

Editorial

Con este número uno queremos dar un mayor grado de oficialidad a esta publicación al poseer ISSN. Con ello, todos los artículos que aparezcan en estas páginas son registrados como publicaciones. Por esto, el Comité Editorial de Bajo Palabra. Segunda Época quiere animar a los jóvenes filósofos a sacar de los cajones esas plumas que tan brillantes líneas han dado a lo largo de muchos años, para que escriban sobre esos temas filosóficos que les interesan y los compartan con los demás a través de este canal que se les ofrece.

Este número tiene un segundo significado. Cuando se inició este proyecto, ninguno de nosotros teníamos experiencia en esta labor. El aprendizaje se fue haciendo sobre la marcha. Los errores cometidos al principio fueron numerosos pero según ha ido aumentando la sabia experiencia, esos errores se han ido y se seguirán corrigiendo. Después de dos años de duro trabajo, de diversas dificultades que se han ido superando, de ilusiones que se han ido cumpliendo y de, permítaseme otra vez, experiencia que se ha acumulado, y queriendo dar continuidad a esta publicación, yo, José A. Vázquez Valencia, coordinador de esta revista, quiero hacer oficial mi relevo en el cargo por Delia Manzanero Fernández, estudiante de doctorado de nuestra facultad, persona muy cualificada y que seguro que mejorará esta revista con sus ideas dinámicas. La idea con que nació este proyecto es que fuera pasando en forma de relevo generacional (académicamente hablando), de manos de aquellos que pasamos años estudiando en aquellas aulas que con el tiempo se remodelaron,

a manos que llegan con ganas de trabajar y seguir aprendiendo. Claro es, y siguiendo con este trabajo en grupo que ha dado este maravilloso fruto ensayístico-filosófico, la ayuda prestada a la nueva coordinadora será muy gratamente realizada por los miembros del Comité Editorial al que quedo ligado.

Sin querer aburrir más al lector ansioso de leer las divagaciones que en estas páginas se recogen, agradecer el apoyo recibido estos dos años por diversos profesores y miembros de los departamentos de Filosofía y Organismos de la Universidad Autónoma de Madrid, a los componentes del Comité Editorial y demás personas que han aliviado este arduo trabajo realizado por todos.

José A. Vázquez Valencia

Educación ciudadana y democrática: un acercamiento desde la filosofía a la pedagogía

Nelly BOGOYA MALDONADO
Carlota SANTANA GAITÁN
Edilberto HERNÁNDEZ CANO

Universidad Distrital Bogotá-Colombia

Recibido: 12/09/06
Aprobado: 20/12/06

Se propone en este artículo una serie de reflexiones teóricas, en torno a la ciudadanía y la democracia, retomando las posturas de los filósofos más relevantes en la temática, planteamientos que se cristalizan en la caracterización de una propuesta pedagógica que ofrecería una opción diferente de educación ciudadana y democrática, de acuerdo al contexto de nuestras instituciones educativas.

1. Referentes teóricos

Según Bárcena¹ parece ser que la pregunta del momento respecto a la educación ciudadana no es el sentido e importancia de la misma, sino el tipo de educación ciudadana que corresponda para la época, para los contextos particulares y mundiales. En ese sentido, quizás podría pensarse en una educación ciudadana *bidimensional*: la nacional o *comunitaria*, y la internacional o *global*. Aun cuando esto todavía pueda ser discutible, ya que, por un lado teniendo como substrato los acontecimientos mundiales de discriminación a los inmigrantes de los países pobres, y por el otro las fuertes exigencias políticas e instrumentales de muchas comunidades de diversos rincones del mundo; para unos, los individuos sociales deben prepararse solo para ser ciudadanos del mundo, pero para otros, se debe priorizar la dimensión comunitaria. Estas dos visiones responden a lo que ocurre en el globo terráqueo. Esta polémica se expresó recientemente: ante el fracaso del trasbordador Columbia, situación que para algunos líderes institucionales del mundo significó una gran pérdida para la humanidad, pero para otros líderes de carácter popular esto motivó interrogarse a qué humanidad se refieren, ya que con el dinero que se invierte en estos viajes se podría dar alimentación y condiciones básicas sanitarias a los cerca de dos mil millones de pobres que tiene el planeta. Estos mismos críticos se preguntan por qué los líderes mundiales institucionales no consideraron como una pérdida para la humanidad el saqueo y destrucción del museo de Bagdad luego de la invasión angloamericana a Irak.

Con respecto a los presupuestos de la democracia Cortina² y Bárcena³ plantean que ésta tiene dos principios básicos: la *eficacia o realizabilidad* y la *deseabilidad o atractivo moral*. Estos principios explicarían la fuerza o la debilidad con que los diferentes modelos de democracia presentan sus planteamientos teóricos y porque son aceptados o rechazados por los electores. En esta línea de pensamiento de Cortina, la democracia tendría los siguientes principios éticos: *autonomía de la persona, inviolabilidad de la persona y, dignidad*. El reto para occidente y en particular para Latinoamérica, es lograr que estos ideales o principios regulen las democracias de los Estados constituidos. Pero todo indica que esto no es así, ya que las decisiones y las políticas que implementan estos Estados están determinadas por los intereses de los organismos multilaterales como el Banco Mundial, la Organización Internacional del Comercio, el Fondo Monetario Mundial, entre otros. Por lo anterior, las decisiones políticas y económicas del mundo subdesarrollado en el presente se toman al margen de sus Estados. En ese sentido, para sus pobladores o electores (no se habla de ciudadanos, en la medida en que se considera que éstos no están determinados exclusivamente por poseer o no derechos políticos), el tipo de modelo de democracia puede ser secundario, ya que para ellos lo prioritario es la satisfacción de las necesidades materiales y culturales. El afán cotidiano para la mayoría de la población de estos países es la sobrevivencia, para otro porcentaje pequeño, es tratar de sostenerse en condiciones dignas de vida y para un grupo minúsculo es poder perpetuar unos privilegios y condiciones de lujo y derroche.

Por eso según Barcena «La democracia exige, en definitiva, una definición subjetiva, supone opciones de valor, un referente normativo de ideales y aspiraciones. Así pues, si determinadas condiciones pueden lograr "desnaturalizarla", por tal desnaturalización habrá que entender otra cosa que no presuponga la idea de que la democracia es algo fijo o la

1 Barcena, F. El oficio de la Ciudadanía. Introducción a la Educación Política. Barcelona: Paidós, 1997, Pág. 36.

2 Cortina, A. La ética de la Sociedad Civil, Alauda Anaya, Madrid, 1994. Pág. 34.

3 Barcena, F. Op.cit. Pág. 108.

búsqueda de un *a priori*. Propongo llamar a este fenómeno de desnaturalización simplemente *desvirtuamiento*: lo que deja de ser *virtud* o lo que pierde sus propiedades, sus excelencias o virtualidades»⁴ y para el autor, el desvirtuamiento de la democracia se puede dar cuando las prácticas de ésta están alejadas de los ideales, valores y fines específicos de la democracia, como es la libertad y la igualdad y, en segundo lugar, cuando las prácticas democráticas presuponen un modelo en que se confunden los planos de lo real y de lo ideal, se sustituye el deber ser por el ser.

Lo que se lleva a cabo en nombre de la democracia es presentado como sustancial o como propio de la misma, cuando en realidad está respondiendo a intereses o necesidades de los poderes dominantes del mundo de hoy. Ante esto Alain Touraine⁵ presenta ciertas condiciones necesarias o principios fundamentales de democracia: a) representatividad de los gobernantes, b) limitación del poder de los gobernantes y, c) sentido de la ciudadanía. articulando estas condiciones, se desemboca en las dimensiones esenciales de la democracia: a) dimensión social; b) dimensión moral c) dimensión cívica. Estas dimensiones podrían hoy considerarse como las ideales de las democracias en los estados que han adoptado tal modelo de gobierno; ya que como se señaló anteriormente, en lo social y en lo moral, la democracia hoy no tiene aplicación en los países subdesarrollados del mundo occidental (a los teóricos y funcionarios del mundo dominante de hoy no les gusta la palabra subdesarrollado sino países en vías de desarrollo, como un sofisma que busca hacer creer que todos los países del mundo van a ser desarrollados, cuando en realidad la distancia entre los ricos y los pobres aumentan día a día), ya que el grueso de su población cada vez es más esclava de las necesidades biológicas y no gozan de un trato digno como personas, así en dichos países existen cartas políticas que instituyen a nivel formal sus derechos políticos o cívicos, pero en la realidad no existen posibilidades concretas de ejercer dichos derechos.

En relación a lo ciudadano, existen visiones que establecen que ésta está supeditada a lo político como derechos instituidos en las Cartas políticas de los Estados. Esta es la postura del liberalismo, la cual difiere de lo dice el comunitarismo. Estas corrientes filosóficas y políticas están en el centro del debate actualmente, ante las cuales no podemos hacer abstracción en esta discusión sobre la educación ciudadana y democrática.

El Liberalismo de Locke y Rawls considera la ciudadanía como *derechos*. Ser ciudadano presupone ser acreedor de unos derechos y correlativamente de deberes. «Un ciudadano es un sujeto de derechos»⁶. Marshall citado por Peña⁷ distingue tres tipos de derechos. Derechos *civiles*: libertad personal, de pensamiento, expresión y de propiedad, entre otros. Derechos *políticos*: derecho a participar, controlar, a elegir y ser elegido. Derechos *sociales*: derecho a la seguridad y mínimo bienestar económico, compartir la herencia social y vivir como ser civilizado. En síntesis, el modelo liberal está basado en los siguientes ejes: individualismo, primacía de los derechos, sujeto individual de derechos, primacía de la justicia y neutralidad ética del Estado, donde los fundamentos morales de la vida política son la “comunidad liberal”.

El enfoque liberal se sustenta en las siguientes ideas: a) es una concepción individualista –primacía moral del individuo frente a las exigencias de los colectivos sociales; b) es una concepción igualitaria –todos los hombres tienen el mismo estatus moral, todo individuo está dotado de autonomía, dignidad e inviolabilidad; c) es una concepción universalista –

4 Ibidem, Pág. 116.

5 Tourain, A. ¿Podemos Vivir Juntos? Buenos Aires: Fondo de Cultura del Argentina, 1997, Pág. 43.

6 Peña, J. La Ciudadanía hoy: problemas y propuestas. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000, Pág. 29.

7 Ibidem, Pág. 26.

defiende la unidad moral de la especie humana por encima de las asociaciones históricas o culturales; y d) es una concepción meliorista –cualquier institución social y acuerdo político es corregible y mejorable. A partir de estos postulados filosóficos del liberalismo, su concepción sobre lo cívico o ciudadano descansa en lo siguiente: 1) la moralidad social es fundamental en el derecho que tiene todo individuo a igual respeto y consideración; 2) lo político, económico y social de la sociedad debe organizarse de tal forma que asegure que la sociedad es un sistema de cooperación entre individuos igualmente libres; 3) bajo condiciones de pluralismo, la ley es preexistente al bien. Principio de neutralidad de procedimiento y de no intervención del estado; 4) las desigualdades individuales entre personas debido a talentos personales o mejores condiciones socioeconómicas, se corregirán mediante intervenciones sociales apropiadas, sin excluir a nadie del poder económico o político. En síntesis, la calidad de ciudadano de los individuos está dada por los derechos que prescriben tal condición.

Ante estos postulados del liberalismo, que son como ideales para un mundo que existió o que podría llegar a existir, el comunitarismo responde con una visión que tiene en cuenta los contextos, las culturas y las comunidades a las cuales pertenecen los individuos.

El comunitarismo que proviene de las ideas de Aristóteles con representantes como Etzioni, MacIntyre, Taylor, Walzer, Sandel, plantea que la ciudadanía presupone *pertenencia*. Pertenencia plena a una comunidad política como miembro de la misma. Pertenencia a la ciudad, pero más allá de deberes y derechos como los demás miembros de la sociedad política, implica la conciencia de estar integrado en una comunidad, dotado de una cierta identidad propia, que abarca y engloba a sus integrantes singulares –unidos a los demás por vínculos de solidaridad, cohesión social, conciencia de grupo. En otras palabras, la noción de ciudadanía, pese a sus fundamentos universalistas, remite a una comunidad particular de ciudadanos dotada de una identidad grupal que les permite reconocerse como ciudadanos.

El comunitarismo a nivel cívico tendría los siguientes principios: 1) se concibe al individuo como un ser esencialmente social –su identidad se construye mediante los lazos familiares y sociales, los compromisos y roles colectivos; 2) las prescripciones o determinaciones sobre cómo deben vivir las personas son decididas previamente por comunidades que establecen lo bueno –el bien es previo a la justicia (lo correcto); 3) las personas en forma individualmente autónoma no alcanzan un conocimiento del bien humano, sino en el marco de los fines, de las relaciones y contexto de una comunidad; 4) el conocimiento de la organización de la sociedad depende de una visión integral del bien de la comunidad. Pero pluralismo de la sociedad moderna impide lograr una comunidad cívica dotada de tradiciones propias y de un *ethos* común, por lo que el ciudadano debe concentrarse en el aprendizaje y ejercicio de ciertas virtudes públicas en comunidades locales y grupos que intencionalmente producen una participación real y continuada.

Con respecto al republicanismo, éste pone el acento en que la ciudadanía es *participación* (esta corriente proviene de la teoría y la experiencia política de la Roma Republicana y continua, entre otras, con las experiencias de las revoluciones Francesa y Americana del siglo XVIII –Wood, Pocock, Baron, Skinner, Viroli–). Dicha corriente filosófica y política se plantea como intermediaria entre el liberalismo y el comunitarismo. El republicanismo comparte la aspiración moderna de la autonomía y el pluralismo. La libertad no se define frente a la esfera pública, sino que está ligada a la garantía del orden normativo, equitativo, creado y mantenido por las instituciones políticas, que se nutren de la participación y el cumplimiento del deber cívico por parte de los ciudadanos. Se concibe la libertad como no-dominación, como la garantía de no interferencia arbitraria de los

demás en los asuntos legítimos del individuo. Mediante la existencia de la Ley se garantiza los derechos y la no interferencia arbitraria. El republicanismo aprecia las instituciones colectivas, ya que son la fuente de creación y mantenimiento de la ley que asegura la libertad. Para ellos la propiedad independiente es condición necesaria para la independencia de juicio y por tanto para la ciudadanía.

Para el republicanismo, los derechos no son algo preexistente como lo sostiene el liberalismo, sino son el resultado de la deliberación y de la codecisión política de los ciudadanos. La igualdad y los derechos solo pueden establecerse mediante el autogobierno de los ciudadanos. Y el autogobierno está asociado a la ciudadanía activa. En este sentido Peña señala: «La democracia no sería el régimen en que gobiernan los ciudadanos, sino aquél en que el gobierno está sujeto al control de los ciudadanos»⁸. Para el autor, uno de los conceptos más característicos del republicanismo es el de *virtud cívica*, que puede definirse como disposición a comprometerse y actuar al servicio del bien público. Es una virtud *pública* donde la actitud del ciudadano es consciente de que su libertad depende del mantenimiento de la independencia y prosperidad de su ciudad, y está por eso dispuesto a dar prioridad a sus deberes como ciudadano para asegurar la independencia. Es decir, la prosperidad de la ciudad asegura independencia de ésta, y esto es prerequisite para la independencia y libertad del individuo.

Recogiendo esta discusión reafirma que los individuos efectivamente no son ciudadanos por la existencia de derechos políticos que los estados compendian en sus cartas políticas, sino que para adquirir tal condición se precisan de derechos sociales. Por eso se habla de una *ciudadanía social*, la cual presupone que además de los derechos políticos deben existir condiciones reales de satisfacción de las necesidades de empleo, de educación, de salud y de vivienda, entre las principales.

En el análisis de esta temática es importante también hacer un reconocimiento a las diversidades culturales (multiculturalismo e interculturalismo) y de otro tenor (de género, grupo social, etc.) que tienen tanto individuos como comunidades dentro de los estados. Así entonces, en la medida en que en el mundo subdesarrollado se ha incrementado la pobreza estructural y más personas han caído en esta situación, y que los países dominantes han creado mayores obstáculos para posibilitar la migración de las clases sociales menos favorecidas o de personas perseguidas políticamente, podemos decir que hoy en el mundo una amplia porción de los individuos no tienen ciudadanía; ésta se ha convertido en un privilegio que tienen las elites de los países subdesarrollados y los pobladores de los países desarrollados.

El reconocimiento que contemporáneamente se hace a los derechos sociales para que realmente se pueda cumplir la ciudadanía de los individuos connota las formulaciones hechas por Aristóteles para la Grecia de su tiempo. En ese mundo griego se estipulaban los derechos sociales, además de los derechos políticos para sus ciudadanos. Además, se retrocede a las críticas hechas por Marx, respecto a que en el capitalismo no era posible la ciudadanía, ya que en este sistema político y social no había condiciones sociales de participación. La ciudadanía no puede ser solo derechos, sin posibilidades y garantías reales que se cumplan. Esta situación se modificó en cierta medida después de la segunda Guerra Mundial, cuando aparecieron los estados sociales, los estados de bienestar, pero dicho fenómeno se ha acentuado en el presente, con el capitalismo neoliberal que ha producido mayor exclusión social, mayor pobreza en el mundo.

8 Ibidem, Pág. 26.

Hay otras concepciones sobre el fenómeno de la ciudadanía, a partir de lo cual se desprenden críticas certeras sobre el enfoque formal o basado solo en derechos políticos de la ciudadanía. Al respecto Capella⁹ hace caer en cuenta que el concepto de ciudadanía tiene carácter ambiguo y problemático. Se han elaborado muchos mantos discursos que están basados en derechos. Los derechos en principio los garantiza el estado, pero éste es cada vez más anónimo y privatizado. Por eso, los individuos en forma creciente no deciden las políticas que presiden sus vidas, por lo tanto en este aspecto no serían ciudadanos. En consecuencia la ciudadanía estaría en relación con la correlación de fuerzas políticas que se da en los estados. Cuando se plantea derechos y deberes iguales para todos en un Estado, se hace alusión a una situación ficticia, ya que en primer lugar los estados no están garantizando los derechos en la práctica, y por otro, cómo se podría hablar de iguales derechos y deberes entre un vendedor ambulante o un obrero y un jefe de monopolio económico; tanto en lo político como en lo social no existen las mismas posibilidades para ambos, uno podría cumplir con todos sus deberes y el otro no; por lo tanto uno sería ciudadano (el rico) y el otro no (el obrero, el vendedor ambulante o el desempleado). La noción de "ciudadano" se vuelve por ello ambigua: como fuente de *legitimidad* y como fuente de *poder* tiene dos caras: como fuente de legitimidad está dotado de pretensiones legítimas, por los derechos como fuente de poder, lo cual se lo garantiza, las correlaciones de fuerza favorables, y esto en el capitalismo presente es frágil, ya que el poder es universal, anónimo, por lo tanto no lo están decidiendo los electores en los respectivos estados. Por ello Capella¹⁰ plantea que los ciudadanos-siervos son los sujetos de los *derechos sin poder*, de la delegación en el estado y en el mercado, de la privatización individualista, por acción de la globalización capitalista. El autor señalado concluye que «Los ciudadanos se han doblado en siervos al haber disuelto su *poder*, al confiar solo al estado la tutela de sus "derechos", al tolerar una democratización falsa e insuficiente que no impide al poder político privado modelar la "voluntad estatal", que facilita el crecimiento supraestatal y extraestatal, de poder privado».

Otros autores proponen que la ciudadanía hay que verla en términos que van más allá de los simples derechos políticos que tienen los individuos. Thiebaut¹¹ establece que la ciudadanía es como la identidad política de los individuos y su identidad en el espacio público. Para Peña¹² la ciudadanía es un modo de inserción en la sociedad política. Es así como la ciudadanía, recogiendo los aportes de las grandes tradiciones filosóficas respecto al tema, tiene como ingredientes básicos: derechos, pertenencia y participación. La ciudadanía como derechos y justicia la postula el Liberalismo, como pertenencia la postula el comunitarismo y como participación el Republicanismo.

A partir de estas reflexiones se puede observar que la construcción de la ciudadanía se da en condiciones políticas y sociales democráticas. No solo a nivel de régimen que se autopostule como tal, sino que deben existir las condiciones materiales y legales para que los pobladores se conviertan en ciudadanos. Así entonces se concibe la ciudadanía como la inserción y expresión participativa y perteneciente del individuo humano en los espacios públicos con derechos, deberes y accesos comunitarios, civiles, políticos, sociales, económicos y culturales a objeto de hacer realidad la democracia participativa. Con respecto a la democracia, la concebimos no tanto desde la óptica instrumental como forma de gobierno, sino sustantivamente como una forma de vida social que promueve el abordaje

9 Capella, J. Los ciudadanos siervos. Madrid: Trotta, 1993. Pág. 152.

10 Ibidem, Pág. 149.

11 Thiebaut, E. Qué no es educar en valores. Universidad Carlos III. España, Mimeo, 1998, Pág. 12.

12 Peña, J. Op.cit. Pág. 189.

de las diferentes dimensiones de los individuos humanos mediante la libertad, el desarrollo humano y, la igualdad social, política y moral como derechos instituido y garantizados, a la cual la participación ciudadana le es intrínseca.

2. Propuesta de ámbitos y componentes pedagógicos

Abordar una propuesta de formación ciudadana y democrática, parte de las diferentes dimensiones que integran la persona moral, las diferentes tradiciones y concepciones desde las cuales se ha construido la educación moral y se han pensado los conceptos de ciudadanía y democracia. En la presente propuesta que parte de los siguientes factores, desde los cuales se puede desarrollar una propuesta en este ámbito:

Formación en el ser: En este componente se comprometen dos aspectos; uno de carácter cognitivo, relacionado con los avances en el conocimiento de sí mismo, y de los otros, avances que están relacionados con las crecientes capacidades cognitivas y con las interacciones sociales que mantienen los sujetos. El otro, referido a la valoración o enjuiciamiento que se hace de ese autoconocimiento.

La confianza en sí mismo y la autoestima, a diferencia del autoconocimiento, implica una orientación afectiva. El auto-concepto, a su vez, esta en función de la interacción con los demás y de la actitud de los otros significativos.

Autorregulación: Se presenta como una estructura organizativa fundamental tanto del desarrollo cognitivo como del desarrollo social.

Algunos autores hacen una diferencia entre el autocontrol y autorregulación, entienden el primero como la capacidad de cumplir ordenes y directivas cuando las estructuras de apoyo están ausentes, y el segundo como la capacidad de formular un plan de acción propio, de proyectar, orientar y supervisar la conducta personal desde el interior, y de adoptarla de acuerdo con el cambio de las circunstancias. Algunas investigaciones ponen de manifiesto que el incremento del dominio de sí y de las capacidades de autorregularse, depende en gran medida de las intervenciones adecuadas del otro agente significativo y de la necesidad de una asistencia externa.

Autorrealización –proyecto de vida buena y búsqueda de la felicidad: La realización de uno mismo, la construcción de la propia identidad y el sentido que se le dé a la propia vida, son sin duda opciones personales. Sin embargo, este proceso en el que el individuo va configurando su proyecto de vida personal, se desarrolla en el marco de unas interacciones sociales que contribuyen a otorgarle sentido a sus opciones particulares de vida buena.

Las instituciones educativas en este sentido, puede ayudar a clarificar caminos para que de manera autónoma cada profesional en formación opte por el que considera sea el suyo, sin olvidar la responsabilidad de cada uno para construir un mundo mejor, más humano y respetuoso de la dignidad humana.

Ethos para la convivencia: La convivencia social se basa en el reconocimiento, respeto, y disfrute de las diferencias, tanto de orden biológico: raza, etnia, sexo; como culturales: ideas políticas, religiosas, estéticas. Así mismo, supone el reconocimiento de una normatividad de tipo universal compartida por todos, que posibilita la vida en común y que tenga como eje central la justicia y la dignidad humana.

La institución educativa deberá evidenciar en la práctica, el papel que tienen el diálogo, la participación y la reciprocidad en la convivencia cotidiana.

Identidad y sentido de pertenencia: Las personas pertenecemos a diversos grupos, ejercemos en la vida diferentes roles, formamos parte de diversas comunidades, situación que nos lleva a vernos enfrentados a diversas formas de identidad y de pertenencia. Los

sistemas educativos deben apoyar este proceso de construcción individual y social de identidades, que frente a una sociedad fragmentada, se traduce en problemas de identidad y en las formas tan dispares y contradictorias de entender nuestro sentido de pertenencia.

La educación ético moral deberá ayudar a aclarar el proyecto ético, abordando las diferentes tradiciones que han permitido construir la identidad social y la individual.

Sentido Crítico: La formación del espíritu crítico, está ligada a la búsqueda y al cuestionamiento permanente que el ser humano debe tener frente al mundo que lo rodea. Esa sana desconfianza e inconformismo frente a lo dado, son parte de la mentalidad antidogmática, flexible, dóxica, que se busca formar en los estudiantes, donde la razón y la intuición son dos de las herramientas fundamentales para agudizar este sentido crítico.

Capacidad creativa y propositiva: Esta capacidad está ligada con la posibilidad de ver las cosas de una manera novedosa, no convencional, de producir ideas originales y adecuadas, de enfrentarse a nuevos retos, a la incertidumbre, de crear, proponer nuevas alternativas, independientemente de las influencias sociales; de imaginarse nuevas formas de concebir el mundo y la vida.

Juicio y razonamiento moral: El ejercicio del juicio moral es un proceso cognitivo que nos permite reflexionar sobre nuestros valores y ordenarlos en una jerarquía lógica. Kohlberg¹³ habla de una estrecha relación entre el desarrollo cognitivo y el desarrollo moral, con su propuesta en los tres niveles de desarrollo: preconvencional, convencional y posconvencional.

Sentimiento de vínculo y empatía: Muchas de las acciones humanas son motivadas por los sentimientos, los cuales crean fuertes vínculos afectivos. La comprensión del ser humano como sujeto racional y emocional lleva a la necesidad de incorporar estas dimensiones en la formación ética y moral, como elemento fundamental para la comprensión del papel que ellas juegan en las acciones morales.

Formación ciudadana: A todos los procesos educativos formales les corresponde la formación del ciudadano, tarea que comparte con las demás instituciones de la sociedad. Esta labor deberá estar orientada hacia la formación de subjetividad democrática y el fortalecimiento de los espacios públicos educativos. Se deberá desarrollar en los estudiantes la autonomía y el juicio político que les permitirá participar de manera activa y responsable en los asuntos colectivos, tanto de su comunidad educativa de la sociedad en general.

La formación ciudadana se ocupará, entonces, de crear en los estudiantes la conciencia de la responsabilidad que cada uno tiene en la construcción del destino que como seres humanos todos compartimos.

Habilidades dialógicas y comunicativas: Estas competencias tienen que ver con una actitud de apertura hermenéutica hacia el otro, de interés por comprender el sentido de su discurso, y de incorporar lo del otro a la propia comprensión del mundo. Se fundamenta también en el convencimiento de que el diálogo es un rico encuentro de saberes, de valores, de resignificaciones y una gran posibilidad de crecer conjuntamente y ampliar los horizontes de nuestros pequeños mundos.

En este sentido se deberá hacer énfasis en la complejidad de los conflictos éticos de la vida cotidiana, lo cual exige un reconocimiento a la pluralidad de culturas y a la diversidad de criterios morales que allí se expresan.

Conciencia de los derechos y las responsabilidades: Uno de los propósitos fundamentales de la educación deberá ser el de formar sujetos conscientes del valor de la dignidad humana y de los derechos y obligaciones que se derivan de este valor universal,

13 Kohlberg, L. *Psicología del Desarrollo Moral*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1992. Pág. 15.

individuos conscientes de la importancia de respetar y hacer vivo este valor supremo, sujetos de derechos, concededores y defensores críticos de la legislación que los cobija y los protege como seres humanos y como miembros de una colectividad.

De igual forma cualquier proceso educativo deberá hacer énfasis en la inmensa gama de posibilidades que tienen las prácticas pedagógicas al acudir a los valores fundamentales de carácter universal, recogidos en la declaración de los derechos humanos.

Es así como de acuerdo a las realidades del contexto institucional todos los aspectos anteriores serán recogidos y se definirán los escenarios y temáticas particulares a abordar en la dimensión adoptada para la implementación de la propuesta sea como área específica de formación disciplinar o interdisciplinar, o como vivencias y momentos pedagógicos, desde los órganos de participación y representación, en el contexto comunitario, y vida social

Esta propuesta busca superar las tensiones entre lo afectivo y lo cognitivo, entre lo individual y lo social, entre juicio, sentimiento y acción. Esta se puede llevar a cabo en dos dimensiones; por un lado a través de la curricularización de la educación democrática y ciudadana y por otro, a través de una propuesta transversal. El objetivo fundamental será el generar un espacio para abordar los diferentes campos en educación democrática y ciudadana, en las diferentes dimensiones del desarrollo ético y moral de los individuos.

Como *área de componente común*, se trata de construir un eje dentro del plan de estudios de los diferentes programas, en donde se propongan unos contenidos y estrategias que recojan todas las tradiciones en el campo de la formación democrática y ciudadana, que desde luego tienen un lineamiento común, pero que pueden ser ampliados o adaptados de acuerdo a las necesidades y requerimientos de cada uno de los programas o proyectos curriculares y de las perspectivas de la comunidad académica. Por ejemplo, en el campo de los contenidos éticos, pueden entrar a jugar tanto teorías como prácticas, investigaciones sobre formación democrática y ciudadana, sobre normas y valores, éticas particulares, discusión con respecto a los valores que se expresan en distintos momentos, o situaciones de la vida institucional, problemas de la juventud y problemas morales entre otros.

En relación con la *transversalidad*, una educación ética y moral atraviesa toda la vida institucional, todos los campos disciplinares, involucra a los distintos ámbitos educativos a saber:

Vivencias y momentos pedagógicos: Se deben proponer actividades y eventos pedagógicos que comprometan la vida de la institución y atraviesen todo el contexto institucional (foros, seminarios, paneles, simposios, encuentros, congresos), relacionados con la formación democrática y ciudadana.

La educación ética puede trabajarse también desde diferentes proyectos que se articulen a los programas de una línea de investigación que se trabaje en este campo.

Órganos de participación y representación democrática: Para el desarrollo de una educación en democracia y formación ciudadana, debe existir un ambiente que permita unas condiciones para la convivencia, la democracia, y el buen desempeño de los diferentes estamentos de la comunidad educativa. El garantizar la participación de acuerdo con las posibilidades de la institución, es generar espacios propicios para el desarrollo de los profesionales en formación.

Contexto comunitario: La institución educativa debe concebirse como un sistema abierto en donde tenga cabida la vida comunitaria, ya que la inserción en la comunidad es una manera de involucrarla con la vida y problemas del contexto y de asumir la responsabilidad del acto educativo, como espacio fundamental de formación de los profesionales de un país.

Vida social: Este ámbito busca e intenta relacionar las temáticas de ciudadanía y democracia, ética y moral desarrolladas en los programas institucionales, con los grandes problemas sociales, económicos y políticos que se dan a nivel nacional e internacional.

El objetivo es generar una educación sensible a los temas nacionales y con una perspectiva global que analice y reflexione sobre situaciones éticas y morales y que sea consecuente con la formación democrática y ciudadana como referente universal.

3. A manera de síntesis

Indudablemente, abordar una problemática tan compleja y amplia como la presentada aquí, solo permite hacer un pequeño aporte a la reflexión sobre la formación moral, los valores, la ciudadanía, la democracia, el papel fundamental que juega la filosofía en las diferentes disciplinas y en este caso en particular en la pedagogía, dejando muchas preguntas implícitas que deben ser profundizadas e indagadas a través del tiempo y enriquecidas con los planteamientos que continuamente se vayan estructurando, producto de las investigaciones y teorías que se van consolidando permanentemente.

BIBLIOGRAFÍA:

- BARCENA, F. El oficio de la Ciudadanía. Introducción a la Educación Política. Barcelona: Paidós, 1997.
- BRUNER, J. La educación, puerta a la cultura, Traducción de Félix Díaz, editorial Visor, Madrid, 1997.
- CAPELLA, J. Los ciudadanos siervos. Madrid: Trotta, 1993.
- CORTINA, A. La ética de la Sociedad Civil, Alauda Anaya, Madrid, 1994.
- Ética sin moral. Editorial Tecnos, Madrid, 1990.
- Ciudadanos del mundo, hacia una teoría de la ciudadanía, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- Democracia participativa y sociedad civil, Siglo del hombre Editores, Madrid, 1998.
- El mundo de los valores, Editorial El búho, Bogotá, 2000.
- Ética mínima, Editorial Tecnos, Madrid, 2000.
- Los ciudadanos como protagonistas, Circulo de lectores, 1999.
- DELORS, J, et al. La educación encierra un tesoro, editorial correo de la UNESCO, México, 1997.
- GARCIA, R., SERNA, A. Dimensiones críticas de lo ciudadano. Problemas y desafíos para la definición de la ciudadanía en el mundo contemporáneo. Centro de Investigaciones y Desarrollo Científico, Bogotá, 2002.
- GARDNER, H. Estructuras de la mente. La teoría de las Inteligencias múltiples, Fondo de cultura económica, México, 2001.
- GARDNER, H. La inteligencia reformulada. Las inteligencias múltiples en el siglo XXI, Editorial Paidós, Barcelona, 2001.
- GIROUX, H. Los Profesores como intelectuales. Barcelona, editorial Paidós, 1990.
- HABERMAS, J. Textos y Contextos. Barcelona, Editorial Ariel S.A., 1996.
- Conocimiento e interés, Madrid, editorial Tauro, 1988.
- Conciencia Moral y Acción Comunicativa, editorial Península, Barcelona, 1996.

- Sobre Moralidad y eticidad ¿que hace racional una forma de vida? Daimon, 1989.
- HOYOS, G. Ética para Ciudadanos, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, mimeo, Bogotá, s.f.
- Convergencia entre ética y política, Siglo del hombre Editores, Bogotá, 1998.
- KOHLBERG, L. Psicología del Desarrollo Moral, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1992.
- LARA, Maria Pia. La democracia como proyecto de identidad ética, España, Antrophos 1992.
- LYOTARD, J, F. Los Derechos del Otro, conferencia dictada en el auditorio León de Greiff y material impreso cedido a la Universidad Nacional de Colombia, Santa Fe de Bogotá, 1994.
- MAGENDZO, Abrahán, Currículo, educación para la democracia en la modernidad, Colombia, Instituto para el Desarrollo de la Democracia Luis Carlos Galán, Bogotá, 1999.
- MORIN, E. Los siete saberes necesarios para la educación en el futuro. UNESCO, Bogotá, Editorial Magisterio, 2.001.
- PARRA, R. Et al. Innovación escolar y cambio social, Tomos I y II, Fundación FES y Colciencias, Bogotá, 1997.
- PASCUAL, A. Clarificación de valores y desarrollo humano, estrategias para la escuela. Madrid, Editorial Narcea, 1995.
- PEÑA, J. La Ciudadanía hoy: problemas y propuestas. Valladolid:Universidad de Valladolid, 2000.
- PERKINS, David N. “Dispositional Aspects of intelligence” en Intelligence and personality, abaridging, in theory and measurement.
- PLATON. Diálogos. Editorial Porrúa, México, 2001.
- RAWLS, John. Teoría de la justicia. Fondo de cultura económica, México, 1979.
- ROJAS, Guillermo, BOGOYA, Nelly, et al. Valores ciudadanos y democráticos ¿en la encrucijada?” Bogotá: Universidad Distrital, 2004.
- RUIZ, A. Pedagogía en valores. Bogotá, Plaza & Janés Editores Colombia S.A., 2000.
- SAVATER, F. Ética para amador, editorial Ariel S.A., Barcelona, 1991.
- SCHUTZ, A. La construcción significativa del mundo social, Barcelona, editorial Paidós, 1996.
- SINGER, P. Ética para vivir mejor, Barcelona, editorial Ariel, 1995.
- TIEBAUT, E. Qué no es educar en valores. Universidad Carlos III. España, Mimeo, 1998.
- TOURAIN, A. ¿Podemos Vivir Juntos? Buenos Aires: Fondo de Cultura del Argentina, 1997.

Los orígenes del fundamentalismo

Félix PÁEZ GALIÁN

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 12/09/06
Aprobado: 20/12/06

Introducción

1. La situación actual del fundamentalismo religioso

Actualmente existe un grave enfrentamiento del fundamentalismo religioso islámico contra otras culturas, como la cristiana o la judía. La destrucción del *World Trade Center* de New York, el 11 de septiembre de 2001, así como los atentados del 11 de marzo en Madrid, los atentados de Londres, y muchos otros conflictos que han sucedido en otros países europeos, nos demuestran que existe un grave choque de culturas.

Otros hechos de gran gravedad son los conflictos de Irak y de Afganistán, y los negros horizontes que amenazan a Irán en estos últimos días, debido al acceso a la tecnología nuclear por parte de este último país. Este choque de culturas es fomentado por el fundamentalismo religioso islámico, y no se ha originado de repente, sino que tiene una larga historia.

2. El laicismo de los países occidentales

En los países occidentales la tradición religiosa ha ido pasando a un segundo plano. La religión se ha convertido en una vivencia particular y privada. Los Estados ya no se declaran confesionales, y la religión ha quedado relegada al plano de la conciencia personal.

Esta es la consecuencia de la filosofía racionalista de los siglos XVII y XVIII en Europa, que siguió a las guerras de religión entre católicos y protestantes de los siglos XVI y XVII. La conclusión fue que era mejor dejar las creencias religiosas para el ámbito personal, y evitar el enfrentamiento entre los seguidores de las distintas corrientes religiosas. Hoy en día los países occidentales no son confesionales, y defienden la libertad religiosa.

De hecho la filosofía griega comenzó como una lucha del “logos” frente a los “mitos”, ya que la intención de los filósofos griegos fue la explicación racional y científica de los hechos, eludiendo la explicación mitológica. Y a través de los siglos, la filosofía racionalista trató de aplicar la razón a todos los fenómenos físicos y sociales, lo cual trajo consigo el nacimiento de la ciencia y el abandono de los mitos religiosos. En todo caso, ese planteamiento racionalista ha desembocado en el laicismo de los países occidentales, y la declaración de libertad religiosa para sus ciudadanos, ya que la convivencia se basa en normas racionales y no en mitologías religiosas.

Historia de los fundamentalismos

1. La expulsión de los judíos de España

El año 1492 es importante porque sucedieron tres hechos: la conquista de Granada por los Reyes Católicos, el descubrimiento de América y la expulsión de los judíos de España.

En primer lugar, la conquista de Granada supuso la unificación de los reinos existentes en lo que hoy es España, ya que por el matrimonio de Fernando de Aragón e Isabel la Católica, se unificaron los reinos de Aragón y de Castilla, a lo cual se sumó la conquista del reino moro de Granada. La unificación prosiguió también en lo ideológico y lo cultural, ya que los Reyes Católicos querían conseguir una España totalmente unificada, por lo cual llevaron a cabo no sólo la extinción del último reino musulmán que quedaba en la península ibérica, como también la expulsión de los judíos.

Hay que tener en cuenta que anteriormente las tres comunidades religiosas, cristiana, musulmana y judía, habían convivido pacíficamente y fructíferamente en España, y que ciudades como Toledo o Córdoba fueron un ejemplo de convivencia pacífica y fomento cultural relevante, ya que los esfuerzos de las tres comunidades religiosas se unieron para crear un gran ejemplo de convivencia y progreso cultural.

Pero con el fin de la comunidad musulmana en España, que se acabaría definitivamente muchos años más tarde con la expulsión de todos los moriscos de España en el siglo XVII, y con la expulsión de los judíos de España, terminó aquel modelo de convivencia pacífica, y comenzó también en la Historia el enfrentamiento fundamentalista entre las tres religiones.

Los judíos expulsados de España se asentaron en algunos países europeos como Holanda. Ámsterdam se convirtió en un centro importante de la cultura judía y ellos contribuyeron a su desarrollo económico y comercial. Otros judíos se instalaron en el norte

de África y en otros países dominados por el imperio otomano, donde fueron muy bien recibidos.

2. Los musulmanes en el siglo XVI, XVII y XVIII

Los musulmanes constituían en esa época un grupo religioso importante. Estaban asentados en Oriente Próximo, norte de África, y Asia, abarcando un espacio desde Asia Menor en el imperio otomano (la actual Turquía), Persia y hasta los confines de la India.

Eran sociedades religiosas conservadoras, basadas en la doctrina de su libro religioso el Corán, y en la tradición. La educación musulmana estaba basada en la memorización y la repetición de sus ideas tradicionales, a diferencia de la cultura occidental más basada en la innovación y la investigación científica. Su ley estaba basada en la Sharia, fundamentada en la interpretación literal del Corán y en la tradición. Más bien eran contrarios a cualquier innovación, a diferencia de lo que hacían los occidentales. Para los occidentales, el progreso ha estado basado en la investigación y en la innovación, pero esta actitud es totalmente contraria a la postura musulmana basada solamente en la tradición inmutable de sus normas religiosas. En occidente se defiende la autonomía de la razón y la libertad, mientras que la tradición musulmana sigue la tradición sin salirse de sus normas.

Por otra parte, los musulmanes no distinguen entre religión y política, ya que identifican el Estado con la religión sin más. Ahí no hay lugar para el laicismo. Para los musulmanes todo está regido por la religión, sin ninguna excepción. Los cinco pilares o prácticas esenciales para los musulmanes son: la declaración de fe en la unicidad de Dios y en el profeta Mahoma, la oración cinco veces al día, dar limosna a los pobres para distribuir la riqueza entre toda la comunidad, observar el ayuno del Ramadán como recordatorio de la privaciones que sufren los pobres, y peregrinar a la Meca si les es posible. El templo de La Kaaba de la Meca constituye el centro mitológico de sus creencias. Por otra parte, el Corán les ordena practicar la justicia social y buscar la armonía natural para conseguir la convivencia en la sociedad. El conjunto de doctrinas, tradiciones y prácticas religiosas, se reunieron en la llamada "Sunna" en el siglo IX, y a los fieles que reconocen esta tradición se les llama "sunnies". La figura de Mahoma es considerada como el principal profeta, aunque reconocen otros profetas anteriores, como Moisés o Jesús, que también son considerados verdaderos profetas por los musulmanes.

Los musulmanes apreciaron los descubrimientos científicos de los europeos, hasta el siglo XVIII. Pero a partir de este momento, cuando el racionalismo se instala en Europa, y deja de lado la postura religiosa y mitológica, comienza a surgir un rechazo de los musulmanes por la cultura europea. El filósofo clásico de la tradición musulmana es Averroes de Córdoba, que ya se planteó la posibilidad de convivencia entre la fe y la razón, entre la religión y la ciencia, resolviendo ese dilema al trazar dos caminos diferentes que llevan al mismo fin, y, por lo tanto, conciliando los dos puntos de vista en una auténtica armonía, sin que hubiera contradicción entre las dos posturas.

Pero una cosa muy distinta era el abandono por los europeos del sentimiento religioso, y la relegación de la religión a un segundo plano, más bien al plano privado de la vida, cosas que no podía ser admitida por los musulmanes, para los cuales la religión abarca todas las facetas de su vida, confundiendo y unificando los diversos planos político, cultural, económico, jurídico, etc. Ha habido escuelas importantes de la Sharia o ley islámica en el imperio otomano, en Siria, en Egipto, etc. Los ulemas egipcios se convirtieron en grandes maestros e intérpretes de la Sharia o ley islámica, y fueron los verdaderos líderes de las masas de fieles islámicos. Estos ulemas llevaban a cabo la enseñanza y mantenían todo el

sistema educativo, e igualmente ocupaban en exclusiva el sistema judicial, ya que la ley se basaba en la Sharia, y ésta a su vez provenía de los textos coránicos que los ulemas enseñaban en sus escuelas. Los ulemas eran líderes religiosos que regían toda la vida de los musulmanes, no solamente a nivel estrictamente religioso, sino también a nivel cultural, jurídico, etc.

A partir del siglo XVIII los musulmanes en general comenzaron a considerar a los europeos como enemigos. Los musulmanes egipcios consideraban a los europeos como una amenaza militar y cultural. Algunos religiosos otomanos intentaron una modernización, pero en seguida fueron considerados como herejes. En Arabia Saudí se volvió con fuerza al Corán y a la tradición representada en la Sunna. En Marruecos y Argelia se produjo una vuelta a la reafirmación del sistema educativo tradicional basado en la religión.

En Persia triunfó el shiísmo. En realidad, no había grandes diferencias doctrinales entre sunníes y shiíes: la diferencia era más bien el sentimiento y la visión trágica de la religión. El shiísmo se originó a la muerte del Mahoma. El descendiente más directo de Mahoma, llamado Ali, fue marginado y finalmente asesinado por un musulmán. La misma suerte siguió Husain, otro descendiente de Mahoma, que fue también asesinado junto con un grupo de familiares y seguidores. Los shiíes recuerdan el martirio de Husain con llantos y flagelaciones. Ali y Husain son los dos mártires principales del shiísmo, y la base de su doctrina es el anhelo de la justicia social, y la lucha contra la tiranía y la injusticia. El shiísmo se extendió por Irak y por Persia, el actual Irán, y aquí se abrió una amplia escuela coránica.

A finales del siglo XVIII Europa comienza a tener una mayor influencia en los países musulmanes. Son primero los británicos y después los franceses, como potencias coloniales, los que tendrán mayor influencia en los países musulmanes.

3. Los cristianos hasta el siglo XIX

En Europa los países cristianos continuaron los avances filosóficos y científicos. El descubrimiento de América provocó una transformación en Europa, y los descubrimientos geográficos se añadieron a los avances científicos en los siglos XVI, XVII y XVIII. Se perfeccionó el uso de la brújula, del telescopio y del microscopio. Hubo grandes avances en la medicina y las matemáticas. Avanzó mucho la navegación y la construcción de instrumentos como la relojería. Hubo una activación importante de la economía y del comercio.

En la religión, los cambios se produjeron a partir de la Reforma protestante. Los reformadores protestantes Lutero, Calvino y Zuinglio rompieron la unidad religiosa católica, y defendieron la libertad y la autonomía personal en materia religiosa. La Biblia seguía siendo el libro sagrado, pero ellos defendieron la libre interpretación de sus textos. La fe comenzó a basarse más bien en la creencia personal. Por otra parte, se secularizó la política y se la separó del poder eclesiástico. Hubo guerras y conflictos por motivos religiosos, pero después, se avanzó en los ideales de la democracia, la tolerancia y los derechos humanos.

Tuvieron mucha influencia en aquella época los grandes astrónomos Copérnico, Kepler y Galileo. Hay que recordar la condena que la Inquisición realizó sobre las teorías de Galileo. Más tarde Newton contribuyó a la autonomía de la ciencia y su separación de la esfera religiosa, ampliando el mundo matemático, físico y astronómico a un nivel más elevado. Estos avances supusieron el triunfo de la visión científica del mundo por encima de la visión religiosa. De hecho, Newton pretendía liberar la ciencia de prejuicios

religiosos, a favor de la mera razón. En Europa se desarrolló un nuevo concepto de verdad, la verdad científica, ajena a la pura mitología religiosa. Este camino de la ciencia ya había sido iniciado por el filósofo Francis Bacon, partidario de elaborar una ciencia experimental basada en los hechos empíricos y libres de toda mitología. Esta fue la consecuencia del racionalismo aplicado a la ciencia. El racionalismo comenzó con el filósofo Descartes, defensor del método racional para llegar a la verdad. Descartes era católico, pero defendió que la razón es el verdadero método para llegar a la certeza científica. John Locke defendió el Liberalismo y la tolerancia religiosa. Después, la Ilustración francesa y alemana, continuó por este camino, defendiendo la religión racional y la tolerancia.

Las guerras y conflictos por motivos de religión fueron importantes en Europa. En Inglaterra hubo un enfrentamiento muy largo entre católicos y anglicanos. En Francia estalló una guerra civil por motivos religiosos. La guerra de los treinta años devastó Europa. Pero al final, en Inglaterra salió triunfadora la tolerancia y en política se combatió el absolutismo de los reyes con la hegemonía del parlamentarismo. En Francia la Revolución Francesa extendió los ideales de libertad, igualdad y fraternidad. En América se produjo la independencia de los Estados Unidos, donde se proclamó la libertad religiosa y los principios democráticos. George Fox fundó en los Estados Unidos la Sociedad de los Amigos, que dio origen a la religión de los cuáqueros, con los ideales democráticos de igualdad de todos los ciudadanos. John Wesley fundó también la iglesia metodista, en la que impuso una separación de la razón y de la fe, de la misma manera que había defendido el filósofo Kant anteriormente.

En resumen, la religión cristiana experimentó una transformación importante, desde la reforma protestante, hacia una mayor racionalidad y una mayor tolerancia, al mismo que la ciencia se separaba de las creencias religiosas. Sin embargo, la llegada de los puritanos, y la organización progresiva de las iglesias cuáquera, baptista y presbiteriana, así como la llegada de la iglesia anglicana a América, preparó un fundamentalismo cristiano que se iba a desarrollar más tarde a finales del siglo XIX. Los padres de la independencia americana (George Washington, John y Samuel Adams, Thomas Jefferson y Benjamín Franklin) eran racionalistas y deístas, y se inspiraron en el liberalismo y la defensa de las libertades de John Locke. La declaración de la independencia americana contenía los ideales de la Ilustración, y fue un producto de unos líderes ilustrados. Por el contrario, la mayoría de los americanos eran calvinistas y se apoyan más bien en unas ideas religiosas más fundamentalistas. En todo caso, la primera enmienda de la Constitución americana en 1789, decidió la separación de la iglesia y del estado, por la cual la fe religiosa se convertía en un asunto meramente privado. Esto fue debido a la pluralidad de iglesias existentes en los Estados Unidos, por lo que no se quiso dar preferencia a ninguna de las confesiones religiosas, y se declaró más bien la libertad en materia religiosa. Pero al margen de los padres ilustrados de la constitución americana, entre la población, más bien calvinista, se mantuvo una actitud religiosa más fundamentalista. Dado que defendían la libre interpretación de la Biblia, los clérigos no tenían una formación teológica oficial, y los oficios religiosos en los Estados Unidos se volvieron tumultuosos y emocionales. Es muy singular la fundación de la iglesia de los mormones por Joseph Smith, que reclutó una gran cantidad de gente pobre y marginada. Pero estos nuevos predicadores expresaban muy bien los ideales populares de la democracia, la igualdad y la libertad de expresión. Después surgieron en Estados Unidos diversos líderes y sectas religiosas. En 1860 Había 52.000 congregaciones religiosas diferentes.

En Europa continuó la corriente racionalista, con el filósofo Hegel. Más tarde, la publicación del libro "El origen de las especies" de Darwin, tuvo una influencia enorme, y

desencadenó una amplia disputa entre los intelectuales y científicos. También surgieron escritores ateos como Feuerbach y Nietzsche, que proclamaba la muerte de Dios.

4. Los musulmanes en la edad moderna

Los musulmanes vivieron la colonización de sus países por los europeos, como una invasión extranjera sobre sus territorios y sobre su cultura. Los franceses llegaron a Egipto con los ejércitos de Napoleón, que intentaban combatir al imperio británico. Napoleón se presentó ante los egipcios como defensor del progreso y de la Ilustración, y se dirigió a los ulemas como respetuoso de su religión y de sus derechos. Sin embargo, los ulemas egipcios no se fiaban de los franceses, a los que consideraban como meros invasores extranjeros, y consideraban la invasión como el comienzo de catástrofes y grandes males. Con la invasión de Napoleón, comenzó la colonización de Oriente Próximo por los occidentales.

En 1801 los británicos expulsaron a los franceses de Egipto, y quisieron devolver al país a la dominación otomana, a lo cual los egipcios se opusieron. Después siguieron años de luchas internas, hasta que lograron su independencia del imperio otomano. Después se inició un período de modernización de su economía, siguiendo las pautas occidentales. Igualmente comenzó una educación de los jóvenes egipcios, basada en los métodos occidentales. Sin embargo, los ulemas, antiguos líderes religiosos, se vieron marginados de ese desarrollo cultural y económico, ya que habían permanecido limitados a sus viejos libros, sin intervenir para nada en la modernización del país. El laicismo occidental parecía algo extraño a la cultura egipcia.

Otra novedad importante fue la construcción del canal de Suez. Fue una obra de ingeniería que unió el Mediterráneo y el mar Rojo, creando una fundamental vía de navegación. También se construyeron ferrocarriles y canales para el regadío de muchas hectáreas. Pero a raíz de la apertura del canal de Suez los gobiernos europeos influyeron en la política de Egipto, que se convirtió en una colonia europea. Finalmente el Reino Unido ocupó Egipto. Los egipcios se sentían divididos por una parte entre el intento de modernización de su país, y por otra parte, seguían conservando sus costumbres tradicionales. Más tarde Francia emprendió la ocupación del norte de África, empezando por Túnez. El Reino Unido inició también la colonización de Oriente Próximo y la ocupación de Irán. Pero en Irán, a la vez que comenzaba la modernización del país por influencia británica, el pueblo se unía más a los ulemas y a la doctrina coránica. Aumentaron las celebraciones shiíes, y se inició un movimiento de renacimiento del shiísmo en todo Irán.

5. Las bases del fundamentalismo

La Primera Guerra Mundial estalló en 1914. Los países europeos se vieron metidos en una destrucción masiva que mató a millones de jóvenes europeos. La destrucción ocasionada por la guerra fue muy grande. Muchos americanos tienden a ver las grandes catástrofes con tonos apocalípticos, y así sucedió con la primera guerra mundial. Ese tono apocalíptico se extendió por América, y dio lugar al fundamentalismo. Las escuelas teológicas americanas comenzaron una serie de ataques entre ellas. En 1919 se creó la Asociación Mundial de Fundamentos Cristianos, que iniciaron una campaña fundamentalista por los Estados Unidos. Los fundamentalistas querían plantear la batalla a los liberales. Los baptistas, los Adventistas del Séptimo Día, los pentecostales, los mormones, etc. se unieron a la causa fundamentalista. En muchos lugares, al mismo

tiempo, se desarrolló una disputa en contra del darwinismo, culpándole de los excesos y la destrucción ocasionada por la Primera Guerra Mundial. En algunos estados sureños se declaró ilegal la enseñanza de la doctrina darwinista. Los fundamentalistas se extendieron y progresaron mucho, porque sus creencias están enraizadas en temores no racionales. Los fundamentalistas pretendían crear una nueva forma de religión en una época en que la ciencia era lo más valorado de todo. En la iglesia pentecostal comenzaron a organizarse oficios basados en manifestaciones emocionales e histéricas, confundiendo la espiritualidad, el éxtasis y la trascendencia. Pero los fundamentalistas se enfrentaron a los pentecostales, considerándoles tan equivocados como los católicos, y otros les acusaban de superstición y fanatismo. Pero, en realidad, todos ellos buscaban llenar el vacío que había dejado la victoria de la razón en el mundo occidental

6. Los musulmanes a comienzos del siglo XX: Iran

Hasta ahora los musulmanes no habían emprendido ninguna modernización ni Egipto ni en Irán. Solamente estaban tratando de absorber algunas ideas del laicismo. Y el fundamentalismo islámico todavía no había aparecido. El laicismo se consideraba como un intento de destruir el Islam, y lo consideraban ajeno a su cultura y a su historia.

En Irán hubo un intento de modernización de la sociedad. Llegó a producirse una revolución constitucional, ya que muchos ulemas exigían cambios sociales, lo cual condujo a la aprobación de una Constitución en 1906, que declaraba la igualdad de todos los ciudadanos incluso de religiones diferentes. La constitución garantizaba los derechos y libertades personales. En Irán se produjo un gran movimiento liberal. Pero en la Asamblea nacional se produjeron grandes diferencias entre los elementos liberales generalmente anticlericales, y los ulemas tradicionales que esperaban que la Constitución aplicara la Sharia en el país. Estos ulemas shiíes veían como negativa la influencia de Occidente, y querían defender sus privilegios e intereses frente a la invasión del Occidente infiel. Se produjo un enfrentamiento entre los elementos liberales laicistas que promovían la secularización, y los religiosos islámicos partidarios de la Sharia. Estos últimos no veían con buenos ojos la conducta del sha o monarca persa, al que consideraban que se alejaba de la conducta inspirada en la ley islámica. En 1911 tropas rusas entraron en Irán y clausuraron la Asamblea nacional iraní. Después de la primera guerra mundial, en el año 1917 los ejércitos británico y ruso invadieron el país. Tras la revolución bolchevique los rusos se retiraron, pero los británicos ocuparon todo Irán para crear un protectorado. En 1908 se habían descubierto yacimientos de petróleo en el país, y la concesión para explotarlo se le dio a la Compañía Anglo-Persa, cuyo petróleo utilizaba la Armada británica. Pero los británicos no eran bien considerados, y en 1920 la Asamblea iraní solicitó ayuda a la Rusia soviética y a Estados Unidos. En 1921 un golpe de estado instauró a Reza Khan como líder político, y éste, al hacerse con el poder, comenzó a instaurar un gobierno fuerte. Reza otorgó la explotación del petróleo iraní a la Standard Oil Company americana, a cambio de asesoramiento. Pero los ulemas no deseaban una república laica al modo de Turquía. Reza se convirtió en sha de Persia, inaugurando la dinastía Pahlevi. En todo caso, una vez entronizado como sha o rey persa, Reza Pahlevi inició una secularización aún más despiadada que la de Atatürk en Turquía. El laicismo parecía haber ganado en Irán en la tercera década del siglo XX, pero esta época aún era incierta.

7. La contracultura de mediados del siglo XX

A mediados del siglo XX se han producido importantes cambios en la sociedad europea. Se ha producido un ateísmo creciente en la sociedad, así como un abandono también creciente de las prácticas religiosas en Occidente.

Nietzsche había proclamado la “muerte de Dios”. Igualmente el existencialista francés Jean Paul Sartre negaba cualquier papel a la religión en el mundo europeo de posguerra, cargado de pesimismo y de nihilismo. La religión había quedado relegada a la esfera individual, siguiendo la doctrina racionalista y liberal. El laicismo había triunfado en Occidente.

Las dos guerras mundiales ocasionaron unos setenta millones de muertos en Europa y en Rusia. Las atrocidades cometidas en las dos guerras mundiales, cometidas por países como Alemania, que se consideraban los más cultos del mundo, demuestran que no basta solamente la cultura y la ciencia para prevenir la crueldad. El genocidio y el Holocausto judío cometido por los nazis demuestran que aún dentro de la sociedad liberal moderna existen grandes impulsos destructivos, y que incluso los países más avanzados pueden incurrir en hechos de tremenda crueldad. La segunda guerra mundial terminó con el lanzamiento de dos bombas nucleares en Hiroshima y Nagasaki. El Holocausto que los nazis cometieron con los judíos fue un ejemplo de planificación industrial, que utilizó los más modernos medios técnicos aportados por la ciencia. El nazismo era una ideología racista no religiosa, y provenía del laicismo y, sin embargo, incurrió en crímenes aún más terribles que otros regímenes religiosos.

8. El fundamentalismo musulmán: Iran

El sha de Persia Reza Pahlevi había intentado una modernización de Irán sobre la base del laicismo, al modo de lo que se había hecho en Turquía. Reza era un individuo despiadado, que eliminó físicamente a los opositores de su régimen. Realizó amplias reformas en la sociedad, en el sistema judicial y en la economía. También intentó modernizar el país en otros campos. Pero gastaba el 50 por ciento del presupuesto nacional en el ejército, y sólo el 4 por ciento en educación, con lo cual la mayoría de los ciudadanos vivía en la ignorancia. Reza también aborrecía al clero musulmán y deseaba limitar su influencia. Creó tribunales civiles y les quitó a los clérigos musulmanes gran parte de sus funciones. Impuso como obligatorio el atuendo occidental para todos los hombres y después prohibió el uso del velo a las mujeres. Reza utilizó la violencia para reprimir violentamente cualquier manifestación en contra de las reformas.

Todo esto hizo que creciera el fundamentalismo musulmán en Irán. Y en torno a la ciudad sagrada de Qom se inició una escuela coránica, uno de cuyos alumnos fue Ruhollah Musavi Jomeini. Jomeini enseñaba jurisprudencia a la vez que practicaba el misticismo, pero entonces no llegó a ser un activista político. Comenzó publicando un libro como un intento de desafiar la política del sha Pahlevi. Defendía la teoría teocrática de que sólo Dios tenía el poder de formular leyes, y los shiíes no tenían por qué obedecer a gobernantes tales como el turco Ataturk o el iraní Reza Pahlevi, que habían hecho todo lo que podían para destruir el Islam. A la muerte de Reza, le sucedió en el trono su hijo Muhammad Reza, un personaje más débil y retraído. Con él volvieron a celebrarse las fiestas shiíes y las mujeres volvieron a usar el velo. Regresó a Irán un clérigo llamado Kashani, que había sido encarcelado y enviado al exilio por los ingleses, y que fue recibido multitudinariamente.

La movilización fundamentalista

1. La contestación en Occidente

En los años 60 en Europa comenzó un movimiento de protesta de los jóvenes en un clima revolucionario. Los jóvenes querían crear una sociedad alternativa, en forma de rebelión contra los valores de la cultura dominante. Muchos jóvenes rechazaban las confesiones religiosas y preferían viajar a la India o Katmandú o bien se interesaban por el budismo. Muchos jóvenes se iniciaron en el consumo de drogas como vía de escape. Se trataba de una rebelión de los jóvenes contra la sociedad occidental organizada y racionalista.

2. La situación del fundamentalismo en los Estados Unidos

Las nuevas ideas tolerantes hacia las diversas minorías estaban cambiando la sociedad americana. En todo caso, en los años 70 una gran parte de la sociedad americana se consideraba creyente y religiosa. Existían más de mil trescientas emisoras de radio y canales de televisión cristiano-evangélicos, con una audiencia de casi ciento treinta millones de personas y unas ganancias estimadas entre quinientos y miles de millones de dólares. El sur de los Estados Unidos adquirió una importancia mayor, y las congregaciones baptista y presbiteriana estaban dando un giro más fundamentalista. Fue en parte una reacción contra el laicismo de la Administración del estado. Igualmente los jueces americanos aplicaron una jurisprudencia laica, lo cual molestó a muchos ciudadanos religiosos, que consideraban que se les venía encima una cruzada atea.

El Tribunal Supremo amplió la libertad religiosa establecida en la Primera Enmienda a todas las demás religiones. Mucha gente consideraba que la verdadera religión estaba siendo destruida. Entre 1965 y 1983 la matriculación de alumnos en esas escuelas evangélicas aumentó seis veces. Hacia 1990 La American Association of Christian Schools tenía 1360 escuelas adheridas, y la Association of Christian Schools International tenía 1930 escuelas. Este renacimiento religioso se enfrentó al laicismo que hasta entonces había sido dominante. Mientras unos denunciaban la pérdida de los valores cristianos, otros defendían la intervención norteamericana para que Estados Unidos siguiera siendo la potencia dominante a nivel internacional. La influencia de los telepredicadores era muy grande. Ha habido diversos telepredicadores que han tenido una enorme influencia en las audiencias. Uno de esos telepredicadores fue Jerry Falwell. Durante los años 60 y 70 cuatro de cada diez hogares en Estados Unidos sintonizaban sus emisiones, y el movimiento religioso que fundó tenía puntos en común con el fundamentalismo religioso de los musulmanes y de los judíos que hemos visto antes.

La ofensiva fundamentalista

1. El laicismo sufre una ofensiva en varios frentes

A) El aumento de las tensiones religiosas

A finales de los años 70 se produjo una explosión de fe militante en diversos países. En 1978 y 1979 el mundo contempló cómo un oscuro ayatolá iraní derrotaba al régimen del sha Muhammad Reza Pahlevi. Al mismo tiempo los jóvenes egipcios parecían estar

volviendo a la religión. En los Estados Unidos en 1979 la Mayoría Moral de Jerry Falwell instaba a los protestantes a comprometerse en política y desafiar la legislación laica y tolerante.

Los fundamentalistas parecían querer regresar al pasado. Parecía que millones de judíos, cristianos y musulmanes aborrecían la cultura laica y liberal, de la que los laicistas se sentían tan orgullosos. La revolución iraní fue la primera gran manifestación.

B) El aumento de la influencia religiosa sobre la política en el estado de Israel

Igualmente el sionismo dio también un giro fundamentalista. En Israel el laborismo fue derrotado en las elecciones por primera vez en 1977 por el partido Likud, nuevo partido conservador. El Likud comenzó una colonización masiva de los territorios ocupados inmediatamente después de ganar las elecciones. La influencia del elemento religioso representado por el Likud triunfa sobre la posición más laica de los laboristas que habían tenido más peso anteriormente en la política. En 1977 el presidente de Egipto Anwar al-Sadat hizo un viaje histórico a Jerusalén para iniciar un proceso de paz y firmaron los acuerdos de Camp David. Pero los asentamientos judíos continuaron.

C) El triunfo de la revolución islámica en Irán

En Irán la explotación del petróleo enriquecía a unos pocos, pero la mayoría de la población vivía en la pobreza. Seguía habiendo tensiones entre los clérigos y el régimen. Todas las capas de la población, desde los estudiantes hasta los campesinos y los empresarios estaban descontentos con la corrupción y la inflación. La represión política era muy frecuente, y en uno de estos episodios fue asesinado el hijo de Jomeini, llamado Mustafa Jomeini.

El presidente norteamericano Jimmy Carter procuró mantener una relación estrecha con el régimen iraní. Pero los iraníes consideraban a Norteamérica como un país trivial y ridículo. Los iraníes apreciaban el vigor de la vida religiosa más que la llegada de la electricidad o la televisión. No entendían cómo el presidente Carter podía apoyar al régimen del sha.

Hubo diversos episodios de violencia, como una manifestación de estudiantes en la ciudad de Qom, donde se originó una masacre en la que murieron setenta de los manifestantes. Y este hecho fue para el sha el principio del fin. A partir de este hecho comenzó la revolución iraní contra el régimen del sha. La iniciativa la tomaron los ulemas. Hubo muchas manifestaciones con muchas víctimas sobre las que disparaba la policía. Los shiíes entendían que debían luchar contra la injusticia y los que caían eran considerados mártires de su religión. Los disturbios se propagaron por todo el país a medida que crecían las víctimas y los desórdenes. En las manifestaciones se pedía un gobierno islámico para el país.

Después de muchas masacres y de la situación en estado de sitio permanente, la situación se hizo insostenible para el sha. Jomeini había sido expulsado del país y se había instalado en París. Desde París Jomeini dirigió la insurrección. Las manifestaciones se multiplicaron y hubo cientos de víctimas.

Finalmente el sha abandonó el país y Jomeini regresó a Irán donde fue recibido como un héroe. Con lo cual había triunfado la revolución islámica iraní.

2. El renacimiento fundamentalista en Estados Unidos

El símbolo del fundamentalismo en Estados Unidos era la Mayoría Moral creada en 1979 bajo el liderazgo de Jerry Falwell. Este movimiento tuvo una gran influencia en las iglesias y en los medios de comunicación, como la televisión. Su idea básica es que la civilización americana debía basarse en la religión y en la Biblia. A este grupo se unieron otros representantes del catolicismo y de otras iglesias y formaron lo que se llamó la Nueva Derecha Cristiana. Su enemigo era el humanismo secular y laico. Al mismo tiempo exhortaban a sus partidarios a intervenir en la vida pública y a defender los valores cristianos en América. Muchos eran predicadores y presentadores de la televisión. También influyeron en diversas decisiones políticas. El hecho de que el presidente Bill Clinton tuviera que presentarse como un pecador por el asunto con Mónica Lewinsky, demuestra la influencia de esta moral cristiana promovida por la Nueva Derecha Cristiana. Lucharon para que en las escuelas se diera una enseñanza acorde con la Biblia, y lo consiguieron en muchas ocasiones, y los editores de libros tuvieron que redactarlos de acuerdo con la interpretación ortodoxa de la Biblia.

La intifada palestina, la yihad islámica y Hamas

Los miembros de la Yihad islámica se consideran una vanguardia que libran una guerra contra la arrogancia del colonialismo en todo el mundo. Sus objetivos son religiosos y se centran en la lucha armada contra Israel en defensa de los intereses palestinos.

En 1987 estalló en Gaza el levantamiento popular palestino conocido como “intifada”. Los jóvenes palestinos estaban insatisfechos y frustrados por no tener un estado propio, por las penurias diarias y por la humillación de soportar un poder extranjero. Estos jóvenes desean un estado político propio. Se han dedicado a hostigar continuamente a los ocupantes israelíes.

Por otra parte surgió también la organización Hamas (Movimiento de Resistencia Islámica), que no sólo luchan contra Israel, sino que también se oponen a los nacionalistas laicistas palestinos. El terrorismo de Hamas se intensificó a partir de 1990 con muchos asesinatos. También han atacado a palestinos acusados de colaborar con Israel. Hamas considera el conflicto en términos religiosos, y considera que el conflicto surgió porque los palestinos habían olvidado su religión; los palestinos sólo se librarán del conflicto cuando hayan regresado al Islam. Hamas considera que Israel simplemente quiere destruir el Islam. Han estado utilizando el método de los atentados suicidas para sus actos de terrorismo.

En 1993 se firmaron los acuerdos de Oslo, por los que la OLP reconocía la existencia del estado de Israel y prometía el fin del terror. Y a cambio de ello se les ofrecía la autonomía política y el comienzo de negociaciones para la cesión de algunos territorios y otras ventajas. Pero algunos rabinos fundamentalistas estaban indignados con la cesión de cualquier territorio. Por ello el primer ministro Rabin fue asesinado durante una manifestación de paz en Tel Aviv por un integrista religioso judío. El asesinato de Rabin se equiparó al asesinato de Anwar al-Sadat en Egipto. Se estaba librando una batalla dentro de Israel y de Egipto entre laicistas y religiosos. En realidad, los laicistas judíos también son rechazados y atacados por los judíos religiosos. Otros judíos religiosos consideran al sionismo laico como una mera etapa pasajera en la historia judía, hasta que el judaísmo ortodoxo resurja por completo. La causa es que ambos grupos tienen ideas muy distintas de lo sagrado. Para los laicos y liberales, ya sean judíos, cristianos o musulmanes, los valores

del racionalismo, como la autonomía del individuo y la libertad intelectual son sagrados e inviolables. Por ello los religiosos y los laicistas se miran mutuamente con horror.

La polarización en los Estados Unidos

En Estados Unidos hay una polarización que divide a liberales y conservadores. Sólo un pequeño número de americanos se considera fundamentalista, aunque los principios básicos del fundamentalismo protestante están más difundidos. Muchos tienen fe ciega en la infalibilidad de la Biblia. Pero los fundamentalistas cristianos habían convertido los mitos cristianos en hechos científicos y crearon un híbrido entre ciencia y religión.

Había un culto a la personalidad de sus líderes religiosos, un planteamiento de marketing en sus campañas televisivas y en la propaganda de sus congregaciones religiosas, y a veces los telepredicadores perdían el contacto con la realidad. Al mismo tiempo, recibían grandes sumas de dinero de lo que parecía estar montado como un negocio de éxito. Y la conducta privada de algunos de esos líderes religiosos dejaba mucho que desear y no era un buen ejemplo para los fieles. Un ejemplo es el del matrimonio de telepredicadores Bakker, que predicaban el sacrificio y la ayuda a los necesitados, mientras que ellos llevaban una vida privada de extravagancia y de lujo. También se sacó a la luz la vida privada de otros telepredicadores, que no era precisamente ejemplar, como en el caso de Jimmy Swaggart. Incluso se produjo una batalla dialéctica y mediática entre varios telepredicadores, que se atacaron públicamente entre sí, y la ira y el odio que utilizaron durante el escándalo demuestra el fracaso de la fe fundamentalista. Al final todo parecía cuestión de salvar los enormes beneficios económicos que obtenían de sus programas en la televisión. La Nueva Derecha Cristiana quedó desacreditada y parecía fracasada. Pero este movimiento continuó actuando, por ejemplo en varias campañas espectaculares contra el aborto.

Últimamente se han multiplicado el número de sectas, algunas de ellas destructivas como la rama davidiana de David Koresh, una rama derivada de los Adventistas del Séptimo Día, que ocasionó una gran masacre en Waco (Texas) en 1993 con la muerte de 80 personas. Igualmente se puede citar al grupo Identidad Cristiana, de carácter fascista y antisemita. La religión no ha desaparecido en absoluto, y hoy tiene un carácter militante en algunos círculos. El fundamentalismo existe en las tres religiones monoteístas, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo.

Conclusiones

La práctica religiosa no es hoy igual que era hace siglos en civilizaciones agrarias. Muchas personas han recibido la herencia del racionalismo, y ahora vivimos en una sociedad posterior a la época industrial. Las religiones contienen formas de espiritualidad. Muchas personas consideran que la razón es el único camino a la verdad, pero el logos científico no puede responder a todos los problemas de la vida humana. Se puede citar a Blas Pascal, que oponía el “espíritu de la finura” y “las razones del corazón” al “espíritu geométrico” y al puro racionalismo.

Hay mucha gente que desea practicar la religión como algo distinto de la ciencia y de la pura razón. El ámbito de la religión es distinto del de la ciencia, porque atiende a otras necesidades muy arraigadas de la especie humana.

Copérnico demostró que la Tierra no es el centro del universo, Darwin demostró que la especie humana está emparentada con los animales inferiores, y Freud nos hizo ver la motivación instintiva e inconsciente que predomina en el espíritu humano.

Vivimos en el siglo XXI, pero no parece que la humanidad esté progresando hacia una etapa más racional y más tolerante. La modernidad ha mejorado la vida en muchos países desarrollados, pero hay muchos otros países que viven lejos del desarrollo y del progreso.

Muchos occidentales que piensan en términos racionalistas no comprenden la nueva oleada de religiosidad en los países musulmanes. La religión ayudó a muchos fieles en otras épocas a superar sus problemas. El estado laicista se ha visto contestado en muchas ocasiones, y hoy en día se ha producido una rebelión contra la hegemonía del laicismo. Esto ha sucedido en Estados Unidos, en Israel, y en los países musulmanes. Parece ser que el racionalismo científico ha dejado un vacío que tratan de llenar los fundamentalistas con las formas de vida religiosas. Los fundamentalistas deben ser más tolerantes con sus adversarios, y los laicistas también deben ser más respetuosos y comprensivos con las necesidades religiosas de otras sociedades.

BIBLIOGRAFÍA

ARMSTRONG, KAREN. Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam. Editores, 2004.

BARCELÓ, PEDRO. Fundamentalismo político y religioso: de la antigüedad a la edad moderna. Universidad Jaume I. Servicio de comunicación y publicaciones, 2003.

BRUCE, STEVE. Fundamentalismo. Alianza editorial s.a. 2003.

Again / against Flew

Diego S. GARROCHO SALCEDO

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 12/09/06
Aprobado: 20/12/06

Uno de los textos que en filosofía más réplicas suscitó en el pasado siglo XX fue la celeberrimo pasaje recogido en los *New Essays in Philosophical Theology* en los que A. Flew, retomando la "parábola del jardinero" de J. Wisdom¹ tratara de determinar la vacuidad semántica de los enunciados teológicos. Como todos conocemos, la polémica causada a partir de la publicación de dicho texto escasamente encuentra parangones en la Filosofía del siglo XX dadas las numerosísimas réplicas y críticas que inspiró, algunas de las cuales se suceden hasta nuestros días.

El presente artículo no tiene como propósito capitular las muchas y muy diversas respuestas que se le han dado a la "parábola del jardinero". Desde las célebres réplicas de Hare y Mitchell hasta hoy, el torrente de tinta que provocó la publicación de Flew haría imposible tratar de enumerar y, al menos someramente comentar, todas y cada una de las respuestas posibles a la aplicación del criterio de falsabilidad a los enunciados teológicos.

Sería, sin duda, un acto de ingenuidad creer que está al alcance de mi mano desarticular el aparato argumentativo de de un filósofo del fuste y calado de A. Flew. Sin embargo, la

1 J. Wisdom, God. En: *Proceeding of the Aristotelian Society*, 1944-1945, reimpresso en J. Wisdom, *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford, 1953.

propia naturaleza filosófica del texto invita a tratar de hacer una lectura crítica de éste por lo que a todo lector se le hace indispensable tratar de buscar los puntos débiles e inconsistencias del razonamiento de Flew. Sirva, pues, este artículo como modesta aportación a la lectura crítica de la "parábola del jardinero" sin más ánimo que señalar algunas posibles críticas a uno de los textos más polémicos de la filosofía del siglo XX.

Propuesta inicial

El lector de este artículo no tendría por qué estar necesariamente familiarizado con la parábola del jardinero de J. Wisdom ni con la propuesta que a partir de ella hiciera A. Flew. Por ello, y para hacer quizá más comprensible la crítica que a continuación expondremos paso a exponer, a grandes líneas, en qué consiste la argumentación de Flew:

John Wisdom, narra en su parábola cómo dos exploradores se toparon con un claro en la selva donde crecían muchas flores y plantas. Al contemplar estas flores, uno de los dos exploradores advirtió al otro que "alguien debía cuidar aquellas plantas". Sin embargo, su compañero discrepó ya que pensaba que aquella vegetación crecía en el claro de manera espontánea y naturalmente. Así pues, para contrastar sus hipótesis ambos exploradores decidieron acampar y vigilar la zona. Como no se veía ningún jardinero el creyente obstinado decidió que se cercara el jardín con púas ya que podría tratarse de un "jardinero invisible". Electrificaron la cerca, patrullaron con un perro y sin embargo, ningún jardinero quedó atrapado en las púas ni ningún sabueso localizó el olor de ningún extraño. El obstinado creyente, pese a todo, seguía creyendo que allí había un jardinero invisible, intangible, inodoro y extraordinariamente sigiloso que cuidaba aquel jardín. Finalmente, ya desesperado, el incrédulo compañero le preguntó qué quedaba de su afirmación original e incluso, que cuál sería la diferencia entre un jardinero invisible, inodoro, intangible... y ningún jardinero.

Para Antony Flew el creyente religioso tendría un comportamiento análogo al del crédulo explorador. La creencia en los predicados teológicos (tales como "Dios existe", "Dios creó el mundo...") sería una creencia injustificada, fortuita y carente de cualquier contenido empírico dado que ninguna experiencia contraria a su tesis sería capaz de invalidarla. Así, el creyente religioso sería como el crédulo explorador dado que su creencia sería compatible con cualquier estado de cosas. Ocurra lo que ocurra un creyente seguirá persistiendo firmemente en su fe por lo que sería inútil buscar cualquier tipo de contraejemplo en la realidad. De esta manera, Flew entiende que las creencias en los enunciados religiosos son infasables y por ende carecen de contenido real. Sin embargo, creemos que existen razones de peso para entender que la argumentación de Anthony Flew, aunque inspirada, no es del todo concluyente como a continuación trataremos de evidenciar.

Crítica al argumento de Flew

Las críticas que se hayan podido plantear a la "parábola del jardinero" de Flew han sido muchas y de muy diverso tipo. Así, a la hora de describir las debilidades argumentales del texto de Flew podríamos distinguir distintos *niveles o fases críticas*. En el plano más global, una manera de proceder sería presentar una objeción a la totalidad que invalidara en su conjunto todo el aparato argumental de Flew afirmando algo del tipo: "el argumento de Flew es inválido ya que acerca de los enunciados teológicos no podemos decir nada racionalmente". Aún más, podríamos, a la manera de Tertuliano, aprovecharnos de las supuestas aporías que presenta Flew y justificar la fe precisamente en la vacuidad de los

enunciados teológicos. Esta crítica, dudosamente legítima, parece, cuanto menos, filosóficamente menos atractiva.

Entiendo, sin embargo, que a la hora de criticar un argumento filosófico, el verdadero interés estriba en demostrar las inconsistencias internas que presenta el sistema. Así, el plano más básico, y por ello el que se debiera emplear de inicio, consistiría en derrotar un razonamiento desde los presupuestos y premisas que plantea el propio autor. En mi opinión, la crítica más contundente en Filosofía sería aquella que el propio autor al que se trata de rebatir estuviera dispuesto a aceptar. De esta manera, tratar de derrotar a Heidegger desde el atomismo lógico no sería más que establecer un diálogo de sordos, o, dicho de otra manera, juntar en una misma cancha a un equipo de fútbol y a otro de béisbol. Jamás se entenderían.

De esta manera, mi crítica al texto de Flew se ceñirá al plano estrictamente lógico-lingüístico por lo que trataré de centrarme, en la medida de lo posible, en las tensiones e inconsistencias que su argumento presente. Con ello, no descarto que desde otros presupuestos se pudiera llegar a tesis más radicales y concluyentes puede que incluso legítimas. Sin embargo, creo, las contradicciones son más manifiestas en el momento en el que entran en fricción con las reglas y premisas que el propio autor plantea de inicio.

Primera objeción: debilidad en la analogía

La primera objeción que podríamos presentar al texto de Flew haría referencia a su propia estructura interna. Como sabemos, Flew se sirve de la parábola del jardinero para posteriormente establecer una analogía entre la creencia del explorador que afirma la existencia del jardinero y la creencia religiosa en ciertos enunciados teológicos. Así pues, Flew trata de establecer una analogía entre la vacuidad del enunciado "hay [existe] un jardinero que cuida este terreno" y, pongamos por caso, "Dios creó el mundo". Decir que una y otra frase son análogas entiendo que es una licencia difícilmente admisible dado que el primer enunciado es un enunciado existencial (su negación sería "No hay un jardinero que cuide este terreno") y el segundo enunciado no hace sino predicar una propiedad de Dios, existente o no (su correspondiente negación sería "Dios no creó el mundo").

Como bien describieran Kant y Russell, la existencia de una entidad es una condición necesaria para la atribución de propiedades y no una propiedad más. Vemos pues, como la misma tesis que en su día invalidara el argumento ontológico a favor de la existencia de Dios, en esta ocasión serviría al propósito contrario. Así, desde el rigor lógico, parecería al menos poco prudente apostar por una analogía entre enunciados de naturalezas tan diversas como lo hiciera Flew. Sin embargo, ésta no sería, sin duda, la objeción más concluyente.

Segunda objeción: la falacia de "las mil cualificaciones"

Vayamos pues de lleno al argumento de Flew. Como estrategia, salvemos la primera crítica e imaginemos como válida, al menos de inicio, la analogía con la parábola de John Wisdom. A. Flew, partiendo de dicha parábola, sentencia que «una hipótesis, por muy atrevida que sea, puede [...] ser aniquilada palmo a palmo por la muerte de las mil cualificaciones»². Así, según Flew, partiendo de que "Hay algún jardinero", al someterlo a una serie de "cualificaciones" (es intangible, inodoro, invisible...) concluye que el enunciado quedaría vacío de significado.

² FLEW, Antony y McINTYRE Alasdair [Eds]. *New essays in philosophical theology*. Londres, SCM pres, 1955. Pág. 95.

Pasemos pues, siguiendo la invitación de Flew, a construir "palmo a palmo" el "proceso de las mil cualificaciones". Partimos pues de que "algún jardinero cuida de este terreno". La condición de jardinero se extrae del propio predicado por lo que, simplificando, podríamos decir que "existe alguien que cuida de este terreno". Así pues, el creyente, lo único que afirma es que alguien, sea x , cuida del terreno. Existe un x el cual tiene la propiedad C de cuidar el terreno:

${}^3\Delta x (Cx)$

En la parábola se comienzan a plantear cualificaciones mediante la vigilancia, los sabuesos, las vallas electrificadas... lo que demuestra que el jardinero es invisible, intangible, inodoro...

Siendo:

V: propiedad de ser visible

T: propiedad de ser tangible

O: propiedad de tener olor alguno

$\Delta x [Cx \ \& \ (\neg Vx) \ \& \ (\neg Tx) \ \& \ (\neg Ox)]$

Aquí de nuevo, encontramos que es perfectamente correcta para la lógica la formalización de un enunciado del tipo: "el jardinero que cuida el jardín es invisible, intangible e inodoro". Sin embargo, para verdaderamente vaciar de significado la creencia del explorador, según el propósito de Flew, tendría que ocurrir, verdaderamente, que el explorador pudiera aceptar predicar cualquier propiedad del sujeto x (que cuida el terreno) y hacerla consistente con su condición de jardinero, a saber, que cuida el terreno donde crecían las flores. Sin embargo, de que el explorador acepte predicar cierto conjunto finito de negaciones de propiedades del sujeto que cuida el terreno (ser in-visible, in-tangible, in-odoro), no se puede extraer que aceptara predicar el conjunto completo de la negación de las propiedades posibles del jardinero. Así, mientras que el conjunto de propiedades negadas que predicáramos del cuidador del jardín no incurriera en una contradicción ($\Delta x (Cx \ \& \ \neg Cx)$), el creyente seguiría predicando coherentemente una cualidad de x , a saber, Cx .

Vaciar con 1000 cualificaciones un enunciado sería imposible porque un enunciado podría albergar, pongamos por caso, sólo una propiedad y que ésta pudiera escapar a esas 1000 cualificaciones. Haciendo un favor a Flew podríamos perfeccionar el mecanismo y hablar de la "muerte de las 100.000.000 cualificaciones" pero la propiedad predicada de x , el jardinero, perfectamente puede escapar de esas 100.000.000 cualificaciones. El número de cualificaciones debería tender a infinito para poder concluir que, efectivamente, un enunciado no presenta valor veritativo ya que cada cualificación no hace sino restar una parcela finita de significado.

En un plano más exigente, y creo que justamente así deberíamos proceder, decir que de un individuo sólo podemos predicar la única propiedad de que "cuida el terreno", aun siendo lógicamente consistente, en contraste con la realidad parecería intuitivamente incorrecto. Si un sujeto cuida del terreno, tendrá que tener además de esa propiedad otras

³ Por limitaciones tipográficas, entiéndase Δ como símbolo existencial.

que se entrañen necesariamente ya que de lo contrario, tendríamos que conceder a Flew una parte de razón y concluir que daría igual que haya o no jardinero si lo único que podemos predicar de él es que "cuida del jardín". Si cuida del jardín, debemos concluir con ello, que podemos predicar de él ciertas propiedades en un número razonable. Sin embargo con "la muerte de las mil cualificaciones" no podremos concluir que necesariamente sólo hay una propiedad predicable del jardinero, a saber, que cuida el jardín.

Imaginemos, así, el conjunto de propiedades y atributos que en verdad pudiéramos predicar del jardinero (y sea ese número de propiedades, para mayor claridad, un conjunto amplio). De esta manera, con el proceder de A. Flew, con cada cualificación restaríamos una parcela de significado al predicado posible del jardinero pero no anularíamos –no sería humanamente ni en el caso de que dedicáramos nuestra vida a ello– el significado del enunciado. Así, por ejemplo, sería posible que el jardinero efectivamente fuera invisible, inodoro, intangible... pero que un día le escucháramos recitar unos versos de Pemán, que pintara cuadros espantosos o que tuviera una esposa y cinco hijos (también ellos invisibles, inodoros...). Lo que quiero decir con ello, no es que yo personalmente crea que los jardineros invisibles sean excelentes rapsodas de poesía popular ni malos pintores, ni siquiera que existan, pero sin duda, creo que es claro que con el proceso de las "mil cualificaciones" simplemente se restarían 1000 predicados del conjunto de predicados posibles del jardinero, algo que dista mucho de vaciar por completo el contenido de la creencia en dicho jardinero.

Tercera objeción: las negaciones

Advierte A. Flew en su texto que «cualquier cosa que pudiera ir en contra de la afirmación, o que pudiera inducir al hablante a retirarla y admitir que había un error, debe ser parte (o el todo), del significado de la negación de aquella primera afirmación»⁴. En rigor, podríamos decir, que lo único que necesariamente va en contra de una afirmación sería su propia negación (sólo $\neg p$ va necesariamente en contra de p). Afirmar que el ser inodoro, intangible e invisible constituyen la negación de la existencia del jardinero es algo sobre lo que la lógica tiene muy poco que decir. Acerca de si es sensato o no mantener la creencia en la existencia de un jardinero tan esquivo sería, desde luego, muy discutible y dependería de muchas condiciones del discurso.

Flew añade, además, que «si no hay nada que una afirmación niegue, entonces tampoco hay nada que ésta afirme»⁵. Por imperativo lógico p niega $\neg p$, por lo que siendo p "hay un jardinero que cuida del jardín", su negación "no hay un jardinero que cuida el jardín" es perfectamente válida. Por ello, cabría concluir que, también en nuestro caso, tanto p como $\neg p$ afirman y niegan algo en perfecta corrección lógica. Quizá la exigencia de Flew vaya más allá al querer señalar que la afirmación de que "existe un jardinero" debe entrañar otras negaciones además de la de negar de manera tautológica la negación de la existencia del jardinero, sin embargo, aquí de nuevo me serviré de las conclusiones de la crítica anterior.

Con arreglo a la falacia de "las mil cualificaciones" vemos que a partir de que la creencia del jardinero no niegue la negación de las cualificaciones propuestas por Flew (sean un número finito n) no podemos inferir que no niegue ningún tipo de negación más allá de la suya propia (a saber, $\neg p$). Podría, en efecto, negarse la negación de enunciados

4 Ibid. Pág.96.

5 Ibid. Pág.96.

posibles (aún si falsar) tales como aquellos que citamos en la segunda crítica (el jardinero recitaba, pintaba...).

Cuarta objeción: acerca de la falsación

Flew denuncia que para los creyentes no hubiera ninguna prueba o pruebas que pudieran derrotar su creencia. De esta manera, las creencias religiosas no podrían someterse al criterio de falsación lo que sin duda, a ojos de Flew, resultaría un grave inconveniente. De nuevo, entiendo que esta debilidad en la creencia religiosa no es tal, al menos, no queda probada la incapacidad de falsación de las creencias religiosas tal y como la describe Flew.

Flew expone la sin duda paradójica situación que debe vivir un creyente con respecto al amor de Dios (entiendo que también habremos de incluir la omnipotencia entre sus atributos) al contemplar la muerte prematura de un hijo por cáncer de garganta. Para Flew, la muerte prematura del niño –y toda la carga dramática que acarrea consigo- debería constituir una crítica sólida para falsar la creencia en el amor de Dios. De otra manera: no habría manera de conciliar ese fatídico hecho con el amor y atención de Dios. Sin embargo, Flew denuncia que por muchos acontecimientos dramáticos que protagonice un creyente en su vida, la creencia en el amor de Dios se mantendrá intacta (sería justo añadir que en muchos casos la vivencia de experiencias dolorosas sí ha servido para derrotar o cuestionar la creencia en el amor divino, pero este no es el caso).

Entiendo que el razonamiento de Flew se basa en el siguiente argumento:

Sean:

p: "Dios nos ama"

q: "Un niño muere de cáncer de garganta"

- $q \rightarrow \neg p$

- q

—————
 $\vdash p$

Si damos por ciertas las dos premisas del argumento ciertamente parecería poco razonable (de hecho contradictorio) el mantener la creencia en el amor de Dios (*p*). Siguiendo la corrección de este argumento, efectivamente si un creyente siguiera afirmando el amor de Dios a pesar de la desgracia del niño muerto sería pertinente la denuncia de Flew, a saber, que las creencias religiosas no son falsables. Sin embargo, creo que la debilidad en el argumento de Flew radica en la polémica primera premisa. Decir que la muerte del niño entraña la ausencia de amor de Dios hacia nosotros es lo mismo que decir que o bien Dios nos ama, o bien los niños mueren de cáncer, siendo autoexcluyentes una y otra posibilidad. Poco o nada me atrevería a argumentar a favor de esta disyunción excluyente pero sin embargo creo acertado señalar que, al contrario de lo que dice Flew, esa premisa resulta muy discutible.

El ejemplo de Flew es un caso concreto de la clásica aporía entre el amor divino y el mal (entendido en su sentido amplio). Desde San Agustín hasta la teología moderna, pasando por respuestas tan inspiradas como las de Leibniz, se ha tratado de dar respuesta a esta paradoja. Puede, sin embargo, que ninguna de las teorías que han tratado de conciliar el

mal y el amor de Dios puedan ser concluyentes para Flew pero de ahí no se extrae que no exista conciliación lógicamente posible. Es más, suponiendo que verdaderamente un creyente fuera un leibniziano convencido, su creencia en el amor de Dios estaría si no justificada, al menos, lejos de ser una creencia vacua como trata de demostrar Flew. Con todo ello, vemos como si negamos o, al menos, dejamos en suspenso la primera premisa que hacía inconciliables el amor de Dios y el mal, entendemos que la creencia religiosa no entrañaría contradicción alguna.

Sin embargo, un defensor de los argumentos de Flew podría replicar que, en verdad, Flew no denuncia la contradicción en las creencias religiosas sino la vacuidad de ellas al no ser falsables. De nuevo podríamos proceder de manera similar a como hicimos con "la muerte de las mil cualificaciones". Que el amor de Dios sea compatible con los hechos como el que describe Flew (la muerte del niño) no quiere decir que sea compatible con cualquier estado de cosas. Dicho de otra manera, que un número finito de hechos descritos por Flew no falseen la creencia religiosa no entraña que la creencia religiosa no sea falsable en ningún caso. Así, podríamos incluso afirmar que en las creencias religiosas existiría un variable margen personal de falsabilidad: un mismo hecho (pongamos, dramático) podría no repercutir en la fe de un creyente, someter a un debate la fe de otro individuo o dinamitar por completo las creencias de otro sujeto en el amor de Dios.

Otra manera de explicar el mismo razonamiento sería emplear el *modus tolens* como criterio de falsación a la manera de Popper. De nuevo, llegaríamos a conclusiones similares:

Sean:

p: "Dios existe"

q: "No hay sufrimiento en el mundo"

- $p \rightarrow q$

- $\neg q$

┆ $\neg p$

Siguiendo este argumento, nuevamente encontraríamos críticas más que razonables al proceder de Flew. En este caso, la premisa cuestionable sería la primera. Para verdaderamente poder concluir la no existencia de Dios habríamos de reconocer como verdadera la premisa que afirma que "si Dios existe entonces no hay sufrimiento en el mundo". Quizá a Flew le hubiera gustado encontrarse con creyentes tan poco razonables como para sostener semejante postulado ya que esto le habría ahorrado mucho trabajo. Sin embargo, no creo que Flew construyese su crítica a los enunciados teológicos en referencia a una fe tan singular que, en efecto, pudiera admitir tan controvertida premisa. Por el contrario, como acabamos de explicar, creo que la verdadera singularidad de la fe religiosa (la cual inspira los enunciados teológicos) pasaría por hacer conciliar, paradójicamente, el sufrimiento y la existencia de un Dios bueno y omnipotente. Dicho esto, si no reconocemos como cierta la primera premisa el argumento en su conjunto carecerá de valor explicativo.

Concluyendo, y por terminar respondiendo a la pregunta final del texto de Flew, entiendo que el hecho que debiera acontecer para reconocerlo como prueba en contra del amor o de la existencia de Dios variaría muy probablemente en cada hombre creyente. Quizá se podría debatir dónde situar el umbral razonable a partir del cual quedarían derrotadas las creencias religiosas, pero ese sería un debate muy distinto del que aquí nos

compete. Lo que espero, y es ahí hacia donde apunta este artículo, es que no se de por cerrado el debate acerca de la falsabilidad de las creencias religiosas. Si son o no falsables probablemente no estoy en situación de afirmarlo, y mucho menos de demostrarlo. Lo que si espero haber, al menos apuntado, es que para concluir que las creencias religiosas no son falsables habría que proponer argumentos mucho más definitivos que los que en su día diera A. Flew.

Presentar objeciones a un planteamiento filosófico en ningún caso nos debería conducir a desechar las tesis que en él se exponen. Que se hayan presentado objeciones a la teoría política que Platón nos expone en su *República* no nos legitima a desechar un texto tan capital en la historia de la Filosofía. De hecho, podríamos decir, que es naturaleza propia de la Filosofía su constante superación y crítica. Así, quiero advertir que las objeciones que aquí planteo no me hacen entender el texto de Flew como un texto yermo o desechable sino que, antes al contrario, creo que constituye un grandísimo estímulo filosófico.

Según mi opinión, los argumentos de Flew presentan debilidades manifiestas aunque sería, a su vez, de justicia reconocer que también apuntan ideas del todo certeras. Efectivamente, y como he sostenido a lo largo de este artículo, no creo que Flew haya concluido definitivamente la vacuidad de los enunciados teológicos, pero sin duda pone de manifiesto el carácter singular de éstos. Su peculiar naturaleza de cara a la falsación nos invita vivamente a la reflexión. Puede que no se demuestre necesariamente que no son falsables pero tratar de establecer un criterio de falsación –o al menos, su mera posibilidad– ya sería una empresa de encomiable valor filosófico.

Entiéndase, pues, esta serie de objeciones como el resultado de una lectura crítica del texto de Flew pero también, y sin duda ello será lo más importante, como un punto de partida para ulteriores reflexiones acerca de lo que, si bien no pudo sentenciar, si apuntó certeramente A. Flew.

BIBLIOGRAFÍA:

FLEW, Antony y McINTYRE Alasdair [Eds]. *New essays in philosophical theology*, cap.VI. pags. 96-130. Londres: SCM press, 1955.

FLEW, Antony. *God and Philosophy*. Londres: Hutchinson, 1966.

FLEW, Antony, HARE, R.M., MITCHELL, Basil. "Teología y Falsación", *Cuaderno Gris*, Época I nº6, Pág. 43 y ss.

HAACK, *Filosofía de las lógicas*. Madrid: Cátedra, 1991.

WISDOM, John. *Philosophy and Psico-analysis*. Berkeley: University of California Press, 1969.

Monismo anómalo, intencionalidad, falacias mentales e inteligencia artificial

Camilo Andrés ORDÓÑEZ PINILLA

Universidad Nacional de Colombia

Recibido: 12/09/06

Aprobado: 20/12/06

Introducción

La Inteligencia Artificial (IA) es uno de los proyectos más importantes en los que la Filosofía actualmente tiene participación. Como lo han señalado muchos críticos, el carácter necesariamente intencional de lo mental parece ser un obstáculo insalvable para el éxito del proyecto de la IA. En el presente texto se buscará mostrar que a partir de la tesis del Monismo Anómalo de Donald Davidson es posible articular una propuesta que permita caracterizar de una manera intencional los sistemas de la IA y por tanto garantizar su éxito. Con este fin se buscará mostrar que la apelación al carácter intencional de la mente es un

elemento de tipo heurístico y se propondrá que la postulación de estados intencionales desde la perspectiva de primera persona corresponde a una *falacia mental* con la que el ser humano se auto-engaña, al creer que posee tales estados.

Mente y cuerpo

Una de las tareas centrales de la Filosofía analítica contemporánea ha sido responder las preguntas acerca de la mente. Los filósofos de la mente intentan entender, básicamente, qué es la mente y cómo funciona. Si bien la diversidad de posturas y opiniones acerca de la mente es amplia, un lugar común en la Filosofía de la Mente contemporánea ha sido el rechazo al dualismo cartesiano. Dentro de tal espíritu se enmarca la postura denominada *Monismo Anómalo*. Postulado por Donald Davidson, el Monismo Anómalo es una doctrina que afirma cierta clase de identidad entre los estados-procesos mentales y los estados-procesos cerebrales. Esto hace que se circunscriba dentro de la idea general de la *Teoría de la Identidad de la Mente*. El Monismo Anómalo afirma que si bien los eventos mentales *son* eventos físicos, cuando hay una descripción mental (psicológica, en tanto usa términos psicológicos) de un evento, tal descripción no puede ponerse dentro del *corpus* de una teoría estricta, en el sentido en que se usa el término 'teoría' en las Ciencias Naturales. Específicamente, el Monismo Anómalo afirma que las descripciones psicológicas no pueden ponerse dentro de una teoría determinista.

Inteligencia Artificial

El proyecto de la Inteligencia Artificial¹ es uno de los proyectos más ambiciosos con los que se ha comprometido la especie humana. Además de ambicioso, tal proyecto es también uno de los más interdisciplinarios de la historia. La Inteligencia Artificial se nutre de los conocimientos aportados por áreas del conocimiento tan distintas como la Lingüística, la Neurología, las Matemáticas y la Ingeniería. Uno de los campos académicos que realiza un aporte central al desarrollo de la Inteligencia Artificial es la Filosofía, especialmente la Filosofía de la Mente, en tanto ella busca explicar qué debe entenderse por la mente y los aspectos filosóficos de su funcionamiento. De las objeciones que se realizan al proyecto de la Inteligencia Artificial, tal vez las más interesantes son las que atacan sus fundamentos filosóficos. Esto, en tanto los defensores de la Inteligencia Artificial deben enfrentarse a desafíos conceptuales para garantizar el éxito de su proyecto.

Inteligencia Artificial y Monismo Anómalo

¹ Un punto importante a este respecto es que no hay acuerdo acerca de cuál es el proyecto de la Inteligencia Artificial. Por un lado está la versión *tecnológica*, que considera a la Inteligencia Artificial como una disciplina que busca construir dispositivos que hagan las cosas que se supone hace la mente y por otro lado está la versión *teórica*, que considera a la Inteligencia Artificial como una disciplina que estudia la inteligencia en general, esto es, una disciplina que explica el fenómeno de la inteligencia y la intencionalidad, independientemente de que se busque o no construir un sistema del que puedan predicarse tales características. Dentro de la versión tecnológica hay, a su vez, dos vertientes. Tales vertientes son denominadas por John Searle [Searle, 1980] *Inteligencia Artificial débil*, la cuál busca construir dispositivos que hagan lo que hace la mente, bien utilizando los mecanismos de la mente (*simulación*) o mecanismos diferentes, e *Inteligencia Artificial fuerte*, en la que se buscan construir dispositivos que *sean* una mente (*duplicación*). Cuando aquí se hable de Inteligencia Artificial se hará en un sentido tecnológico, bien sea fuerte o débil; y entendiendo el término 'débil' sólo en el sentido en el que el dispositivo de Inteligencia Artificial busca *simular* el funcionamiento de una mente mediante la simulación de los mismos procesos que se dan en ella.

De los argumentos de carácter conceptual que se esgrimen en contra de la posibilidad de éxito de la Inteligencia Artificial, tal vez el más importante es el que apela al carácter necesariamente intencional de la mente y a la imposibilidad de reproducir esa característica en los sistemas que crea la Inteligencia Artificial. La tesis central que se intentará mostrar en el presente escrito será que utilizando la visión de la mente que se desprende del Monismo Anómalo puede darse una respuesta satisfactoria al argumento mencionado en contra de la Inteligencia Artificial. Específicamente se intentará mostrar que, a la luz de la doctrina del Monismo Anómalo, el carácter necesariamente intencional de la mente debe entenderse desde un punto de vista semántico y que interpretado de esa manera es posible proponer una manera plausible de predicar la intencionalidad de los sistemas de Inteligencia Artificial.

Para intentar argumentar tal tesis se propone el siguiente esquema de trabajo: Primero, se buscará exponer de una manera general la doctrina del Monismo Anómalo. Los puntos principales de la exposición serán la caracterización de tal doctrina en el contexto del Materialismo, la realización de un análisis somero del argumento que ofrece Davidson a favor de tal doctrina y la postulación de las tesis del Monismo y de la Anomalía, haciendo énfasis en que con tales tesis se separan los ámbitos ontológico y semántico acerca de lo mental. Segundo, se hará una exposición del argumento Standard en contra de la Inteligencia Artificial y se buscará mostrar que tal argumento debe entenderse en un plano puramente semántico. Tercero, se caracterizará de una manera un poco más precisa el argumento Standard en términos semánticos y se intentará mostrar en qué sentido la versión semántica del argumento podría dar razones en contra del éxito del proyecto de la Inteligencia Artificial. Cuarto, se buscará hacer una réplica a tal versión semántica del argumento. En tal réplica se intentará establecer que el argumento Standard depende de la tesis de la caracterización necesariamente intencional de lo mental y se buscará mostrar que la postulación de tal tesis obedece a una motivación de tipo heurístico; motivación que podría tenerse acerca de los sistemas de Inteligencia Artificial. Esto falsearía una de las premisas de la versión semántica del argumento Standard. Por último se bosquejará e intentará responder a una objeción a la réplica propuesta; objeción que parte del uso común del lenguaje.

Antes de empezar es necesario hacer una aclaración preliminar. El presente escrito busca, a partir de suponer la tesis del Monismo Anómalo, responder a una crítica Standard a la Inteligencia Artificial. La tesis se supone, puesto que sería imposible aquí (y tal vez en cualquier otro lado) mostrar concluyentemente que el Monismo Anómalo es la doctrina adecuada para interpretar la mente. Pero, podría sugerirse lo siguiente para aludir a que el Monismo Anómalo es un paradigma adecuado acerca de la mente. Por un lado existe un acuerdo en la comunidad académica (científica y filosófica) de que debe rechazarse el dualismo sustancialista cartesiano entre la mente y el cuerpo. Este debe ser un componente central de cualquier teoría acerca de la mente y el Monismo Anómalo lo posee. Pero por otro lado, y como se verá más adelante en la sección V, ciertos eventos humanos parecen recibir un tratamiento correcto sólo cuando se describen en términos intencionales (psicológicos). El Monismo Anómalo garantiza la posibilidad de tal tratamiento correcto de esos eventos. De esta manera, el que por un lado represente un rechazo al dualismo sustancialista cartesiano, pero el que también deje abierta la posibilidad de tratar ciertos eventos humanos considerándolos intencionales, eventos que no estarían bien caracterizados si no se hace de esa manera, hace que el Monismo Anómalo sea una doctrina plausible acerca de la mente.

Monismo anómalo²

Se había mencionado que la piedra de toque de la Filosofía de la Mente contemporánea era el rechazo al dualismo cartesiano entre lo mental y lo físico. Una de las posturas más importantes al respecto era la de las *Teorías de la Identidad de la Mente* (TIM). El punto en común que tienen las TIM es la postulación de la identidad entre estados-procesos mentales y estados-procesos cerebrales. Las TIM establecen que los estados-procesos mentales, como tener experiencias perceptuales, *son* procesos cerebrales. Esta es una identidad expresa, es decir, no debe entenderse en el sentido de los estados-procesos mentales se *correlacionan* con estados-procesos cerebrales, sino que *son* estados-procesos cerebrales.

En la tradición filosófica se ha planteado que el *Materialismo*³ es la opción más adecuada para entender los estados-procesos mentales desde la perspectiva de una TIM. Para el materialismo los estados-procesos mentales son estados-procesos cerebrales *actuales*. Así, la perspectiva materialista podría entenderse como afirmando que en un estricto sentido ontológico *los estados mentales no existen*; en el mundo sólo existen estados cerebrales. De esta manera, el materialismo postularía que ciertas oraciones de identidad entre estados-procesos mentales y estados-procesos cerebrales son verdaderas. Estas oraciones tendrían la forma «Tal estado-proceso mental *es* tal estado-proceso cerebral». La posibilidad de la verdad de tales oraciones es argumentada por los materialistas, en la mayoría de los casos, apelando a una distinción análoga a la distinción sentido-referencia, que se encuentra en la teoría semántica de Gottlob Frege. De esta manera, los dos términos constituyentes de tales oraciones de identidad (el que se refiere al estado-proceso mental y el que se refiere al estado-proceso cerebral) tendrían la misma referencia, sólo que presentada de una manera diferente.

La doctrina de Donald Davidson en cuestión —*Monismo Anómalo* (MA) — se concibe en el contexto de las TIM, en tanto plantea cierta clase de identidad entre estados-procesos mentales y estados-procesos cerebrales. En lo siguiente se explicará con un poco más de detalle cómo se concibe la identidad en el MA. Con este fin, se buscará mostrar qué significa e implica la identidad y se intentará caracterizar el MA de una manera que sirva al propósito general del escrito.

Una buena estrategia explicativa del MA consistiría en hacer un bosquejo del argumento que ofrece Davidson a su favor en '*La psicología como Filosofía*'⁴.

Argumento del monismo anómalo

(1) Hay relaciones causales entre ciertos eventos-procesos mentales⁵ y eventos-procesos físicos del mundo y viceversa.

(2) Cuando hay relaciones causales entre eventos-procesos, entonces tales relaciones, descritas en el lenguaje adecuado, pueden integrarse en un sistema determinista cerrado.

(3) No hay leyes psicofísicas precisas.

(C) Los eventos-procesos mentales son eventos físicos. Pero, las propiedades psicológicas no son reducibles a propiedades físicas.

2 Para la siguiente exposición se seguirán principalmente las consideraciones hechas en Malpas 2003.

3 Si bien pueden plantearse diferencias importantes entre los dos términos, en el presente escrito se consideraran sinónimos los términos 'materialismo' y 'fiscalismo'.

4 Davidson [2001a]. Pág. 67-69.

5 Los términos 'mental' y 'psicológico' se usarán indistintamente.

Veamos un análisis de este argumento:

La premisa (1) se conoce como *Principio de interacción*. Tal principio establece que ciertos eventos⁶ mentales causan eventos físicos y a su vez son causados por eventos físicos. Davidson asume esto sin justificarlo. Sería bueno aclarar un poco qué está entendiendo Davidson con la expresión ‘eventos mentales’ (estados y procesos mentales). Atendiendo a la cita:

«La conclusión defendida en este trabajo [...] podría formularse así: el estudio de la acción, las motivaciones, los deseos, las creencias, la memoria y el aprendizaje humanos, al menos en la medida en que se hallan lógicamente vinculados a las llamadas «actitudes proposicionales», no puede emplear los mismos métodos que, o reducirse a, las ciencias físicas, más precisas»⁷.

Parece claro que para Davidson los eventos mentales son eventos describibles con las *actitudes proposicionales* –términos referidos a estados y eventos cuya descripción contiene verbos psicológicos, como creer o desear, a los que puede adscribirse la cláusula “que” y en las que se relacionan sujetos con contenidos proposicionales. Esto, pues, según la cita, Davidson afirma que la conclusión de su artículo es que los eventos mentales que se vinculan a las actitudes proposicionales no pueden tener un tratamiento análogo al de los eventos del dominio de las Ciencias Naturales. Esta conclusión es equivalente a una parte de la tesis del MA (la parte de la tesis de la anomalía). De esta manera, la tesis del MA debe hablar de eventos mentales en el sentido de eventos relacionados con actitudes proposicionales y por tanto el argumento para probar tal tesis debe hablar de eventos mentales en el mismo sentido. Por tanto, en la presente exposición del argumento a favor de MA, cuando se hable de eventos mentales se estará hablando de los eventos mentales relacionados con las actitudes proposicionales. Cabe aclarar que las actitudes proposicionales tal vez no representan una clase exhaustiva del inventario de los eventos mentales.

Por otra parte, ¿qué son los eventos físicos?: En ‘*Mental Events*’⁸ puede encontrarse una alusión a lo que entiende Davidson por el dominio de lo físico, cuando se afirma que el dominio de lo físico debe ser caracterizado por un lenguaje físico preciso en un sistema cerrado y en donde todo se subsuma bajo leyes estrictas de la naturaleza.

La premisa (2) se conoce como *Principio de causación legaliforme*. Este principio establece que toda interacción causal puede ponerse dentro de un sistema determinista de leyes estrictas. Esto también es asumido por Davidson sin justificación. Dejando a un lado todos los problemas que genera la postulación de tal principio relacionados con la noción de ‘causa’, lo que merecería un tratamiento aparte *in extenso*, hay involucradas dos nociones que merecen no ser pasadas por alto: la noción de ley estricta (formal) y de sistema cerrado. Por *sistema cerrado*, Davidson entiende algo similar a un sistema en el que se subsume una clase de eventos *E* tal que dado un evento e_1 , todos los eventos que influyen en e_1 pertenecen a la clase *E*. La noción de ley estricta (formal) incluye tanto que tales leyes se den en sistemas deterministas cerrados, como que exista un criterio independiente del efecto que permita determinar si se dan o no las condiciones de aplicación. Para un ejemplo

6 De aquí en adelante, cuando se hable de eventos, tanto psicológicos (mentales) como físicos, debe entenderse que se está hablando de una noción análoga a la de estados-procesos.

7 Davidson. [2001a] Pág. 95.

8 Davidson. [2001b].

de esto último, tómese la oración “Todo cuerpo en caída libre en el vacío experimentará una aceleración de $9,8 \text{ Km. /s}^2$ ”. Esta oración tiene forma de ley (de ley de la Física), en tanto puede analizarse en términos de una condición –“Si un cuerpo experimenta caída libre en el vacío”– y un efecto –“entonces caerá con una aceleración de $9,8 \text{ Km/s}^2$ ”. Según la noción de ley estricta, tal oración será una oración que expresa una ley si y sólo si pueden establecerse criterios para saber si un cuerpo está cayendo en caída libre en el vacío antes de tener que medir que la velocidad de un cuerpo en caída libre en el vacío es de $9,8 \text{ Km. /s}^2$. Esto no pasa en oraciones que hagan correlaciones entre condiciones mentales y efectos conductuales, pues sólo la conducta es criterio para atribuir los estados mentales, por tanto, no es posible saber si se cumple la condición mental sino hasta que se tiene acceso a la conducta.

De poner en conjunción los principios dados por las premisas (1) y (2) se sigue lo siguiente: Dado que existe interacción causal entre eventos mentales y físicos y que tales interacciones siempre están cubiertas por leyes estrictas, se sigue que debe haber leyes estrictas que correlacionen los eventos mentales y físicos, es decir, *debe haber leyes psicofísicas*⁹.

Ahora bien, tenemos la premisa (3) se conoce como *Principio de Anomalía de lo mental*. Tal principio establece que no existen leyes psicofísicas. Esto significa que no existen leyes estrictas en virtud de las cuales los eventos mentales puedan ser predichos, es decir, que los predicados psicológicos no pueden aparecer en leyes estrictas.

Así, tenemos que de las premisas (1) y (2) se sigue la existencia de leyes psicofísicas, mientras que la premisa (3) establece expresamente la inexistencia de tales leyes. Esto significa que entre las premisas del argumento se da una contradicción. De esta manera surge la pregunta por una manera en la que las tres premisas sean verdaderas al mismo tiempo.

La manera como Davidson concluye la tesis del MA a partir de tales premisas puede interpretarse como la solución a la contradicción planteada anteriormente: La conjunción de las premisas (1) y (2) establece que debe haber correlaciones entre los eventos físicos y mentales que puedan subsumirse en un sistema determinista cerrado, pero tal conclusión no hace constricciones acerca del lenguaje en el que deben establecerse tales correlaciones. Se tiene por un lado que deben establecerse correlaciones entre predicados que se refieran a lo físico y a lo mental, llámense P_1 y M_1 , respectivamente. Se tiene por otro lado que los predicados P_1 y M_1 deben ser instancias de propiedades que puedan ponerse en leyes estrictas, dado que quieren establecerse correlaciones que puedan subsumirse en un sistema cerrado determinista. Como los predicados que pueden ponerse en leyes estrictas no pueden ser mentales, se sigue que los predicados P_1 y M_1 deben ser físicos. Dado que se partió de que M_1 era un predicado que se refería a una propiedad mental y luego se estableció que M_1 era un predicado que se refería a una propiedad física, de ahí se sigue que los predicados mentales son correferenciales con predicados físicos. De aquí se sigue que algunos eventos que tienen una descripción mental o instancian alguna propiedad mental son idénticos a algunos eventos que tienen una descripción física o instancian alguna propiedad física. Esta se considera la tesis del *Monismo Anómalo*. Este monismo es anómalo, puesto que si bien los eventos que instancian una propiedad mental son idénticas a eventos que instancian una propiedad física, cuando esos eventos están descritos en términos mentales (cuando se hace

⁹ Que las correlaciones entre eventos mentales y físicos son las leyes psicofísicas se ve claramente en la siguiente cita de Davidson [2001a] cuando dice acerca de la inexistencia de leyes psicofísicas que: «*las generalizaciones que combinan predicados psicológicos y físicos no son legaliformes en el sentido fuerte en que pueden serlo las leyes puramente físicas*» Pág. 97.

una descripción psicológica de ellos) esos eventos no son susceptibles de ser subsumidos en un sistema cerrado de leyes deterministas.

Un punto central del anterior argumento que debería tenerse en cuenta tiene que ver con la idea de que los predicados mentales no pueden aparecer en leyes estrictas. Esto está garantizado por una parte, al recordar el carácter de irreductibilidad nomológica que le adscribe Davidson a la Psicología, al atender al hecho de que al hacer atribuciones intencionales a un agente deben tenerse en cuenta los deseos y creencias de ese agente específico. Por tanto, toda atribución intencional tendría inevitablemente un carácter de particularidad que hace que no pueda postularse una ley general que capture los fenómenos cuya especificación implica hacer tales atribuciones. Dado que el estudio de la Psicología implica hacer atribuciones intencionales¹⁰, se sigue que no puede haber leyes generales y estrictas que contengan términos del vocabulario de la Psicología. Además, el que los eventos psicológicos no constituyan un sistema cerrado también muestra que, por definición, los predicados mentales no pueden aparecer en leyes estrictas, puesto que, en la caracterización de Davidson tales leyes se dan al interior de sistemas deterministas cerrados. Los eventos psicológicos no pueden constituir un sistema cerrado, ya que hay fenómenos no-psicológicos que influyen en lo psicológico.

Un último punto expositivo acerca de la doctrina del MA es acerca de la naturaleza de la identidad entre los eventos físicos y mentales. Existen dos maneras posibles de postular la identidad entre eventos físicos y mentales: Identidades entre tokens o entre tipos. Davidson afirma acerca de la doctrina del MA que «*Eso significa que los acontecimientos psicológicos, tomados de uno en uno, se pueden describir en términos físicos, es decir, son acontecimientos físicos*»¹¹. Esto parece indicar que el MA es una teoría de la token-identidad entre eventos mentales y eventos físicos. ¿Por qué debe postularse esta token-identidad? El MA establece que todos los eventos son eventos físicos que pueden ser descritos o bien en el nivel de las descripciones neuronales, o bien en el nivel de las descripciones en lenguaje psicológico. Los predicados psicológicos que ocurren en las descripciones psicológicas, dadas las razones aducidas anteriormente, no pueden ocurrir en oraciones legaliformes. De aquí en el MA se deriva que la identidad es de tokens. Una manera de dar sentido a este argumento es decir que las oraciones que expresan tipo-identidades entre predicados de ciencias son enunciados con forma de ley, puesto que los predicados de ciencias son términos de clase natural (ver nota 12) y las leyes establecen correlaciones entre términos de clase natural. De esta manera, sería imposible postular las tipo-identidades entre eventos mentales y físicos, en virtud de que los predicados psicológicos no pueden ocurrir en oraciones legaliformes y tales tipo-identidades serían oraciones legaliformes. Así, se antoja necesario postular la token-identidad entre los eventos mentales y físicos.

Teniendo en cuenta todas las consideraciones anteriores, el MA podría ser caracterizado a través de las siguientes dos tesis. La tesis (1), que podría denominarse como la tesis del *Monismo*, afirma la token-identidad entre eventos psicológicos y eventos físicos. La tesis (2), que podría denominarse como la tesis de la *Anomalía*, afirma que las propiedades psicológicas no son reductibles a propiedades físicas¹². Esto implica que, como se vio

10 Esto, pues la Psicología en últimas tiene como un punto central de su aplicación el proveer una teoría satisfactoria de la conducta humana y la conducta humana debe explicarse con relación a la intencionalidad de los seres humanos, al menos en la concepción de Davidson.

11 Davidson [2001a]. Pág. 71.

12 La noción de 'propiedades reducidas a otras' puede entenderse claramente en el contexto del proyecto de la unidad de la ciencia, en donde reducir una propiedad a otra significó postular leyes puente $[\forall x (Fx \leftrightarrow Mx)]$ que conectaran los predicados que se refieren a tales propiedades. De esta manera, postular que los predicados que se

anteriormente, los eventos descritos con términos psicológicos (que se refieren a propiedades psicológicas) no pueden subsumirse en un sistema determinista de leyes, pues los predicados psicológicos no pueden aparecer en leyes estrictas. Una manera plausible de interpretar el MA es entender la tesis (1) como una tesis de carácter ontológico y la tesis (2) como una tesis de carácter semántico (en tanto es acerca de *cómo se describen* los eventos y no acerca del *status ontológico* de tales eventos). La tesis (1) afirma una identidad en el plano ontológico. Tal tesis podría entenderse como afirmando que en el mundo sólo existe lo físico, y que lo mental *es* algo también físico¹³. Tal identidad se da entre *eventos*. Por su parte, la tesis (2) afirma una irreductibilidad en el plano semántico. Una interpretación plausible de tal tesis sería la que la considera afirmando que si bien lo psicológico es idéntico a lo físico, las descripciones psicológicas no son idénticas a las físicas, puesto que no puede hacerse una reducción de la una a la otra. Es una irreductibilidad entre *propiedades* que juegan un rol en *descripciones* de eventos. Esto permite plantear una distinción entre los planos semántico y ontológico con relación a lo mental. En el plano ontológico, el MA plantearía que no existe propiamente *lo mental*, es decir, estados mentales, sino que lo que existe efectivamente son estados cerebrales¹⁴. Se había mostrado que para Davidson los estados mentales eran estados relacionados lógicamente con las actitudes proposicionales (verbos psicológicos que señalan una actitud de un sujeto hacia una proposición). Esto daría cuenta de que las descripciones de los estados mentales tienen contenido, pues las actitudes proposicionales implican la presencia de un contenido proposicional, en tanto son relaciones entre sujetos y proposiciones. El que los estados mentales tengan contenido da cuenta de su *intencionalidad*¹⁵, es decir, *son estados intencionales*. Por tanto, en el plano ontológico, el MA implicaría que los estados mentales intencionales no existen de una manera efectiva, puesto que lo que existe efectivamente son los estados cerebrales (tesis Ψ). Por su parte, en el plano semántico, el MA plantearía que si bien no puede admitirse la existencia real y efectiva de los estados mentales intencionales, es posible hacer descripciones de algunos eventos físicos en términos psicológicos, es decir, que utilicen términos referidos a tales estados mentales intencionales, aunque tales descripciones no puedan aparecer en leyes deterministas que se den en sistemas cerrados. Es decir, es en el plano semántico de las descripciones en donde se postulan los estados mentales intencionales. Así, los estados mentales intencionales (específicamente los términos que se referirían a ellos) juegan un rol puramente descriptivo. Lo intencional acerca de la mente aparece en un plano puramente semántico (tesis Φ).

refieren a las propiedades físicas y mentales aparecen en leyes implicaría que tales predicados son predicados de clase natural, es decir, tendrían como referencia clases naturales. Esto, pues las ciencias buscan establecer las clases naturales de un dominio y encontrar las leyes que gobiernan las correlaciones entre los predicados que se refieren a tales clases naturales. Al respecto ver Fodor [1984].

13 Podría pensarse que dado que la identidad es una relación simétrica, también podría afirmarse que todo lo que existe en el mundo es mental. Pero, esto sería una mala interpretación de la situación, pues el conjunto de las cosas físicas es más amplio que el conjunto de las cosas psicológicas. De esta manera, todo lo psicológico puede ser físico, pero no sería posible que todo lo físico sea psicológico.

14 En un sentido más estricto, tal vez debería hablarse de estados sinápticos neuronales y procesos bioquímicos cerebrales. En este sentido se entenderá la expresión ‘estados cerebrales’.

15 En un sentido estrictamente general y vago, puede decirse que la *intencionalidad* es una propiedad de los estados mentales de ser acerca de, representar o estar por cosas, propiedades o estados de cosas.

Argumento standard en contra de la inteligencia artificial

Como se explicó anteriormente, el proyecto de la IA busca construir sistemas¹⁶ que simulen-sean una mente. Uno de los argumentos conceptuales más importantes en el debate acerca de la IA es el que busca probar el imperioso fracaso al que se ve avocado este proyecto a partir de mostrar el carácter necesariamente intencional de la mente y la imposibilidad de capturar tal característica en los sistemas que desarrolla la IA. Tal argumento podría reconstruirse, más o menos, de la siguiente manera:

- (1) La IA quiere simular-crear la mente.
- (2) La mente es intencional (los estados mentales son intencionales) y por tanto debe describirse con términos que expresen su intencionalidad¹⁷.

(C) Todo intento por simular-crear la mente debe capturar el que ella sea intencional (utilizar términos intencionales).

(1) La IA sólo trata con lenguaje extensionales, es decir, en donde sólo se utilizan términos extensionales

(C) La IA no puede tener éxito al intentar proveer programas que simulen-creen la mente.

Este argumento en contra de la posibilidad de la IA se centra en el carácter intencional de la mente y la imposibilidad de modelar tal característica en los lenguajes que usa la IA para escribir sus algoritmos. La IA no puede ser exitosa porque debería capturar el carácter intencional de la mente y no puede hacerlo. El presente escrito busca, a partir de la presunción de la verdad de la doctrina del MA, proponer una réplica a este argumento en contra de la posibilidad de la IA. El primer paso en esa dirección será realizar un análisis del argumento a la luz de la doctrina del MA, para aclarar su sentido y aclarar en qué aspecto puede constituir una crítica a la IA. El segundo consistirá en atacar la validez del argumento.

El argumento Standard en contra de la IA depende de dos postulados: (1) el carácter necesariamente intencional de la mente y (2) la imposibilidad de la IA de capturar tal característica. Si se analiza (1) a la luz de la tesis Φ , debe concluirse que el argumento Standard en contra de la IA se da en un plano puramente semántico y por tanto el carácter necesariamente intencional de la mente debe entenderse en ese sentido. Así, el carácter intencional de la mente no estaría dado por la existencia efectiva de estados mentales intencionales, sino por la posibilidad y aun necesidad de postular descripciones psicológicas de ciertos eventos; descripciones que no son reducibles a descripciones físicas. De esta manera, la imposibilidad descrita por el postulado (2) no sería una imposibilidad ontológica de crear estados mentales intencionales (dada la tesis Ψ , que afirma que no hay tales estados) en los sistemas de IA, sino una imposibilidad semántica de describir el funcionamiento de tales sistemas utilizando descripciones psicológicas. Estas aclaraciones

¹⁶ Aunque intencionalmente se usa el término 'sistemas' en un sentido general, actualmente la investigación de la IA se centra en sistemas de naturaleza algorítmica. Palabras más, palabras menos, la IA busca crear algoritmos que representen el desarrollo de los procesos mentales.

¹⁷ Es decir, utilizando términos intencionales, tales como verbos psicológicos. Es decir, términos que se refieran a estados intencionales de la mente, como las creencias y los deseos.

son importantes, en tanto la premisa dos del argumento Standard podría interpretarse afirmando que la mente debe describirse intencionalmente *porque* ella es intencional, es decir, porque hay estados mentales y ellos son intencionales. La tesis Ψ previene acerca de hacer tales inferencias, puesto que según ella no es posible postular la existencia de estados mentales intencionales. Esto y otras consideraciones relacionadas se tendrán en cuenta con más detalle en la siguiente sección del escrito.

Argumento standard analizado semánticamente

Como se mostró anteriormente, la aceptación del MA implica que toda apelación al carácter intencional de la mente debe entenderse en un plano puramente semántico, específicamente desde un punto de vista descriptivo. Además, la aceptación del MA permite también que el tratamiento semántico de lo intencional con respecto a la mente se haga con absoluta independencia de consideraciones de tipo ontológico acerca de los estados mentales intencionales, pues uno de los principios del MA es que desde la perspectiva ontológica no puede postularse la existencia de tales estados. Así, el argumento Standard en contra de la IA, dado que se fundamenta en el carácter intencional de la mente, debe entenderse desde un punto de vista estrictamente semántico.

Si el argumento Standard necesita apelar a un realismo acerca de los estados mentales, tal argumento podría rechazarse de entrada, puesto que se está presuponiendo la verdad de la doctrina del MA y en tal doctrina la ontología se reduce a lo físico. De esta manera, apelando al principio de caridad, debería hacerse una interpretación puramente semántica del argumento Standard.

Recapitulando, se había dicho que el argumento Standard establece el carácter necesariamente intencional de lo mental y la imposibilidad de la IA de capturar ese componente. Además, se había mostrado la necesidad de dar una interpretación semántica del argumento Standard. Permaneciendo en este espíritu argumentativo, tal argumento debería reformularse de la siguiente manera:

(1) Hay ciertos eventos que deben describirse mediante descripciones psicológicas. Tales eventos son los eventos que descritos psicológicamente podrían interpretarse como el funcionamiento de la mente.

(2) Dado que la IA quisiera simular-crear el funcionamiento de la mente, entonces en los sistemas de IA deberían suceder tales eventos que se describen con descripciones psicológicas y además tales eventos deberían describirse psicológicamente.

(3) Los sistemas de IA no pueden describirse de una manera psicológica.

(C) La IA no puede ser exitosa al intentar simular-crear el funcionamiento de una mente¹⁸.

La premisa (1) se enmarca en el contexto del MA. Tales premisas pueden entenderse en el sentido de que sólo existen cosas físicas, si bien algunas de ellas son susceptibles de una adecuada descripción psicológica. La premisa (2) establece lo que debería hacer la IA para poder simular-crear una mente dentro del contexto del MA. La premisa 3 establece que la

¹⁸ La reconstrucción de este argumento es una interpretación de las consideraciones que hace acerca de la Inteligencia Artificial el profesor Garret Thompson [Thomson, 1993].

IA no puede capturar el carácter necesariamente intencional de lo mental, en un sentido semántico, es decir, que en los sistemas de IA no ocurren eventos de los que pueda darse una descripción psicológica adecuada.

Al parecer, en esta versión del argumento no queda recogido un aspecto importante del argumento Standard, que se había postulado como el carácter necesariamente intencional de lo mental. El carácter necesariamente intencional de lo mental desde un punto de vista semántico podría entenderse estableciendo que existen ciertos eventos que deben describirse mediante descripciones psicológicas. ¿Por qué es necesario tal aspecto para el argumento Standard? Si no se postulara el carácter necesariamente intencional de lo mental, dada la token-identidad entre eventos-procesos mentales y eventos-procesos físicos, todos los eventos-procesos del mundo podrían entenderse desde su carácter puramente físico y ser descritos mediante descripciones puramente físicas y por tanto el éxito de la IA estaría garantizado de entrada, ya que no hay un argumento de principio que muestre que los procesos y estados puramente cerebrales, dados en términos de neuronas, que forman circuitos y que se comportan eléctricamente, no puedan darse de una manera idéntica en procesos y estados de un hardware, dados en términos de cadenas de silicio que forman circuitos y que se comportan también eléctricamente. Así, el argumento Standard podría postular una objeción a la IA sólo si puede postular la necesidad un nivel descriptivo de los eventos diferente del nivel puramente físico. Esto muestra que el argumento Standard, aun en la versión semántica, necesita postular el carácter necesariamente intencional de lo mental. Y debe postularlo como necesario y no sólo como posible, pues si fuera sólo posible, cabría la posibilidad de quedarse sólo con el nivel descriptivo físico.

Resumiendo, el argumento Standard depende de postular un carácter necesariamente intencional de lo mental. Además, el argumento no puede entenderse desde una perspectiva ontológica en la que el carácter necesariamente intencional de lo mental se haga depender de la existencia de estados mentales intencionales. El argumento Standard sólo puede ser exitoso si se entiende desde una perspectiva semántica, en la que se postule la necesidad de un nivel descriptivo psicológico y se muestre que los sistemas de IA no pueden ser descritos en tal nivel.

Réplica a la versión semántica del argumento standard

El último paso en el argumento del presente escrito estará dado por una propuesta de réplica a la versión semántica del argumento Standard. El ataque al argumento Standard estará enfocado en falsear la premisa (3) (Los sistemas de IA no pueden describirse de una manera psicológica). Para falsear tal premisa se intentará mostrar un argumento que va más o menos así: La tesis del carácter necesariamente intencional de lo mental es central para el argumento Standard. Se buscará dar sentido a tal tesis, analizando cuáles ‘propiedades’ de la mente harían necesario apelar a tal carácter. En este sentido, se intentará mostrar que la necesidad de apelar a un carácter intencional de lo mental obedece a motivaciones puramente explicativas. Luego, se intentará mostrar que el funcionamiento de los sistemas de IA podría cumplir con tales características, es decir, es posible explicar su comportamiento en términos psicológicos y por tanto describir su comportamiento con descripciones psicológicas. Esto mostraría que la premisa 3 es falsa, en tanto mostraría que los sistemas de IA podrían describirse psicológicamente.

¿Por qué es necesario apelar a un carácter intencional de lo mental? Desde una perspectiva de tercera persona, la conducta es el único testimonio que se tiene de la mente. Esto a menudo se entiende significando que la conducta es un criterio para atribuir estados

mentales. Jugando de observador externo, sólo se puede saber si un sistema tiene o no estados mentales atendiendo a su conducta, pues sólo su comportamiento es público. Esto hace posible que la pregunta por la necesidad del carácter intencional de lo mental se formule en términos de la pregunta por la necesidad del carácter intencional de la conducta, más exactamente la pregunta por la necesidad del carácter intencional de la *descripción* de la conducta. Si puede determinarse que la conducta de un sistema es intencional, esto sería un criterio para afirmar que tal sistema tiene estados mentales intencionales, puesto que la noción de conducta intencional es la de un comportamiento causado por intenciones de un sujeto. Esto presupondría algo aceptado en las teorías contemporáneas de la mente acerca de que existen relaciones ‘causales’ en algún sentido entre la mente y la conducta. No hay que perder de vista que en el contexto de la discusión que se está teniendo en cuenta, estas consideraciones deben entenderse desde un punto de vista semántico. Desde un punto de vista semántico, esto significaría que ciertos eventos públicos de un sistema serían un criterio para determinar que tales eventos deben ser descritos de una manera psicológica.

Ahora bien, si atendemos al esquema (a):

- (1) La persona P intencionadamente hizo A.
- (2) ‘A’ es equivalente a ‘B’.

(C) La persona P intencionadamente hizo B.

Éste puede entenderse como un esquema en el que las variables pueden tomar el valor de alguna conducta intencional de los seres humanos, aunque tal esquema no permite realizar inferencias válidas. Tomemos como ejemplo el siguiente caso: ‘La abuela de Pepito está muy enferma. Postrada en su cama, depende para vivir del suministro de una mezcla de oxígeno y nitrógeno que se le proporciona desde unos tanques ubicado en su habitación. Para controlar la mezcla hay un controlador de válvula ubicado en la cocina, para que la empleada, su única compañía, pueda controlar la mezcla mientras hace los quehaceres diarios. El controlador es un interruptor con tres botones: Un botón azul que controla el tanque de oxígeno, un botón verde que controla el tanque de nitrógeno y un botón rojo que apaga el sistema de alimentación de la mezcla desde la válvula hasta la mascarilla que siempre tiene puesta la abuela. Pepito recibe unas vacaciones inesperadas dado que su universidad fue cerrada por un paro y decide ir de improvisto a visitar a su agonizante abuela. Cuando llega a la casa, la empleada muy contenta lo saluda y sale a la tienda a comprarle su postre favorito, pidiéndole antes el favor de que le apague el horno para que no se le quemen las galletas. Pepito desprevenidamente ingresa en la cocina, ve el interruptor, cree que es el mando del horno y decide oprimir el botón rojo para apagarlo. Pepito apesadumbrado asiste al funeral de su abuela tres días después.’

La conducta de Pepito podría ponerse en el esquema explicativo (a), así:

- (1) Pepito intencionadamente oprimió el botón rojo del interruptor de la cocina.
- (2) ‘Oprimir el botón rojo del interruptor de la cocina’ es equivalente a ‘matar a la abuela de Pepito’.

(C) Pepito intencionadamente mató a su abuela.

Pero la conducta de Pepito podría también ponerse en otro esquema explicativo (b), similar a (a) pero en el que no se haga referencia a sus intenciones. Esto daría el siguiente esquema explicativo:

(1) Pepito oprimió el botón rojo del interruptor de la cocina.

(2) ‘Oprimir el botón rojo del interruptor de la cocina’ es equivalente a ‘matar a la abuela de Pepito.’

(C) Pepito mató a su abuela.

El esquema (a) no es un esquema válido de inferencia, en tanto utiliza el término ‘intencionadamente’ lo que crea un contexto opaco en el que no es válido hacer la sustitución de idénticos que se realiza en tal esquema. Por el contrario, en el esquema (b) todos los elementos que intervienen hacen que el contexto lingüístico sea transparente y por tanto la sustitución de idénticos es perfectamente válida. Esto implica que en el caso anterior de la conducta de Pepito, no es válido afirmar que él mató (intencionadamente) a su abuela, según el esquema (a), pero sí es válido afirmar que él mató a su abuela, según el esquema (b). Intuitivamente se consideraría que en el caso de Pepito, no sería adecuado decir que él mató a su abuela. Por tanto, lo intuitivo hablaría a favor de un esquema de explicación de la conducta de Pepito en el que no sea posible concluir que mató a su abuela. Es decir, sería necesario apelar a un esquema de explicación en el que se dé un contexto opaco y en el que por tanto no sea posible hacer una sustitución de idénticos. De esta manera, para referirse a la conducta es adecuado utilizar descripciones psicológicas (v.g. que apelen a intenciones de los sujetos).

Esto es muestra de que la apelación a una descripción psicológica de la conducta obedece a motivaciones de tipo heurístico. La apelación a las intenciones de Pepito para explicar su conducta se da en virtud de que es más fácil proceder de esa manera para explicarla. Una explicación de la conducta de Pepito que sólo atienda al aspecto público del comportamiento (como la que se hace en el esquema (b)) no resultaría adecuada, en tanto no captura la fuerte intuición de sentido común que se tiene al respecto. Estas consideraciones nos permitirían concluir que, desde una perspectiva de tercera persona, la motivación para apelar a un carácter intencional de lo mental es puramente heurística. Esto, pues desde la perspectiva de tercera persona sólo se tiene acceso a la conducta en relación a los demás y con relación a la conducta y lo intencional se necesita como un elemento que hace más satisfactorias las explicaciones de los comportamientos. Es decir, se utilizan descripciones psicológicas de la conducta para explicarla de una manera más adecuada.

Pero, alguien podría objetar que las consideraciones anteriores no podrían capturar el por qué debe apelarse a un carácter necesariamente intencional de lo mental desde una perspectiva de primera persona. Primero, porque desde una perspectiva de primera persona el inventario de lo mental parece ser más amplio que desde la perspectiva de tercera persona. Desde la tercera persona sólo puede hablarse de lo mental en tanto podemos relacionarlo con la conducta pública que podemos observar. Pero desde una perspectiva de primera persona tal vez sería posible apelar a otro tipo de características de los estados mentales, que no estén relacionados directamente con la conducta. Es decir, desde una perspectiva semántica, sería lógicamente posible apelar a ciertos eventos que no se relacionan con la conducta y que deben describirse de una manera psicológica. Segundo,

porque la experiencia en primera persona acerca de la propia mente podría dar razones para pensar que una descripción psicológica del funcionamiento de la propia mente obedece no sólo a razones heurísticas, sino que es una descripción que recoge lo que realmente pasa en la propia mente, es decir, que es una descripción realista del funcionamiento de la mente. Esto podría llevar a postular la realidad de los estados mentales.

En cuanto al primer punto, podría concederse que desde la perspectiva de primera persona exista un inventario ampliado de los estados y procesos mentales. Esto, pues lo que se está buscando es la razón que garantizaría que, desde la perspectiva de primera persona, lo mental deba concebirse de una manera necesariamente intencional, en el sentido semántico de que deba describirse necesariamente de una manera psicológica. Y aun más lejos, el punto estaría en analizar si la experiencia del funcionamiento de la propia mente ofrece razones para pensar que posiblemente los estados mentales puedan tener un status ontológico y sea tal status ontológico el que implique que lo mental deba describirse de una manera psicológica. Esto lleva directamente a un análisis del segundo punto. ¿Da la experiencia de primera persona razones para pensar que debe adoptarse un realismo acerca de los estados mentales? Apelando a la propia experiencia de la mente, uno se vería tentado a postular que en su mente hay creencias, hay deseos y todo otro tipo de estados mentales intencionales que darían cuenta del carácter intencional de la mente. Pero, siguiendo una intuición muy básica al respecto, parece posible apelar que este fenómeno se debe más bien a una especie de *falacia mental*. Para un sujeto es heurísticamente adecuado apelar a descripciones psicológicas para explicar la conducta de los demás sujetos, desde una perspectiva de tercera persona. Este mismo sujeto utiliza esa misma clase de descripciones psicológicas para explicarse su propia conducta, como procedimiento heurístico, pero comete la *falacia mental* de pensar que en su caso la apelación a descripciones psicológicas no se debe a un principio heurístico sino a una posible realidad de los estados mentales a los que en tales descripciones se hace referencia. Esto daría cuenta de que aun desde la perspectiva de primera persona, la necesidad de caracterizar la mente como algo intencional obedece a motivaciones puramente heurísticas. Desde la perspectiva semántica del escrito acerca de lo mental, esto significaría que el mantener la necesidad de dar descripciones psicológicas de algunos eventos se justifica en tanto tales descripciones son un elemento heurístico imprescindible.

La postulación de la *falacia mental* es una propuesta de cómo entender la experiencia de la propia mente sin que esto implique postular un realismo acerca de los estados mentales. A favor de la tesis de la falacia mental podría decirse que es *preferible* sobre la postulación del realismo de los estados mentales a partir de la experiencia propia, puesto que aceptarla implica postular un número menor de entidades en el mundo, es decir, es ontológicamente más adecuada. También podría decirse que, dado el contexto del presente escrito, en el que se da por sentada la doctrina del MA, la tesis de la falacia mental es adecuada en tanto rechaza la realidad ontológica de los estados mentales (tesis Ψ). Además, podría intentar articularse un argumento a favor de su verdad: según experimentos¹⁹ realizados por psicólogos, filósofos del desarrollo y científicos cognitivos, en los bebés de menos de un año de edad pueden encontrarse unos primeros desarrollos de la llamada *inteligencia social*²⁰. Además de haber aprendido acerca de la rigidez de los objetos, de las interacciones causales, y de la distinción entre objetos animados e inanimados, tales bebés son capaces de asumir que el movimiento de los objetos animados se da a causa de estados internos

19 Experimentos reseñados en Leda Cosmides y John Tooby [2003].

20 En líneas generales, la inteligencia social es la que le permite a un sujeto interpretar la conducta de los miembros de su nicho social.

invisibles. Al parecer, los niños se sirven de analizar la dirección de los ojos y el movimiento para inferir estados internos en la gente, tales como creencias y deseos. Al parecer, tales experimentos podrían interpretarse en el siguiente sentido: Los bebés de menos de un año están desarrollando su inteligencia social. Interpretan el comportamiento de los objetos animados apelando a ciertos estados internos invisibles. Pero, los niños están experimentándose a sí mismos como objetos animados, en el sentido de que causan su propio movimiento. Por lo tanto, parece plausible pensar que interpreten su propio comportamiento apelando a que en ellos mismos se da la presencia de ciertos estados internos invisibles. La apelación a estados internos se aprendió como un procedimiento heurístico para explicar la conducta externa y la propia. Así, es posible apelar que la utilización de tal procedimiento heurístico se preservó a lo largo del desarrollo del niño hasta convertirse en adulto. Al ser mayor y aplicar el procedimiento heurístico a su propia conducta cometió la falacia mental y se auto-engañó creyendo con que en su caso su conducta se explicaba apelando a la existencia efectiva de estados mentales²¹.

Las consideraciones anteriores permiten concluir que es plausible pensar que la necesidad de apelar al carácter intencional de la mente se justifica en tanto es un procedimiento heurístico adecuado. La necesidad de mantener descripciones psicológicas de algunos eventos está justificada en tanto es un buen modelo explicativo de tales eventos.

Para completar el argumento es necesario mostrar que es posible describir el comportamiento de los sistemas de IA utilizando descripciones psicológicas. Es decir, es necesario mostrar que el procedimiento heurístico de apelación a lo intencional es aplicable a los sistemas de IA.

En líneas generales, apelar a la necesidad de describir un evento mediante descripciones psicológicas se fundamenta en razones puramente heurísticas. Esto quiere decir que tal descripción se hace en tanto sirve para explicar de una manera más adecuada el comportamiento de un sistema. La utilización o no-utilización de un procedimiento heurístico es una decisión pragmática que toma el explicador. Esto muestra que no hay una imposibilidad lógica de aplicar el procedimiento heurístico en mención para describir el comportamiento de los sistemas de IA. Si un explicador lo juzgara conveniente podría describir el funcionamiento de uno de tales sistemas en términos psicológicos, una vez que la metafísica acerca de lo mental se ha abandonado. No existen estados mentales. Lo mental intencional se da en un nivel puramente descriptivo y con fines netamente explicativos. No hay una imposibilidad de principio para que los sistemas de IA se describan de una manera psicológica. Esto es suficiente para hacer falsa la premisa 3 de la versión semántica del argumento Standard, en tanto en tal premisa se considera que la imposibilidad de que los sistemas de IA se describan en términos psicológicos está dada de suyo, por todo lo que implican los términos ‘psicológico’, ‘mental’ e ‘intencional’. Pero una vez que el lenguaje acerca de lo mental se ha limpiado de metafísica y se ha aclarado un poco en qué sentido deberían entenderse esos términos, tal imposibilidad de suyo queda eliminada.

Los sistemas de Inteligencia Artificial son sistemas algorítmicos instanciados en mecanismos físicos que se comportan de acuerdo a las instrucciones consignadas en los algoritmos. Los avances que se vienen dando en las diferentes áreas de la Inteligencia

21 Un problema para este argumento sería el caso de un niño autista. Dado que no desarrollaría la inteligencia social, él no habría aprendido el procedimiento heurístico para interpretar la conducta de los integrantes de su nicho social apelando a postular estados internos. Así que surgirían las preguntas ¿explica él su propia conducta apelando a estados internos? y si lo hace ¿cómo lo aprendió? Responder a esto necesitaría un análisis más adecuado del autismo en su relación con el desarrollo cognitivo de un ser humano normal.

Artificial hacen prever la posibilidad de que en un futuro cercano se logren modelar aspectos complejos de la inteligencia humana, tales como la plasticidad, la interacción social o el desarrollo de organizaciones. Con la instanciación de tales modelos algorítmicos en mecanismos físicos tales como los robots, se habría propuesto un sistema de Inteligencia Artificial digno de ser descrito en términos psicológicos, una vez se ha aclarado que esto no significa que se esté afirmando que tal sistema tenga estados mentales, puesto no hay tal cosa como los estados mentales.

La descripción psicológica y el uso común de lenguaje

Aun aceptando que la apelación a descripciones psicológicas del comportamiento de ciertos sistemas obedece a motivaciones heurísticas acerca de tales sistemas y que esto deja abierta la posibilidad de que el comportamiento de sistemas de IA sea descrito en esa vía, podría pensarse en una objeción de principio a la posibilidad de tal descripción. El uso común del lenguaje parece constreñir la posibilidad de describir psicológicamente sistemas mecánicos como los de la IA. En el uso común del lenguaje no parece adecuado decir cosas como que “El robot *creyó* que...” o “El computador pensó *que*...”. Esto hablaría en contra de la posibilidad de describir psicológicamente eventos que ocurren en los sistemas de IA.

Tal objeción desde el lenguaje común parece conservar la infección metafísica acerca de lo mental que se ha querido evitar. La manera como usamos las palabras y el significado que asociamos con ellas depende de una manera importante de las relaciones históricas que se han establecido entre tales palabras y las cosas a las que se refieren. La concepción metafísica y aun mística que ha tenido la humanidad acerca de lo mental ha creado paradigmas muy fuertes acerca de qué es tener un mente. La IA trata con la mente y por tanto se enfrenta con los obstáculos que le impone el significado que se le ha dado tradicionalmente a los términos relacionados con ella. Nuestro desconocimiento acerca del funcionamiento del cerebro ha permitido que ‘lo mental’ se haya envuelto en un velo místico. Lo místico no es bueno ni malo en tanto expresa aspectos muy interesantes de la naturaleza humana. Pero, lo místico sí es inadecuado cuando impone obstáculos infundados al desarrollo de la ciencia, en este caso la ciencia de la mente, de la que hace parte la IA. Nuestras nociones culturales acerca de lo mental como algo místico e inefable son las que fundamentan las críticas acerca de que no es adecuado decir que un robot o un computador piensan. Así, la IA desde una perspectiva filosófica está comprometida con atender a un análisis juicioso del lenguaje relacionado con la mente, para limpiarlo de aspectos metafísicos sinsentido y para prevenir a la IA de confusiones que puedan surgir a partir del significado que se ha asociado a las palabras que utiliza, puesto que tales asociaciones no han sido el resultado de un análisis juicioso. Eso tal vez está bien para un uso diario del lenguaje, pero no en un uso científico de él. La Filosofía y la Ciencia de la mente deben estar más cerca de la ciencia que de la religión.

BIBLIOGRAFÍA:

- DAVIDSON, Donald [2001a]. ‘*Psychology as Philosophy*’. En: *Essays on Actions and Events*, Oxford Clarendon Press. Segunda edición.
 [2001b]. ‘*Mental Events*’. En: *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press. Segunda edición.

FODOR, Jerry [1984]. 'Dos clases de reduccionismo'. Introducción de *El lenguaje del pensamiento*. Alianza-Madrid.

MALPAS, Jeff [2003]. 'Anomalous Monism'. En: Stanford Encyclopedia of Philosophy. www.plato.stanford.edu

SEARLE, John [1980]. 'Mentes, Cerebros y Programas'. En: *Filosofía de la Inteligencia Artificial*. Comp. Margaret Boden. Versión española de Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1994.

THOMSON, Garret [1993]. 'Una guía simple para la Filosofía de la Mente'. En: Ideas y Valores. Nº. 90-91, Abril de 1993. Bogotá.

TOOBY, John y COSMIDES, Leda [2003]. 'Evolutionary Psychology: A primer'. Publicado por el Centro de Psicología Evolucionista de la Universidad de California. <http://www.psych.ucsb.edu/research/cep/primer.html>.

Lógica dialógica y argumentación¹

Julio OSTALÉ GARCÍA

Universidad de Salamanca

Recibido: 12/09/06
Aprobado: 20/12/06

Es cada vez más frecuente que en los libros de texto de Filosofía I, destinados a primero de bachillerato, el estudio de la lógica formal sea complementado –incluso sustituido– por un capítulo de la llamada “lógica informal”. Dicho capítulo adopta generalmente este esquema: se denuncia la escasa utilidad de la lógica formal en el análisis de argumentaciones reales, se proponen ejemplos de buenas argumentaciones, se introduce alguna distinción superficial como aquélla que media entre argumentaciones paralelas y convergentes, se denuncian supuestas falacias, y se articula finalmente un alegato en favor de la lógica informal en tanto habilidad más propia del ciudadano consciente y responsable que ejerce su derecho a deliberar en público, ante la administración, ante los medios de

¹ Un primer borrador de este ensayo fue leído en el “II Congreso sobre la enseñanza de la Filosofía en Castilla y León”, que tuvo lugar los días 5 y 6 de mayo de 2006 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valladolid. Su elaboración estuvo financiada por una beca predoctoral de investigación de la Universidad de Salamanca. Agradezco a los editores de *Bajo Palabra* la oportunidad que me ofrecen de revisar y poner por escrito aquellas ideas.

comunicación o ante los tribunales. Dejaremos de lado esta última vertiente ideológica. Lo que haremos a continuación será defender que la lógica informal, si la entendemos como una ciencia general del diálogo argumentativo, es un campo perfectamente compatible con la lógica formal. De hecho, como apunta Johan van Benthem², la tendencia de la lógica formal actual consiste en estudiar el modo en que diferentes agentes intercambian información unos con otros, anuncian públicamente algo, modifican sus creencias a través de la interacción, desconfían unos de otros, guardan secretos, etc.

Reflexionaremos sobre didáctica de la lógica, pero lo haremos a un cierto nivel de abstracción. Con esto quiero decir que no aspiro a proporcionar una especie de unidad didáctica lista para ser aplicada en la enseñanza elemental de la lógica. Lo que hago es más bien iniciar una discusión en torno al modo en que puede enseñarse formalmente la lógica informal, con qué propósito y sobre todo con qué medios.

En el primer apartado delimito qué dimensión de la lógica informal me parece más interesante y mejor conectada con la lógica formal. Se trata de la dimensión dialéctica. En los demás apartados discutiré de qué modo se puede materializar esa conexión entre la lógica del diálogo y la lógica formal.

De los buenos argumentos

Argumentar es siempre y por definición argumentar a favor de una tesis (p es verdad) o de una propuesta (hay que hacer p). Y argumentamos a favor de p cuando exhibimos un conjunto de razones que de algún modo sustentan p , o al menos la hacen preferible a otras tesis y propuestas rivales. Por otro lado, en la medida en que “argumentación” es una sustantivación del verbo “argumentar”, diremos que aquélla es o bien el proceso de argumentar, o bien el resultado (visto por ejemplo como transcripción sobre el papel) de un proceso argumentativo.

Como punto de partida, admitimos la importancia de reconocer y generar buenos argumentos en cualquier actividad filosófica, incluida la propia enseñanza de la filosofía. De modo que la pregunta que nos interesa es esta: ¿qué es un buen argumento? Luis Vega [9] distingue tres posibles respuestas.

1. Dadas una premisas p_1, \dots, p_n y una conclusión c , decir que de p_1, \dots, p_n se sigue c constituye un *buen argumento* si y sólo si la verdad de p_1, \dots, p_n entraña la verdad de c , es decir, que en cualquier situación donde p_1, \dots, p_n sean todas ellas verdaderas también ha de serlo c .

2. Dada una secuencia de intervenciones discursivas por parte de un proponente (quien sostiene una tesis) y de un oponente (quien la intenta refutar), decimos de cualquiera de estas dos figuras que ha llevado a cabo una *buen argumentación* si y sólo si ha seguido ciertas reglas de comportamiento discursivo, tales como respetar el turno de intervenciones, no dar más información de la requerida, ser preciso, rechazar contradicciones, etc.

3. Dados un orador que organiza un discurso y un auditorio que asiente o disiente con respecto de las conclusiones del orador, decimos del orador que ha *argumentado bien* en la medida en que ha sido capaz de mover a su auditorio hacia el asentimiento de las conclusiones del discurso.

Vemos que en esta enumeración no se ofrecen tres respuestas diversas a una misma pregunta, sino tres respuestas precisas y pretendidamente unívocas a tres preguntas diferentes. Es decir, que la pregunta ¿qué es un buen argumento? admite, ya antes de

2 Para todos los casos de referencias de libros o programas ver bibliografía al final del artículo.

ponerse a contestar, tres interpretaciones diferentes. En la primera, la interpretación *lógica* según Luis Vega, nos preguntamos por la bondad argumentativa de productos lingüísticos que se inician con un conjunto de premisas y acaban en una conclusión. En la segunda interpretación, llamada *pragma-dialéctica* en concordancia con los estudios de la escuela holandesa de Van Eemeren, la argumentación es entendida como resultado de un proceso deliberativo que está sujeto a ciertas reglas. Y en la tercera interpretación, que es *retórica*, el argumento es un conjunto de estrategias cuya finalidad última es convencer. En resumen: preservar la verdad, seguir unas reglas de comportamiento discursivo y convencer a un auditorio, son tres criterios diferentes aplicables a tres modos distintos de entender la argumentación.

La lógica formal suele identificarse con el primer tipo de enfoque, mientras que la lógica informal incluye (entre otras cosas) los enfoques segundo y tercero. Será precisamente este último el que a nosotros más nos va a interesar, a pesar de que la tradición retórica sea la que más influencia haya tenido hasta la fecha en la didáctica de la lógica informal, como atestiguan libros del tipo del de Weston: *Las claves de la argumentación*.

El docente de la lógica se preguntará ahora si es posible ejercitar al alumno en situaciones de argumentación dialogada sin por ello renunciar a las herramientas de la lógica formal. Nuestro propósito en los apartados que siguen es precisamente mostrar que, hasta cierto punto, sí es posible. Empezaremos en § 2 con un comentario a las posibilidades del *Tarski's World*. Seguiremos en § 3 con la lógica dialógica de Paul Lorenzen. Y finalizaremos en § 4 con ciertas técnicas medievales de discusión de acuerdo a reglas. En todos estos casos, cuyo orden refleja de menos a más su relevancia en nuestro ensayo, relacionaremos la idea de *demonstración* con la idea de *diálogo*, señalando de pasada las virtudes didácticas de cada propuesta.

La aplicación *Tarski's world*

La aplicación *Tarski's World*, en adelante *TW*, fue desarrollada en el CSLI de Stanford a principios de los ochenta por lógicos e informáticos interesados en la enseñanza de la lógica de primer orden. La idea más original era la de aprender directamente el lenguaje de la lógica en vez de traducir del inglés al lenguaje lógico y viceversa. ¿Pero cómo aprender un lenguaje artificial sin mediación de uno natural?

Al abrir *TW* nos encontramos con cuatro ventanas. Arriba a la izquierda tenemos una “ventana de mundo” llamada NEW0.WLD, donde aparece una cuadrícula de 8×8 celdas sobre las cuales habrá que colocar objetos geométricos. Abajo a la izquierda hay una “ventana de fórmulas” NEW0.SEN, donde aparece un listado vacío que habrá que rellenar de expresiones formales. Estas dos ventanas representan en realidad ficheros que se pueden crear, nombrar, borrar y copiar; es decir, que después de NEW0.WLD podremos manejar nuevos ficheros NEW1.WLD, NEW2.WLD, etcétera, y lo mismo con NEW0.SEN.

¿Cómo colocar y nombrar objetos geométricos en una ventana de mundo? Abajo a la derecha está la ventana *Inspector*. Sirve para varias cosas, pero en su modalidad *Block* nos permite diseñar mundos.

El fondo de la imagen es una cuadrícula. Sobre cada una de las celdas puede ponerse un objeto geométrico, que a su vez puede ser de tres tipos (*tetrahedron*, *cube*, *dodecahedron*), cada uno de los cuales puede adoptar uno de entre tres tamaños (*small*, *medium*, *large*). En nuestro ejemplo, y de izquierda a derecha, se observan: un cubo mediano, un tetraedro pequeño, un tetraedro mediano, un dodecaedro pequeño y un cubo pequeño. Además es

posible nombrar los objetos, para lo cual disponemos de seis constantes: a, b, c, d, e, f . En nuestro ejemplo hemos dado los siguientes nombres: a es el cubo mediano de la izquierda del todo, b es el dodecaedro que está arriba, y c es el tetraedro que está justo a la derecha de a .

Los objetos pueden guardar entre sí relaciones diádicas (*smaller than, larger than, left of, right of, back of, in front of*) o triádicas (*between*). En nuestro ejemplo tenemos muchas relaciones: a está a la izquierda de cualquier tetraedro, b está encima de c , etc. Todos estos predicados se formalizan de un modo intuitivo. Tomando variables x, y, z para objetos arbitrarios, tendríamos

- Formas: $Tet(x), Cube(x), Dodec(x)$
- Tamaños: $Small(x), Medium(x), Large(x)$
- Relaciones de tamaño: $Smaller(x,y), Larger(x,y)$
- Relaciones de posición: $LeftOf(x,y), RightOf(x,y), BackOf(x,y), FrontOf(x,y), Between(x,y,z)$

Para la escritura de fórmulas, se cuenta en la ventana *Keyboard* de arriba a la derecha con seis variables (u, v, w, x, y, z), seis constantes (a, b, c, d, e, f), conectivas ($\neg, \vee, \wedge, \rightarrow, \leftrightarrow$), cuantificadores (\forall, \exists), igualdad ($=$), la coma, el paréntesis izquierdo y el derecho. Las reglas de formación de fórmulas son las habituales.

Supongamos que queremos evaluar, en relación al mundo de la figura 1, las siguientes fórmulas de primer orden:

1. $\exists x Cube(x) \rightarrow (Tet(c) \vee \neg Tet(c))$
2. $Cube(x) \rightarrow (Tet(c) \vee \neg Tet(c))$
3. $Tet(c)$
4. $Tet(c) \vee \neg Cube(c)$
5. $\forall x RightOf(x,a)$
6. $\forall x (x \neq a \rightarrow RightOf(x,a))$

¿Cómo escribirlas en la ventana de fórmulas del *TW*? Vamos pinchando uno a uno los símbolos lógicos en la ventana *Keyboard*, de suerte que esos mismos símbolos van apareciendo en la ventana de fórmulas.

Una vez tenemos un mundo y un conjunto de fórmulas, lo más natural es ir evaluando tales fórmulas con respecto al mundo. La aplicación *Inspector*, en su modalidad *Sentence*, comprueba tres cosas. Primero, si la expresión construida es en efecto una fórmula bien formada. En caso afirmativo, si la fórmula es además una sentencia (i.e. fórmula sin variables libres). Y de nuevo en caso afirmativo, si la sentencia es verdadera con respecto del modelo.

Como se aprecia en la figura 3, los resultados del *Inspector* pasan a la ventana de fórmulas del siguiente modo. Tras verificar todas las fórmulas, obtenemos a la izquierda de una línea T (si la fórmula es sentencia verdadera), F (si la fórmula es sentencia falsa), $*$ (si no es fórmula bien formada o no es sentencia).

El aspecto que tendrían en nuestra pantalla todas estas ventanas cuando ya hemos comparado las fórmulas con el mundo se puede ver en la figura 4.

Vemos que el *TW*, aparte de enmarcar las cuatro ventanas de las que venimos hablando, despliega en la barra horizontal superior un menú formado por las pestañas *File, Edit,*

Display y *Windows*. Las funciones que se pueden utilizar desde tales pestañas son pocas y muy fáciles de dominar. Se pueden crear, guardar y borrar nuevos archivos tanto de mundos como de conjuntos de fórmulas, visualizar los mundos en dos o tres dimensiones, etcétera.

Hasta aquí la presentación general del programa. ¿Pero qué tiene todo esto que ver con el enfoque dialógico en lógica formal? La respuesta podemos encontrarla en la función *Game* que nos brinda el *Inspector* cuando queremos comprobar paso a paso por qué es verdadera o falsa una fórmula cualquiera con respecto al mundo que estemos considerando. En nuestro ejemplo, podríamos seleccionar la fórmula

$$\exists x \text{ Cube}(x) \rightarrow (\text{Tet}(c) \vee \neg \text{Tet}(c))$$

y después pincharíamos en *Game*. Lo que se obtiene, como se aprecia en la figura 5, es una nueva ventana con el mundo y la fórmula seleccionada.

Vemos que el *TW* nos pregunta si estamos comprometidos con la verdad de aquella fórmula. A partir de aquí asistiremos una descomposición de la fórmula de acuerdo a las reglas de las tablas semánticas (también llamadas árboles o *tableaux*).

Lo que se comprueba a continuación es si al menos una de las ramas resulta verdadera con respecto del modelo. Es decir, no se parte (como en los *tableaux*) de la negación de lo que queremos demostrar con objeto de buscar contradicciones en sus ramas. Aquí lo que se hace es evaluar la fórmula en relación a un modelo concreto, de modo que basta ver si dicho modelo hace verdadera a la fórmula a través de al menos una de las ramas. En nuestro ejemplo tendríamos que, al estar comprometidos con la fórmula inicial, *TW* la va descomponiendo hasta llegar a una disyuntiva, la de la figura 6, donde se nos pregunta si estamos comprometidos con la verdad de $\neg \exists x \text{ Cube}(x)$ o bien con la verdad de $\text{Tet}(c) \vee \neg \text{Tet}(c)$.

Una estrategia perdedora consistiría en elegir la fórmula $\neg \exists x \text{ Cube}(x)$ como verdadera, pues *TW* puede hacernos ver enseguida que existe un objeto (al que bautizará *n1* y señalará en la parte de arriba) que sí es cubo. Como se ve en las figuras 7, 8 y 9, tardaríamos tres turnos en perder la partida.

Si hemos perdido pero *TW* nos advierte que podríamos haber ganado, debemos volver atrás unos pasos hasta algún turno donde se nos pedía elegir entre dos fórmulas. En nuestro caso, volveríamos hasta el turno de la figura 6. Elegiríamos $\text{Tet}(c) \vee \neg \text{Tet}(c)$. Después tendríamos que elegir entre $\text{Tet}(c)$ y $\neg \text{Tet}(c)$, quedándonos por supuesto con la primera. Alcanzaríamos así una estrategia ganadora, que se puede ver en las figuras 10 y 11.

Como ya dijimos antes, la función *Game* no proporciona un método general de prueba sino que tan sólo verifica si una fórmula dada es verdadera con respecto a un modelo particular. En nuestro ejemplo, el *Game* dará por buenas (después de interrogarnos un poco) tanto la fórmula 1 como la 4, sin “ver” ni “hacer ver” al usuario que la primera es tautológica mientras la segunda es contingente. Esto puede ser una característica poco interesante desde el punto de vista de la lógica formal, pero ciertamente es muy útil para la didáctica de la lógica, donde interesa más darse cuenta de por qué una fórmula es verdadera en este mundo o falsa en aquél que probar ciegamente si una fórmula es verdadera en cualquier mundo.

Ahora bien, lo que hace del *TW* una herramienta poco recomendable para el estudio de la lógica en tanto que lógica dialógica es el hecho de que no se establece un verdadero diálogo entre la máquina y el usuario. Una vez el usuario propone una fórmula, *TW* ayuda a demostrar su verdad o falsedad con respecto del modelo. Las sucesivas preguntas de *TW*

sirven para comprobar si la fórmula es verdadera o falsa, pero son preguntas que el usuario puede prever con tan sólo conocer las reglas de las tablas semánticas y ponerse en el lugar de la máquina.

La lógica dialógica de Paul Lorenzen

Desde comienzos de los años sesenta del siglo XX comienza a verse la conexión entre lógica y teoría de juegos, al interpretarse aquélla como un posible juego donde las partes discuten sobre la verdad de una fórmula. En la lógica dialógica de Paul Lorenzen, similar en muchos aspectos a los juegos lógicos de Jaako Hintikka, que no exponemos por ser más complicados, hay dos jugadores (llamados respectivamente Proponente y Oponente) que discutirán la verdad de una fórmula, puesta por el Proponente, a lo largo de un juego de estrategia que discurre por turnos. Veámoslo con más detalle.

Descripción del juego dialógico:

- Hay dos jugadores: el Proponente y el Oponente.
- En el turno 0, el Proponente enuncia la fórmula a ser probada.
- Entonces el Oponente comienza el juego, que se regirá por turnos.
- En todo movimiento $n \geq 1$, tanto Proponente como Oponente deben llevar a cabo dos cosas, primero un anuncio y después una acción.
 - Un anuncio puede adoptar dos formas distintas: o bien *Ataco*(n), o bien *Defiendo*(n), interpretadas respectivamente como “atacaré la afirmación hecha en el turno n ” y “me defenderé frente al ataque hecho en el turno n ”.
 - Una acción es uno de entre estos cinco movimientos: *Afirmo* (p), ¿Cuál?, ¿Izquierda?, ¿Derecha?, ¿Y si? *Afirmo* (p).
 - Un jugador puede atacar aquellos turnos donde el rival afirmó algo. Dependiendo de la fórmula, tenemos los siguientes ataques: $p \wedge q$ puede ser atacado con ¿Cuál?; $p \vee q$ puede ser atacado con ¿Izquierda? o con ¿Derecha?; tanto $\neg p$ como $p \rightarrow q$ pueden ser atacados con ¿Y si afirmo (p)?
 - Un jugador puede defenderse de aquellos turnos donde el rival inició un ataque. Dependiendo del ataque, tenemos las siguientes defensas. Si $p \vee q$ fue atacado con ¿Cuál?, caben las defensas *Afirmo* (p) y *Afirmo* (q). Si $p \wedge q$ fue atacado con ¿Izquierda?, hay que defenderse con *Afirmo* (p), y si fue atacado con ¿Derecha?, hay que defenderse con *Afirmo* (q). Si $p \rightarrow q$ fue atacado con ¿Y si? *Afirmo* (p), hay que defenderse con *Afirmo* (q). Finalmente no hay defensa posible ante un ataque sobre $\neg p$.

Las reglas que acabamos de detallar son comunes a todo sistema deductivo al estilo de Lorenzen. Existen sin embargo varios tipos de juego posibles, que dan lugar a diferentes conjuntos de teoremas; en realidad, Lorenzen no estaba interesado inicialmente en el juego clásico sino en el juego intuicionista en tanto que fundamento de la interpretación constructiva de las conectivas lógicas. Sea como fuere, nosotros consideramos a continuación aquel sistema de juego que reconoce *todos* los teoremas de la lógica proposicional clásica y *sólo* ellos.

Reglas para el juego clásico:

1. En cada turno, la acción y el anuncio deben corresponderse; es decir, que si el jugador anuncia *Ataco*(n) o *Defiendo*(n), la acción ha de ser respectivamente un ataque sobre n o una defensa ante n .
2. En el turno 0, el Proponente tiene que afirmar la fórmula a demostrar.

3. En el turno $n+1$, el Oponente tiene que o bien atacar o bien defender respecto al turno n .
4. En el turno $n+1$, el Proponente puede o bien atacar o bien defender respecto a cualquier turno.
5. El Oponente puede afirmar cualquier fórmula atómica.
6. El Proponente sólo puede afirmar fórmulas atómicas que hayan sido antes afirmadas por el Oponente.

Veamos por medio de algunos ejemplos cómo funciona este cálculo. Son tablas de tres columnas, donde la columna de la izquierda sirve para enumerar los turnos, la columna de en medio recoge las intervenciones del Oponente, y la columna de la derecha recoge las del Proponente. Comienza el juego con la fórmula que arriba a la derecha, en el turno 0, enuncia el Proponente.

Demostración de la fórmula $p \rightarrow p$

	Oponente	Proponente
0	_____	Afirmo ($p \rightarrow p$)
1	Ataco (0) ¿Y si? Afirmo (p)	_____
2	_____	Defiendo (1) Afirmo (p)
3	_____	_____

Demostración de la fórmula $p \rightarrow p \vee q$

	Oponente	Proponente
0	_____	Afirmo ($p \rightarrow p \vee q$)
1	Ataco (0) ¿Y si? Afirmo (p)	_____
2	_____	Defiendo (1) Afirmo ($p \vee q$)
3	Ataco (2) ¿Cuál?	_____
4	_____	Defiendo (3) Afirmo (p)

Demostración de la fórmula $\neg(p \wedge \neg p)$

	Oponente	Proponente
0	_____	Afirmo ($\neg(p \wedge \neg p)$)
1	Ataco (0) ¿Y si? Afirmo ($p \wedge \neg p$)	_____
2	_____	Ataco (1) ¿Izquierda?
3	Defiendo (2) Afirmo (p)	_____
4	_____	Ataco (1) ¿Derecha?
5	Defiendo (4) Afirmo ($\neg p$)	_____
6	_____	Ataco (5) ¿Y si? Afirmo (p)
7	_____	_____

Demostración de la fórmula $\neg\neg\neg p \rightarrow \neg p$

	Oponente	Proponente
0	_____	Afirmo ($\neg\neg\neg p \rightarrow \neg p$)
1	Ataco (0) ¿Y si? Afirmo ($\neg\neg\neg p$)	_____
2	_____	Defiendo (1) Afirmo ($\neg p$)
3	Ataco (2) ¿Y si? Afirmo (p)	_____

4	_____	Ataco (1) ¿Y si? Afirmo ($\neg\neg p$)
5	Ataco (4) ¿Y si? Afirmo ($\neg p$)	_____
6	_____	Ataco (5) ¿Y si? Afirmo (p)
7	_____	_____

Demostración de la fórmula $(p \rightarrow q) \wedge \neg q \rightarrow \neg p$

	Oponente	Proponente
0	_____	Afirmo $((p \rightarrow q) \wedge \neg q \rightarrow \neg p)$
1	Ataco (0) ¿Y si? Afirmo $((p \rightarrow q) \wedge \neg q)$	_____
2	_____	Defiendo (1) Afirmo ($\neg p$)
3	Ataco (2) ¿Y si? Afirmo (p)	_____
4	_____	Ataco (1) ¿Izquierda?
5	Defiendo (4) Afirmo $(p \rightarrow q)$	_____
6	_____	Ataco (5) ¿Y si? Afirmo (p)

Filosóficamente, este método de prueba sugiere varias cosas. Primero, que es posible interpretar toda *demostración* matemática aparentemente impersonal como un *diálogo*, esto es, como un proceso donde dos agentes racionales colaboran en pos de establecer la verdad de una proposición. Quedaría por discutir la implicación inversa, es decir, si todo diálogo es de algún modo una demostración. Segundo, que del hecho de que dos o más agentes construyan una demostración no se sigue necesariamente que la verdad de ésta sea relativa al conocimiento o prejuicios de los agentes. Esta última observación es casi una paráfrasis del proverbio de Antonio Machado:

«¿Tu verdad? No, la Verdad;
y ven conmigo a buscarla,
la tuya guárdatela».

En el cálculo de Lorenzen, como en la flecha verbal de Machado, se acepta a un mismo tiempo que la búsqueda de la verdad es un proceso cooperativo y que sin embargo el resultado final, siendo un acuerdo entre iguales, no es una verdad de compromiso sino una verdad objetiva independiente de los deseos de los agentes.

A diferencia del *Inspector* en el *TW*, aquí no verificamos fórmulas respecto a modelos sino que tenemos un método general de prueba, es decir, un procedimiento por el cual reconocemos si una fórmula dada es o no es válida con respecto a todo modelo posible. Sin embargo, y al igual que sucedía con el *TW*, una vez que se parte de alguna fórmula en el primer turno, la capacidad de maniobra de las partes es muy limitada. Imaginemos que cada una de las partes es “interpretada” por un estudiante. Cualquiera de ellos tendrá que tomar decisiones en algún momento de la prueba, pero tales decisiones (i) estarán tomadas dentro de un abanico de posibilidades muy limitado, (ii) dichas posibilidades no dejarán de ser subfórmulas de la fórmula inicial, con lo cual no se pone en juego conocimiento nuevo aparte de la verdad o falsedad de la fórmula inicial y algunas de sus subfórmulas, (iii) excepto en casos particulares donde intervienen cuantificadores, que aquí no hemos tratado, las decisiones que deben tomar las partes nunca serán demasiado difíciles.

Las obligaciones medievales

De las *obligationes* medievales ignoramos tanto su origen exacto como su propósito. Se trata de métodos de argumentación que regulan una discusión por turnos donde hay dos partes, un *opponens* que inicia la discusión, asumiendo la carga de la prueba, y un *respondens* que acepta el desafío. Existían seis tipos principales: *positio*, *depositio*, *dubitetur*, *institutio*, *rei veritas* y *petitio*, aunque de ellas solamente está bien estudiada hoy día la *positio*. En P. V. Spade podemos encontrar una buena síntesis, así como abundantes referencias a la literatura, que en los últimos años ha crecido muchísimo lo mismo en revistas de estudios medievales (*Franciscan Studies*, *Vivarium*, *Mediaeval Studies*, *Medioevo*...) que en revistas de lógica filosófica (*History and Philosophy of Logic*, *The Journal of Philosophy*, *Synthese*...). Nótese, por cierto, que el *opponens* medieval no se identifica con el Oponente de Lorenzen sino antes bien con el Proponente.

Sabemos que estas formas de discusión se imponen en los centros de estudio europeos de los siglos XIII y XIV, acaso como métodos de entrenamiento dialéctico, aunque no está muy claro en qué se entrenaban exactamente ni cuándo tenían lugar tales discusiones. Tampoco es evidente hasta qué punto se inspiraron en las indicaciones de Aristóteles en el libro I de los *Primeros Analíticos* o en el libro VIII de *Tópicos*, pues parece probado que las *obligationes* se practicaban en lugares donde las traducciones latinas de Aristóteles eran escasas (frecuentemente no se contaba con los *Primeros Analíticos*) o defectuosas. En cuanto a la finalidad de las *obligationes*, se ha argumentado que eran procedimientos de lo que hoy llamaríamos “defensa de una tesis doctoral”, aunque también se le ha quitado importancia a la posible dimensión pública de estos enfrentamientos dialécticos, llegándose a sugerir que eran herramientas semiformales para estudiar razonamientos contrafácticos.

Una *positio* consiste en lo siguiente. El *opponens* propone inicialmente una tesis, el *positum*, cuya verdad suele ser contingente. Y a continuación trata de demostrar la verdad de alguna otra proposición a un *respondens* que puede ir admitiendo, rechazando o simplemente dejando en suspenso las sucesivas afirmaciones que le va proponiendo el *opponens*. La libertad del *opponens* a la hora de proponer afirmaciones es total. El *respondens*, en cambio, está constreñido a varios factores: la aceptación del *positum*; las reglas formales que le permiten aceptar, rechazar o dejar sin juzgar sucesivas propuestas de la otra parte; y finalmente sus propios conocimientos sobre proposiciones contingentes.

Veremos aquí dos variedades principales de *positio* que fueron inventadas en la primera mitad del siglo XIV e influyeron a lo largo de toda esa centuria. La primera de ellas, denominada *responsio antiqua*, fue propuesta por Walter Burley. La segunda, conocida como *responsio nova*, surge en respuesta a aquella y se atribuye a Roger Swyneshed. Sencos tipos de disputa son expuestos y comentados por Spade de una manera accesible. Existe un tratamiento histórico más exhaustivo en la literatura especializada. Para una buena formalización en términos de lógica formal contemporánea, Dutilh se ocupa de la *positio* de Burley, mientras que Dutilh hace lo propio con la de Swyneshed.

Descripción de una disputa tipo *positio*:

- Hay dos jugadores: el *opponens* y el *respondens*.
- En el turno $n = 0$, el *opponens* comienza postulando una fórmula φ^* (llamada *positum*)
- Entonces el *respondens* puede aceptar o rechazar φ^* . Si la rechaza, el juego ha terminado. Si la acepta, comienza el juego con $\Phi_0 = \{\varphi^*\}$.

- En cada turno $n > 0$, el *opponens* propone una fórmula φ_n y el *respondens* puede a continuación admitirla, rechazarla o dudar de ella de acuerdo a ciertas reglas. Si la admite, entonces $\Phi_{n+1} = \Phi_n \cup \{\varphi_n\}$. Si la rechaza, entonces $\Phi_{n+1} = \Phi_n \cup \{\neg\varphi_n\}$. Si duda, entonces $\Phi_{n+1} = \Phi_n$.

- El *opponens* puede dar por finalizada la disputa en cualquier momento, diciendo simplemente *tempus cedat*.

Esta descripción vale tanto para las *obligaciones* de Burley como para las de Swyneshed. Veamos ahora las reglas específicas de Burley. Ellas determinan cómo puede reaccionar el *respondens* ante la iniciativa del *opponens*.

Reglas para la *positio* de Burley:

1. Una fórmula φ_n en el turno n es “pertinente” cuando o bien $\Phi_n \vdash \varphi_n$, o bien $\Phi_n \vdash \neg\varphi_n$. En el primer caso, el *respondens* tiene que admitir φ_n . En el segundo caso, el *respondens* tiene que rechazar φ_n .

2. La fórmula φ_n en el turno n será “impertinente” cuando no sea pertinente. En este caso, el *respondens* la admitirá si sabe que es verdadera, la rechazará si sabe que es falsa, y dudará de ella si no sabe si es verdadera o falsa.

Veamos algunos ejemplos. Comparando los dos primeros observaremos que, partiendo de un mismo *positum*, el orden en que el *opponens* vaya proponiendo sus tesis influirá sobre el resultado final; una propiedad muy interesante si de lo que se trata es de conseguir que las partes utilicen su ingenio a lo largo de la disputa. Propiedades más abstractas serán comentadas tras los ejemplos.

Ejemplo I	Opponens	Respondens	Comentarios
0	Postulo que el fundador del raciovitalismo fue Xavier Zubiri: φ^*	Lo acepto	$\Phi_0 = \{\varphi^*\}$, pues si no acepta el <i>positum</i> no hay disputa posible.
1	Zubiri era vasco: φ_1	Lo acepto	$\Phi_1 = \{\varphi^*, \varphi_1\}$, pues φ_1 es impertinente y cierta.
2	El fundador del raciovitalismo era vasco: φ_2	Lo acepto	$\Phi_2 = \{\varphi^*, \varphi_1, \varphi_2\}$, pues φ_2 es pertinente y se sigue de Φ_1 .

Ejemplo II	Opponens	Respondens	Comentarios
0	Postulo que el fundador del raciovitalismo fue Xavier Zubiri: φ^*	Lo acepto	$\Phi_0 = \{\varphi^*\}$, pues si no acepta el <i>positum</i> no hay disputa posible.
1	El fundador del raciovitalismo era vasco: φ_1	Lo niego	$\Phi_1 = \{\varphi^*, \neg\varphi_1\}$, pues φ_1 es impertinente y falsa.
2	Zubiri era vasco: φ_2	Lo niego	$\Phi_2 = \{\varphi^*, \neg\varphi_1, \neg\varphi_2\}$, pues φ_2 es pertinente y su negación se sigue de

			Φ_1 .
Ejemplo III	Opponens	Respondens	Comentarios
0	Postulo que o bien tú eres yo o bien tuviste un tatarabuelo que alguna vez creyó que era bisexual: φ^*	Lo acepto	$\Phi_0 = \{\varphi^*\}$, pues si no acepta el <i>positum</i> no hay disputa posible.
1	Tuviste un tatarabuelo que alguna vez creyó que era bisexual: φ_1	Lo ignoro	$\Phi_1 = \{\varphi^*\}$, pues φ_1 es impertinente y desconocido.
2	Tú eres yo: φ_2	Lo niego	$\Phi_2 = \{\varphi^*, \neg\varphi_2\}$, pues φ_2 es impertinente y falso.
3	Tuviste un tatarabuelo que alguna vez creyó que era bisexual: φ_3	Lo admito	$\Phi_3 = \{\varphi^*, \neg\varphi_2, \varphi_3\}$, pues φ_3 es pertinente y se sigue de Φ_2 .

Algunas propiedades interesantes de la *positio* de Burley:

Si el *positum* inicial es consistente, entonces el conjunto Φ_i será consistente para cualquier i .

- Puede ocurrir que en diferentes turnos de una misma disputa el *respondens* aporte diferentes respuestas a una misma cuestión, como podemos constatar en el ejemplo III. Esto es bastante realista si consideramos que en conversaciones cotidianas llegamos a “regatear” la verdad de una proposición según nos conviene.

- El *opponens* puede ingeniárselas para que el *respondens* admita cualquier proposición que sea consistente con lo dicho anteriormente; lo único que tiene que hacer es esperar a que el *respondens* dé por bueno un *positum* falso. Que esto sea realista dependerá de la eficacia que atribuyamos a la persuasión en los contextos argumentativos.

Demostramos a continuación primera y tercera de estas propiedades; la segunda ya ha sido ejemplificada.

Teorema 1: Tómnese una *positio* de Burley y un turno n cualesquiera. Si el *positum* φ^* es consistente, entonces Φ_k es consistente para todo $k \leq n$.

Demostración: Por inducción sobre n . Si $n = 0$, entonces $\Phi_0 = \{\varphi^*\}$. Dado que φ^* es consistente, Φ_0 también lo es.

Asumimos la hipótesis de inducción (H.I.): para un determinado n , Φ_k es consistente para cada $k \leq n$. Demostremos que Φ_{n+1} es un conjunto consistente. Como Φ_n viene de la secuencia $\langle \varphi^*, \varphi_1, \dots, \varphi_{n-1} \rangle$ de propuestas del *opponens*, debemos considerar la siguiente, es decir φ_n . Ésta puede ser pertinente o impertinente.

Si es pertinente, o bien $\Phi_n \vdash \varphi_n$ o bien $\Phi_n \vdash \neg\varphi_n$. En el primer caso, el *respondens* debe conceder y así $\Phi_{n+1} = \Phi_n \cup \{\varphi_n\}$, que es consistente porque Φ_n es consistente según la H.I. y φ_n es una de sus consecuencias. En el segundo caso, el *respondens* debe rechazar y así $\Phi_{n+1} = \Phi_n \cup \{\neg\varphi_n\}$, que es consistente porque Φ_n es consistente según la H.I. y de nuevo $\neg\varphi_n$ es una de sus consecuencias.

¿Qué ocurre si φ_n no es pertinente? Hay tres posibilidades. (1) El *respondens* sabe que φ_n es verdadero, lo concede y entonces $\Phi_{n+1} = \Phi_n \cup \{\varphi_n\}$. En este caso Φ_{n+1} es consistente porque Φ_n lo es debido a la I.H., y además Φ_n y $\{\varphi_n\}$ son independientes uno de otro. (2) El *respondens* sabe que φ_n es falso, lo rechaza y entonces $\Phi_{n+1} = \Phi_n \cup \{\neg\varphi_n\}$. En este caso Φ_{n+1} es consistente por la misma razón que antes. (3) El *respondens* no sabe si φ_n es verdadero o falso, duda y entonces $\Phi_{n+1} = \Phi_n$. En este caso Φ_{n+1} es consistente porque Φ_n lo es según la H.I. *QED*.

Teorema 2: Tómense una *positio* de Burley y un positum φ^* que sea falso. Entonces el *opponens* puede obligar al *respondens* a aceptar cualquier ψ que sea consistente con φ^* .

Demostración: Una vez que el *respondens* ha admitido φ^* , el *opponens* puede en cualquier turno n proponer $\neg\varphi^* \vee \psi$. En caso de que φ^* implique ψ , tenemos que también implica $\neg\varphi^* \vee \psi$ y por tanto esta última es pertinente; lo es de tal modo que el *respondens* admite su verdad. En caso de que φ^* no implique ψ , y por tanto no implique $\neg\varphi^* \vee \psi$, tenemos por hipótesis que tampoco implica $\neg\psi$ (recordemos que ψ era consistente con φ^*), con lo que $\neg\varphi^* \vee \psi$ resulta ser impertinente. Pero además es verdadera, pues si φ^* es falso, $\neg\varphi^*$ es verdadero, por tanto también $\neg\varphi^* \vee \psi$.

Sólo resta que en $n+1$ el *opponens* proponga ψ , ya que esto último es pertinente y se sigue de Φ_n , en particular de φ^* y de $\neg\varphi^* \vee \psi$. *QED*.

A continuación vamos a esbozar la propuesta de Swyneshed. Consiste en restringir la definición de pertinencia de tal modo que, dada una fórmula φ_n , no se la compara con el conjunto Φ_n de fórmulas aceptadas sino tan sólo con el *positum* original. Esto tiene profundas consecuencias formales, pues a cada turno se comienza en cierto modo desde cero; no cuenta, por así decir, lo ganado hasta entonces.

Reglas para la *positio* de Swyneshed:

1. Una fórmula φ_n en el turno n es “pertinente” cuando o bien $\varphi^* \vdash \varphi_n$, o bien $\varphi^* \vdash \neg\varphi_n$. En el primer caso, el *respondens* tiene que admitir φ_n . En el segundo caso, el *respondens* tiene que rechazar φ_n .

2. La fórmula φ_n en el turno n será “impertinente” cuando no sea pertinente. En este caso, el *respondens* la admitirá si sabe que es verdadera, la rechazará si sabe que es falsa, y dudará de ella si no sabe si es verdadera o falsa.

Damos a continuación una disputa que es legítima según el sistema de Swyneshed pero no según el de Burley.

Ejemplo IV	Oponens	Respondens	Comentarios
0	Postulo que o bien tú eres yo, o bien dos y dos son siete: $\varphi_1 \vee \varphi_2$	Lo acepto	$\Phi_0 = \{\varphi_1 \vee \varphi_2\}$, pues si no acepta el <i>positum</i> no hay disputa posible.
1	Tú eres yo: φ_1	Lo niego	$\Phi_1 = \{\varphi_1 \vee \varphi_2, \neg\varphi_1\}$, pues φ_1 es impertinente y falso.
2	Dos y dos son siete: φ_2	Lo niego	$\Phi_2 = \{\varphi_1 \vee \varphi_2, \neg\varphi_1, \neg\varphi_2\}$, pues φ_2 es impertinente y falso (recordemos aquí la

			nueva definición de pertinencia).
--	--	--	-----------------------------------

Algunas propiedades de la *positio* de Swyneshed:

- Que el *positum* inicial sea consistente no asegura que el conjunto Φ_i será consistente para cualquier i . De hecho, el ejemplo IV contiene un conjunto Φ_i que es inconsistente. Recordemos que esto no pasaba con la *positio* de Burley.
- No puede ocurrir que en diferentes turnos de una misma disputa el *respondens* aporte diferentes respuestas a una misma cuestión. La demostración de esto queda para el lector. Y de nuevo tenemos que en el sistema de Burley ocurre lo contrario.
- El *opponens* puede ingeniárselas para que el *respondens* admita cualquier proposición que sea consistente con lo dicho anteriormente; lo único que tiene que hacer es esperar a que el *respondens* dé por bueno un *positum* falso. La demostración es la misma que para el caso de la *positio* de Burley.

Comparando la primera propiedad que destacábamos a propósito del sistema de Burley con la primera propiedad del sistema de Swyneshed, hemos visto que el primer sistema mantiene la “consistencia global” de Φ_n , por así decir, mientras que en el sistema de Swyneshed dicha consistencia puede ser violada. Ahora bien, existe una noción de “consistencia local” en la que coinciden ambos sistemas. Pues ni en el de Burley ni en el de Swyneshed puede ocurrir que el *respondens* admita ϕ en un turno y $\neg\phi$ en un turno posterior. Omitimos la prueba.

En este punto podemos advertir que el modelo matemático que se induce a partir de *obligationes* medievales como la de Burley o la de Swyneshed, sin ser todavía muy realista, se acerca más que la lógica dialógica de Lorenzen al modo en que los humanos discutimos entre nosotros. Tenemos por ejemplo que el *opponens* puede sorprender al *respondens* con tantas proposiciones inesperadas cuantas quiera; ya no se restringe el diálogo a subfórmulas de una fórmula dada. Tenemos también que el *respondens*, aunque sometido a ciertas reglas estrictas, depende de un conocimiento previo a causa del cual podemos ver dicha figura como un agente concreto (bien que algo pasivo) en medio de un episodio argumentativo donde la otra parte trata de convencerle sobre algo.

Conclusión

Hemos comparado tres sistemas lógicos que en menor o mayor medida pueden compararse con situaciones de diálogo real. En cuanto a la participación del alumnado, vimos que en el *TW* sólo es posible la interacción humano-máquina mientras que tanto la dialógica de Lorenzen como las *obligationes* pueden ser aprendidas mediante interacciones humano-humano. En cuanto al nivel de creatividad que pueden desarrollar las partes del diálogo, el *TW* no deja lugar alguno a la creatividad (como mucho admite alguna estrategia de resolución óptima de tablas semánticas), la dialógica de Lorenzen tampoco permite grandes dosis de creatividad a menos que la fórmula a demostrar sea muy compleja, y en fin las *obligationes* sí pueden utilizarse para generar situaciones sorprendentes como las que veíamos en los ejemplos I a IV del apartado anterior.

La principal ventaja de las *obligationes* reside en la posibilidad, por parte del *opponens*, de proponer continuamente nuevas proposiciones, hacerlo en el orden adecuado y contar además con el conocimiento previo del *respondens*. Éste sabe que va a ser persuadido de algo, pero al revés que en el caso del *TW* o de la dialógica de Lorenzen, ignora exactamente

qué es lo que pretende la otra parte. Es en modelos normativos como éste donde nos ha parecido encontrar el equilibrio perfecto entre la creatividad, por un lado, y el rigor lógico, por otro. Qué modelos puedan ser de utilidad en el análisis de diálogos reales es ya una cuestión diferente, que debe ser tratada con herramientas mucho más sofisticadas que las utilizadas en este ensayo.

BIBLIOGRAFÍA:

BARWISE, JON. Etchemendy, John: *Tarski's World. Version 4.0 for MS Windows*, CSLI Publications, Stanford, 1993. (Existe también una versión para Macintosh).

DUTILH NOVAES, CATARINA. “Medieval obligations as logical games of consistency maintenance”, *Synthese*, núm. 145, 2005, Págs. 371–395.

DUTILH NOVAES, CATARINA. “Roger Swyneshed’s obligations: a logical game of inference recognition?”, *Synthese*, núm. 151, 2006, Págs. 125–153.

HINTIKKA, JAAKO. *Logic, Language-Games and Information*, Clarendon Press, Oxford, 1973.

LORENZEN, PAUL.: *Formal Logic*, Reidel, Dordrecht, 1965. (Original alemán de 1958).

SPADE, PAUL VINCENT. “Medieval Theories of Obligations”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

VAN BENTHEM, JOHAN. *Logic in Games*, Lecture Notes, ILLC, Amsterdam, 2001. En <http://www.illc.uva.nl>

VAN BENTHEM, JOHAN. “Arte y lógica de la conversación”, *Investigación y Ciencia*, núm. 356, mayo 2006, Págs. 44–49.

VEGA, LUIS. *Si de argumentar se trata*, Montesinos, Barcelona, 2003.

WESTON, Anthony. *Las claves de la argumentación*, Ariel, Barcelona, 2005. (Original inglés de 1987).

Derechos humanos y económicos en Tugendhat

Sergio BENÍTEZ CORDERO

Universidad Nacional de Colombia

Recibido: 12/09/06
Aprobado: 20/12/06

Introducción

Tugendhat en “Problemas”, en el capítulo 2 “La controversia sobre los derechos humanos” señala una serie de preguntas que se suscitan del somero recorrido por la historia de los derechos humanos que él realiza. El objetivo que se traza Tugendhat en ese ensayo es llevar la discusión sobre los derechos humanos hasta un concepto más amplio de derechos humanos, reivindicable como universal y necesario. Por otra parte en el texto “Liberalismo, libertad y el asunto de los derechos humanos económicos” este mismo autor analiza la libertad y los derechos económicos buscando lo que está a la base de los derechos humanos, que viene a ser un sentido más amplio del concepto de “Libertad”, identificable en este punto con el de “Autonomía”, desde el que se hace necesario adoptar los derechos económicos dentro del esquema de los derechos humanos y restringir el derecho de propiedad.

Mi propósito en este texto es, pues, ver cómo se posicionan los derechos económicos dentro de los derechos humanos gracias al concepto de “autonomía” que surge del análisis de las distintas concepciones de libertad revisadas en la primera parte del ensayo “Liberalismo...”.

La controversia

Tugendhat se pregunta por la existencia de los derechos humanos, por su universalidad y por su contenido. Esta pregunta lleva a Tugendhat a defender la tesis de que “el desarrollo de los derechos humanos es una componente necesaria de aquella legitimidad que resulta cuando la legitimidad tradicionalista desaparece”. Pero si el Estado es legítimo cabe la posibilidad de considerar dentro de esa legitimidad a los derechos humanos. La legitimidad del Estado, dado que la tradicionalista ha desaparecido, requiere un nuevo contenido. Entonces ese lugar vacío sólo puede ser ocupado por los derechos humanos. Como la desaparición de la legitimidad tradicional no fue algo específico de un solo Estado, sino en general de todos los Estados, los derechos humanos si existen, tienen que existir universalmente. Y esto, porque de lo contrario, se podría pensar que los derechos humanos tienen un origen accidental y que pertenecen a una cultura en particular (específicamente la europea). La existencia de los derechos humanos en un momento dado de la historia se debe a que han sido otorgados. De hecho un derecho sólo existe si ha sido otorgado, bien por la ley o la Constitución, o bien por la moral y su idea de legitimidad. El otorgamiento de derechos por parte de la moral es el recurso explicativo que usa Tugendhat para señalar que, cuando se dice que un derecho es natural, se supone que hay una cierta anterioridad de los derechos humanos con respecto a las leyes, o sea que han sido otorgados sin necesidad de la existencia de éstas o de alguna Constitución en la que se los consagra.

Para Tugendhat es claro que siempre que haya control político de unos hombres sobre otros su sometimiento puede ser por la fuerza o porque consideran legítimo el poder de aquél al que se someten. Dicha justificación siempre ha sido concebida como procedente de una base moral. Los derechos humanos como componente necesaria de la legitimidad del Estado, en tanto que justificación del poder político, proceden de una base moral, que garantiza que dicho poder se ejerza sin sometimiento. Hay que considerar que la moral tradicional, que ha sido superada según Tugendhat, justificaba el poder político en fuentes trascendentes. Pero como se superó toda esa suerte de fuentes morales trascendentes, sólo queda como fuente de poder los iguales intereses de todos, que se constituyen como la base moral que hace legítimo al Estado. Dado que el Estado se legitima atendiendo a los iguales intereses de todos, ellos deben remitir también a los derechos humanos si se supone que éstos son legítimos.

El paso a la democracia en la historia marca el inicio de la fundamentación de la legitimidad del poder político en la voluntad del pueblo, aunque con los peligros que ello implica: como la posibilidad de la eliminación de la autonomía individual bajo la autonomía colectiva, que para estos efectos es una traducción de “democracia”. Para que la legitimidad de un estado sobreviva ante eventos como la tiranía de la mayoría, que puede darse en un sistema democrático se necesita que se garanticen los espacios destinados al desarrollo individual, es decir, que se protejan del poder político estos espacios de las decisiones mayoritarias. Pues a pesar del hecho de que para que determinado orden político sea legítimo se hace necesario inicialmente que sea democrático, no por ello es condición suficiente. Debe haber además garantías contra los abusos a los que el mismo sistema democrático está expuesto. De manera que la palabra “democracia” se halle dentro de un

sentido más restringido que la entiende como poder político basado en el pueblo y suplementado por los derechos humanos.

La cuestión que surge para Tugendhat en este punto es si el Estado debe ser fuerte o débil, o sea, se pregunta cuáles y cuántas son sus obligaciones. Señala que representantes del liberalismo burgués como Locke, en contraposición a autores como Rousseau para quien el Estado democrático era todo y por ello totalitario, sugieren un Estado mínimo, cuya legitimidad consistía únicamente en la garantía de los derechos a la vida, la libertad y la propiedad. Para Tugendhat, el Estado mínimo no es legítimo porque estos derechos básicos que garantiza sólo son garantizados a la clase propietaria.

Tugendhat cree que hay una diferencia, que debe sacarse a la luz, entre el contenido de la concepción del liberalismo burgués y la idea que le subyace. El autor señala las dos críticas más importantes que se le hacen normalmente al liberalismo burgués; La primera, que se opone al criterio de que los intereses de los individuos sean la fuente última de legitimidad y su protección el único fin de ésta, es una crítica dirigida a la idea misma moderna de legitimidad. Esta crítica, tal como se halla en Marx y en Hegel y aún en los comunitaristas contemporáneos, es que el individualismo del sistema político-económico liberal burgués no considera el hecho de que somos desde siempre seres sociales y no puros individuos que pueden contratar en un momento dado no-estatal. Para Tugendhat la crítica a la posición contractualista hipotética, o sea la que mantiene la hipótesis de que el Estado ha sido creado por contrato a partir de un momento de estado de naturaleza, no se dirige a su individualismo, porque para este filósofo alemán es asunto de la autonomía del individuo hasta qué punto quiere identificarse él con su ser social. Este individualismo lo único que excluye es que se le impongan al individuo estructuras sociales dadas. La primera crítica señala que los intereses de individuos no pueden ser fuente de legitimidad, porque el hecho de ser sociales o bien evita que se tengan intereses individuales o implica que tenemos intereses como seres sociales que somos, además de los individuales.

La otra crítica al liberalismo es que no considera los intereses de todos, sino sólo los intereses particulares de un cierto grupo social, lo que lleva a ver que la manera liberalista de definir los derechos implica la vulneración de los derechos de otros grupos. La manera liberalista de definir los derechos humanos se basa en una concepción insuficiente de libertad. La conocida distinción entre libertad negativa y libertad positiva le sirve a Tugendhat para argumentar a favor de la idea de que el sistema liberal de derechos humanos es ilegítimo, porque olvida gran parte de la población y porque produce nuevas relaciones de poder a favor de la clase privilegiada. La libertad negativa, que el liberalismo concibe como libertad, consiste en ausencia de coacción. Con esta concepción de libertad sólo las clases privilegiadas pueden ser libres, en la medida la coacción es lo único que puede impedirles lograr sus planes. La tradición liberal concebía la libertad de tal manera y la mantenía como fundamental y suficiente para los derechos humanos porque se suponía siempre un grupo para quienes estaban satisfechas ya unas condiciones previas. Esta libertad es insuficiente cuando se ve que no sólo se necesita estar libre de coacción para poder desarrollarse, sino que además se necesita tener la capacidad y los medios materiales para hacerlo. Tener la capacidad y los medios materiales para desarrollarse se resume bajo el concepto de libertad positiva. En el análisis de las distintas concepciones de libertad Tugendhat llega a darse cuenta que la libertad tiene tres factores esenciales: elección, capacidad y oportunidad, y que hay que tener en cuenta que se pueda elegir qué hacer, es decir que no se esté coaccionado a hacer algo, que se tenga la capacidad o disponibilidad física (que no se sea un discapacitado) para realizar eso que se ha elegido siempre y cuando se tenga la oportunidad o los medios para hacerlo.

Así, si el liberalismo no toma en cuenta la libertad positiva, dejará de lado a todos aquellos que por diferentes razones y aún estando libres de coacción, no pueden desarrollarse, ya porque pertenecen al ejército de la reserva laboral o al grupo de discapacitados, ante los que el sistema liberal se hace el de la vista gorda, garantizándoles sólo la libertad negativa. Esta situación que se evidencia en el liberalismo le sirve a Tugendhat para plantear que desde la legitimidad del sistema político, debido a que no se niegan explícitamente los intereses de grupos desfavorecidos, sino que se los pasa por alto, se puede contraponer al liberal una concepción legítima de los derechos humanos mostrándole que desde la legitimidad parcial de su concepción se puede ir hacia una más amplia.

Según el filósofo, la libertad negativa es fundamental para cualquier concepción de derechos humanos. Seguidamente la introducción de la libertad positiva permite ampliar los derechos humanos más allá de los derechos a libertades negativas, porque la autonomía es una necesidad humana y porque se alivia la deficiencia central del sistema capitalista que consiste en que muchas personas aunque quieran y puedan ganarse el sustento de su propia vida, se lo impide el poder y la propiedad otorgados con la libertad negativa a los privilegiados.

Hay un paso moral adicional, según Tugendhat, que va más allá que compensar a los que no pueden trabajar. La obligación de ayudar a la parte de la población en la que se encuentran los que por distintos motivos se ven en una situación desfavorable. Esta ayuda que se les debe brindar no es porque ellos merezcan nuestra caridad, sino porque, dado que son igualmente parte de la sociedad, por ello sus intereses tienen el mismo valor, es decir, cada persona vale igual. Por ello su derecho a ser ayudados también es un derecho humano que debe garantizárseles. El sistema político, si quiere ser legítimo, tiene una obligación para con ellos.

Tugendhat señala en “La controversia...” algunas disposiciones interesantes previas a la introducción del planteamiento de los derechos económicos en virtud de poder ampliar el concepto de libertad negativa para crear la posibilidad de hacer generales los derechos humanos del sistema liberal. Estas disposiciones, sugieren, primero, que se deben crear las condiciones adecuadas para garantizar el derecho al trabajo. Segundo, que se dé la abolición de los colegios de élite. Tercero, que se dé la abolición del derecho a la herencia. Por último, una disposición menos factible y es que los niños sean criados separados de las facilidades o dificultades que podrían tener si los criaran sus familias, dado que la idea de iguales oportunidades depende en gran medida de que esto se logre. La mayor parte de las desigualdades en relación con las oportunidades vienen dadas desde la misma crianza.

Después de esto, Tugendhat, en “La controversia...”, introduce su posición frente a los derechos económicos. El argumento para tal introducción, es que los derechos humanos también protegen de los otros individuos, no sólo del Estado como inicialmente fue planteado. La historia de los derechos humanos, nos dice el autor, cuenta que éstos en su origen eran “solamente ciertas garantías de seguridad contra las arbitrariedades del poder”. Pero ahora, también se constituyen como derechos la protección ante personas e instituciones. Valga decir acá que Tugendhat no va más allá, es decir, no reconoce como derechos los llamados de tercera generación o ecológicos y colectivos, porque considera que o bien son reducibles a los de los individuos o bien son más objetos de la ley penal que de lo que se considera como derecho humano. Pues como en el caso del derecho al aire limpio lo único que se quiere decir es que aquello que sea causa de un efecto negativo debe recibir su castigo, como en otros casos no ecológicos, no es necesariamente un derecho sino una disposición de la ley penal.

Según Simone Weil, todo derecho es a la vez deber, sólo que en un momento determinado lo es para con uno y en otro momento para con los otros. Así, según ella, un derecho es eficaz, no por sí mismo, sino, por la obligación a la que corresponde. Y esto, porque sólo hay derechos para uno si son deberes para los otros; del mismo modo que reconocemos los derechos de los demás cuando frente a tal derecho nos sentimos con el deber de cumplir, y cumplimos, una cierta obligación. Esto quiere decir que el derecho a la vida de una persona es la vez el deber de las demás personas de respetarle la vida. Tugendhat, por su parte, en el ensayo “Liberalismo...” en la segunda sección, va a negar concepciones como la anterior por insuficientes. Él dice que “el concepto de un derecho no es simplemente la relación inversa a la de una obligación”, pues del hecho de que el Estado tenga ciertas obligaciones no se sigue que los ciudadanos tengan los derechos que les corresponden. Aunque Weil haya pensado en derechos que no se reclaman ante el Estado sino ante los demás, esta concepción como veremos enseguida ha sido superada.

Los derechos económicos

El posicionamiento de los derechos económico-sociales dentro de los derechos humanos implica la ampliación del contenido original de estos últimos. El debate en torno y casi siempre en la negativa de los Estados a reconocerlos como tales, radica en que los derechos económicos son “derechos positivos que obligan al gobierno a proveer bienes y servicios”, mientras que los derechos tradicionales son negativos, en tanto que sólo requerían la interferencia mediadora del gobierno, pues no eran reclamados ante éste, sino ante cada uno de los individuos. Empero ahora, al querer tener derechos positivos todas las exigencias deben ir dirigidas al gobierno, y por ende al Estado.

La fundamentación última, según Tugendhat, de los derechos humanos, tiene que ser moral. Este recurso moral de fundamentación es el concepto de ‘dignidad de la persona’, que se establece como principio, y que está ya incluido en los convenios de Derechos Humanos actuales. Pero, para Tugendhat, el concepto de dignidad de la persona es “una noción difícil y evasiva” aunque sea principio en las distintas declaraciones de derechos. Kant, quien sugirió un valor no instrumental de las personas en pro de un valor intrínseco que mereciera el respeto, esto es verlos como portadores de fines y no como medios, ve que si se respeta a las personas no por algo sino porque son personas, se los está respetando en tanto seres autónomos, de modo que se puede decir que se los respeta en virtud de su dignidad de persona. En esta medida puede decirse que se les hace sujetos de derechos. El hecho de tener respeto de sí mismo, para Tugendhat, hace parecer que se tiene conciencia de ser autónomo.

La autonomía, dije al principio, es lo que le sirve a este filósofo para posicionar los derechos económicos dentro de los derechos humanos. Así, la relación entre autonomía y dignidad de la persona tiene que ser muy estrecha. El “respeto” es lo que aparece acá como el conector principal entre estas dos cosas. Dice Tugendhat que la autonomía, estando en la base del respeto y en tanto que el respeto exige derechos iguales, se convierte en la pauta para la cuestión del contenido de los derechos humanos. Si la autonomía se concibe como algo dado sólo se lograrán los derechos negativos tradicionales. Empero si se concibe como algo por lograr, algo a lo que cada quien aspira y que es inalcanzable para la mayoría por distintas razones, los derechos tienen que ser condición de posibilidad de realizarla. Así, Tugendhat pondría un para-qué a los derechos humanos, que sería la realización de la autonomía, convirtiéndose aquéllos en condición de posibilidad. Así, si un Estado quiere

garantizar los derechos humanos debe ponerse como fin, también, la realización de la autonomía, que según el texto “La controversia...” es una necesidad fundamental humana.

La autonomía como fin y garante

Autonomía, no-dependencia, dice este filósofo en la introducción al ensayo “Liberalismo...”, es un concepto más amplio que el de libertad, que hace aceptar los derechos económicos dentro de lo que se llaman derechos humanos y restringir el derecho de propiedad. Las diferentes concepciones de libertad hacen dudar a Tugendhat de que alguna de ellas pueda estar fundamentando los Derechos Humanos y la amplitud señalada. Así la ampliación del concepto de libertad de modo tal que incluya a la autonomía se da gracias a la posibilidad de que el Estado redistribuya la riqueza. Pues no se nace en un Estado Lockeano, en el que se pueda hacer uso de los recursos libremente, dejando suficiente para los demás, pues ya todos los recursos tienen dueño. La redistribución de la riqueza por parte del Estado no puede verse como injusta en el caso en que llegara a darse, por la sencilla razón de que el Estado tiene deberes para con todos los ciudadanos. De modo que la protección de la propiedad privada, si se quiere eliminar el sentido absoluto que tiene, requiere una condición previa y es que la riqueza esté limitada, es decir que se haya limitado el derecho a la propiedad. Esto se identifica con lo que dice Tugendhat, pues un Estado puede perder su legitimidad si no reduce lo absoluto del derecho de propiedad. Al limitar el derecho de propiedad el Estado posibilita que se realice la autonomía, dado que la ausencia de condiciones favorables no hace más que ponerla en peligro. La autonomía aparece como aquello que ha de ponerse como fin si se quieren garantizar los derechos humanos, tanto los positivos como los negativos. Así hay que garantizar que además de la libertad negativa se logre también la libertad positiva, garantizando la posibilidad de elegir, el desarrollo de las capacidades y los medios.

Ahora bien, como el Estado sería legítimo gracias a la limitación del derecho a la propiedad y que la legitimidad del Estado posibilita la realización de la autonomía, ésta se identifica con la libertad positiva cuando se garantiza elección, capacidad y oportunidad. De modo que la respuesta a la pregunta por la existencia de los derechos humanos se puede responder positivamente.

BIBLIOGRAFÍA:

- WEIL, SIMONE. Raíces del Existir. Ed. Sudamericana 1954.
TUGENDHAT, ERNST. “Liberalismo, libertad y el asunto de los derechos humanos económicos” en Ser, Verdad y Acción. Págs.237-256. Ed. Gedisa 1998.
TUGENDHAT, ERNST. Problemas. Ed. Gedisa 2002.

Entrevista a Ernst Tugendhat

Jesús LÓPEZ RUÍZ

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 12/09/06
Aprobado: 20/12/06

Ernst Tugendhat, filósofo alemán, judío, nacido en Brno, en lo que era la Checoslovaquia de entreguerras, candidato seguro en su día a morir en los campos de Auschwitz o el más cercano Terezin (Theresienstadt), emigrante infantil en Venezuela, universitario nada menos que a los quince años en Stanford, alumno de Heidegger en Heidelberg, profesor en varias universidades alemanas, emigrante de nuevo a Latinoamérica, a Chile, en 1992, y hoy pensante escribiente en Tubinga.

En este número de *Bajo Palabra* hemos querido introducir un artículo que profundiza en las reflexiones que Tugendhat realiza acerca de los derechos humanos y económicos. Filósofo actual muy solicitado en diversos medios académicos y no académicos (por lo que estamos orgullosos de contar con él para este segundo número) su obra se extiende principalmente en el ámbito de la ética contemporánea, así algunas de sus obras son punto de referencia para entender la ética en la actualidad, como por ejemplo *Lecciones de ética* (1997), *Ser – Verdad – Acción* (1998) o *Problemas* (2002).

En el número cero encontrábamos un artículo sobre bioética (*El estatuto del embrión. Usos y abusos*) y nos pareció que en este ejemplar debíamos introducir la opinión sobre la bioética en general de un gran exponente de la filosofía actual.

De entre las diferentes corrientes éticas ¿Cuál es la más apropiada para la fundamentación de la bioética (personalismo, utilitarismo, etc)?

El utilitarismo (véase mi artículo sobre eutanasia en *Problemas*).

¿Es aceptable la distinción entre el estatuto de un embrión desde la concepción hasta la anidación - día 14 - o también denominado "preembrión" y el embrión tras haber anidado?

Esta distinción es aceptable, pero no tiene ninguna importancia en mi opinión. Lo que importa es cuándo se puede suponer que el embrión comienza a sentir dolores.

¿Se pueden atribuir derechos a los animales? Si no es así, ¿En qué se debe fundamentar una ética para con los animales?

No pienso que se deben atribuir derechos a los animales. La ética para con los animales se puede fundamentar sin recursos a derechos. En mi opinión la moral consiste en un núcleo de deberes unilaterales; en este caso, a los deberes no les corresponden derechos.

¿Cree que la bioética no puede entenderse si no es desde la multidisciplinariedad, más concretamente, sin que la biología, la filosofía y el derecho tomen parte?

Opino que la parte importante de la bioética (aquella en que tenemos dudas y en que hay opiniones distintas y opuestas por basarse en principios éticos diferentes) es la parte filosófica. La ciencia (biología) tiene su importancia sólo porque ella nos hace conocer cuál es el problema de hecho. Pero las soluciones son filosóficas (o religiosas). El derecho es secundario para la bioética, porque debe basarse en la moral que a su vez tiene que basarse en la filosofía o la religión.

Por último ¿Cree que debería introducirse la bioética como asignatura obligatoria en las universidades?

Estoy en contra de introducir la bioética como asignatura obligatoria en filosofía. La bioética no es ni puede ser lo central de la filosofía.