiento del cuerpo<sup>13</sup> en general, pero en primer lugar,

---

11 Los autores que más se detienen en este aspecto son: Rocca (2003), Vegetti (1993) y Von Staden (2000).

12 Pero también se puede consultar *De ira*. I, de Séneca y las *Discusiones tusculanas (III-IV)* de Cicerón.

13 Galeno introduce precisiones anatómicas no hechas por Platón en *Timeo* en relación, por ejemplo, con la sede de la facultad apetitiva en el hígado. Pues Galeno retoma el descubrimiento del sistema nervioso, por parte de Herófilo y Erasistrato en la mitad de la tercera centuria antes de nuestra era,

del adecuado funcionamiento de la facultad nutritiva y de la elaboración de las sustancias que nutren sus partes. Y especialmente a aquellas que son el principio causal de las facultades del alma: nos referimos al cerebro y al corazón.<sup>14</sup>

Desde este punto de vista afirmamos que en *De placitis (PHP)* encontramos un intento por justificar empíricamente el supuesto heredado de la tradición médico-filosófica de que el cuidado del cuerpo y el cuidado del alma son inseparables. Pues el suelo de la relación entre *dietética y moral* es que el cuidado del alma y su mejoramiento o, dado el caso, su corrupción moral, es inseparable de la educación pero también del funcionamiento óptimo de las funciones del cuerpo, es decir, de su equilibrio humoral. Una relación isonómica sujeta a la alimentación y los hábitos de vida. Esta es la perspectiva desde la que Galeno insiste en que la dieta es una variable que debe ser considerada como parte de la educación moral en su tratado de madurez titulado *Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo* (Cfr. *QAM* 807, 808, 814, 815 y 821-822). Sin embargo Galeno se cuida de afirmar que ésta sea una variable exclusiva. Y por eso dice en *QAM* 815 que la medicina no busca eliminar los beneficios de la filosofía sino más bien auxiliarla en la comprensión de la naturaleza del alma humana pues de una concepción equivocada del alma depende una explicación equivocada sobre las causas del vicio moral.

Comprender las tesis de Galeno en *QAM* depende de otros de sus tratados donde expone el valor del enfoque humoral de la medicina (*Sobre el arte médico*); y donde examina la relación entre *krâsis* o mezclas humorales y el funcionamiento de las partes del cuerpo (*Sobre las mezclas*, *Sobre la mejor constitución*; *Sobre los lugares afectados*, *Sobre las enfermedades y sus síntomas*). Pero el examen apropiado de sus tesis también depende del tratado en que examina las facultades naturales del cuerpo (atracción, retención, alteración y expulsión) que son la causa de la producción de los humores, cuya buena o mala mezcla puede alterar

---

con la intención de actualizar y hacer más respetable, desde el punto de vista científico, la doctrina platónica tripartita del alma. Al hacer esto profundiza en detalles fisiológicos y anatómicos del cuerpo humano en los que Platón no había reparado, concernientes a la localización de las partes apetitiva e irascible. Como indica Tieleman (1998: 29) Platón no estuvo precisamente interesado en la conexión fisiológica entre partes del alma y órganos corporales. Sino que la estructura del alma propuesta en *República* y en *Timeo* era relevante desde el punto de vista de la vida psíquica y moral del hombre. Tieleman indica que el soporte de las investigaciones de Galeno en diálogos platónicos remite a: *Timeo*, 44d, 65e, 67b, 69d-70e, *Fedon* 96. Y sobre tripartición sin localización: *República* 434c-444d y *Fedro*, 246<sup>a</sup> ss.

14 Al respecto podemos señalar que la relación cerebro-corazón es explicada en *PHP* 1-3, mientras que la relación hígado-corazón en *PHP* 6. Lo que no queda muy claro en *PHP* es la relación entre hígado y cerebro.

su buen funcionamiento.<sup>15</sup> Sin embargo, *De placitis (PHP)* es referencia obligada para quienes se interesan en la investigación médica de las facultades del alma y, sobre todo, en los tratados morales de Galeno sobre las pasiones y los errores morales:<sup>16</sup> ya que en él se dan las pautas conceptuales y metodológicas necesarias para entender la relación planteada, pero no explicada en *Quod animi mores*, entre constitución humoral del cuerpo, nutrición y buen funcionamiento de las facultades del alma. Y este es precisamente el objeto de nuestra exposición. Pues en *De placitis* encontramos el tejido teórico que le permite a Galeno enunciar las dos tesis principales de *Quod animi mores*:

(1) que la *ousia* del alma, en tanto, cuerpo, equivale a las *krâsis* humorales del cuerpo o, más específicamente, de los órganos de los que dependen las funciones causalmente atribuidas al alma (cerebro-nervios, corazón-arterias e hígado-venas), incluyendo, por supuesto, el alma racional; y

(2) que al menos es necesario reconocer y afirmar que las facultades del alma se ven alteradas, impedidas o ayudadas por las *krâsis* humorales del cuerpo.<sup>17</sup>

La primera tesis implica que no hay una diferencia sustancial entre alma y cuerpo. Y ésta la sostiene Galeno basándose en la explicación aristotélica de los niveles de la materia en el libro segundo de *Partes de los animales* (PA) (Cfr. PA, 646<sup>a</sup>10-647<sup>a</sup>) donde el Estagirita explica que según las mezclas de los elementos de las partes homogéneas serán las funciones de las partes no homogéneas o partes orgánicas. Para Aristóteles la diversidad cualitativa de la materia que conforma las partes orgánicas explica causalmente su

---

15 Los tratados relevantes según el orden descrito son: Sobre el arte médico; Sobre las mezclas, Sobre la mejor constitución, Sobre los lugares afectados, Sobre las enfermedades y sus síntomas. Y finalmente, Sobre las facultades naturales. Esta última será citada desde ahora como Nat. Fac. Por límites de espacio no podemos detenernos en todos ellos. En este caso nos detendremos solamente en los aspectos estrictamente relevantes para entender la primacía de la facultad nutritiva o tercera parte del alma en el modelo galénico del alma, dada su conexión con el planteamiento de la relación entre complejión humoral-facultades del alma y dieta.

16 De estos tratados contamos, además del texto griego disponible en el TLG (Thesaurus Linguae Graecae), con las traducciones al inglés de: Harkins (1963) y Singer (1997); y con la versión francesa de Barras, Birchler, Morand (1995).

17 Sobre la primera tesis, cfr. 773-776; y sobre la segunda, 779-780, 783, 785, 787-788, y 805-88. Las tesis de Galeno en QAM resultan fácilmente incomprendidas solo partiendo de este tratado debido a su carácter expositivo y menos demostrativo en comparación con PHP. Un tratado en que Galeno busca sustentar sus explicaciones con datos obtenidos de la experimentación anatómica.

diversidad funcional. Es decir que gracias a la composición material de las manos, como huesos, cartílagos, sangre, tejidos, etc., es que podemos agarrar, señalar y escribir, entre otras funciones (*Ibidem*, 687<sup>a</sup>7-b12)<sup>18</sup>. Por otro lado, a la segunda tesis -que establece una relación de dependencia entre las *krâsis* humorales de cerebro, corazón e hígado y las funciones del pensamiento, sensación, movimiento voluntario, y emoción y deseo-, llega Galeno con base en investigaciones empírico-anatómicas y en experimentos de disección descritos a lo largo de su extenso tratado sobre las opiniones de Hipócrates y Platón (Cfr. *PHP* libros 1-4).

Respecto de la conexión entre complexión humoral y carácter resulta importante el libro quinto de *PHP*. Donde Galeno defiende el origen *natural* del mal moral. A diferencia de los estoicos, el médico de Pérgamo sostiene que necesariamente no somos virtuosos por naturaleza y que la corrupción moral no tiene por causa exclusiva la educación y la relación con los otros, sino que el vicio moral también depende de nuestro carácter, o tendencias a actuar a las que nos inclinamos por causa de nuestra constitución humoral. Y añade que una educación adecuada y la elección de hábitos de vida apropiados a nuestra particular naturaleza podrían contribuir a reorientar nuestra conducta (Cfr. *PHP* 5.5.9-39).

Nuestro objetivo en este texto es analizar la relación que Galeno establece entre complexión humoral y carácter moral, y la importancia que le concede a la tercera parte del alma con el fin de explicar la dependencia entre las facultades del alma y las partes del cuerpo. En consecuencia hemos dividido nuestra exposición en dos partes: en la primera reconstruiremos los argumentos con que Galeno intenta justificar sus tesis sobre la relación entre complexión humoral y disposiciones a actuar, apoyándonos en el modelo de alma que se puede extraer de *PHP*. Y en la segunda parte, expondremos los argumentos con que el médico pretende demostrar que el hígado es la sede de la función nutritiva y de la parte apetitiva del alma. Ambas cuestiones son relevantes para entender la importancia de la dietética en la educación moral.

---

18 Recordemos que en PA I Aristóteles señala que la constitución material de las partes de los animales responde a sus funciones (645b15). Pero si queremos saber, adicionalmente, por qué está estructurada así la materia, no hay razones adicionales, simplemente así es la materia (646b30). Es decir, no hay suelo causal adicional que explique por qué las partes están organizadas teleológicamente. Este es sencillamente el ordenamiento que exhibe la materia en los cuerpos de los animales. Y permite reafirmar que la naturaleza no hace nada en vano.

## **1. De humores y disposición a actuar. PHP: la fundamentación médica de las tesis de QAM sobre la relación intrínseca entre Dieta y Moral.**

Hace un momento afirmábamos que para Galeno las pautas de la educación moral dependen de la forma en que entendamos el alma humana. Pero en su caso la comprensión de las facultades (el pensamiento o cálculo, las emociones y los deseos) tradicionalmente asociadas al alma, desde el ámbito de la filosofía, depende de la investigación anatómica y fisiológica del cuerpo. Con estas herramientas y con la perspectiva filosófica que le da el modelo tripartito de Platón y la visión teleológica del cuerpo humano, Galeno ofrece una explicación criticando y desestimando, al mismo tiempo, los argumentos estoicos de Crisipo sobre la unidad del alma humana y los orígenes no naturales del vicio moral. Recordemos que para los primeros estoicos somos por naturaleza seres racionales y dispuestos naturalmente hacia la virtud, es decir, hacia la medida, la reflexión y la proporción en nuestro pensamiento y acción. Que este hecho no se cumpla dependía, para ellos, de una debilidad de la razón (*hégemonikon, animus*) que debía ser reconducida, mediante una práctica diaria, hacia su característica rectitud y proporción (Cfr. Séneca. *De ira*. III. Especialmente, capítulo 36).

Pero para entender la postura del médico debemos permear la estructura argumentativa del tratado *Sobre las opiniones de Hipócrates y Platón (PHP)*; cuyo valor reside en la aplicación de un método lógico estricto que combina rigurosamente herramientas conceptuales y empíricas disponibles en la época en que fue escrito, para la investigación de un problema heredado de la filosofía: la naturaleza del alma. Este tratado reconocido entre los intérpretes (Cfr. Rocca J. , 2003 y Rocca, 2008: 242-262) por el valor de sus investigaciones sobre la fisiología de los ventrículos cerebrales como causa de sensación y movimiento voluntario, combina argumentos lógicos, observación directa y tests experimentales para la extracción de sus conclusiones. Desde ese punto de vista puede ser considerado “como uno de los más finos resultados obtenidos por la ciencia griega” (Donini, 2008: 191). En esta conclusión coinciden los intérpretes que se han concentrado en su estructura argumentativa y en su base empírica. Nos referimos a Lloyd, Morrison, y Tieleman (Cfr. Lloyd, 1996: 255-277; Morrison, 2008: 66-83; Tieleman, 2008: 49-65 y Hankinson, 2008), quienes exploran el rango y alcance de sus demostraciones, desde un punto de vista lógico; Rocca (2003), quien se esmera por mostrar los aspectos novedosos de su investigación sobre el cerebro y los límites de sus pretensiones demostrativas sobre la sede del *hégemonikon*; y Hankinson (2008), quien analiza

los lineamientos epistemológicos de la investigación científica, por ejemplo en relación con la función del concepto “*aitia*” en éste y en otros escritos de Galeno.<sup>19</sup>

*De placitis (PHP)* es un libro dirigido tanto a médicos como a filósofos que debate con filósofos y médicos que indudablemente influenciaron el pensamiento de Galeno.<sup>20</sup> Por ejemplo, al estoico Crisipo de Solos, que es el objeto principal de las críticas del médico desde un punto de vista filosófico, Galeno le adeuda un número de categorías conceptuales que utiliza con sus propios propósitos y desde el enfoque que le dan sus propias premisas.<sup>21</sup> Por esta razón el lector de *PHP* enfrenta una doble dificultad: comprender los argumentos médicos-anatómicos y los experimentos descritos en este tratado; y determinar el uso particular que hace Galeno de conceptos claves de la psicología estoica.<sup>22</sup>

La pertinencia de la investigación adelantada en este tratado reside en comprender el funcionamiento de las partes del alma con el fin de diagnosticar las causas y el tratamiento de las enfermedades de la parte racional. Pero también en establecer el número de las virtudes del alma. Un asunto relevante para el filósofo interesado en cuestiones prácticas o concernientes con el manejo de la propia vida (Cfr. *PHP* 9.7.9-11). El punto de vista galénico sobre las virtudes del alma resulta de la combinación de argumentos filosóficos como el modelo tripartito del alma heredado de Platón y la concepción del “alma” como forma y función del cuerpo, heredado de la biología de Aristóteles. Pero también de la aplicación de los descubrimientos anatómicos heredados principalmente de Herófilo y Erasistrato, que lo autorizan a defender con argumentos demostrativos y con una lógica rigurosa, que el cerebro es la sede de la facultad racional. Y no el corazón, en que se sitúa la facultad irascible del alma, asociada con el calentamiento o enfriamiento corporal que fisiológicamente depende de los movimientos del corazón.

Estas mismas herramientas las usa Galeno para explicar, como antes lo hicieron los médicos hipocráticos, que la causa de las enfermedades del cuerpo es

---

19 Me refiero a “Philosophy of nature” y “Epistemology” en Hankinson (2008).

20 Sobre la relación con los médicos de su época Cfr. Lloyd (2008).

21 Ejemplo de ello es el uso de términos como *hêgemonikon* y *oikeiosis*, que designan en el estoicismo antiguo, el principio rector del alma humana y aquello con lo que estamos familiarizados por experiencia.

22 Galeno toma el método de tratamiento de las pasiones de los antiguos estoicos. Un método que implica la vigilancia de sí y la práctica de ciertos principios con la supervisión inicial de un hombre experto en la vigilancia de sí. Pero Galeno no desestima el valor de las emociones como auxiliares de la razón. Cfr. su tratado Diagnóstico y curación de las pasiones del alma (Aff. Dig.) especialmente 5.8-10 y 5.14, aunque todo el tratado insista sobre la figura del amigo-confidente experto en el examen de sí.

el desequilibrio o *dyskrasia*, de los humores; y que la causa de las enfermedades del alma es la falta de armonía entre sus partes o sea su falta de virtud, la excelencia que debería resultar de una relación armoniosa entre razón o cálculo, emoción y deseo. Pero para Galeno el tratamiento de este desequilibrio debería incluir la dietética. Desde este punto de vista podemos decir que entre la fisiología del *De placitis (PHP)* y las tesis no demostradas empíricamente de *Quod animi mores (QAM)*, hay dos aspectos que resaltan la continuidad entre los problemas de ambos tratados y que preparan el camino para los asuntos que son objeto de sus tratados morales sobre las pasiones y los errores del alma:

(1) cada parte del alma es sustancialmente diferente de la otra. De allí que la curación de las afecciones del alma de un individuo dependerá de su “carácter”; es decir, de sus *krâsis* humorales dominantes. Y como la “anatomía del alma”<sup>23</sup> indica que sus facultades son esencialmente diferentes, para Galeno la actividad de una parte del alma puede ser la afección de otra. Como la ira que fisiológicamente puede ser descrita como la actividad que consiste en la ebullición de calor en el corazón, pero también puede ser descrita como una afección de la parte racional.

(2) Aunque se trata de tres facultades diferenciables desde el punto de vista anatómico y fisiológico, pues su funcionamiento involucra diferentes partes del cuerpo que son causa de actividades diferentes, la virtud del alma para Galeno consiste en la relación armónica entre ellas (Cfr. *PHP* 7.1.24-26).

Con base en *De placitis* es viable decir que uno de los elementos constitutivos de la ética en Galeno es la naturaleza o disposición natural de los individuos a la virtud o al vicio.<sup>24</sup> Y este argumento supone la influencia del cuerpo (de los humores) en el ejercicio de las facultades racionales que intervienen en nuestras elecciones morales. Es decir, nuestros hábitos de conducta y de vida, incluyendo la alimentación, son factores que delimitan el tipo de vida que elegimos vivir o que practicamos.

Como nuestro objetivo es identificar la fundamentación conceptual que justifica incluir a la dietética dentro de la educación moral, nos parece pertinente examinar las pautas que conectan la investigación del *De placitis(PHP)* con las tesis de *Quod animi mores (QAM)*. Y al respecto se puede afirmar que en el libro

---

23 Usamos una frase que caracteriza bien el enfoque de Galeno sobre el alma y que es el título del artículo de Hankinson (1991).

24 Esta idea también la encontramos planteada en uno de los pocos autores que ha examinado la estructura y características del pensamiento moral de Galeno. Nos referimos a la interpretación de Riese Walter en Harkins (1963), p. 111-131, aunque en ese ensayo Riese no se ocupa de buscar los antecedentes de este aspecto en PHP.

quinto de *PHP* (5.22-30) encontramos el núcleo embrionario de lo que será el tema principal de *Quod animi mores* (*QAM*), porque en él Galeno conecta la fuerza de los movimientos pasionales con los humores del cuerpo. Se trata de una conexión que no es accidental debido a la estrecha relación señalada en *PHP* 5.5-6 entre partes del alma y *krâsis* del cuerpo. Además, en este pasaje del *De placitis* Galeno apela a las mismas autoridades con las que pretende justificar esta tesis en *QAM*: Hipócrates, Platón, Aristóteles y Posidonio.

En esa medida no es desencaminado afirmar que el énfasis puesto sobre el papel del médico en el tratamiento de los vicios morales e incapacidades intelectuales es un argumento que tiene sus bases en el primer tratado mencionado (*PHP* 5.5.27-30). Y por tanto no es coincidental que en *PHP* 5.5 y en *QAM* 767-768<sup>25</sup> Galeno insista en que las diferencias entre el carácter moral de los individuos depende también de su naturaleza. Una tesis que intenta justificar apelando a las diferencias visibles en el carácter de los niños (Cfr. *QAM* 768), que serían diferencias anteriores a cualquier influencia del medio cuya causa sería su constitución humoral. Por esta razón la corrupción moral no puede explicarse suficientemente sin tener en cuenta esta variable.

La consecuencia del papel concedido a las *krâsis* humorales sobre el carácter moral es que resulta imposible explicar las diferencias entre las conductas y disposiciones a actuar de los niños pequeños si solamente consideramos la influencia del medio ambiente, las relaciones interpersonales y la educación. La triple teoría de la *oikeiosis*, entendida como la disposición de cada parte del alma hacia un objeto, se utiliza, en *PHP* 5.5.5-13, para explicar el origen de la corrupción moral pues cada parte del alma tiene atributos particulares: deseo de conocimiento, de gloria o satisfacción de deseos corporales (Donini, 2008: 197). En consecuencia, según la parte del alma que domine en el individuo, será su carácter. El punto álgido reside en que para Galeno esta diferencia no puede explicarse suficientemente a partir de factores externos, y la explicación más adecuada para él resultan siendo las diferencias internas que presupone en la constitución humoral de las partes de las que dependen las facultades del alma. De allí que en su opinión, en *PHP* 5.5.9-

---

25 Galeno defiende esta tesis a lo largo de su exposición en este tratado. Los pasajes indicados determinan que este es el tema de *QAM*: “Que las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo lo he puesto a prueba y lo he examinado de muy distintas maneras (...) Y he descubierto que es siempre verdad y útil para los que quieren embellecer sus almas, que, tal y como lo he descrito detalladamente en el tratado *Acerca de los caracteres*, producimos un buen temperamento gracias a los alimentos y a las bebidas, así como a las actividades cotidianas y a raíz de dicho temperamento llegamos a una excelencia del alma, como se cuenta que hicieron los discípulos de Pitágoras y Platón y otros entre los antiguos”.

20, Crisipo no puede explicar bien el origen del vicio moral porque su psicología se basa en la idea de que el alma humana es racional y naturalmente se inclina, en consecuencia, hacia la virtud y el conocimiento. Esta premisa explicaría que si para el estoico el alma es por naturaleza racional, las causas del vicio moral no pueden residir en ella sino en la educación y en el juicio de la mayoría (Cfr. *PHP* 5.5.14-15). Para el médico esto significa que Crisipo no admite nuestra inclinación natural hacia el placer, la victoria y los honores. Aunque una vez que tenemos en cuenta los testimonios de Crisipo en otros autores, sabemos que Crisipo sí admite deseos y emociones en el alma, pero en forma diferente a como lo hace Galeno y explica sus causas desde otro punto de vista.<sup>26</sup> Desde la perspectiva del estoico, el deseo y las emociones ocurrirían por una debilidad de la razón que se traduce en la tendencia a satisfacer el placer y el alcance de bienes externos no necesarios para la vida buena. No obstante, el asunto cuestionable para Galeno es que Crisipo no remite estas inclinaciones a parte adicional alguna en el alma, a una función natural, sino que las considera como impulsos excesivos de la razón causados por una debilidad o falta de dominio que obedece a falencias adquiridas durante la educación o debido a las relaciones con los otros (Cfr. *QAM* 816-821 y *PHP* 5.5.3-15).

Uno de los estudiosos más reconocidos de la psicología de Crisipo y de los testimonios de Galeno sobre Crisipo, Teun Tieleman, ha señalado que el médico omite en sus comentarios críticos en *De placitis* la relación indispensable que trazan los estoicos, incluyendo a Crisipo, entre los elementos del cuerpo y los elementos del alma; una relación que destaca la importancia de las bases fisiológicas de las facultades del alma. Y esta variable es la que el mismo Galeno como médico y filósofo defiende en *Quod animi mores*. Según Tieleman (Véase “The medical analogy” en Tieleman, 2003: 142-157) esta idea subyace en la analogía establecida por Crisipo en *Ética de las afecciones* (Cfr. *PHP* 5.2.13-30) entre las enfermedades del cuerpo y las enfermedades del alma. Con la que Crisipo se refiere a la influencia de cualidades elementales como lo húmedo-seco y lo caliente-frío sobre los fenómenos mentales. Por tanto, en opinión de Tieleman, si tenemos en cuenta la relación de necesidad que establecen los estoicos entre el alma y el cuerpo como una unidad funcional, aunque defiendan que *alma* y *cuerpo* sean dos tipos de cuerpo diferenciables desde el punto de vista cualitativo, entonces sería legítimo el uso que hace Crisipo de la analogía entre la salud del alma y la del cuerpo como el equilibrio de sus partes, y la descripción de la enfermedad como un desequilibrio entre ellas<sup>27</sup>.

---

26 Estudios de los testimonios de Crisipo (y de otros estoicos) desde otras fuentes adicionales a Galeno los hallamos en Gould (1970) y en los textos de Tieleman (1996 y 2003) e Inwood (1985).

27 Aunque para Crisipo “partes” del alma no significa lo mismo que “partes” del alma para Galeno. Para el estoico se refiere a las bifurcaciones del principio rector o hêgemonikon, es decir, a las

Si consideramos que para Crisipo la correcta proporción del alma también depende de la correcta proporción entre las cualidades elementales físicas del cuerpo, entonces es coherente esta interpretación con el enunciado de que un *hégemonikon* mal tensionado es débil. Y eso depende de las condiciones cualitativas del *pneuma* psíquico. Justamente este argumento, dice Tieleman, es el que Galeno no menciona en *PHP* 5.2., cuando intenta desvirtuar el uso de la analogía de Crisipo, entre el desequilibrio de los componentes del cuerpo y el de las partes del alma, para explicar en qué consiste la enfermedad del alma. Pero para Galeno el problema es que el argumento del estoico no se fundamenta en la admisión de “partes” en el alma al modo platónico. Por su parte Tieleman (2003) indica que con esta comparación Crisipo reconoce la dependencia fisiológica que hay entre la constitución corporal –la relación entre los elementos que conforman un cuerpo – y el desempeño de las facultades del alma.<sup>28</sup> Una tesis defendida por Galeno también en *QAM* 787.

Tieleman (2003) busca mostrar que, desde el punto de vista material, para Crisipo el alma y el cuerpo estarían conformados por los mismos elementos aunque mezclados de manera diferente (lo caliente-lo frío, lo húmedo-lo seco). Pues en el alma lo caliente-frío y lo húmedo-seco resultan en una mezcla refinada llamada *pneuma*, mientras que cada parte del cuerpo exhibe una combinación de cualidades elementales, caliente-frío y húmedo-seco, de cuya mezcla se producen los humores (sangre, bilis, flema). La tesis de Tieleman (2003: 155) es que la salud del alma para Crisipo depende de la mezcla correcta de los cuatro elementos físicos gracias a los cuales se produce el *pneuma* en el cuerpo y una buena tensión en el alma.<sup>29</sup> Pues las afecciones del alma pueden resultar de una alteración en el equilibrio de las cualidades elementales del cuerpo, especialmente entre lo caliente y lo frío. La conclusión general de este intérprete es que Crisipo sí se apoya en hechos médicos en su descripción de las pasiones y que la analogía entre las enfermedades del cuerpo y las del alma no es una metáfora decorativa. Pues la psicología física o concepción del alma como un “cuerpo” articula la teoría estoica de las emociones (Cfr. *Ibidem*: 157).

---

actividades de los sentidos, el habla y la reproducción. Pero la parte comandante sigue siendo la misma y no hay parte alguna que se le oponga, como en el caso de las partes no racionales del alma en relación con el *logistikon*, en el modelo platónico tripartito del alma.

28 Tieleman da los argumentos médicos que subyacen en este supuesto central de la psicología estoica. Para argumentar que Galeno omite la base médica del modelo de Crisipo sobre el alma en *PHP* (Cfr. *Ibidem*: 146-157).

29 Tieleman insiste en la conexión entre la doctrina de Crisipo sobre las enfermedades del alma y las teorías médicas hipocráticas. Y remite a *PHP* 5.2.14 y *SVF* 3. 465. E intenta demostrar que en *PHP* 5 Galeno oscurece las bases médicas de la explicación de Crisipo. Por ejemplo respecto de las reacciones físicas relacionadas con las emociones y su relación con la literatura médica de la época (Cfr. 156-157)

Hemos analizado las observaciones críticas de este autor porque llama la atención sobre un aspecto común en los modelos de alma de Crisipo y Galeno: la base fisiológica de las pasiones humanas y la constitución humoral del cuerpo como causa, en caso de una mala combinación de humores, de la *akrasia* o falta de dominio. Un planteamiento que puede considerarse como un corolario de la física y psicología estoicas.

Se podría decir que el médico y el filósofo estoico apelan, desde diferentes perspectivas, a la influencia de la constitución del cuerpo sobre el desempeño de las facultades del alma debido a una coincidencia histórica. Pues sus planteamientos indican la continuidad de un supuesto médico asumido por la filosofía: la influencia de las teorías humorales hipocráticas en la filosofía de la antigüedad. Ejemplo de ello son los argumentos de Aristóteles en *Sobre la generación y la corrupción* y en *Generación de los animales* donde el Estagirita explica la constitución y generación de los cuerpos a partir de las mezclas entre las cualidades primarias fundamentales: lo caliente-lo frío, lo húmedo-lo seco.<sup>30</sup> Precisamente aquellas cualidades de cuya mezcla son resultado los humores del cuerpo (bilis, sangre, y flema). De modo que la teoría humoral y las explicaciones aristotélicas sobre las cualidades elementales no debieron ser ajenas a Crisipo. Pues estas doctrinas eran entonces parte del engranaje conceptual disponible sobre el conocimiento médico del cuerpo que influyó en la construcción de los discursos morales en la antigüedad griega. Y posteriormente, en el periodo imperial. Mencionemos, por ejemplo, lo que apunta Séneca el joven (4-65 d. C) en su tratado sobre la ira:

Es muy propensa a la ira la naturaleza del ánimo fogoso. Pues como son cuatro los elementos, el fuego, el agua, el aire, la tierra, así son también las propiedades correspondientes: lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo. La mezcla de estos elementos produce la diversidad-variedad de los lugares, de los animales, de los cuerpos y de las costumbres, y por esto los caracteres se inclinan más a unas cosas que a otras, según la mayor fuerza del elemento que en cada uno abunde. De aquí que a ciertas regiones llamemos húmedas, secas, cálidas o frías. Los animales y los hombres tienen también las mismas diferencias; importa mucho lo que cada uno tenga en sí de húmedo y de cálido; según la proporción del elemento que en él prevalezca serán sus costumbres.<sup>31</sup>

Pero aunque podemos admitir que Crisipo y Galeno comparten una versión general común de la fisiología de las emociones, no podemos decir que explican de la misma manera sus causas. Enumeremos algunas de sus diferencias. Por

---

30 Cfr. *Generación de los animales* (GA), 728b17-18, 750<sup>a</sup>7-14, 733<sup>a</sup>1-30, 734b-735<sup>a</sup>5, 743<sup>a</sup>5-743b20. Y *Sobre la generación y corrupción* (GC) libro segundo.

31 De ira. II. 19.1-5. En: *Tratados morales*. Tomo II. Universidad Nacional Autónoma de México. 1946. Introducción, versión española y notas de José Gallego Rocafull.

ejemplo, para Crisipo la sustancia del alma-*hêgemonikon* es el *pneuma* psíquico. En cambio para Galeno éste es apenas su instrumento pues cuando se interceptan o cortan los nervios, o las arterias, se puede observar que una vez que se restablece la circulación del *pneuma* psíquico y vital en ambas partes, el animal recupera las funciones asociadas con ellas. Y que al interrumpir su flujo en nervios y arterias si acaso se alteran o interrumpen las funciones del alma asociadas con la sensación y con el movimiento, pero el animal no muere. Esta evidencia le indica a Galeno que si el alma fuera sólo *pneuma* entonces su pérdida equivaldría a la muerte del animal. Pero esto no es lo que indican los hechos (Cfr. *PHP* 7.3.14-24). El modelo galénico del alma que divide las facultades del alma desde el punto de vista funcional y anatómico más bien tiende, aunque no sea concluyente al respecto en *De placitis*, a identificar la *ousia* o sustancia del alma con las *krâsis* humorales de las partes del cuerpo en que se sitúan las facultades anímicas. Y en esta tendencia reside la importancia de los argumentos de Galeno en este tratado. Además parece que el médico da un paso adicional (Sorabji, 2002: 259-260) respecto del materialismo estoico<sup>32</sup> pues para ellos aunque el alma sea un *sôma* (*pneuma*) sigue siendo cualitativamente diferente del material humoral que compone el cuerpo.<sup>33</sup>

En todo caso, si es viable decir algo sobre la postura de Crisipo a partir de los fragmentos heredados, hemos de insistir en que según él el mal moral no sería innato. Sino que depende precisamente de esas “experiencias” que involucran las relaciones sociales y el entorno. Mientras que para Galeno, que admite que cada parte del alma tiene una inclinación “natural” que depende de las *krâsis* humorales del cuerpo, las causas del vicio hay que buscarlas también en la naturaleza. Pues las partes no racionales del alma persiguen la obtención de placer y victoria. Por tanto, en un individuo cuya parte racional no domina, las partes no racionales pueden llevar al vicio moral desviando las inclinaciones de la parte rectora del alma, del *logistikon*, que es la parte llamada a comandar las dos restantes. Mientras que para Crisipo el placer y el deseo de gloria y reconocimiento serían aberraciones del proceso normativo que naturalmente orientaría nuestra alma hacia la virtud; para Galeno en nuestra naturaleza reside también la posibilidad de conducir la vida según excesos como el afán de gloria y de dinero. El modelo de alma en Crisipo, en tanto ofrece una explicación coherente de la causa y definición de las pasiones

---

32 Con “materialismo estoico” indicamos las dos tesis principales de la ontología estoica: todo lo que existe es cuerpo y solamente un cuerpo puede afectar a otro cuerpo. Cfr. SVF (Stoicorum Veterum Fragmenta) I.518. Y Long y Sedley (1987), 45C-D.

33 Como subraya Long (1982: 49): “Body and soul come together, most significantly, in the heart; but although the same conjunction is characteristic throughout the entire animal, it remains no more than a conjunction. Body and soul are not two aspects of a single substance. They are separate substances”.

y del origen del vicio moral, es una teoría alternativa al modelo tripartito del alma, planteado por Platón en *República IV* y en *Timeo* (41d-47e, 69c-72e); el modelo que Galeno busca sustentar desde el punto de vista médico.

Al admitir partes o facultades que se relacionan dinámicamente, Galeno enfatiza en que la corrupción del alma también depende de la naturaleza. Es decir, de la forma o *krâsis* humoral de sus “partes”. Y si el carácter de los animales racionales difiere según la mezcla de las partes del alma, entonces esta es la causa de que la cura de las pasiones del alma varíe según el caso: para algunos será fácil y agradable; y para otros, difícil y desagradable, como indica el médico en *PHP* 5.5.28-29.<sup>34</sup> Pues “cuando los movimientos pasionales suceden por la necesidad debida a la constitución del cuerpo, son grandes y violentos, y la parte racional es débil y (carece de) sin entendimiento”. La terapia consistiría, entonces, en que la parte racional adquiriera conocimiento de la verdad y en que los movimientos pasionales sean debilitados por medio de la práctica de buenos hábitos.

Por tanto, como indica en *PHP* 5.5.18-20, si debido a sus impresiones los hombres se sienten persuadidos de que el placer es el bien, si se ven persuadidos por la apariencia y el discurso de los otros, es debido a una condición natural de su alma.<sup>35</sup> Pues gracias a ella se inclinan naturalmente a considerar el placer como

---

34 La conclusión de este pasaje permite establecer una relación de continuidad entre los tratados sobre el alma en Galeno: (1) Cada parte del cuerpo tiene una mezcla humoral específica, que difiere en el caso de los cuerpos enfermos y de los saludables (*The art of medicine –Ars Med.* 310-311)(Singer, 1997: 345-396). (2) Las facultades del alma se sitúan en diferentes lugares y desde el punto de vista médico equivalen a las funciones ejecutadas por diferentes partes del cuerpo (*PHP* 7.3.2-3). Además, los temperamentos del cuerpo o mezclas humorales constituyen la sustancia del alma, o por lo menos, es innegable que influyen en las disposiciones del alma que dominan y caracterizan el carácter moral de un individuo (*QAM* y *PHP* 5.5). Luego, la condición natural de los cuerpos de los individuos influye pero no decide completamente su carácter moral pues éste también depende de una educación orientada a modificar nuestros hábitos o tendencias naturales a actuar (*Aff. Dig.*). Pero la terapia de las pasiones implica un diagnóstico en el tiempo prudente que garantice la eficacia del método terapéutico. De lo contrario, los vicios del alma resultan incurables, como los tumores que durante mucho tiempo se han expandido en el cuerpo. Y las pautas orientadas a restarle fuerza a las emociones excesivas y no reflexionadas exigen el entrenamiento del entendimiento en el método lógico que permite discernir entre argumentos verdaderos y falsos y probables (*Pecc. Dig.*). Esta es la vía para elegir una forma vida según nuestra naturaleza racional.

35 *PHP* 5.5. es un capítulo estrechamente relacionado con *QAM*. En 5.5.2. Galeno enfatiza en que los impulsos de los niños no están supervisados por la razón y que en ellos se observa el dominio de emociones excesivas como la ira. Tienden al placer, sin conocimiento, y se alejan del dolor. Prueba de ello es que al enfurecerse luchan y patean para conseguir lo que quieren como lo hacen algunos animales. Los niños incluso, dice Galeno, parecen sentir familiaridad con el placer y la victoria. Y al crecer algunos muestran su tendencia hacia lo correcto (en 5.5.6-7).

un bien y el dolor, como un mal. Esta condición connatural a la estructura del alma humana es la causa del mal moral común a todos los hombres. Y no solamente a los hombres inferiores o débiles en sus razonamientos. Y su causa reside en nuestra naturaleza tripartita: pues una facultad no racional es la causa de nuestra atracción por el placer y repulsión hacia el dolor. Y otra es causa de nuestra ansia de reconocimiento, de honores y de riquezas.

El mérito de la explicación de Galeno reside en señalar que los juicios errados no son la causa exclusiva del vicio. Y en que admite, aunque no pueda demostrarlo más adecuadamente debido a la falta de herramientas conceptuales y médicas para hacerlo, que la conducta humana depende también de procesos metabólicos asociados con la nutrición.<sup>36</sup> De todos modos el eco de la fundamentación médica de esta doctrina resuena en la concepción de una naturaleza humana más afín a la de los animales desprovistos de razón, pues enfatiza en que naturalmente estamos constituidos para comportarnos como hombres pero también para actuar como bestias carentes de *logos*. Incapaces en algunos casos de conducir nuestras acciones según los parámetros de nuestra racionalidad práctica. Con Galeno nos topamos con una explicación de las facultades del alma que se inspira menos en analogías entre cuerpo y alma, que en un intento por explicar empíricamente el funcionamiento del cuerpo humano y sus facultades desde el punto de vista de las herramientas de que dispone, es decir, hallazgos anatómicos y fisiológicos. Pero con esta afirmación no pretendemos desprestigiar o negar el uso de analogías sus escritos.<sup>37</sup>

A continuación presentaremos una reconstrucción resumida de los argumentos con que el médico termina concediendo una relevancia especial a la tercera parte del alma debido a su relación con la nutrición. En su opinión, en el hígado se sitúan la facultad apetitiva y la nutritiva de la que dependen la buena *krâsis* del cuerpo y la *dyskrasia*. La mala mezcla es una condición que explicaría causalmente diferentes alteraciones de la función racional como la depresión (*dusthymia*) y los temblores (*klonôdes*). Dos afecciones del alma que Galeno define, respectivamente,

---

Pero cuando son pequeños viven según sus pasiones y no consideran los comandos de la razón (5.5.8). Estas observaciones sobre las diferencias en la conducta de los niños le sirven a Galeno para justificar su tesis de que en nuestra alma tenemos la causa de la corrupción moral. Pues en ella disponemos de tres partes con las cuales sentimos una inclinación natural que corresponde a cada una de las “formas” de las partes del alma: “placer”, por la forma apetitiva; “victoria”, por la forma irascible, y “lo que es moralmente excelente”, por la forma racional.

36 Nos referimos a recientes investigaciones concernientes a la relación entre dieta y conducta. O entre alimentación, procesos metabólicos y comportamiento humano. Cfr. por ejemplo, (Lieberman, Kanarek & Prasad, 2005).

37 Un claro ejemplo del papel de las analogías en su investigación es la comparación entre el hígado y el tronco de las plantas, o rizhosis, como veremos a continuación.

como alteración de la parte racional del alma debido a la acción de la bilis negra; y como un movimiento anormal que representa un síntoma causado por el mal funcionamiento del componente motor del alma, es decir, del pneuma síquico.<sup>38</sup> En esta misma perspectiva, Galeno define el delirio como un síntoma de alteración del *hêgemonikon* debido al exceso de calor en el cuerpo.

## 2. La tercera parte del alma y su relevancia para la comprensión de la dimensión moral de la dietética

Los argumentos con que Galeno pretende haber demostrado anatómicamente el modelo de las facultades divididas del alma se encuentran condensados en *PHP* 6, 7.1-3 y 8.1. En estos pasajes completa las tesis de los primeros tres libros del *De placitis* (*PHP*) donde ha establecido, desde el punto de vista anatómico, cuál es la sede del *hêgemonikon* (o de la parte racional del alma) con base en la demostración de que en el corazón se sitúa el alma irascible. En los pasajes indicados Galeno pretende haber terminado la refutación del modelo unitario de Crisipo sobre el alma, proponiendo que la causa de las pasiones es una facultad irracional diferente de la razón. A lo largo del *De placitis* (*PHP*) Galeno intenta demostrar que si las actividades del alma no dependen de una facultad única que dirime, regula e interpreta la información de sus “partes”, entonces las pasiones no pueden definirse como juicios débiles; y los vicios morales dependen, causalmente, del dominio de las tendencias irracionales del alma sobre nuestra capacidad de razonamiento. En parte por la influencia de la constitución humoral sobre las partes de las que dependen las facultades del alma.

Entre los libros primero y cuarto de *PHP* Galeno indica que el cerebro, en tanto origen de los nervios, es la sede del “alma racional” pues de él dependen la sensación y el movimiento voluntario. Y en la medida que el latido y el calor proporcionados por el corazón son alterados en los momentos álgidos de pasión, este órgano se identifica como sede del “alma irascible”. Pero solamente hasta el libro sexto de *PHP* Galeno completará la demostración de su tesis sobre la tripartición y trilocalización de las facultades del alma, pues allí intentará justificar, aunque con ciertos límites, por qué debemos situar en el hígado tanto la facultad nutritiva como la facultad apetitiva del alma.<sup>39</sup>

---

38 Sobre la primera definición (dusqumi/a) Cfr. Sobre las enfermedades y sus síntomas VII: 203K; sobre la definición de temblores (klonw/dhj), cfr. ibidem, VII 58K. Sobre el delirio, cfr. Sobre la localización de las enfermedades, II. 131K. En este mismo tratado analiza Galeno los efectos del calor y del frío en el funcionamiento de las actividades racionales, en II. 133-135K.

39 Sobre los límites de esta demostración véase (Donini, 2008: 193; Hankinson, 1991 y De Lacy, 1988).

¿En qué reside la limitación concerniente a la última parte de la demostración pretendida por Galeno en *PHP*? ¿Cuál fue su procedimiento para demostrar la existencia de dos *archai* o “principios” de las facultades del alma en el cuerpo? Y ¿Cómo demostró que del cerebro se desprenden los nervios, y del corazón, las arterias? Su método consistió en examinar las partes y sus funciones con experimentos anatómicos que alteraran su actividad regular. Y se sirvió de procedimientos anatómicos para demostrar que hay una comunicación causal entre el corazón y el movimiento involuntario del pulso, y entre el cerebro y la sensación y el movimiento voluntario. Por tanto, el paso siguiente con el que debía completar la demostración sobre la trlocalización de las facultades del alma en el cuerpo era sustentando por qué en el hígado podemos situar la facultad nutritiva y apetitiva del alma.<sup>40</sup> A propósito de los límites de sus pretensiones demostrativas, él mismo indica que:

Nuestro propósito desde el principio ha sido probar que una (parte del alma) se sitúa en la cabeza, otra en el corazón y la tercera en el hígado; y en los libros precedentes ha sido hecho [lo correspondiente a] las dos primeras partes. Aún falta la apetitiva que requiere una prueba especial que debe presentarse en este libro. (...) esta prueba no será tan clara como las anteriores, y sus premisas, a diferencia de las precedentes, no fueron tomadas directamente de la verdadera naturaleza del objeto investigado sino de sus propiedades particulares. Pues cuando los nervios fueron interrumpidos con ligaduras o cuando fueron cortados, pudimos ver que las partes continuas con el cerebro conservaban sus facultades originales, pero aquellos más lejanos a la ligadura inmediatamente perdían sensación y movimiento. Así mismo con las arterias vimos que el pulso natural se conservaba en las arterias continuas con el corazón pero desaparecía completamente en las arterias más distantes de la ligadura. Y fue claramente evidente que las alteraciones del alma que suceden en la ira y el miedo causaron en el corazón un cambio en su acción natural. Y mencionamos ya en cuantos modos el cuerpo en su totalidad es dañado por presiones sobre el cerebro o por daños en sus ventrículos y que esto indicaba claramente que el cerebro es la fuente o principio del movimiento y de la sensación. Pero en el caso del hígado es imposible hacer tal tipo de demostración. Sea exponiéndolo y aplicándole presión o ligando las venas. Pues

---

40 De Lacy, p. 51 (Manuli e Vegetti, 1988) anota claramente la diferencia entre Galeno y Aristóteles respecto de la equivalencia que hace el médico entre dos tipos de alma que son diferentes para Aristóteles. Galeno parece ignorar la diferencia que Aristóteles establece entre *phytikon* y *epithymetikon*, en *Ética a Nicómaco I* 13, 1102b29-31: pues afirma, en *PHP* 6.3.7-8, que esas facultades mencionadas por Aristóteles pertenecen a una misma parte del alma. Y para Aristóteles la facultad nutritiva no es la misma que la apetitiva o desiderativa. Galeno interpreta a Aristóteles acomodándolo con sus propios puntos de vista. Y añade a su vocabulario los términos que Aristóteles usa para mencionar más de una facultad, o dos que son separables. La sede del alma nutritiva y apetitiva puesta en el hígado, permite conjugar, en parte, nutrición-crecimiento y reproducción. Pero esto es posible en *De placitis*, donde es fiel al esquema platónico. Pues en otros tratados como *Ars. Med.* 319 ubica tal facultad de reproducción en lo que sería una cuarta parte del alma o cuarto *archê*: los testículos.

el hígado no es el principio o fuente de un movimiento obvio como el corazón lo es del pulso y el cerebro, de la sensación y del movimiento voluntario. Ni es causa de un daño rápido, como en el caso de los otros, sino que se requiere tiempo para debilitarlo y dañar el color y la nutrición de un animal. Así mismo cuando ligas o remueves completamente una vena se requiere mucho tiempo para observar una pérdida de nutrición y color en una parte. Sino que de inmediato no hay un daño que valga la pena mencionar (Cfr. *PHP* 6.3.2-6).

Como podemos ver, del hígado en tanto sede de una facultad atribuible a la naturaleza (la nutritiva) y otra a la estructura del alma (la apetitiva, según las pautas del modelo platónico), no podemos esperar una demostración anatómica comparable a las ofrecidas antes con base en el examen de las funciones del cerebro, los nervios, el corazón y las arterias. En ese caso la investigación empírica dependió de los datos ofrecidos por la disección sobre la anatomía del cuerpo, y de procedimientos anatómicos como ligaduras, cortes y presiones de nervios y arterias. Pues al ser interceptados, cortados, presionados o ligados los nervios, Galeno corroboró alteraciones en las sensaciones y el movimiento voluntario. Mientras que al ser interceptadas y ligadas las arterias, resultó alterado el movimiento involuntario del corazón, es decir, el pulso. Una actividad que es alterada también en momentos de intensa emoción como cuando somos presa de la ira o el miedo.

Pero Galeno no puede hacer este tipo de experimentos con el hígado porque no puede corroborar de forma inmediata daños en la función nutritiva. Por esta razón tiene que buscar otro tipo de argumentos para justificar que esta parte es simultáneamente la sede de la nutrición y el apetito, que para él son actividades inseparables. El supuesto detrás de esta hipótesis parece ser que el lugar del deseo de algunas sustancias tiene que corresponder con el órgano que hace uso de ellas para elaborar el alimento del cuerpo.<sup>41</sup> De hecho esta parece ser la idea que lo conduce a identificar al hígado como sede de la facultad nutritiva, que compartimos con las plantas, y de la facultad apetitiva que caracteriza la vida animal.<sup>42</sup> Por esta

---

41 Nat. Fac. 2.189.14-190.7: “En cada uno de nosotros, de modo particular, el hígado, en ciertos momentos, es más fuerte para atraer, y el estómago lo es en otros. En efecto cuando hay mucho alimento en el estómago y el hígado lo desea intensamente y lo reclama, esta viscera lo atrae con mucha más fuerza; a su vez, cuando el hígado está lleno y distendido, y el estómago lo desea y está vacío, la fuerza de la atracción pasa a este último. (...) y el exceso de alimento en el hígado es la causa de que, a veces, el animal no tenga hambre, pues el estómago, cuando tiene un alimento mejor y más aprovechable, no necesita nada de fuera; pero si alguna vez lo necesitara y no tuviera, se llenaría con los residuos”.

42 Para un análisis de esta compleja asimilación del hígado como sede del alma apetitiva y como causa de la función nutritiva de los seres vivientes, cfr. Hankinson (1991: 229-230). En esta sección recurrimos al tratado Sobre las facultades naturales (Nat. Fac.) porque es de gran ayuda para comprender la función nutritiva y su relación con hígado y venas en *PHP* 6.

razón coincidimos con Hankinson (1991) en que la función atribuida por Galeno a este órgano, atraer los materiales necesarios para elaborar la sustancia que nutre internamente el cuerpo, y distribuirla a cada parte por medio de las venas, es la razón por la cual Galeno localiza en el hígado la facultad apetitiva (Cfr. Hankinson, 1991: 229-231). Y encontramos evidencia al respecto en los primeros dos libros de *Sobre las facultades naturales* cuando al establecer la relación entre la facultad nutritiva y la formación de los humores, Galeno señala que: “Acerca de la formación de los humores no sé si alguien puede añadir algo más sensato que lo dicho por Hipócrates, Aristóteles, Praxágoras, Filótimo y muchos otros de entre los antiguos. Efectivamente ha quedado demostrado por aquellos hombres que, al alterarse el alimento en las venas a causa del calor innato, la sangre se produce cuando éste se encuentre en la justa proporción, y los demás humores, cuando falta equilibrio”. A lo que añade concluyentemente: “¿Y como no iba a ser así? En efecto, al actuar cada una de las partes de una determinada manera a causa de la determinada mezcla de los cuatro humores, es inevitable que la actividad [propia de cada órgano] o se destruya por completo o sea obstaculizada por causa del daño de éstos, y así el animal enferme por completo o en alguna de sus partes” (Cfr. *Nat. Fac.* 2.2.117-118).

El criterio epistemológico es el mismo que en los casos anteriores, la función de la parte investigada (*PHP* 6.3.7-8 ss):<sup>43</sup> si la función del hígado es elaborar la sustancia nutritiva del cuerpo y distribuirla por las venas, que se ramifican desde él como las ramas de una planta, este órgano tiene que ser la sede de la facultad por la cual deseamos alimento y bebida. En todo caso se trata menos de un razonamiento demostrativo que analógico. Pues el hígado es comparado por Galeno con la *rizhosis* de una planta. Que como señala De Lacy:<sup>44</sup> “es un término usado por Galeno para referirse al punto en una planta desde el cual asciende el tallo y desciende la raíz. Aunque aquí parece referirse en forma más general a las raíces”. Evidentemente Galeno no se basa, en este caso, en el tipo de premisas conforme a la esencia del objeto que antes le ha reclamado a Crisipo. Pero tampoco

---

43 Este argumento tiene relación con lo que dice Galeno en este mismo sentido en *Nat. Fac.* 2.14.2: “Y es preciso que las actividades sean específicas para cada una de las partes, como también la utilidad, como es el caso de los conductos que van de los riñones a la vesícula, que se denominan uréteres”. Y la función o actividades propias de cada órgano depende de su “sustancia” o cualidades humorales pues el mismo Galeno indica líneas siguientes (2.14.13) que “cada uno de los órganos específicos tiene su propia sustancia”. Que depende, en todo caso, de la facultad que tiene el cuerpo para nutrirse y que tendría su sede en el hígado y que consiste en que “aquello que fluye se asimila a lo que ya existía” (2.19.3) que serían las partes homogéneas y no homogéneas del cuerpo. O bien en “asimilación del alimento a lo que está alimentado” (2.24). Sobre esta facultad Cfr. *Nat. Fac.* 2.1-2.26.

44 De Lacy (2005: 663).

contradice sus presupuestos epistemológicos pues aunque sus argumentos no sean plenamente demostrativos se fundamentan en el seguimiento de las funciones del hígado y en sus atributos particulares: en él se produce la sangre que nutre las partes restantes del cuerpo y de él se desprenden las venas que son las que la distribuyen a la totalidad de las partes del cuerpo (PHP 6.8.8-31)<sup>45</sup>. Aún así en este caso nos topamos con el límite de las pretensiones demostrativas en *De placitis*. Pues ningún experimento anatómico permite examinar, de inmediato, que las funciones atribuidas al hígado se ven afectadas, por ejemplo, interceptando, ligando o cortando las venas. Pero esta dificultad o límite no le resta valor epistemológico a la tarea emprendida por el médico en este tratado: tratar de fundamentar científicamente, es decir, con hechos anatómicos, evidentes a los sentidos o a la mente, que Platón estaba en lo correcto cuando formuló la tripartición y trilocalización de facultades del alma diferenciables entre sí en *Timeo*. Pero Galeno hace más que eso porque al intentar cumplir ese propósito sienta las bases para hacer de la medicina una disciplina demostrativa usando como herramientas la anatomía, la disección y los procedimientos experimentales.

En términos generales podemos señalar que el libro sexto del *De placitis* consta de distinciones conceptuales, razonamientos analógicos y datos médicos sobre la anatomía de las venas. Y que estas son las herramientas que usa Galeno para sustentar lo siguiente:

(1) Las facultades del alma son tres y tienen su sede en el cuerpo.<sup>46</sup> Para mostrar que las facultades del alma son sustancialmente diferenciables y principios<sup>47</sup> de movimiento con actividades (*erga*) y afecciones<sup>48</sup> (*pathos-pathema*) propias, Galeno analiza, en 6.1.5-23, los dos sentidos que pueden tener *erga* y *pathê*:

---

45 Pero antes en 6.3.41-42 ha indicado la razón por la cual es el hígado y no el corazón es la sede de la nutrición y archê de las venas: en él se origina la vena cava que se ramifica a cada parte del cuerpo. Como las raíces de una planta. Siendo el hígado como esa parte desde donde se extienden tallo y raíces en una planta, es decir, la vena que sale al estómago y la vena que distribuye el alimento en el cuerpo. Cfr. también 6.5.2-20.

46 Esta idea reguladora de la argumentación de Galeno implica que tome “alma” en sentido amplio. Pues “alma” en sentido estricto no incluiría las facultades llamadas por los estoicos y por él mismo en Nat. Fac. 1.1-2 “naturales” que incluyen: formación, crecimiento y nutrición. Esta tesis la hallamos claramente expuesta en Nat. Fac. 2.20: “En suma es así: la generación, el crecimiento y la nutrición son las primeras y, por decirlo así, principales acciones de la naturaleza, de modo que también las facultades productivas de éstas son las tres primeras y más importantes. Necesitan la ayuda recíproca y la de otras facultades”. En este caso, el principio de movimiento es la naturaleza. Mientras que en el de las facultades de sentir y moverse voluntariamente, el principio de movimiento se adscribe al alma.

47 Para Galeno “archê” significa “principio” en el sentido de “principio de movimiento” que gobiernan las funciones vitales de un animal completamente formado (Cfr. PHP 6.6.24).

48 Galeno utiliza indiferentemente *pathos* y *pathema* en este pasaje.

(1.1) según el origen del movimiento, si es un movimiento que tiene o no su origen en el objeto que se mueve o en otra cosa (6.1.5-6); y

(1.2) según el tipo de movimiento: si es de acuerdo o no con la naturaleza. Desde este punto de vista, *energeia* sería un movimiento acorde con nuestra naturaleza y *pathos*, uno contrario a la naturaleza (6.1.8-9). Pero ¿qué significa “de acuerdo con la naturaleza” (*kata\ fu/sin tina\ ki/nhsin*)? Es lo que ocurre por causa de la naturaleza, lo que la “naturaleza busca como un fin y no lo que por necesidad se sigue de algo más”. El movimiento será de acuerdo con la naturaleza si tiene su comienzo dentro de la cosa movida y es propio de ella.

Antes de usar esta explicación para analizar qué tipo de movimiento es la ira y si consiste en *pathos* o *energeia*, Galeno ejemplifica el segundo sentido de ambos términos describiendo los movimientos del corazón en 6.1.8-13: una cosa es el movimiento del corazón en la pulsación, la dilatación y contracción, y otra cosa la palpitación o latido. La pulsación sería el movimiento propio del corazón y por eso es su *energeia*: tiene su origen en él y es acorde con su naturaleza,<sup>49</sup> bombear la sangre. Sin embargo no todo tipo de pulsación es *energeia* porque este movimiento puede verse afectado por un cambio en las condiciones fisiológicas del cuerpo, cuando se disminuye o eleva el calor del cuerpo en los momentos de gran excitación. Una pulsación acelerada o muy lenta es contraria a la naturaleza, es decir, no es propia del corazón en estado normal. Por tanto una pulsación muy lenta o muy acelerada sería *pathos* y no *energeia* en el segundo sentido de este término. Aunque sí sería *energeia* en el primer sentido que Galeno ha dado a esta palabra: porque tiene su origen en el corazón pero difiere de su movimiento natural.<sup>50</sup> Por otro lado, el latido o palpitación es un *pathos* del corazón, un movimiento que se causa por efecto de la dilatación y contracción del corazón. Y aunque tiene su comienzo en el corazón no es un movimiento “según la naturaleza” del corazón. No es algo que ella busque como su fin, que es bombear la sangre.<sup>51</sup>

Entre 6.1.14-16 Galeno aplica estas distinciones para analizar en qué sentido las emociones son la “actividad” y la “afección” de una misma parte del alma, la irascible. De acuerdo con el primer sentido la ira es un movimiento natural de esta parte y no natural de las otras dos partes del alma. Por tanto, en el segundo sentido

---

49 Galeno aquí usa “*physis*” como equivalente de “constitución”.

50 Es importante notar que “lo natural” depende del punto medio, entre exceso y el defecto, como el “medio” aristotélico pero aplicado para describir el funcionamiento apropiado de una parte del cuerpo.

51 En términos aristotélicos sería un movimiento accidental aunque necesario. Pues al bombear la sangre con violencia hacia las arterias produce en las paredes de esos vasos la palpitación. Mientras que el latido es el movimiento propio del corazón porque tiene una finalidad específica: bombear la sangre hacia las arterias que la conducen a pulmones y el resto del cuerpo.

de *pathos*, la ira es una afección de las dos restantes partes del alma y de nuestro cuerpo que se ve “forzado a conducir sus acciones por la ira” (PHP 6.1.6-7). En suma, la importancia de este análisis conceptual reside en que permite aclarar si “somos agentes o pacientes de nuestros excesos”. Y en que reafirma el punto de vista de que la estructura del alma es heterogénea. Por tanto, las emociones pueden definirse como *energeia* y *pathos* de la parte irascible del alma porque son su actividad natural y tienen en ella su causa. Pero en cuanto pueden ser movimientos excesivos son *pathê* o *afecciones* tanto de la parte irascible del alma como de todo el cuerpo.

La conclusión de Galeno en 6.1.14 es que esta distinción es aplicable a las otras emociones:

Todas son *energeiai* de la parte afectiva del alma (tou= paqhtikou= th=j yuxh=j) en el primer sentido de *energeia*. Pero en la medida que sean movimientos desenfrenados e inmoderados y no de acuerdo con la naturaleza, no puede decirse que sean *energeiai* sino *pathê* en el segundo sentido de los términos. Y la ira en el movimiento de la parte irascible del alma es como una gran pulsación en el movimiento de las arterias, y la cobardía es como una pequeña pulsación, pues es una deficiencia en el movimiento de la parte irascible, mientras que el movimiento de la ira es extremo y un exceso en cantidad. En estos sentidos los términos *energeia* y *pathos* serán usados pero en un diferente sentido para la ira, el dolor, el miedo, el deseo, la ira inflamada y cosas semejantes. Además en cuanto todo el cuerpo junto con el alma sea arrastrado por ellas, el movimiento del animal será un *pathos* en los sentidos descritos de la palabra (PHP 6.1.14-16).

Galeno concluye esta línea de argumentación aclarando entre 6.1.21-23, que las emociones son *energeia* de la parte irascible del alma, son su actividad o función natural.<sup>52</sup> Pero en cuanto pueden ser excesivas e inmoderadas, la ira y el apetito pueden ser *pathê* de esta misma parte, porque se vuelven contrarios a la naturaleza de esta parte del alma.<sup>53</sup> Y a la naturaleza de las dos partes restantes, debido a su falta de medida. Pues lo que es de acuerdo con la naturaleza de nuestra alma es que nuestra vida sea dirigida y gobernada por los juicios de la parte racional y no por los movimientos de la parte pasional. Cuando así sucede, cuando conducimos nuestra vida por la parte pasional, entonces vivimos en contravía de nuestra naturaleza esencialmente racional.<sup>54</sup> Y somos esclavos de nuestros deseos

---

52 En Aristóteles las acciones que proceden de la ira y el apetito son consideradas propias del hombre y en ese sentido, son conforme con su propia naturaleza (*akoúsia*). Cfr. Ética a Nicómaco, 1111b.

53 Esta definición de *pathê* como movimiento excesivo, alteración que puede ser causa de sufrimiento, o sea de una vida mal dirigida, tiene antecedentes en Aristóteles. Cfr. *Metaph.* 1022b19-20.

54 En PHP 6.1.22, Galeno utiliza una expresión diferente para referirse a la forma irascible del alma, llamándola “lo pasional”.

y pasiones. La relevancia de este argumento estriba en la correlación que establece entre ira y deseo; y en que indica que solamente de este tipo de *energeiai* podemos predicar “exceso” y “desmesura”. Pero no apropiadamente a nuestra facultad racional porque, de lo contrario, “vivir de acuerdo con nuestra naturaleza” no consistiría en ser guiados por los juicios de la razón. Galeno señala que una vida contraria a la naturaleza de nuestra alma implica el abandono de nuestras acciones y decisiones a los deseos y emociones excesivas como la ira. E indiscutiblemente estos planteamientos condensan los lineamientos éticos de *Gorgias*, en cuanto a los géneros de vida posibles, con el modelo tripartito de *Republica* IV y la fisiología de *Timeo*. De hecho, en *De placitis* 6.2 Galeno se apoya en algunos pasajes de los diálogos para sustentar que también para Platón la estructura de nuestra alma no consiste sólo de tres formas del alma sino de tres partes.

Las distinciones conceptuales establecidas entre los sentidos de *pathos* y *energeia* le sirven a Galeno para defender en *PHP* 6.2.2-17 que el mismo Platón en *República* IV y en *Timeo* ha identificado “formas” (*eide*) con “partes” (*mere*) del alma, es decir, que ha admitido que cada parte del alma además de tener funciones específicas, difiere de las otras desde un punto de vista sustancial. Para Galeno esto quiere decir que cada “forma” del alma es diferenciable desde el punto de vista de la *krâsis* o mezcla humoral de su sede en el cuerpo. En ese sentido las “formas” del alma son tres “partes” de una totalidad no homogénea que llamamos “alma”. Tal como llamamos a los huesos, tejidos, nervios, cartílagos, carne, y otras estructuras orgánicas, “formas”, razón por la cual hablamos de ellas como “partes” de nuestro cuerpo.<sup>55</sup> Según Galeno es apropiado decir que la totalidad de nuestra alma consta de partes que se diferencian desde el punto de vista de la definición en cuanto son formas que se diferencian desde el punto de vista sustancial. No son partes homogéneas. Para Galeno, esta es la razón de que Platón compare cada parte del alma con un animal diferente en *República*: la apetitiva con una bestia de mil cabezas, la irascible con el león y la racional con un hombre (Cfr. *PHP* 6.2.3-4)<sup>56</sup>. En su opinión, estas imágenes indican que para aquél las tres formas del alma equivalen a “partes” diferentes. Pero este argumento encuentra su mayor apoyo en *Timeo* donde Platón se ocupa de la fisiología y constitución humoral de las partes del cuerpo en

---

55 En 6.2.3-4 Galeno aclara que estas “partes” homogéneas u homeómeras del cuerpo son uniformes en su constitución, es decir, en su “forma”. Y en ese sentido no sería apropiado llamarlas “formas” en el mismo sentido en que llamamos a las “formas” no homogéneas del alma “partes” del alma: pues consideradas como parte de la totalidad que llamamos “alma” se trata de tres partes constituidas de manera diferente: difieren en *ousia* o constitución o naturaleza, en funciones y actividades. Además de que se localizan en partes diferentes del cuerpo. *Ousia* como equivalente de *physis* es usada en *QAM* 769.

56 En este capítulo Galeno se apoya en *República* 588c-589b, *Timeo* 69c-70e.

que se ubican las partes del alma, señalando la correlación causal entre humores y enfermedades del alma (Cfr. 82<sup>a</sup>-89d)<sup>57</sup>. Con esta tesis Galeno insiste en 6.2.5 que no se trata sólo de formas o facultades diferentes de una sustancia singular, como para Aristóteles o Posidonio, sino de partes diferentes que conforman una unidad y que pueden relacionarse entre sí armónicamente, cuando la parte racional comanda el funcionamiento de las emociones y limita los deseos.<sup>58</sup>

Una vez expuesto este primer argumento sobre las facultades del alma, continuamos con los dos siguientes.

(2) El hígado es la fuente<sup>59</sup> de las venas que transportan la sustancia nutritiva o sangre al resto del cuerpo. Galeno se sirve de razonamientos analógicos y de hechos anatómicos para probarlo. Las analogías relevantes son dos:

(2.1) las venas, que son continuas con el hígado, son como las tuberías de una ciudad<sup>60</sup> por donde se distribuye el agua a cada parte; y

(2.2) el hígado es como la *rizhosis* de las venas y se puede comparar con el lugar de una planta desde donde asciende el tronco y descienden las raíces, gracias a las cuales se obtienen los elementos necesarios para elaborar y distribuir los nutrientes (PHP 6.3.13-14. y 6.3.39-40)<sup>61</sup>. Con esta comparación Galeno da por

---

57 Especialmente desde 86b donde se analiza las enfermedades del alma que son consecuencia del estado del cuerpo.

58 Otros pasajes de República que apoyan su tesis e indican la relación apropiada que puede haber entre thymos y logos son: 440d-441e. Pero Galeno se ha ocupado de mostrar que vivir de acuerdo con nuestra naturaleza depende de la relación armónica entre las partes del alma en PHP 4.2.36-44, donde describe las relaciones posibles entre razón y emoción y deseo. Además discute los pasajes de República IV relevantes para sostener que se trata de tres formas diferentes del alma en PHP 5.7. El análisis hallado en los pasajes indicados puede verse como una introducción a la demostración de que el alma humana consta de tres formas que ocupan diferentes lugares en el cuerpo y difieren en *ousia* o sustancia humoral y son causa de actividades diferentes.

59 Galeno ofrece una recapitulación de los argumentos ofrecidos para demostrar que el hígado es principio de las venas en 6.6.2-56. Pero se ha ocupado de ello en 6.5.11-20. Galeno completa su demostración criticando los errores de otros anatomistas en 6.5.22-26. Y vuelve a redondear sus argumentos en 6.8.6-14.

60 PHP 6.5.30. Para Galeno el archê establecido por la naturaleza nos obliga a hacer de él principio de la enseñanza. Así ha sido en el caso de cerebro-nervios y corazón-arterias. El hígado sería archê de la facultad nutritiva no porque de él salgan las venas, sino específicamente porque en él se produce la sustancia que nutre el cuerpo.

61 Es claro que Galeno asimila la facultad nutritiva con la apetitiva al hacer esta comparación. Que es la base de sus argumentos anatómicos respecto del hígado como archê de los vasos que transportan el alimento a cada parte del cuerpo, es decir, de las venas. Y específicamente de la vena cava. En su comentario a PHP De Lacy (2005, vol 3. p. 662) aclara que Aristóteles separa la facultad nutritiva de la apetitiva porque el deseo presupone sensación y es ajeno a las plantas.

sentado que como el hígado es el lugar donde llegan y se fabrican los elementos útiles e imprescindibles para el mantenimiento saludable de un animal<sup>62</sup>, es también la sede de la facultad apetitiva; de nuestra “necesidad” de los nutrientes necesarios para la vida orgánica (*PHP* 6.8.50-58). Como señala Galeno en 6. 8.57-58: “No hay diferencia si el hígado se llama fuente de las venas o de la sangre o de la facultad apetitiva, pero es más apropiado para un médico presentar estas enseñanzas en términos de órganos corporales y para un filósofo en términos de facultades del alma. En cualquier caso el uno extrae las pruebas del otro”. Según Galeno, Hipócrates y Platón conciertan en que el hígado es sede de la misma facultad: Hipócrates como médico habla del hígado como *archê* de las venas pero Platón habla en *Timeo* no en términos de venas sino de la facultad que las gobierna cuya fuente es el hígado.

(3) Desde el hígado se ramifican las venas hacia todas las partes del cuerpo. Es en él y no en el corazón donde se fabrican los nutrientes del cuerpo (humores) (*PHP* 6.4.2-3)<sup>63</sup>. Galeno aduce como prueba los hechos concernientes con la función de la vena cava, en 6.4.11-12, afirmando que la disección muestra que las membranas del diafragma y del pericardio, las del tórax y las que recubren el pulmón, reciben su alimento de la vena cava antes de que ésta llegue al corazón. Y que éste también se nutre gracias al hígado (Cfr. además *PHP* 6.4.13-19). Pero la prueba más grande de que el hígado es el órgano donde se produce la sustancia que nutre el cuerpo reside en que es la fuente (principio) de la vena (cava) que entra al corazón llevando la sangre lista para su nutrición (*PHP* 6.4.17)<sup>64</sup>.

---

como se ve en Sobre el alma 414<sup>a</sup>32-33, Ética a Nicómaco 1102b29-31. Y que el mismo Galeno en Sobre el uso de las partes (UP) iv.7, 276K, señala que las plantas no sienten deseo. Pero en otras partes, como en su comentario al *Timeo* (In Tim. Comm. iii. 2), Galeno dice que las plantas tienen sensación limitada, citando a Platón para apoyar este punto de vista. De Lacy menciona otras fuentes como Sobre mis propias opiniones 759, 764-766K. Cfr. Sobre mis propias opiniones, p. 327-328 (Martínez M., 2002).

62 Nat. Fac. ilustra bien esto. La función nutritiva vincula otras partes como el estómago sin cuyo efecto sería imposible generar en el hígado, a partir de las sustancias ingeridas, la sustancia nutritiva del cuerpo (2.164-165). Estómago, hígado, bazo, vejiga, entre otros son los órganos que participan en la nutrición, en la elaboración de los humores del cuerpo que permiten su nutrición (2.135-141). Es decir, en la atracción, alteración, retención y eliminación de residuos (2.160) Pero en el hígado se da la producción de la materia nutritiva. Además es del hígado desde donde se ramifican las venas, encargadas de transportar el alimento. Cfr. *PHP* 6.5.28-29, 6.6.3. Así mismo Galeno demuestra que el corazón no es la fuente de las venas con base en la formación del feto en 6.6.32-56.

63 El hígado no prepara la sangre para su elaboración en el corazón ni sus facultades dependen del corazón: 6.4.8-10. Además el corazón no es el *archê* de las venas: 6.6.12-21.

64 Galeno se refiere a la vena cava (h( koi/lh fle\y) también en 6.5.2, donde insiste en que no se origina en el corazón sino en el hígado y es la encargada de distribuir el alimento a todas las partes del cuerpo. Los hechos que aduce Galeno son el origen y la función de la vena cava. Que

Para Galeno corazón e hígado contribuyen a la preservación de las partes y a mantener una mezcla adecuada de humores que les permita cumplir con sus funciones (*Nat. Fac.* 2.160)<sup>65</sup>. Pero *De placitis (PHP)* enfatiza que del hígado depende la nutrición y renovación humoral de las partes<sup>66</sup>. Una tarea que depende de las venas y no de las arterias<sup>67</sup>, las cuales aseguran más bien la conservación y transmisión del calor innato en el cuerpo, es decir, del *pneuma* vital<sup>68</sup>. Por tanto en este tratado el buen funcionamiento de las facultades naturales depende del corazón y del hígado. Siendo la función del primero asegurar que cada parte retenga el calor necesario para mantener la recta mezcla de sus cualidades humorales, de cuya *eukrasia* o *diskrasia* depende su buen funcionamiento.<sup>69</sup> Pero en el hígado es donde se producen las sustancias que mezcladas forman la *krâsis* del cuerpo. Este argumento es complementado por el médico en el libro sexto de *PHP* pues para justificar que es la sangre del hígado, y no la del corazón, la que nutre cada parte del cuerpo, Galeno describe las diferencias cualitativas entre la sangre arterial y la venosa, en 6. 8.34-41.<sup>70</sup>

---

el corazón es el que preserva el calor innato de las partes del cuerpo, en *PHP* 6.8.32-34. Y Sobre mis propias opiniones, p. 327 (Martínez, 2002).

- 65 “Así, todo cuanto se observa, como ha sido dicho al inicio, da testimonio de que debe existir en casi todas las partes del animal una cierta inclinación o una cierta tendencia hacia la cualidad propia, y un cierto rechazo o una especie de odio por la ajena. Y es natural que atraigan, al sentir inclinación, y eliminen al sentir aversión”. En esta misma dirección va Galeno cuando afirma en este mismo tratado que: “Ciertamente a un estudioso de la naturaleza le basta tan sólo tomar de la propia constitución de los órganos la indicación de su función”.
- 66 En *PHP* 6.8.29-31, Galeno afirma que la sangre es alterada de dos modos: o se vuelve coágulo o se vuelve la carne del hígado. Pero la alteración de la sangre en sustancia del hígado es una actividad de la naturaleza. Y no es posible encontrar algo más como la sangre que la forma visible del hígado. En consecuencia “la propia medida de calor innato es el que le da a la sangre su orden preciso (su consistencia precisa). Entonces si cada parte es nutrida por un fluido húmedo similar a esa parte (hígado) en sustancia, y si cada parte está equipada por naturaleza para preparar este fluido por sí misma alterándolo y transformándolo, entonces la generación de la sangre tiene que ser función del cuerpo (sarkoj) del hígado. Este cuerpo, como fue mostrado, es el cuerpo particular del hígado (i)/dion so=ma); es lo que lo distingue del resto de los órganos como un órgano único, el único de esta clase”.
- 67 Para una recapitulación del argumento Cfr. *PHP* 6.8.6-35.
- 68 Esta idea es clara porque el calor innato es *pneuma*, y antes Galeno ha dicho que las arterias transportan *pneuma* vital. Cfr. 6.4.17.18. Y 7.1-3. Sobre la función específica y diferente de vena cava y arteria larga o grande (a)rthri/a h( mega/lh), cfr. 6.5.10-20. y 6.8.39.
- 69 Como dice Galeno en *Nat. Fac.* 2.126: “Es preciso tomar las demostraciones científicas relativas a estos argumentos de aquellos principios de los que ya antes hemos hablado, como el hecho de que los cuerpos actúan y sufren la actuación, unos sobre otros, en virtud del calor y el frío, lo seco y lo húmedo. Y si alguien dijera que las venas, el hígado, las arterias, el corazón, el estómago o cualquier otra parte ejercen cualquier tipo de actividad, estaría obligado forzosamente a reconocer que tienen actividad gracias a una cierta combinación de los cuatro elementos.”. Sobre el calor innato y el corazón en *PHP* cfr. 6.8.32-34 y 7.6-10.
- 70 Aunque antes se ha ocupado de esto en *PHP* 6.4.15-16: “La sangre en el ventrículo derecho del

Finalizamos el análisis de los argumentos de Galeno sobre la tercera parte del alma, esclareciendo los problemas inherentes a la identificación del hígado como sede de las facultades naturales de nutrición, crecimiento, reproducción y de la facultad apetitiva. Philip De Lacy ha sido uno de los autores que más se ha detenido en esta cuestión (Manuli & Vegetti, 1988: 43-63). Y si tenemos en cuenta, además del análisis de De Lacy, los argumentos de Galeno en *PHP* 6 y algunos pasajes que consideramos pertinentes del tratado *Sobre las facultades naturales*, encontramos tres asuntos principales al respecto:

(1) Aunque el hígado anatómicamente sea el origen de las venas que conducen los nutrientes a todas las partes del cuerpo, al parecer la capacidad de asimilarlos no depende exclusivamente de él sino que cada órgano tiene la facultad para retener y asimilar las sustancias necesarias para su mantenimiento humoral, y para eliminar los residuos<sup>71</sup>. Este argumento nos remite a *Sobre la localización de las enfermedades* (Cfr. *Loc. Aff.* 1.7.66-67) donde Galeno señala que los órganos del cuerpo necesitan de arterias y venas para conservar estable su sustancia. Pero es a lo largo de *Nat. Fac.* donde Galeno indica que cada parte del cuerpo tiene la facultad de atraer, retener, alterar y eliminar los nutrientes según su constitución humoral. Aunque en *PHP* 6 Galeno señale al hígado como sede de las facultades naturales, en *Nat. Fac.* indica que estas son facultades descentralizadas o sea que cada parte del cuerpo las posee y usa autónomamente (Cfr. Por ejemplo *Nat. Fac.* 2.193-194). En suma, aunque todas las partes del cuerpo sean nutridas por la sangre que sale del hígado, todas tienen la facultad de sacar alimento de las venas y asimilarlo. Por tanto el hígado es más bien el lugar donde el alimento se produce pero no precisamente la causa de que el alimento sea asimilado. Así mismo podría decirse que el hambre y la sed surgen en la boca del estómago y son comunicadas al cerebro no por el hígado sino por un nervio que va al cerebro; por tanto el hígado queda apenas como un eslabón en la cadena de las partes implicadas en la facultad nutritiva del cuerpo.

---

corazón y la de todas las venas del animal es la misma, así como la sangre en todas las arterias es la misma que la del ventrículo izquierdo. La sangre arterial es en su mayor parte menos espesa y más amarilla –aunque algunas veces es lo contrario, más espesa o densa y oscura. Pero siempre es más caliente. Pero la sangre del ventrículo derecho tiene la misma forma que la del resto, incluida la sangre del hígado, lo cual implica que esta sangre (venosa) no toma del ventrículo derecho del corazón ninguna cualidad distintiva”- Con este argumento Galeno apunta a demostrar que ésta sangre que es el material que nutre el cuerpo, aunque llega al corazón no se produce en el corazón.

71 “Y es natural que atraigan [las partes del cuerpo], al sentir inclinación, y eliminen, al sentir aversión. Pero si existe una inclinación y una atracción, también debería existir un provecho, pues nada de lo que existe atrae algo por el hecho de atraer simplemente, sino para beneficiarse de lo que ha conseguido gracias a la atracción. Y ciertamente no puede beneficiarse si no lo retiene” (*Nat. Fac.* 160).

(2) De Lacy (Manuli & Vegetti, 1988: 62-63) resalta que en otros tratados como *Sobre el semen* Galeno ubica en los órganos reproductores, y no en el hígado, la facultad de la reproducción. Este supuesto indicaría que el médico admite una cuarta parte del alma<sup>72</sup>. Además, la función de los órganos reproductores serviría para ilustrar cómo las facultades naturales aunque vinculan la actividad del hígado no dependen de él. Según los testimonios citados por De Lacy, el deseo sexual surge en los testículos y en los ovarios. Prueba de ello es que cesa cuando estos órganos son removidos. Además se pierde calor, fuerza y cambia la textura del cuerpo. Por esta razón en el tratado *Sobre el semen* se atribuye a estos órganos las funciones que en *PHP 6* se reservan al corazón (conservar el calor innato) y al hígado (ser causa del deseo). Desde este punto de vista es que estos órganos pueden considerarse como un cuarto *archê* en el cuerpo.

Ante la pregunta por las diferencias de perspectivas que asume Galeno en relación con las funciones y actividades que pueden ser atribuidas a las partes del cuerpo, De Lacy afirma que: “Quizá sea un error tratar de encontrar respuesta a todas las aparentes inconsistencias de Galeno. Pues cuando discute un problema específico usa las premisas, los datos, y los términos que considera apropiados a ese problema. Y lo que una investigación demanda podría no ser demandado por otra. La investigación de *De semine* le lleva a la conclusión de que hay una fuente de calor adicional al corazón, mientras que la investigación en *De placitis*, no. Por tanto hay una flexibilidad en el pensamiento de Galeno que no deja ver un tono dogmático” (Cfr. Ibidem: 63). Esta misma conclusión podemos aplicarla para juzgar por qué Galeno atribuye al hígado en *PHP* todas las facultades naturales incluida la reproducción, mientras que en *Sobre el semen*, la atribuye a los órganos reproductores.

3) Por otro lado, aunque Galeno sustente, con base en la diferenciación entre la sangre venosa y la sangre arterial, que el hígado es el lugar donde se produce la sangre que nutre cada parte del cuerpo, no es clara la identificación que hace entre esta facultad y la facultad apetitiva. La facultad que Platón relaciona con el deseo de alimento y bebida y con el deseo sexual. Galeno introduce la idea de que el hombre comparte con las plantas la tercera parte del alma, en 6.2.7-8. Y toma esta

---

72 El mismo Galeno en *Sobre el arte* (Ars Med. 319) indica que en el cuerpo hay cuatro principios e incluye en el contexto de sus explicaciones sobre el tipo de partes que hay en el cuerpo, a los testículos. “Hay cuatro divisiones de las partes en su totalidad: algunas son principios; otras llegan a ser resultado de ellas; y otras partes no son principios ni son gobernadas por esas otras que sí son principios, sino que poseen innatamente el poder que las maneja. Finalmente, otras partes son manejadas por un poder innato a ellas y por poderes externos a ellas. *Los principios son: cerebro, corazón, hígado y testículos*”. Las itálicas son nuestras (Cfr. Singer, 1997: 351).

de *Timeo* 77b-c. Apoyándose en el argumento de Platón que sitúa el alma apetitiva entre el diafragma y el ombligo, Galeno afirma que el centro del alma nutritiva y apetitiva en las plantas es el punto desde el cual las raíces descienden y el tronco asciende.<sup>73</sup> Y se sirve de este planteamiento para identificar la capacidad de nutrición con la capacidad de desear alimentos. Pues análoga la *rizhosis* de las plantas con el hígado de los animales, teniendo en cuenta que de él se desprenden los vasos que conducen la sangre que nutre cada parte del cuerpo y a él llegan los vasos que traen el material necesario para elaborar la sangre que alimenta al cuerpo. Y para reforzar esta analogía advierte en 6.8.54 que este centro en las plantas tiene poco calor, como el hígado en los animales provistos de él. Para Galeno el alma apetitiva se caracteriza por su deseo de alimento y bebida; una disposición natural estrechamente relacionada con la función nutritiva que debe desempeñar esta parte del alma. Ya Platón en *Timeo* 70d-e identificó su tendencia natural como el deseo de nutrientes básicos para la supervivencia y con la función sexual. La primera diferencia que salta a la vista entre lo dicho por Platón en *Timeo* y lo dicho por Galeno en *PHP* 6.2. es la especificación del lugar, pues Platón no señala directamente al hígado como sede de dicha facultad. Sino que la ubica entre el diafragma y el ombligo. En suma, el argumento usado por Galeno para identificar la sede de la facultad nutritiva en plantas y animales con la sede de la facultad apetitiva, es que el control de la nutrición y el deseo depende del hígado y las venas que se originan en él.

Podemos recapitular los argumentos hasta aquí presentados recordando que en el contexto de *PHP* 6, complementado con la lectura de algunos pasajes de *Sobre las facultades naturales*, las razones por las cuales Galeno considera al hígado como *arché* de la nutrición y de la facultad apetitiva del alma, son su capacidad de atraer y transformar las bebidas y alimentos ingeridos en la sustancia nutritiva del cuerpo. De todos modos no se trata de un órgano que trabaje aisladamente sino que de acuerdo con los argumentos de Galeno en *De placitis* y en *Nat. Fac.*, la facultad de la nutrición necesita de la ayuda de las otras facultades que son las funciones propias de cada parte del cuerpo, como la facultad para atraer, retener, alterar el alimento y eliminar los residuos. Además, la facultad nutritiva precisa de procesos como la digestión, que tiene lugar en el estómago, y de la capacidad de retención y eliminación características de riñones, bazo y vesícula biliar (*PHP* 6.4.13)<sup>74</sup>. Este funcionamiento cooperado de las partes explicaría la producción de

---

73 Cfr. *Timeo* 77c-d, donde se nos dice que: “una vez que nuestros superiores hubieron plantado para nosotros, sus inferiores, todas estas especies para nuestra alimentación, abrieron canales en nuestro cuerpo, como en un jardín, para que fuera irrigado como desde una fuente”.

74 Estos órganos tienen como función purificar la sangre de residuos. En este mismo pasaje se refiere Galeno al “fluido nutritivo” como “xumo/j”.

los humores y el mantenimiento del sistema ordenado en qué consiste el cuerpo, tal como es concebido por Galeno.<sup>75</sup>

Por otro lado, en *Sobre mis propias opiniones* encontramos un pasaje donde el médico indica que aunque no conoce la sustancia del alma “incorporal”, si partimos de que solamente un cuerpo<sup>76</sup> afecta a otro cuerpo, entonces el alma no existe independientemente del cuerpo sensible. Nos parece apropiado retomar este pasaje porque permite comprender en qué medida Galeno sí asume una posición sobre la *ousia* del alma, y porque entabla una correlación entre “alma” y “cuerpo” como una estructura organizada funcionalmente que impide admitir la existencia de funciones separables del cuerpo sensible. Este pasaje resulta útil para establecer el hilo conductor entre la fisiología de *PHP* y las tesis de *QAM 773-775*, donde el médico sostiene que la sustancia del alma racional son las *krâsis* del cerebro. Y que todas las capacidades del alma dependen de las mezclas humorales de las partes del cuerpo en que se sitúan. Como señala Galeno “Aunque el alma entrara al cuerpo desde fuera y lo convirtiera en su casa, ella es una esclava de su naturaleza que resulta de una mezcla determinada de elementos (...)” (Cfr. De Lacy en: Manuli & Vegetti, 1988: 59)<sup>77</sup>.

Según la evidencia presentada hasta el momento, las *krâsis* o mezclas humorales de cada parte en el cuerpo se producen gracias a la ejecución de ciertas funciones, y que de su buen o mal funcionamiento, dependen las funciones del alma, incluidas las racionales. Precisamente, el rol causal adjudicado a las *krâsis* humorales pone en primer plano la importancia de la tercera parte del alma para el carácter moral del individuo. Ya que las facultades racional e irascible pueden verse afectadas por las disfunciones de los órganos relacionados con la facultad nutritiva o sea con las facultades naturales. Es en este sentido que adquiere sentido la tesis de De Lacy a propósito de la importancia de la tercera parte del alma para el moralista y para el médico preocupado por cuestiones prácticas (Cfr Ibidem: 60-61)<sup>78</sup>. Suscribimos esta opinión porque en *De placitis* y en *Sobre las facultades*

---

75 Sobre la comprensión teleológica del cuerpo en Galeno Cfr. *PHP* 9.8.

76 En Martínez (2002: 335) Galeno afirma que “la génesis del cuerpo depende de un cierto tipo de mezcla que es igual a las mezclas de sus elementos. Y si la llegada del alma se produce a la vez que la del cuerpo, entonces su génesis ha de producirse a partir de los cuatro elementos. Pues es imposible que el alma provenga de una cosa y el cuerpo de otra, ya que la esencia del alma no existe de forma independiente sino que se descubre conforme al aspecto, me refiero a la forma del cuerpo”.

77 Este pasaje es citado por De Lacy y corresponde a *Sobre mis propias opiniones* 763 1-4K. Como no disponemos de la misma traducción citada, remitimos a las páginas 335-336 de Martínez M. (2002).

78 De Lacy dice que las enfermedades del cerebro y del corazón son en sí mismas resultado de su *dyskrasia* pero la causa de su *dyskrasia* depende del mal funcionamiento de las facultades naturales.

*naturales* encontramos las bases fisiológicas necesarias para sustentarla. Además, esta tesis permite comprender la importancia que concede Galeno en *Quod animi mores* a la dietética como un aspecto que debe ser tenido en cuenta en la educación integral de un individuo. La pedagogía del alma supone una educación de los hábitos de conducta y el entrenamiento del entendimiento. Pero desde la perspectiva fisiológica de Galeno, incluye también determinar pautas adecuadas de alimentación y de vida que faciliten el equilibrio adecuado de nuestra naturaleza o constitución humoral. Es en este sentido que la fundamentación fisiológica de su psicología redundaba en la tesis de que no podemos educar nuestra alma sin el cuerpo. O como dice Sócrates en *Gorgias* 505a, no podemos aspirar a una vida buena con un cuerpo en estado miserable. Sólo que en boca del médico esta tesis se ampara en una investigación anatómica que le da una fundamentación adicional a las palabras del filósofo.

Para esta tesis encontramos apoyo en *Sobre la localización de las enfermedades* 3.6.163, donde Galeno indica que según nuestra constitución humoral diferimos en costumbres, hábitos y en raciocinio. Pues “como existen muchas diferencias de grado en la humedad y el frío, así como en la sequedad y el calor, suceden una variedad múltiple de causas que lesionan las facultades síquicas”.<sup>79</sup> Así como el sueño y la vigilia pueden verse alteradas según la humedad o la sequedad de la constitución corporal, así mismo pueden verse alteradas las funciones del alma racional y las “éticas, las del alma irracional”. Por tanto, diferimos en hábitos en cuanto diferimos en *krâsis* y *physis*. Esta afirmación es coherente con la tesis de que cada parte de nuestro cuerpo, incluidos los tres *archai* estudiados en *De placitis* (cerebro, corazón e hígado), tiene su propia *krâsis*. Por tanto, la constitución humoral es un criterio útil para explicar las funciones de las partes del cuerpo, pero también las diferencias entre los caracteres morales y disposiciones a actuar entre los seres humanos. Desde este punto de vista, cada parte o forma del alma es imprescindible para el moralista, no sólo la racional.<sup>80</sup>

Estas son, en general, las razones que fundamentan por qué el médico debe conocer los tipos de constituciones, la composición humoral de las partes del cuerpo, y las causas de sus alteraciones y disfunciones, como señala Galeno al definir la medicina como arte en *Sobre el arte médico* 307-310 (Singer, 1997). En suma, la medicina resulta útil para la reflexión moral porque si las *krâsis* humorales influyen en las facultades del cuerpo cuyo principio de movimiento llamamos “alma”,

---

79 Seguimos la traducción de Salud Andrés Aparicio (1997), edición de Gredos, en la página 239.

80 La mala *krâsis* del cuerpo puede causar enfermedad y desórdenes: PHP 8.2.16. Este mismo planteamiento se encuentra en *Timeo* 82<sup>a</sup>.

entonces al médico le corresponde conocer cada una de estas partes, diagnosticar sus alteraciones y prescribir un tratamiento adecuado. Pero también dar las pautas dietéticas que deben ser tenidas en cuenta para la educación de su carácter.

### 3. Conclusiones

Galeno podría ser interpretado como un determinista al concluir en *Quod animi mores* 815, cuando quiere resaltar la importancia de la dieta en el mejoramiento moral, que los estoicos no han visto sino la mitad de la naturaleza humana al pensar que todos los hombres pueden ser virtuosos y que ninguno sería vicioso por escogencia, tal como lo ha advertido antes en *QAM* 808.

Sin embargo, tanto en *Quod animi mores*(*QAM*) como en el libro quinto del *De placitis* (*PHP*) resalta la importancia de una educación integral de nuestra naturaleza y esto incluye un cuidado mesurado del cuerpo que redundaría necesariamente en el cuidado del alma, entendida, en un sentido limitado, como el conjunto de las funciones que integran nuestra particular naturaleza (elección, movimiento voluntario, pensamiento, emoción y deseo). No debemos olvidar que Galeno se consideraba a sí mismo como un filósofo y que para él, el buen médico debía ser también un filósofo, es decir, tener conocimientos de lógica, física y ética.<sup>81</sup>

La preponderancia que concede a la educación se ve en sus tratados morales (*Aff. Dig.* y *Pecc. Dig.*), donde traza las pautas para el diagnóstico y tratamiento de las pasiones y los errores del alma. En ellos corroboramos que las bases de su pensamiento moral son tres:

(1) el medio aristotélico, que apunta a la moderación y modificación de nuestra conducta; que resulta relevante en su tratado sobre las pasiones (Cfr. *Aff. Dig.*)<sup>82</sup>.

(2) la evaluación y modificación de nuestras opiniones (hábitos), cuyo propósito sería liberarnos de los excesos en nuestra conducta mediante un

---

81 Esta es la conclusión a la que llega en su tratado *Que el buen médico es también filósofo*, (K 61) donde establece las pautas educativas necesarias para la buena práctica de la medicina. Para Galeno el médico debe, además de conocer la naturaleza del cuerpo humano, tener formación en filosofía porque: (1) debe tener principios éticos, ser amigo de la moderación y compañero de la verdad. (2) Y tener entrenamiento en el método lógico, ya que esta es la herramienta que limita y media en la especulación física del médico. Este método le permite saber cuántas enfermedades hay, por especies y por géneros; encontrar la clase de tratamiento adecuado a cada caso particular; y conocer la naturaleza propia del cuerpo que depende de tres clases de partes: las cualidades primarias, las partes homogéneas y las no homogéneas.

82 Todo el tratado apunta a la moderación, pero en ello se insiste en 5.27-30.

entrenamiento diario que consiste en el examen de nuestras rutinas y en la práctica de ciertas máximas o principios (*Ibidem*: 30-31). Y

(3) los temperamentos del cuerpo o *krâsis* humorales. Es decir, la naturaleza. Un aspecto que se menciona en estos tratados, específicamente, en conexión con la conducta de los niños, como un ítem que debe ser tenido en cuenta como parámetro de su educación.

El énfasis que pone en la educación se manifiesta claramente en la insistencia de Galeno en un autoexamen diario que implica la evaluación constante de nuestros deseos y emociones excesivas, cuyo propósito es aprender a limitar nuestros deseos y a controlar nuestras respuestas emocionales ante las circunstancias diarias de la vida. Esta práctica se basa en una revisión de nuestros hábitos que exige, al mismo tiempo, un examen crítico de nuestras opiniones sobre bienes, males y fines de la vida. En el tratado sobre las pasiones del alma (*Aff. Dig.*), describe las causas de las pasiones, entre las que se incluyen las falsas opiniones, y propone los pasos necesarios para una modificación de los hábitos (*Ibidem*: 2-5)<sup>83</sup>. El fundamento del tratamiento reside en la vigilancia de sí, inicialmente bajo el cuidado y acompañamiento de un hombre libre, capaz de decirnos la verdad (Cfr. *Aff. Dig.* 9-10, 30-35) y de enseñarnos con su ejemplo a modificar nuestras tendencias a actuar, porque se ha liberado a sí mismo de sus propias pasiones. Pero también depende de una práctica concienzuda de ciertos principios que fungan como máximas de acción.

Por otro lado, en el tratado sobre los errores del alma (*Pecc. Dig.*), en forma coherente con su reclamo de que no hay necesidad de pertenecer a ninguna secta para ser un buen filósofo ni un buen médico, enfatiza en que la clave para optar por una vida buena reside menos en la pertenencia a una escuela filosófica que en la capacidad de saber elegir los principios y los fines de nuestra acción. Y esa elección precisa de un entrenamiento del entendimiento que consiste en saber discernir entre argumentos verdaderos y probables y entre argumentos verdaderos y falsos. El fin de este entrenamiento es usar nuestra capacidad de discernimiento para discernir entre bienes y males. Pues si la capacidad para diferenciar entre argumentos verdaderos, falsos y probables, es importante para adquirir conocimientos teóricos y para hacer demostraciones empíricas, su aplicación resulta mucho más loable e importante a la hora de saber elegir cuál tipo de vida vale la pena vivir, pues “cualquiera estaría de acuerdo en que una falsa opinión sobre el fin de la vida conduce a una vida miserable” (Cfr *Pecc. Dig.* 5.74). Para Galeno, como para los antiguos estoicos, vivir conforme a nuestra naturaleza consiste en aplicar cada día los parámetros de la racionalidad. Pero, a diferencia de ellos, implica también servirnos de las

---

83 De la causa de los errores y sus consecuencias, Cfr. *Pecc. Dig.* 5.77-78.

emociones,<sup>84</sup> una vez que nos hemos entrenado en el control de nuestras respuestas emocionales con base en un cambio de hábitos, que demanda, a su vez, la revisión de nuestras opiniones sobre los bienes realmente necesarios para optar por una vida orientada por la razón. Desde la perspectiva de su ética, cuyo fundamento es el conocimiento fisiológico del cuerpo, Galeno concede a las emociones un lugar importante en la elección de fines y bienes ya que son consideradas como funciones propias de nuestra naturaleza humana y, por tanto, como “partes” que deberían ser incorporadas en el razonamiento práctico y ayudar en la búsqueda y práctica de una vida conforme a los parámetros de la razón.

Para Galeno las pasiones, entendidas como hábitos de pensamiento no examinados y como causa de falsas opiniones y de conductas irracionales, pueden representar una traba o un impedimento para la corrección o mejoramiento moral, en cuanto se convierten en obstáculos para la imparcialidad que es necesaria en la actividad de la razón. Como en el caso de la elección. Una actividad que depende, según Galeno, de la facultad de nuestro entendimiento para discernir entre juicios verdaderos y falsos. De allí su insistencia en el entrenamiento del entendimiento en el método lógico o en las demostraciones, pero al mismo tiempo, en la revisión y modificación de nuestros hábitos de conducta. Y esta tarea implica una práctica diaria de pautas relacionadas con la administración de la propia vida. Pero también ponerse bajo el cuidado de un hombre experimentado en el cuidado de sí mismo. Y éste podría ser interpretado, en sus tratados morales, como un amigo o confidente, experto en el examen y cuidado de sus hábitos y juicios, a quien confiamos el diagnóstico de nuestra formas de actuar y de juzgar sobre fines y bienes morales. El primer paso en la revisión crítica de nuestros hábitos y de nuestros juicios sobre la forma en que es apropiado reaccionar ante las circunstancias diarias de la vida, apunta a la importancia de una vida compartida con otros en una comunidad. Pero podemos imaginar al confidente como una metáfora del buen médico, que en cuanto tal, también debe ser un filósofo; es decir, disponer de la formación necesaria para un conocimiento más completo de nuestra naturaleza: estar entrenado en lógica, conocer la física o el funcionamiento del cuerpo, y llevar una vida conforme a principios éticos.

---

84 Por ejemplo y en consonancia con los puntos de vista estoicos heredados, en el libro primero de *De ira*, Séneca indica por qué la razón no puede servirse de las emociones excesivas, como la ira. Precisamente en forma opuesta a Galeno, quien inspirado en la psicología tripartita de Platón y en la ética aristotélica, defiende la moderación de las emociones, su educación y su utilidad para el razonamiento práctico.

## Bibliografía

1. ANNAS, J. (1992). *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press.
2. ARISTÓTELES. (2000). *Partes de los animales (PA). Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. (E. Sánchez, & A. Alonso, Trads.) Madrid: Gredos.
3. BOUDON-MILLOT, V. (2007). *Galien. Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres; Sur ses propres livres; Que l'excellent médecin est aussi philosophe* (Vol. I). Paris: Les belles lettres.
4. DONINI, P. (2008). Psychology. En R. J. Hankinson (Ed.), *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge: Cambridge University Press.
5. FOUCAULT, M. (1984). *Historia de la sexualidad* (Vol. II. El uso de los placeres). Bs. As.: Siglo XXI Editores.
6. GALEN. (2000). *On Food and Diet*. (M. Grant, Trad.) London-New York: Routledge.
7. GALEN. (2005). *On the Doctrines of Hippocrates and Plato (PHP)*. (P. de Lacy, Ed.) Berlin: Akademie Verlag GmbH.
8. GALEN. (1963). *On the Passions and Errors of the Soul (Aff. Dig. y Pecc. Dig.)*. (P. W. Harkins, Trad.) Ohio: Ohio State University Press.
9. GALEN. (1997). *Selected Works*. (P. N. Singer, Trad.) New York: Oxford University Press.
10. GALENO. (1997). *De locis affectis: sobre la localización de las enfermedades (Loc. Aff.)*. (S. A. Aparicio, Trad.) Madrid: Gredos.
11. GALENO. (2003). *Sobre las facultades naturales-Las facultades del alma siguen siendo los temperamentos del cuerpo (QAM y Nat. Fac.)*. (J. Zaragoza Gras, Trad.) Madrid: Gredos.
12. GALENO. (2002). *Tratados filosóficos y autobiográficos*. (T. Martínez, Trad.) Madrid: Gredos.
13. GALIEN. (1995). *L'âme et ses passions. Les passions et les erreurs de l'âme. Les facultés de l'âme suivent les tempéraments du corps*. (M. Birchler, Trad.) Paris: Les Belles Lettres.

14. GOULD, J. B. (1970). *The Philosophy of Chrysippus*. Albany: State University of New York Press.
15. HANKINSON, R. J. (2008). Epistemology. En R. J. Hankinson (Ed.), *The Cambridge Companion to Galen* (págs. 157-183). Cambridge: Cambridge University Press.
16. HANKINSON, R. J. (1991). Galen's Anatomy of the Soul. *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy*, 36 (2), 197-233.
17. HANKINSON, R. J. (Ed.). (2008). *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge: Cambridge University Press.
18. HIPÓCRATES. (2003). *Tratados (Sobre la naturaleza del hombre, Sobre la medicina antigua)*. Madrid: Gredos.
19. INWOOD, B. (1985). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. New York: Oxford University Press.
20. KOLLESCH, J., & Nickel, D. (Edits.). (1993). *Galen und das hellenistische Erbe*. Stuttgart: Steiner Verlag.
21. LIEBERMAN, H., KANAREK, R. & PRASAD, C. (Edits.). (2005). *Nutritional Neuroscience*. London, New York: Taylor & Francis Group.
22. LLOYD, G. (2008). Galen and his contemporaries. En R. J. Hankinson (Ed.), *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge: Cambridge University Press.
23. LLOYD, G. (1988). Scholarship, authority and argument in Galen's Quod animi mores. En P. Manuli, & M. Vegetti (Edits.), *Le opere psicologiche di Galeno* (págs. 11-42). Pavia: Atti del terzo colloquio galenico internazionale.
24. LLOYD, G. (1996). Theories and Practices of Demonstration in Galen. En M. Frede, & G. Striker (Edits.), *Rationality in Greek Thought* (págs. 255-277). Oxford: Oxford University Press.
25. LONG, A. (1982). Soul and Body in Stoicism. *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy*, 27, 34-57.
26. LONG, A., & SEDLEY, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers* (Vol. 1. Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary). Cambridge: Cambridge University Press.

27. LONG, A., & SEDLEY, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers* (Vol. 2. Greeks and Latin Texts with Notes and Bibliography). Cambridge: Cambridge University Press.
28. MANULI, P., & VEGETTI, M. (Edits.). (1988). *Le opere psicologiche di Galeno*. Pavia: Atti del terzo colloquio galenico internazionale 1986.
29. MORRISON, B. (2008). Logic. En R. J. Hankinson (Ed.), *The Cambridge Companion to Galen* (págs. 66-115). Cambridge: Cambridge University Press.
30. NUSSBAUM, M. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós.
31. PLATÓN. (S/A). *Diálogos completos (Cármides, Fedón, Fedro, Timeo, República, Gorgias)*. Madrid: Gredos.
32. ROCCA, J. (2008). Anatomy. En R. J. Hankinson (Ed.), *The Cambridge Companion to Galen* (págs. 242-262). Cambridge: Cambridge University Press.
33. ROCCA, J. (2003). *Galen on the Brain: Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century AD*. Netherlands: Brill Academic Publisher.
34. SORABJI, R. (2002). *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. New York: Oxford University Press.
35. THIEVEL, A. (2000). L' évolution du sens de DIAITA. En *La lengua científica griega: orígenes, desarrollo e influencia en las lenguas modernas europeas*. Madrid: Ediciones clásicas.
36. TIELEMAN, T. (2003). *Chrysippus on Affections: Reconstruction and Interpretations (Philosophia Antiqua)*. Brill Academic Publisher.
37. TIELEMAN, T. (1996). *Galen and Chrysippus On the Soul: Argument and Refutation in De Placitis Books II-III*. Brill Academic Publisher.
38. TIELEMAN, T. (2008). Methodology. En R. J. Hankinson (Ed.), *The Cambridge Companion to Galen* (págs. 49-65). Cambridge: Cambridge University Press.
39. VEGETTI, M. (1993). I nervi dell' anima. En J. Kollesch, & D. Nickel (Edits.), *Galen und das hellenistische Erbe* (págs. 63-77). Stuttgart: Steiner Verlag.

40. von STADEN, H. (2000). Body, Soul, and Nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and GALEN. En J. P. Wright, & P. Potter, *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment* (págs. 79-116). Oxford: Oxford University Press.
41. WRIGHT, J. P., & Potter, P. (Edits.). (2003). *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*. New York: Oxford University Press.

# Charles Darwin y la ética: de la sociabilidad a la moralidad\*

## Charles Darwin and Ethics: From Sociability to Morality

Por: José Luis Velázquez Jordana

Departamento de Filosofía

Universidad Autónoma de Madrid

Madrid, España

j.l.velazquez@uam.es

Fecha de recepción: 12 de Julio de 2010

Fecha de Aprobación: 25 de agosto de 2010

**Resumen:** *La principal aportación de Charles Darwin a la filosofía moral consiste en una explicación del origen y desarrollo de la condición moral del ser humano exclusivamente desde la perspectiva de la historia natural. A partir de la publicación del libro *The Descent of Man* en 1871 este planteamiento ha suscitado fuertes controversias hasta el punto de convertirse en un criterio para distinguir las concepciones tradicionales de la moral de las concepciones modernas de la moral. Aquí se presenta de forma articulada una descripción de la estructura de la moral según Charles Darwin atendiendo a tres aspectos de la conciencia moral: el origen evolutivo y los estadios evolutivos de su desarrollo, la base emocional o sentimental de la moral con especial atención al sentimiento de la simpatía, y la dimensión normativa inspirada en la tradición kantiana y utilitarista. La conclusión principal que se establece es que la sociabilidad de los seres humanos es una condición necesaria pero no suficiente de la moralidad. Así mismo, se recogen algunas dificultades en la exposición de Darwin a la hora de conciliar las dos tradiciones morales apuntadas.*

**Palabras clave:** *Animales humanos, Charles Darwin, conciencia moral, dignidad, Hume, selección natural, sentido moral, Regla de Oro, Simpatía.*

**Abstract:** *Charles Darwin's most important contribution to Moral Philosophy is an explanation of the origin and development of the moral condition of the human being exclusively from the perspective of Natural History. Starting with the publication of *The Descent of Man*, in 1871, this statement has aroused strong controversies, to the point of becoming a criterion with which to distinguish the traditional conceptions of Morality from the modern conceptions of Morality. This essay is an articulated description of the structure of Morality according to Charles Darwin, considering three aspects of Moral Conscience: The evolutionary origin and the evolutionary stages of its development, the emotional or sentimental basis of Morality with special attention to the feeling of Sympathy, and the normative dimension inspired by Kantian and Utilitarian traditions. The main conclusion established here is that the sociability of human beings is a necessary but not sufficient condition of Morality. In addition to this, some difficulties found in the statement of Darwin when he tried to reconcile the two moral traditions mentioned are gathered.*

**Keywords:** *Charles Darwin, Dignity, Golden Rule, Human Animals, Hume, Moral Conscience, Moral Sense, Natural Selection, Sympathy.*

---

\* Proyecto de investigación Éticas griegas y filosofía contemporánea patrocinado por la Subdirección General de Proyectos de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación, España. Referencia del proyecto: FFI2009-09498. Investigador principal: José María Zamora Calvo.

## I

¿Por qué existe tanta polémica en torno a las relaciones entre la ética y la teoría darwiniana de la evolución? ¿Qué separa a los partidarios de una concepción evolutiva y a los partidarios de una concepción tradicional o no evolutiva de la moral? En primer lugar, las concepciones tradicionales de la moral apelan a algún tipo de autoridad mítica, religiosa o metafísica para explicar el origen de la moral humana con el fin de resaltar la superioridad de los animales humanos. En segundo lugar, estas mismas concepciones han objetado que la ética corte darwiniano incurre en errores graves: olvida la separación entre el “es” y el “debe”, identifica la moral con el altruismo, promueve un determinismo biológico incompatible con la libre voluntad, y relega a un lugar marginal la herencia cultural y el aprendizaje social frente al papel de los atributos biológicos. Sin entrar a valorar el alcance de cada uno de estos reparos, resulta oportuno volver al planteamiento original de Charles Darwin expuesto en su libro *The Descent of Man* (1871) para ponderar en su justa medida la tarea que él mismo se propuso: “*la cuestión del origen de la moral exclusivamente desde el punto de vista de la historia natural*” (Darwin, 1998: 100). Lo que sigue es una reconstrucción de los argumentos de Darwin sobre el origen de la moral, el soporte emocional y las dimensiones normativas del sentido o conciencia moral que hacen del ser humano un animal diferente al resto de los animales pero no totalmente desvinculado de ellos.

¿Qué significa explicar el origen de la moral desde el punto de vista de la historia natural? ¿Cuál es el significado de la expresión “punto de vista de la historia natural”? Un aspecto obvio de esta perspectiva es el rechazo de las explicaciones míticas o religiosas como las que podemos encontrar en el *Protágoras* de Platón o en el libro del *Génesis*. Sin embargo Darwin, no sólo se opone a esta tradición sino a una corriente ilustrada que se remonta a Hobbes y convierte a la prudencia egoísta en el motivo principal de la conducta moral y el mecanismo fundamentador del contrato social. Si la creencia religiosa en un Dios creador no es universal y el egoísmo choca con la abundancia de acciones altruistas; el origen y la naturaleza de la moral requiere otro tipo de explicación (Cfr. Midgley, 1993: 3-13).

En un sentido estricto, hablar de historia natural en el caso de Darwin remite a los dos argumentos que sostienen su teoría sobre el origen de la especie: el argumento de la ascendencia común y el argumento de la selección natural. El argumento de la ascendencia común cuestiona, por un lado, el lugar privilegiado que los filósofos tradicionales han concebido al ser humano y, por otro lado, afirma que la especie humana tiene entre sus parientes animales no humanos ya que desciende de “*cuadrúpedo velludo con rabo, arbóreo en sus hábitos y habitante*”

*del Viejo Mundo*” (Darwin, 1998: 633). Por su parte, el argumento de la selección natural sirve para explicar que los seres vivos son el resultado de la adaptación de las especies a las presiones medioambientales y la constitución hereditaria de los individuos supervivientes. Se puede afirmar entonces que la historia natural de la moralidad trata de equiparar la explicación sobre el origen de la moral con la explicación sobre el origen y desarrollo de la variedad de especies. En ambos casos es la selección natural el mecanismo que actúa como desencadenante.

La concepción moral de Darwin pretende demostrar la ausencia de contradicción entre el origen animal del ser humano y los atributos específicos que hacen del ser humano el único ser moral. Dicho de otro modo, mostraría que no hay tensión entre la tesis de la continuidad y la tesis de la singularidad. Entre los animales humanos y los primates median cinco millones de años, pero comparten muchos instintos, pasiones y emociones:

el hombre y los animales superiores, en especial los primates, tienen algunos instintos comunes. Todos poseen los mismos sentidos, intuiciones y sensaciones; sienten pasiones parecidas, afecciones y emociones aunque sean tan complejas como los celos, la sospecha, la emulación, la gratitud y la generosidad; practican el engaño y la venganza; están expuestos al ridículo, incluso tienen sentido del humor; sienten admiración y curiosidad; al mismo tiempo poseen las facultades de imitación, atención, deliberación, elección, memoria, imaginación, asociación de ideas y razón aunque en grados muy diferentes (Ibíd.: 81).

Ahora bien, el compromiso de Darwin con esta tesis de la continuidad no le impide afirmar: “*Una inmensidad separa el espíritu del hombre más bajo del animal más elevado: la conciencia o el sentido moral*” (Ibíd.: 100, 101, 130, 131) ¿Cómo se puede conciliar la tesis de la continuidad con la tesis que atribuye la condición moral exclusivamente al ser humano? ¿No se trata de una inconsistencia? ¿Cómo puede afirmar Darwin simultáneamente que la diferencia entre los seres humanos y otros animales sociales es de grado y no de esencia y al mismo tiempo sostener que la moral es un rasgo exclusivamente humano? La filósofa americana Christine Korsgaard nos sirve de ayuda para resolver esta aparente contradicción (Korsgaard, 2010). Sostiene que la diferencia, siendo importante, es de grado y no esencial, en la medida que la condición moral del ser humano puede explicarse y contemplarse en el marco de las transformaciones descritas por la teoría de la evolución y el mecanismo de la selección natural. Así, mientras los instintos sociales y las facultades intelectuales de los seres humanos han evolucionado en una dirección, en el caso de los demás animales ha sido distinta y con un resultado diferente. Si hay atributos específicamente humanos se pueden demostrar en términos evolutivos o en términos naturalistas. Por eso, quienes defienden que la disparidad es esencial se ven obligados a apoyar esta afirmación en una perspectiva religiosa o metafísica.

El proceso relativo al origen del sentido moral o la conciencia incluye cuatro estadios evolutivos (Darwin, 1998: 101-102; Cfr. Richards, 1984: 208). En el primer estadio, los protohumanos desarrollan una serie de instintos sociales (instinto de conservación, deseo sexual, amor materno filial, etc.) que se concretan en un conjunto de actitudes orientadas a promocionar el bienestar general y lo suficientemente fuertes para mantener a sus miembros unidos en grupos. Entre ellos destaca el papel crucial del instinto de la simpatía en la formación de la moral en una doble vertiente: como motivo que impulsa a erradicar el dolor que sufre un compañero y como motivo para eliminar el dolor simpatético. En el segundo estadio, algunos animales sociales desarrollan facultades intelectuales y estructuras cerebrales que tienen como resultado la adquisición de capacidades de razonamiento abstracto, la autoconciencia, identidad individual y memoria para retener imágenes del pasado y motivos para actuar en el futuro de una manera determinada. En el tercer estadio, la adquisición del lenguaje va a permitir a los miembros de los grupos y comunidades formular sus deseos, transmitirlos a los demás, y elogiar y censurar la conducta de sus compañeros. En el cuarto estadio, finalmente, el desarrollo del sentido moral continúa configurándose gracias a la aparición de facultades intelectuales y la estabilización del comportamiento mediante la incorporación de pautas de conducta y la adquisición de hábitos y costumbres. A partir de este esquema se puede deducir que el sentido moral es el resultado de una combinación exitosa de acontecimientos causales y ateleológicos que tiene lugar a lo largo de la evolución filogenética de ser humano. La condición moral del ser humano quedaría vinculada exclusivamente a su historia natural manteniéndose al margen de cualquier intervención ajena a ese proceso (Cfr. Boniolo, 2006: 27-40). Sin embargo, Darwin da cuenta de algunos detalles que son relevantes tanto para reforzar tanto la base natural de la condición moral como la tesis de la singularidad moral del ser humano.

## II

A modo de “hipótesis”, Darwin establece que el sentido moral tiene su origen en los instintos sociales:

la siguiente proposición me parece altamente probable: cualquier animal dotado de instintos sociales bien definidos, incluidos los vínculos afectivos de parentesco, llegaría inevitablemente a la adquisición del sentido moral o de la conciencia cuando sus facultades intelectuales alcanzan o se aproximan al desarrollo al que han llegado en el hombre (Darwin, 1998: 101).

Se trata de una hipótesis por que salvo el ser humano, ningún otro animal ha alcanzado el nivel de las facultades intelectuales del ser humano. La aparición del

sentido moral o conciencia no se explica únicamente mediante la identificación en la conducta de instintos sociales. Es necesaria la satisfacción de otra condición: el desarrollo de una estructura cerebral y la ampliación de facultades intelectuales. Esto significa entonces dos cosas. Una, que los instintos sociales son una condición necesaria pero no suficiente para adquirir la moral pues requiere de la participación de adecuados rasgos biológicos e intelectuales. Y dos, que el sentido moral o la conciencia no es una consecuencia directa sin más de la selección natural, sino que lo es indirectamente como consecuencia de la capacidad intelectual (Cfr. Ayala & Cela Conde, 2007: 354). Pero incluso en el supuesto de que un animal no humano alcanzara un nivel de sociabilidad y capacidad intelectual equivalente al del animal humano no se podría afirmar que estuviera en condiciones de adquirir el mismo sentido moral que nosotros. Podrían, dice Darwin (Darwin, 1998: 102), “tener un sentido moral (*sense of right and wrong*) que les marcara pautas de conducta muy diferentes”.

Un rasgo que permite entender mejor la configuración de la conciencia moral humana es la capacidad de deliberación en la resolución de conflictos desatados por instintos o deseos contrapuestos. Veamos cuál la posición de Darwin a este respecto.

Si el sentido moral o la conciencia la identificamos sin más con el peso, la fuerza o la intensidad de un deseo o un instinto sobre el otro; entonces el ser humano en poco o nada se diferenciaría de los animales inferiores. ¿Por qué- se pregunta Darwin- cree el ser humano que debería obedecer a un deseo instintivo antes que a otro? ¿Cuál es la razón o la causa de que el instinto social de la cooperación predomine sobre un instinto egoísta? A la hora de tomar una decisión, alguien se puede enfrentar a un conflicto desencadenado por la influencia de dos impulsos o deseos “naturales”. Ante el peligro que significa la amenaza de un enemigo, ¿cómo hemos de actuar? ¿Emprendiendo la carrera o tratar de proteger a los miembros más débiles del grupo? Si en esta situación los instintos naturales y sociales que subyacen son el deseo de preservar la vida y el deseo de proteger a uno de los nuestros, ¿qué es lo que nos empuja a pensar que seguir uno de ellos es mejor que dejarse influir por el otro? Sin embargo, ¿por qué a diferencia de los animales no humanos nos sentimos incómodos en la elección si forman parte de nuestra condición “natural”? La respuesta de Darwin a este problema, que por otro lado nos remite a la vieja cuestión de por qué hay que ser moral, radica en la combinación de distintos factores (Rachels, 1990: 147-163). Los instintos sociales son eficaces cuando son persistentes y duraderos a diferencia de los instintos o deseos individuales sujetos a variabilidad y cambios. Esto no impide que una vez realizada una determinada acción el agente reflexione sobre aquella acción del pasado a fin de comprobar si se ha dejado guiar por el impulso más fuerte, ha tenido en cuenta la reacción de

los más próximos y, finalmente, si las consecuencias suponen el perjuicio de los demás. Si la acción en cuestión suscita censura o desaprobación, hay que esperar que el agente reconsidere la actuación y decida comportarse de manera diferente en ocasiones venideras. “*He aquí-nos dice Darwin (Darwin, 1998: 117)- la conciencia que mira hacia atrás y le sirve de guía en el futuro*”.

¿Cómo nos guía la conciencia moral? Del planteamiento de Darwin, se pueden seleccionar tres estrategias morales normativas que hacen referencia a tres tipos de compromisos no necesariamente aislados ni excluyentes. En la primera estrategia prevalecen los intereses colectivos frente a los intereses individuales, aun cuando los individuos se benefician en tanto miembros de la comunidad a la que pertenecen. La segunda estrategia o estrategia del altruismo recíproco (“te arrasco si me arrascas”) abarca inicialmente un ámbito más pequeño que la anterior pero puede llegar a extenderse y dominar no sólo por los beneficios individuales. Como esta estrategia requiere memoria, lealtad y capacidad para entender las demandas, puede contribuir a una mayor estabilidad y a la obtención de beneficios sociales por parte de los implicados (Ibíd.: 135). La tercera línea de conducta moral apunta a un aspecto distinto pero complementario de los intereses racionales colectivos e individuales. Quien forma parte de una comunidad social está expuesto a las actitudes reactivas de censura y elogio que desempeñan un papel regulador en el comportamiento de los animales sociales humanos bajo la forma de sanciones (Ibíd.). Quiere esto decir que cuando un miembro de una comunidad social transgrede una norma, la respuesta que encuentra es una reprobación seguida de un castigo aplicado por una autoridad y refrendado por los demás. Pero además, si la norma vulnerada es una norma justificada socialmente y reforzada por instintos sociales compartidos, entonces en la conciencia del trasgresor pero miembro de la comunidad, cabe esperar una reacción emocional en forma de sentimientos de remordimiento, vergüenza y arrepentimiento (Ibíd.: 117). Ante esta situación, Darwin nos indica que el ser humano da muestras de conciencia moral cuando se decide a una reordenación de sus sentimientos mediante una revisión de sus acciones, de los motivos que le empujaron a actuar y una valoración de las consecuencias.

Llegados a este punto, estamos en condiciones de elaborar una tipología moral de los animales humanos (Rachels, 1990: 163-164). El animal humano moralmente bueno es el que posee instintos sociales fuertes, impelido a actuar por simpatía hacia los demás, movido a establecer relaciones de cooperación, dispuesto a obtener la aprobación de sus semejantes y dispuesto a evitar el dolor de la culpabilidad, la vergüenza y el remordimiento. En el otro extremo, nos encontramos con un animal humano carente de instintos sociales, indiferente a la desaprobación social y dispuesto a romper vínculos con los demás a causa del desprecio que le produce

la compañía. Nos encontramos aquí con lo que Darwin (1998: 116) llama una “bestia” (*unnatural monster*). Por último, cabe mencionar una tercera categoría: el animal humano esencialmente malo. Se trata de aquel que no da muestras de simpatía por los demás, con fuertes deseos de realizar acciones malas, carente de instintos sociales y al que sólo le refrena el temor al castigo. La conclusión que se alcanza aquí es que la sociabilidad no coincide en sentido estricto con la moralidad y por tanto, no es exacto calificar de seres morales a todos los miembros de una comunidad social ya que puede darse el caso de encontrarnos con seres sociales pero no morales debido a un déficit emocional o sentimental.

### III

Al igual que otros autores pertenecientes a la ilustración escocesa, Charles Darwin concede al sentimiento moral de la simpatía un lugar central en su concepción de la filosofía moral. Asume (Ibíd.: 112) como Hume “*que todos tenemos consciencia de que poseemos sentimientos simpáticos*”. Independientemente de cual sea su origen, lo importante para Darwin es que la simpatía es producto de la selección natural, forma parte esencial de los instintos sociales y se refuerza mediante el hábito, la experiencia y la razón. Como ocurre con otros instintos característicos de los seres sociales, no es un rasgo distintivo del ser humano pues está presente en “*todos los animales que se ayudan y se defienden mutuamente*”. La simpatía es lo que lleva a un perro a salir en defensa de su amo ante el ataque de un enemigo y lo que determina la solidaridad entre los pingüinos o los cuervos. Sin embargo, en el caso del ser humano, la simpatía no queda reducida a un mecanismo instintivo pues incorpora elementos reflexivos que contribuyen a afinar y extender la sensibilidad moral más allá de su lugar de origen social y natural. En aras de una mayor claridad, se podrían distinguir dos niveles en el ámbito afectivo y reflexivo de la simpatía humana. En un primer nivel, encontramos una simpatía instintiva que nos empuja a sentirnos afectados por las alegrías pero especialmente por las miserias que padecen los seres humanos “más desvalidos”. Este sentimiento es inherente a la condición humana y “*nadie puede reprimirlo aun en el caso de prescribirlo severas razones, sin que la parte más noble de su naturaleza no se deteriore*” (Ibíd.: 139).

En un segundo nivel, la extensión de la simpatía se produce de la mano de una mayor *cultura moral*:

*a medida que el hombre se civiliza y que las tribus más pequeñas se unen para formar comunidades, la simple razón dicta a cada individuo el deber de hacer extensivos los instintos sociales y la simpatía a todos los que forman parte de una nación,*

*aunque personalmente no les sean conocidos. Llegado a este punto, sólo queda una barrera artificial que impida a su simpatía extenderse a todos los hombres de todas las naciones y razas*". Sin embargo, es en un estadio más tardío cuando la simpatía consigue su cenit al desbordar los confines de la humanidad y *"alcanza a todos los seres sensibles* (Ibid.).

Esta forma de entender la simpatía, que recuerda la distinción humeana entre simpatía limitada y simpatía amplia, no es lo único que mantiene juntos a Darwin y al filósofo escocés. Ambos coinciden en señalar que la simpatía influye en la valoración de las acciones, los juicios de aprobación o desaprobación y tiene un valor práctico indudable para garantizar la estabilidad social. Pero Darwin a diferencia de Hume no equipara lo que es merecedor de aprobación con lo que suscita un sentimiento placentero o con aquello que revela cierta utilidad. Tampoco propone, al modo de A. Smith, una instancia como la del "espectador prudente" que permita corregir las impresiones que suscitan los sentimientos. Darwin, no obstante, al no establecer un elemento independiente de la simpatía para enjuiciar las acciones, nos obliga a representarnos la simpatía como un motivo y como un criterio; o por emplear sus palabras, como un "sentimiento interno" y como un "fiscal interior". Tenemos, entonces, que por un lado, la simpatía es aquello que nos impulsa a realizar acciones morales y de la que se derivan los efectos de *"el amor al halago, el sentimiento vehemente de gloria y el horror, aun más grande, al desprecio y a la infamia"*. Y tenemos por otro lado, que si la simpatía se refuerza con el hábito y el poder de razonar entonces, *"el hombre puede valorar imparcialmente los juicios de sus semejantes y sentirse impulsado, libre de impresiones transitorias de placer y dolor; a seguir determinadas líneas de conducta"* (Ibid.: 113)<sup>1</sup>. Esto parece apuntar a que la simpatía está presente en dos fases de la formación de la conciencia moral. En la primera, la simpatía nos impulsa a conectar afectivamente con los demás y suscita una reacción inicial de aprobación o censura. Ahora bien, todo ello requiere la presencia de dos virtudes: la prudencia y el autodominio.

---

1 Sobre esta dificultad merece la pena atender a la explicación de C. J. Cella Conde cuando afirma que la originalidad de Darwin en relación a la simpatía descansa en dos puntos. Por un lado, la universalidad de la moral queda asegurada al considerar a la simpatía "un sustrato común de toda la especie humana capaz de orientarse en múltiples direcciones", como lo reflejan los diversos códigos éticos existentes. Y por otro lado, Darwin va a proporcionar "una elegante vía de unión entre el sustrato psíquico y la normativa moral, entre el mundo del "motivo" y el mundo del "criterio". Es decir, una conciliación entre la esfera que contiene lo que nos impulsa a actuar moralmente y la esfera de lo que nos permite discernir las acciones morales de las que no lo son. Esta solución, resultado de combinar "el progreso de un instinto" y la "racionalidad perfeccionada", es la que nos hace pensar, con palabras de C. J. Cella Conde, en una especie de "tiranía de la naturaleza humana" sobre algunas convenciones sociales como la esclavitud y no pocas ideas absurdas derivadas de las creencias religiosas (Cfr. Cella Conde, 1989: 601-634 y (Cella Conde, 1985: especialmente cap. 1).

La prudencia señala una disposición del carácter a sacrificar parte del bienestar individual en aras del bienestar general, y el autodomínio remite a la capacidad para acomodar los deseos, pasiones y sentimientos a la opinión de los semejantes. Una forma de ganarse la simpatía de los demás consiste en proporcionarles ayuda y asumir la obligación de actuar bajo el principio de reciprocidad. En esta primera fase podemos hablar de una internalización de la moral convencional desde el momento en que tanto el elogio como la censura carecen de objetividad y la justificación queda reducida a la mera coincidencia o distanciamiento con el sentimiento general que despierta en los demás cualquier acción. Así entendida, la ética viene a ser una sistematización de lo que los hombres aprueban o desaproveban eludiendo la justificación y presuponiendo, como en el caso de Hume, una conciencia moral unitaria. En la segunda fase de la formación de la conciencia moral, *“el instinto que es mayor o más constante que los otros, provoca un sentimiento que nosotros expresamos diciendo que es menester obedecerle... e implica la existencia de una regla de conducta”* (Ibíd.: 634, 100 y 119).

#### IV

De la exposición de Darwin, se deduce que al menos tres reglas de conducta moral se derivan del sentimiento de simpatía: el principio de bien general, el respeto de la dignidad y la Regla de Oro. El principio del bien general o bienestar de la comunidad es un remedo del principio utilitarista sobre la mayor felicidad para el mayor número y queda enunciado así: *“producir dentro de las condiciones existentes, el mayor número de individuos en pleno vigor y plena salud, dotados de facultades todo lo perfectas posibles”* (Ibíd.: 124). El principio sobre el respeto a la dignidad, nos remite directamente a Kant: *“No violaré en mi propia persona la dignidad de la humanidad”*. Finalmente, la versión escogida por Darwin (Ibíd.: 131, 136) de la Regla de Oro corresponde a la versión del evangelista Mateo: *“querer para los otros lo que queremos para nosotros mismos”*. La adopción de estos principios normativos representa el punto de llegada a la moral desde la sociabilidad y también el punto de partida de la reflexión moral en sentido estricto.

Hay aquí dos problemas que merece la pena resaltar aun cuando no fueron objeto de análisis por parte de Darwin (Cfr. Lewens, 2007: 167-171). El primero concierne a la coherencia entre los tres principios. ¿Son compatibles los compromisos consecuencialistas y los compromisos con la dignidad y el respeto universal? El segundo problema nos remite al error de incurrir en la falacia naturalista. Respecto a lo primero, podemos preguntarnos si la Regla de Oro, fundamento de la moral, es compatible con la obligación utilitarista de producir

individuos saludables y vigorosos. Los dos principios hacen demandas distintas. Mientras que el principio utilitarista considera moralmente aceptable realizar todo tipo de acciones que reviertan en el bien general aun cuando choquen con la libertad individual (derecho a la reproducción de personas con enfermedades), la obligación de respetar la libertad y dignidad individual supone un freno a las expectativas de contribuir a determinadas formas de promoción del bien general.

Respecto a la segunda objeción, se ha dicho hasta la saciedad que el naturalismo moral de Darwin tiene que refutarse, pues ninguna proposición normativa (la Regla de Oro y la regla del bien general, etc.) puede derivarse de un conjunto de hechos como son las consideraciones descritas sobre la naturaleza humana. Las causas que explican la adquisición del sentido moral y los motivos para aceptar las exigencias de las normas morales son dos cosas distintas. No se puede deducir que tengamos que comportarnos de una u otra manera determinada a partir del hecho de que nuestra conciencia moral se ha desarrollado evolutivamente. ¿Qué se puede responder a esta objeción? En primer lugar que está lejos de ser realmente letal pues de lo contrario no nos hubiera llevado más de doscientos de años examinarla. Y en segundo lugar que la alternativa a deslindar el deber moral de una sanción natural tiene entre otras consecuencias comprometernos con un fundamento trascendente de la obligación moral, con una idea metafísica de la libertad y con una imagen de la motivación moral ajena a intereses, deseos y preferencias empíricas.

El propósito de Darwin no era presentar una teoría sistemática de la ética ni encontrar una articulación existosa de los principios normativos referidos. Al final de su libro *The Descent of Man* reconoce que muchas de las ideas presentadas tienen un carácter especulativo y de otras afirma que se demostrarán como falsas (Darwin, 1998: 629). Los expertos se han encargado de señalar las dos cosas pero la explicación darwiniana sobre el origen animal de la moral humana, el desarrollo de las capacidades morales y el compromiso con los principios de la moral; son parte esencial de la imagen que tenemos de nosotros mismos. Puede que nos llene de orgullo el hecho de ser los únicos animales dotados de conciencia moral, los únicos en traspasar los estrechos límites de la sociabilidad y alcanzar el estadio de la moralidad. La selección natural nos dotó de un sentimiento de simpatía e instintos sociales y la evolución, la razón y la experiencia nos ha situado en la cúspide de la escala evolutiva. Dicho todo esto, tampoco podemos olvidar las palabras que cierran *The Descent of Man* de Darwin: “*el animal humano lleva en su armazón corporal el sello indeleble de su infimo origen*” (Ibíd.: 643).

## Bibliografía

1. AYALA, F., & Cela Conde, C. J. (2007). *Human Evolution. Trails from the Past*. Oxford: Oxford University Press.
2. BONIOLO, G. (2006). The Descent of Instinct and the Ascent of Ethics. En G. Boniolo, & G. D. Anna (Edits.), *Evolution Ethics and Contemporary Biology* (págs. 27-40). Cambridge: Cambridge University Press.
3. CELA CONDE, C. J. (1985). *De genes, dioses y tiranos*. Madrid: Alianza Editorial.
4. CELA CONDE, C. J. (1989). El naturalismo contemporáneo. En V. Camps (Ed.), *Historia de la ética* (págs. 601-634). Barcelona: Crítica.
5. DARWIN, C. (1998). *The Descent of Man*. New York: Prometheus.
6. KORSGAARD, C. (s.f.). *Moral Animals. That short but imperious word ought:* . Recuperado el 5 de julio de 2010, de <http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/CMK.MA2.pdf>
7. LEWENS, T. (2007). *Darwin*. London: Routledge.
8. MIDGLEY, M. (1993). The Origins of Ethics. En P. Singer (Ed.), *A Companion to Ethics* (págs. 3-13). Great Britain: Blackwell.
9. RACHELS, J. (1990). *Created from animals*. Oxford: Oxford University Press.
10. RICHARDS, R. (1984). *Darwin and the Emergence of Evolution Theories of Mind and Behaviour* (7a ed.). Chicago-Londres: Chicago University Press.