

LÓGOI

Caracas
Venezuela
Semestre
julio-diciembre
2009



Escuela de Filosofía
Universidad Católica
Andrés Bello
ISSN: 1316-693X

16

REVISTA DE FILOSOFÍA



LÓGOI. Revista de Filosofía
Año 11. N° 16
Semestre julio-diciembre 2009

LÓGOI

Revista de Filosofía



UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
Escuela de Filosofía

Depósito Legal: pp. 199802df38
ISSN: 1316-693X





LÓGOI. Revista de Filosofía. Año 11. N° 16
Semestre julio-diciembre 2009
Fundada en 1998

José Luis Da Silva P.
Director-Editor

Lizette Nava
Editor-Jefe

José Lezama, Aurelio Pérez, Lorena Rojas
Consejo editorial

LÓGOI Revista de Filosofía se edita bajo los auspicios de la:
©Universidad Católica Andrés Bello
Apartado Postal 20332. Caracas 1020-A
Urb. Montalbán. La Vega. Escuela de Filosofía
Teléfonos: 0212 4074238 – 4074237. www.ucab.edu.ve

Depósito Legal: pp. 199802df38

ISSN: 1316-693X

Revista de Filosofía arbitrada e indizada en: REVENCYT: RVL006, CLASE,
The Philosopher's Index, Index Copernicus International, IC Journals
Master List, DIALNET, Ulrich's Periodicals Directory, Catálogo de LATIN 2
DEX, Base de datos EBSCO

Lógoi, Revista de Filosofía forma parte del Registro de Publicaciones Científicas y Tecnológicas Venezolanas subvencionadas por el FONACIT

Correspondencia, aceptación de colaboraciones y canje: UCAB, Escuela de Filosofía, Edificio de Aulas, Piso 3°, Módulo A-5. Montalbán. Caracas.

Correos electrónicos para el envío de colaboraciones:
joma79@movistar.net.ve - jdasilva@ucab.edu.ve - lizettenava@cantv.net

Diseño y Producción: Publicaciones UCAB

Diagramación: Isabel Valdivieso

Diseño de portada: Reyna Contreras

Impresión: Editorial Texto, C. A.

Venta: vfiguera@ucab.edu.ve

Canje y donación: bchacon@ucab.edu.ve





Contenido

PRESENTACIÓN.....7

ARTÍCULOS

Implicaciones escépticas del fideísmo ockhamista
Rafael Fauquie Wefer11

La democracia deliberativa de Habermas: La Res Publica recuperada
Mario Di Giacomo Z.27

¿Consolidación o erosión democrática en América Latina?
Andrés Cañizales59

Ante la perplejidad o ¿cómo explicar la implicación material?
Juan J. Rosales Sánchez77

Modelos y heurística
María Carolina Álvarez 89

COMUNICACIONES

Educación en valores en el nuevo siglo: Democracia, ciudadanía y derechos humanos
José Francisco Juárez Pérez..... 103

¿Es la fe enemiga de la ciencia?
Agustín Moreno Molina121

DISCUSIONES

Suposiciones y condicionales en La Lógica de Argumentos Reales de Alec Fisher
Corina Yoris-Villasana..... 131

Consecuencia lógica y lenguajes de orden superior
Johnder Báez139





<i>El argumento ontológico de Borges</i>	
Jesús Baceta.....	147
<i>Un poco de lógica y un poco de ética</i>	
Jesús Hernández.....	153
<i>Dos retos para la lógica</i>	
Raymundo Morado.....	161
<i>Comentario a “Dos retos para la lógica” de Raymundo Morado</i>	
Corina Yoris Villasana	167
 RESEÑAS	
<i>Francesco D’Agostino: Filosofía del derecho</i>	
Marcos Fidel Barrera Morales.....	173
 NOTICIAS	
Revistas recibidas en canje.....	183
Instrucciones para los autores	191
Instructions for Authors.....	193
Planillas para los autores.....	195
Pautas para los árbitros.....	197
Guía y planilla de evaluación.....	198





Content

PRESENTATION.....	7
 ARTICLES	
<i>Skeptic Implications of Ockhamist Fideism</i>	
Rafael Fauquie Wefer	11
 <i>Habermas' Deliberative Democracy: Res Publica Retrieved</i>	
Mario Di Giacomo Z.	27
 <i>Democratic Consolidation or Democratic Erotion in Latin America?</i>	
Andrés Cañizales	59
 <i>Before Perplexity or how to Explain Material Implication?</i>	
Juan J. Rosales Sánchez.....	77
 <i>Models and Heuristics</i>	
María Carolina Álvarez.....	89
 COMUNICATIONS	
 <i>Education on Values in the New Century: Democracy, Citizenship and Human Rights</i>	
José Francisco Juárez Pérez	103
 <i>Is Faith the Enemy of Science?</i>	
Agustín Moreno Molina	121
 DISCUSSIONS	
 <i>Suppositions and Conditionals in The Logic of Real Argument by Alec Fisher</i>	
Corina Yoris-Villasana.....	131
 <i>Logical Consequence and Higher-order Languages</i>	
Johnder Báez	139





Borges' Ontological Argument
 Jesús Baceta..... 147

A Bit of Logics and a bit of Ethics
 Jesús Hernández..... 153

Two Challenges for Logic
 Raymundo Morado..... 161

A Comment on "Dos retos para la lógica"
by Raymundo Morado
 Corina Yoris Villasana 167

REVIEWS

Francesco D'Agostino: Filosofía del derecho
 Marcos Fidel Barrera Morales..... 173

NEWS

Magazines received in exchange183

Instrucciones para los autores 191

Instructions for Authors.....193

Forms for Authors 195

Rules for the Referees..... 197

Form and Evaluation Guide198





Presentación

Para este semestre *Lógoi, Revista de Filosofía* presenta en su ejemplar N° 16 un conjunto de trabajos, la mayoría de ellos fruto del III Taller de Lógica, Francisco Arruza, SJ, celebrado en la Universidad Católica Andrés Bello los días 26, 27 y 28 de mayo de 2008. Adicionalmente se publican investigaciones que se registran tanto en el ámbito de la metafísica medieval como en el de la filosofía política contemporánea. Esperamos que las siguientes páginas logren cumplir las exigentes expectativas de nuestros respetados lectores amantes de la Filosofía.

Comenzamos con el artículo de Rafael Fauquie Wefer: *Implicaciones escépticas del fideísmo ockhamista*. El autor reconoce el valor histórico de la siguiente frase: *Omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis*, poniendo en duda la existencia de universales en la realidad externa. No obstante, a lo largo de sus páginas nos muestra cómo Ockham logra garantizar la existencia divina.

El trabajo de Mario Di Giacomo retoma la tarea de conectar la ética y la política desde la noción habermasiana de 'democracia deliberativa' heredada de la Revolución Francesa con el fin de revisar la relación entre estado moderno y soberanía popular.

Por su parte, Andrés Cañizales, en *¿Consolidación o erosión democrática en América Latina?*, aborda el debate procedimentalista que acompaña los modelos de democracia que se intentan imponer en latinoamérica; a la par deja entrever el papel de la política en los procesos de fortalecimiento del sistema democrático.

Juan Rosales Sánchez, en *Ante la perplejidad o ¿cómo explicar la implicación material?*, presenta el papel de los sistemas semióticos de representación en la enseñanza de la lógica simbólica y propone la conveniencia de tomar en cuenta los cambios epistemológicos que ocurren en el paso del sistema del lenguaje ordinario al sistema de la lógica simbólica.

En el caso de María Carolina Álvarez, tenemos una investigación que parte de los procedimientos heurísticos, tal como son esbozados por el matemático George Polya, para aplicarlos sobre el sistema formal MIU que en su momento presentara Hofstadter en su libro *Gödel, Escher y Bach*.





En otro orden de ideas, el profesor José Francisco Juárez nos presenta una reflexión sobre la educación, su relación con los valores y lo que esto implica en la formación de una cultura ciudadana.

Agustín Moreno Molina intenta demostrar que no existe contradicción entre la fe y la ciencia, pues se trata de dos instancias de abordaje conceptual distintas aplicables a realidades igualmente distintas.

Entretanto, Corina Yoris-Villasana, hace una revisión de los señalamientos de Alec Fisher, quien indica que en muchos textos de Lógica Informal aparecen argumentos contruidos con proposiciones asertivas, pero no así con premisas donde algo es un supuesto, y que esta omisión deja carencias lógicas en el alumno.

Johnder Báez nos habla sobre los lenguajes de orden superior con la intención de ofrecer modos didácticos para su enseñanza.

Jesús Baceta, en su artículo *Argumento ontológico de Borges*, revisa dicho argumento desde el punto de vista de la lógica clásica y de la lógica intuicionista, poniéndole especial atención a los presupuestos ontológicos de la lógica de primer orden y al principio de tercero excluido.

Jesús Hernández, en *Un poco de lógica y un poco de ética*, parte de casos sencillos de *non sequitur* para hablar del Otro abstracto y contraponerle la exclusión del otro concreto.

En *Dos retos para la lógica*, Raymundo Morado señala que el primer reto consiste en crear una teoría rigurosa del contexto inferencial e integrar armónicamente lógicas diversas. El segundo reto consiste en combinar sistemas de lógica en la construcción de análisis más completos de las diferentes facetas de la corrección inferencial, preguntándonos cuáles herramientas lógicas son más convenientes de utilizar, en qué áreas de la experiencia y en qué contextos.

Por su parte, la profesora Corina Yoris-Villasana nos ofrece un espléndido comentario al trabajo de Raymundo Morado que no dudamos en publicar para ampliar el ámbito de discusión suscitado por esta propuesta.





Terminamos con una reseña hecha por Marcos Fidel Barrera en la que se resalta el papel del derecho natural como expresión de unidad de la totalidad en el libro *Filosofía del derecho* de Francesco D'Agostino, publicado en el año 2007.

Lógoi. Revista de Filosofía ha realizado para este número algunas modificaciones, atendiendo, de esta manera, las indicaciones del comité editorial. Tenemos una página de créditos mejor distribuida y con la información mínima necesaria. Se coloca en la primera página el ISSN y el depósito legal, así como también los índices y directorios en los que se encuentra nuestra revista. Además, se incorpora al final de la revista el formato de las planillas Carta de Originalidad y Permiso de Difusión que han de llenar todos aquellos que remitan colaboraciones a la revista como paso previo a su revisión por el comité de árbitros expertos.

Finalmente, queremos notificar un error en la portada del número anterior de la revista. Si bien el semestre indicado es el correcto, no pasa lo mismo con el año: debería decir 2009 y no 2010. Mucho agradecería, entonces, que se tuviese en cuenta que el N^o 15 en verdad se corresponde con el semestre enero-junio 2009.

De esta manera, y ante nuestro compromiso de mejorar nuestra revista con cada entrega, mantenemos informados a nuestros lectores acerca de nuestros errores y aciertos, procurando una mayor presencia y visibilidad en el ámbito académico nacional e internacional, y estableciendo importantes alianzas que buscan difundir el conocimiento en general, y la investigación filosófica en particular.

José Luis Da Silva
Director







Implicaciones escépticas del fideísmo ockhamista

Rafael Fauquie Wefer
rafaelfauquie@hotmail.com

RESUMEN:

Varios medievalistas han fijado el pensamiento de Ockham dentro de los dominios del escepticismo. Ciertamente, algunas de las proposiciones ockhamistas podrían justificar esa valoración, en especial, la tesis sobre el conocimiento intuitivo de objetos inexistentes. En relación con este último punto, nuestro trabajo se propone investigar si es justificada una lectura escéptica a partir de ese tipo de conocimiento intuitivo. Para ello, además de tomar en cuenta las consideraciones propias del autor, abordamos la polémica que el asunto ha suscitado, ya que otros medievalistas niegan la posibilidad de cualquier asociación entre la epistemología de Ockham y las miras escépticas.

Palabras clave: Ockham, escepticismo, conocimiento intuitivo.

Skeptic Implications of Ockhamist Fideism

ABSTRACT:

Several medievalists have set Ockham's thought inside the domains of skepticism. Indeed, some ockhamists propositions could justify this claim, specially the thesis of intuitive knowledge of inexistent objects. In relation to this last topic we will investigate whether this kind of intuitive knowledge justifies such skeptic interpretation. To do so, besides taking into account the author's considerations, we will deal with the controversy this topic has generated, given that some other medievalists deny any possibility of association between Ockham's epistemology and skepticism.

Key words: Ockham, skepticism, intuitive knowledge.

Recibido: 20-10-2008 / Aprobado: 16-03-2009

ISSN: 1316-693X





*Pero tal vez haya quienes prefieran negar
un Dios tan poderoso, antes que creer que
todas las otras cosas son inciertas.*

René Descartes

Introducción

En los albores del siglo XVII, como resultado parcial del humanismo renacentista, florecía, en el escenario del pensamiento filosófico, el retorno de las doctrinas escépticas. La filosofía cartesiana, que ha sido indicador fidedigno de los umbrales de la modernidad, es en gran parte una respuesta a los problemas planteados por los pensadores escépticos de la época. De esa manera, podemos afirmar que el escepticismo determinó, en gran medida, las directrices del pensamiento moderno. Ahora bien, no son pocos los que precisaron a la filosofía del siglo XIV como un preludio de esas reservas epistemológicas que removerían el ámbito intelectual europeo tres siglos después. Ciertamente, el siglo XIV fue un siglo de ruptura que, al “deshelenizar” la teología, asume perspectivas insondables para los sistemas escolásticos. Pero, destinarlo como proemio de las miras escépticas del siglo XVII, ha sido la postura de varios medievalistas que conciben el ocaso de la escolástica como un síntoma de decadencia, cuyo desenlace debía ser la incertidumbre y la desconfianza epistemológica. Los que admiten esa lectura, suelen incluso advertir asomos escépticos en las cláusulas de los protagonistas de ese cisma teológico, que sacrifica el “necesitarismo greco-árabe”¹ por el precepto de la omnipotencia divina. Tal es el caso de Guillermo de Ockham, en cuyas exégesis destaca el calificativo “escéptico”. Sin embargo, el epíteto dista de ser unánime; muchos otros exegetas alegan que Ockham jamás aventuró la duda cognitiva, ni la renuencia ante un conocimiento firme del mundo. Sobre esa disparidad de criterios hemos esbozado el presente artículo, con el propósito de examinar si es viable una lectura escéptica de su pensamiento.

Antes de abordarlo, debemos aclarar que nuestro objetivo supone la conciliación de dos enfoques epistemológicos bastante disímiles. Nos explicamos: las dudas sólo entran en una visión subjetivista del conocimiento, donde la conciencia, al carecer de garantías infalibles para descifrar la realidad, desestima sus propias cogniciones y desconfía de los objetos por ellas representa-

1 E. Wilson: *La Filosofía en la Edad Media*. Madrid, Gredos. 1965, p. 547.



dos. Ahora bien, Ockham maneja el esquema objetivista propio de la Antigüedad y del Medioevo. En uno y otro período, el discurso epistemológico es tributario de la ontología; después de especificar las entidades metafísicas del cosmos, se fijaban las diferentes vías que permitieran al entendimiento alcanzar dichas entidades. El problema del conocimiento quedaba erigido sobre una base ontológica preliminar que le confería plena solvencia. De modo que, para localizar cualquier conato de escepticismo en sus reflexiones, es necesario ajustar su enfoque objetivista a los códigos subjetivistas. Tal ejercicio hermenéutico se justifica con la condición de que Ockham, dentro de esa simetría ontológica – epistemológica, situara algún obstáculo excepcional que pudiera interrumpir los nexos preestablecidos entre el alma y la realidad. Un obstáculo que proceda de su distribución del orbe metafísico y teológico, y que, desde las vislumbres subjetivistas, podría servir como hipótesis para sustentar las sospechas y descréditos de las representaciones intra-mentales. Si Ockham lo postuló, dotaría a las dudas de una justificación “objetiva” que trasciende al escrúpulo solipsista de la conciencia. Sin otra apostilla, debemos sondear las particularidades de su epistemología.

La intuición y la abstracción

Omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis, sentencia lapidaria capaz de derogar la existencia de universales en la realidad externa. Realidad cuya constitución metafísica es exclusivamente singular; los universales, en las precisas cláusulas de Ockham, se vedan a las regiones del entendimiento. Su opción ontológica reduce el cosmos extramental a un colectivo de “absolutos numéricamente diferenciados”², sin naturalezas ni vínculos comunes. Ahora bien, después de perfilar su nominalismo, a partir de una diligencia silogística abundante y meritoria, Ockham especifica dos formas de conocer los singulares del ámbito extra mental: la intuición y la abstracción. Ambas son el núcleo de su epistemología, pese a ser un legado de sus antecesores: “Ockham did not discover or propagate the distinction between *notitia intuitiva* and *notitia abstractiva*, which was almost universally adopted by Scholastics of the 14th century. He received this idea from Scotus,

2 Umberto Eco: *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona, Lumen, 1997, p. 125.



who in turn was influenced by Henry of Ghent”³. Al margen de su condición de préstamo, nuestro autor cifra en esa doble modalidad todas las posibilidades cognoscitivas del alma. Consideremos cada una de ellas.

El conocimiento intuitivo

Toda aproximación del intelecto a los perímetros de su entorno objetivo se inscribe en la competencia de la *notitia intuitiva*. En sus textos, nuestro autor la precisa como el reconocimiento de una existencia: “la noticia intuitiva de la cosa es un conocimiento tal en cuya virtud puede saberse si la cosa existe o no, de manera que, si la cosa existe, inmediatamente el entendimiento juzga que existe, y conoce esto evidentemente, a no ser que sea impedido por la imperfección de aquella noticia”⁴. Así, toda cosa conocida es juzgada como existente, o en su defecto, como no existente. Las intuiciones de inexistencia las analizaremos en el próximo apartado, pues quedan relegadas a los dominios teológicos. Las de existencia, en cambio, merecen algunos detalles.

El conocimiento intuitivo es el único vínculo con los entes reales, mas su facultad no se limita al mero registro de una existencia, sino que alcanza también las cualidades y condiciones que rodean a los existentes captados: “... la noticia intuitiva es tal que cuando algunas cosas son conocidas, de las cuales una es inherente a la otra, o una dista localmente de otra, o de cualquier otro modo dice respectividad a otra, inmediatamente en virtud de aquella noticia incompleja de tales cosas se sabe si la cosa es inherente o no inherente, si es distante o no es distante, y así respecto de las demás verdades contingentes, a no ser porque tal noticia sea remisa o de algún modo impedida. Así, por ejemplo, si Sócrates es en la verdad de la cosa blanco, aquel conocimiento de Sócrates y de la blancura, en virtud del cual puede evidentemente conocerse que Sócrates es blanco, es llamado noticia intuitiva.”⁵. A modo de glosa, acotamos que el *Venerabilis Inceptor* comprende por incomplejo a los singulares⁶, de modo que el conocimiento intuitivo o noticia incompleja

3 P. Boehner: *Collected articles on Ockham*, New York, The Franciscan Institute St. Buenaventure, 1958, p. 268.

4 F. Canals Vidal: *Textos de los Grandes Filósofos. Edad Media. Curso de Filosofía Tomista*, Barcelona, Herder, 1985, p. 226.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*



de un término es la cognición evidente de los singulares que delimitan su extensión significativa.

Los datos suministrados por la intuición son claramente sensitivos, y así, ella totaliza la experiencia. Luego, la operatividad lingüística del entendimiento codifica esos datos en un esquema proposicional. El *complexum* surge entonces de la aprehensión sensorial de los incomplejos. Boehner lo explica a su modo: “The intellect could not have an intuitive cognition of a sensible object without the help of sensory cognition, at least in the natural order; but the intellectual awareness relates to the sense-object as immediately as the sensory cognition does”⁷. Ahora bien, cuando, por ejemplo, se organiza el *complexum* “Sócrates es blanco”, a partir de la intuición de “Sócrates” y su “blancura”, el alma es capaz de asentirlo con plena evidencia. En suma: la *notitia intuitiva* es causa de un “acto judicativo” donde se registra “... una presencia y sus situaciones de hecho”⁸ y, también, de un asentimiento evidente sobre tal juicio. Algunos ejemplos lo detallan: “... si veo una pared presente, sé que es una pared y, una vez formado este complejo: “es una pared”, inmediatamente asiento; si gusto de la miel, formado este complejo: “aquello es dulce”, inmediatamente asiento; si toco el fuego, formado este complejo: “el fuego es cálido”, inmediatamente asiento”⁹. Descrito el primero, nos queda exponer el segundo tipo de conocimiento.

El conocimiento abstractivo

Pese a su valor en el pensamiento de Ockham, la abstracción escapa de nuestros lineamientos metodológicos. A fin de cuentas,

7 P. Boehner: Ockham *Philosophical writings*, New York, Nelson, 1962, p. XXV.

8 J. A. Merino: *Historia de la Filosofía Franciscana*, Madrid, BAC, 1993, p. 294.

9 G. Occam: *Tratado sobre los principios de la teología*, Buenos Aires, Aguilar, 1957, p. 131. [Existe gran polémica en torno a la autoría de este Tratado. Tradicionalmente se le ha atribuido a Ockham, sin embargo, Boehner, en *Der Stand der Ockham-Forschung*, niega que le pertenezca. Aduce que en el resto de sus obras abundan las alusiones a otros textos y autores, que aquí escasean. De igual forma, Baudry, otro estudioso de su pensamiento, mantiene esta misma posición. Como nos dice Luis Farré en el prólogo del Tratado: “Una de las características de Occam es la frecuente referencia a escritos anteriores; no obstante, en el Tratado, que precisamente resume a grandes rasgos su doctrina, no se encuentran sino alusiones vagas mediante la palabra alibi. (...) Por estos y otros motivos, deduce Baudry que el autor del Tratado no es Guillermo de Ockham, sino una persona anónima que vivió en la primera mitad del siglo XIV, que sintetizó su doctrina y destacó las ideas fundamentales. Fue contemporáneo del Venerabilis Inceptor; quizá lo conoció y vivió en su intimidad”. (*Ibid.*, p. 14.) Sea una obra de Ockham o de algún epigono, es expresión fidedigna de su pensamiento y, por tal razón, lo acogeremos como uno de los trabajos propios del autor.]



todo enlace con el universo extra animam se agota en la intuición; la noticia abstractiva nada aporta en ese aspecto. Sin embargo, para una comprensión exacta del problema, le dedicaremos unos pocos comentarios. Ockham distingue dos clases de conocimiento abstractivo: del singular y del universal. Sólo nos incumbe el primero, cuya eficacia epistemológica radica en la conservación de los aciertos intuitivos¹⁰. Como dice Ockham: "... después de que hemos visto algo, podemos pensar de aquello, aunque esté ausente"¹¹. Toda cosa conocida intuitivamente perdura en el intelecto, no como un existente real, sino como un contenido de la mente, de esa forma, es posible pensar y disponer de ella al margen de su presencia física. En ese caso, el alma operaría con un objeto existencialmente neutral, despojado de las evidencias que distinguen a la inmediatez intuitiva. Si está ausente, nada garantiza su existencia, ni sus condiciones actuales. Nos secundamos: "... por el conocimiento abstractivo no se puede conocer evidentemente ninguna verdad contingente, sobre todo de una cosa presente. Como de hecho se hace patente que, cuando se conoce a Sócrates y a su blancura en su ausencia, en virtud de ese conocimiento incomplexo ni se puede saber que Sócrates existe o no, ni que es blanco o no lo es, o que dista de tal lugar o no; y así a propósito de otras verdades contingentes"¹². Con esa doble modalidad del conocimiento, Ockham asegura una correspondencia con la realidad, sea evidente, como es el caso intuitivo, sea "invidente", como es el abstractivo. Sin embargo, su rotunda sujeción a los preceptos de la fe presentará algunas dificultades.

Intuiciones de cosas no existentes

Al disertar sobre las bases del conocimiento intuitivo y abstractivo, Ockham difunde una tesis controversial: puede haber intuiciones sobre objetos inexistentes. En líneas pasadas apenas lo referimos, basta recordar que la intuición comprende tanto la existencia como la no existencia de una cosa. Ahora bien, mientras una cosa existente produce un conocimiento intuitivo de existencia, una cosa inexistente carece de cualquier efecto: la nada no puede generar intuiciones. En palabras de Ockham: "So far as

10 Esa capacidad de conservar intuiciones es tan esencial a la abstracción que ésta también se puede tomar como "cognitio recordativa". (Cfr. T. De Andrés: *El nominalismo de Guillermo de Occam como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1965, p. 113.)

11 Occam, G., *Op. Cit.*, p.130.

12 C. Fernández: *Los Filósofos Medievales*, Madrid, BAC. 1980, p. 1014.





natural causes are in question, an intuitive cognition cannot be caused or preserved if the object does not exist. The reason is this. A real effect cannot be caused, or brought from nothing into being, by that which is nothing. Hence, if we are speaking of the natural mode of causation, it requires for its existence both a productive and a preservative cause¹³. Si no obedecen a causas naturales, las intuiciones de no existencia surgen de antecedentes teológicos. Son entonces una concesión del *Venerabilis Inceptor* a las exigencias del Dogma, sobre todo al primer artículo del Credo cristiano: *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem*. Vertido a lo largo de su obra como: “Dios puede hacer todo lo que, al ser hecho, no incluye contradicción¹⁴, o también: “Whatever God can produce by means of secondary causes, He can directly produce and preserve without them¹⁵. Así: “God can produce intuitive sense cognition by means of an object; hence He can produce it directly on His own account¹⁶. En el plano natural, la intuición requiere de un objeto; en el sobrenatural, Dios puede suplirlo y forjar por sí mismo lo que de ordinario promovía por esa causa mediadora. Ockham lo razona: “... la noticia intuitiva, tanto la sensible como la intelectual¹⁷, puede ser acerca de una cosa que no exista. Y esta conclusión la pruebo de otro modo así: toda cosa absoluta, que es distinta en el sujeto y en el lugar de otra cosa absoluta, puede en virtud de la potencia divina absoluta existir sin aquella, porque no parece verosímil que, si Dios quiere destruir una cosa absoluta que existe en el cielo, necesite destruir otra cosa que existe en la tierra. Pero la visión intuitiva, tanto sensitiva como intelectual, es una cosa absoluta distinta, en el lugar y en el sujeto del objeto. Como si veo intuitivamente una estrella que existe en el cielo, tal visión intuitiva, ya sea intelectual, ya sensitiva, se distingue en el lugar y en el sujeto del objeto visto; luego esta visión puede permanecer, habiendo sido destruida la estrella¹⁸.

13 Boehner, P., *Ockham Philosophical Writings, Op. Cit.*, p. 26.

14 Occam, G., *Op. Cit.*, p. 39.

15 Boehner, P., *Ockham Philosophical writings, Op. Cit.*, p. 25.

16 *Ibid.*, p. 26.

17 Las intuiciones intelectivas son aquellas que abarcan los actos internos del alma, por ejemplo: los actos intelectivos o volitivos. Sin embargo, al ser ajenas a esta investigación, decidimos descartarlas de nuestras explicaciones sobre el conocimiento intuitivo.

18 Canals Vidal, F., *Op. Cit.*, p.230.



La controversia

Sobre el tema en cuestión abundan las discrepancias. Varios intérpretes aducen un claro escepticismo; otros, quizá más discretos, objetan esa lectura por valorarla incompatible con el legado ockhamista. Entre los primeros destacan: K. Michalski, E. Gilson y A. Pegis; entre los segundos: Ph. Boehner y S. Day¹⁹. Ciertas limitaciones bibliográficas nos fuerzan a abreviar la polémica en dos autores: Etienne Gilson y Philotheus Boehner. También sumaremos alguna observación de Pegis.

Los aciertos, o acaso desaciertos, de una u otra facción dependen de las consideraciones de Ockham sobre el reconocimiento de la inexistencia de la cosa. El litigio puede entonces cifrarse en la siguiente pregunta: ¿en una intuición sobrenatural el objeto, que no existe, se manifiesta como inexistente o como existente? Si ocurre lo primero, se logra una cognición eficaz de inexistencia. Si ocurre lo segundo, una engañosa. En ambas alternativas se bifurcan las opiniones de Bohener y Gilson. Para el último, la *notitia intuitiva rei non existentis* representa un riesgo capaz de abatir toda pretensión epistemológica, tal como lo expresa en las postrimerías del apartado *La ruta hacia el escepticismo*: “Si Dios puede producir en nosotros la intuición de algo que actualmente no existe ¿podemos estar todavía seguros de que existe lo que percibimos como real? En otros términos: si es posible para Dios hacernos percibir como real un objeto que en realidad no existe, ¿tenemos alguna prueba de que este mundo no sea una gran fantasmagoría detrás de la cual no exista nada en realidad?”²⁰. Boehner no dosifica su oposición, los artículos *The notitia intuitiva of non-existentis according to William Ockham* e *In propria causa* lo confirman. A su juicio, cualquier reserva hacia la garantía intuitiva, en su forma natural o sobrenatural, es una tergiversación del problema. Desde esa perspectiva, considera que *La unidad de la experiencia filosófica* debe ser “overhauling”²¹. Dejemos el fallo a los pasajes de Ockham.

19 A. L. González: *El problema de la intuición de lo no existente y el escepticismo ockhamista*, en: *Anuario filosófico*, XI, 2, Pamplona, Eunsa, 1977, p. 118. [Si es del interés del lector profundizar sobre la polémica, le recomendamos este escrito del profesor Ángel Luis González, cuya documentación bibliográfica es inmejorable. Además, su enfoque del litigio nos ha servido como guía para esquematizar el siguiente apartado. Le agradecemos que nos lo haya facilitado.]

20 E. Gilson: *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, Rialp, 1998, p. 99.

21 Boehner, P., *Collected Articles on Ockham*, *Op. Cit.*, p. 292.

Dios conoce intuitivamente todas las cosas, tanto las que existen como las que no existen. Es decir, su intuición omnisciente no sólo abarca los objetos actuales, sino también los pretéritos y futuros: "... el conocimiento divino es un conocimiento intuitivo de todas las cosas tan perfecto que de cualquier cosa mientras existe, le hace saber que es: mientras es futuro, le hace saber como futuro y lo mismo en cuanto al pasado, así de todas las verdades contingentes acerca de cualquier cosa"²². Mientras tales conocimientos sean posibles para Dios, lo serán también para nosotros, siempre y cuando éste los otorgue por la gracia²³. De esa suerte, es de la competencia del Todopoderoso conservar en el alma la intuición de un objeto pasado y producir la de uno futuro. Toda cosa posible puede ser donada intuitivamente; las imposibles son excluidas: "It is a contradiction that an act of seeing should exist while that which is seen neither exists nor can be exist in reality. Hence it is a contradiction that a chimera should be intuitively seen. But it is no contradiction that what is seen should be nothing actually existing outside its cause, provided only that it can exist in reality or has once been in the universe. And so it is in our case. It was thus that God from all eternity saw all things that could be made, and nevertheless they were then nothing"²⁴.

Ahora bien, después de especificar la viabilidad de esos donativos epistemológicos, nos faltaría atender aquellas cláusulas que han propiciado los desacuerdos exegeticos. En el *Comentario al libro de las sentencias* Ockham escribe: "E igualmente, si tal noticia fuese perfecta, y fuese conservada por la potencia divina con respecto a la cosa no existente, en virtud de tal noticia incompleja conocería evidentemente que aquella cosa no existe"²⁵. Esa breve cita pareciera despejar a las intuiciones sobrenaturales de cualquier engaño, pues, en ellas se advierte la inexistencia de la cosa. Sin embargo, un fragmento del *Tratado sobre los principios de la teología* enturbia todo análisis: "Dios puede ocasionar el conocimiento intuitivo sin estar el objeto presente y el conocimiento causado por el objeto Dios puede conservarlo sin el objeto; sin embargo, naturalmente no es ocasionado sin que esté el objeto presente. Mas si una vez destruido el objeto, Dios conservara esta intuición, entonces ésta sería la causa de que el entendimiento asintiera a

22 Occam, G., *Op. Cit.*, 1957, p. 132.

23 Boehner, P., *Collected articles on Ockham*, *Op. Cit.*, p. 280.

24 Boehner, P., *Ockham Philosophical writings*, *Op. Cit.*, p. 27.

25 Canals Vidal, F., *Op. Cit.*, p. 228.

este complejo formado: el objeto existe, el objeto no existe”²⁶. La imprecisión del pasaje se presta a serias confusiones: la presencia simultánea de dos asentimientos adversos. Por fortuna, a pocas líneas, una generosa repetición podría esclarecer el asunto: “... si Dios lo conservara destruido el objeto, sería en primer lugar causa de asentir a este complejo: este objeto es; y luego, destruido este objeto, sería causa de asentir al complejo opuesto; por ejemplo, éste: “este objeto no es”²⁷. Aunque persisten las ambigüedades, las últimas líneas dejan claro que la conservación intuitiva de un objeto aniquilado genera un asentimiento de inexistencia. Pero, –en un intento de descifrar algunas líneas del texto– se diría que antes de la destrucción se debería generar un asentimiento de existencia, pues el objeto existe.

Pese a su enmarañada semántica, creemos haber atinado una justa paráfrasis, sería apresurado suponer que Ockham consintiera la oposición de asentimientos sobre una cosa que no existe. No obstante, Antón Pegis parece desmentirnos: “How is it possible for Ockham to derive opposite conclusions from a supernaturally caused knowledge of a non-existent thing? For does he not hold that by a supernaturally caused intuitive knowledge I can judge both that a thing exists and that a thing does not exist (assuming in both cases the non-existence of the thing)?”²⁸. Ambas interrogantes muestran una lectura que despoja al ockhamismo de toda consistencia, al imputarle una tangible contradicción. Más allá de la vaguedad del *Tratado sobre los principios de la teología*, no podemos obviar la constante repulsa de Ockham a las contradicciones, a tal punto que fija en ellas los límites de la omnipotencia divina²⁹. Por eso, antes de restarle coherencia a sus tesis, preferimos disentir del juicio de Pegis. Boehner también replicará: “It is not possible, according to Ockham, to derive opposite conclusions from a supernaturally caused knowledge of a non-existing thing. It is assumed, of course, that there is no change outside this cognition. For if there is an intuitive cognition of a non-existing being, and this non-existing being comes to existence”³⁰. Nuestra apreciación sobre el texto coincide con la de Boehner: del conocimiento intuiti-

26 Occam, G., *Op. Cit.*, p. 131.

27 *Ibid.*, p. 132.

28 A. Pegis: *Concerning William of Ockham*, en: *Traditio*, 2, New York, Fordham University Press, 1944, p. 475.

29 Recordemos que, como reza el principio de la omnipotencia, “Dios puede hacer todo lo que, al ser hecho, no incluye contradicción”.

30 Boehner, P., *Collected Articles...*, p. 308.



vo de un inexistente se desprende un asentimiento de inexistencia. Sólo se originaría el asentimiento contrario, si Dios le concediera actualidad a la cosa. Cada transición de existencia o inexistencia es sucedida de un cambio diametral de asentimiento.

Sin embargo, tampoco parece verosímil que una intuición pueda ocasionar dos asentimientos contrarios, aunque en circunstancias distintas: cuando la cosa existe y cuando no existe. Boehner propone una solución: "In an evident existential proposition the *notitia intuitiva* is given, and so is the object; both together are partial causes for our evident assent to the proposition: this thing exists (or this thing is here present). In an evident proposition of non-existence (or non-presence) one cause, viz. the object, is lacking. If therefore in this latter case the object does not exist and only the intuition exists, then the intellect must necessarily come to a different assent, viz. to the assent that this object does not exist"³¹. Así, la intuición no sería causa unitaria de dos efectos contrarios. En uno, el asentimiento de existencia, operaría junto a la cosa; en el otro, el asentimiento de inexistencia, actuaría en solitario. De ese modo, la oposición de asentimientos es secuela del enlace o fisura de un compuesto causal. Sin restarle crédito a su contribución, algunos problemas siguen irresolutos. En primer lugar, no queda claro cómo el objeto opera junto a la intuición para que el alma reconozca su existencia. Sean cuales sean sus consideraciones tácitas, podemos agregar, por nuestro análisis de esa modalidad del conocimiento, que cualquier determinación de existencia tiene que estar incluida en la noticia intuitiva del objeto, pues, ella es el único vínculo entre el alma y el ser de las cosas. En las exigencias epistemológicas de Ockham una existencia sólo puede operar en el alma a través de la intuición. De ese modo, la causalidad parcial del objeto, como la define Boehner, algo debe añadir al conocimiento intuitivo para que el alma pueda juzgar que esa cosa existe. Mas eso que añade, debe sustraerse cuando la cosa no existe. Ahora bien, cualquier adición o sustracción implica un cambio dentro del conocimiento intuitivo, no obstante, en el caso de las intuiciones conservadas, esa alternativa no parece viable. En sentido estricto, un conocimiento conservado perdura sin modificaciones, de lo contrario sería un conocimiento diferente. Conservación y cambio son sustantivos adversos. Tal vez, Ockham apenas postulaba una conservación parcial, a medias, pero ante la

31 *Ibid.*, p. 289.





inexactitud de las referencias, nuestro recurso se añade al ámbito de la conjetura.

En segundo lugar, las razones de Boehner no justifican los asentimientos de inexistencia. En efecto, si de la conjunción de dos elementos (la noticia intuitiva y la cosa) se desprende un consecuente (el asentimiento de existencia), entonces de la negación uno de los elementos (la cosa) se desprenderá la negación de ese consecuente. Hasta ahí puede llegar una inferencia válida: la negación del asentimiento de existencia. Pero, esa negación no es equivalente al asentimiento contrario. Su equivalente es la falta de tal asentimiento, mas no uno de inexistencia. Éste último, ante la fragmentación del antecedente, carece de necesidad. Una alternativa sería que, ante la falta de un asentimiento de existencia, Dios forjara el de inexistencia. Nada impide que Dios conserve una *cognitio intuitiva* y, además, produzca el asentimiento de que esa *cognitio* describe una entidad inexistente. Aunque podría ser una opción válida, los datos consultados son insuficientes para arriesgarla.

Al margen de esos embarazos, debemos retomar el tema que nos ocupa. De momento, los pocos fragmentos de Ockham no parecen contrariar el rigor de las intuiciones sobrenaturales, ya que por ellas se reconoce evidentemente la inexistencia del objeto. En cierta medida es afortunado el diagnóstico de Boehner: "... intuitive knowledge, supernaturally caused or conserved, of a non-existent is the basis of the evident assent to a proposition which states that the thing seen does not exist or is not present. This is always meant by Ockham when he speaks of *notitia intuitiva* as that knowledge by which I evidently know that a thing exists or does not exist (...). Consequently every assent which is based on perfect intuition knowledge, whether of an existent object or of a non-existent object (in this case supernaturally), is infallibly true. No error is possible, for an error, in this case, would be a clear contradiction"³².

Aún así, nos queda afrontar el siguiente problema: ¿frente a la cognición de una cosa inexistente, Dios puede producir un asentimiento de existencia? La respuesta es afirmativa, Dios puede hacerlo. Obliterar esa posibilidad restringiría su poder más allá de las contradicciones. Antes de extender el asunto, lamentamos no poder constatarlo en nuestro arqueo bibliográfico. La obra que la

³² *Ibid.*, p. 280.



enuncia, los *Quodlibetos*, fue sencillamente inasequible. Nada más disponemos de las partes compiladas por Boehner en *Ockham: Philosophical writings*. Pese a su utilidad, es una selección escueta y truncada, cuyas palpables omisiones frustran nuestras exigencias académicas. Ningún fragmento del compendio sugiere la posibilidad de un engaño. Pero, en la documentación bibliográfica de su artículo *The notitia intuitiva of non-existentis according to William Ockham*, Boehner aporta el siguiente párrafo de los *Quodlibetos*: “*Concedo tamen, quod Deus potest facere assensum eiusdem (...) speciei cum illo assensu evidente respectu illius contingentis (...): haec albeldo est, quando illa albeldo non existit; sed ille assensus non est evidens, quia non est ita sicut in re, sicut importatur per propositionem, cui fit assensus*”³³.

Esas entretreídas sentencias muestran la admisión de asentimientos falaces, aunque despojados de toda evidencia. Si fueran evidentes, es obvia la contradicción. Así, no pueden derivar del conocimiento intuitivo – el cual se distingue precisamente por la evidencia –, sino del abstractivo. La estricta dualidad que rige la epistemología de Ockham descarta otra opción: cualquier noticia no intuitiva es, por defecto, abstractiva. Desde esa óptica, las apreciaciones de Gilson, que adjudican el engaño a la *notitia intuitiva*, son apresuradas. La apología de Boehner sigue vigente: en la intuición no caben errores, su propia certeza la inmuniza de cualquier sintomatología escéptica. Sin embargo, la exclusión de esos asentimientos “invidentes” de los dominios intuitivos, vale apenas como una adición teórica que no parece ofrecer ninguna solvencia al problema de las garantías cognitivas.

Boehner encara una pregunta crucial: “How do we know practically that our assent is given to intuitive knowledge and not to abstract knowledge, and is therefore an evident assent and not an assent of conviction only?”³⁴. Responde: “Ockham has not given a direct answer to this question”³⁵. A nuestro juicio, son indistinguibles. El asentimiento basado en la convicción o creencia³⁶ debe revelarse como evidente. De lo contrario, el alma reconocería de algún modo la “invidencia” del objeto, y no podría asentir a su existencia. Más allá de las intuiciones, el mundo extra mental le es ajeno; y si esas intuiciones fuesen usurpadas por abstrac-

33 Quodl. V, q. 5. Tomado de: Boehner, P., *Collected Articles...*, Op. Cit., p. 285.

34 *Ibid.*, p. 286.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*



ciones falaces, el engaño sería inaplazable. La lectura de Gilson es acertada: “para hacer posible el conocimiento bastan la mente y Dios”³⁷. Boehner lo admite con algunas enmiendas: “It is true that, to make knowledge *possible*, nothing is necessarily required except the mind and God – if, and only if, nothing exists besides God and the mind”³⁸. Su arreglo consolida las dudas. Es posible un conocimiento sin cosas, al fin y al cabo, ellas son su causa suficiente, pero no su causa necesaria; lo real podría abreviarse en un mero artificio de conciencia.

No obstante, Boehner juzga aquel asentimiento falaz como una posibilidad remota que se diluye en el amplio énfasis que Ockham otorga a la evidencia intuitiva: “The stress laid by Ockham on the infallibility of intuitive knowledge of existence or of non-existence (if supernatural), reveals certainly a considerable optimism as regards human knowledge”³⁹. Oportuna vindicación, desde una perspectiva global, el pensamiento de Ockham apunta a la certidumbre; las implicaciones escépticas surgen tan sólo de un breve fragmento, que quizá fuese destinado a acentuar el poder omnímodo de Dios, en vez de a socavar bases de su propia epistemología. Mas, como apunta Ángel Luis González: “A nadie se le juzga por las intenciones, sino por los hechos”⁴⁰. De ese modo, sea o no una glosa marginal, ningún otro comentario anula la posibilidad de un engaño divino.

Por otra parte, debemos resaltar que la cuestión escapa a los intereses filosóficos, ocupa nada más a la teología. El principio de la omnipotencia es indemostrable, se asienta en la fe. En los escritos de Ockham es clara distinción entre verdad teológica y verdad filosófica⁴¹, de allí que el imputado escepticismo sólo se desprende de la primera. Su filosofía establece un universo *extra animam* que puede conocerse de forma evidente; su teología, en cambio, asume esa simetría ontológico-epistemológica como creación de un Dios omnipotente, es decir, como un hecho limitado por otras disposiciones posibles. El discurso teológico no contradice al filosófico, pero lo subordina a la voluntad del Creador. Uno se maneja en códigos reales, el otro en códigos posibles. En la realidad, un asentimiento de existencia es garantía de que la cosa existe. En el

37 Gilson, E., *Op. Cit.*, p. 100.

38 Boehner, P., *Collected Articles...*, p. 306.

39 *Ibid.*, p. 287.

40 González, A. L., *Op. Cit.*, p. 142.

41 Boehner, P., *Collected Articles...*, p. 302.





ámbito de lo posible, esa realidad, tasada por los teólogos de *potentia ordinata* de Dios, puede ser “derogada milagrosamente” por su *potentia absoluta*, y así, el asentimiento ya no es garantía⁴².

De esa manera, el asentimiento engañoso podría perpetuarse de forma indefinida como mera posibilidad; Ockham nunca lo precisó en términos reales. Sin embargo, el límite entre lo real y lo posible es frágil; pende de una simple decisión. Toda posibilidad puede actualizarse. Dios ha escogido la adecuación del conocimiento con el mundo extra mental. Nada impide otra elección. El dato bíblico recoge algunos ejemplos de “visiones imaginarias”⁴³ que un teólogo no debe descuidar, aunque a un elevado costo: el sacrificio de toda confianza epistemológica.

42 A. Dempf. *Metafísica de la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1957, p. 274.

43 Gilson, E., *Op. Cit.*, p. 103.





La democracia deliberativa de Habermas: La *Res Publica* recuperada

Mario Di Giacomo Z.

Escuela de Filosofía UCAB
madigiaco@ucab.edu.ve

RESUMEN:

En este artículo se explora la noción de democracia deliberativa que Habermas, a partir de su *Teoría de la acción comunicativa*, tiene en mente para revincular ética y política, basándose en los supuestos de su ética formalista. Para ello, revisa los temas vivos legados por la revolución de 1789, partiendo del núcleo universalista del tipo de Estado constitucional que allí tiene origen. Por otra parte, reacio a admitir cualquier categoría metafísica, Habermas se ve en la obligación de discutir, para sus propósitos republicanos, ciertos presupuestos liberales, el sistema burocrático sobre el cual se asienta el Estado moderno y la soberanía popular comunicativamente fluidificada.

Palabras clave: republicanismo, deliberación, soberanía popular, espacio público, comunicativamente, formación racional de la voluntad.

Habermas' Deliberative Democracy: *Res Publica* Retrieved

ABSTRACT:

This article explores the notion of 'deliberative Democracy' that Habermas has in mind—from his *Theory of Communicative Action*— to reconnect Ethics and Politics, given the assumptions of his formalistic Ethics. To do so, Habermas revises the vivid themes passed on by the 1789 revolution, departing from the universalistic core of the type of constitutional State that was originated there. On the other hand, unwilling to admit any metaphysical category, Habermas is forced—given his republican purposes—to discuss: certain liberal assumptions, the bureaucratic system on which modern State bases on, and popular sovereignty that flows communicatively.

Key words: Republicanism, deliberation, popular sovereignty, public space, communicatively, rational instruction of will.

Recibido: 15-07-2008 / Aprobado: 12-02-2009

ISSN: 1316-693X



Introducción

Las líneas que siguen comentan el texto de Jürgen Habermas titulado “La soberanía popular como procedimiento”, inscrito en las ideas que el autor posee acerca de la autocomprensión de la modernidad. También se continúa al interior de la conjetura de que la Ilustración sigue siendo un proyecto inacabado. Aquí se comulga con la instauración de un republicanismo procedimental que hace ablución en la fuente del formalismo kantiano. Un formalismo de esta naturaleza obliga a superar las éticas determinadas. Puede afirmarse que el republicanismo que Hannah Arendt trae a colación parece sesgado por el talle *demodé*¹ inadecuado a los tiempos que corren. Inacabada como proyecto, la Modernidad se ve obligada a insertar sus conceptos dentro del horizonte de comprensión de un mundo desustantivizado. Sólo en un mundo desacralizado cabe la posibilidad de dar rienda suelta a la racionalidad instrumental. Retirados del mundo los dioses, la fuerza inmanente de la *Zweckrationalität* desaloja de sí, en medio de múltiples rupturas, los espacios hasta ahora reservados a una voluntad trascendente. La voluntad inmanente se apodera del mundo, trayendo a escena el primado de la *praxis* sobre el mero *theorein*. El privilegio concedido a la razón científico-técnica hace de ésta la figura que extirpa como interlocutor válido a otro tipo de racionalidad. Empero, esta ilustración desmesurada no supo escapar a los demonios desconocidos en sí misma y dejó de lado la *pietas* con lo que pretendió superar. Al no reconocer al otro dentro de sí, no hizo sino repetir una vez más la tiranía propia de la razón que se autotransforma en absoluto. Una segunda ilustración, atenta al olvido de la primera, debe reencuadrarse dentro de una práctica comunicativa, a fin de que todas las voces resuenen en el espacio público que las acoge. Sin apertura al misterio, se disipa el ideal de *vita contemplativa* y se privilegia la *vita activa*. Este dominio del hombre sobre su mundo se ha pagado con la pérdida del sentido: se ha girado demasiado deprisa sobre unos fondos escasos. A las respuestas predeterminadas se les responde hoy con nuevas interrogantes. Modernidad líquida que, empero, pretende nuevas osificaciones. El autor alemán desea movilizar una razón anquilosada, así como las razones a-dialógicas que el poder distorsiona sistemáticamente. La política intramundana se convierte así en una suerte de autoilustración

1 La autonomía que Arendt solicita para la política puede ser tildada de *demodé* porque su concepción calca en exceso el modelo idealizado de la *polis* griega. Véase Gianni Vattimo: *Nihilismo y emancipación: ética, política y derecho*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 148 y 152.



permanente, que calaría en grupos e individuos a fin de escrutar las verdaderas mociones de su voluntad y reforzarlas en el medio que proporciona el entendimiento racional: “Las ideas republicanas se nutrieron en la creencia de la razón dialógica, cuyo santo y seña debería ser: *audi alteram partem*, escucha a la otra parte.”²

Sin embargo, la doctrina habermasiana se configura dentro de un contexto específico, y en pro de él. El *telos* de la comunicación es el entendimiento, y el met mensaje del *telos* podría ser el mantenimiento del orden en el que Occidente ha derivado: Estado social y democrático de derecho (división del poder y DDHH). Además, Habermas propiciaría una fundamentación metafísica de la moral, que copia a la kantiana. Pretendiendo superar contextualismos de diversas clases, empero “también el trascendentalismo habermasiano es una interpretación, aunque no sepa que lo es (o no quiera serlo).”³ Toda verdad, como toda construcción humana, es solamente interpretación. La objetividad que reclama Habermas no podría vindicar para sí un habérselas con las cosas como queriendo saltar por sobre la propia sombra, articulando, al fin, el metalenguaje que devolverá la unidad a la razón. Habermas no rehúye el emblema de un metalenguaje que sería capaz de superar tanto los encapsulamientos autopoieticos de la teoría de sistemas (Luhmann)⁴, como los contextualismos cuya única respuesta es la absolutización de un nicho de realidad: “Cuando se sigue la argumentación de la filosofía analítica del lenguaje, no acaba uno encontrando, por lo demás, nada de sorprendente en la idea de que el lenguaje ordinario actúe de último metalenguaje.”⁵ De la monadología semántica propia de los sistemas, y de los esquemas que municipalizan la subjetividad, se evade Habermas por el recurso a una razón trascendedora y a una noción de verdad aún enraizada en el viejo coto de las pretensiones cognitivas; asimismo, como sujeto de ese discurso se presenta un “público débil”, correlato de una razón debilitada, portador de la opinión pública (un “público débil” forma opinión, no toma decisiones (N. Fraser)).⁶ Como una conciliación debilitada, la ética discursiva de Habermas guardaría

2 Philip Pettit: *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 247.

3 Vattimo, G., *Op. cit.*, p. 181.

4 Para la prolija controversia entre Luhmann y Habermas, a raíz de la trasposición de la teoría de sistemas a la teoría política, puede ojearse, de éste, el cap. 6 de *La lógica de las ciencias sociales* (Madrid, Tecnos, 1988), titulado “Discusión con Niklas Luhmann (1971): ¿Teoría sistémica de la sociedad o Teoría Crítica de la Sociedad?”.

5 Jürgen Habermas: *Facticidad y validez*, 4ª. ed., Madrid, Trotta, 2005, p. 428.

6 *Ibid.*, p. 385.

en sí un imperativo metafísico, pese al declinar progresivo de la filosofía en sociología⁷, y que el pensador italiano encuentra fundado en una ontología de la actualidad de inspiración heideggeriana. El favorecido *loqui cum Deo* se ha transmutado en un finito *loqui cum altero*. Sin embargo, y en contra del encierro hermenéutico-metafísico con el que Vattimo tacha el proyecto ilustrado, la tesis de una integración social mínima que corresponda a un multiculturalismo en pleno desarrollo no puede ser despachada sin más, máxime si las contradicciones internas de un *patchwork* cultural amenazan la integridad misma de una sociedad. *La Res Publica* no puede degenerar al punto de ser confiscada por la *dominatio unius*. El rescate de lo público cualifica la regla de la mayoría⁸, mientras que el dominio ejercido por la fuerza viola cualquier derecho. De lo que se trata es de construir un nuevo republicanismo, en el medio de una razón práctica universalista que impide la exclusión en lo público.

7 Vattimo, G., *Op. cit.*, p. 23.

8 Ratzinger, en la disputa con Habermas acerca de las bases morales del Estado liberal, dice de la regla mayoritaria: "Como difícilmente puede haber unanimidad entre los hombres, a la formación democrática de la voluntad sólo le queda como instrumento imprescindible la delegación, por un lado, y, por otro, la decisión mayoritaria, exigiéndose mayorías de distinto tipo según sea la importancia de la cuestión de que se trate. Pero también las mayorías pueden ser ciegas y pueden ser injustas. La historia lo demuestra de forma más que clara. Y cuando una mayoría, por grande que sea, reprime a una minoría, por ejemplo a una minoría religiosa, a una minoría racial, mediante leyes opresivas, ¿puede seguirse hablando de justicia, puede seguirse hablando de derecho? Por tanto, el principio de la mayoría deja todavía abierta la cuestión acerca de los fundamentos éticos del derecho, la cuestión de si no hay lo que nunca puede ser derecho, es decir, de si no hay lo que siempre será en sí una injusticia, o a la inversa, de si no hay también lo que por su esencia ha de ser inamoviblemente derecho, algo que precede a toda decisión mayoritaria y que tiene que ser respetado por ella." Restituye así los momentos jurídicos esenciales dentro de un mundo que ha disuelto en sí los motivos metafísicos. Sin embargo, Habermas busca, si no reivindicar esta esfera, si mantenerla como un banco de sentido inagotable. Una vez más, la promesa de transparencia de la razón y la fracasada conciliación operada en su seno no puede sino trazarse más que líneas de acción muy deflactadas. Lo que dice Habermas con respecto a la religión, y lo que dice Ratzinger en cuanto al esencialismo requerido por el derecho para evitar las arbitrariedades mayoritarias, es que ciertas oscuridades no han sido resueltas por el *lumen rationis*. Uno intenta volver al monopolio de la palabra en su origen no-lingüístico, mientras el otro intenta recuperarla del monologismo del sujeto trascendental. ¿Qué de común en ambos? Una domesticación de la regla de la mayoría, que Cohen llama *aggregative democracy*. Véase para la discusión suscitada, con un interesante prólogo de Jiménez Redondo: www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm. Para la distinción que efectúa Cohen entre la democracia agregativa y la deliberativa, véase: J. Cohen, "Procedure and Substance in Deliberative Democracy". En: *Deliberative Democracy*, Cambridge, The MIT Press, 1997, *passim*.

I. 1789: ¿*caput mortuum* del republicanismo?

La autonomía en Kant es la capacidad para ligar la propia voluntad a razones normativas resultantes del uso público de la razón. Esta idea de autolegislación inspira también el procedimiento de una formación democrática de la voluntad mediante el cual el dominio político puede asentarse en una legitimidad emancipada de cualquier visión del mundo. Ello liquida la fundamentación religiosa o metafísica de los DDHH. La secularización política es el reverso de la autonomía política ciudadana.

El tema que nos ocupa dentro de la filosofía del derecho habermasiana conecta directamente con la pretensión de recuperar la política para todos los afectados por las decisiones tomadas en el espacio público. La estrategia del autor consiste en intraparar en el presente una noción de soberanía que nace en las fuentes de la Revolución Francesa, pero desprendiéndola de sus consecuencias terroristas y de la desmesura de una *creatio ex nihilo*. Comenzaremos el itinerario teórico de una manera un tanto esquemática. Para ello reiteremos la pregunta inicial del autor: ¿está agotada la fuerza de interpretación de la Revolución Francesa? Dos respuestas a favor de ese agotamiento caen desde el comienzo:

- Las ideas de 1789 quedaron siempre convictas de consecuencias terroristas.
- 1789 sería el origen del presente, pero su actualidad estaría acabada y la contaminación del pasado revolucionario habría llegado a su fin (Furet).

Pregunta Habermas de nuevo: ¿permite esa revolución de las ideas producida en 1789 una lectura que resulte ilustradora para nuestra actual necesidad de orientación? La respuesta va por el camino de una reapropiación de la política para los ciudadanos, en atención a las graves hipotecas que pesan hoy sobre los procesos de legitimación social y la producción de normas destinadas a un colectivo. Si la autolegislación, propia de la tradición republicana, puede hacerse coincidir sobre un mismo cuerpo colectivo, entonces los procesos de integración al interior de una determinada sociedad no presentarán los traumatismos propios de otra en la que las normas se sancionan sin tomar en cuenta el concurso de los afectados. Pero, además, este proceso de autolegislación implica llevar sobre las propias espaldas la capacidad de decidir los cur-

sos de acción colectivos, los fines de la sociedad y la manera como desea estructurar el horizonte compartido. Sin embargo, a estas alturas del devenir histórico, tales definiciones, y es la postura de Habermas, deben hurtarse a la posibilidad de consolidarse dentro del provincialismo que representarían incluso los Estados nacionales. Para estos fines, trabaja a continuación con 4 argumentos. Éstos impiden pensar en la repristinación del espíritu que dio origen a 1789, pero sí en su carácter universalista.

- a. En Francia, la Revolución Francesa posibilitó y aceleró el despliegue de una sociedad civil (SC) móvil y de un sistema económico capitalista. Pero esta modernización es vista hoy más bien como una amenaza a la sociedad global. La utopía de la sociedad del trabajo está agotada.
- b. La Revolución Francesa aceleró la formación de los Estados modernos y su burocratización. Sin embargo, la integración que antes se lograba dentro del Estado nacional está perdiendo competencias bajo la presión de movimientos regionales y de las corporaciones multinacionales.
- c. Un producto genuino del la Revolución Francesa fue la aparición del Estado-nación, que exigió del patriotismo de los ciudadanos la obligación general de servir a las armas. La conciencia nacional significó un nuevo modo de integración social allende los modos de integración estamental-corporativos. Este modo de integración subsiste incluso hasta las fechas de los movimientos descolonizadores y de los procesos emancipatorios de las colonias con respecto a la metrópoli. No obstante, este modo de integración ha dejado ya de seducir a los Estados actualmente conformados de acuerdo a una composición multinacional o multiétnica, o en momentos de transición hacia un tipo de unidad postnacional, que exige un tipo de conciencia postconvencional: sólo puede darse una institucionalización supracomunitaria de los ideales republicanos si la conciencia ciudadana que yace bajo ese presupuesto ha alcanzado un elevado grado de descentramiento o de evolución moral.

Para una mejor inteligencia de los términos del discurso, se optará por distinguir los contenidos conceptuales entre las categorías de “moral” y de “ética”: resérvese para ésta la noción de un mundo simbólico compartido colectivamente y, en ocasiones, la ficción de un origen común rastreable en el tiempo, así como la pretendida homogeneidad cultural del pueblo guardián de ese *ethos* y reproductor de sus símbolos. Para la moral, sin embargo, debe discriminarse la posibilidad de trascender modos de vida específicos basados en una pretendida comunidad de destino y circunscritos por una práctica cotidiana que hace difícilmente rebasable el imaginario de una sociedad fundida con un origen perpetuamente renovado en el presente. La moral advierte de la necesidad de formas de integración que trasciendan la comunidad del *ethos*: por vía de una autoilustración distanciadora de las propias ideologías, de las propias prácticas familiares y de la peculiaridad de un juego de lenguaje. Si durante el proceso de secularización de la razón humana, entendiendo esta secularización como relativización de la densidad de las propias verdades, ya no hay posibilidad de adscribir un núcleo de sentido único y trascendente a una determinada racionalidad o cosmovisión, entonces el sujeto de la praxis debe ablandarse hasta el mismo punto del momento discursivo.

Para hacer posible la consolidación de una estructura moral postconvencional, se exige que las valoraciones de mundo sean desustantivizadas, comprendiendo por desustantivización aquel proceso mediante el cual los procesos de formación de consenso y de integración social queden vaciados de todo contenido específico. Los contenidos específicos quedan por fuera del ámbito de la discusión moral precisamente porque la verdad sustantiva impide la formación de una integración colectiva de tipo secular postconvencional. Si aludimos al principio de la unidad de la razón, bastaría con entender que el privilegio concedido a la razón instrumental no opera de manera radicalmente distinta a otras. Se trata de determinar si en el ámbito en el que nació esta racionalidad no era posible sino hacer de ella un momento privilegiado de la razón (blanco de la crítica de Habermas a Weber). La unidad de la razón también implica que la noción de verdad escapa a la subjetividad arbitraria de un determinado observador: la verdad debe contener en sí un cierto nexos con lo intemporal, nace en un determinado contexto, pero se mantiene dueña de sí para estar a salvo del uso arbitrario al que se la quiera someter. Esto funciona así tanto en el caso de la razón instrumental como en el de la razón práctica: vale para todos o pretende valer para todos.

La manera de salir del embrollo de la subjetividad monológica, que estructura sus verdades en el interior de la conciencia sin abrirse a los otros, es precisamente mediante la apertura de las razones al máximo de subjetividades. La fuerza de la verdad y la validez de lo acordado para un determinado tiempo corren a través de un máximo de subjetividad, intersubjetividad, que introduce al sujeto como conformador de la propia normatividad. La razón instrumental opera a través del principio de la subjetividad también: no hay manera de dejar por fuera de la verdad proposicional, descripción del mundo de los hechos, al sujeto que estructura el discurso y a su plexo de referencias simbólicas nacidas en un contexto determinado. Pretender que existe una estructura legaliforme independiente del sujeto cognoscente significaría caer por detrás de la filosofía crítica.

Sólo en la intervención tolerante podremos encontrar el espacio mínimo del acuerdo, y sólo mediante una lectura intersubjetivista del concepto de autonomía y mediante el uso público de la razón podemos construir leyes que serán razonablemente aceptadas por todos los implicados. Empero, las restricciones artificiales impuestas a los involucrados en este uso público de la razón y el desalojo de las doctrinas no tolerantes (Rawls) deriva en una exclusión inaceptable para quien acepte la diversidad propia del multiculturalismo hogaño. En la posición original se da una autoexigencia de anulación del yo empírico, con toda la especificidad que ello involucra (*Teoría de la justicia*); en el *Liberalismo político* se pide una exclusión de las cosmovisiones intolerantes de la discusión de los asuntos públicos. Pero partir de estos supuestos conlleva neutralizar *a nativitate* la formación de un consenso que surja, precisamente, a partir de las diferencias involucradas en el asunto.⁹ La unidad sería así dada a la luz no por la dialogicidad propia de la formación del consenso, sino solapada e introducida de antemano por los artificios que impiden de entrada otras perspectivas interpretativas.

- d. Actualidad de la Revolución Francesa: en las ideas que inspiraron el Estado democrático de derecho. Democracia y DDHH constituyen el núcleo universalista del Estado constitucional nacido de la Revolución Americana y de la Revolución Francesa. Aquí cobra fuerza la idea de un patriotismo constitucional. Los cambios

⁹ Cfr. Jürgen Habermas/John Rawls: *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós/ICE de la UAB, 1998, p. 52.

identitarios en las sociedades multiculturales hacen correr el riesgo de pérdida de integración si ésta se consolida a través del habitual curso de su adscripción a un mundo monocultural de idéntica procedencia étnica. La Revolución Francesa nos ofrece la perspectiva más amplia de la idea del *citoyen*, menos rígida que la de pertenencia a una nación y de la identidad que en su interior habría de construirse. Pero la Revolución Francesa fue llevada a cabo por sus protagonistas con la clara conciencia de que hacían una revolución en un cambio radical del orden práctico-moral. La inmanenzación de la acción consolidó el espacio de una acción política ejercida en primera persona y, colectivamente, desgajada del discurso de una voluntad metafísica. Desnaturalizar la razón significa recuperarla para el espacio de la acción pública-política, atraerla de los ámbitos inaccesibles a la acción de los hombres. Es cierto que la filosofía ha hecho de la política, con Platón, un espacio de renaturalización de la razón para protegerla de los demagogos de su tiempo. Pero recogerse en un ámbito privado, lejano de los ojos públicos de la *polis*, la Academia, para constituir un espacio despolitizado donde la verdad sería alcanzable, trajo como resultado la escisión entre ética y política. Una razón incurra en los espacios antes vedados ha involucrado, desde la Revolución Francesa, la disponibilidad del sujeto a la acción, y la posibilidad de constituir un futuro moral distinto. Seguimos, pues, confiando en la acción, pero hemos perdido toda confianza en un cambio revolucionario de las circunstancias vigentes.¹⁰

La conciencia revolucionaria constituye un nuevo tipo de mentalidad con nuevas prácticas políticas. La modernidad se caracteriza por la ruptura con el modo tradicional de legitimar el poder constituido; por la autodeterminación de unas fuerzas humanas que cobran conciencia de sí intramundamente a través de procesos de movilización; por la inversión en el primado de la teoría sobre la praxis. La política postmetafísica admite una razón situada y una conciencia infiltrada de mundo, pero pretende trascenderlas. Kant y Hegel reconciliados. El Estado-nación representa un grado de integración más abstracto que el de la familia, los esta-

¹⁰ Cfr., Habermas, J., *Op. cit.*, p. 593.



mentos, las corporaciones y las comunidades en general. Para Habermas, en una sociedad en perpetuo movimiento (inmigración), la identidad no puede ya conformarse por la vía de la adscripción a las fronteras movedizas del Estado nacional. Un nuevo grado de abstracción sería la aparición de una conciencia postnacional. Pero desconectar el presente del pasado no significa una negación abstracta de éste. El trato con la tradición tiene que ser un trato reflexivo, pero siempre un trato antes que una negación. Dentro del ideal republicano de vida, los ciudadanos obedecen las leyes que ellos mismos han promulgado, y lo hacen, en efecto, en virtud de que autor y destinatario de las leyes coinciden en el mismo *locus* ciudadano. Esta autoría descansa sobre otra base más fundamental aún, que es la de autonomía: una política intramundana tiene que traer a colación un tipo de sujeto que se realiza a sí mismo en una práctica constituyente continua. Esta autonomía permitiría la autodeterminación (nada ni nadie le fija exteriormente los criterios de una vida buena) y la autorrealización de sí mismo con los otros a partir de recursos de sentido no fosilizados.

Por otro lado, la dominación política se ha despersonalizado en la figura de imperativos técnicos y de un sistema administrativo diferenciado. El holismo de la práctica política choca con unos modos de dominación no claramente visibles ni encarnados en una figura dominadora exclusiva. La dominación transita del ámbito estrictamente político al ámbito de la producción capitalista de bienes, dentro de un sistema administrativo que intenta compensar los efectos no deseados de dicha producción, y adecuado a las exigencias de un mundo cada vez más conectado en términos de información y de mercado, y más competitivo, generando así nuevas formas de exclusión social. El multiculturalismo, por otra parte, introduce corrientes migratorias en sociedades ya complejas y diferenciadas, aumentando dicha complejidad e inmiscuyendo más motivos para la marginación de grupos: por dificultades de autoadaptación o por menosprecio de los grupos culturales receptores.

Si bien la dominación política se sustrae a la legitimidad en términos metafísicos, entonces una política intramundana enfocada hacia el consenso debe administrarse ahora a partir de la razón. Pero la praxis debe acabar también con la auratización de la razón. Si deponemos el dominio tradicional, y hacemos de la legitimación un asunto propio de la razón, ésta no puede encerrarse en reductos a los cuales tengan acceso privilegiado sólo unos pocos.



Una razón así entendida se vuelve *eo ipso* autoritaria. Una virtud entendida como monopolio de unos pocos no puede sino desembocar en el terrorismo de la virtud, en la justificación de la “navaja nacional” y en la liquidación de la disidencia (Robespierre-Saint-Just). La diferenciación puesta en marcha por la modernidad con sus propias semánticas referenciales impide la consolidación de un discurso único. Un espacio público revitalizado debería dar acogida a los distintos actores que caben dentro de una sociedad descrita en tales términos y sometida a una secularización creciente. El esfuerzo habermasiano se sostiene del lado de la razón (capaz de unidad pese a las diferencias): las formas posmodernas de integración puedan *ser mediadas* por su poder conciliador. ¿Es posible una integración postconvencional, una unidad mínima a la cual todos los involucrados presten su consenso?

II. De los derechos prepolíticos a los derechos nacidos in actu exercito

Liberalismo *vs.* democracia radical: ¿cómo compatibilizar la igualdad con la libertad, la unidad con la pluralidad, el derecho de la mayoría con el de las minorías? Los liberales entienden las libertades como institucionalización de derechos subjetivos prepolíticos, instaurados desde unas instancias naturalistas. Los derechos del hombre priman sobre la democracia y la división constitucional de poderes subordina la voluntad del legislador democrático. Los igualitaristas (republicanos), por su parte, entienden que los DDHH son manifestación de una voluntad soberana construida cooperativamente y la división de poderes misma nace de la voluntad ilustrada del legislador democrático. Así, pues, no hay ninguna instancia prepolítica a la cual asignar la configuración de los derechos subjetivos, que antecederían a la práctica constituyente del legislador colectivo. La voluntad de los ciudadanos, al no poder manifestarse sino en la forma de leyes abstractas y generales, se ve obligada a una operación que excluye aquellos intereses no susceptibles de generalización. Sin embargo, esta ficción de una voluntad popular unitaria sólo podría realizarse a costa de reprimir la heterogeneidad de voluntades particulares.¹¹ La suposición republicana de Rousseau exige la presencia legislativa de una comunidad homogénea, eximida de facciones. Si las voluntades particulares no se adecuan a la voluntad general, debe acentuarse

¹¹ Cfr., Habermas, J., *Op. cit.*, p. 599.



la fuerza represiva en su contra. Rousseau reconoce así, negativamente, que las sociedades no son homogéneas y que su ideal de democracia resulta impracticable¹².

De otro lado, a los intereses en liza hay que integrarlos en un consenso mayoritario. Sin embargo, la soberanía popular exige de restricciones: la división de poderes debe poner límites a la democracia del pueblo. Si no lo hiciere, peligrarían las libertades prepolíticas del individuo (Tocqueville). Como se ve, Habermas hace derivar de la corriente liberal una racionalidad orientada hacia el libre movimiento de individuos que alcanzan su autorrealización *qua* individuos en el seno de una sociedad gobernada por la lógica de mercado. Pero la autorrealización de individuos lanzados en pos de sus intereses particulares mediante cálculo egocéntrico sólo puede ser garantizada mediante derechos habidos de manera naturalista: más allá o más acá de procesos de formación de consenso o de prácticas autolegislativas. La libertad del individuo liberal es fundamentalmente prepolítica, garantizando con ella que la razón práctica no pueda inmiscuirse en la lógica del *homo oeconomicus*. El problema republicano de Rousseau debe ser reformulado para adecuarlo sea a una sociedad no-homogénea, sea a un ideal de democracia mayoritaria que no termine decayendo en una democracia tiránica. Si los derechos prepolíticos son enarbolados por el liberalismo para proteger al burgués (*bourgeois*) en contra del ciudadano (*citoyen*), no se ve cómo discriminar en momentos particularmente complejos cuándo las masas políticas actuarán contradiciendo el ideal inclusivo del *citoyen*, sustituyéndolo por ideales sectarios de una mayoría coyunturalmente configurada. La formación consensuada y racional de la voluntad colectiva pasa por una discusión pública que asumiría el papel universalizador que Rousseau atribuía a la forma de la ley.¹³

Julius Fröbel recurre a las condiciones comunicativas bajo las cuales ha de tener lugar el consenso que se busca. Pero el legislador democrático decide por mayoría. ¿Cómo conciliar entonces la regla de la mayoría con la voluntad de las minorías que aparecen en el espacio público de formación práctica de las leyes? La respuesta de Fröbel, dice Habermas, descansa en la mediación que la discusión pública propicia entre razón y voluntad. La discusión pública incorpora los argumentos de las minorías. Su misma par-

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 600.



ticipación es ya índice de un proceso de formación racional de la voluntad cuyos resultados integrarían, si bien no en su totalidad, las inquietudes de esa minoría. La voluntad soberana no ancla en la simple forma universal de una ley, sino en un procedimiento de formación no-exclusiva de la opinión, al cual todos tienen por definición acceso: la única coacción es la coacción del mejor argumento. Las minorías, al resignar su voluntad, al no ver cumplidos sus fines, no renuncian a sus propias convicciones. Éstas subsistirán, pero no tendrán aplicación práctica mientras no sean aceptadas colectivamente. La discusión pública sería, por consiguiente, la instancia mediadora entre razón y voluntad. La voluntad escapa así a los límites de un decisionismo irracional (Schmitt), reobrando la razón sobre la consolidación de una práctica simplemente voluntarista.

La disputa sobre libertad e igualdad es reasumida en la querrela entre socialismo y liberalismo. No es sólo lo político lo que produce un tipo de dominación injusta y arbitraria. Es también lo político ampliado, la esfera de las relaciones de producción, donde se expresa la injusticia de una forma de dominación. Lo político se ensancha y toma a su cargo la crítica del derecho privado burgués y el poder de disposición económica que ese derecho custodia. La crítica al formalismo jurídico involucra una crítica a las desigualdades que *de facto* ocurren en la sociedad. No tiene sentido hablar de igualdad jurídica cuando la realidad va dejada de lado, discutiendo por cauces totalmente disímiles a los descritos formalmente. Esta *Trennung* entre contenidos normativos iguales para todos y realidad efectiva, donde la desigualdad es la regla, conduce a una práctica política que pretende restaurar una eticidad concreta o una presunta unidad de clase (Marx). Si retornamos a una eticidad concreta, se deja de lado la sustancia normativa abstracta del universalismo de Kant. Se postula una falsa totalidad, la realidad holista de una sociedad del trabajo totalmente politizada en la conciencia de clase.¹⁴ La administración moral de la sociedad se entendió, en principio, bajo el principio instrumental de una autoadministración de los trabajadores dividida en fases: abolición de la propiedad privada, colectivismo y planificación centralizada, que concluyó por liquidar su potencial emancipatorio e hipostasiar en la *nomenklatura* la conducción de la futura sociedad comunista. Es decir, una *reductio ad unum* de la sociedad, unidad cuyo paradigma era el mundo proletario, una *Sittlichkeit* más.

¹⁴ *Ibid.*, p. 604.

Otra cosa es el procedimiento reformista operado dentro del marco del Estado democrático de derecho. Este reformismo produce la pacificación social por la vía de la intervención y control de un Estado redistributivo. Más que la toma del poder estatal para destruir el *status quo*, contención de los conflictos mediante la intervención administrativa del Estado social. Los derechos de igualdad se concretan en una suerte de realidad sustantiva con la cual se subsanan las necesidades básicas de los menos favorecidos. El *quid* del Estado social es que no se vea afectada la producción capitalista de bienes para la realización efectiva de los derechos que promete. Sin embargo, hay un rostro oculto detrás de la promesa: el control administrativo de los asistidos y su ulterior heteronomización. A saber: la lealtad de la población se administra sobre la base de las prestaciones otorgadas por el Estado social, extrayéndolas del espacio de legitimación habitual y sustituyéndolas por una legitimación controlada de forma administrativa, desvinculada del espacio público; el asistido depone su condición de sujeto, cambiándola por la de cliente de la burocracia.

Proyecto anarquista: el anarquismo clama por una asociación de organizaciones horizontales no vinculadas al cálculo utilitario de satisfacción de intereses individuales, y por asociaciones que no se han diferenciado funcionalmente de los valores de los miembros que dicen representar. Si siempre esta aspiración fue algo utópica, hoy parece más que nunca condenada al fracaso. El proceso ciego de autorreproducción del capital hace inviable el proyecto de asociaciones horizontales no desvinculadas de las orientaciones valorativas de sus miembros. En el proceso capitalista, la producción de mercancía se mira desde la perspectiva de una desconexión o inversión de la relación medios-fines. La organización administrativa de las sociedades complejas no opera sino en la desconexión de las motivaciones valorativas de sus miembros y se aseguran de su lealtad no mediante una cercanía de prácticas y valores compartidos, sino mediante providencias redistributivas más o menos eficientemente llevadas a efecto. Sin embargo, a la aspiración anarquista puede dársele un giro metodológico a fin dar cuenta de:

1. La ceguera de una teoría de la democracia que sigue sin enterarse de la expropiación burocrática a efectos de la legitimación sobre la que opera.
2. El extrañamiento de una teoría de sistemas que evapora todo lo normativo y excluye la posibilidad de que la sociedad en su conjunto, en base a comunicación, pueda obrar sobre sí misma.



De lo que se trata es de recuperar las operaciones de autoprogramación social para los ciudadanos, no dejándolas ya en manos de un sistema administrativo. La administración, programándose a sí misma, programa los cursos electorales, preprograma al gobierno y al poder legislativo y funcionaliza la administración de justicia. Los mismos instrumentos administrativos han demostrado no ser un medio inofensivo de repartición de providencias. El Estado benefactor-interventor se ha replegado de tal suerte sobre sí mismo, que ha desplazado los procesos de legitimación que debían ocurrir en el plano del subsistema político. Al poder programado de esta manera, dice Habermas, será menester distinguirlo de un poder generado comunicativamente. Contienen, pues, dos procesos de poder: uno, comunicativo, que asedia racionalmente al sistema administrativo-político para ser tomado en cuenta, informal y no burocrático, espontáneo y que lucha por espacios autónomos; el otro, que va a la búsqueda administrativa de la lealtad de la población.

III. Adelgazamiento de la soberanía

La administración funciona bajo criterios de racionalidad, de aplicación eficaz de los programas. Sin embargo, política y administración no pueden desprenderse de las razones de corte normativo, y las razones normativas son también la forma de tallar el poder generado comunicativamente. Las razones se cortan de acuerdo al talle de una razón práctica que opera normativamente, y la acción comunicativa puede operar a su vez sobre el sistema político, tomando para sí las razones que habitualmente moldea el poder administrativo para tomar una serie de decisiones instrumentales. Los intereses del poder no generado comunicativamente pueden ser contrarrestados y devaluados por un espacio público que actúe discursivamente y los someta a la acribia de la razón. La esperada racionalidad de las decisiones mediante una praxis no excluyente significa incluso rescatar para este mundo de la vida, que se expresa narrativamente, los temas que han sido confiscados por parlamentos cuyas decisiones vienen ya predecidas. Hay reacciones conservadoras que hablan de atrincherar a la política organizada de las veleidades (repliegue del Estado frente a las demandas) de una opinión pública siempre seducible. La respuesta es tajante: si la opinión de los electores es irracional, entonces la





elección de los representantes no lo es menos.¹⁵ No se trata del monopolio de una de las dos formas de generación del poder y de la legitimidad de las decisiones; se trata, más bien, de una interacción entre la formación institucional de la voluntad política y las corrientes espontáneas de comunicación de un espacio público no distorsionado por relaciones de poder y de convivencia de intereses: se trata de la producción intersubjetiva de razones.

Despedido el proletariado y el pueblo homogéneo ¿qué queda de una soberanía popular de-sustancializada? Dice Habermas:

La soberanía, enteramente dispersa, ni siquiera se encarna en las cabezas de los miembros asociados, sino de esas formas de encarnación carentes de sujeto que regulan de tal suerte el flujo de la formación discursiva de la opinión y la voluntad, que sus resultados falibles tienen a su favor la presunción de razón práctica. Una soberanía popular exenta de sujeto (esto es, no asociada a sujeto alguno), que se ha vuelto anónima, que queda así disuelta en términos intersubjetivistas, se retrae, por así decir, a los procedimientos democráticos y a los exigentes presupuestos comunicativos de la implementación de esos procedimientos democráticos.¹⁶

Extraño desenlace discursivo. El poder generado comunicativamente se desprendería de un portador que, a su vez, constituiría el discurso. La intersubjetividad ha disuelto las formas clásicas del sujeto pensado en gran formato, y se ha contentado con una generación anónima, espontánea, del contrapoder que habría de enfrentar al poder institucional de los Estados. Es el asedio al sistema político de un sujeto anónimo, fluidificado en la adensada red de información y comunicación, que influye en las premisas de deliberación del sistema institucionalizado, pero sin tomarlo por asalto. Este asedio anónimo del contrapoder comunicativo, sin embargo, debe encarnar en una que otra figura institucional, de manera de que el asedio tenga algún sentido y pueda configurar sus fines de un modo duradero. Las demandas racionales deben ser juridizadas, de manera que la movilización política no deba volver sobre sus pasos y retomar antiguos temas de discusión. Para Habermas, este proceso de aceptación de las razones que asedian al sistema administrativo tiene que ver con un leitmotiv temprano: el desacople entre sistema y mundo de la vida (*Lebenswelt*). El desacople indica las diferentes lógicas con las que operan ambos mundos y el asedio que, a su vez, practica el sistema sobre las

¹⁵ *Ibid.*, p. 610.

¹⁶ *Ibid.*, p. 612.



formas simbólicas estructuradas narrativamente del mundo de la vida. La paradójica conclusión es que si tanto en la Teoría de la acción comunicativa, como en Identidades nacionales y postnacionales, Habermas aducía buenas razones para pensar en una colonización sistémica del mundo de la vida¹⁷, ahora parece invertir el procedimiento y hacer del mundo de la vida la segunda fase de un asedio: la contrarrespuesta al asedio colonizador de las exigencias propias de sistema. Ciertamente, una soberanía popular procedimentalizada en tales términos sólo podrá operar con el respaldo de una cultura política que le resulte afín: no hay formación racional de la voluntad política si ésta no viene propiciada por un mundo de la vida racionalizado.¹⁸ Esto quiere decir que la formación del consenso y la discusión pública para la formación racional de la voluntad exigen una sociedad secular y diferenciada. Aunque beba de las fuentes de la tradición religiosa, metafísica y moderna, volverá sobre sí y establecerá una distancia con respecto a sus convicciones de fondo. Un proceso contrailustrador maximizaría las identidades construidas alrededor de contextos específicos y de tradiciones. Un mundo de la vida racionalizado puede ejercer la autodistancia en relación a sus valoraciones más profundas. ¿Son estas afirmaciones, se pregunta el autor, unas suposiciones o presupuestos carentes de todo realismo?¹⁹ El Estado de derecho permite suponer que en una sociedad compleja los espacios de opinión informales podrían constituirse alrededor de espacios públicos autonomizados, no sometidos totalmente a la gravosa hipoteca de los intereses y del poder acumulado asimétricamente. Se trata de una red de asociaciones formadoras de opinión cuyos miembros no están supeditados al poder o al dinero, es decir, a medios deslingüistizados, sino precisamente a través de asociaciones mediadas por valoraciones de otro tipo (postmateriales) cuyas argumentaciones no guardan en su centro los intereses propios de medios deslingüistizados, sino los temas de una sociedad global.

El único contenido del proyecto habermasiano parece radicar en la institucionalización gradualmente mejorada de procedimientos de formación racional de la voluntad colectiva, los cuales no prejuzgan las metas concretas de quienes se implican en ellos. Sin embargo, la soberanía popular, que ha cambiado de forma, no debe ser desplazada hacia vanguardias formadoras de opinión:

17 Cfr. Jürgen Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1985, vol. II, pp. 263, 280, 433, 461, 503, 555-56, 560.

18 Habermas, J., *Facticidad y...*, *Op. cit.*, p. 613.

19 *Ibid.*



tales vanguardias, dominando el arte de la palabra, no harían sino tomar para sí el poder que debería quedar disuelto en el medio de la palabra. La SC debe incluir en sí, por principio procedimental, a todos los ciudadanos, so pena de socavar su propia fundamentación democrática. Habermas se apresura a decir que el papel del filósofo no puede ir más allá de la figura del intérprete: elabora traducciones entre la semántica del sistema que funciona bajo lenguaje de expertos y el lenguaje natural utilizado en el mundo de la vida. Para Rawls “El punto de vista de la sociedad civil incluye a todos los ciudadanos. Al igual que la situación discursiva ideal de Habermas, hay un diálogo, de hecho, un omnílogo. No hay expertos, un filósofo no tiene más autoridad que otros ciudadanos.”²⁰ La restricción única que parece imponer Habermas a su procedimiento de deliberación pública se halla asentada en el logro de una validez normativa sólo si todos los afectados han consentido como participantes en un discurso racional. Esta postulación procedimental incorpora, precisamente, lo que Rawls habría dejado por fuera de su propia teoría: si se prohíbe de entrada la discusión pública aquellos valores sustanciales de modos de vida comprensivos, ya se ve el punto de partida excluyente de la discusión pública. Pero la pregunta que se asoma desliza en la siguiente dirección: ¿Quién define que una intervención se realiza desde el punto de vista de valores dogmáticos y doctrinas comprensivas? Dice Vallespín, “no siempre será fácil distinguir cuándo se hace (una amplia discusión pública) desde intereses de grupos específicos, desde teorías morales comprensivas o desde los presupuestos de la razonabilidad política.”²¹ Este es un punto en el que la doctrina deliberativa de Habermas se separa del liberalismo político de Rawls. La deliberación de aquél intenta incorporar en el espacio público las dimensiones morales, éticas y pragmáticas de la sociedad, sin anteponer un filtro discursivo a las creencias de los grupos en escena. No es obligante la presencia de los involucrados, sino que su no-presencia no puede ser decretada por alguien o instancia alguna que no sea él mismo, de modo tal que nadie puede ser sometido a ningún género de coacción: ni la de ser excluido ni la de ser obligado a participar. Se pregunta Vallespín si los mecanismos de deliberación pública desactivarán los conflictos latentes en la sociedad: “¿qué ocurre con los grupos que no participan de esos valores o los subordinan a otros bienes sustantivos distintos? Y ésta es la cuestión central que se suscita

²⁰ Habermas, J./ Rawls, J., *Op. cit.*, p. 87.

²¹ Fernando Vallespín: “Introducción” en: Habermas, J. / Rawls, J., *Op. Cit.*, p. 26.



en el debate entre culturas.”²² ¿Toda cosmovisión puede ser integrada al universalismo postnacional/multicultural que defiende Habermas o su teoría más bien adolece de una “una cierta anemia práctica”? El multiculturalismo es un fact. Una práctica discriminatoria anti-inmigrantes parece una peor solución que los problemas que el multiculturalismo nos coloca en la acera de enfrente. ¿Qué hacer? ¿Segregar a esas minorías? El argumento se dirige en contra de la exclusión que dispone Rawls en “La idea de una razón pública”: “... las razones dadas explícitamente en términos de doctrinas comprensivas no pueden introducirse nunca en la razón pública.”²³ Éstos serían los rawlsianos límites preimpuestos por la razón pública.

En Habermas, el descentramiento de la propia perspectiva dentro de una comunidad de diálogo asume para sí un aprendizaje práctico-moral: la capacidad de romper con el monólogo que somos y ponernos a la escucha en un diálogo en el cual los dioses se han replegado²⁴. El “kantismo republicano”²⁵ de Habermas tiene el sentido de una autolegislación pública que incorpora por igual a todos los ciudadanos. Esto significa que dicho orden político se mantiene abierto a la igualación jurídica de los discriminados y a la incorporación de los marginados, sin integrarlos en la uniformidad de una comunidad homogeneizada.²⁶ La praxis política intramundana, y pese a que Apel ha acusado a Habermas de haber glorificado el mundo de la vida²⁷, se ve acompañada de unos requisitos de cohesión. Se trata, bajo una sorprendente orientación normativa próxima a ciertas aspiraciones anarquizantes²⁸,

²² *Ibid.*, p. 37.

²³ John Rawls: *El liberalismo político*, Barcelona, Critica, 1996, pp. 282-283.

²⁴ Por los acentos triviales que ha cobrado la “muerte de Dios” en boca de Nietzsche, casi no valdría la pena mencionar el estado del arte de este asunto. Se invoca, más que por Nietzsche, por los pasajes de la *Filosofía de la Religión*, de Hegel, donde se hace explícita esta muerte: *Gott selbst ist tot*. Si la muerte especulativa del nihilista desemboca en fabulaciones indefinidas, en el sistemático esa muerte da asiento a un dios morando en la historia que muestra su desenvolvimiento. El culto del absoluto queda depositado en la Historia, negando la particularidad de los alientos o se subliman en honor de un Estado total en el cual encuentran su más íntimo cumplimiento. Una crítica de esta epopeya del Absoluto puede leerse en: *Enrique Dussel, Filosofía ética latinoamericana V*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1980, pp. 34-48.

²⁵ Expresión utilizada por Jiménez Redondo.

²⁶ Habermas, J., *La inclusión del...*, *Op. cit.*, p. 118.

²⁷ Cfr. Enrique Dussel (comp.): *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, México, Siglo Veintiuno, 1994, p. 206.

²⁸ www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm



de que todos los involucrados entren al espacio de discusión y deliberación pública como participantes racionales.

IV. La razón expurgada

El *fact of pluralism* advertido por Rawls nos cierra las vías de reconfigurar lo que para la filosofía ha sido una constante a través de la noción de eticidad. Pero en las respuestas de corte naturalista, la unidad lograda finalizaba en la conculcación de las diferencias que quedaban subsumidas bajo las categorías generales del sistema. En las de corte historicista, la *Sittlichkeit* y la conciliación entre lo universal y lo particular se focalizaba en la figura del Estado. Pero en las sociedades plurales se quiebra la eticidad pensada al modo comunitario o estatal hegeliano. Éstas “ya no pueden apoyarse sobre una única concepción del bien, o sobre la eticidad propia de una específica forma cultural.”²⁹ Una razón expurgada es una razón disminuida, que se encuentra purificada de nociones morales sustantivas, así como de una concepción preformada de lo que debe ser una vida buena. Pasa a primer plano la justicia, y concluye por primar sobre el bien, pues las cuestiones jurídicas “se pueden decidir fundadamente porque se refieren, desde una perspectiva ampliada idealmente, a lo que es de interés igual para todos”.³⁰ La queja legítima es que a pesar de conceder tal prioridad de lo justo sobre lo bueno, sin embargo el mismo procedimentalismo, inscrito en una historicidad, no puede divorciarse del contexto en que nace. De consecuencia, estará infiltrado de los valores de fondo del contexto de nacimiento. En efecto, las valoraciones de fondo que se suponen excluidas pasan a formar parte del procedimiento; diríamos que el procedimiento es el resultado que deriva de la historia específica de Occidente, obligado a reconstruir fórmulas de convivencia plural de tipo integrador a partir de la escala pasada de sus conflictos étnicos y religiosos. Si es a éste al consenso de fondo y de valores compartidos al que alude Rawls en su crítica a Habermas, pues no hay nada que decir al respecto. Toda vez que, ciertamente, este procedimentalismo que rechaza en sí cualquier contenido normativo es también un resultado y jamás un comienzo abstracto. Como razón encarnada, el hombre reitera en sí los valores culturales del contexto de su propia formación; asume esos valores y los reproduce al mismo tiempo. Los actores,

29 Vallespin, F., *Op. cit.*, p. 13.

30 Habermas, J. / Rawls, J., *Op. cit.*, p. 63. También: J. Habermas, *Facticidad y...*, *Op. cit.*, p. 386.



aunque ligados a su cuerpo, a su propia socialización, nutridos de los recursos de su mundo de vida, no están entregados sin más a estos límites culturales³¹. No lo están porque el tipo de razones que constituían la unidad de sentido de las sociedades tradicionales ya no convencen, y las identidades, más que ya desde siempre hechas, están en la dinámica del hacerse. El descentramiento del sujeto permite pensar en que éstos sabrán someter a una práctica reflexiva incluso aquellos recursos de los cuales se nutren en el mundo de la vida. Las tradiciones quedan convictas de una permanente revisión (d)evaluadora. Su pretensión de validez es susceptible de crítica. Este potencial crítico señala la dirección de una cultura abierta al aprendizaje en su abierta capacidad integradora, puesto que ya no se permite autoconcebirse bajo el paradigma de una verdad dogmática. Se busca recuperar la posibilidad de una razón práctica que puede distanciarse de las creencias de fondo aquilataadas por la tradición. Permanecer en la sombra del telón de fondo implicaría un sujeto territorializado, es verdad, pero cosificado en el confinamiento que esos valores involucran. Pero superar críticamente el acervo no significa que los participantes se coloquen a sí mismos más allá de una historicidad específica, como un yo trascendental solitario encargado de configurar la unidad de sí y de lo otro sólo en el medio del pensamiento: “con esas pretensiones de validez trascendedoras no se ponen ellos mismos (los participantes en la argumentación) en el más allá trascendente de un reino ideal de seres inteligentes.”³² Si la razón está disminuida, también el sujeto lo está. Es menester pensar el sujeto fuera de los parámetros de la filosofía del sujeto, que somete todo lo otro al propio *dominium*. Reconocer esta circunstancia es advertir, a la par, que la verdad es una obra cooperativa de esfuerzos subjetivos, que se desarrolla en el medio de la comunicación, no monológicamente, y que la unidad antecedente constituida en y por el mundo de la vida está abierta a la crítica de sus propios actores.

Es cierto que puede comprarse la lealtad social a través de los medios deslingüistizados, poder y dinero, pero no todos los esquemas funcionan de esta manera, ni los grupos en pugna pueden ser asimilados a tales medios. Parece innegable que sólo dentro de un marco democrático y con base en una consideración no sustancialista de los temas, y partiendo de de una comprensión procedimentalista del debate público, puede obtenerse algún grado

31 Cfr. Habermas, J., *Facticidad y...*, *Op. cit.*, p. 403.

32 *Ibid.*, p. 401. [Los paréntesis, son nuestros.]

de integración en sociedades como la previamente definida. Este tipo de democracia no puede ya operar *privatim* sobre los límites impuestos por una *Weltanschauung* concreta, ni deslastrarse de la discusión irrestricta y pública por parte de los afectados. El mínimo de integración social sólo puede venir garantizado por la inclusión de los afectados en un procedimiento de entendimiento *ex hypothesi* abierto a todos. Los resultados de la deliberación pública seguirán siendo sometidos a la conocida regla democrática de la mayoría. Habermas recuerda a Dewey:

La regla de la mayoría, justo como regla de la mayoría, es tan tonta como sus críticos dicen que es. Pero nunca es simplemente la regla de la mayoría... Los medios por los que una mayoría llega a ser una mayoría es aquí lo importante: debates previos, modificaciones de los propios puntos de vista para hacer frente a las opiniones minoritarias... La necesidad esencial, en otras palabras, es la mejora de los métodos y condiciones del debate, de la discusión y la persuasión.³³

Se refiere el filósofo norteamericano a la importancia de las mediaciones que han hecho surgir la opinión mayoritaria. El problema se desarrolla aquí en dos frentes: en contra del decisionismo político, en contra de un proceso populista de formación del consenso político. En este último caso, la formación del consenso puede derivar en fórmulas caudillistas redivivas, cuya figura máxima retiene para sí lo mejor de la nación y ante el cual un público no-illustrado (la modernización no ha alcanzado las capas profundas del mundo de la vida) simplemente aclama los deseos del líder.

Los populismos defensivos de nueva generación están sesgados por la siguiente característica: “son tan antidemocráticos en sus formas de movilización, como modernos en sus objetivos.”³⁴ Antidemocráticos y modernos al mismo tiempo. Lo uno, porque miran al pasado apelando los contenidos trascendentales de un *Volkgeist*; lo otro, pues se ve obligado a adaptarse a la marea modernizadora que, sin tregua, se cierne sobre el mundo global. Los ídolos aclamados por el colectivo satisfacen virtualmente deseos reprimidos a condición de una disponibilidad a la obediencia, es decir, a condición de que se los adore. La satisfacción sustitutiva corre por la cuenta de la identificación de la masa con la figura suprema, empero, ésta, sin más remedio, no puede sino contener mediante su prestigio el conjunto de demandas postergadas: a

33 John Dewey, citado por Habermas en: *Facticidad y...*, *Op. cit.*, pp. 380-381.

34 *Ibid.*, p. 452.



cambio se le pedirá sacrificio personal y colectivo; de la miseria se hará heroísmo; de la pobreza extrema, dignidad; de la movilización permanente, una lucha sentimental.

La política deliberativa gira en derredor de la estructura discursiva de la formación de la voluntad y de la opinión, “que sólo puede cumplir su función sociointegradora gracias a la expectativa de calidad racional de sus resultados.”³⁵ La regla de la mayoría resulta, pues, en una síntesis cualitativa dimanante del procedimiento. Éste es descrito por Cohen mediante los siguientes criterios:

1. Las deliberaciones se efectúan de forma argumentativa mediante el intercambio regulado de informaciones y razones entre partes que hacen propuestas.
2. Las deliberaciones son inclusivas y públicas.
3. Las deliberaciones están exentas de coacciones externas e internas.
4. Las deliberaciones se dirigen a lograr un acuerdo racionalmente motivado; son ilimitadas y pueden eventualmente retomarse, pero a las deliberaciones políticas ha de ponerse término mediante acuerdo mayoritario, pues las circunstancias obligan a tomar una decisión.
5. Las deliberaciones pueden tocar temas que, de acuerdo a la tradición liberal, son de naturaleza privada; es decir, no quedan sustraídos de la discusión.
6. Los argumentos de creación de consenso no descansan solamente en el consenso implícito de las tradiciones.³⁶

Habermas echa de menos en esta imagen que da Cohen de la política deliberativa la relación que se establece entre el aspecto formal y el informal en la formación racional de la voluntad colectiva. El aspecto formal lo puntualiza en las instituciones democráticas a través de las cuales las demandas de la sociedad son canalizadas. Empero, el trabajo administrativo difícilmente se transforma en un contexto de descubrimiento de los nuevos problemas. Será, en todo caso, un contexto de autojustificación

³⁵ *Ibid.*, p. 381.

³⁶ Cohen, citado por Habermas en: *Facticidad y...*, *Op. cit.*, pp. 381-383.



de su propia existencia³⁷. Empero, no puede darse el lujo de desvincularse de las informaciones provenientes de un proceso informal de formación de la opinión pública. Sólo en este correaje entre lo institucional y lo no-institucional puede haber algún tipo de garantía que dé cuenta de los procesos autorregulatorios de la sociedad en su conjunto. Este “público débil”³⁸, informal, en permanente contacto con los temas conflictivos, puede iluminar el funcionamiento del ámbito parlamentario. La totalidad de corrientes de información de los distintos intereses, valores y creencias de subgrupos y subculturas denotan una suerte de complejo salvaje no domesticable por la cultura burocrática del sistema. Los derechos fundamentales son garantes de su existencia, esto es, su afirmación no está prohibida, sino avalada constitucionalmente. Son gripes espontáneos y son sensores fiables ante la aparición de nuevos problemas. Ese espacio de estructura anárquica es el medio de comunicación a través del cual la sociedad plural hace sentir sus múltiples voces. ¿Vulnerable a las asimetrías del poder y a la comunicación sistemáticamente distorsionada? Por supuesto; empero los procesos emancipatorios no se encuentran desde ya y para siempre desvinculados de las barreras impuestas por los intereses del poder. Se trata de transitar a través de esta conflictividad y de asediar³⁹ al poder administrativo a partir de unas razones universalizables que erosionan los intereses de un poder que distorsiona la comunicación para autoencubrirse. De allí brotará a la luz el potencial de un pluralismo sometido a la propia lógica de una sociedad compleja, “un potencial que, sin duda alguna, es tan rico en conflictos como en formas de vida generadoras de significado y sentido.”⁴⁰ Una sociedad secularizada que ha aprendido a habérselas con la complejidad. Desasida de una noción x de vida buena, ha comprendido que los temas iguales se tratan de manera igual, los desiguales, de manera desigual. La solidaridad de base transforma en jurídicos los aspectos universalizables de las demandas, pero aunque la solidaridad entre extraños se mantenga sobre dicha base, tan característica de una sociedad de convivencia plural, los extraños se conceden recíprocamente el derecho de

37 *Ibid.*, p. 384.

38 *Ibid.*, p. 385.

39 J. Cohen, en el texto mencionado, refiere también el aspecto informal de ciertos procesos asociativos al interno de lo social, tendientes a crear “*new arenas for public deliberation that lie outside conventional arenas*”. El objetivo de estos *outsiders* políticos sería el de trabajar como “*schools of deliberative democracy*”.

40 Habermas, J., *Facticidad y...*, *Op. cit.*, p. 385.

permanecer extraños los unos a los otros, manteniendo vivas para sí las nociones de su propio mundo de la vida⁴¹.

V. Republicanismo transformado

En *La inclusión del otro* aparecen varios estudios posteriores a la publicación de *Facticidad y validez*, cuya cuarta parte remite a la concepción discursiva de la democracia y del Estado de derecho. En esa comprensión de una política deliberativa se permitiría precisar el carácter igualmente originario de la soberanía popular de la tradición rousseauiana y de los DDHH de la corriente liberal. A fin de enriquecer la discusión planteada en *Facticidad y validez* a propósito de la soberanía popular como procedimiento, se insertarán a continuación algunas ideas del cap. 7, “Tres modelos normativos de democracia”, a fin de ilustrar qué entiende el autor alemán en relación a las distinciones y semejanzas que él mismo realiza entre la autocomprensión liberal de la política y la autocomprensión republicana. La tesis es que la cooriginariedad, y no una lectura escisiva de los mismos, de los derechos clásicos de libertad y los derechos políticos de los ciudadanos los mantiene unidos entre sí: los DDHH posibilitarían la praxis de la autodeterminación ciudadana.⁴²

La libertad, dentro del ideal republicano, es un ideal social, construido cooperativamente y exonerado de la carga naturalista que impone la visión liberal. Para el republicano, *libertas est civitas*, se constituye como estatus de un rol cívico ligado a la figura del *cives*. No hay manera de pensar, dentro de esta tradición, en una libertad natural, cuyo fin podría ser la justificación de una figura estatal para dar fin a una libertad atomizada, y que en su uso, y sometida a la arbitrio de las voluntades particulares que operan en función de un beneficio utilitario, transforma el ámbito de esa libertad en un *bellum omnium contra omnes*. Esta libertad exige que las partes involucradas reabren sobre sí mismas a fin de hacer razonable en la forma del contrato un mundo de subjetividades que corren por la libre. Dice Pettit, tratando de desentrañar qué significaría para el momento presente una política neorepublicana, a la que él mismo se adscribiría⁴³, que Berlin además de convertir la libertad negativa en algo atractivo, y la positiva, en

41 *Ibid.*, p. 386.

42 Habermas, J., *La inclusión del...*, *Op. cit.*, p. 254.

43 P. Pettit, *Op. cit.*, p. 77.

algo ominoso, insistió en la necesidad de reservar a ésta para los tiempos pasados, y a aquélla a los tiempos modernos⁴⁴. El ideal moderno, pues, sería típicamente liberal y el antiguo propiamente populista. Armonizar ambas tradiciones es la intención de Habermas. Es cierto que el modelo liberal gira en rededor de una serie de libertades prepolíticas en la forma de derechos individuales; y que el modelo republicano impone una sobrecarga ética y de autoilustración permanente de los ciudadanos, cuyo ideal parece poco realista. La política en el modelo liberal concibe a la sociedad como la totalidad de personas privadas interrelacionadas en términos de la economía de mercado, bajo la tutela del derecho privado, cuya forma de relación es el contrato. La política serviría a los fines de proteger e impulsar estos intereses sociales privados frente a un aparato de Estado al cual se mira con desconfianza. El primado de la vida individual fuerza a la política liberal a consagrar un conjunto de leyes defensivas frente a la intervención del Estado y ante la tiranía de una mayoría. El modelo republicano concibe la política como un acto colectivo, como el *consensus omnium*⁴⁵ de todo un pueblo que recrea en ese acto sus orígenes fundacionales. La *lex*, como vínculo duradero, no se concibe prepolíticamente, como dada. La *lex* es producto del consenso de todos. Habermas va un poco más allá al detenerse en la noción de *cives*. De acuerdo a los liberales, la noción está ceñida a un conjunto de derechos subjetivos que posee el individuo ante el Estado y ante los demás individuos, quienes, además, disfrutan de la protección de aquél mientras persigan sus intereses privados. El Estado asegura la protección de los intereses en la forma de derechos negativos que garantizan un ámbito de actuación de las personas jurídicas. El papel ciudadano se orienta a regular si efectivamente el poder del Estado y de sus gobernantes está adecuándose a ese propósito protector del individuo en cuanto sujeto jurídico privado. En la concepción republicana, los derechos se visualizan como libertades positivas, de participación y de autorrealización durante esa participación colectiva en el foro de discusión pública. A los ciudadanos “se les exige algo más que una orientación en función de sus propios intereses.”⁴⁶ La noción de autonomía y autodeterminación ciudadana funcionan como indicadores de una refundación ciudadana que opera como un proceso activado colectiva y comunicativamente: en el ciudadano coinciden, a la una, el creador y

44 *Ibid.*, pp. 36 y ss.

45 Cfr. Hannah Arendt: *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós / ICE-UAB, 2004, p. 120.

46 Habermas, J., *La inclusión del...*, *Op. cit.*, p. 234.

el destinatario de las leyes. Los términos de la convivencia social, actuados en conjunto, autogobierno, definen el bien común de tal o cual colectivo. Aquí aparece el papel del Estado: no protección de lo prepolítico, sino aparición de lo político como forma de autogobierno cooperativo. En uno de los órdenes, lo jurídico se construye a partir de derechos subjetivos; en el otro, a partir de leyes emanadas de sus mismos destinatarios. En desacuerdo con la dicotomización hasta ahora expuesta, Habermas, de acuerdo con su tesis de cooriginariedad, indica que:

(...) la concepción republicana acoge favorablemente un concepto de derecho que atribuye igual peso a la integridad del individuo y a sus libertades subjetivas que a la integridad de la comunidad en la que los individuos pueden reconocerse como individuos, a la vez que como miembros de la misma.⁴⁷

¿Qué permanece del viejo republicanismo? La posibilidad de la autoconstitución de la voluntad política en actos cooperativos que resultan en un autoesclarecimiento ciudadano. ¿Qué se mantiene de la antigua y moderna concepción liberal? Al no absolutizar la lógica inmanente al mercado, pero reconociendo la pluralidad de intereses presentes *a tergo* en las sociedades complejas, se deja en pie la posibilidad de un trato permanente entre intereses plurales. Además, la eclosión de la complejidad impide fijar un estrechamiento ético al discurso político.⁴⁸

Vale la pena citar *in extenso* un párrafo de *Facticidad y validez* donde se habla de una concepción discursiva de democracia a la que correspondería una imagen de sociedad descentrada:

Cuando se abandona la conceptualización articulada en términos de filosofía del sujeto, la soberanía no necesita ni quedar concentrada en el pueblo entendido éste en términos concretistas, ni tampoco ser desterrada al anonimato de las competencias articuladas en derecho constitucional. El sí misma, el *self* de la comunidad jurídica que se organiza desaparece en las formas de comunicación, no susceptibles de ser atribuidas a ningún sujeto, ni en formato pequeño ni en formato grande.⁴⁹

La idea de soberanía popular queda así desustancializada⁵⁰. Pero esa desustancialización no significa por nada que no pueda

47 *Ibid.*, p. 235.

48 *Ibid.*, p. 238.

49 Habermas, J., *Facticidad y...*, *Op. cit.*, p. 377.

50 *Ibid.*, p. 612.

acosar al sistema administrativo en el sentido de reprogramar sus cursos de acción prioritarios. ¿Cómo encontrar quién ocupe el sitio que ha sido liberado? Para Habermas, resulta todavía demasiado concretista la idea de que una red de asociaciones pudiera ocupar el lugar de ese pueblo en persona de que nos hemos despedido.⁵¹ Sin embargo, la estructura comunicativa que se ha autonomizado de los portadores de carne y hueso es el eco de una SC siempre abierta a nuevas interpretaciones: el mundo sólo surge cuando hay diversas perspectivas.⁵² Si los sofistas liberaron al discurso de las lecturas unidimensionales mediante la adquisición de la facultad de ver los temas desde distintos lados⁵³, este espacio de la opinión pública plural es precisamente el sujeto y los temas provenientes de todos los subespacios posibles. Nadie allí es *aneu logou*, nadie carece de palabra, ni se está excluido porque la palabra no es posible o porque la palabra sea imposible. Esta SC se compone de asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de forma más o menos espontánea que recogen la resonancia que las constelaciones de problemas de la sociedad encuentran en los ámbitos de la vida privada, la condensan y elevándole, por así decir, el volumen o voz, la transmiten al espacio de la opinión pública-política.⁵⁴

La SC lleva aneja actualmente una noción distinta que aquella *bürgerliche Gesellschaft* de la tradición liberal, que Hegel había definido como el sistema de las necesidades. Ahora la SC

(...) ya no incluye la economía regida a través de mercados de trabajo (...) constituida en términos de derecho privado. Antes, su núcleo institucional lo constituye esa trama asociativa no estatal y no económica, de base voluntaria, que ancla las estructuras comunicativas del espacio de la opinión pública en la componente del mundo de la vida, que (junto con la cultura y la personalidad) es la sociedad. La sociedad civil se compone de esas asociaciones, organizaciones y movimientos surgidos de forma más o menos espontánea que recogen la resonancia que las constelaciones de problemas de la sociedad encuentran en los ámbitos de la vida privada, la con-

51 *Ibid.* En el mismo sentido, véase *La inclusión del...*, *Op. cit.*, p. 245: "El sí mismo (*Das Selbst*), el **sujeto** de la comunidad jurídica que se organiza a sí mismo **se esfuma** en las formas comunicativas sin sujetos que regulan el flujo de la formación discursiva de la opinión y de la voluntad (...) Con ello, la intuición que va asociada a la idea de soberanía popular no queda desmentida, mas sí interpretada de manera intersubjetivista". Las negritas son nuestras.

52 Arendt, H., *Op. cit.*, p. 117.

53 *Ibid.*, p. 111.

54 Habermas, J., *Facticidad y...*, *Op. cit.*, p. 447.

densan y elevándole, por así decir, el volumen o voz, la transmiten al espacio de la opinión pública-política.⁵⁵

Esta esfera civil se descarga tanto de sus relaciones directas con los intereses del mundo de las necesidades articuladas en los términos del derecho privado, como de sus nexos de dependencia con la figura del Estado, haciendo de esta manera resaltar los problemas vivos que aquejan a una esfera simbólica siempre en movimiento y generadora de nuevos sentidos.

En el capítulo 7 de *Pensamiento postmetafísico*, Habermas sostiene que la unidad de la razón viene dada en la posibilidad de pasar de un lenguaje a otro. En el propio medio que el lenguaje representa, se hace valer una **unidad débil**⁵⁶, transitoria, de la razón, que no cae víctima de la maldición de una universalidad que triunfa sobre lo particular y lo individual. Aquí, el sujeto unitario y difuso que subyace a la discusión habermasiana es el espacio público-político deliberativo. El paradigma de la política concebida todavía como una autodeterminación ciudadana no es el mercado o los ámbitos regulados por el tráfico mercantil, sino el diálogo⁵⁷. Desde el punto de vista político, en la formación deliberativa de la voluntad se da cabida a las autocomprensiones éticas de las distintas visiones de mundo, el *deal* entre intereses y compromisos, la racionalidad teleológica, las fundamentaciones morales y los discursos jurídicos. Para Habermas la política dialógica y la instrumental pueden entrelazarse en el medio que representan las deliberaciones⁵⁸. Su teoría discursiva de la política toma elementos tanto del modelo liberal como del republicano, pero los articula de manera distinta.⁵⁹ La *Aufhebung* habermasiana pretende articular internamente en una unidad débil tanto los presupuestos liberales de negociación y trato mercantil, como las premisas republicanas de autocomprensión ética y autoorganización ciudadana. Ello cimentaría la pretensión de que bajo un procedimiento deliberativo “se alcanzan resultados racionales o equitativos”.

Contra Gadamer (“no podemos trascender el diálogo que somos”), Habermas concluye que si no hay posibilidad de trascendencia con respecto a nuestro entorno, se viene abajo la pretensión

55 *Ibid.*

56 Cfr. Jürgen Habermas: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.

57 Habermas, J., *La inclusión del...*, *Op. cit.*, p. 237.

58 *Ibid.*, p. 239.

59 *Ibid.*, p. 242.

de universalidad de la hermenéutica. Asimismo, desconocer las relaciones de poder del plexo referencial de vida en la que se da ese presunto diálogo y las distorsiones comunicativas gestadas desde el poder, hace que ese diálogo, paradójicamente, ni siquiera sea un diálogo. Se trata de una Ilustración que se quiere superar a sí misma, renunciando a reconstrucciones racionales a nivel superior de una unidad que no puede concebirse ya ni metafísicamente como *proté philosophia*, ni como figura tutelada de una filosofía de la historia que lee su postrera consumación⁶⁰. Ese ideal de unidad se ha perdido; con él, la constricción de todo lo que aparecía como extraño, particular, diferente. Una filosofía sin fundamentalismos exige una activación y desarrollo de contrafácticos, que después deben cotejarse con lo real. La comunidad de corte republicano, actuando sobre sí misma mediante la voluntad colectiva, genera unos resultados que pueden ser administrados electoralmente y luego, por vía administrativa, institucionalmente. El modelo pretende regenerar un espacio público despolitizado y preso de la lógica mercantil de prosecución de fines privados, de reasumir los procesos de legitimación que han quedado parcialmente confiscados por las prácticas redistributivas de la burocracia del Estado social o, como ya lo advertía en *La constelación postnacional*⁶¹, por una política social del Estado que ha asumido una importante función autolegitimadora. La teoría del discurso cuenta, en cambio

(...) con la intersubjetividad de orden superior que representan los procesos de entendimiento que se llevan a cabo, por una parte, en la formación institucionalizada de deliberaciones en las cámaras parlamentarias y, por otra parte, en la red de comunicación de la esfera política de la opinión pública.⁶²

Habermas recupera tanto la fragmentación anónima del espacio liberal, como la autoconfiguración ética republicana. Sin embargo, su *Aufhebung* nos resulta ligeramente asimétrica: el énfasis puesto sobre el lado republicano parece mayor que el colocado del lado liberal. Incluso la forma cómo presenta la distinción interna de las constituciones evoca la posibilidad de leerle con ojos más

60 Vattimo coincide con esta crisis de la metafísica. La sociedad de la modernidad tardía (información, comunicación e inmigración) ya no es la tierra de gracia de un sistema de valores compartidos que pudiese unir a todas las almas. La verdad se ha convertido en un asunto de consenso, escucha y participación en una humana empresa común. Esta ética desplaza su centro de referencia, en alusión a Levinas, desde el Otro de la metafísica hacia los pequeños otros. Cfr. el libro ya citado, en especial, las páginas 52 y 194.

61 Cfr. Jürgen Habermas: *La constelación postnacional*, Barcelona, Paidós, 2002, vid. cap. 4: "La constelación postnacional y el futuro de la democracia".

62 Habermas, J., *La inclusión del...*, Op. cit., p. 242.

bien republicanos: la constitución poseería un rostro estático, que rememora el momento propiamente fundacional de un colectivo en el que ella se interpreta, marcando así un punto en el tiempo, pero, al mismo tiempo, los problemas suscitados para cada generación imponen una relectura y reinterpretación del sistema de derechos. En este caso, estamos frente a una continua actividad constituyente⁶³. Es cierto, para Habermas la solución liberal de Rawls concluye en una vindicación de los derechos subjetivos concebidos como cápsulas protectoras de los individuos, pero no parece menos cierto que el equilibrio cooriginario que Habermas publicita para ambos tipos de derecho se quiebra, a nuestro juicio, en favor de la dimensión pública de la autonomía. El equilibrio republicano buscado es, además, inestable, ya que requiere de una vivificación de la virtud en el corazón de un individuo muchas veces replegado en las cláusulas de su interés particular. La absolutización del individuo (Nozick) acarrea aislamientos despolitizadores en la modernidad tardía. Y nadie puede creer de buena fe que un proceso de deliberación cualificadora de la formación racional de la voluntad se verá eximida de la perturbación de las premisas populistas para la institución cooperativa del consenso. A Habermas le molesta esa renaturalización de la razón de la que cae convicto el pensamiento liberal cuando pretende postular unos derechos fundamentales que escapan al control de un sujeto constitutivo. Si estos derechos son cooriginarios, sólo lo serán en la medida en que los liberales se activen en la esfera pública actuando cívicamente; es decir, sólo en esa esfera esos derechos pueden ser reconocidos colectivamente.

El nuevo politeísmo de las sociedades complejas constriñe a un procedimiento discursivo de formación de la voluntad dentro de la unidad débil de la razón. En la dialéctica de la Ilustración, ésta se vuelve mito porque es incapaz de cumplir con la promesa de unificar ámbitos funcionales cada vez más escindidos: cuanto más se asegura cada ámbito en su propia semántica, tanto más la razón unificadora se extravía en el laberinto de su propia interioridad. Cuanto más se asienta el politeísmo de las distintas esferas de valor sobre las líneas de sus lógicas específicas, tanto más la promesa de integración social exigida por la razón ilustrada se disuelve. La ilustración habermasiana busca la unidad social en medio de una complejidad irreductible. En la erosión de los conceptos ilustrados ha constituido un procedimiento en el cual las voces se me-

63 Cfr. Habermas, J., *Facticidad y...*, *Op. cit.*, p. 466.



dien en el medio que la deliberación representa. La optimización racional de los argumentos abre la posibilidad de instituir un consenso común a los participantes. El politeísmo revitalizado queda a merced no ya de una subjetividad absolutizada que configura todo lo otro que no sea ella misma por medio de un pensamiento identificante⁶⁴, sino de una intersubjetividad de orden superior que no acalla las voces disidentes. Habermas nos ha dicho hacia dónde sopla hoy el espíritu. Erigirse en contra del mito significó contrariar el momento no discursivo de aquella fundamentación y someter todo lo otro al imperio cuestionador del *logos*. Al absoluto no-discursivo se lo enfrentó mediante uno discursivo. Hoy el *logos* ha vuelto sobre sus pasos, se ha distanciado de sus propias vanidades, haciendo de sí una unidad débil que enlaza lo múltiple en un concierto que se supone no constrictivo.

64 Desde el pobre latinoamericano, Dussel habla de una analogicidad de la cultura mundial, contrapuesta a la univocidad de la cultura universal: "Lo unívoco o universal hegeliano o europeo no es lo mismo que lo analógico y mundial. Lo unívoco y universal son momentos de la Totalidad dominadora; lo analógico y lo mundial lo son de la Alteridad que ha sido acogida en el seno de la Totalidad y por ello es nueva Totalidad histórica, en la justicia y la libertad y no en la dominación de "lo Mismo"." Enrique Dussel, *Filosofía ética latinoamericana*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1979, pp. 121-122. Hay en Habermas una totalidad que no casa con la sujeción de la alteridad al aro del pensamiento identificante. La totalidad ha dejado de ser lo verdadero precisamente porque consiste en una gramática definitiva. La "especialización de los lenguajes científicos, la multiplicidad de culturas (...), la fragmentación de los ámbitos de existencia y el pluralismo babelico de la sociedad de la modernidad tardía han hecho realmente impensable un orden unitario del mundo". (Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 25). Vivir en el fragmento puede mover a la invocación de edades superadas ("sólo un dios puede salvarnos" -Heidegger-). En medio de la liberación de las metáforas interpretativas y en la aversión a los fundamentos, ¿de qué clavo ardiente se sostendrá la modernidad tardía para evitar ser presa de una yuxtaposición de unidades? Esta modernidad sacrifica el pensamiento identificante, la metafísica de la presencia, el *esse* estructurado desde siempre y la filosofía de la historia en cuyo interior se domicilian los argumentos del sentido humano. La *communitas fidelium* ha inmolado tanto a su Dios como al sentido que en Él compartían. Pero algunos piden restañar lo que del decidido dejó en los creyentes la lucha. Habitamos en el recinto de las metáforas liberadas, a veces sin saber por cuánto tiempo, ni por qué. En estos momentos, el *kayrós* no aparece propicio para el creyente, ni siquiera en su profética esperanza. Tampoco para el no creyente, asido a la inmediatez de las horas que corren. *Signa temporum*: la insatisfacción como nueva totalidad y una finitud a solas, quizás demasiado, consigo misma.





¿Consolidación o erosión democrática en América Latina?

Andrés Cañizales

CIC. Escuela de Comunicación Social
Universidad Católica Andrés Bello
acanizal@ucab.edu.ve

RESUMEN:

Este texto revisa un conjunto de autores que han reflexionado sobre la consolidación democrática, para sostener que buena parte del debate sobre el modelo de la democracia tiene un peso importante en materia de procedimientos; del mismo modo se repasa la política latinoamericana de las últimas dos décadas, a la luz de la teoría de la consolidación democrática, para sostener que algunos países de la región atraviesan erosiones significativas en sus modelos políticos.

Palabras clave: Consolidación, democracia, América Latina.

Democratic Consolidation or Democratic Erosion in Latin America?

ABSTRACT:

This article reviews a series of authors who have worked on the notion of democratic consolidation. The article argues that a great part of the debate focuses on the models of democracy in terms of procedures. The piece also looks at Latin American politics in the past two decades in light of the existing theory of democratic consolidation; in so doing it highlights that the political models of several countries in the region are being undermined.

Key words: Consolidation, Democracy, Latin America.



Punto de partida

El texto de Samuel Huntington, *La tercera ola: La democratización a finales del siglo XX*,¹ nos sirve para la reflexión inicial. Resulta un texto fundamental en los estudios sobre la transición a la democracia y su consolidación, en el lapso que el propio autor define entre 1974 y 1990.² A los fines de este ensayo, nos parece relevante revisar el concepto de democracia que asume el autor. Tras una rápida revisión histórica, Huntington se encuentra con el hecho de que la democracia nos remite incluso a la antigua Grecia, y a lo largo de la historia hay problemas “de ambigüedad e imprecisión”³ para definir qué es el modelo democrático. Como veremos más adelante, la mayoría de autores que abordan el tema de la consolidación democrática, y en nuestro caso con énfasis en América Latina, parecen partir del mismo punto que el estudioso estadounidense: se asume una definición de democracia basada en procedimientos. En esa dirección, Huntington, de cara a su estudio sobre la democratización, hace suya la definición de Joseph Schumpeter, de 1942: “El método democrático es el acuerdo institucional para llegar a las decisiones políticas, en las que los individuos ejercitan el poder de decidir por medio de una lucha competitiva mediante el voto del pueblo”⁴. El autor de *Capitalismo, socialismo y democracia*, según Huntington, aporta con esta definición “la más importante formulación moderna del concepto de democracia”.⁵

Para Huntington, esta tradición schumpeteriana le proporciona a cualquier estudioso un conjunto de variables a ser consideradas para determinar el carácter democrático o no de una nación. Huntington asume como democráticos los modelos de aquellos países en los que quienes llegan al poder lo hacen a través de elecciones limpias, honestas y periódicas, con una competencia libre entre los candidatos y el derecho a participar de todos los ciudadanos

1 Barcelona, Paidós, 1994, p.19.

2 Aunque Peter H. Smith mantiene diferencias públicas con Huntington, como queda reflejado en su libro *Democracy in Latin America*, New York (Oxford University Press, 2005, pp.31-32), no puede soslayarse que este último lapso 1974-1990, de la tercera ola democratizadora establecido por Huntington, tiene también validez para América Latina. Justamente el extenso estudio histórico realizado por el propio Smith comparte tal período: “A fines de la década de 1970, comenzó un tercer ciclo (de democratización) que continuó durante los años ochenta y tuvo su punto máximo a fines de la década de 1990 (...) y para el año 2000, casi 90% de la población de América Latina disfrutaba de la democracia electoral...” (*Ibid.*, p. 28).

3 Huntington, Samuel: *Op. cit.*, p. 19.

4 *Ibid.*, p. 20.

5 *Ibid.*, p. 20.

de edad adulta. Tal realización electoral requiere de una suerte de piso previo: existencia de libertades civiles y políticas, con especial énfasis en los derechos a expresarse, reunirse, manifestar y organizarse.⁶ El análisis de estos procedimientos “permite juzgar hasta qué punto los sistemas políticos son democráticos, para comparar sistemas y para analizar si los sistemas se vuelven más o menos democráticos.”⁷

La mirada desde la dimensión de procedimientos, tiene un enorme aporte en Robert Dahl, con su texto clásico *La Poliarquía*. Este autor establece tres condiciones básicas y ocho garantías, *fundamentales, aunque quizá no suficientes*, para la existencia de una democracia en las sociedades actuales⁸. Las tres condiciones básicas, de las que deben gozar todos los ciudadanos sin distinción, son a) formular sus preferencias; b) manifestar públicamente dichas preferencias entre sus partidarios y ante el gobierno, individual y colectivamente; c) recibir por parte del gobierno igualdad de trato; es decir, no debe haber discriminación alguna por causa del contenido o del origen de tales preferencias⁹. Como veremos en los siguientes párrafos, la influencia de Dahl ha sido notable en los estudios sobre la consolidación democrática.

Tres lecturas sobre la consolidación: Schedler, O'Donnell y Linz & Stepan

A) Andreas Schedler: *What is democratic consolidation?*

Según Schedler,¹⁰ originalmente el término *consolidación democrática* nos remitía a describir los cambios que hacían más seguras a las nuevas democracias, que contribuían con su estabilización, para extender su vida más allá de cortos periodos. Desde tal perspectiva se trataba de estudiar cómo hacer inmune al nuevo régimen ante los intentos de la regresión autoritaria, cómo cons-

6 *Ibid.*, p. 20.

7 *Ibid.*, p. 21.

8 Robert Dahl: *La poliarquía*, Madrid, Tecnos, 1997, p.14.

9 Entretanto, las ocho garantías mínimas planteadas por Dahl son: 1) Libertad de asociación; 2) Libertad de expresión; 3) Libertad de voto; 4) Elegibilidad para el servicio público; 5) Derecho de los líderes políticos a buscar apoyo y a luchar; 6) Diversidad de fuentes de información; 7) Elecciones libres e imparciales; y 8) Instituciones que garanticen que la política del gobierno dependa de los votos y demás formas de expresar las preferencias. (*Ibid.*, p. 14-15)

10 Andreas Schedler: “What is democratic consolidation?”, pp. 91-107, *Journal of Democracy*, vol. 9, n° 2, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1998.



truir unas bases sólidas para contrarrestar eventuales retrocesos. Se asumía la democracia como “el único juego en el pueblo” y en tal sentido se consideraban aspectos como legitimidad popular, la difusión de los valores democráticos, la supremacía civil sobre el aparato militar, la eliminación de enclaves autoritarios, un sistema de partidos, la estabilización de votaciones con un poder independiente, la descentralización del poder estatal, la introducción de mecanismos de democracia directa, la reforma judicial, la lucha contra la pobreza y la estabilidad económica.

El autor concuerda con Robert Dahl en los criterios para clasificar los sistemas democráticos. Schedler recuerda, asimismo, que existen niveles de degradación en las clasificaciones, e incluso una extendida y desordenada manera de evaluar los sistemas políticos contemporáneos, tras la ola democratizadora. Nos recuerda que una clasificación extendida (y que él comparte) es la de Collier y Levitsky, la cual comprende cuatro sistemas: autoritarismo, democracia electoral, democracia liberal y democracia avanzada.

A partir de los conceptos de la consolidación democrática, el autor nos presenta un conjunto de opciones sobre transformaciones posibles. Los dos primeros casos los ubica en el espacio de la prevención: a) previniendo la interrupción democrática: existe una pérdida de las condiciones electorales transparentes y competitivas y del modelo liberal (derechos civiles y políticos); b) previniendo la erosión democrática: es la pérdida de las condiciones liberales pero manteniendo el sistema electoral. En ambos casos el punto al que se retorna es el autoritarismo. Las dos siguientes categorías son positivas, en la medida en que se entienden como procesos de perfeccionamiento y mejoramiento democrático: c) completando la democracia: se avanza de un sistema de condiciones electorales a uno de democracia liberal; d) la profundización democrática implica alcanzar un sistema de democracia avanzada, a juicio del autor las de “Occidente”, eso comprendería a nuestro modo de ver algunos modelos de países de Europa occidental. Finalmente, el autor contempla el modelo de democracia organizada, que gráficamente representa como un sistema democrático liberal que da vueltas sobre sí mismo.

Al abordar la cuestión de la erosión democrática, el autor resalta procesos contemporáneos en los que sin que se haya producido un evidente o notorio quiebre democrático, se ha producido un retroceso, diríamos que una pérdida de calidad en el sistema. Se



trata a todas luces de una regresión que no implica una ruptura total con el modelo de transparencia electoral y respeto de los derechos civiles políticos. En este punto el autor apela a Guillermo O'Donnell, quien ya a fines de los 80 llamó la atención sobre la silenciosa regresión desde la democracia a lo que denominó semi-democracia. Si bien su observación está limitada en el tiempo, es notoria la denominación de muerte rápida o muerte lenta para la democracia. La primera, sabemos, está muy asociada a las figuras de los golpes de Estado o los cambios bruscos en un sistema político, para regresar a formas autoritarias del ejercicio del poder. Lo segundo, sin duda más sutil, es una progresiva disminución de los espacios para el ejercicio del poder civil y se hacen menos efectivas las garantías que han derivado del constitucionalismo liberal. Se habla entonces de democraduras.

Para Schedler, existen varias maneras de que se produzca una muerte lenta del sistema democrático, sin obviar que el riesgo de un regreso al autoritarismo militar sigue latente. Otras formas de erosionar la democracia pasan por el hecho de que la violencia del Estado subvierta el poder de la ley, o que la predominancia de algunos partidos socave la competencia electoral, o que la inexistencia de instituciones afecte la transparencia del voto, o que se produzca un retroceso en los derechos ciudadanos a través de la promulgación de nuevas leyes restrictivas.

Desde nuestra perspectiva, un aporte importante de Schedler tiene que ver con la idea de regresión o retroceso en la vida democrática, sin que necesariamente se haya producido un golpe de Estado. Las condiciones que expone, de forma combinada, permiten armar una suerte de rompecabezas, donde no hay una sola respuesta, sino al menos cuatro opciones de cómo puede desarrollarse un régimen entre democracia y autoritarismo. Se trata de una escala de grises, entre estos dos extremos, para leer el contexto de cada nación.

B) Guillermo O'Donnell: *Illusions About Consolidation*

El autor propone una redefinición de las teorías sobre la consolidación de la democracia para el estudio específico del contexto de América Latina.¹¹ A partir de la definición de Dahl sobre los sistemas democráticos —las poliarquías—, O'Donnell explica que

¹¹ Guillermo O'Donnell: "Illusions about consolidation", pp. 34-51, *Journal of Democracy*, vol. 7, N° 2, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1997.



algunas de las instituciones que se generan dentro de las nuevas democracias no corresponden con los valores democráticos, liberales y/o republicanos. Al referirse a casos de América Latina, en lugar de llamarles “democracias incompletas” o “consolidaciones truncadas”, el autor propone entender las democracias emergentes mediante la creación de nuevas tipologías que no se basen en definiciones negativas correspondientes al modelo norte-occidental, sino que se acerquen más a la realidad particular de los contextos políticos en donde se gestan.

Una de las críticas de O’Donnell a la teoría de la consolidación busca limitarla al establecimiento de instituciones duraderas. Partiendo de la definición tradicional del concepto “institución”¹² vemos que existen ejemplos muy claros dentro de los sistemas políticos latinoamericanos de instituciones informales – y no necesariamente democráticas – que, no obstante, coexisten con las instituciones democráticas. En especial, el clientelismo y el particularismo constituyen aquellas prácticas informales institucionalizadas que forman parte del juego democrático y que borran las divisiones entre lo público y lo privado. Obviamente, que se hayan consolidado dichas instituciones no significa que se haya consolidado la democracia.

Para O’Donnell la clave está en impulsar la “horizontal accountability”, o “rendición horizontal de cuentas” para contrarrestar aquellas instituciones que no necesariamente conllevan a la consolidación de las democracias. Problemas como la corrupción, el clientelismo y la particularización se podrían empezar a solucionar si se parte de un principio de contraloría política a partir del cual las distintas agencias del Estado, en sus distintos niveles, se rinden cuentas entre sí. De esta manera, se hace frente a los problemas de centralismo, mandato delegado, y autoritarismo (sobre todo en el brazo ejecutivo del gobierno) que tanto agobian a las “poliarquías informalmente institucionalizadas”.

Por último, desde la perspectiva de O’Donnell¹³ las libertades en nuestras sociedades tienen que trascender el marco de lo que

12 Patrones regulares de interacción reconocidos y aceptados (aunque no necesariamente aprobados) por actores que, a su vez, esperan poder continuar a actuar según las reglas sancionadas y respaldadas por tal patrón.

13 Guillermo O’Donnell: “Democracia, desarrollo humano y derechos humanos”, pp. 25-148, en G. O’Donnell, O. Iazzetta y J. Vargas, (Comp.): *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía*, Buenos Aires, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 2003.



entendemos como democrático (elecciones libres, libertad de expresión, asociación, etc.) y profundizarse al asumir las libertades de orden liberal (derechos humanos, de género, libertades civiles, etc.). Se trata, a fin de cuentas, de la creación de una ciudadanía plena en donde los principios de democracia sean acompañados de principios liberales y republicanos. Para este autor, América Latina requiere de una mirada particular, para enfrentar problemas arraigados como el clientelismo, la particularización de la política, la convivencia de las instituciones informales y formales en nuestras democráticas, la falta de rendición horizontal de cuentas, el autoritarismo y el centralismo. No se trata de abandonar el proyecto de la consolidación democrática, sino que debe llevarse a cabo “sin ilusiones”, con dosis de realismo, a partir de la lectura del contexto de América Latina.

A nuestro juicio, O'Donnell coloca la discusión en América Latina y ello representa en sí un valor, al repasar los estudios sobre la consolidación democrática. El sentido de trascendencia, de la democracia que tenemos, a otra con características liberales y republicanas, teniendo por delante una serie de requisitos a cumplir, es aporte de O'Donnell. Parte el autor de la especificidad latinoamericana, para evitar encasillamientos o comparaciones ilusas, pero finalmente vuelve a lo que clásicamente entendemos por democracia, desde un punto de vista procedimental. Desde nuestra perspectiva, el establecimiento de criterios, de bases mínimas, es un aporte común de los autores reseñados.

C) Juan Linz y Alfred Stepan: *Toward consolidated democracies*

En este ensayo¹⁴ los autores aclaran la necesidad de establecer tres condiciones mínimas para que pueda hablarse de una consolidación democrática: 1) En primer lugar está la existencia de un Estado: si no hay Estado¹⁵, no hay democracia; 2) elecciones con

14 Juan Linz y Alfred Stepan: “Toward consolidated democracies”, pp. 14-33, *Journal of Democracy*, vol. 7, n° 2, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1996.

15 Nos parece pertinente asumir la concepción de Estado dada por O'Donnell: “Un conjunto de instituciones y de relaciones sociales (buena parte de ellas sancionadas por el sistema legal de ese Estado) que normalmente controla el territorio y los habitantes que ese conjunto pretende delimitar geográficamente. Esas instituciones tienen como último recurso, para efectivizar las decisiones que toman, a la supremacía en el control de los medios de coerción física que algunas agencias especializadas del mismo Estado normalmente ejercen sobre ese territorio. Esa supremacía suele respaldar la pretensión que las decisiones estatales sean vinculantes para todos los habitantes del territorio.” (O'Donnell, Guillermo: *Op. cit.*, pp. 34).



libre competencia; 3) reglas democráticas en el ejercicio del poder. Linz y Stepan introducen la idea de la transición, como paso previo a una consolidación democrática, al tiempo que reconocen la imposibilidad de aplicar sus condiciones a aquellos sistemas como “pseudodemocracias” o “democracias híbridas” (coexistencia de instituciones democráticas y no democráticas).

Para estos autores, la democracia es un sistema complejo de instituciones, reglas y modelos de incentivos y no incentivos. Se trata de que haya “un solo juego en el pueblo”, de que haya uniformidad de criterios: las mismas reglas rigen el sistema para toda esa colectividad, y de que no haya grupos significativos que atenten seriamente contra ese régimen o promuevan la violencia para separarse del Estado. Desde tal perspectiva, el énfasis parece estar puesto en las instituciones; sin embargo, más adelante se evidencia que es importante comprender los clivajes sociales sobre los cuales está puesta la institucionalidad. Linz y Stepan, al repasar los procesos de transición, sin embargo, reconocen que de forma excepcional un proceso democrático puede ser usado para conseguir la secesión, creando Estados independientes que pueden ser democracias.

Junto al funcionamiento del Estado, como soporte para la existencia de una democracia, identifican cinco condiciones a las que llaman “arenas”. Estas deben estar presentes, desarrolladas y mutuamente reforzadas, para lograr una consolidación democrática efectiva: 1) Deben existir las condiciones para el desarrollo en libertad y junto a la sociedad civil; 2) la presencia de una sociedad política relativamente autónoma; 3) los actores políticos, y especialmente el gobierno y el aparato del Estado, deben efectivamente estar sujetos a la ley como norma, con el fin de proteger las libertades individuales y de asociación; 4) la existencia de un Estado burocrático que sea efectivo en las labores de gobierno; 5) debe existir una sociedad económica institucionalizada.

En resumen, los autores conciben una moderna democracia consolidada como una conjugación de estas cinco “arenas” interrelacionadas. Cada una de las cuales debe funcionar correctamente, como un principio primario de organización. La democracia es, desde tal perspectiva, un sistema de interacciones, donde cada arena necesita del apoyo de la otra y tiene un impacto en las otras.



El aporte de Linz y Stepan, a nuestro juicio, combina lo que podríamos llamar estrictamente político con la dimensión económica, que parece soslayada por otros autores. También enfatizan, y nos parece importante, la interdependencia entre los diferentes ámbitos, para dejar asentado con claridad de que hablamos en términos integrales al evaluar a un sistema democrático.

Péndulo latinoamericano

América Latina, como lo han señalado diversos autores, padece de una suerte de péndulo político constante¹⁶. La región pasó de una cierta euforia con la ola democratizadora de los años 80, años en los que se vio reflejada con un mapa ampliamente democrático, salvo la excepción de Cuba, que se tradujo en elecciones libres y limpias. Transcurridas dos décadas de lo que podríamos considerar “un primer piso democrático”, expresado en lo electoral, hay un panorama en los primeros años del siglo XXI que nos habla de una consolidación democrática ambigua y en algunos casos de francos retrocesos, si partimos de los criterios expuestos en las líneas precedentes de identificar democracia con una serie de procedimientos que garanticen un marco para la pluralidad política y el respeto de derechos civiles y políticos de todos los ciudadanos, sin distinción por su preferencia electoral. En primer lugar, nos remitiremos a una mirada panorámica de la región, para luego dar paso a reflexionar sobre la fase de desencanto social, que en algunos países ha llevado a colocar en el poder a líderes populistas, con promesas de una refundación nacional (casos de Venezuela, Ecuador y Bolivia), que se ha plasmado en proyectos centralistas, personalistas que invocan el socialismo en la subregión andina.¹⁷

En un primer momento nos apoyaremos, principalmente, en el texto de Ludolfo Paramio, “Problemas de la consolidación democrática en América Latina en la década de los 90”.¹⁸ El autor parte de la premisa de que independientemente del acelerado crecimiento económico experimentado por la mayoría de los países latinoamericanos (al iniciarse los años 90), no se ha podido superar en

16 Hector Schamis: “Populism, socialism and democratic institutions”, pp. 20-34, *Journal of Democracy*, vol. 17, n° 4, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006.

17 *Ibid.*, pp. 30-32.

18 Ludolfo Paramio: “Problemas de la consolidación democrática en América Latina en la década de los 90”, pp. 847-864, en C. Moya, A. Pérez-Agote, J. Salcedo y J. F. Tezanos, (Comp.): *Escritos de teoría sociológica en homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1992.

la mayor parte de los casos la dicotomía social existente, donde convergen sectores dinámicos y de niveles de vida tolerable o altos y una realidad social marginal y económicamente estancada. Las debilidades económicas de América Latina (dependencia del capitalismo y una industrialización para sustituir importaciones) terminaron afectando la dinámica política. Esa industrialización para la sustitución de importaciones creó su propia dinámica económica e intereses sociales, dando pie a expresiones de populismo.¹⁹

De acuerdo con Paramio, en América Latina el problema fundamental, como consecuencia de las políticas populistas y de creación de industrias para abastecer un mercado interno (con fuerte dosis de proteccionismo estatal), es que el Estado no se hizo demasiado fuerte, sino extenso, porque “precisamente era demasiado débil, es decir, porque carecía de la autonomía precisa, respecto de los actores sociales, para corregir el régimen social de acumulación”.²⁰ Para el autor, la década de los años 80 no sólo representó una democratización política en América Latina, sino que, producto de la propia crisis económica (debe recordarse que fue bautizada como la “década perdida” por los organismos internacionales), se cerró “un ciclo determinado por la lógica del crecimiento mercadointernista”.²¹ Sin embargo, en otra demostración de su condición pendular, en la región se abrazaron las políticas neoliberales sin contrapesos. Se saltó del estatismo atrapado en la lógica del mercado interno, a una apertura sin límites que en algunos casos desmanteló el Estado. Fueron años de “ajustes caóticos sin perspectivas de salir del túnel”, lo cual contribuyó a “disminuir seriamente la credibilidad de los partidos tradicionales”²². Esto fue refrendado con el amplio estudio realizado por el PNUD²³, en el cual se recalca como un problema central de la región, el descrédito que sufren los partidos políticos.

19 El liderazgo populista, según Paramio, se produce en países con una ausencia de una tradición o una cultura política de legitimidad del Estado por las reglas de procedimiento que se siguen en la selección de gobernantes y en la toma de decisiones. Se produce, de acuerdo con este autor, “un doble vínculo de dependencia: el Estado depende en su legitimidad de su capacidad para ofrecer mejoras económicas a un conjunto de actores sociales que, a su vez, dependen del Estado para mantener su posición económica y social”. (*Ibid.*, p. 851).

20 *Ibid.*, p. 852.

21 *Ibid.*, p. 852.

22 *Ibid.*, p. 856.

23 Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD): *La democracia en América Latina*, Buenos Aires, 2004, p.161.

Conviene resaltar que las reflexiones de Paramio, con un pie en la política y otro en la economía, parecen estar en sintonía con el informe *La democracia en América Latina*, elaborado por el PNUD, en el que se califica de “ingenuidad” analizar el problema democrático de la región perdiendo de vista asuntos latentes como la pobreza y la desigualdad: “el debate sobre la estabilidad democrática no debe ignorar la pobreza y la desigualdad, ni las políticas de crecimiento deben soslayar que, pobres y desiguales, los ciudadanos ejercen su libertad para aceptar o rechazar esas políticas”.²⁴

La situación de desigualdad y pobreza de América Latina, por otra parte, han sido usadas para calificar de “inviabilidad” la democracia en la región, hasta que no se vean resueltos los problemas sociales. Desde un punto de vista democrático, a nuestro parecer, debe enfrentarse tal axioma²⁵.

Sólo con más y mejor democracia las sociedades latinoamericanas podrán ser más igualitarias y desarrolladas. La razón es que sólo en democracia, quienes carecen de niveles mínimos de bienestar y sufren las injusticias de la desigualdad pueden reclamar, movilizarse y elegir en defensa de sus derechos.²⁶

Si se revisa la tabla 1, podrá observarse que América Latina es, con bastante diferencia, la región más pobre y desigual, si se la compara con Europa o Estados Unidos, pero tiene un nivel importante de participación electoral, lo cual puede interpretarse como una tendencia favorable a la democracia, pese a la situación social. Empero, no puede perderse de vista el peligro que pesa sobre los regímenes democráticos en la región, se trata de un llamado de atención que reflejó este informe de la agencia de Naciones Unidas:

Para muchos ciudadanos latinoamericanos alcanzar mayores niveles de desarrollo en sus países es una aspiración tan importante que muchos estarían dispuestos a apoyar un régimen autoritario si éste pudiese dar respuesta a sus demandas de bienestar.²⁷

24 *Ibid.*, p. 38.

25 Si bien, como lo demuestra Smith al analizar el siglo XX latinoamericano, la existencia de democracia electoral sólo ha tenido vigencia durante una cuarta parte durante ese lapso en la región, sus datos demuestran “esfuerzos serios” (y temporalmente exitosos) por instaurar la política democrática desde la década de 1910 (Smith, Peter H. *Op. cit.*, p.31).

26 PNUD, *Op. cit.*, p. 38.

27 *Ibid.*, p. 37.

Tabla 1: Participación, pobreza y desigualdad según regiones ²⁸

Región	Participación Electoral	Desigualdad Coeficiente de Gini*	Pobreza	PIB per cápita
América Latina	62,7 %	0,552	42,2 %	3.856 USD
Europa UE	73,6 %	0,290	15,0 %	22.600 USD
Estados Unidos	43,3 %	0,344	11,7 %	36.100 USD

* Las cifras más alta del Coeficiente de Gini corresponde a su nivel más alto de desigualdad

De acuerdo con los estudios de opinión que lleva adelante la Corporación Latinobarómetro en toda América Latina, hay un apoyo medio a la democracia en la región. Esta entidad, a partir de sus encuestas aplicadas por más de una década, ha combinado varias variables para construir un índice de democracia; figuran en éste el apoyo a la democracia, satisfacción con la democracia, consideraciones sobre si la democracia es el mejor sistema de gobierno, confianza en la democracia y posicionamiento entre dictadura y democracia. Venezuela, cuya población identifica el concepto de democracia con la realización periódica de elecciones²⁹, está a la cabeza de este índice. Resalta que otros dos países, en los que tienen lugar transformaciones significativas durante los últimos años, como Ecuador y Bolivia, no haya un respaldo alto.

Tabla 2: Índice de democracia por país (2007) ³⁰

País	Alto	Medio	Bajo
Bolivia	32 %	54 %	14 %
Ecuador	32 %	44 %	24 %
Venezuela	54 %	36 %	10 %
América Latina	34 %	44 %	22 %

Por otra parte, en América Latina persiste una desigual evaluación del rol del Estado en la satisfacción de los servicios públicos básicos. Los niveles están más altos en la educación y más bajos en el sistema de pensiones, dentro del conjunto evaluado por la

²⁸ *Ibid.*, p. 37.

²⁹ Valia Pereira Almao: "Cambio político radical y actitud hacia la democracia en Venezuela", pp. 52-68, en J. Carrasquero, T. Maingon y F. Welsch (Ed.): *Venezuela en transición: elecciones y democracia 1998-2000*, Caracas, Red Universitaria de Estudios Políticos de Venezuela, 2001.

³⁰ Corporación Latinobarómetro: "Informe Latinobarómetro 2007", Santiago de Chile, Corporación Latinobarómetro, 2007, p. 82. Accesible en: <http://www.latinobarometro.org> [Consulta: 21 de febrero de 2009].

Corporación Latinobarómetro en 2007. Esta insatisfacción tiene, indudablemente, repercusiones políticas.

Tabla 3: Satisfacción con los servicios del Estado 31

Educación	54%
Recolección de basura	51%
Salud	51%
Áreas verdes y Espacios públicos	48%
Alcantarillado	45%
Transporte público	43%
Caminos y pavimentación	38%
Sistema de pensiones	31%

En el año 2001, entretanto, como parte de sus actividades de investigación en opinión pública, la Corporación Latinobarómetro extrajo cuatro debilidades, a partir de la mirada de los latinoamericanos, en temas que no parecen estar en discusión *para los ciudadanos de democracias consolidadas*, especialmente de Europa.³² De acuerdo con dicha investigación, adelantada en 17 países con más de 18.000 encuestas, los latinoamericanos expresaban una confianza mayoritaria, en ese orden, en la Iglesia católica y en la televisión. Más de la mitad no le tenía confianza a instituciones netamente políticas o estatales. En los últimos tres lugares, en términos de confianza, estaban el Parlamento, los partidos políticos y los propios ciudadanos, es decir, los latinoamericanos se tienen casi nula confianza entre sí. A esta baja confianza en las instituciones, de por sí preocupante, se suma una notable disminución de la legitimidad del Parlamento y los Partidos Políticos. Según este estudio, ha disminuido en 20 puntos, entre 1997 y 2001, el número de personas que piensan que no puede haber democracia sin Congreso Nacional, al pasar de 73 a 53 por ciento. Igualmente cayó en 19 puntos, de 67 a 48 por ciento, quienes piensan que no puede haber democracia sin partidos políticos. Esto constituye, sin duda, una puerta abierta a los liderazgos personalistas y populistas.

Los partidos políticos y el Congreso, instituciones de primer orden en los sistemas democráticos, tienen un bajo nivel de credibi-

31 *Ibid.*, p. 82.

32 Corporación Latinobarómetro: "Informe Latinobarómetro 2001", Santiago de Chile, Corporación Latinobarómetro, 2001, pp. 5-6. Accesible en: <http://www.latinobarometro.org> [Consulta: 21 de febrero de 2009].



lidad en el conjunto de América Latina, según los sondeos de Latinobarómetro, pero ocurre lo contrario con los militares, que tienen el tercer nivel de confianza, después de la Iglesia católica y de la televisión. Se le adjudica al sector militar una concepción distinta de la que deberían cumplir dentro del sistema democrático, pero ello no parece ser un problema para los latinoamericanos. Un 54 por ciento de los consultados opina que los militares están involucrados en la política de sus países, mientras que la mitad exacta, es decir al 50 por ciento, dice que no le importaría que los militares ocupen el poder político. La cuarta debilidad, en comparación con los modelos consolidados de democracia, está en la importancia que recibe el desarrollo económico, ubicado incluso por encima de la democracia: “Un 51 por ciento de los latinoamericanos declaran que el desarrollo económico es más importante que la democracia, sólo un 25 por ciento dice que la democracia es más importante, mientras que un 18 por ciento señala a ambos por igual”.³³

Siguiendo en esta dirección, con la intención de profundizar en las dificultades que puede tener una consolidación democrática en América Latina, si la entendemos bajo los parámetros de los estudios que citamos al inicio de este ensayo, apelamos nuevamente a las cifras del Latinobarómetro. Ante la pregunta cerrada de cuáles son las características más importantes de la democracia,³⁴ las respuestas se inclinan mayoritariamente por la realización de elecciones y por un desempeño económico que genere justicia social. Ésta última apreciación simboliza la debilidad para una consolidación democrática en América Latina, ya que el apoyo a este modelo está en relación con el nivel de ingresos que obtengan los ciudadanos. No podemos obviar lo mencionado anteriormente por el PNUD, en relación a que la democracia latinoamericana debe tener como una suerte de correlato social, dada la desigualdad y pobreza en la región, pero esta misma situación le da una fragilidad enorme a la democracia para su efectiva implementación, lo cual debería ser defendido más allá de sus éxitos económicos. En contrapeso, la mención en primer lugar de elecciones regulares, limpias y transparentes habla de cómo está arraigada en la cultura política del latinoamericano una de las características principales de la democracia; esta dimensión electoral está igualmente

³³ *Ibid.*, p. 6.

³⁴ En esta encuesta, por cierto, se utilizaron en formato de *características* varios de los requisitos que plantean algunos autores, como Dahl u O'Donnell, en relación a una democracia definida desde los procedimientos.



en un lugar privilegiado de la literatura especializada, como vimos al inicio.

Tabla 4: Las características más importantes de la democracia 35

Elecciones regulares, limpias y transparentes	26%
Una economía que asegura un ingreso digno	19%
Un sistema judicial que trate a todos por igual	16%
Libertad de expresión	14%
Respeto a las minorías	5%
Gobierno de la mayoría	4%
Sistema de partidos competitivo	4%
Parlamento que represente a sus electores	3%

¿Desconsolidación o democracias de baja institucionalización?

A modo de conclusión

Tras la euforia de los años 80, cuando la ola democratizadora se extendió por la región, llevando a casi todos los países sistemas de partidos, con elecciones limpias y participación importante de los ciudadanos en las urnas, la consolidación democrática en América Latina no pareció ganar mucho terreno, salvo excepciones. En los párrafos precedentes presentamos los resultados de estudios de opinión que reflejan posturas cuando menos ambiguas y en algunos casos francamente contradictorias con el deber ser del modelo democrático, ampliamente comentado al inicio. Hemos partido de un concepto de democracia basado en los procedimientos, y bajo esa perspectiva cerraremos este texto.

Constanza Mazzina³⁶ resume claramente el clima político latinoamericano al despuntar el siglo XXI. En poco más de una década una docena de jefes de Estado, democráticamente electos, renunciaron anticipadamente. Al mismo tiempo, en varios países se produjeron reformas constitucionales o promulgación de nuevas constituciones que coincidían en prolongar la permanencia

35 *Ibid.*, p. 7.

36 Constanza Mazzina: "Instituciones y consolidación democrática en América Latina", *Documentos CADAL*, N° 49, Buenos Aires, Centro para la Apertura y el Desarrollo de América Latina (CADAL), 2006.

en el poder de los presidentes en ejercicio (extendiendo el período, quitando los límites al número de reelecciones). “Los mandatarios latinoamericanos parecieran tener una obsesión: perpetuarse en el poder”.³⁷ Tal proceso ha estado acompañado del debilitamiento de los contrapesos naturales en una democracia: se ha perdido autonomía parlamentaria, ha crecido el presidencialismo y el poder judicial es también menos autónomo. “La sombra del caudillo crece en la región a medida que el descrédito de las instituciones democráticas aumenta, y lo que es más grave, este proceso tiene como trasfondo una fuerte debilidad institucional, se trata de democracias de baja institucionalización.”³⁸

La falta de institucionalización es lo que define el carácter “no consolidado” de las democracias latinoamericanas, según Mazzina³⁹, mientras que un régimen “consolidado” será aquel donde prive la institucionalización. La autora apela a Borner, Brunetti y Weder, para señalar como “enfermedad de América Latina a lo que denominan debilidad o incertidumbre institucional.”⁴⁰ Por nuestra parte utilizaremos la imagen de una malla institucional como soporte de una democracia que realmente esté consolidada. Los hilos que integran tal red, son entre otros: una sociedad civil fuerte y activa, partidos políticos sólidos y con ejercicio democrático interno, vigencia del Estado de Derecho (con aplicación de la ley sin distinciones) y una economía que en el caso de América Latina, debe tener dos adjetivos: social y eficiente –necesariamente– por las razones que hemos expuesto con antelación.

Si partimos de las categorías de Diamond,⁴¹ quien distingue entre democracias electorales y democracias liberales; en América Latina a esa suerte de primer piso, que está afincado en la opinión ciudadana sobre la necesidad de que haya elecciones regulares y limpias, deben sumarse otra serie de elementos, con el fin de consolidarla efectivamente. Se trata de acabar con los dominios de poder reservados, practicar *accountability* horizontal y vertical, garantizar las libertades civiles y políticas junto al pluralismo,

37 *Ibid.*, p. 2.

38 *Ibid.*, p. 2. La autora toma como referencia a Guillermo O'Donnell quien sostiene que un gran número de países de América Latina tiene lo que puede ser denominado “poliarquías informalmente institucionalizadas”. Esto lo abordamos cuando revisamos el texto *Illusions about consolidation* de este autor.

39 *Ibid.*, p. 4.

40 *Ibid.*, p. 4.

41 Larry Diamond: *Developing democracy: Toward consolidation*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999, pp. 8-11.

todo esto en el marco de un Estado de Derecho,⁴² que garantice el ejercicio igualitario de deberes y derechos.

Presenciamos en la región, sin embargo, lo que Schedler definió como erosión democrática, que también podríamos catalogar de desconsolidación. Hemos mencionado en varias oportunidades a tres países: Bolivia, Ecuador y Venezuela, como ejemplo de transformaciones recientes que parecen contraponer justicia social con los procedimientos democráticos o la ampliación de derechos civiles y políticos. Lo veremos a partir de un indicador externo.

Diamond⁴³ toma el sondeo anual de Freedom House,⁴⁴ sobre las libertades en el mundo y a partir del puntaje que reciben los países estableció unas categorías. Así la puntuación de 1.0 del sondeo (la mejor en términos de libertades civiles y políticos) es para Diamond sinónimo de una democracia liberal. Venezuela, en 1997-98, recibía una evaluación de 1.0 y Bolivia de 2.0 (ambas en democracia liberal, aunque el primer país mejor evaluado). En los últimos resultados divulgados por Freedom House, correspondientes a 2008, Bolivia tiene un puntaje de 3.0 y Venezuela de 4.0. Guiándonos por el criterio de Diamond, entonces, Bolivia descendió a la categoría de democracia electoral (no liberal) y Venezuela pasó a

42 Como lo han sostenido dos autores europeos clásicos, los derechos humanos son la base de la democracia liberal. Norberto Bobbio en "El futuro de la democracia" (Norberto Bobbio: *El futuro de la democracia*, Ciudad de México, Plaza y Janés, 1985.) y Alain Touraine en "¿Qué es la democracia?" (Alain Touraine: *¿Qué es la democracia*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1995.) coinciden en señalar un piso mínimo para la democracia. Se trata de un piso institucional que tiene tres componentes: en primer lugar un conjunto de reglas básicas que establecen quién está autorizado a tomar las decisiones y cuáles son los procedimientos para ello; un segundo componente es la participación directa o indirecta de las personas en la toma de decisiones, y en tercer lugar se trata de que existan efectivamente posibilidades de elegir. Touraine, citando a Bobbio, coincide en resaltar tales principios "liberales" como pilares de lo que conocemos como democracia, en la modernidad. Junto a estos principios, una característica distintiva del modelo democrático liberal es la noción de Estado de Derecho y el respeto de un conjunto de derechos humanos para el ejercicio de la libertad individual. Se trata de que en un sistema democrático los individuos tengan libertades para expresarse y opinar sobre la política y el manejo del Estado, libertad de reunirse y asociarse, libertad de escoger entre diferentes alternativas políticas, entre otras libertades.

43 Diamond, L., *Developing democracy...*, *Op. cit.*, p. 279.

44 El sondeo anual de Freedom House se realiza desde 1972. Diversos autores, como Diamond, lo toman como referencia para tener una mirada global sobre el avance o retroceso de los derechos civiles y políticos en el mundo. El estudio se llama: *Freedom in the World: The annual survey of political rights and civil liberties*. Los datos de 1997-98 están en Diamond (*Ibid*, p. 279; y los de 2008 fueron consultados en la página de Freedom House (Freedom House: "Freedom in the World: The annual survey of political rights and civil liberties", *Freedom House*, 2008. Accesible en: <http://www.freedomhouse.org> [Consulta: 22 de febrero de 2009]).



ser una “pseudo-democracy.”⁴⁵ Ecuador, entre uno y otro sondeo, se mantuvo en la misma puntuación y categoría: 3.0 (democracia electoral). Ninguno de estos resultados evidencian que haya una consolidación democrática en marcha, en los términos definidos en este ensayo, y al contrario, parecen reflejar el retroceso de la democracia liberal en territorio latinoamericano.

45 Fukuyama, (Francis Fukuyama: “Poverty, Inequality and Democracy: The Latin American experience”, pp. 69-79, *Journal of Democracy*, vol. 19, N° 4, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2008) al hacer un balance de América Latina, recuerda que de los tres países andinos en los que irrumpió un poder con líderes populistas (Hugo Chávez, en Venezuela, Rafael Correa, en Ecuador y Evo Morales, en Bolivia), Venezuela tiene una particularidad: “este país tuvo una larga tradición democrática, pero al mismo tiempo se caracterizó por una profunda inequidad social”. La historia contemporánea tanto de Bolivia como de Ecuador se caracterizó por la inestabilidad, frecuentes golpes de Estado y renunciadas anticipadas de quienes ejercían el poder bajo protestas sociales.





Ante la perplejidad o ¿cómo explicar la implicación material?

Juan J. Rosales Sánchez

Universidad Católica Andrés Bello

Universidad Central de Venezuela

jrosales@ucab.edu.ve

RESUMEN

Este artículo discute el papel de los sistemas semióticos de representación en la enseñanza de la lógica simbólica y sugiere la conveniencia de tomar en cuenta los cambios epistemológicos que ocurren en el paso del sistema del lenguaje ordinario al sistema de la lógica simbólica. Aborda, además, como tema de análisis, la explicación del condicional y la perplejidad que manifiesta el estudiante ante la tabla de la verdad de este operador lógico.

Palabras clave: Lógica, sistema de representación semiótico, condicional, implicación material, estrategia didáctica.

Before Perplexity or how to Explain Material Implication?

ABSTRACT

This paper discusses the role of semiotic systems of representation in symbolic logic teaching. It suggests the need to take into account the epistemological changes that occur when passing from the ordinary language system to the symbolic logic system. It also addresses as a topic for analysis the explanation of the conditional and the perplexity of the students when learning the truth table of this logical operator.

Key words: Logic, semiotic representation system, conditional, material implication, teaching strategy.

Recibido: 09-05-2009 / Aprobado: 03-09-2009



I. Presentación

La definición de la implicación material, como conectiva veritativo-funcional en lógica proposicional, contradice nuestra intuición informal acerca de ella. En consecuencia, dos afirmaciones resultantes generan perplejidad en el no iniciado y en quien se inicia en el trato con un sistema formal de lógica. Estas son: (1) *Siempre que el antecedente es falso, la implicación material es verdadera.* (2) *Siempre que el consecuente es verdadero, la implicación material es verdadera.* Éstas han sido llamadas paradojas de la implicación material, pero son problemáticas sólo desde el punto de vista intuitivo. En cuanto al ámbito estrictamente lógico, no presentan contradicción alguna.

Ahora bien, es un reto en la enseñanza de la lógica formal explicar por qué son verdaderos todos aquellos casos de la implicación material en los cuales el antecedente es falso. Los objetivos que nos planteamos en este trabajo se centran en dar respuesta a tres preguntas estrechamente unidas. Las dos primeras inquieren por el *ámbito del lenguaje y los sistemas de representación* en la enseñanza de la lógica simbólica, y la última de ellas, núcleo del presente trabajo, se centra en *la perplejidad que genera la presentación de la tabla de verdad de la implicación material*. Tales preguntas son: **1.** ¿Cuáles son las características de los sistemas de representación semiótica que se conjugan en la enseñanza de la lógica? **2.** ¿De qué manera la distinción y la complementariedad de los sistemas de representación semiótica pueden ayudar a mejorar los procesos de enseñanza de la lógica proposicional? **3.** ¿Cómo, valiéndonos de algunas respuestas a las preguntas anteriores, podemos explicar *la implicación material* para que el estudiante no quede confundido?

Las líneas maestras de estas reflexiones apuntan a reconocer algunos objetivos:

- 1° Invitar a la elección de estrategias adecuadas para el proceso de enseñanza-aprendizaje de la lógica y a presentarla como objeto de aprendizaje y como actividad común del ser humano. Pero, ¿cómo comunicamos el conocimiento de la lógica? Digamos, por ahora, que empleamos maneras de hablar, razonar, analizar o escribir, que hemos adquirido en nuestra vida social y que empleamos para construir significados.

- 2° Animar al docente para que, en la enseñanza de la lógica, promueva la asimilación y uso de la lógica en el tratamiento de argumentos de distintas disciplinas del conocimiento.
- 3° Señalar que el lenguaje empleado en los textos de lógica formal oscila entre dos tipos de signos: el primer tipo constituido por los que caracterizan a la lógica simbólica (llamados artificiales o símbolos); el segundo tipo, por los del español (denominado lenguaje ordinario o “natural”).
- 4° Explicar que la enseñanza de la lógica simbólica procura potenciar ciertas maneras de construir o reconstruir argumentos que son vitales para el conocimiento.
- 5° Enfatizar que aun cuando los profesores de la asignatura tenemos un dominio del lenguaje de la lógica, en muchos casos no somos capaces de articular adecuadamente la relación entre el lenguaje ordinario y el lenguaje característico de la lógica. Así, los estudiantes no ven en el lenguaje de la lógica un artificio ingenioso que contribuye a la buena economía del raciocinio y de la comprensión, sino una burda invención de serviles émulos de la matemática.
- 6° Advertir que la tendencia a relacionar el aprendizaje de la lógica con los procesos de adquisición y uso del conocimiento, conduce a reformulaciones importantes acerca de la pertinencia del dominio del lenguaje. Desde el ámbito de la didáctica de la lógica hemos de estimular a los estudiantes para que vean en el conocimiento de la lógica una herramienta fundamental para organizar su discurso. Hemos de acentuar que se puede utilizar en representaciones del lenguaje ordinario (oral o escrito) o mediante un ingenioso sistema artificial de símbolos.



II. Las dimensiones del lenguaje

El lenguaje utilizado en la tarea de la enseñanza de la lógica, tiene una doble dimensión: la primera atiende a la enseñanza-aprendizaje del sistema simbólico empleado, es importante aquí el énfasis en lo que se enseña. La segunda versa sobre cómo se enseña. Ninguna resulta marginal desde el punto de vista didáctico, porque es difícil transmitir el conocimiento de las formas simbólicas de la lógica (sin el concurso de ejemplos, formulados en lenguaje ordinario, provenientes de la experiencia). En el caso de la enseñanza de un sistema de lógica simbólica para principiantes, la escritura, la notación, el símbolo, empleados son explicadas con ejemplos o representaciones del lenguaje ordinario.

Pero es nuestro propósito que los estudiantes no confundan el conocimiento general de las formas con la especificidad de los ejemplos y representaciones que proceden del lenguaje ordinario, que al propio tiempo está cargado de lo aprendido en un entorno cultural, social. Esa confusión acarrea una disminución de la comprensión. Pero, si el conocimiento del lenguaje de la lógica formal es lo que importa y no sus ejemplificaciones, ¿podemos considerarlas innecesarias? Y, por tanto, ¿dejarlas de lado?

Pues bien, si las formas lógicas resultaran directamente accesibles a través de la reflexión, el riesgo de confusión, quizás, podría reducirse. Pero eso no es lo que ocurre. Para hacer comprensibles las formas lógicas, necesitamos utilizar un medio común, esto es, el lenguaje ordinario. En consecuencia, las representaciones semióticas de la lógica (constituidas por el empleo de signos) únicamente se pueden explicar por medio del lenguaje ordinario. En fin, son representaciones que necesitan del concurso de un lenguaje más amplio (aunque menos preciso) y común, así como del concurso de ejemplos en este lenguaje¹.

La distinción entre lenguaje ordinario y lenguaje formal o simbólico es necesaria. El primero se refiere a representaciones con contenido. El segundo se refiere a la organización de signos que tiene como objetivo representar una cierta forma general del discurso argumentativo.

¹ Siempre hemos de recordar que el lenguaje de la lógica, en sus distintos desarrollos, es sólo un pequeño segmento del lenguaje.





Generalmente los profesores de lógica damos mayor importancia a la segunda dimensión. Frecuentemente se considera a la dimensión formal como el aspecto clave de la enseñanza, es decir, lo que debe hacerse accesible a otros. Pero, en el caso de la enseñanza de la lógica, eso es olvidar que el desarrollo del conocimiento del lenguaje de la lógica simbólica no puede separarse de la interacción con el lenguaje ordinario que sirve de vehículo para la interiorización de un sistema de representación simbólico. El sistema de representación simbólico de la lógica no sólo cumple una función de expresión (para otros), cumple una función de objetivación (para sí). En realidad, nos movemos en dos sistemas de representación que, en cuanto a la enseñanza, están directamente ligados a la utilización de sistemas semióticos, estos sistemas de representación semióticos muestran sistemas de signos diferentes.

Los dos sistemas utilizados como vehículos de representación en lógica comprenden: la escritura simbólica (lenguajes formales) e inevitablemente el lenguaje natural. Es esencial para la actividad de la enseñanza de la lógica que se puedan movilizar varios signos en el curso de una misma acción, o bien que se pueda elegir un signo en vez de otro. Es imperiosa la necesidad de cambiar continuamente de un sistema de representación a otro. La aprehensión o la producción de una representación semiótica puede parecer más simple (o más compleja) en ciertos sistemas que en otros. Una representación funciona, cabalmente como tal, cuando da acceso al objeto representado. En el caso de la lógica, se trata de un lenguaje representando a otro: “cuando no poseemos las cosas, usamos signos y signos de signos”.²

Para que el trabajo de enseñanza de la lógica permita el paso de un sistema de representación a otro, debe llevar a la identificación de la presencia de una representación, es decir, debe hacer notar que hay una selección de rasgos que se han de representar. En el paso del lenguaje ordinario al simbólico de la lógica proposicional, por ejemplo, el enunciado de una frase, una partícula del lenguaje que se considera constante (y, o, si..., entonces), un esquema de argumento. Luego debería producirse la transformación o conversión de una representación lingüística en otra. Esto es, el paso del sistema del lenguaje ordinario al lenguaje simbólico de la lógica. La conversión o transformación permite el paso de un sistema de representación a otro sistema, puede ocurrir conservando la tota-

2 Humbreto Eco: *El nombre de la rosa*, Barcelona, Lumen, 1996, p. 38.





lidad o sólo una parte del contenido de la representación inicial. La conversión se entiende aquí como la transformación externa del sistema de partida. Por ejemplo, la simbolización de enunciados es la conversión de una representación del lenguaje ordinario con rasgos específicos en una representación lingüística también, pero carente de contenido.

La conversión permite, entonces, la codificación. Ésta es el cambio de representación de un sistema semiótico a otro, pero término a término sin tener en cuenta el contenido del concepto representado. De esta manera, una codificación es una conversión, pero no toda conversión es una codificación. La transformación del lenguaje ordinario en lenguaje de lógica simbólica es un ejemplo de codificación.

La conversión del lenguaje ordinario al simbólico requiere ajustar la interpretación. Al enseñar lógica simbólica ocurre que la interpretación del sistema simbólico se fundamenta normalmente sobre las analogías que hace el docente y que también realiza el estudiante con el ámbito de la experiencia. Esto no siempre resulta exitoso y puede crear no pocas confusiones. Generalmente se proponen varios ejemplos para ilustrar la comprensión de distintos temas de la lógica simbólica. Este proceder tiene como finalidad, desde el punto de vista didáctico, efectuar tratamientos que vinculen de una manera poderosa los conocimientos de la lógica con el quehacer en el mundo. Quizás, el problema respecto al empleo de los ejemplos ilustrativos en la enseñanza de la lógica simbólica radica en la pérdida del horizonte formal y general. Más allá de cierta complementariedad de los lenguajes en la enseñanza, debe hacerse hincapié sobre las posibilidades propias de cada sistema semiótico, esto es, que un lenguaje no ofrece las mismas posibilidades de representación que otro. Toda representación es parcial en referencia a lo que ella representa, y del sistema del lenguaje natural al de la lógica simbólica hay aspectos que son representados por uno y no por otro. Ahora bien, insistamos que la enseñanza de la lógica involucra la coordinación de ambos sistemas de representación.

La idea en cuanto a la enseñanza y comprensión de la lógica simbólica es que, en muchos casos, si el conjunto de ejemplos ilustrativos es escogido correctamente, estos ayudarán en alto grado a la comprensión del concepto representado. La comprensión reposa sobre la coordinación de los dos sistemas de representación, y



esta coordinación se manifiesta por la efectividad de la actividad cognoscitiva de conversión. La correcta coordinación de los dos sistemas nos parece una condición fundamental para todos los aprendizajes básicos de la lógica simbólica.

III. La implicación material y el cambio de sistema de representación³

La definición de la implicación material, como conectiva veritativo-funcional en lógica proposicional, contradice nuestra intuición informal acerca de ella. En consecuencia, dos afirmaciones resultantes generan perplejidad en el no iniciado y en quien se inicia en el trato con un sistema formal de lógica. Estas son: (1) *Siempre que el antecedente es falso, la implicación material es verdadera.* (2) *Siempre que el consecuente es verdadero, la implicación material es verdadera.* Éstas han sido llamadas paradojas de la implicación material, pero son problemáticas sólo desde el punto de vista intuitivo. En cuanto al ámbito estrictamente lógico no presentan contradicción alguna.

La propiedad fundamental de las conectivas extensionales tiene que ver con la posibilidad de calcular el valor de verdad de una expresión compleja a partir del valor de verdad de sus proposiciones simples o variables. Al decir que P es necesaria para Q, esto se traduce en que Q *no puede* ser verdadera a menos que P sea verdadera. Esto es, si el antecedente es falso, el consecuente tiene que ser falso. Nótese, pues, que si P es una *condición necesaria* para Q, entonces la relación lógica entre P y Q se expresa: «si P entonces Q» o «Q sólo si P» o « $Q \rightarrow P$ ». Es evidente que se da un cambio de representación semiótico que potencia un aspecto científico-operacional y la economía del lenguaje.

El mismo cambio ocurre con la condición suficiente, ésta se entiende en los eventos empíricos como aquella que al ocurrir supone la verdad de una condición previa, podríamos decir, *no se debe ejercer el derecho sin ostentar el título de abogado.*

³ En esta parte seguimos las explicaciones que Wilfredo Mañá ha dedicado a la implicación material como conectiva veritativo-funcional en un trabajo intitulado: "Apuntes de lógica proposicional". El trabajo en cuestión se encuentra en fase de elaboración; no obstante, su autor ha tenido la amabilidad de permitirnos su empleo.



Ahora bien, lo que entendemos como P es una condición suficiente para Q, se traduce en el sistema semiótico de la lógica: «Si P entonces Q» o «P sólo si Q» o « $P \rightarrow Q$ ». Sean dos proposiciones:

P: El río suena.

Q: Piedras trae.

Pueden y suelen presentarse estos hechos bajo la siguiente interpretación lógica: $P \rightarrow Q$: Si el río suena, entonces piedras trae.

Esto expresa la afirmación según la cual al admitir como verdadera la primera proposición (en caso de darse el hecho que ella representa), lo será verdad también la segunda. Pero nótese que no se da el caso contrario, es decir, admitir la verdad de la segunda proposición no nos compromete a aceptar la verdad de la primera. Lógicamente el condicional funciona en un solo sentido. Digámoslo así, es *suficiente* con admitir la verdad de la proposición que funge de antecedente (condición suficiente) para que sea admitida la verdad de la proposición que aparece como consecuente (condición necesaria). Ahora, es el caso que de no verificarse la condición necesaria, queda anulada la posibilidad de admitir la condición suficiente. Observa acertadamente Wilfredo Maña que:

Si un carro funciona, sabemos inmediatamente que tiene gasolina (es suficiente que funcione para que sepamos que tiene gasolina). Sin embargo, si tiene gasolina, no podemos inferir de ello que funciona (tener gasolina es necesario *pero no suficiente*). En cambio, si no tiene gasolina, deducimos sin duda que no funciona. En general, entendemos intuitivamente que todo lo que es el caso implica la ocurrencia de todas sus condiciones necesarias y que la ausencia de cualquiera de ellas impide que el hecho en cuestión se produzca.⁴

Aproximémonos ahora a las condiciones de verdad de la conectiva lógica en cuestión, *el condicional sólo es falso cuando su antecedente es verdadero y su consecuente es falso*. Veamos esto, en detalle, con un ejemplo:

P: Ioseph es católico.

Q: Ioseph es el Papa.

⁴ Maña, Wilfredo, *Op. cit.*, p. 12.





La aceptación o verificación de la verdad de una de estas dos proposiciones asegura automáticamente la verdad de la otra; dar con este punto implica sentar cuál es la condición suficiente. Siguiendo nuestro conocimiento del caso, el hecho de ser caraqueño implica inmediatamente el de ser venezolano. Diríamos: “si X es el papa, entonces es católico”. En el sistema de representación semiótico de la lógica clásica sería:

$Q \rightarrow P$

Esta proposición compleja será verdadera en tanto que no se de el caso que su antecedente sea verdadero y su consecuente falso. Si examinamos las diferentes combinaciones, tenemos:

V-V: Ioseph es, efectivamente, Papa *y* católico.

V-F: Ioseph es Papa, pero no católico.

Los ejemplos anteriores representan casos que se pueden analizar y resolver en forma intuitiva. Pero los ejemplos que presentamos a continuación no son muy intuitivos: (cuando el antecedente es falso y el consecuente verdadero, y cuando ambos son falsos).

F-F: Ioseph *no* es ni Papa *ni* católico (es musulmán, digamos).

F-V: Ioseph no es el Papa, pero es católico (un presbítero, por ejemplo).

Difícilmente se presentan en el uso de nuestra experiencia eventos o casos que nos lleven a enunciar condicionales con antecedentes falsos; de ocurrir, resultan raros o sin sentido en el lenguaje ordinario, y por eso es difícil inferir qué valores de verdad le corresponden. He aquí una limitación que impone el sistema semiótico del lenguaje ordinario. En el ámbito de la lógica de enunciados se consideran verdaderos estos dos condicionales. Aunque parece una arbitrariedad que contradice al lenguaje ordinario y al sentido común, no es así. En el ámbito formal ambos tienen sentido y completan lo que en el lenguaje ordinario no ocurre con frecuencia.

Otro tema a considerar tiene que ver con las dificultades de las representaciones que genera la construcción en el lenguaje natural y la re-configuración en el sistema de la lógica clásica: es frecuente presentar condicionales en forma lineal, a saber; primero el antecedente y luego el consecuente: Si está apagada la luz, no hay ac-





tividad. Siempre que disminuye la marea, se encuentran conchas en la playa. Si hay vida, hay agua.

También es corriente hallar formulaciones que inician o con la condición necesaria o con la suficiente: Sólo si entras a clases podrás presentar el examen. Esta clase de pájaro se encuentra únicamente en la selva tropical. Es indispensable tener un vehículo nuevo para trabajar como visitador médico. Basta comprobar que no hay minas antipersonales para cruzar el campo sin temor alguno. Se evidencia que en las tres primeras formulaciones se parte de la condición necesaria; en la última, de la suficiente. Pero ni en lenguaje ordinario hay suficiente libertad para el orden en que se presentan los términos de un condicional. Observemos que puede enunciarse, con el mismo significado, “es necesario poseer la nacionalidad para trabajar en esta institución” o “para trabajar en esta institución es necesario poseer la nacionalidad”; “basta que alteren los precios para ser sancionados” o “para ser sancionadas, basta que alteren los precios”. He aquí un aspecto importante a resaltar respecto a los dos sistemas de representación. A saber, que la posición de las condiciones puede variar en la expresión natural, pero en la fórmula simbólica el orden es rígido. En este segundo caso se gana en precisión operacional, porque se desvela una estructura constante.

Debe tenerse presente que el condicional, desde el punto de vista lógico, establece unas determinadas condiciones de verdad entre sus términos y que en ese ámbito la relación entre el antecedente y el consecuente no representa ni un vínculo causal ni un orden temporal. Por el contrario, es frecuente que las relaciones temporales y causales queden invertidas en la conversión semiótica. Repárese en los ejemplos que hemos presentado y se notará que, en algunos casos, lo que sería condición suficiente desde nuestra intuición empírica, se representa como condición necesaria. Un interesante ejemplo y una magnífica explicación, que viene en auxilio de nuestras reflexiones, se encuentra en el trabajo de Wilfredo Mañá:

Es necesario que haya agua para que haya vida, se simbolizará:

$Q \rightarrow P$

donde:

P: hay agua



Q: hay vida

Si tratamos de leerlo mencionando la condición suficiente se produce una curiosa ilusión:

Basta que haya vida para que haya agua.

Esta formulación no es, desde luego, usual. Vale la pena considerarla para insistir en que *la suficiencia o necesidad de las condiciones es de tipo lógico* (esto es, se refiere a sus valores veritativos). En esta proposición se tiene la impresión de que la vida *causa* la presencia del agua. Lo que se dice en realidad es que basta que sea verdad que hay vida para que se infiera inmediatamente que hay agua. *Esta intuición de vínculo causal* puede generar malentendidos mayores: si una proposición como “si cae un rayo, se escucha un trueno” se enuncia mencionando la condición necesaria: “es necesario que se escuche un trueno para que caiga un rayo”, se tornará ininteligible. Lo que quiere decirse es que si no es verdad que ha habido un trueno, entonces no puede ser verdad que haya caído un rayo. El condicional relaciona los valores de verdad de los términos pero no dice que el trueno sea factor o “ingrediente” para la producción material del rayo. *La articulación lógica y la ontológica no son paralelas.*⁵

Es evidente, pues, que cada sistema de representación semiótico tiene sus limitaciones. En realidad, decir articulación lógica y ontológica es una forma de referirse al sistema de representación lógico y al del lenguaje ordinario. Es un reto de la enseñanza de la lógica explicar los cambios que genera, en el ámbito epistemológico, pasar de un sistema de representación a otro. Debe acentuarse los alcances y limitaciones de uno y otro y los fines de un sistema de representación lógico-simbólico. Adicionalmente, y no menos importante, hemos de buscar maneras sencillas de explicar cuál es el significado de “verdad” en el ámbito de la lógica formal y algunas de sus consecuencias epistemológicas.

IV. Conclusión

Debemos reconocer que entre todas las tablas de verdad de las conectivas, la relativa a la implicación material es la menos intuitiva para el estudiante.

⁵ *Ibid.*, p. 14.



La perplejidad del estudiante puede generarse, sin desestimar otras causas, porque en muchos casos los ejemplos que elegimos para ilustrar la implicación material son, con frecuencia, enunciados condicionales que en realidad no son genuinos ejemplos de la implicación material. Es importante subrayar hasta el hartazgo que una amplia gama de enunciados condicionales no son genuinos ejemplos de la implicación material. En consecuencia, no es adecuado asumir que cualquier enunciado condicional o de la forma *implica que*, es un ejemplo genuino de la implicación material. Pero además, la tabla de verdad de la implicación material está diseñada para dar cuenta de la relación lógica entre enunciados cuyo antecedente y cuyo consecuente satisfagan las condiciones formales de verdad prescritas. Además, estas condiciones de verdad se asocian a una peculiar y muy técnica noción de *valor de verdad*.

Por esto insistimos en el necesario acoplamiento, en la explicación de este tema de la lógica simbólica, entre el sistema de representación del lenguaje ordinario y el simbólico. En la lógica simbólica expresiones del tipo “X... es verdadero” y “Y... es falso”, no coinciden habitualmente con significados de estas expresiones en el lenguaje ordinario. En lógica simbólica, el valor de verdad (así como cada conectiva) corresponde a una noción abstracta y general. En el lenguaje ordinario, verdad y falsedad están sometidas a contextos y circunstancias. En este orden de ideas, vale la pena finalizar con una referencia de Manuel Garrido a la historia de la lógica:

FILÓN DE MEGARA sostenía que para que dos proposiciones se impliquen basta con que no se dé el caso que la primera sea verdadera y la segunda falsa; así por ejemplo, la proposición “si es de noche, entonces discuto”, es verdadera cuando sea de día, aunque no discuta (implicación material con consecuente verdadero y, por tanto, verdadera). DIODORO CRONO, maestro de FILÓN, no aceptaba semejante punto de vista, porque le parecía absurdo que la proposición condicional “si es de noche, entonces discuto”, se convirtiese circunstancialmente en verdadera durante el día. Para DIODORO si una proposición condicional es verdadera, es preciso que lo sea siempre, esto es, que sea imposible que el antecedente sea verdadero y el consecuente falso. La implicación diodórica es, obviamente, lo que hoy se define como implicación formal.⁶

6 M. Garrido: *Lógica Simbólica*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 44. (Nota 17)





Modelos y heurística

María Carolina Álvarez

Universidad Central de Venezuela

malvarezpuerta@yahoo.es

RESUMEN

El presente trabajo plantea algunos procedimientos heurísticos, tal como son esbozados por el matemático George Polya, aplicados sobre el sistema formal MIU presentado por Hofstadter en su libro *Gödel, Escher y Bach: una eterna trenza dorada*. Como resultado de esta aplicación de los procedimientos heurísticos surgen los modelos del sistema MIU que presentamos en este trabajo.

Palabras clave: Heurística, *ars inveniendi*, analogía, generalización, descomposición, composición, elementos auxiliares y problemas auxiliares.

Models and Heuristics

ABSTRACT

This paper presents some heuristics procedures exposed by the mathematician George Polya, applied on the formal system MIU presented by Hofstadter in his book *Gödel, Escher y Bach: an Eternal Golden Braid*. As a result of the application of these heuristic procedures raise the models of system MIU that are presented in this paper.

Key words: Heuristic, *ars inveniendi*, analogy, generalization, decomposition, composition, auxiliary elements and auxiliary problems.

Recibido: 22-04-2009 / Aprobado: 29-06-2009





En el presente artículo planteamos algunos de los procedimientos heurísticos, tal como los manifiesta el matemático George Polya en su texto *Cómo plantear y resolver problemas*.¹ Usaremos para ello un trabajo conjunto realizado por la Prof. Kris Martins y mi persona sobre el acertijo MIU propuesto por Hofstadter en su libro *Gödel, Escher y Bach: una eterna trenza dorada*.² Antes de pasar a las recomendaciones heurísticas de Polya permitásenos presentar el sistema formal propuesto por Hofstadter.

El sistema formal MIU³ consta de 4 reglas básicas que se mencionan a continuación:

- Regla 1: Si se tiene una cadena cuya última letra sea I, se puede agregar una U al final.
- Regla 2: Supongamos que se tenga Mx. En tal caso, puede agregarse Mxx a la colección.
- Regla 3: Si en una de las cadenas de la colección aparece la secuencia III, puede elaborarse una nueva cadena sustituyendo III por U.
- Regla 4: Si aparece UU en el interior de una de las cadenas, está permitida su eliminación.

La pregunta que plantea el autor, en forma de un acertijo, es si se puede llegar a producir MU partiendo de la premisa MI, en otras palabras, si MU es un teorema del sistema. Luego de algunos ensayos con las reglas del sistema debimos aceptar que la respuesta era negativa. Sin embargo, en el transcurso de estos ensayos surgieron, por un lado, posibles modelos del sistema y, por otro, extensiones del lenguaje que nos permitieron el descubrimiento de modelos diferentes. Antes de llegar allí veamos rápidamente los primeros ensayos con el sistema.

Por medio de la regla de crecimiento de las cadenas –R 2- obteníamos cadenas del siguiente tipo:

1 G. Polya: *Cómo plantear y resolver problemas*, México, Editorial Trillas, 1972.
2 D. Hofstadter: *Gödel, Escher y Bach: una eterna trenza dorada*, México, Consejo Nacional de ciencia y Tecnología, 1982.
3 Hofstadter, D., *Op. cit.*, p. 39 y ss.



MI
MII
MIII
MIIIIII
MIIIIIIIIIIIIII
Etc.

Con R3 podíamos sustituir obteniendo combinaciones del tipo:

MIU
MIIUU
MIUUUUU
MIIUUUUUUUUUU
MIUIUIUIU
etc.

Y usando la regla de eliminación -R4- en algunas de las cadenas siempre resultaba:

MIU o MUI

De estos experimentos dedujimos varias cosas; entre ellas:

- M es una constante en las cadenas
- Las cadenas crecían en función exponencial de base 2
- La relación de sustitución era de 3:1 así que siempre que sustituíamos 3 Ies por una U nos sobraba una I debido al crecimiento de las cadenas en función exponencial base 2.

En este punto de nuestra exposición podemos introducir algunas de las tesis de Polya sobre el planteamiento y la resolución de problemas. La Heurística o *ars inveniendi*, como expone el autor, tenía como “objeto el estudio de la reglas y los métodos de descubrimiento e invención”⁴. El autor manifiesta que desde este punto de vista es una ciencia por completo olvidada y que su trabajo pretende revivirla desde una perspectiva moderna, así ella “trata de comprender el método que conduce a la solución de problemas, en particular a las operaciones mentales típicamente útiles en este proceso”⁵. En este sentido el autor expresa:

4 Polya, G., *Op. cit.*, p. 101-102.

5 *Ibid.*, p. 102.



Al tratar de resolver un problema, consideramos sucesivamente sus diversos aspectos, les damos vueltas sin cesar en la mente; una VARIACIÓN DEL PROBLEMA es esencial para nuestro trabajo. Podemos variarlo DESCOMPONIENDO Y RECOMPONIENDO sus elementos, refiriéndonos a la DEFINICIÓN de algunos de sus términos; podemos también utilizar los recursos que ofrecen la GENERALIZACIÓN, PARTICULARIZACIÓN Y ANALOGÍA. Una variación del problema puede llevarnos a ELEMENTOS AUXILIARES o al descubrimiento de un PROBLEMA AUXILIAR más accesible.⁶

Entonces algunas de las operaciones mentales que intervienen en el proceso de descubrimiento son: la descomposición y la recomposición del problema, la generalización, la particularización, la analogía y el uso de elementos y/o problemas auxiliares. Nuestras tres consecuencias anteriores son producto de una generalización sobre los ensayos con las reglas del sistema.

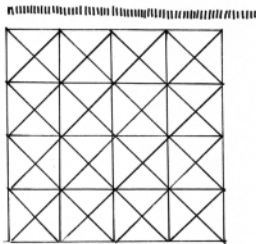
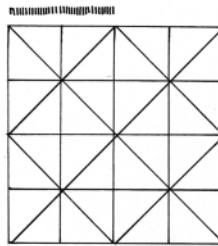
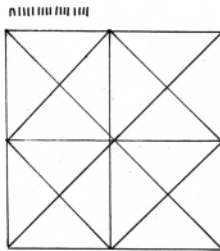
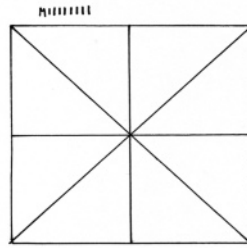
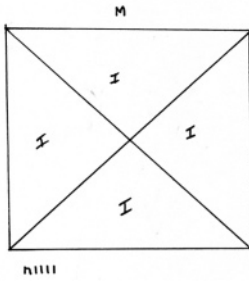
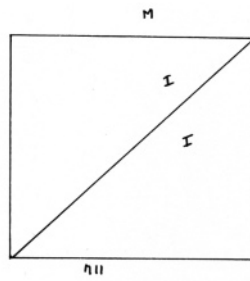
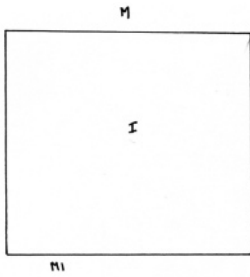
Paralelo al juego con las reglas del sistema y debido quizás a mi formación como artista plástico tuve que echar mano del recurso visual confeccionando una figura, otra de las recomendaciones de Polya, que me permitiera comprender mejor el problema. De esta manera obtuvimos el primero de los posibles modelos geométricos del sistema.

Modelo Reticular:

Sea M un cuadrado y la I el espacio interno del mismo. A través de trazos y siguiendo la forma de crecimiento de las cadenas obtenemos la división de I en 2, 4, 8, 16, 32, 64, etc. U sería: $3/4$, $3/8$, $3/16$, $3/32$, $3/64$, etc., de esos espacios internos.

⁶ *Ibid.*, p. 103.





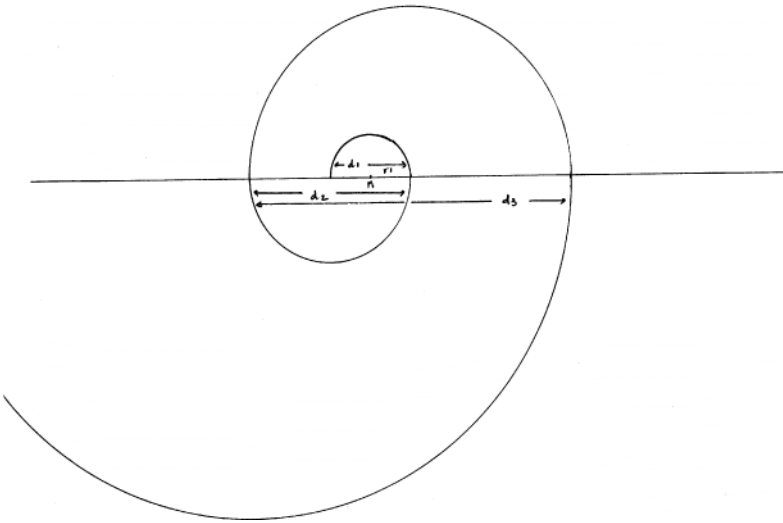


A éste le siguieron un modelo en espiral, modelos circunscritos en un círculo y un modelo de red.

Modelo en Espiral:

Sea M un punto en una línea e I un radio r1. Se traza una semicircunferencia de este radio r1, después se toma como radio para la siguiente semicircunferencia el diámetro de la semi circunferencia anterior r2, haciendo centro en uno de los puntos donde la primera semi circunferencia corta con la línea. La tercera semicircunferencia tomará como radio el diámetro de la anterior r3 y como centro uno de los puntos donde la semicircunferencia de r2 corta con la línea. Los radios crecen en función exponencial de base dos y U obtiene el valor de tres cuartas partes de cada radio.

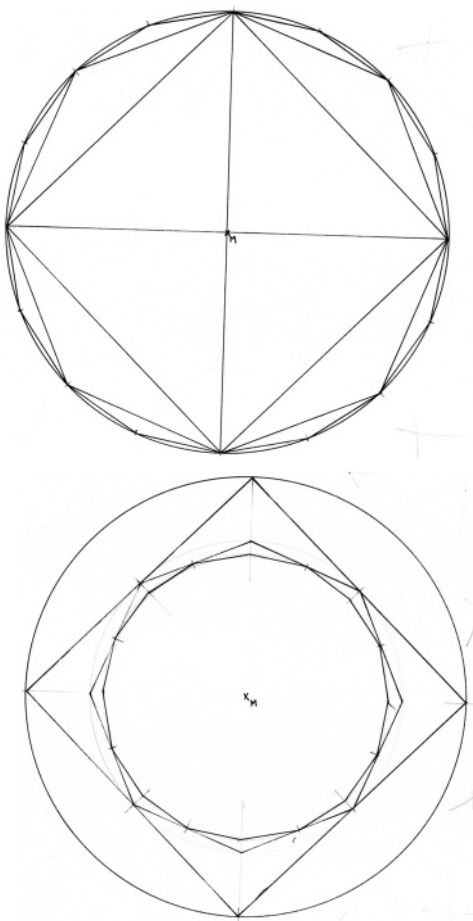
$d_1 = 2r_1$
 $d_2 = 4r_1$
 $d_3 = 8r_1$





Modelo Figuras Geométricas Inscritas en un Círculo Dado:

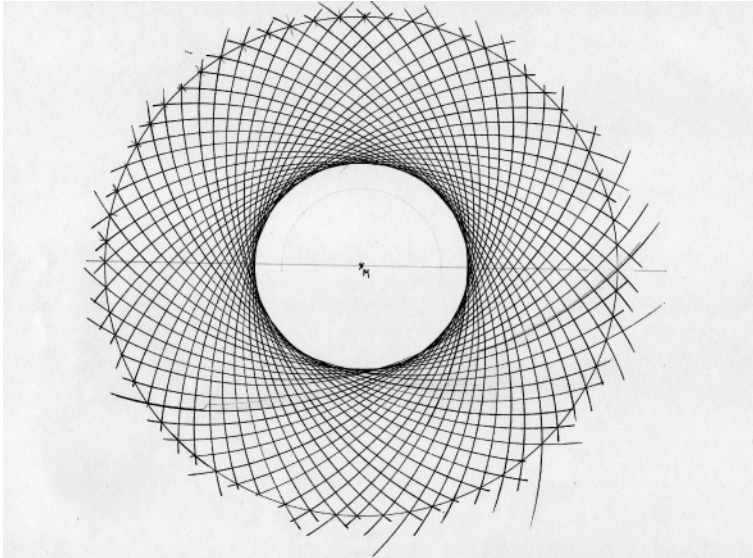
Sea un círculo cuyo centro es M y cada trazo en este círculo sea I. MI es el círculo con uno de los diámetros y MII el círculo con dos diámetros perpendiculares entre sí. A partir de aquí se construye un cuadrado inscrito en el círculo (4 trazos= MIII). Dividiendo cada lado del cuadrado entre dos se obtienen un punto en el arco de la circunferencia que se convierte en el vértice de la siguiente figura: el octógono (8 Lados = MIIIIIII). Siguiendo este procedimiento se obtienen las restantes figuras de 16 lados, 32, lados, 64 lados, etc. El valor de U, como en los casos anteriores, es de tres, en este caso, 3 lados. El mismo procedimiento se puede realizar hacia el interior del cuadrado.





Modelo de Red Inscrita en un Círculo:

Sea un círculo cuyo centro es M y cada trazo en este círculo sea I . MI es el círculo con su diámetro y $MIII$ el círculo con sus dos diámetros perpendiculares entre sí. A partir de aquí y haciendo centro en algún punto en el que uno de los diámetros corte la circunferencia se traza un arco cuya amplitud sea correspondiente a un cuarto de la circunferencia, de esta manera, se traza una roseta de 4 puntas. Los cortes de los arcos al interno de esta roseta indican los puntos en la circunferencia que servirán de apoyo para trazar rosetas de 8, 16, 32, 64 etc., puntas.



Todos estos modelos dan cuenta del uso de figuras que indica Polya como clave heurística; en este sentido recomienda: “Así pues, incluso si el problema no es geométrico, usted puede tratar de dibujar una figura. Encontrar una representación geométrica clara a un problema no geométrico puede permitir un avance sensible hacia la solución”⁷. Pero además, dan cuenta de la analogía y su relación con la solución de problemas, sobre la cual, el matemático escribe:

⁷ *Ibid.*, p. 96.





La inferencia por analogía parece ser el tipo de conclusión más común y sin duda alguna el más útil. Proporciona hipótesis más o menos plausibles, que la experiencia o un estricto razonamiento podrán quizás confirmar.⁸

Otras analogías que obtuvimos después de algunos ensayos consisten en: la similitud entre el crecimiento de las cadenas –en potencia base 2- y la división celular de los gametos o la construcción de la tabla de I Ching; la relación entre R2 y R3, reglas de crecimiento y reglas de eliminación respectivamente, y las leyes de Mendel. Si bien todavía no habíamos demostrado la imposibilidad de obtener MU en el sistema, estas figuras y analogías nos abrieron la puerta para otro modelo, un modelo musical, que a su vez nos sugirió la pregunta sobre mundos posibles en los cuales se puede obtener MU.

Modelo Musical:

Tomando M como el compás de compasillo, I como cualquiera de las figuras musicales: redonda, blanca, negra, corchea, semi corchea, fusa y semifusa y la U, siguiendo la regla de sustitución R3, tres figuras de la asignada a I. Un compás de compasillo es un compás de 4 tiempos en el que entran 4 figuras base que en este caso es la negra ($\frac{1}{4}$ de redonda), así en cada compás tendremos o una redonda, o 2 blancas, o 4 negras, o 8 corcheas, o 16 semi corcheas, o 32 fusas o 64 semifusas. Ahora según R3, sustituyendo a razón de 3 I por U y como la negra es la figura base del compás, podemos sustituir una blanca y un puntillo para un total de tres tiempos. El último tiempo podrá ser llenado con:

- una negra
- 2 corcheas
- 4 semi corcheas
- 8 fusas
- 16 semi fusas

En este modelo se obtiene MU si se incluye en el sistema el silencio de negra para ocupar el último tiempo del compás, es decir, si se introduce una nueva regla en el sistema. Este ensayo da

⁸ *Ibid.*, p. 62.





cuenta de lo que Polya denomina Descomposición y Recomposición del problema. Al respecto escribe:

Considera el objeto como un todo, pero esa impresión quizás no sea muy precisa. Un detalle le llama la atención. Después se concentra en otro detalle, y más tarde, sobre otro nuevamente. Diversas combinaciones de detalles se pueden presentar y al cabo de un momento, mira el objeto como un todo, pero lo ve de manera diferente. Usted ha descompuesto el todo en sus diversas partes y ha recompuesto dichas partes en un todo más o menos diferente⁹

En nuestro caso, el detalle que nos llamó la atención fue la M como constante similar a una clave musical en un pentagrama.

Más adelante recomienda conservar la incógnita mientras se cambian los datos y la condición del problema a fin de llevar a cabo una transformación del mismo, cosa que realizamos en este modelo cuando se sugiere la posibilidad de MU si se incluye el silencio de negra, pero también cuando nos preguntamos por mundos posibles donde es factible encontrar a MU, así descubrimos esta posibilidad en mundos matemáticos y químicos:

Mundo Matemático

Interpretando M como la multiplicación con sus propiedades, a I se le asigna el valor numérico 1 y a U, siguiendo R3, el valor numérico 3 podemos obtener MU si aceptamos el elemento neutro de la multiplicación

Interpretación:

- M= Multiplicación
- I= 1
- U=3
 1. MI
 2. MII R2 (1)
 3. MIII R2 (2)
 4. MIU R3 (3) o R1 (1)
 5. MU (aceptando el elemento neutro de la multiplicación: $1 \times 3=3$)

De la misma manera podemos obtener MU a través de la multiplicación Binaria, interpretando M como la multiplicación, I como 1 y U como 0.

⁹ *Ibid.*, p. 73.



Interpretación

- M= Multiplicación Binaria
- I= 1
- U=0
 - 1.- MI (MI=1)
 - 2.- MUI R1 (1)
 - 3.- MU

Siguiendo la tabla de multiplicación binaria:

X	0	1
0	0	0
1	0	1

UI= 0 x 1= 0

Mundo Químico

Supongamos que cada uno de los valores del sistema MI (M, I, U) se corresponde con uno de los elementos (hidrógeno, oxígeno y sulfuro) de la manera siguiente:

M	=	H2
I	=	O2
U	=	S

En consecuencia los siguientes teoremas del sistema MI, corresponden a:

MI	=	H2O	=	Agua
MII	=	H2O2	=	Peróxido de Hidrógeno
MUI	=	H2SO	=	Ácido Sulfúrico
MUII	=	H2SO2	=	Ácido Hiposulfuroso
MU	=	H2S	=	Sulfuro de Hidrógeno

En los tres casos hay una extensión del lenguaje del sistema: la aceptación del elemento neutro en la multiplicación, la aceptación de los resultados de la multiplicación binaria y la aceptación de las propiedades de ciertos elementos químicos.



Polya hace la distinción entre problemas por resolver y problemas por demostrar; así dice que el propósito de un problema por resolver es descubrir la incógnita mientras que el de un problema por demostrar es “mostrar de modo concluyente la exactitud o falsedad de una afirmación claramente enunciada”¹⁰. Hasta este momento hemos jugado con el problema por resolver y esto nos dio herramientas para encarar nuestro problema por demostrar: la imposibilidad de obtener MU en el sistema. En resumidas cuentas nos quedaba elaborar pruebas sintácticas y semánticas que demostraran tal imposibilidad

Prueba Sintáctica

Supongamos que MU sea posible dentro del sistema. Según las reglas, U se puede obtener de una de éstas dos formas: con R 1 y con R 3.

- a) Si se hubiese obtenido por R1, entonces es el resultado de haber agregado la U a una cadena que terminaba en I, y por lo tanto la U no estaría sola para poder formar directamente MU.
- b) Si se hubiese formado por R3, entonces MU debía proceder de una cadena como MIII, pero según las reglas de formación y eliminación de caracteres sólo es posible formar MI (axioma inicial), MII (por R2), MIII (por R2 nuevamente).

En consecuencia podemos afirmar que MU no es un teorema posible del sistema.

Prueba Semántica

1. Revisemos ahora el sistema desde una perspectiva numérica. Las reglas que permiten aumentar los caracteres en las cadenas son la 1 y la
2. De manera que las cadenas aumentan o bien agregando una U al final (sólo cuando terminan en I), o bien copiando dos veces exactamente los mismos caracteres en el mismo orden ($Mx \rightarrow Mxx$). De manera que si las cadenas aumentan mul-

¹⁰ *Ibid.*, p. 161.



tiplicando por dos y sólo se pueden eliminar cada III para transformarla en U (R_3), siempre quedará una diferencia, ya que $3 - 2 \neq 0$. O dicho de otra manera no hay ningún número múltiplo de 2 que sea divisible por 3.

Después de lo cual habíamos demostrado la imposibilidad de que nuestra incógnita perteneciera al sistema.

Sin embargo, durante nuestra exposición hemos usado el término “modelo” de forma amplia refiriéndonos a los resultados de nuestros ensayos con el sistema y que por ahora son sólo posibles modelos que surgen en el contexto de problemas por resolver y que pasan al estatus de problemas por demostrar, en otras palabras, nos queda demostrar que los resultados de nuestros ensayos son efectivamente modelos del sistema.

Esta presentación es sólo una pequeña muestra en aras de la revalorización de la heurística desde la propuesta de Polya o, si se quiere, desde el escorzo de Leibniz¹¹, para quien el *ars indicando* o arte de juzgar –entendido como el análisis de los conceptos en sus elementos simples– se distinguía del *ars inveniendi* o el arte de descubrir –que no es más que la síntesis o combinación de conceptos orientada por la práctica. Definición que nos recuerda los planteamientos kantianos¹² acerca de la matemática como construcción de conceptos en la intuición y que nos abren la puerta para pensar en la posibilidad de una interpretación de los juicios de la matemática como juicios heurísticos o hipótesis plausibles acerca de ciertos problemas que deben ser demostrados posteriormente. Idea ésta que parece resonar en las palabras de Polya cuando afirma: “Las matemáticas presentadas con rigor son una ciencia sistemática deductiva, pero las matemáticas en gestación son una ciencia experimental, inductiva.”¹³

No queremos finalizar esta presentación sin agradecer al Prof. Jesús Baceta su acertada pregunta acerca del acertijo MU que dio pie a este trabajo.

11 G. W. Leibniz: *Monadología*, en *Obras escogidas*, Ezequiel de Olazo (Coord.), Buenos Aires, Editorial Charcas, 1982.

12 I. Kant: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 6ta edición, 1988.

13 Polya, G., *Op. cit.*, p. 116.



Comunicación

José Francisco Juárez Pérez

Centro de Investigación y Formación Humanística - Ucab
jjuares@ucab.edu.ve

Educación en valores en el nuevo siglo: Democracia, ciudadanía y derechos humanos

RESUMEN:

Se presenta una reflexión sobre la educación, su relación con los valores y sus implicaciones en la formación de la cultura ciudadana. Se hace especial énfasis en la democracia, la ciudadanía y los Derechos Humanos considerando cuatro aspectos: 1) los principios que sustentan el quehacer educativo, tales como la realidad, la necesidad, la aspiración y el desarrollo; 2) los valores y su relación con la educación; 3) la respuesta a la pregunta de si es posible educar en valores; y por último, como consecuencia de lo anterior, 4) se propone una educación para el siglo XXI sustentada en los valores de la cultura democrática.

Palabras claves: Educación, valores, democracia, ciudadanía.

Education on Values in the New Century: Democracy, Citizenship and Human Rights

ABSTRACT:

This is a reflection about education, its relationship with values and its implications in civic culture education. Special emphasis is placed on Democracy, Citizenship and Human Rights regarding the following four subjects: 1) the principles underpinning the educational work such as reality, necessity, aspiration and development; 2) values and its relationship with education; 3) a possible answer to the question about the feasibility of an education based on values; and finally, as a consequence of the later, 4) a proposal about an education for the 21st century based on values of democratic culture is given.

Keywords: Education, values, democracy, citizenship.

Recibido: 14-06-2009 / Aprobado: 07-09-2009



A continuación se presentan a la consideración de los lectores algunas propuestas acerca de los principios y valores de la educación, tema sobre el cual se ha especulado en los últimos meses, poniendo en evidencia su importancia para el colectivo venezolano, al menos en lo que se refiere a la formación en valores de los niños y jóvenes. Partiendo de esa premisa, el siguiente trabajo se propone reflexionar sobre los valores y su incidencia en la formación ciudadana, tarea que, dado el ambiente social y educativo actual del país, es una empresa ciclópea pero igualmente necesaria y a la que estamos convocados todos los ciudadanos.

Ahora bien, en el contexto formativo del campo de la ingeniería, ¿qué relación guarda lo que aquí se propone con el programa educativo de esa Facultad?. La respuesta apropiada la tomamos de un científico, específicamente de un matemático de la Universidad “La Sapienza” de Roma, llamado Giorgio Israel¹, quien señala que la experiencia humana está lejos de ser únicamente científica o no se puede comprender exclusivamente desde el ámbito de las ciencias naturales, porque de ser así se mutilaría la fenomenología de la vida humana ya que jamás puede conseguir reducirla a algo material que se considera equivalente a ella. El hombre no es un dado, una máquina a vapor o eléctrica, ni una calculadora, ni cualquiera de las máquinas a las que tratan de reducirlo para explicarlo en términos científicos.

La complejidad del ser humano nos lleva a abordar su realidad desde distintas perspectivas, y para ello la educación es una pieza fundamental porque afecta a la plenitud de la persona y no puede reducirse a tecnologías didácticas, ni reducir el asunto moral o de la conducta a simples reglas de convencionalismo social. Se trata de ofrecer desde la educación una perspectiva integradora que recoja los diversos componentes formativos del sujeto, utilizando la técnica, la ciencia y las humanidades pues cada una desde su ámbito específico contienen información valiosa que contribuye a la formación de sujetos conscientes de su realidad y responsables de su profesión.

La información que aquí se presenta aporta conceptos de utilidad para la discusión y reflexión de los estudiantes y profesores y que bien pueden relacionarse con el papel de la ingeniería en la sociedad, si se acepta la premisa de que la misión de esta uni-

¹ Giorgio Israel: “Un matemático contra la religión de la ciencia”, en *Revista Internacional Común y Liberación*, N° 7, Año XII, España, julio-agosto, 2008.





versidad, cuya denominación es católica, más allá de formar un profesional competente en su área, es la formación integral del sujeto, con una perspectiva integradora del saber científico y humanístico, aspectos que permitirán a los educandos asumir las responsabilidades inherentes a su condición de ciudadano.

El trabajo está estructurado en cuatro partes que trazan el *corpus* de la propuesta la cual se resume en la siguiente expresión: Las sociedades modernas demandan unos valores en armonía con la dinámica del desarrollo social actual, relacionados con el ejercicio de la ciudadanía, la democracia y los Derechos Humanos.

En la primera parte se conceptualizan los principios que sustentan el hecho educativo. Se revisan los atributos intrínsecamente relacionados con la compleja definición de la educación entendida como realidad, necesidad, aspiración y desarrollo. Asimismo, las funciones que cumple en el campo intencional, cultural y social. En segundo lugar se responde la pregunta, ¿qué son los valores? Sobre este tema hay una amplia gama de opiniones, lo que hace más difícil la tarea de expresar qué son, cómo se caracterizan y cuál es su jerarquización. Sin embargo, es posible facilitar su comprensión proponiendo unos criterios mínimos que invitan al consenso, logrando una percepción sin menos prejuicios sobre su realidad. Desde algunas instancias se habla de los valores sin la más remota idea de su significado y trascendencia, sin tener muy clara la diferencia entre un valor y una actitud, sin saber cuáles son las valoraciones que se han de poner en práctica en la sociedad. Es grave actuar de forma distorsionada, pensando que lo que se hace es bueno, aunque esté reñido con la moral o la ética. Una manifestación de tal confusión es señalar, por ejemplo, que la solidaridad es un valor y la competencia es un antivalor, porque así se somete a uno de los valores a la apreciación subjetiva de quien considera, desde su perspectiva, que uno de ellos es positivo y el otro es negativo, o mejor dicho, que uno es bueno y el otro es malo.

Lamentablemente en las últimas décadas los ciudadanos hemos ido perdiendo la capacidad de asombro al constatar que muchas personas distorsionan y relativizan el significado trascendente de los valores. Se defienden las mentiras y de donde menos se espera, surgen eruditos pontificando sobre un tema aunque no conozcan del asunto. Y esto es muy grave porque si quien informa no conoce lo que dice, o peor aún, miente, distorsiona la realidad. Si un padre le dice a su hijo que el robo se justifica en caso de una





imperiosa necesidad, entonces estará contribuyendo a deformar el mundo valorativo de ese sujeto, dejándolo sin un patrón de valores a través de los cuales pueda orientarse en la vida. Por eso, en este apartado, bien merece la pena conocer las referencias acerca del valor, sus dimensiones y jerarquización.

El tercer aspecto intenta responder la pregunta: ¿se puede educar en valores? En este ámbito hay defensores y detractores. Hace poco un respetado profesor de una casa de estudios superior del país, defendía vehementemente que la educación en valores es una utopía. Según él, las personas aprenden del colectivo y no por propia iniciativa. No es necesario decirle al sujeto lo que debe hacer ni proponerle reglas de vida pues la sociedad se encarga de esa tarea mediante sus propios mecanismos de presión. Decía que los valores son relativos pues varían en cada cultura, cambian según las creencias familiares, dependen de la religión profesada, etc., lo cual hace más difícil su posible educación. Esta posición, que es defendida por un número importante de personas, adolece de un criterio básico relativo a la dimensión humana y es que, si bien es cierto toda persona actúa de acuerdo a unas pautas preestablecidas socialmente, eso no significa que esté inexorablemente sujeta a esos designios. Existe en los sujetos un carácter dinámico que propicia un constante replanteamiento de la conveniencia de las normas y principios sociales. De manera que menospreciar la educación de valores dejándolo todo en manos del azar o de un colectivo anónimo, es negar la posibilidad de una formación que le permita al sujeto elevar su propia condición humana, haciéndolo más persona y un mejor ciudadano. Negar la educación en valores, es negar la coexistencia con los otros y las posibilidades de auto-realización. El último punto a desarrollar es la propuesta de una educación en valores para el siglo XXI. Una educación apoyada en la democracia, la ciudadanía y los derechos humanos. En estos tres aspectos se puede resumir el ideal de la formación en valores que anhelamos.

Para que una educación sea realmente transformadora tiene que abrir espacios a la reflexión y al debate, a la pluralidad y a la tolerancia. Estos aspectos la Constitución venezolana², los tiene muy bien definidos en su exposición de motivos. En ella se establece que “se incorporan al texto constitucional como valores superiores del ordenamiento jurídico del Estado y de su actuación, la vida,

2 Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, Caracas: Panapo, 2006, p. 4.





la libertad, la justicia, la igualdad, la solidaridad, la democracia, la responsabilidad individual y social, la preeminencia de los derechos humanos, la ética pública y el pluralismo político". De manera que está bien definido el tipo de ciudadano que se quiere formar, la sociedad que se quiere construir y los elementos necesarios para fortalecer la democracia. La educación en valores en nuestro país y en los diversos centros educativos, tiene que responder a dichos lineamientos.

A continuación se desarrollarán los puntos mencionados, no sin antes dejar sentado como idea básica que recorre toda esta exposición, que la educación en valores es una necesidad individual y social. Hay que revisar en profundidad las políticas educativas públicas y privadas y poner en marcha un plan de acción renovador de educación en valores a corto, mediano y largo plazo en todos los centros educativos, sean de educación primaria, secundaria o universitaria, pues lo que está en juego es el destino de la nación. Se trata de la salud del ciudadano. Las instituciones educativas tienen que revisar en el currículum escolar y en sus programas lo que se están haciendo y lo que tendrían que hacer para acompañar a los niños y jóvenes en el proceso de fortalecimiento de valores.

1. Sobre la educación

La educación es una de las facetas humanas más importantes. Es un modo de vivir, una vía de realización personal. Desde tiempos antiguos se le considera el medio idóneo para la continuidad de la especie humana porque a través de ella se cultivan y se transmiten de una generación a otra, los mitos, los ritos, la técnica, los símbolos, el lenguaje, la religión y toda creación humana, haciendo posible el mantenimiento y la evolución de las sociedades.

Sobre ella se han hecho diversas interpretaciones. Al analizar su concepto lo primero que resalta, según Luzuriaga³, es su carácter tanto individual como social que adopta múltiples formas, lo que a su vez explica las distintas concepciones que se consiguen de ella a lo largo de la historia. Por ejemplo, el filósofo Kant, nombrado por Luzuriaga⁴ afirma que a través de la educación el

3 Lorenzo Luzuriaga: *Pedagogía*, Buenos Aires, Losada, 1958.

4 *Ibid.*, p. 35.





hombre llega a ser hombre. O sea que, mediante la educación, se alcanza la humanización de la persona. Savater⁵, reafirma lo dicho por el filósofo alemán en el siglo XVIII, y agrega que por medio de ella nos hacemos más humanos, porque adquirimos rudimentos necesarios para aprender a convivir y a darnos cuenta de nuestra dignidad como personas. Por su parte, Dewey⁶ dice que la educación significa la suma total de procesos por los cuales una comunidad o grupo social transmite sus poderes y fines adquiridos con el fin de asegurar su propia y continuada existencia y crecimiento. René Hubert⁷ la define como el conjunto de acciones y de las influencias ejercidas voluntariamente por un ser humano sobre otro ser humano, orientada hacia un fin que consiste en la preparación para la vida. Esas y otras interpretaciones de la educación dependen de varios aspectos relacionados con ella, según se defina como realidad, necesidad, aspiración, desarrollo, intencionalidad, formación cultural y como función social. A pesar de lo complejo del concepto, Luzuriaga propone una aproximación conceptual que intenta sintetizar esa actividad: “es una función real y necesaria de la sociedad humana mediante la cual se trata de desarrollar la vida del hombre y de introducirle en el mundo social y cultural, apelando a su propia actividad”⁸. De esto se infiere que el acto educativo ejerce una influencia intencional y sistemática sobre quien la recibe, por tanto hay una razón de ser del acto educativo, o sea, existe una finalidad y un método que se aplica para conseguir los fines previstos. Entre otros, se trata de influir sobre las generaciones jóvenes, con el fin de conservar y transmitir su existencia colectiva, aspecto que define su carácter social.

Dicho lo anterior, habría que reconocer las dimensiones formal e informal de la educación. Su carácter formal se circunscribe a las instituciones sociales cuya tarea es transmitir unos conocimientos específicos y su finalidad es consolidar el *ethos* de la población en la cual se imparten dichos conocimientos. Un ejemplo concreto son las escuelas, ellas tienen una infraestructura, materiales disponibles para la tarea escolar, unos objetivos curriculares para una formación específica y para unas funciones determinadas, que variarán según las inquietudes de cada persona. La educación informal se refiere a toda actividad realizada por el ser humano

5 Fernando Savater: *El valor de educar*, Barcelona, Ariel., 2001.

6 John Dewey: *Democracia y Educación*, Madrid, Morata, 1997, p. 298.

7 Cf. Luzuriaga, Lorenzo, *Op. cit.*, p. 46.

8 *Ibid.*, p. 51.





más allá de un salón de clase y mediante la cual el individuo también adquiere conocimientos, valores y apreciaciones de su medio. Estas dos modalidades educativas, antes de ser contradictorias o considerarse antagónicas, se complementan y confluyen en un mismo proceso en el individuo, y guardan relación con el aprendizaje en la escuela, en la familia, desde las propias experiencias personales y con el contacto entre las personas.

Hasta hace poco, la educación era concebida como un proceso de transmisión de conocimientos y valores que pertenecía casi exclusivamente a los que impartían clases. A los docentes se les consideraba los poseedores absolutos de la verdad. Afortunadamente, este modo de comprender el proceso educativo ha evolucionado paulatinamente. Los cambios generados en el seno de la sociedad, producto de los avances tecnológicos y científicos, han ido fortaleciendo la idea de que el docente es un facilitador del proceso de aprendizaje, más que un transmisor de los conocimientos que posee. Se ha demostrado en la pedagogía moderna que los estudiantes aprenden conocimientos pero sus conductas están guiadas por los valores que han asumido en sus vidas a partir de lo que han visto por parte de los que les rodean. De manera que actualmente se enfatiza en la reciprocidad de los conocimientos y de las experiencias surgidas entre el docente y el alumno. El ambiente educativo se considera un sistema de intercambio y consolidación de valores. El docente es un pilar invaluable que coadyuva en la formación de la personalidad del estudiante.

El educador, si está consciente de su vocación, deberá ser un rico depósito y coleccionador de conocimientos y valores morales. Educador es sinónimo de maestro y como tal debe estar dispuesto a conocer de sus estudiantes sus fortalezas y debilidades y aprender también de ellos.

Educación y sociedad se implican mutuamente, entre ellas hay una causalidad circular. Por ello, cabría preguntarse si la educación ha influido en los últimos años en el cambio de mentalidad de las sociedades premodernas a las sociedades modernas o si por el contrario, es que las sociedades en su avance indetenible hacia el cambio han dejado atrás los postulados de una educación destinada a la perfección espiritual y la búsqueda de la felicidad.

Nuestra consideración es que para responder a dicha interrogante hay que incluir dos posibles respuestas: por un lado la edu-





cación ha influido e influye en los cambios sociales y éstos a su vez generan nuevos problemas a la humanidad que busca resolverlos mediante nuevos modelos educativos. La cuestión está en el hecho de que la educación como fenómeno intrínseco a la racionalidad del ser humano, intenta comprender los modos en los que irrumpen en las sociedades las mismas propuestas humanas, entendiendo por ellas la técnica, la ciencia, la tecnología. Los dos ámbitos se complementan porque la sociedad imprime a los individuos un sello, marca unas pautas de conducta a las que hay que atenerse, mientras que la educación posee una finalidad de socialización, es decir, de humanizar a la persona, acercándola a la realidad de los propios sujetos.

Debido a los cambios vertiginosos que sufre la sociedad contemporánea, se presenta en todos los niveles de la estructura social una crisis educativa. Esta tiene se debe a una deformación en la forma de concebir el acto educativo. Una cosa es preparar al individuo para que ponga en práctica unas competencias técnicas cuando las circunstancias lo requieran y otra muy distinta es educarlo no solamente en dicha área, sino además, de manera integral, con capacidad real de enfrentar la vida. Queremos transmitir que la educación se ha deshumanizado, su componente básico, esencial, propio del ser humano, se ha desnaturalizado para convertirse en un obstáculo para la misma estabilidad de la naturaleza humana.

En el caso venezolano, tanto las instituciones del gobierno como diversas organizaciones civiles han alzado su voz reclamando una educación de calidad. Desde hace varios años el tema se discute con insistencia y se han hecho varias reformas educativas con miras a fortalecer la formación impartida en las escuelas y en las universidades. Pero el problema sigue vigente. Al respecto, Ugalde, el rector de la Universidad Católica Andrés Bello señaló que una de las manifestaciones del fracaso del sistema educativo consiste en la corrupción galopante en los países del continente y en la pobreza creciente que es totalmente contradictoria con las cifras de egresados de las casas de estudios con altos índices académicos y con una supuesta sólida formación, que a la larga no funcionan porque dichos egresados no tienen una incidencia real en transformación social de las naciones latinoamericanas.⁹ De modo que se están formando estudiantes exitosos para sociedades fracasadas.

⁹ Luis Ugalde: *Informe del rector al Consejo Fundacional 2003-2004*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2005, p. 49.





Ante esta pasmosa realidad, no se percibe en el ambiente que se estén implementando políticas de largo alcance para paliar estas deficiencias las cuales debilitan nuestro ser integral y tocan el fondo del asunto, sobre todo nuestra conciencia ciudadana. Asumir la educación como un proceso de cambio social, implica revisar lo que se está haciendo bien y mal. No es necesario inventar nada nuevo, sino evaluar con plena conciencia las limitaciones y los avances en ese campo. La Constitución venezolana (1999) es muy clara al respecto; sólo se necesita disposición para buscar alternativas que traigan beneficios a todos. De eso trata la educación y allí el Estado tiene la primera palabra, ya que su deber es cuidar que ésta sea de calidad para todos los ciudadanos, sin exclusión de ningún tipo.

2. ¿Qué son los valores?

No es fácil hacer una aproximación al concepto de valor, sobre todo porque en la actualidad existen numerosas apreciaciones sobre el asunto. Comenzaremos diciendo que los valores hacen referencia directa a lo que es un bien. Y un bien es todo aquello que es apetecible porque es bueno, o sea, implica un bienestar, tanto para la persona como para los demás. Es natural para el ser humano calificar sus propios actos y el de los otros como “buenos” o “malos”. Esta normal percepción permite distinguir entre las conductas que poseen un carácter de bondad o de maldad.

Fronzizi, uno de los autores del siglo XX que estudia con detenimiento el asunto, dice que los valores tienen “presencia real en los bienes”¹⁰. Vivimos rodeados de bienes, es decir, de objetos valiosos que encarnan valores de diversa naturaleza. Así por ejemplo, en el lugar de trabajo, en la casa, o en cualquier otro sitio, encontramos objetos o bienes que son valiosos dependiendo de la apreciación que tengamos de ellos. En este sentido, una imagen religiosa tendrá un gran valor para un creyente, mientras que en un ateo probablemente no signifique nada. Pero también es posible que aunque dos personas asuman el valor de una cosa o de un bien, jerarquizarán la importancia del objeto o del bien de acuerdo a las circunstancias vividas. Pongamos el caso de un grupo de sobrevivientes de un accidente aéreo que están en el desierto. Aunque en su camino tropiecen con las más hermosas piedras preciosas

10 Risieri Fronzizi: *Ensayos filosóficos*, México, FCE, 1986, p. 143.





nunca antes vistas, preferirán, sin embargo, con más agrado, conseguir un sorbo de agua para mantenerse con vida.

En tales circunstancias, aunque reconozcan el valor de las piedras preciosas, le darán más importancia a un poco de agua porque se supone que los mantendrá con vida. Como vemos, hay unos bienes u objetos que tienen un valor dependiendo de las circunstancias que rodean a las personas, de sus apetencias en relación a dichos objetos y de acuerdo a su experiencia personal. Las valoraciones de las personas hacia los objetos cambian, pero los objetos siguen siendo valiosos por sí mismos. De modo que, siguiendo con el ejemplo propuesto, el agua seguirá siendo importante y también lo serán las piedras preciosas. Si esto es así, el problema está en establecer cómo saber si un bien es más valioso que otro, ¿cómo sabemos que algo tiene valor, por encima de las circunstancias y apetencias particulares?

La respuesta nos la da el mismo Frondizi:

(...) lo sabemos –dice– del mismo modo como sabemos que un objeto es pesado o caliente. Según la cualidad que tenga, el objeto me obliga a tratarlo de un modo determinado. La justicia de un acto me impone respeto, la heroicidad admiración, la generosidad me conmueve, lo bello me atrae y lo asqueroso me repugna.¹¹

Si embargo, nos queda una duda por resolver y es cómo saber si efectivamente hemos elegido lo correcto y no estamos desorientados tomando decisiones incorrectas.

Quizá para ello nos ayude la aproximación de la definición que está en el Diccionario de la Real Academia Española¹² en el que se define al valor (filosóficamente) como la “cualidad que poseen algunas realidades, llamadas bienes, por lo cual son estimables; tienen polaridad en cuanto son positivos o negativos, y jerarquía en cuanto son superiores o inferiores”. El “valer” o “valía” del valor es propiamente tener algo o alguien las características que le permiten merecer aprecio o estimación. No es, entonces, sólo sobre su precio o lo que cuesta algo cuando se habla de valor, sino de lo propio, lo intrínseco, lo único de algo o alguien que conduce a considerar que debe ser elegido, acogido o preservado. No obstante, aquí surgen inmediatamente algunas interrogantes: ¿De qué

¹¹ *Ibid.*, p. 146.

¹² *DRAE*, 1984, p. 1.365.





manera algo o alguien puede ser tenido como valioso?, ¿el valor es algo que se pone en las cosas o las acciones o que se descubre o se siente?, ¿son los valores objetivos o subjetivos?

De acuerdo con lo dicho, el valor es, o puede ser 1) objetivo: algo independiente de las cosas o las personas (como abstracción) o 2) subjetivo: dependiendo de la subjetividad de los hombres que valoran.¹³ La primera consideración puede ser vista como más propia del ámbito de la metafísica; pues supone criterios sobre la existencia o no de entidades denominadas valores con su ser propio (concebidos muchas veces fuera del mundo material, como entidades abstractas o ideales). La segunda se acerca más a lo específicamente humano y conlleva consideraciones sobre el agrado, el deseo, la atracción que ejercen los valores en las personas.

Ambas posturas son complejas y admiten discusión. Mencionarlas aquí sirve al menos para ilustrar los dos sentidos más generales como es concebido el problema filosófico de la noción “valor”. La existencia de esas dos posturas generales ha dado pie a muchas discusiones en torno a lo que se da en llamar “Absolutismo” y “Relativismo” axiológico.

Sin embargo, en la actualidad hay cada vez más consenso en suponer lo que ya defendía Frondizi¹⁴ que debería haber algo de cada uno de los extremos en el caso de los valores, que debe haber un componente objetivo (u objetivable) de éstos, así como un componente subjetivo que viene aportado por el sujeto que hace la valoración.

Vidal, considera que la síntesis entre ambas tendencias parece ser la más adecuada para definir un valor.¹⁵ Esto supone al menos dos cosas: que los valores no son producto de nuestra subjetividad, sino una realidad objetiva que encontramos fuera de nosotros; y que la cualidad valorativa es distinta de otras cualidades que encontramos en las cosas. Esto implica que el valor no descansa sobre cualquier clase de objeto sino sobre las realidades que tienen el carácter de bienes. Estas realidades – bienes-, tienen un conjunto de cualidades que pertenecen a su ser o a su constitución; tales

13 María Pilar Vinuesa: *Construir los valores. Currículo con aprendizaje cooperativo*, Bilbao, Desclée de Broker, 2002.

14 *Op. cit.*, p.28.

15 Marciano Vidal: *Moral de actitudes, Tomo I. Moral fundamental*, Madrid, Ediciones P.S., 1974. p.426.





cualidades forman parte de la existencia del objeto en cuanto que le confieren su ser. De modo que los valores descansan sobre los objetos reales pero requieren además ser captados por el hombre. Los valores han de interpretarse en referencia a la situación de la persona y del objeto, de manera que ellos tienen sentido y existencia dentro de una situación concreta y determinada.

Una de las definiciones interesante por su sencillez, pero que a la vez recoge lo planteado anteriormente con otras palabras, es la que hace Rugarcía¹⁶, abstrayendo el valor al plano educativo. Lo considera como algo a lo que vale la pena dedicar la vida o parte de ella. En otras palabras, un valor es una guía que orienta la actuación de los sujetos hacia un fin determinado. Lo presenta como una cualidad de algo o de alguien que nos mueve –acciona– hacia una meta en particular. Desde ese punto de vista, los valores son necesarios ya que sin ellos no es posible que se desarrollen los proyectos personales o colectivos. De acuerdo con esto quien no orienta su vida a partir de valores, no está en capacidad de desarrollar proyectos personales, lo cual significa que experimentará constantemente el sin sentido –la nada, el vacío– y se preguntará si vale la pena vivir.

Otro aspecto importante que explica la preferencia de un valor sobre otro, es la jerarquía. Ésta dependerá no sólo de la situación personal sino también social, histórica y del entorno del sujeto. Existen diversas interpretaciones al respecto, pero en su mayoría éstas coinciden en describirlos dentro de las siguientes dimensiones: valores morales; valores estéticos; valores instrumentales, valores religiosos, valores sociales. Estos a su vez dependen unos de otros, o sea, en la medida en que se experimentan unos, se buscan otros. Para jerarquizar un valor hace falta no sólo el preferir uno sobre otro, sino también reconocer en quién o en qué se encarna, cuál es la situación o el contexto. Igualmente es fundamental la conciencia moral, a través de la cual se toman decisiones ajustadas al sentido común, o sea, son decisiones que no están reñidas con el bienestar personal y colectivo, ya que mientras más se ajusten a ese deber ser, se alcanzará satisfacción y felicidad.

¹⁶ Armando Rugarcía: *Los valores y las valoraciones en la educación*, México, Trillas, 2000, p. 73.





3. ¿Se puede educar en valores?

Presentados los dos puntos anteriores podemos inferir que la educación es una condición humana que tiene su punto de arranque en el individuo y se consolida y se transforma en la medida en que se entra en contacto con otros individuos, de esta manera surge la necesidad de compartir ideales, proyectos y principios que están relacionados con el bien común. Los valores son, en este caso, los que le dan sentido a la búsqueda del bienestar. Por eso, valores y educación forman parte de un mismo proceso humano que se consolida en diferentes etapas. Por eso la respuesta acerca de la posibilidad de la educación en valores parece obvia, pero se necesita justificar. Si la educación es una actividad que tiene entre sus finalidades desarrollar las capacidades del individuo y así prepararlo para la vida, proporcionándole las herramientas más adecuadas conforme a ese fin, entonces la formación en valores es una necesidad. ¿O es que acaso los docentes, aparte de enseñar conocimientos, no enseñan también a comportarse, a tomar decisiones, a valorar, querer, respetar y obedecer unas cosas y a rechazar otras?. Si todo esto es parte de la educación, por qué no abordarlo?. Se trata entonces de sincerar lo que se está haciendo en el sistema educativo y reconocer las fallas que se generan en la misma preparación de los docentes, en los centros universitarios. Se piensa que estos son temas de interés subjetivo o individual y por lo tanto, no se promueve la discusión en los salones de clase, cuando la realidad pide a gritos otra cosa muy distinta. La mayoría de los docentes ha experimentado en carne propia la dura experiencia de las escuelas públicas y privadas, en las cuales los niños y jóvenes, están más ávidos de ser atendidos que de saber contenidos. Hay que reconocer que las políticas educativas que se han intentado desarrollar han fracasado porque no han tomado en cuenta las necesidades de las personas. El interés que se ha puesto ha quedado limitado a los tecnicismos, o sea, en un perfeccionamiento de las técnicas de la profesión. Por otro lado, hay que reconocer que la familia está en crisis y que los niños y jóvenes que asisten a la escuela no tienen, en su mayoría, unos modelos que puedan seguir y por eso son vulnerables a lo que pasa a su alrededor: droga, pornografía, delincuencia, violencia etc.. Hay que reconocer lo que está sucediendo y actuar, porque la clave para aumentar la productividad, generar riquezas, para lograr un auténtico desarrollo humano en una sociedad, es una auténtica educación.





En los centros de enseñanza, la educación en valores tiene que ser un estadio de la formación del ciudadano que necesita para su “humanización”, rudimentos, referencias en el orden epistemológico y afectivo que le serán útiles para su futuro inmediato. Todo esto sin olvidar que también la familia, los medios de comunicación, el Gobierno y la sociedad en general son educadores, en tanto que, ofrecen insumos al sujeto para la configuración de su *ethos* personal y colectivo.

El éxito educativo depende de muchos factores. Si se tiene claro cuál es el objetivo de la educación, si se trabaja de manera organizada para lograr ese objetivo y sobre todo, si se ponen en práctica los lineamientos establecidos para lograr dichos fines, algo positivo se puede lograr. Payá considera que las sociedades desarrolladas se diferencian de las que están en vías de desarrollo precisamente en que aquellas manifiestan una tendencia hacia lo permanente, hacia aquello que se conoce y quizás por ello, proporciona una sensación de seguridad.¹⁷ En otras palabras, las sociedades que se consideran desarrolladas, mantienen un conjunto de normas, intereses y valores que comparten la mayoría de sus miembros y sobre todo, las cumplen, pues reconocen su orientación para el logro de los fines del progreso y el desarrollo personal y colectivo.

En Venezuela la discusión y el revuelo que ha causado el proyecto de la Ley Orgánica de Educación y más recientemente, la Reforma Curricular, es una muestra de que los ciudadanos ven con mucho recelo cualquier intención que se tenga en el campo educativo porque educar es modelar, es proponer de manera intencionada un camino, un modo de vida, una manera de ser, es la forma en que se construye la ciudadanía. Por eso, no todo lo que se ofrece en ese campo es recibido de buena forma y no tendría que ser así, porque la construcción de la ciudadanía se hace lenta y progresivamente. Si se quiere formar en valores, ha de hacerse revisando lo que ya existe previamente, lo que configura el *ethos* social y ha de hacerse con el concurso de la mayoría.

Por la trascendencia de la educación en valores en la configuración del ciudadano y a su vez de la sociedad, el centro educativo tiene que comenzar por hacerse consciente de su responsabilidad social. Pero como éste no es un ente abstracto, sus miembros, principalmente los docentes y estudiantes han de tomar la iniciativa.

¹⁷ Monserrat Payá Sánchez: *Educación en valores para una sociedad abierta y plural*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1997, p. 16.





Urge establecer a partir de una discusión consensuada una jerarquía de valores para fortalecer ciertas conductas sociales. Se necesita más humanismo y menos técnica, o al menos, tanta formación humanística como técnica. La escuela o la universidad no debe descuidar su dimensión moral y sólo se consigue si se humaniza y humaniza su entorno.

El ciudadano se forma en el seno de la sociedad y el acierto o error en su actuación dependerá en gran medida de la orientación de la educación. Por eso, hay que revisar el enfoque pedagógico dado a la misión y a la visión de las instituciones educativas. Si se instruye para la competencia en el sentido de la apuesta ciega por un ganador, entonces muy difícilmente tendremos personas competentes en su campo y dispuestas a conseguir que todos los que le rodean sean eficientes y exitosos. Por el contrario, seguiremos viendo lobos disfrazados de cordero, buscando su propio beneficio sin importarles a quienes se lleven por delante. Si el centro educativo no propicia un ambiente de auténtica democracia y lo que reina es el terror a las autoridades, y se actúa por temor y no por convicción, tendremos entre los alumnos y también entre los docentes, un número de individuos dispuestos a convertirse en los primeros traidores cuando la situación lo amerite porque no habrán aprendido a ser leales y menos a confiar en los demás, no valorarán ser responsables, honestos, respetuosos, porque si actúan alguna vez de esa manera, es porque se lo imponen desde fuera y no porque lo asumen como forma de vida.

De ahí que aparte del reconocimiento personal, es importante una adecuación de las investigaciones y del conocimiento a la realidad que nos proporciona la sociedad moderna. La ciencia y la técnica en tal sentido, tienen que estar a la disposición del hombre y no al contrario, como parece suceder en la actualidad. El ser humano no tiene que esclavizarse a la ciencia y a la técnica para alcanzar la calidad de vida deseada. Lo decimos una vez más, esto es un asunto que cambiaría si también cambiamos los dobles discursos en cuanto a los daños y los beneficios causados por los descubrimientos de la ciencia. Es poner en blanco y negro las ventajas y los obstáculos del patrón económico que caracteriza a la sociedad moderna; es aprender a ser crítico de nuestra propia realidad y de las instituciones que nos rodean. Quien es crítico reconoce sus propios errores y también el de los demás: Promueve, propone y más que obstaculizar, abre espacios para el cambio.





Conviene revisar los programas educativos, tanto en el nivel primario, básico y de la educación superior, para detectar, si es que existe, el alcance de la educación integral. La educación humanística no puede ser despojada sin más para darle paso al tecnicismo. Tampoco se puede justificar la educación integral introduciendo en el currículo el deporte, las clases de religión y la música, el arte o la estética. Se trata más bien de consolidar un ambiente educativo ideal, donde todo lo que se hace indica que allí se viven los valores. El agobio que tienen muchas instituciones educativas se debe precisamente a que están en una constante carrera sin saber a dónde van: corren, planifican, cumplen objetivos, se esfuerzan por tener al día las estadísticas, pero a fin de cuentas todo ese esfuerzo se pierde porque no se ha formado el carácter, la personalidad, el talante que hoy se necesita para ejercer conscientemente el papel de ciudadano. Desde los centros escolares hay que iniciar una campaña de autonomía y de responsabilidad en las tareas ejecutadas. Que los estudiantes sean capaces de asumir responsabilidades en la forma más básica de la sociedad que es el salón de clases, éste puede ser un buen comienzo para una real educación en valores.

4. La educación en valores para el siglo XXI: Democracia, Ciudadanía y Derechos Humanos

Finalizamos nuestra reflexión ratificando algunos aspectos señalados al inicio de la presentación y que se resumen en la siguiente expresión: la educación en valores para el siglo XXI, es la educación para la democracia, la ciudadanía y el reconocimiento de los Derechos Humanos.

Estos aspectos están íntimamente relacionados entre sí y el impulso de uno, implica la génesis del otro. Para Dewey (1997:81), sin democracia no es posible el ejercicio de la ciudadanía. Y ésta no es más que la expresión plena de los deberes y los derechos del sujeto dentro de la sociedad. Los deberes y derechos a su vez, se concretan en valores que permiten la convivencia social: la paz, la justicia, la tolerancia, el respeto, la solidaridad, el diálogo, y la justicia, entre otros. Por ejemplo, si nos referimos a la democracia ésta debe ser, tal como lo señala Pérez Esclarín¹⁸, aquella en la que existe “una confianza radical en los seres humanos y se afianza

¹⁸ Antonio Pérez Esclarín: *Educación para globalizar la esperanza y la solidaridad*, Caracas, Estudios, 2002, p. 73.





en el sentido de la igualdad personal y colectiva. Ni dictaduras, ni populismos, ni democracia light creen en el ser humano, en su capacidad de construir el mundo”. Pero la igualdad debe traducirse en participación real y efectiva. Esta cultura democrática es posible traducirla en aspectos específicos o conductas bien definidas dentro y fuera del ambiente escolar. Sin educación crítica, no hay sujetos críticos de su propia actuación y menos de lo que acontece a su alrededor. Sin educación ciudadana, no habrá posibilidad de construir una sociedad democrática en la que los valores sean generadores de conductas virtuosas. ¿Cómo lograr esto? Con más y mejor educación. Educación de calidad, educación que piense en el futuro, que prepare y cultive el espíritu y además ofrezca herramientas a los sujetos para hacerle frente a los desaciertos y los aciertos de la sociedad actual.

No hay un yo sin un tú, así que en la educación venezolana, más que la buena intención, hace falta una comprensión de la realidad y sobre todo una capacidad de negociación, que abra las puertas al diálogo. La educación en valores es un tema que en las actuales propuestas educativas del país no puede quedar reducido a una materia o a un ideario porque eso se desgasta con los años. Es conveniente fortalecer programas que trasciendan en el tiempo, hacia una búsqueda de actitudes que sean cónsonas con las de una persona consciente de sus deberes y de sus derechos y que los pone en práctica. Estamos hablando de una persona con acceso a los medios de información y formación que abran las puertas al perfeccionamiento humano, de alguien con plena conciencia de su ejercicio moral, de su dignidad como persona y de su apego a los Derechos Humanos. Se trata de formar para fortalecer las instituciones pero partiendo de la convicción personal, del reconocimiento de las necesidades y aplicando para ello los correctivos que sean necesarios.

Concluimos recogiendo las ideas expuestas a lo largo de la exposición y con las cuales tenemos que trabajar en los próximos años si realmente queremos construir una sociedad que aspira al bien común, al desarrollo sustentable, y al cambio esperanzador, sin que perdamos nuestra condición humana en el intento. Hay que revisar en profundidad las políticas educativas públicas y privadas sobre lo que se está haciendo en ese campo para poner en marcha un plan de acción renovador de educación en valores a corto, mediano y largo plazo, pues lo que está en juego es el destino de la nación. Se trata de la salud del ciudadano en el orden físico, mental y





social, según la define la Organización Mundial de la Salud (OMS). Si se quieren instituciones equilibradas e individuos sanos, hay que comenzar por revisar la educación. Las instituciones escolares tienen que evaluar qué se puede hacer para acompañar a los niños y a los jóvenes en el proceso de fortalecimiento de valores. Además, hay que defender como colectivo, los principios establecidos en la exposición de motivos de la Constitución venezolana referidos a la formación del ciudadano y al establecimiento de una auténtica sociedad democrática. La tríada está en la formación para la convivencia, la responsabilidad compartida y en el fortalecimiento de las instituciones de la sociedad. Todavía estamos a tiempo.





Comunicación

Agustín Moreno Molina

Centro de Investigación y Formación Humanística - Ucab

agmoreno@ucab.edu.ve

¿Es la fe enemiga de la ciencia?

RESUMEN:

A partir de la pregunta que sirve de título al ensayo, el autor pretende demostrar que no existe contradicción alguna entre la fe y la ciencia, pues se trata de dos modos distintos de conocimiento aplicables a realidades igualmente distintas. La pregunta cobra importancia en la actualidad debido a que el positivismo tecnocientífico le niega toda posibilidad a la formulación de cualquier verdad que no sea susceptible de una comprobación empírica.

Palabras clave: Fe, ciencia, conocimiento, verdad, religión, filosofía, moral.

Is Faith the Enemy of Science?

ABSTRACT:

In response to the question posited in the title of this essay, the author intends to show that there is no contradiction whatsoever between Faith and Science since they are different types of knowledge applicable to realities equally different. The question becomes particularly important nowadays due to the fact that techno-scientific positivism denies the possibility of any kind of truth that cannot be empirically proved.

Key words: Faith, science, knowledge, truth, religion, philosophy, morality.

Recibido: 03-06-2009 / Aprobado: 07-09-2009





Introducción

El desarrollo del conocimiento científico, sobre todo a partir del siglo XIX, fue estableciendo una separación cada vez más profunda entre la religión y la ciencia. Un caso emblemático fue el de Charles Darwin. Su teoría de la evolución rompió definitivamente con la doctrina de la creación directa de los seres vivos por Dios, como se describe en el libro del Génesis y que durante siglos funcionó como explicación conclusiva sobre el origen de la vida. Hoy se sabe que la Biblia no es un libro de ciencia y que el relato de la creación no tiene como objeto responder a la pregunta del “cómo” ocurrieron las cosas un problema que interesa a la ciencia sino, que de una manera poética y bajo la estructura narrativa propia del mito, revelarnos una verdad “religiosa” profunda, a la que no es posible llegar por otros medios: que en último término Dios es el creador de todo. Esa es una verdad de la fe que la ciencia no puede desechar tan fácilmente. De modo que la visión de la ciencia y de la fe sobre la misma realidad no resultan contradictorias si las dos se atienen a sus límites metodológicos, en la búsqueda de la verdad. No es objeto de la fe, por ejemplo el estudio de los fenómenos naturales, de los procesos históricos o culturales de la humanidad, o de los intrincados mecanismo del la mente, de eso se encargan las ciencias, sean naturales o humanas; en cambio la fe busca explicaciones de lo trascendente, de lo absoluto, de la religión y en último término, de la cuestión de Dios, temas que al igual que los otros demandan el análisis riguroso.

De la valoración de ambas visiones y de los límites de cada una trata el presente ensayo. Pensamos que éste es un tema importante en la formación universitaria porque corremos el riesgo, acaso por una pretendida objetividad científica, ofrecer una formación “unidimensional” carente de referentes o de horizontes que trasciendan la realidad que percibimos por los sentidos, dejando al un lado, olvidando, o en el peor de los casos menospreciando, la riqueza de la filosofía, de la ética y de la religión.

Encuentro entre fe y ciencia

En el evangelio de Juan “creer” y “conocer” son la misma realidad; y en toda en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento (esa que trata los temas filosóficos como el sentido de la vida y la libertad), la capacidad reflexiva compagina con las convicciones de



fe y el conocimiento de las realidades mundanas no entran en conflicto con el culto a Yahvé¹. Con la aparición del cristianismo, sus primeros teólogos antes fueron filósofos. Justino (siglo II) entendía la fe como auténtico conocimiento. Clemente de Alejandría (150-215) llamaba al Evangelio la verdadera filosofía; y Orígenes (185-253) respondió a los virulentos ataques del escritor romano Celso (siglo II) contra la religión cristiana con argumentos filosóficos. El lema de San Agustín (354-430) de “creo para comprender” fue repetido insistentemente con el ánimo de privilegiar la razón sobre la fe ciega. En esas coordenadas se mueve, por ejemplo la universidad medieval. Maestros y estudiantes dirigían el esfuerzo no tanto en la búsqueda de saberes nuevos sino en la comprensión de los ya existentes de la filosofía y la teología. Fue precisamente tarea de los teólogos mostrar el vínculo entre la razón y la religión como expresión visible de la fe; y de formular la proximidad e incluso la relación íntima entre fe y razón. Anselmo dirá que la teología es la “fe entendida por la razón”, pues no corresponde a ésta expresar juicios sobre la fe sino más bien encontrarle sentido.

Tomás de Aquino (1225-1272), acaso el más insigne filósofo y teólogo cristiano, autor de la monumental *Summa theologiae* (Suma de teología), fue más allá de sus predecesores ocupados en dotar a la teología de fundamento y justificación racional. Para él la fe supone y perfecciona la razón. Iluminada por la fe, la razón es liberada de la fragilidad de los límites de la condición humana hasta elevarse al conocimiento del misterio de Dios². La fe, por lo tanto, no busca explicaciones a los fenómenos naturales sino respuestas a las preguntas esenciales del ser humana. Curiosamente, gracias a esa capacidad de raciocinio quedó superado el carácter elitista que en la antigüedad tenía la búsqueda de la verdad, ocupación sólo del selecto grupo de los filósofos, y le fue posible al hombre común emerger de la oscuridad de los mitos para encontrar respuestas más convincentes sobre la realidad de la naturaleza y de Dios.

Sin embargo el mundo fue cambiando, las ciencias tradicionales como la filosofía y la teología que basaban sus verdades en el principio de la autoridad de los grandes escritores o en la revelación de Dios contenida en la Biblia no sirvió más para responder a los nuevos retos de la humanidad. ¿De qué servía, por ejemplo,

1 Gerhard Von Rad: *Sabiduría en Israel*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985, p. 83.

2 Juan Pablo II : *Fides et Ratio*, p. 39.



el saber teológico ante la necesidad de acondicionar o transformar las naves para viajes más largos y peligrosos luego de los descubrimientos geográficos? Había que echar mano a la física y al uso de nuevos materiales, y a la astronomía para no perderse en el océano, por decir lo menos. De modo que la controversia irrumpió cuando el método deductivo propio de la fe, en el que se parte de una verdad universal para llegar a verdades particulares, no pudo responder a los interrogantes sobre los fenómenos naturales, de los que van a emerger las nuevas ciencias, regidas éstas por la observación y la experimentación, cuyas bases pusieron primero Rogelio Bacon (1214-1294) y luego Francis Bacon (1561-1626).

Al inicio, esa nueva manera de comprender el mundo no chocó con la fe. Por un lado estaban los que defendían la separación entre fe y ciencia y postulaban la metáfora de los dos libros, el de la Escritura y el de la naturaleza, ambos procedentes de Dios aunque diferentes. Por el otro, los que pregonaban una síntesis cristiana y orgánica de la ciencia y de la religión para sustituir la antigua visión medieval donde el saber teológico tenía la última palabra. En el primer grupo, Martín Lutero (1483-1545), y especialmente Enmanuel Kant (1724-1804), aunque Guillermo de Occam (m. 1348) lo había planteado antes, piensan que la existencia de Dios no puede determinarse ni conocerse debidamente mediante la razón humana, cuyo único objeto de ésta última es reflexionar acerca del mundo. La cuestión de Dios es de “fe”, de “creencias” o, en último caso, de opción o decisión personal. Desde luego que con la mirada de la fe, podemos percibir huellas en el mundo tangible que nos permiten conocer algunos rasgos de Dios, pero jamás al misterio interno de Dios.

En el segundo grupo se encuentran Isaac Newton (1642-1727) y Gottfried Leibniz (1646-1716). El primero fue un hombre profundamente religioso y esto lo llevó a escribir una serie de tratados teológicos. No pensaba que la ciencia fuese totalmente ajena a la religión y estaba convencido de que el orden cósmico proporcionaba una evidencia fáctica de la existencia de Dios, coincidiendo en eso con la tradición filosófica cristiana. Creía además que Dios no se limitaba a conservar su “creación”, en el sentido general de la palabra, sino que continuaba interviniendo para que la máquina siguiera funcionando³. Leibniz, uno de los pensadores más polifacéticos de su tiempo, aunque tuvo una vida intelectual bastante dispersa por

3 Evangelista Vilanova: *Historia de la teología cristiana*, tomo III, Editorial Herder, Barcelona 1992, pp. 156-157.



la cantidad de asuntos que le interesaron (matemáticas, jurisprudencia, filosofía) se apoyó siempre en un sistema perfectamente homogéneo. La matemática tenía que extenderse o aplicarse a la filosofía, a la moral y a la teología, de ahí que su ambición fuera dar razón a todo cuanto existe. Estaba consciente, sin embargo, de que la necesidad lógica no era suficiente para determinar una existencia, aunque ninguna existencia fuera independiente de la necesidad lógica. Dios, entonces, escoge necesariamente el mejor de los mundos posibles. Dios, en definitiva, es el armonizador universal, y aunque sus designios sean inescrutables para el hombre, en modo alguno pueden éstos ser contradictorios entre sí.

La ruptura de ambas

Con la “modernidad”, entendiéndola por ésta al período que va más o menos desde el siglo XVIII hasta nuestros días, aunque los grandes temas siguen siendo los mismos, han cambiado los modos de abordarlos, sin negar, por otra parte la aparición de nuevos retos con sus propios interrogantes. Las ciencias naturales reivindicaron totalmente su autonomía, y desafiaron la pesada tradición del principio de autoridad fundado en la religión. El racionalismo y su hijo más conspicuo, el positivismo, aceptó sólo como verdadero aquello que es comprobable o verificable mediante la experimentación. Se intentó aclarar, no lo olvidemos, los misterios de la religión desdibujando los contenidos sobrenaturales de ésta con el objeto de encontrar explicaciones adecuadas a la razón positiva. Un caso llamativo aunque tardío, fue la *Historia de Jesús* escrita por Joseph Ernest Renán (1823-1892). Esta obra era una curiosa amalgama de positivismo y religiosidad, cuya explicación de los milagros de Jesús se acomoda a la tesis que pretende sustentar: que el deber, la devoción y la moral, cosas de las que la historia está llena, son inexplicables sin Dios. La fe no tiene más contenido sino el de apuntalar la moral (por eso mencionamos antes la palabra “tardío”, pues esa convicción era moneda corriente desde el tiempo de los enciclopedistas franceses.

Hoy en día en muchos ambientes intelectuales predomina esa visión reducida de la razón humana, que tiende a limitar su capacidad de mirar sobre la realidad, a reducir su capacidad de visión. Valga como ejemplo la siguiente historia: el director general de una compañía tenía una entrada para asistir a un concierto donde se interpretaba la *Sinfonía N° 8 Incompleta* de Schubert. Como no po-



día ir, le regaló la entrada al jefe de personal. Al día siguiente le preguntó si le había gustado el concierto y el jefe de personal le respondió: “a mediodía tendrá en su mesa el informe.” Cuando lo recibió el director leyó con sorpresa los cinco puntos de que constaba: 1° Durante considerables períodos de tiempo, los cuatro oboes no tienen nada que hacer, se debería reducir su número y distribuir su trabajo en el resto de la orquesta, eliminando picos de actividad; 2° los doce violines estuvieron tocando la misma nota por lo que la plantilla de violinistas debería reducirse drásticamente; 3° no sirve para nada que los metales repitan sonidos que ya han sido interpretados por las cuerdas; 4° si estos pasajes redundantes fueran eliminados del concierto podría reducirse a la cuarta parte; 5° “si Schubert hubiera tenido en cuenta estas indicaciones hubiera acabado su sinfonía.”⁴ Definitivamente ese directivo no llegó a conocer de verdad lo que la realidad de la música le ofrecía. El concierto es mucho más que los datos observados por el administrador. Delante de una obra de arte no es precisamente la racionalidad científica la que prevalece, ni la que descubre el mensaje que el autor desea transmitir. Ese “conocimiento” es incompleto e imperfecto porque no llega al fondo, a la esencia del concierto ¿Cuál e será entonces el camino para apreciar la belleza del concierto? La música no es una cosa que podemos tocar, medir o pesar con el andamiaje intelectual que se utiliza para analizar cualquier objeto o fenómeno físico. En la música se establece una relación entre quien escucha y la pieza musical; relación cargada de significados, sensaciones, emociones, que dejan huella en el espectador. Un mecanismo similar ocurre cuando leemos, por ejemplo, una novela o contemplamos una pintura. El objeto está allí, de un modo dialogal, y me está transmitiendo un mensaje, que de una u otra forma influye en mí, y que el autor de la obra ha querido expresar a través de ella. Es un modo de conocimiento, pero no en sentido científico, en el que la realidad se impone sin que pueda modificarla; sino en el que yo soy capaz de modificar esa realidad, y ésta puede modificarme a mí. En esa misma línea va el conocimiento que podemos obtener mediante la fe.

⁴ Tomado de: Pigi Colognesi: “Recobrar la amplitud de la razón”, en *Huella*, año X, N° 9, octubre 2006, p. 19.





¿Pueden las ciencias responder a todos los problemas e interrogantes humanos?

¿Qué es el ser humano? ¿Cuál es el sentido y la finalidad de la vida? ¿Qué es el bien? ¿Cuál es el origen y la finalidad del dolor? ¿Qué es la felicidad y cuál es el camino para alcanzarla? Estos interrogantes expresan algunos de los grandes problemas del ser humano ligados a la religión y abordados por la filosofía. Pensar que la racionalidad científica es el único camino hacia la verdad del ser humano es como ir a tientas buscando la aguja no el pajar sino en un cuarto oscuro. La visión científicista; es decir, la que exagera y privilegia el poder de la misma ciencia, es utilitaria pues responde al criterio de la eficacia. En el campo de la medicina tiene sentido que ésta encuentre la cura para el dolor; y allí la utilidad es medible en términos de eficacia, pero si es “moral”. ¿Cómo hace la medicina para curarlo? ¿Con alguna pastilla? Evidentemente ese pudiera ser un recurso provisional pero no suficiente. Ninguna época ha sabido conquistar tantos y tan variados conocimientos sobre el hombre como la nuestra. Sin embargo ninguna época ha conocido al hombre tan poco como la nuestra. En ninguna ha resultado el hombre tan problemático como en ésta, sentenció Martin Heidegger.⁵ Las explicaciones científicas sobre la pobreza en el mundo, sobre la violencia y la intolerancia en sus distintas manifestaciones, aunque plausibles, se limitan a los datos empíricos, pero ¿todo es susceptible de ser demostrado empíricamente? No estamos tan seguros. Los mecanismos valorativos de las personas, sus intereses inconfesables y sus motivaciones internas no es que sea imposible cuantificarlas, pero ¿Cuánto de certeza se obtiene? De hecho, la existencia humana es un misterio que no puede ser plenamente explicado, o mejor, sus explicaciones no son lo suficientemente convincentes, y sus preguntas plenamente respondidas. De no ser así, la filosofía habría muerto ya.

La fe como un modo de conocer

Cuando hablamos de “fe” inmediatamente pensamos en la fe religiosa (la del creyente) o en la religión, pero hay una noción más general o amplia de la que presentan las religiones. “Creo que esta tarde no lloverá”. La expresión indica que tenemos motivos para pensar así, aunque no estamos suficientemente seguros y no tene-

⁵ Citado por Felisa Elizondo: “Antropología”, en Casiano Floristan y Juan –José Tamayo (eds.): *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Editorial Trotta, Madrid 1992, p. 42.





mos la posibilidad de comprobarlo. Sin embargo la incertidumbre implícita en la afirmación no excluye algún grado de certeza. Es un modo de saber limitado por la ausencia de comprobación. Cuando una persona responde a otra “te creo”, lo que en realidad quiere decir es: “tú no puedes probarme suficientemente tu sinceridad pero tengo suficientes indicios de que lo que me está diciendo es verdad”. En los dos casos la “fe” es un acto personal de confianza que establece una concordancia entre la razón y la voluntad. Según la razón, el sentido de la afirmación concuerda con la experiencia; y el acto de creer es una decisión voluntaria donde no cabe la certidumbre de la prueba tangible. En esos casos, el objeto de la fe no es una cosa. No creemos en cosas, ellas están allí y los sentidos simplemente las registran y constatan. La fe es en esencia un acto entre personas, y sobre realidades de las personas, que no pueden ser sometidas al análisis científico como el que es posible aplicar a un objeto o fenómeno natural. El amor, por ejemplo en grandísima medida responde a una dinámica de confianza y fe, que no de certeza positiva de la razón científica. ¿Cómo sería la vida si tuviéramos que constatar cada información que recibimos? ¿Si la novia antes de dar el sí se encontrara en la imperiosa necesidad de comprobar todo lo que ha dicho su amado? En el campo de la existencia humana no todo puede ser sometido a la demostración fáctica. Sin la fe, entonces, es prácticamente imposible la vida en común. Creer es un modo de acceso, de comunicación y de conocimiento entre las personas. Esto es válido hasta el punto de que sin la fe la realidad y el “misterio” de la persona permanecerían cerrados en lo más recóndito de la intimidad. Así como no es posible abrir desde fuera sin violentar la puerta clausurada desde dentro, el sujeto no puede ser conocido en su autenticidad, en su yo íntimo, por el hecho de que se disponga sobre él, o de que se le analice con los recursos de la ciencia, sin que éste voluntariamente lo permita. Se obtendría, es verdad, por medios científicos un conocimiento de la persona, pero en cualquier caso será superficial y secundario. El de la fe, en cambio, aunque aproximativo, es un conocimiento plenamente fundado. Se basa en un acto de confianza y de entrega a la persona que abre la puerta de su propia vida y se comunica a sí misma y hace participe al otro de su mundo interior. La convivencia humana, y por tanto la sociedad y la cultura en su continuo desarrollo, depende de ese modo de conocer.

Con la fe religiosa ocurre igual. Es primaria y originalmente un acto personal, un encuentro entre el yo humano y el tu divino. También se aplica la frase “te creo” pues la experiencia de Dios



se halla claramente orientada al conocimiento, o mejor al acercamiento a un misterio al que no es posible llegar exclusivamente de modo racional-experimental, pero al que acepto sin exigirle comprobación alguna. De hecho, la existencia humana es un misterio que no puede ser plenamente explicado, y, en consecuencia, se fundamenta en una búsqueda religiosa. Creer en la revelación de Dios (en su mensaje) significa aceptar que Dios mismo nos da a conocer la dimensión de profundidad religiosa del propio ser humano. Equivale a decir que creemos lo que dice de nosotros y lo que debemos ser. En otras palabras, mediante la fe descubrimos lo que Dios significa para nosotros, es decir, unos “contenidos”, llámense dogmas o verdades fuera de toda duda; pero al mismo tiempo el modo de realizar un ideal de vida en la práctica cotidiana. Ahora bien, ¿Dónde se encuentra todo eso que debo creer? En la misma revelación divina, en los textos sagrados de las religiones y en la forma como la comunidad de creyentes ha interpretado dicha revelación. Si creemos que Dios es nuestro padre y el creador de todo ¿Cómo llegamos a esa convicción? Pues porque lo aceptamos por la fe en lo que él ha dicho de sí mismo a través de su revelación en las Escrituras, y porque la comunidad de creyentes así lo interpretó y así lo ha vivido desde antiguo.

Este planteamiento nos invita a considerar el acto de fe como algo muy simple. Es aceptación voluntaria. Una mirada a la actitud del creyente así lo corrobora. No se “enrolla” para decirlo en términos coloquiales. Por un lado está adherido (apegado) a una verdad que viene de Dios y que ha propuesto en términos humanos, es decir, comprensibles; y vive o intenta vivir con arreglo a esa verdad, cumpliendo la voluntad divina.

Las ciencias naturales funcionan de otro modo. Por una parte carecen del sentido de la totalidad, cada una con su propio objeto, así el de la química, será distinto al de la física y el de las matemáticas al de la geografía, por ejemplo. Son ciencias del dato, del hecho, de lo fáctico, de lo concreto, traducido en leyes mediante una metodología y una formulación conceptual apropiada. Por eso están limitadas al campo de la verificación y de la verificabilidad, es decir, de la posibilidad de que el dato sea demostrado si es verdad o si es erróneo. Eso en gran medida limita su concepto de verdad total al de verdad a medias, o por partes, y en la medida que va avanzando la investigación en esa medida la ciencia va conquistando más terreno de la verdad. Pongamos por caso el de la medicina. Su saber es provisional, aunque progresivo, y si no ha llegado



a la cura del cáncer, es plausible que en el futuro, gracias al esfuerzo de la investigación se llegue a obtener la cura contra el mal. Eso significa que la ciencia progresa, es decir, no sólo extiende su saber, sino que verifica y corrige sus errores para llegar a ciertas verdades, que a su vez las somete a nuevas hipótesis y a nuevas verificaciones, pero sólo en aquello que puede ser verificado.

La fe no es verificable; está íntimamente unida a la vida humana, operando en su misma profundidad, y descubriendo verdades allí donde de otro modo no es posible llegar, desde el “tú no eres el que yo creo conocer y yo no soy el que creo ser” hasta el “tu eres el que yo conozco porque creo en ti y yo soy el que creo ser porque tu crees en mí”.



Discusión

Corina Yoris-Villasana*

Postgrado de Filosofía - UCAB

cyoris@gmail.com

Suposiciones y condicionales en *La Lógica de Argumentos Reales* de Alec Fisher

RESUMEN

En *The Logic of Real Argument* (1997), A. Fisher señala que en muchos textos de Lógica Informal aparecen argumentos con proposiciones asertivas, pero no con premisas donde algo es un supuesto, y que esta omisión deja carencias lógicas en el estudiante. Nuestro objetivo aquí es analizar esta propuesta para: 1) aclarar qué son las 'suposiciones' en ese contexto y cómo puede enseñarse su estudio; 2) dado que el siguiente paso consiste en "asociarles" a tales proposiciones un condicional que permita evaluar el argumento, enfatizaremos la necesidad del estudio del condicional para el aprendizaje de la técnica. También revisaremos las nociones de "validez", "verdad" y "buen argumento".

Palabras clave: Argumentos reales, supuestos, buen argumento.

Suppositions and Conditionals in *The Logic of Real Argument* by Alec Fisher

ABSTRACT

In *The Logic of Real Argument* (1997) Alec Fisher points the fact that many texts on Informal Logic contains arguments with assertive proposals, but not with premises where something is an assumption, and that this omission leaves deficiencies in the students. Our objective here is to analyze this proposal in order to: 1) clarify what suppositions are in that context and how can they be taught; 2) as that the following step consists on "associating" to those propositions a conditional which allows to evaluate the argument, we will stress the necessity of the conditional study when learning the technique. We will also revise the notions of "validity", "truth" and "good argument".

Key words: Real arguments, assumptions, good argument.

* La primera versión de este trabajo fue una ponencia presentada en el XIII Encuentro Internacional de Didáctica de la Lógica, celebrado en noviembre de 2008 en Miahuatlán de Porfirio Díaz, Oaxaca, México.



En *The Logic of Real Argument*, Alec Fisher enfatiza el hecho de que en muchos de los textos de enseñanza de *Lógica Informal* aparecen los argumentos contruidos con proposiciones asertivas, pero no así con premisas donde algo es un supuesto. Ignorar este aspecto puede conducir a una seria carencia de quien pretenda evaluar un argumento. El estudio de los argumentos que contienen suposiciones es de suma importancia, sobre todo si se toma en consideración que se podría mostrar un catálogo muy amplio con argumentos de ese tipo. Cualquier investigador tropieza a cada momento con ellos en el transcurso de sus indagaciones. De alguna manera, todos hemos empleado algún ejemplo que comience diciendo “Supongamos que...”.

El método que emplea Fisher para analizar los argumentos maneja diagramas como técnica para mostrar la estructura de éstos y en eso no difiere mucho de otros autores; la nota distintiva se encuentra en aquello llamado por él como la pregunta por la asertividad (Assertibility Question); “What argument or evidence would justify me in asserting the conclusion C?”¹.

Una aclaratoria indispensable es aquella referida a que una suposición no es una aseveración. Veamos el ejemplo tomado por Fisher:

Suponga que la Teoría de la evolución de Darwin es verdadera. Entonces, habría evidencia fósil de que las especies han cambiado y evolucionado, pero simplemente esta evidencia no existe; **así que**, la teoría de Darwin debe estar errada.²

Se comienza por subrayar los indicadores de premisas y conclusión. En este caso sería “así que”, indicador de conclusión, y en este ejemplo la conclusión principal es

C: La teoría de Darwin debe estar errada

No señalaremos el “entonces”, porque como veremos no parecería en este caso constituir un indicador ni de un condicional, ni de una conclusión.

Hay que preguntarse ¿cuál razón aparece en el texto que me permita aceptar C? Inmediatamente respondemos:

1 Alec Fisher: *The Logic of Real Argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, VIII.

2 *Ibid.*, p.83. (El subrayado es mío.)





Esta evidencia simplemente no existe

Pero esa conexión crea dudas, si queremos valorar el resto del argumento.

Sin embargo, captaríamos mejor el sentido, si construimos un antecedente con la suposición de la siguiente manera, quedando el argumento como mostramos a continuación:

1. **Si** la Teoría de la evolución de Darwin es verdadera, **entonces** debe existir evidencia fósil de que las especies han cambiado y evolucionado.

2. Esta evidencia simplemente no existe

3. **C**: La teoría de Darwin debe estar errada

Y si resaltamos los indicadores, nos quedaría:

~~Suponga que~~ [si la Teoría de la evolución de Darwin es verdadera. Entonces, habría evidencia fósil de que las especies han cambiado y evolucionado], pero [simplemente esta evidencia no existe]; así que, **la teoría de Darwin debe estar errada**

Este ejemplo, descrito y analizado por Fisher³, muestra cómo manejar un argumento que contenga suposiciones. Sin embargo, el propio autor reconoce que así no funcionará en casos más complicados.

Si aceptamos que R es una buena razón para aceptar C, esto es: R → C, la “flecha” será leída como “por lo tanto” u otro sinónimo apropiado. Y este será un contexto categórico, para distinguirlo del contexto suposicional⁴.

Luego, Fisher utilizará una simbolización similar para mostrar el argumento donde figura la suposición y escribirá

(Supongamos) ^uR
↓
^uC

3 *Ibid.*, p.84.

4 *Ibid.*, p. 87.



Escribir (*Supongamos*) sirve para recordarnos que estamos en presencia de un argumento suposicional. La “u”⁵ sirve para mostrar que las proposiciones no están aseveradas, distinción de capital importancia para aprehender toda la explicación de Fisher. La “flecha” debe ser leída como “de modo que” u otro sinónimo que muestre que estamos en presencia de un argumento suposicional, como hemos dicho *supra*⁶.

(Supongamos) ${}^uR \rightarrow {}^u C_1 \dots \rightarrow {}^u C_n$

será leído: Supongamos R. Entonces se sigue C_1 . De modo que C_2 . En caso de se sigue C_4 , etc.

Más adelante, completa su método usando la “condicionalización”, es decir, la prueba condicional.

(Supongamos)	uR
	↓

↓	↓
Si R, entonces C	${}^u C$

La flecha que va a “Si R, entonces C” sirve para recordarnos que la justificación para “Si R, entonces C” es el argumento para C y no C misma⁷.

El método expuesto hasta aquí por Alec Fisher es muy completo; sin embargo, me gustaría reflexionar acerca de una “ausencia” que noté en el capítulo referido.

Cuando alguien emplea un argumento similar al de la teoría de Darwin, de una u otra forma está usando una regla lógica, que no es otra que el **Modus Tollendo Tollens**, es decir,

Supongamos ${}^u(X \rightarrow Y), \& (-Y) \rightarrow (-X)$

O, dicho de otra manera, quien argumenta está pensando en una *proposición falsa* y busca la negación de ella mediante el uso del **Tollens**. Es cierto que al encabezar el argumento con “supongamos” no se está aseverando la proposición, y por ello, no se habla de una proposición aseverada.

5 He usado la “u” para mantenerme fiel al texto de Fisher, quien la emplea para referirse al vocablo inglés “unasserted”, es decir, no aseverada.

6 Fisher, Alec, *The Logic of Real Argument*, p.87.

7 *Ibid.*, pp. 82-90.



A su vez, si el caso del argumento es aquel donde de la proposición que sigue al “supongamos” se “desprende” C, se estará empleando la **prueba condicional**. Es decir,

Supongamos ${}^uR \rightarrow {}^uC \mid - \text{Si } R \rightarrow C$

En este punto, es necesario resaltar que la relación de dependencia del enunciado uR (la suposición) con respecto de C, conclusión, no es que la verdad de la premisa nos conduce a la verdad de la conclusión; “en un razonamiento hipotético, la verdad de la conclusión depende de la *corrección* o de la *fuerza* del argumento subordinado”⁸.

Si el esquema de una inferencia es el señalado *supra*, vemos que la llamada, por algunos, prueba condicional, o razonamientos condicionales por otros, queda así:

El conjunto de hipótesis A, que hemos denominado R, nos conducen a B, como conclusión, y de ahí inferimos, como lo hemos realizado tradicionalmente:

Supongamos ${}^uR \rightarrow {}^uC \mid - \text{Si } R \rightarrow C$

Pero, la prueba “no tiene premisas”, parte de supuestos, y su conclusión depende, entonces, de la fuerza del nexo relacional del argumento, no de la verdad.

También, Fisher en su método va a emplear la **Reductio ad absurdum**. Partiendo de una suposición inicial llegamos a una conclusión absurda o contradictoria, así nos conduce a decir que la suposición inicial debe ser falsa.

Es decir,

Supongamos ${}^uR \rightarrow {}^uC \mid - \text{Si } R \rightarrow C \mid - R \text{ es falsa}$

Es así cómo Fisher en sus explicaciones sobre los argumentos que comienzan con supuestos y su evaluación emplea cuatro reglas lógicas de capital importancia: modus ponendo ponens, tollendo tollens, prueba condicional y reductio ad absurdum.

8 Huberto Marraud: *Methodus Argumentandi*, Madrid, Ediciones UAM, 2007, p. 45. (Cursivas en el original).





Mi observación sobre su método “didáctico” “consiste en los siguientes puntos.

En todos sus ejemplos, Fisher ha usado condicionales “indicativos”. No ha realizado en ningún momento la distinción con el condicional “subjuntivo”. ¿Qué importancia puede revestir este aspecto para lo que nos concierne sobre los lenguajes formales?

El condicional subjuntivo, llamado contrafáctico por muchos autores, posee rasgos distintivos que dificultan su total comprensión, en tanto es considerado “falso” en algunas ocasiones en el contexto del lenguaje ordinario, y verdadero cuando se evalúa de acuerdo a los rigurosos cánones de la lógica simbólica, según los cuales, un condicional cualquiera (un condicional material) que posea el antecedente falso es siempre verdadero. Es decir, y evitando también ambigüedades, ese condicional subjuntivo se evalúa como un condicional material.

¿En qué difieren los condicionales indicativos de los subjuntivos? Básicamente en que cada condicional subjuntivo es evaluado con respecto a un distinto rango de perspectivas que el rango que le correspondería al condicional indicativo equivalente al ser evaluado en el mismo contexto⁹.

Aún más, Gauker insiste en que se debe diferenciar claramente cuando un condicional no transmite incredulidad en el antecedente y cuando sí lo hace. Si se toma esta característica (antecedente falso, contra los hechos) como una evidencia para distinguir entre un condicional subjuntivo y uno indicativo, ciertamente nos puede conducir a serias equivocaciones. Para mostrarlo con nitidez, Gauker emplea un ejemplo transparente:

Suponga que un líder sindical está tratando de averiguar qué tan procedente es un llamado a huelga, y pregunta a un miembro del sindicato:

¿Si hubiese una huelga, usted se uniría a ella?

A lo que responde el encuestado:

Sí, si hubiese una huelga, yo me uniría a ella.

⁹ Christopher Gauker: *Conditionals in context*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 2005, p.4.



Es claro que ni el encuestador, ni el encuestado están pensando que NO habrá huelga. El objetivo primordial de la encuesta es si se llama o no a la huelga. Sin embargo, sabemos que es frecuente que quien emplea un condicional subjuntivo está pensando en que el antecedente es falso y merece que se explique¹⁰.

Gauker desarrolla una teoría sobre los condicionales y los multicontextos altamente interesante, pero, que para los objetivos de la presente presentación, no corresponde comentar en este momento. He querido establecer la diferenciación de los condicionales, en tanto Fisher, al obviar este aspecto, deja de lado un aspecto crucial para la comprensión total de los condicionales y su posible formalización.

Al usar una suposición podemos:

1. Partir de una suposición verdadera; al asociar el condicional, establecido por Fisher, y emplear un diagrama para esquematizarlo, se usará el Modus Ponens, o podremos emplear la condicionalización (Prueba condicional).

2.

$$\begin{array}{l} {}^u(X \rightarrow Y), \& (X) \mid - (Y) \text{ (MPP)} \\ \text{(Supongamos)} \quad {}^uR \text{ (PC)} \\ | \\ \hline \downarrow \quad \quad \quad \downarrow \\ \text{Si } R, \text{ entonces } C \quad {}^uC \end{array}$$

2. Si el caso es que la proposición supuesta es falsa, podremos emplear o bien el Modus Tollens, o la Reductio ad absurdum.

$$\begin{array}{l} {}^u(X \rightarrow Y), \& (-Y) \mid - (-X) \text{ (MTT)} \\ \text{(Supongamos)} \quad {}^uR \text{ (RAA)} \\ | \\ \hline \downarrow \quad \quad \quad \downarrow \\ \text{Si } R, \text{ entonces } C \quad {}^uC \\ \downarrow \end{array}$$

¹⁰ *Ibid.*, p.26.



R es falsa

3. Pero, ¿qué pasa, si lo que queremos es estudiar, no la verdad o la falsedad del antecedente, sino las posibles consecuencias que se deriven de esa suposición, bien sea verdadera, o bien, sea falsa? ¿Cómo podemos “diagramar” tales condicionales?

El propio Fisher, al final del apartado sobre “Conditionalisation”, dice textualmente: “We need develop technicalities of this representation no further here”¹¹. Uno de sus aciertos en los diagramas que emplea es señalar con un supraíndice las suposiciones, para dejar así sentado que no son proposiciones aseveradas; sin embargo, esto no parece suficiente para establecer la diferenciación de casos como el ejemplo de Gauker sobre la posibilidad de una huelga.

Cuando Gauker trata de esquematizar este tipo de argumento, introduce los subconjuntos cuyos elementos son los posibles contextos donde podemos evaluar la bondad del argumento. Ahora bien, esto no resuelve la representación esquemática; muy al contrario, lo complica, sobre todo para aquellos que rechazan en la enseñanza del pensamiento crítico todo tipo de diagramas.

La corrección de la inferencia del argumento condicional es “presentada como una razón para la verdad de la conclusión”¹². ¿Cómo es presentada esa circunstancia? Hay un indicador (marcador) “supongamos” y un uso del tiempo verbal en subjuntivo. La diferencia es clara.

Alguien podría preguntarme en este momento, ¿cuál es la solución? Precisamente de eso se trata, de hallarla entre todos, porque entre otras consecuencias, se nos presenta una fuerte crítica a la prueba condicional como señalé en líneas precedentes ¹³.

11 Fisher, Alec, *The Logic of the Real Argument*, p.90.

12 Marraud, Huberto, *Methodus Argumentandi*, p.30.

13 Debo agradecer al Dr. Raymundo Morado sus valiosas observaciones a esta primera aproximación a lo que vislumbro como un serio cuestionamiento de la prueba condicional tradicionalmente aceptada entre nosotros.





Discusión

Johnder Báez

Universidad Católica Andrés Bello
jbaez@ucab.edu.ve

Consecuencia lógica y lenguajes de orden superior

RESUMEN:

En este trabajo se muestra la relación entre la consecuencia lógica y los lenguajes de orden superior. Esta peculiar perspectiva tiene dos objetivos: primero, mostrar cómo podemos enseñar lógica de orden superior; segundo, ofrecer algunos materiales básicos que podemos utilizar para alcanzar nuestro objetivo satisfactoriamente. Con este propósito introduciremos las obras "A Second Course in Logic" de Gauker, y *Lógica para principiantes* de Manzano-Huertas.

Palabras clave: Lógica de orden superior, metalógica, semántica formal.

Logical Consequence and Higher-order Languages

ABSTRACT:

This work shows the relationship between logical consequence and higher-order languages. This peculiar perspective has two objectives: first, to show how we can teach higher-order logic, and second, to offer some basic materials that can be used to achieve our goal satisfactorily. In order to do this we will introduce "A Second Course in Logic" by Gauker and *Lógica para principiantes* by Huertas and Manzano.

Key words: Higher-order Logic, metalogic, formal semantics



§1

En el marco del primer *Taller de Didáctica de la Lógica* (2007), presentamos someramente algunas consideraciones en relación con el concepto de consecuencia lógica desde una peculiar perspectiva, a saber: cuál es el compromiso que debemos asumir al enseñar el concepto de consecuencia presentado por las profesoras Manzano y Huertas en su libro de texto *Lógica para principiantes*¹. En efecto, para ellas, uno de los objetivos fundamentales de la lógica es estudiar el concepto de consecuencia²; o lo que es equivalente, el estudio de lo razonamientos válidos o correctos³. En otras palabras, la consecuencia no es más que una relación que se establece entre un conjunto de fórmulas que se toman como *premisas o hipótesis* y otra a la que se denomina conclusión, en virtud de la cual toda interpretación que satisface las hipótesis, satisface la conclusión⁴.

A su vez, procuramos mostrar algunas razones por las cuales podemos emplear este texto como un instrumento innovador, eficaz e imprescindible para la enseñanza de la lógica clásica con lo cual nos comprometimos, particularmente, con una semántica extensional, bivalente, veritativo-funcional, con ciertos supuestos de existencia⁵ como también, porqué no decirlo, con las propiedades⁶ que son invariantes⁷ respecto a determinadas transformaciones⁸

- 1 M. Manzano & A. Huertas: *Lógica para principiantes*, Madrid, Alianza, 2004.
- 2 "Es natural que en la lógica clásica las consecuencias lógicas estén cerradas bajo la relación de inferencia. Por ejemplo, Tarski pide que las consecuencias lógicas de las consecuencias lógicas no añadan nada, es decir, $Cn(Cn) = Cn(A)$." Raymundo Morado: "Problemas filosóficos de la lógica no monotónica", *Filosofía de la lógica*, 27. EIAF, Madrid, Trotta, 2004 p. 318; Christopher Gauker: "A Second Course in Logic", pp. 6-27, consultado en línea: <http://asweb.artsci.uc.edu/philosophy/gauker/>, el 25/07/2007; Barwise-Etchemendy: *Language, Proof and Logic*, 1999, p. 28-31; Quine: *Lógica matemática*, Madrid, Alianza, 1972, p. 277-309.
- 3 Manzano, M. & Huertas, A., *Op.cit.*, p. 3.
- 4 *Ibid.*, p. 398. Se define una lógica donde se introduce un lenguaje artificial, con alfabeto y reglas gramaticales de formación de fórmulas y se atribuye significado a las expresiones del lenguaje mediante interpretaciones semánticas. *Ibid.*, p. 393-409. Gauker, *Op.cit.*, l.c.
- 5 Cf. Raymundo Morado & Ariel Campirán: "Sobre la enseñanza de las lógicas no-clásicas", pp. 7-36, *Ergo*, nº 17, Nueva Época, 2005.
- 6 Las metapropiedades de monotonía, reflexividad y corte. La comparación entre lógicas requiere una cierta caracterización de las mismas y un posicionamiento respecto de la siguiente cuestión: ¿Es la lógica clásica un sistema lógico universal, adecuado para ser utilizado en todas las áreas en las que se aplica la lógica? Cf. M. Manzano: "Divergencia y rivalidad en lógica", *Filosofía de la lógica*, 27, EIAF. Madrid: Trotta, 2004, p. 77.
- 7 Los conceptos son lógicos si podemos realizar transformaciones pertinentes en el universo para demostrar la invariancia del concepto bajo cierto grupo de transformaciones (a partir de su propia definición semántica de consecuencia). Cf. Nikolic: "La invariancia como criterio de significatividad en los lenguajes formales", pp. 33-51, 2004.
- 8 "De manera que un concepto es lógico si podemos definir transformaciones pertinentes en el universo que idealmente representa al de conjuntos del que extraemos las estructuras y demostrar la invariancia del concepto bajo las transformaciones. La jerarquía de tipos

que interpretan o están asociadas a regularidades de ciertas parcelas del mundo⁹. Finalmente, mostramos nuestra visión en relación con la existencia de distintos sistemas lógicos¹⁰ que restringimos, en el marco de la presentación Manzano y Huertas en *Lógica para principiantes*, a la lógica proposicional y de primer orden.

Ahora bien, si logramos que nuestros alumnos se sientan motivados a participar en un nuevo curso de lógica clásica, después de haber trabajado arduamente el texto de Manzano y Huertas, quizás sea el momento de plasmar nuestra visión particular en la enseñanza de la lógica clásica. En efecto, sin ser maestros y sin pretender realizar una reflexión sistemática de filosofía de la lógica, podemos esbozar nuestra perspectiva en el marco de dos preguntas relevantes, a saber: a) cómo podemos enseñar lógica de orden superior y b) qué materiales podemos utilizar para alcanzar nuestro objetivo satisfactoriamente.

Este trabajo se centra en las preguntas precedentes. En consecuencia, a este tenor declaramos de entrada que nuestra exposición se enfocará nuevamente en *Lógica para principiantes* sin que ello sea óbice, en definitiva, para tener en consideración los apuntes del profesor Christopher Gauker¹¹, que nos permitan proyectar un sentido que nos oriente hacia nuestro objetivo que no es otro que presentar, desde nuestra peculiar visión, cómo podemos enseñar lógica de orden superior¹² en un segundo curso universitario y qué materiales podemos utilizar para lograr nues-

finitos es la idealización del universo más frecuentemente empleada y las transformaciones son las permutaciones, biyecciones, isomorfismos, etc., según los distintos autores [Mc Gee, Sher, Mostowki, etc.]... Tarski analiza las nociones lógicas de los Principia Mathematicae y muestra que son invariantes bajo permutaciones del universo de individuos de la jerarquía; concretamente, ningún individuo lo es, el vacío y la clase universal si lo son y también las relaciones binarias de vacío, universal, identidad, y su complementaria, por citar tan sólo las clases de los primeros niveles de la jerarquía de tipos". M. Manzano: "¿Qué es esa cosa llamada lógica?", pp. 5-6, 2005. Consultado en línea el día 18/04/2007 por: <http://logicae.usal.es/mara/>

9 *Ibid.*, p. 5.

10 Cf. Raymundo Morado & Ariel Campirán, *Op. cit.*, l.c.

11 Nos dice Gauker que su trabajo es "...a free book, 148 pages (sic). It is for anyone who has had a solid introductory logic course and wants more. Topics covered include soundness and completeness for first-order logic, Tarski's theorem on the undefinability of truth, Gödel's incompleteness theorems, the undecidability of first-order logic, a smattering of second-order logic, and modal logic (both propositional and quantificational). I wrote it for use in my own course, because I thought I could present the most important results and concepts more clearly than the available textbooks". Christopher Gauker. Department of Philosophy. University of Cincinnati. P.O. Box 210374 Cincinnati, OH 45221-0374. e-mail: christopher.gauker@uc.edu.

12 Cf. Raymundo Morado: "¿Qué es lo que debe saber una persona educada en lógica?", en Raymundo Morado (Comp.): *La Razón Comunicada. Materiales del Taller de Didáctica de la Lógica*. Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, Universidad de Xalapa, Torres Asociados, TDL, 1999.

tro objetivo. Ahora bien, como entendemos por lógica, sin realizar una definición comprensiva del término, la razón coherente para proceder¹³, la razón consistente para diseñar un proceso filosófico y la razón pertinente para alcanzar la solución a los problemas científicos¹⁴, necesitamos restringir nuestro discurso únicamente a la lógica de segundo orden¹⁵ por razones de simplicidad y elegancia. Como sabemos, en cierto modo, los lenguajes de orden mayor a dos pueden reducirse a los de segundo orden, y esto nos permite delimitar nuestro discurso únicamente a la lógica de segundo orden¹⁶. Asimismo creemos que este protocolo nos exime tanto de presentar un análisis exhaustivo del lenguaje, la semántica formal y el cálculo deductivo de la lógica de segundo orden, como hacer explícitas las críticas de los filósofos de la lógica que arguyen que la lógica de segundo orden es una teoría de conjuntos¹⁷ en disfraz¹⁸. Esto nos lleva afirmar que nos limitaremos exclusivamente a los aspectos didácticos y pedagógicos

- 13 "Hoy en día, la noción de racionalidad involucra computar bien, calcular o procesar eficientemente la información disponible... Por ello], la persona lógicamente racional ya no sólo será <<la que argumenta bien>>, ni <<quien habla y comprende bien>>, ni <<aquella que domina el álgebra del pensamiento>>, sino aquella que <<procesa bien la información, dado su contexto>>". Morado, Raymundo, *Op. cit.*, "Problemas filosóficos de la lógica...", p. 317.
- 14 En muchos casos se toma a la matemática como paradigma de racionalidad lógica. "Ya no se considera que la disciplina filosófica más cercana a la lógica es la ontología, como en Parménides, ni la retórica, como en Aristóteles, ni la filosofía del lenguaje, como en Ockham, sino la filosofía de las matemáticas, como en Frege y Russell". *Ibid.*, 315.
- 15 Uno de los aspectos distintivos de la lógica de segundo orden es su capacidad expresiva, pues hay muchos conceptos importantes que no son expresables en sentencias de primer orden pero sí de segundo orden. Por ejemplo, el concepto de infinitud, la relación de identidad, etc. Cf. Jané: "Lógica de orden superior", pp. 109-115, *Lógica*, 5, EIAF, Madrid, Trotta, 1995; Hamilton: *Lógica para matemáticos*, 1981, pp. 116-139.
- 16 Doets Van Benthem: "Higher-order Logic", en Gabbay-Guenther, pp. 323-4, 1983, cit Jané, *Op. cit.*, p. 126; Gauker, *Op. cit.*, pp. 133-141.
- 17 "En la teoría axiomática de Zermelo Fraenkel se respeta la idea fundamental de aceptar que una colección de objetos pueda ser un conjunto, pero se impone la condición de que todos los objetos de la colección deben haberse formado antes de definir dicha colección, y de esta manera se evitará los problemas que conducen a las paradojas. Uno de los axiomas de la teoría impondrá esta restricción: "Si X es un conjunto ya construido existe un conjunto Y formado por los elementos de X que satisfacen un predicado P que los describe. Así un predicado describirá un conjunto sólo si los objetos han sido ya construidos (son un conjunto X) y además satisfacen el predicado". M. Manzano: *Teoría de conjuntos*, p. 8, 2002. Consultado en línea el día 03/05/2007, en: <http://logicae.usal.es/mara/>
- 18 "¿Pertenece la teoría de conjuntos a la lógica? Mi tesis es que no (...) los primeros exploradores de la lógica moderna entendieron que la teoría de conjuntos era lógica pura: tal es el caso de Frege, Peano, y de varios continuadores suyos, principalmente Whitehead y Russell. Frege Whitehead y Russell se absorbieron en la tarea de reducir la matemática a la lógica; en 1884 Frege declaró que por esa vía se había demostrado, refutando a Kant, que las verdades de la aritmética son analíticas. Pero, la lógica capaz de albergar esa reducción de la matemática era una lógica que incluía la teoría de conjuntos...Yo, por mi parte, lamento el uso de las letras predicativas como variables cuantificables, aun en el caso de que sus valores sean conjuntos. Los predicados tiene la intención o significación atributos (o los tendrían, si los hubiera), y tienen como extensiones conjuntos; pero no son nombres ni de atributos ni de atributos ni de conjuntos. Por lo tanto, las variables que se pueden tomar para la cuantificación no deben presentar en posición de predicados. Les corresponden las posiciones de nombre propio". Quine: *Filosofía de la lógica*, 1973, pp. 116-120.

de la lógica de segundo orden que queremos resaltar y, al mismo tiempo, procurar prudentemente dejar de lado el lenguaje altamente expresivo de Frege y Russell ya que la lógica de segundo orden se distingue de la de primer orden en que posee variables¹⁹ relacionales además de las individuales y todas pueden cuantificarse²⁰. Con ello espero respetar, finalmente, los límites de lo que se puede decir coherentemente en relación con la lógica de orden superior.²¹

§2

Para presentar en un marco pedagógico la enseñanza de la lógica de orden superior, mostraremos, por ejemplo, el temario de la asignatura publicado en la memoria del programa oficial del posgrado interuniversitario en Lógica y Filosofía de la Ciencia (PLFC), en el que participan las universidades de Salamanca, Autónoma de Madrid, La Laguna, Santiago de Compostela, A Coruña y Valladolid²². El temario es el siguiente: 1.- Lenguaje y semántica de la lógica de orden superior; 2.- Capacidad expresiva: (a) axiomática de Peano para los números naturales, (b) axiomas de teoría de conjuntos; 3.- Propiedades metalógicas: a) Incompletud, b) Incompatibilidad. 4.- Semántica no estándar: modelos generales; 5.- Paradojas y su solución en teoría de tipos; 6.- Teoría simple de tipos de Church; 7.- Identidad; 8.- Lógica de orden superior en programación y en computación.

Ahora bien, al margen de la densidad teórica, que no es poca, con un nivel de posgrado, el temario presenta una estructura estándar en tanto parte de un lenguaje de orden superior para después construir un puente con la semántica de la lógica de segundo orden por intermedio de la teoría axiomática de la teoría de conjuntos, con lo cual se puede mostrar las correspondientes propiedades metalógicas de la lógica de segundo orden para que, finalmente, extienda su análisis a la teoría de tipos y aplicaciones

19 M. Manzano & A. Huertas, *Op. cit.*

20 *Ibid.*

21 Actualmente recibe reconocimiento por su utilidad en aplicaciones y por su importancia en la informática teórica. "Lógicas de Orden Superior". Programa. epimenides.usal.es/cursos.html. "Master en Lógica y Filosofía de la Ciencia", Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Facultad de Filosofía de la USAL.

22 Cit. epimenides.usal.es/. Según la memoria del programa el posgrado tiene por objetivo dotar a sus titulados de un conocimiento de alto nivel en los ámbitos de la argumentación, de la Lógica en sus diversas aplicaciones a la tecnología de la información, (problemas formales de desarrollo de nuevas tecnologías...), de la Ciencia y sus conflictos sociales y del estudio de la relación entre lenguaje y mundo. *Ibid.*

a las tecnologías de la información. Evidentemente, esta presentación *presupone* la lógica de primer orden. Ahora bien, podríamos preguntarnos, ¿puede enseñarse lógica de segundo orden con otro criterio? ¿Existen materiales adecuados para ello?

Quizás sea el momento de presentar algunas consideraciones que nos ayuden a responder estas preguntas. En efecto, la lógica de segundo orden cuantifica sobre subconjuntos del universo del discurso. Es decir, la lógica de segundo orden, además de contener las variables individuales, contiene variables de predicado²³. Pero esta diferencia marcada se ve mejor en el marco semántico, i.e, cuando intentamos evaluar una sentencia en una estructura. Nos dice Jané que

(...) si α es una sentencia de primer orden, la verdad o falsedad de α en una estructura **A** depende únicamente de α y de lo que está explícitamente dado al dar **A**, a saber: su universo, A , y la función de interpretación, \mathfrak{I} , de los símbolos del lenguaje...sin embargo, para determinar si una sentencia de segundo orden es verdadera en una estructura **A** debemos salir fuera de **A**; nos hace falta recurrir a la totalidad de subconjuntos de A y a la relación de cualquier número de argumentos entre elementos de A ... [por tanto] para evaluar correctamente las fórmulas de segundo orden es esencial que consideremos todos los subconjuntos y todas esas relaciones. [Ahora bien]... Entendemos qué es un subconjunto de un conjunto y qué una relación entre elementos del conjunto. Pero esto no significa que seamos capaces de precisar qué subconjuntos tienen un conjunto dado y qué relaciones se dan entre sus elementos. Esto es tema principal de la teoría de conjuntos. De ahí que para resolver problemas en lógica de segundo orden debamos recurrir una y otra vez a las enseñanzas de la teoría de conjuntos²⁴

Con ello podemos considerar a la lógica de segundo orden como una teoría²⁵ de conjunto disfrazada de lógica. Ahora bien, si bien es cierto lo anterior, podemos retomar nuestra discusión en otro nivel. Al no querer entrar en los procelosos mares de la teoría de conjuntos ni enseñar lógica de segundo orden con una estructura estándar libre de presupuestos ontológicos, como podría enseñarse, por ejemplo, lógica modal²⁶ sin haber enseñado lógica proposicional, nos permitimos esbozar nuestra propuesta: realizar un análisis exhaustivo del concepto de consecuencia lógica como concepto fundamental de la lógica e intentar caracterizar las di-

23 Jañé: "Lógica de orden superior", *Lógica*, 5, EIAF, Madrid, Trotta p. 106, 1995.

24 *Ibid.*, 126-127. Suppes: *Teoría axiomática de conjuntos*, 1968, p. 11-79; Quine, *Op. cit.*, *Lógica matemática*, p. 163-200.

25 Manzano, M. & Huertas, A., *Op. cit.*

26 Chellas: *Modal Logic*, 1980, pp. 3-206; Gauker, *Op. cit.*, pp. 142-160.

ferencias fundamentales de LPO y LSO.²⁷ Para ello no deberíamos salir de *Lógica para principiantes*. En efecto, para enseñar lógica de segundo orden debemos partir de la lógica de primer orden (*sin presuponerla*) y demostrar que la relación de consecuencia lógica es finita en LOP (es compacta), y no lo es en la lógica de segundo orden. Nos dice Jané que "la relación de consecuencia de un lenguaje es de carácter finito si y sólo si la lógica de este lenguaje es compacta. Que la lógica de un lenguaje sea compacta significa que siempre que todo subconjunto finito de un conjunto²⁸ de sentencias de este lenguaje tenga un modelo, el conjunto infinito también lo tendrá"²⁹. Con lo cual podremos demostrar la equivalencia de la compacidad de una lógica (*si todo subconjunto finito de un conjunto de enunciados es satisfacible, entonces ese conjunto es, todo él, satisfacible*)³⁰ y el carácter finito de la relación de consecuencia en LPO³¹. Esto se logra, al fin y al cabo, porque el teorema de compacidad es de naturaleza puramente semántica y puede ser resuelto sin apelar a la noción de deducibilidad: combinando los modelos de los conjuntos finitos para construir el del conjunto infinito³².

Pero para enseñar y demostrar esta propiedad, debemos estudiar la metateoría de la lógica de primer orden con rigor y precisión. Por tanto, afirmamos que podemos enseñar LSO desde la metateoría de primer orden a partir de los materiales presentados en *Lógica para principiantes* por Manzano y Huertas que complementaremos con los apuntes de clases del profesor Gauker. Lo relevante de esta propuesta, desde el punto de vista pedagógico y didáctico, es que podemos estudiar los textos en versión PDF y, al disponer de la plataforma gratuita de estos materiales en Internet, estimulamos el proceso de aprendizaje tan importante en la enseñanza de la lógica.

El contenido temático del curso podría ser el siguiente: 1.- Validez³³ en LPO (definir estructura, interpretación y verdad en una

27 Abreviación de lógica de primer orden (LPO) y de lógica de segundo orden (LSO).

28 Manzano, M. & Huertas, A., *Op. cit.*

29 Jané, *Op. cit.*, p.114.

30 M. Manzano, *Op. cit.*, "¿Qué es esa cosa llamada lógica?", p. 9.

31 Jané, *Op. cit.*, l.c. Mosterin (1976): *Lógica de primer orden*, pp. 107-138.

32 Manzano: *Teoría de modelos*, 1989, p. 20.

33 Manzano, M. & Huertas, A., *Op. cit.*



estructura)³⁴; 2.- Corrección³⁵ de LPO; 3.- Completud³⁶ de la lógica proposicional; 4.- Completud³⁷ de LPO; 5.- Lógica de segundo orden (lenguaje y semántica de LSO). Esto significa que tendríamos que presentar la metateoría de primer orden para poder mostrar las limitaciones de la lógica de segundo orden (y con ello de la lógica de orden superior) al no tener una validez recursivamente enumerable³⁸. Además, demostrar plausiblemente que la misma noción de lógica de segundo orden no está extensionalmente bien determinada³⁹ y, finalmente, explicitar la tensión existente entre lo que sabemos y lo que podemos probar⁴⁰.

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*, 393-409. Hunter: *Metalógica*, 1981, pp. 161-291; Garrido: *Lógica simbólica*, 1973, 326.

36 *Ibid.*, 327. En una lógica completa hay muchas teorías que no lo son. La teoría de los números naturales no es una teoría completa pero todas sus sentencias son de la lógica de primer orden que es una lógica completa. Manzano-Huertas, *Op. cit.*, *Lógica para principiantes*, p. 311.

37 Manzano, *Op. cit.*, *Teoría de modelos*, p. 19-22.

38 "Las propiedades lógicas van decreciendo: mientras la lógica proposicional posee un cálculo deductivo correcto, completo y decidible, la de primer orden posee un cálculo correcto y completo, pero ya no es decidible, y la de segundo orden ni es decidible ni posee un cálculo completo". Manzano: *Lógica para principiantes*, 2000, p. 121. En la lógica de primer orden no sólo no tenemos tablas de verdad, sino que se puede demostrar que la lógica de primer orden no es decidible, i.e, no existe ningún procedimiento efectivo (o algoritmo) que en un número finitos de pasos nos diga si una fórmula es válida o no lo es. Manzano, *Op. cit.*, "Divergencia y rivalidad...", p. 77.

39 Mosterin: "Lógica y teoría de conjuntos", pp. 236-237, 2004.

40 . Manzano, (cap) 17, p. 2. <http://logicae.usal.es>. Sabemos por el teorema de Lindström que la lógica de primer orden es la lógica más potente que verifica simultáneamente completud, compacidad y Löwenheim-Skolen. Manzano: "Una nueva prueba de la incompletud de la lógica de segundo orden", p. 51, 2001.





Discusión

Jesús Baceta

Universidad Central de Venezuela
jbaceta@gmail.com

El argumento ontológico de Borges

RESUMEN:

En este trabajo se examina el argumento ontológico de Borges desde el punto de vista de la lógica clásica y de la lógica intuicionista, prestando especial atención a los presupuestos ontológicos de la lógica de primer orden y al principio de tercero excluido.

Palabras Clave: Borges, argumento ontológico, lógica clásica, lógica intuicionista.

Borges' Ontological Argument

ABSTRACT:

In this paper Borges' ontological argument is examined from the point of view of the classic logic and the intuitionist logic, paying special attention to the ontological assumptions of the first order logic and to the law of third excluded.

Key Words: Borges, ontological argument, classic logic, intuitionist logic.





Examinemos el siguiente argumento de Jorge Luis Borges que concluye con la existencia de Dios. El argumento:

Cierro los ojos y veo una bandada de pájaros. La visión dura un segundo o acaso menos; no se cuántos pájaros vi. ¿Era definido o indefinido su número? El problema involucra el de la existencia de Dios. Si Dios existe, el número es definido, porque Dios sabe cuántos pájaros vi. Si Dios no existe, el número es indefinido, porque nadie pudo llevar la cuenta.

En tal caso, vi menos de diez pájaros (digamos) y más de uno, pero no vi nueve, ocho, siete, seis, cinco, cuatro, tres, o dos pájaros. Vi un número entre diez y uno, que no es nueve, ocho, siete, seis, cinco, etcétera. Ese número entero es inconcebible, ergo, Dios existe.¹

¿Era definido o indefinido su número?

El problema está bien planteado: supone la validez lógica de ' $P \vee \sim P$ ' para el cual un disyuntor es verdadero y el otro falso, excluyendo, por supuesto, un tercer valor. Sin embargo, no proporciona información alguna que nos permita afirmar cuál de los miembros de la disyunción es verdadero. ' $P \vee \sim P$ ' es verdadera, pero con ello no ganamos información alguna sobre el número de pájaros. Esto es, estamos seguros de la verdad de una instancia de ' $P \vee \sim P$ ', pero no de la verdad o demostrabilidad de alguna de las partes de la disyunción. Desde el punto de vista del intuicionista o constructivista, la información pertinente sobre el número de pájaros -no acerca de las conectivas lógicas 'no' y 'o'- es la que permitiría tomar como verdadera a una instancia de ' $P \vee \sim P$ '. Si esto es así "el problema involucra el de la existencia de Dios", el único en conocer, tomando como dato sólo una instancia de ' $P \vee \sim P$ '; la verdad o falsedad de cada uno de esos disyuntores.

Según el intuicionista², la aceptación del principio de tercero excluido parece comprometernos con la existencia de ciertas entidades cuya referencia es inescrutable. Para ver esto, "*cierro los ojos*", y afirmo "*es definido o indefinido el número de pájaros*" tal como afirmaría "*el número de granos de arena es par o impar*"; tales afirmaciones, por ser instancias del tercero excluido, son verdaderas; no obstante, en ausencia de información adicional, nada nos dicen sobre el número de granos de arena o sobre el número

1 Jorge Luis Borges: "El hacedor", en *Obras Completas*, Vol. II, 1960, p. 165.

2 M. Dummett: *Elements of Intuitionism*, Clarendon Press, Oxford, 1977.



de pájaros; la entidad, *el número de granos de arena*, se muestra inescrutable, tanto como la entidad *el número de pájaros*.

Sentado lo anterior Borges procede por reducción al absurdo y da cuenta de la contradicción que obliga a negar el supuesto, "... *Dios no existe...*". Los movimientos son admirables: dada la inescrutabilidad referencial el autor manifiesta cierta duda metafísica: "...*vi menos de diez pájaros (digamos) y más de uno, pero no vi nueve, ocho, siete, seis, cinco, cuatro, tres, o dos pájaros. Vi un número entre diez y uno, que no es nueve, ocho, siete, seis, cinco, etcétera*". En tal universo del discurso la disyunción de cada miembro con todos los demás tiene la forma 'P v ~P' cuya verdad, debido a la inescrutabilidad apuntada, no puede ser defendida; esto pone en suspenso la verdad de la disyunción; verdad a la que Borges no está dispuesto a renunciar. La disyunción por su relación obvia con la cuantificación existencial, monta tanto como ésta si los valores disponibles para las variables cuantificables son en número finito, "*digamos diez y más de uno*", y cada uno de ellos tuviera su nombre propio, "*nueve, ocho, siete, seis, cinco, cuatro, tres, o dos pájaros*". Para salir de la duda que produce la contradicción, un número entero entre 1 y 10 que no es entero, es necesario que el universo del discurso no sea vacío, esto es, que alguien sepa cuál de los ocho miembros de la disyunción es verdadero, para lo cual Borges recurre al x tal que es igual a Dios ' (:.x)(x = Dios) '.

La apelación a tal existente no debe extrañarnos: la lógica clásica certifica como lógicamente válidas fórmulas que *intuitivamente* parecen no-válidas: el esquema de inferencia que corresponde a una ejemplificación del principio de tercero excluido:

$$(:.x)Px \vee (:.x)\sim Px$$

es lógicamente válido y es un teorema de la lógica de primer orden. Ahora bien, ante la carencia total de objetos, nonada, no hay algo que haga a la oración verdadera, que la satisfaga, por lo que, *intuitivamente*, sería falsa. De donde, si 'P v ~P', entonces 'algo existe', digamos, Dios. Si tal principio es verdadero, el intuicionista no critica al teísta, sino al no-creyente que asume, sin embargo, toda instancia del tercero excluido. Este problema es una de las dificultades que ven en la lógica clásica los defensores de una lógica *intuicionista*. Ellos razonan que es necesario plantear una nueva lógica, pues en las demostraciones clásicas estamos utilizando un principio, el tercero excluido, que no es válido para cualquier dominio de individuos y que introduce nuevos compromisos ontológicos.



En resumen, el argumento se muestra correcto, desde el punto de vista clásico, en tanto supone:

1. un problema bien planteado
2. el principio de tercero excluso
3. la correcta analogía entre disyunción y cuantificación existencial que importa nuestros compromisos ontológicos
4. la existencia de al menos un individuo que haga válidas algunas instancias del tercero excluso
5. un uso correcto de la reducción al absurdo que apela a una premisa adicional donde se destaca la inescrutabilidad de la referencia de ciertos objetos y, por último,
6. la interpretación de la existencia como un predicado no problemático de segundo orden.

Sopesemos esto desde el punto de vista intuicionista. Brouwer sostiene que las ideas básicas del intuicionismo son dadas de un modo evidente por medio de la pura intuición y, al basarse en ella, se muestra parcialmente de acuerdo con Kant. Parcialmente en tanto para Kant existe una intuición pura del espacio y tiempo, mientras que Brouwer sólo admite la intuición del tiempo, a partir de la cual, al igual que Kant, deriva la intuición de número. Empero, “*la visión dura un segundo o acaso menos*”; y “*no se cuántos pájaros vi*”.³

¿Es posible trazar un límite entre lo que es evidente, intuitivo y lo que solamente es plausible? Al menos Bernays cree que no; el hombre común, al igual que el especialista, no está de acuerdo respecto de lo que en general es lo intuitivo. Incluso, una misma persona rechaza a veces suposiciones que previamente había considerado evidentes o intuitivas. De donde no es absolutamente indubitable que el dominio de lo evidente se extienda a todo lo que quiere el intuicionista.

Desde el punto de vista intuicionista, la disyunción se tiene por verdadera si uno de los componentes es verdadero y si, adicional-

³ L. E. J. Brouwer, & D. van Dalen: *Brouwer's Cambridge Lectures on Intuitionism* (1951), Cambridge University Press, 1981.





mente, existe un método para determinar cuál de ellos es verdadero. De donde el argumento de Borges, para el intuicionista, no es constructivo. El argumento, desde la perspectiva intuicionista, no habla de la existencia de Dios, habla del 'no' y 'o' clásicos, de la analogía entre disyunción y cuantificación existencial, y supone la existencia de al menos un individuo que haga válidas algunas instancias del tercero excluso. No obstante, si se acepta la inescrutabilidad de la referencia que causa duda metafísica y el punto de vista clásico, el argumento nos conduce, vía reducción al absurdo, a hablar de un ser para el cual es escrutable la referencia de los términos de toda instancia del principio de tercero excluso.

La oración "Dios existe", bajo la interpretación de la existencia como predicado de segundo orden, ha de entenderse como "Hay algo que es idéntico a Dios". Así entendida, claro está que nada se está predicando de Dios. Más bien se está diciendo algo sobre la oración abierta o, si se quiere desde el punto de vista de Frege, predicado o concepto, "x es idéntico a Dios": se está indicando que su extensión no es vacía o, desde el punto de vista platonista, que una particular propiedad es instanciada, a saber, la de *un x para el cual es escrutable la referencia de los términos de toda instancia del principio de tercero excluso*. Y ese x es idéntico a Dios.

En fin, el argumento es correcto desde el punto de vista clásico, si se acepta la inescrutabilidad de la referencia que introduce la premisa adicional que da origen a la contradicción; es incorrecto desde el punto de vista intuicionista, por las instancias del tercero excluso; no predica nada sobre Dios, incluyendo su existencia, y predica algo sobre la oración abierta "x es idéntico a Dios", a saber, que su extensión no es vacía. Por último, nos enseña que Dios es aquel para *el cual es escrutable la referencia de los términos de toda instancia del principio de tercero excluso*, y que su existencia amenaza la secta donde el hereje intuicionista resguarda piadosamente sus propios misterios de fe. Amén o Quod Erat Demonstrandum.

Decía Don Francisco de Quevedo:

Si Dios a la verdad se adelantara,
Siendo verdad, implicación hubiera
En ser, y en que verdad de ser dejara.⁴

⁴ Don Francisco de Quevedo: *Panaso español*, p. 645.







Discusión

Jesús Hernández

Universidad Católica Andrés Bello
jhm1993@gmail.com

Un poco de lógica y un poco de ética

RESUMEN

En este escrito se comentan dos pasajes relacionados con la filosofía moral para mostrar cuán erradamente han sido interpretados tradicionalmente. Se añade un comentario más general sobre la inclusión del Otro abstracto para contraponerle la exclusión del otro concreto. Se trata de ejemplificar casos sencillos de *non sequitur*.

Palabras clave: lógica, ética, ejemplos, non sequitur.

A Bit of Logics and a bit of Ethics

ABSTRACT

This paper considers two passages related to moral philosophy in order to show how wrongly they have been traditionally interpreted. This paper includes a more general comment on the inclusion of the abstract Other to oppose to the concrete other. All these examples are simple cases that show the *non sequitur*.

Key words: Logics, Ethics, examples, non sequitur.





1. Dudo mucho de que haya estudiante de filosofía, y en particular si se trata de quien pone un ojo en la filosofía moral, que no haya tenido delante de sus ojos el siguiente pasaje de Hume:

En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que, al mismo tiempo, se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes.

Veamos un ejemplo, entre muchos del mismo tenor, sobre cómo glosa ese dichoso pasaje una página de internet dedicada a servicios educativos de la más diversa índole:

Este argumento es considerado tan demoledor que Max Black lo llama la “guillotina de Hume”. Todo el que intente pasar de un es a un debe ser, como se pasa de una premisa a una conclusión, habrá de resignarse a caer bajo esa guillotina. Doscientos años más tarde, Moore viene a reforzar el argumento de Hume con su famosa “falacia naturalista”, de acuerdo con la cual no se puede definir una propiedad no natural como “lo bueno” a base de propiedades naturales; lo que quiere decir que no se puede pasar lógicamente de lo natural (lo no ético) a lo no natural (lo ético).

Lo que cae bajo la “guillotina de Hume” es el intento de deducir una conclusión que contiene un algo (un “debe ser”) que no estaba contenido en la premisa (un “es”). Tal tránsito, ciertamente, es ilegítimo desde un punto de vista lógico, pero ello no significa que el reino del deber no tenga ninguna relación, o incluso no hunda sus raíces, en el mundo del ser; o que entre el hecho y el valor exista un abismo insalvable.¹

Bien, queda claro según las palabras del comentarista, que el tránsito del que se habla es ilegítimo, si bien no se priva de decir que el reino del deber hunde sus raíces en el reino del ser. Pero no añade más al respecto. Barrunta una conexión entre ambos reinos, mas no aventura cuál podría ser. Lo que hay que decir es que ese comentarista yerra de arriba abajo, como erraba Hume, si es que Hume tenía en la cabeza lo que muchos de sus comentaristas

1 www.educajob.com/xmoned/temarios_elaborados/filosofia/Hume.htm



tas dicen que tenía. He aquí, sin florituras, cómo se pasa de una premisa referida a un hecho, o premisa no normativa, para decirlo en jerga más apropiada, a una conclusión normativa, cómo aquel paso ilegítimo se hace legítimo

- 1) el semáforo está en rojo;
- 2) por tanto, el semáforo está en rojo o debo detenerme.

Una simple introducción de la disyunción aplicada a la premisa dada y sanseacabó la barahúnda de discusiones que sobre este punto ha producido una literatura filosófica poco menos que interminable. ¿Algún problema por este lado? Tan sencilla solución figura, que yo sepa, en la bien elaborada obra de Franz von Kutschera *Fundamentos de ética*², exactamente en la página 42, y allí también se halla la formulación correcta de la llamada ley de Hume, que dice así: *De un conjunto consistente de enunciados no deónticos se siguen lógicamente aquellos enunciados exclusivamente deónticos que son verdaderos*.³ En esa misma obra, capítulo primero, se aclara suficientemente qué se entiende por enunciado no deóntico, qué por enunciado deóntico y qué por enunciado puramente deóntico; puesto que solamente éstos últimos importan aquí, diremos que nuestro citado autor los caracteriza como *aquellos que sólo contienen información sobre mandatos*⁴; va de suyo que un enunciado puramente deóntico es también un enunciado deóntico, aunque no al revés, y que por enunciado deóntico se comprende todo aquél que contiene información sobre mandatos: así, en el ejemplo dado más arriba, el enunciado 1) es no deóntico, el 2) deóntico, y otro puramente deóntico sería, en ese contexto, el simple enunciado que dice *pare (stop)*. Mostrado, pues, que un enunciado normativo se puede seguir lógicamente de un enunciado no normativo, cierro este primer comentario añadiendo que ese procedimiento no confirma por sí mismo la validez de la norma. También de aquel enunciado no normativo se sigue la negación de lo seguido, en este caso, “o no debo detenerme”, pero este también es un enunciado normativo, una prohibición, o sea, un mandato cuya acción ha de omitirse. Además, a todos se nos ha enseñado que de un absurdo se sigue cualquier proposición; pues bien, también por esa vía puede extraerse una proposición normativa de un

2 Franz von Kutschera: *Fundamentos de ética*, Cátedra, Madrid, 1982.

3 *Ibid.*, p. 43.

4 *Ibid.*, p. 25.



conjunto de proposiciones no normativas. Por tanto, hay más de una regla lógica que permite el paso. Un poco de lógica y el caso que se comenta adquiere visos un poco más refinados en relación con el dicho según el cual de premisas con “es” no se siguen conclusiones con “debe”.

Aclarado, pues, el punto, vayamos a otro pasaje de esos que hacen fama topiquera, se repiten en un libro sí y en otro también y todos tan contentos enseñando a nuestros estudiantes que anoten lo que se les dice y que se cuiden, a su vez, de repetirlo, pues marcharán bajo la guía segura de la verdad más acendrada.

2. El mejor filósofo vivo y de lengua española (domina y traduce unas cuantas, dicho sea de paso) que conozco es el catalán Antoni Doménech. No voy a hacer ni su presentación ni la defensa de mi aserto; repetiré solamente el dicho evangélico: *por sus obras los conoceréis...* por sus obras filosóficas, claro; me traen ahora sin cuidado sus otras muchas obras, que no son pocas ni ignoradas por muchos. Bien, voy con el punto que me importa, y pido permiso, llegado el momento, para citarlo por lo extenso, pues de ese modo introduzco el tema y apporto de una vez mi comentario.

Todos los que estamos aquí conocemos la *Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, obra que en su comité académico tuvo, como representante por Venezuela, al profesor Javier Sasso. Poco uso, manoseo y divulgación tiene entre nosotros, si no me engaño, siendo como es una obra espléndida en cada uno de sus volúmenes. También es cara, y nosotros harto pobres. El número 12 lleva por título *Cuestiones morales* y en su cuarta parte, intitulada *Problemas de ética aplicada*, hay un artículo del filósofo catalán que se llama *Ética y economía de bienestar: una panorámica*. En el apartado segundo de ese artículo, su autor reseña los problemas éticos, técnicos y prácticos del utilitarismo cardinalista. Vayamos directamente al numeral dos, que se llama *Problemas de la utilidad cardinal* (p. 119 y siguientes) y citemos ya, sin más demora, el pasaje y la mostrencaza a que suele dar lugar allí recogida y que se repite como si nada. Dice así:

Muchas presentaciones populares del utilitarismo lo dibujan como una doctrina apologética del egoísmo y del cálculo racional del interés personal. También eso es un malentendido, un malentendido especialmente asombroso por lo que hace a su versión más ético-filosófica. Pues lo contrario es lo cierto: un individuo que se tomara consecuentemente al pie de la letra la doctrina moral utilitarista



clásica sería un individuo sin un ápice de privacidad y de vida personal. Supongamos que el utilitarista clásico Toribio está en un malecón viendo nadar a su hijo y a un compañero del mismo. De repente, el mar se embravece y ambos empiezan a dar claros síntomas de cansancio y nerviosismo; están relativamente alejados entre sí, y las cosas discurren con tal rapidez que no hay tiempo de salvarlos a ambos. Toribio junior es un niño normal en todos los sentidos, mientras que su amiguito es un joven de mucha disposición, llamado a hacer grandes cosas en la vida. Antes de echarse a la mar a salvar a uno de ellos, Toribio tendrá que calcular las repercusiones para la utilidad social total... de salvar a uno o a otro. Si... la repercusión sobre la utilidad social de salvar al compañero es mejor que la de salvar al propio hijo, Toribio senior no sólo tendrá razones poderosas para salvar al joven prodigio, sino que, ante la imposibilidad de rescatarlos a ambos, tendrá la obligación moral de dejar morir a su hijo. Dicho más general y técnicamente: la métrica de la utilidad cardinal (y no he dicho palabra sobre ella)⁵ excluye prácticamente toda la información sobre los afectos especiales (no hay amor, amistad o simpatía personal que valgan). Por eso se ha dicho a veces -con razón- que el utilitarismo clásico resuelve la tensión entra la ética personal y la ética social (o política), politizando absolutamente el ámbito de la ética individual.⁶

Hasta aquí la larga cita con la que pretendo, de nuevo, advertir sobre otro de esos usos poco o nada cuidadosos de la lógica más elemental cuando la aplicamos a los asuntos más variados: todos, de nuevo, al menos, todos los que ponemos un ojo en materias de esta especie, hemos oído que el utilitarismo es aquella doctrina que aboga por la felicidad del mayor número de personas, y que cifra esa felicidad en la mayor utilidad que extraerse pueda de aquello que hacemos. El utilitarismo, edificio ya viejo, pero no por ello del todo derruido, filtra aguas por muchos sitios; sin embargo, cuenta a su favor con una cualidad metodológica del mayor interés: es muy informativo, esto es, excluye muchos *mundos* (doctrinas) que pugnan por vernos rendidos ante ellos. Se dice que una teoría es más o menos informativa cuantos más o menos mundos excluye de sí misma. Más gráficamente dicho: si yo invento una religión compatible con el budismo, el cristianismo, el islamismo y así siguiendo, yo no he inventado nada de interés, nada que no esté inventado. Algo de esto ocurre en el mundo de hoy: pululan doctrinas sincretistas que de todo tienen un poco: tratan de ser compatibles entre sí, holísticas, omniabarcantes, no excluyentes... ya se podrá comprender, entonces, la ensalada pastelera que se nos ha venido encima. Pero como al mismo tiempo se ha desatado la consigna de la identidad *identitaria*, la galleta intelectual lleva camino de terminar en un

5 Paréntesis mío.

6 A. Doménech: *Ética y economía de bienestar: una panorámica*, en *Cuestiones morales, Enciclopedia iberoamericana de filosofía*, volumen 12, pp.200-201.



totum revolutum intelectualmente inmanejable. Pero volvamos al punto en cuestión: el utilitarismo, que excluye por principio al deontologismo, posee la gran virtud de decirnos: esto es lo que tienes que maximizar, la utilidad, pero eso sí, la del mayor número posible. Y al decirlo, y para su desgracia, no repara cuanto debiera y como debiera en los medios que conducen a aquella utilidad y abre paso por igual a los medios más infames o más complacientes para alcanzar su propósito. Y por configurarse de ese modo, ha ocurrido que el utilitarismo, fuente como es sabido de semillas socialistas o socializantes de considerable calado, ha venido a ser considerado como semillero intelectual del egoísmo más craso. No es de extrañar: si todo lo que hay que maximizar es la utilidad (cardinal) de cada miembro de la sociedad, entonces el utilitarismo lo mismo puede servir teóricamente para justificar un régimen esclavista, si tal régimen produce más utilidad social agregada que sus competidores, como para justificar un régimen totalitario, si tal régimen logra como ningún otro implantar la felicidad como utilidad social mejor que cualquier otra doctrina ético-política. En todo caso, me interesaba dejar en claro que el utilitarismo no abona, en contra de opiniones poco refinadas, ningún tipo de egoísmo y menos un egoísmo no calificado, pues hay más de uno (ético, psicológico, racional).

3. Y voy con el último *non sequitur*. Desde luego, yo no creo así como así, *sans phrase*, que la lógica y sólo ella hayan de regir nuestras vidas, que no hemos de dar paso sin consultar sus veredictos, pues no somos lógicos perfectos y ha de bastarnos con, al menos, evitar las incoherencias más llamativas y con mostrarnos dispuestos a corregirnos si otra persona nos hace ver alguna de nuestras inconsecuencias intelectuales. No es poco para estos tiempos en los que la bagatela doctrinal, el tópico descalificador y, en general, la grosería intelectual señorean casi frenéticamente sobre el panorama académico de un lado a otro. Su más, al menos para mí, notorio, machacón y siempre infalible e inatacable sermón reside en partir el mundo por la mitad disponiendo, de un lado, a quienes *me caen de pinga* (así hablan los venezolanos) y, en otro, a quienes *me caen de la patada* (así hablan los peruanos). En este sentido, el discurso más conmovedor proviene de quienes aferrados a su yo, predicán al *Otro* (siempre con mayúscula inicial) y su reconocimiento como quicio de toda verdadera filosofía; pero eso sí, no les pongas delante a un *otro* (con minúscula siempre) de carne y hueso, uno de esos que se ven con los ojos, se huelen con el olfato o hasta se pueden tocar con las manos porque, *ivade retro!*, ese *otro*, ese sí que no; y hasta ahí llega su revelador *Otro*. En resumen, que lidiar con esos minusculizados, visibles, olibles, perfectamente tocables *otros* por lo ruines, no es faena intelectual para la cual hayan sido destinados. Y así



le va a buena parte del discurso filosófico: se produce como nunca antes, pero la mayor parte de lo producido carece de importancia, sea política, sea académica, sea intelectual. Y bien visto, ¿cómo habría de tenerla si se supone que un discurso hecho para o bien aclarar teóricamente las relaciones con otras personas o bien para establecer la clase de relaciones apropiadas con otras personas no pasa de sermón que, como digo, ensalza al *Otro* abstracto y repugna del *otro* concreto? Acabo de decir que buena parte de la literatura producida carece de importancia. Añadiré más leña todavía: la filosofía no es dueña exclusiva de las cuestiones que trata, no siendo una (y no estoy muy seguro) que, tristemente, viene abandonando desde hace tiempo: la verdad. Así de simple. Parece mentira: nos enseñaron ya los más encumbrados pensadores que la filosofía hace a la vida digna de ser vivida. Dicho lo tenía el gran Sócrates: una vida sin reflexión no merece la pena vivirse. En nuestro tiempo, el orden imperante de una vida sin reflexión tiene su más vistosa cháchara en el discurso de la inclusión: hay que incluir, no excluir, hay que integrar, no dispersar, hay... ¿Pero qué? ¿A quién? ¿Y cómo? Al *Otro*, sin duda, pero al abstracto, tratable, adocinado, domesticado *Otro*. En cuanto asoma el *otro* andrajoso, pobre, inculto, ignorante, no cualificado, emigrante, marginal... *otro*, ese ya no es tema filosófico. De ese han de ocuparse las ciencias sociales, las oenegés, las hermanitas de la caridad -si queda alguna- o cualquiera que no sea un filósofo hecho y derecho. Dicho de otro modo, aun con las pinceladas filosóficas que muchos han dejado sueltas, está por escribirse la historia de desprecio que unos hombres arrojamos sobre otros, los de antes y los de ahora. Probablemente nuestra conciencia sobre nuestras calamidades no tiene parangón con épocas pasadas, pues sabemos más, investigamos más y disponemos de más medios que nunca para aminorar o aliviar, ya que no eliminar de un tajo, tanta calamidad. Pero no.

Por y para vivir dignamente hay que hacer filosofía. ¿Filosofía con paso franco a la falsedad sea ésta la que fuere? Yo, para concluir, añado que la vida tiene su más elevada manifestación en cada una de las personas vivientes. Tratarlas con verdad e invitarlas a buscar la verdad constituye de por sí la mejor filosofía que podemos hacer hoy y mañana: soy partidario de incluir al *Otro*, pero para un propósito determinado: buscar la verdad. No para dominarlo, frustrarlo, utilizarlo (que es manera de inutilizarlo). Pues con otro gran buscador de la verdad, diré: *¿Para qué me hablas, si no me haces mejor?*





Discusión

Raymundo Morado

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

morado@filosoficas.unam.mx

Dos retos para la lógica

RESUMEN

Tenemos al menos dos retos en lógica: crear una teoría rigurosa del contexto inferencial e integrar armónicamente lógicas diversas. Gran parte de lo que hace a una inferencia aceptable son las circunstancias en las que se produce. Es necesario tomar en cuenta las prioridades y los recursos disponibles cuando se hace una teoría de lo que es una buena inferencia. El otro reto es combinar sistemas de lógica en la construcción de análisis más completos de las diferentes facetas de la corrección inferencial, preguntándonos cuáles herramientas lógicas es más conveniente utilizar, en qué áreas de la experiencia y en qué contextos.

Palabras Clave: Historia de la lógica, contexto inferencial, pluralismo lógico.

Two Challenges for Logic

ABSTRACT

In logic we face at least two challenges: the creation of a rigorous theory of inferential context and the harmonious integration of different logics. The circumstances of production are part and parcel of what makes an inference acceptable. It is necessary to take into account both priorities and available resources in a theory of good inference. The second challenge is the combining of logical systems into more complete analysis of the sundry facets of inferential correctness, asking what logical tools are convenient, in what areas and in what contexts.

Keywords: History of logic, inferential context, logical pluralism.

Recibido: 13-05-2008 / Aprobado: 24-09-2008





La lógica es una joven anciana. Por un lado, su historia se remonta al siglo IV antes de Cristo, cuando Aristóteles la crea de una manera tan contundente y completa que fue considerada definitiva durante veintidós siglos. Por otro lado, e igual que la geometría, tuvo un inesperado desarrollo en el siglo XIX que posibilitó nuevas técnicas y nuevos conocimientos. A los profundos conocimientos aristotélicos de la estructura inferencial de los términos generales, se sumaron en el siglo XIX conocimientos sobre el lenguaje matemático, así como sobre las funciones y relaciones de los términos de cuantificación. Por ello a la lógica que va desde Aristóteles hasta el siglo XVIII se le conoce como lógica “Tradicional” mientras que a la lógica desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX la llamamos hoy “Clásica”.

¿Qué ocurrió después de la lógica clásica? Desde mediados del siglo XX la lógica encontró nuevas vertientes. Por ejemplo, hemos añadido desarrollos sobre lingüística y ciencias de la computación. Esto ha permitido una proliferación explosiva de técnicas lógicas para analizar tanto los procesos informáticos como los fenómenos del lenguaje natural. Combinado con los avances en el manejo de bases de datos, se ha traducido en un mejor análisis de la “minería informática” de las bases de datos distribuidas por Internet.

No es de sorprender que una disciplina tan abstracta como la lógica tenga aplicaciones tan concretas. El desarrollo de la lógica siempre ha sido estimulado por los intereses y necesidades de quienes tratan de usarla para resolver problemas específicos. Desde los conflictos con los rétores sofistas de la Grecia clásica, hasta el reciente problema de manejo de inconsistencias en bases de datos, los conocimientos que van apareciendo responden a una idea de lo que se necesita o se desea en el futuro. Qué tipo de futuro buscamos es un factor importante para moldear qué tipo de lógica construimos primero y qué investigaciones lógicas desarrollamos en estos momentos.

A principios del siglo XXI podemos identificar dos retos que prometen ser tan fecundos como urgentes: incorporar una teoría formal y rigurosa de la noción del contexto y diseñar estrategias que nos ayuden a integrar armónicamente lógicas diversas. Empecemos con el problema de la contextualidad en lógica.

Tanto en la lógica tradicional como en la clásica, se ha confundido la generalidad de la lógica con una universalidad. Es decir,





se ha pensado que, dado que la lógica es neutra a la materia del razonamiento y ciega al tópico desarrollado, debe por ello aplicarse sin ninguna restricción o excepciones. Esto ha llevado a dudar que partes tradicionales de la lógica como la teoría de las falacias pertenezcan realmente a esta disciplina, debido a que prestan atención al contenido del discurso. La tentación es presuponer un contexto de razonamiento nulo: un razonamiento correcto debe serlo siempre y en cualquier lugar. Tales supuestos dificultan el estudio de los casos de corrección argumentativa que dependen de tomar en cuenta la situación. Y gran parte de lo que hace a un razonamiento sensato o a una inferencia aceptable es precisamente el tomar en cuenta las circunstancias en las que se produce. Hacer inferencias aritméticas puede tener sentido en el mercado pero ser irracional si nuestra casa se está quemando.

Es necesario tomar en cuenta la urgencia, las prioridades y los recursos disponibles cuando se hace una teoría de lo que es un buen procesamiento de los datos, un buen uso de la inteligencia. Por falta de recursos teóricos esto fue relegado a la pragmática o a la retórica tanto en la lógica tradicional como en la clásica. Y eso fue desafortunado porque tales aspectos de la inferencia aceptable deben ser tratados de manera rigurosa si hemos de tener esperanzas de una teoría lógica que sirva para dirigir nuestra vida práctica diaria.

En lógica estamos preparando un futuro en el que no solamente se manejen campos matemáticos, sino también usos lingüísticos cotidianos e interacciones cibernéticas. Un futuro en el que el instrumental lógico sea aplicado a situaciones en las que la corrección de la inferencia depende esencialmente del contexto. Ello requiere discernir en primer lugar qué aspectos del contexto son lógicamente relevantes y qué relación guardan entre sí y con las características de los procesos inferenciales. Ese futuro requiere que conozcamos cómo representar de manera sistemática, clara y precisa qué cosas varían en un contexto y cuáles permanecen fijas, qué aspectos son fluidos y cuáles son estáticos. Esta representación debe ser lo bastante general para permitir una teoría de largo alcance y lo bastante detallada para permitir aplicaciones concretas.

Esta oscilación entre abstracción y concreción es fundamental. En ética tenemos el principio de que no hay obligación de lo imposible. El aspecto normativo de las leyes lógicas no está divor-





ciado del aspecto descriptivo del análisis lógico: al prescribir hay que tener en cuenta lo que es factible. Nuestras normas deben ser idealizaciones realistas. Es dañino olvidar las posibilidades y aprisionarse en lo que ocurre como si fuera necesario. También es dañino perder de vista lo que es, por mirar lo que podría ser. Hay que salvaguardar tanto la parte realista de los análisis lógicos (aplicados a intereses concretos), como su parte idealista (sustentada en valores generales).

El otro reto que habíamos mencionado para el futuro desarrollo de la lógica, está cercanamente emparentado con la de la recuperación del contexto. Gira alrededor de la capacidad de analizar una enorme gama de diferentes discursos y razonamientos. La lógica debe ser capaz de analizar los aspectos inferenciales generales, lo mismo en el razonamiento forense que en los cálculos matemáticos, en las cuestiones políticas y en el uso coherente del lenguaje, en los sistemas expertos para diagnóstico médico y en el discurso sobre ficciones literarias. Esta segunda idea promueve desarrollar la lógica de manera similar a como creamos la medicina: no construimos la medicina mediante un único sistema (anatomía o neurofisiología), sino mediante la conjunción armónica de muchos sistemas. Análogamente, puede haber lógica deontica para razonamiento jurídico, lógica intuicionista para el razonamiento matemático, lógica de contrafácticos para el razonamiento histórico, lógica erotética para las preguntas, lógicas abductivas para la generación de explicaciones, etcétera.

La idea directora es que puede haber muchas razones diferentes por las que es correcto un razonamiento y muchos tipos diferentes de inferencia. Los diferentes tipos de inferencia llevan a diferentes nociones de consecuencia lógica que son estudiadas en diferentes sistemas. Esto no excluye la posibilidad de que podamos combinarlas igual que podemos combinar aritmética y topología aunque sean áreas matemáticas de naturaleza muy distinta. También podemos combinar diferentes sistemas de lógica (comúnmente llamados “lógicas”) en una sola lógica donde cooperen en la construcción de análisis más completos de las diferentes facetas del razonamiento y la corrección inferencial.

La realidad no es relativa pero es prismática, y desde diferentes ángulos o perspectivas podemos enfocar diferentes aspectos de un mismo fenómeno. A nadie debe asombrar que sistemas que pueden ser desarrollados en abstracto, con independencia uno de





los otros, sean combinados para un análisis más completo en la práctica médica, matemática o lógica. La realidad lógica es una pero sus facetas son múltiples.

Ya es común hoy día combinar lógicas. Por ejemplo, lógicas proposicionales con lógicas cuantificacionales y lógicas modales. Creo que el desarrollo del conocimiento lógico en el siglo XXI llevará esta práctica más lejos. Esta idea de la pluralidad no relativista de lógicas es una idea muy fructífera que evita confrontaciones innecesarias. En vez de perder el tiempo discutiendo sobre cuál es la lógica verdadera, es más provechoso preguntarnos cuáles herramientas lógicas es conveniente utilizar en qué áreas de la experiencia y en qué contextos. Esto nos permite ir construyendo un conocimiento multifacético de la realidad lógica y tratar de producir cálculos lógicos coherentes unos con otros, sin ser excluyentes. Es un proyecto con vistas eventualmente a armonizar los diferentes cálculos como módulos de sistemas más complejos que respondan mejor a nuestras necesidades.

Para la lógica, éste es un momento de promesas. Es prometedora para la lógica la teoría del razonamiento jurídico que no se divorcia de la práctica real. Es prometedora la lingüística que no sólo habla del uso sino también de la corrección. Es prometedora la ciencia de la computación que ve en los sistemas computacionales tanto teoría como tecnología. Por ello no es extraño que personas interesadas en derecho, lingüística y computación hayan hecho grandes avances en el estudio de la inferencia no deductiva en los últimos cuarenta años. Pueden estar hablando de genéricos, normas derrotables o complejidad computacional; lo que los enlaza desde el punto de vista lógico es que tratan de tomar en cuenta la situación, los recursos y los objetivos para definir mejor la corrección.

Escribe Nietzsche que las masas giran en torno a los grandes payasos pero que el mundo gira en torno a las grandes ideas, que llegan calladas, con pasos de paloma. La idea de analizar el razonamiento cotidiano, la de estudiar con rigor qué hace aceptable a una inferencia no deductiva, la idea de prestar atención al contexto de un razonamiento para evaluarlo, son ideas sencillas pero de enorme poder. Dirigen la exploración de nuevas alternativas y sistemas lógicos. Gracias a estas ideas se desarrolla la búsqueda y bajo su guía se construyen los conocimientos necesarios para lograr una idea más realista de las exigencias que deben hacerse al discurso racional.





Estas aspiraciones no solamente nos dicen qué conocimientos futuros de lógica necesitamos; también nos ayudan en su búsqueda y nos guían en la delicada tarea de producirlos. Gracias a estas ideas sabemos, por ejemplo, que las relaciones de consecuencia que necesitamos desarrollar deben permitir la retractación de conclusiones sin pérdida de premisas. Eso nos dice mucho sobre los detalles de cómo será ese conocimiento lógico, distinto tanto de la lógica tradicional como de la clásica.

No podemos tener hoy los conocimientos lógicos que descubriremos hasta mañana. Pero podemos conjeturar que el par de ideas mencionadas darán frutos importantes muy pronto. Será provechoso prestar atención a la contextualidad de la corrección inferencial y coordinar la división del trabajo en el análisis de los fenómenos lógicos. Estas dos ideas conductoras son buenas apuestas porque las rige una visión de la lógica como disciplina descriptiva y normativa, realista y plural. Una visión que promete hacer justicia tanto al contexto como a los campos de aplicación de los sistemas lógicos.





Discusión

Corina Yoris Villasana
Postgrado de Filosofía - UCAB
cyoris@gmail.com

Comentario a “Dos retos para la lógica” de Raymundo Morado

RESUMEN

En su conferencia “Dos retos para la Lógica”, Raymundo Morado hace una excelente observación sobre la confusión entre generalidad y universalidad. Queremos ampliar la discusión anotando que el concepto ‘general’ está referido a la totalidad de los individuos de una clase dada y que, como concepto abstracto, podría entenderse como ‘universal’. Lo que no se aceptaría es entender *general* como un ‘universal distributivo’. Se plantea así la discusión sobre la validez en lógica y el reto que se enfrenta al tomar en cuenta el contexto. Por otra parte, en el intento de armonizar las distintas lógicas, es evidente que dicho plan requiere de largos debates para esclarecer hasta dónde se puede conseguir la conjunción de sistemas a la que alude Morado.

Palabras clave: Morado, Universalidad, Generalidad, Lógica

A Comment on “Dos retos para la lógica” by Raymundo Morado

ABSTRACT

In his conference entitled “Dos retos para la Lógica” (“Two Challenges for Logics”) Raymundo Morado makes an insightful observation on the confusion between generality and universality. We would like to broaden the discussion by adding that the concept ‘general’ refers to the totality of individuals of a given class and that, as an abstract concept, it could be understood as ‘universal’. Yet it would be unacceptable to equate ‘general’ with ‘distributive universal’. This way starts the discussion on validity in Logics and the challenge faced when context is taken into account. On the other hand, when trying to harmonize different logics it becomes evident that this project requires long debates in order to clarify to which point it is possible to find the conjunction of systems referred by Morado.

Key words: Morado, Universality, Generalty, Logics.





Cuando leí por primera vez "Dos retos para la Lógica" y me preparaba a reseñar el texto, el título inicial que se me ocurrió para mi interpretación fue el de **Tercer Reto**. Y tercero, no para la Lógica, sino para cualquiera que quisiera entrar a realizar algún comentario a la conferencia de Morado, sobre todo si tomamos en cuenta la claridad con la que acostumbra exponer sus ideas. Trataré de centrar mis comentarios justamente en los dos retos planteados por él, más para entenderlos yo misma que para realizarles alguna crítica.

Morado comienza su intervención con un oxímoron muy sugerente: *la lógica es una joven anciana*. Como dama de larga y ancestral prosapia, la respetamos y la seguimos. Sus enseñanzas nos permiten vislumbrar nuevos senderos, y en este punto es donde aparece la joven damita que nos lanza retos cada vez más audaces.

El primero de esos desafíos está referido al problema de la contextualidad en lógica, poniendo sobre el tapete un tema que ha ido cobrando importancia en los últimos años. Para introducir el tema, se plantea, en primer lugar, la confusión que ha existido entre la generalidad de la lógica con la universalidad. La discusión sobre la diferencia entre estos dos términos ha ocupado amplios espacios en la literatura lógica. Mientras el concepto "general" está referido a la totalidad de los individuos de una clase dada y, en tanto que concepto abstracto, podría entenderse como "universal"; lo que no se aceptaría es entender "general" como un "universal distributivo". ¿Cómo entendemos esta diferencia? La comprendemos así: la lógica es general (universal), si aceptamos que es aplicada a todos los elementos de una clase de contexto dado, mas no en la totalidad de todos los contextos. De esta manera aparece un concepto cardinal en lógica, como lo es la *validez* de un razonamiento.

Sin entrar en un recuento nada pertinente en este lugar, hay un reciente escrito sobre la validez lógica referido, precisamente, al contexto. Christopher Gauker, en *Conditionals in context*, (MIT, 2005), ahonda, precisamente, en la necesidad de reevaluar las concepciones tradicionales de la validez de un razonamiento. Para él un razonamiento válido es una regla de inferencia que preserva la asertabilidad en el espacio de cualesquiera de todos los contextos¹. Dicho de otra manera, un argumento es válido si y sólo si la

¹ Christopher Gauker: *Conditionals in context*. Cambridge, Massachussets, MIT Press, 2005, p. 82. "(...) a valid argument is a rule of inference that preserves assertability in the space of all contexts whatsoever". (Traducción nuestra.)



conclusión es asertible en cualquier contexto en el cual la conclusión es asertible también². La lectura de la conferencia de Morado me hizo volver sobre el texto de Gauker para evaluar su "nueva" definición de validez. No es mi intención, ni mi objetivo analizar a Gauker, pero su pretensión de novedad en la acepción de validez que adopta nos llevó a replantearnos el tema de la generalidad versus la universalidad a la que se refiere Morado. En Gauker hay una clara referencia a *cualquier* contexto y *cualquier* lugar, sin hacer algún señalamiento sobre las posibles condiciones de variación de los distintos aspectos del contexto y de la relevancia que éstos pueden tener en las inferencias. Aun más, en la discusión sobre esta punto, que traté de introducir en un grupo donde discutimos el libro de Gauker, hubo quien mantenía que un razonamiento correcto lo es en todo tiempo y lugar. Es evidente, entonces, que todavía hay quienes mantienen la creencia sobre la "neutralidad" de la lógica en lo que respecta a la materia del razonamiento.

¿Cuáles son las consecuencias inmediatas de sostener esta creencia? Entre ellas está el reproche sobre la vaciedad de contenido de la lógica y, por lo tanto, de su irrelevancia cuando de lo que se habla es de la realidad. Pero, hablar de la realidad es imposible sin usar, de una u otra manera, los instrumentos básicos de la lógica. Incluso, esto repercute directamente en la enseñanza de ella (tema por cierto alrededor del cual nació la idea de crear este taller), pues puede conducir al uso y abuso de los ejemplos totalmente desvinculados del entorno del estudiante, haciendo cada vez más abstrusa, impenetrable e ininteligible a la lógica.

Mientras escribía este comentario, encontré un libro de álgebra usado por mí en pasados años. En él se dice expresamente que de la realidad no se puede hablar con el lenguaje cotidiano, pues éste no es ordenado ni prolijo; por ello, es preciso usar el lenguaje de las matemáticas, que es el lenguaje de la ciencia. No niego que el lenguaje formal sea necesario, pero si nos circunscribimos tan sólo a los ejemplos absolutamente abstractos, la lógica se vuelve excesivamente hostil. Podemos terminar convirtiéndonos en simples manipuladores de símbolos, olvidando completamente las aplicaciones de la lógica. Olvidar el contexto en el que se habla, incluso en la matemática, puede conducir a serios equívocos. Si digo que $2+2$ no es igual a 4, sino a 0, cualquiera se sentiría autorizado a decirme que soy una absoluta ignorante de la más elemental

² *Ibid.* "An argument is valid if and only if the conclusion is assertible in any context whatsoever in which the premises are assertible".



aritmética; pero si aclaro que estoy hablando de grupos abelianos y de la adición en Z módulo 4, entonces esa misma persona diría que estábamos hablando de cosas absolutamente distintas. ¡Justamente, sí de eso se trata! Estamos en presencia de nociones de la *matemática discreta*, de modo que es absolutamente indispensable aclarar el contexto en el cual estamos hablando de la adición³ para evitar el equívoco antes señalado.

Creo que en alguna parte de “Dos retos para la lógica” se debió definir con exactitud a qué se está llamando contexto, pues podemos entender el término de dos maneras diferentes:

1. Como determinados aspectos del entorno que rodea a quienes toman parte en una conversación, es decir, aquello que lo rodea y su estado mental;
2. Como el universo del discurso, o dicho en términos matemáticos, el dominio del discurso.

Es patente que Morado está usando el término en el segundo sentido, pero no podemos olvidar, precisamente, la necesidad de aclarar los términos y los espacios donde toma cuerpo nuestra disertación.

Ineluctablemente, al considerar el primer reto aparece inmediatamente el segundo, es decir, la necesidad de la integración armónica de las lógicas de distinta índole. La propuesta de Morado me obligó a repensar la vieja aspiración *leibniziana* de la unificación de la ciencia, porque su propuesta de armonizar lógicas diversas no está lejos de la idea de Leibniz de la ciencia universal con base en la armonía y en la continuidad.

Decía Leibniz que la ciencia universal era posible porque “el cuerpo entero de las ciencias puede ser comparado a un océano, que es continuo en todas partes, sin hiatos o divisiones, bien

3 La *matemática discreta* es la parte de la matemática encargada del estudio de los conjuntos discretos: finitos o infinitos numerables. En oposición al Cálculo infinitesimal, que se encarga del estudio de procesos infinitos, como la continuidad y el cambio continuo, la *matemática discreta* estudia estructuras cuyos elementos pueden contarse uno por uno separadamente, sin dar lugar a números decimales ni procesos infinitos. Es decir, los procesos en *matemática discreta* son finitos y contables. Mientras que el cálculo es primordial en el estudio de procesos analógicos, la *matemática discreta* es la base de todo lo relacionado con los procesos digitales, y por tanto, se constituye en parte fundamental de la ciencia de la computación, una de las ramas de estudio impartidas en los estudios de Ingeniería Informática.





que los hombres conciban que haya partes en él y les den nombre según su conveniencia”⁴. De esa manera se puede interpretar el segundo reto: como el proyecto que nos permita, respetando las diferencias, integrar en un cuerpo armónico tanto a las lógicas abductivas como a las intuicionistas, así como también la lógica de contrafácticos y la deóntica, por sólo nombrar algunas.

Alguien podría argumentar que esa comparación que he realizado con Leibniz incumple con la primera advertencia de nuestro invitado, a saber, la de no pretender universalidad sino generalidad. Justamente en ello radica la diferencia. Es evidente que ese plan de armonización requiere de largos debates e intercambio de opiniones con el fin de esclarecer hasta dónde se puede conseguir la conjunción de sistemas al que alude Morado:

También podemos combinar diferentes sistemas de lógica (comúnmente llamados “lógicas”) en una sola lógica donde cooperen en la construcción de análisis más completos de las diferentes facetas del razonamiento y la corrección inferencial. [...] La realidad lógica es una pero sus facetas son múltiples.

Así como nuestro conferencista termina su intervención recordando unas palabras de Nietzsche sobre las grandes ideas, así quiero finalizar recordando a Unamuno, quien decía que “El modo de dar una vez en el clavo es dar cien veces en la herradura”. Per-severe, Doctor Morado.

⁴ Louis Couturat: *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, New York, Verlag, 1903, p.176.







Reseña

Francesco D'Agostino: Filosofía del derecho¹

Marcos Fidel Barrera Morales

marfibamo@hotmail.com

El interés de la obra de Francesco D'Agostino se centra en su propósito de precisar los principios de la teoría natural del derecho, o teoría del derecho natural. Este autor romano, filósofo, docente e investigador, nació en 1946. Es profesor de filosofía del derecho y de teoría general del derecho, en la Universidad de Roma, y de filosofía y ecología del derecho en la Pontificia Universidad Lateranense. Es autor de varios libros relacionados con el derecho, la ética y la filosofía.

En el Capítulo I de *Filosofía del derecho*, Francesco D'Agostino se propone precisar los elementos para una definición del derecho, a fin de converger hacia la noción de derecho natural. Comienza con una referencia a la ironía kantiana de la imposibilidad aparente de la definición del derecho –cosa que produce que posteriormente más de un interesado se abstenga de precisar definiciones bajo el alegato de la dificultad intrínseca de dicha concreción, debido a la influencia separatista de sesgo cartesiano-. D'Agostino se encarga de advertir que si se sigue en la línea atomista, es imposible precisar una definición del derecho, pues para ello se debe acudir a una reflexión estructural² de tal propósito, a una percepción más amplia y organizada. Para lograrlo, debe hacerse el esfuerzo de abordar la comprensión de los principios a partir de la fuente del derecho como lo es el humano, en su totalidad. En esta exigencia holista de aprehensión intelectual radica el misterio de la ontologización del sentido del derecho. Para D'Agostino, como “fuente de sentido que permite al hombre ubicarse en el mundo como sujeto inteligente y responsable, capaz de juzgar los acontecimientos, de individuar las razones y de reaccionar conscientemente ante ellos”³. Este reconocimiento antropológico lleva a admitir que la

1 Bogotá, Universidad de La Sabana, Trad. José Rodríguez Iturbe, 2007.

2 *Ibid.*, p. 7.

3 *Ibid.*, p. 8.





esencia del derecho radica en la naturaleza humana, como también que ésta es eminentemente relacional.

D'Agostino reconstruye la línea inicial del estudio del derecho que a partir de Aristóteles se ubica en el terreno antropológico. “Ni los brutos ni los inmortales tienen necesidad del derecho”⁴. Es en la naturaleza relacional y en la condición societaria que de ella se desprende que tiene explicación el derecho. Esta exigencia lo lleva a plantear la condición normativa del derecho, pues la naturaleza relacional y societaria obliga a precisar los términos y alcances de toda relación. Para ello, el autor advierte que debe tenerse bien clara la jerarquía natural de la norma, la cual se orienta hacia la garantía social de la condición relacional, y no a la satisfacción de los intereses de los autores de las mismas. Esa elaboración y su consecuente aplicación lleva a desconocer como fuente del derecho a la voluntad normativa y soberana⁵ del legislador. Así lo constata D'Agostino, quien se encarga de precisar el sentido real del derecho, ya que el legislador tan sólo obedece la voluntad general y no su propio capricho: es la experiencia social, relacional, el contexto natural del derecho, en todos sus órdenes, pero esencialmente -al radicar en el humano la primogenitura del derecho-, es **la razón la fuente originaria del derecho**. Es el sentido, dictado por la recta razón, lo que da explicación a la norma y al derecho. De otra manera, ¿qué sentido tendría la norma y el derecho para imponerse en una sociedad?

El legislador, en definitiva, existe para ser instrumento de esta *recta ratio* y, consiguientemente, para *proponer*, o según los casos, para *imponer* públicamente (es decir, para “promulgar”) las normas del *derecho positivo* en las cuales esta *recta ratio* encuentra su espacio.⁶

La tesis es casi lineal: el humano, como partícipe de la naturaleza, es la fuente original del derecho, dada su condición relacional: pero como el derecho forma parte del sentido común, y éste implica racionalidad, entonces, lo distintivo del derecho, por vía de la antropología constitutiva, es la racionalidad: la capacidad de dar cuenta, de explicar, de llegar a acuerdos, con sentido, con explicación.

4 *Ibid.*, p. 9.

5 *Ibid.*, p. 12.

6 *Ibid.*, p. 14.



Otro aspecto que inquieta a D'Agostino es la vinculación existente entre el derecho y la política. Advierte que la tendencia cerrada de la política, que trata de agrupar a los ciudadanos en experiencias egoístas, se topa con el ejercicio del **derecho que es abierto y universal**. Esto hace que la política esté abiertamente supeditada al derecho, y no lo contrario.

Con respecto a la justicia, considera que es una "cualidad específica de las reglas jurídicas".⁷ La clave de la relación jurídica y del ordenamiento jurídico radica en el contenido estructural de justicia que comporta. No es una noción de naturalidad o de naturaleza la que impone el sentido del derecho, del bien y de la justicia, sino la organización estructural que como un todo designa los contenidos de verdad y de bien que estructuralmente representan. Al respecto, dice:

Allí donde hay un principio natural en el derecho, él no es de contenido, sino estrictamente estructural: que los hombres se reconozcan recíprocamente iguales, libres, responsables, como actuantes en buena fe, en la renuncia a la violencia, al fraude.⁸

Esta vinculación genera una escala axiológica como **orden**, en el que destaca la libertad. Todo ello bajo el signo de la igualdad en sentido estructural⁹, como "rechazo de las excepciones y de los privilegios".¹⁰

Al referirse a los límites del derecho, D'Agostino los remite al fuero de la individualidad antropológica en el seno de las relaciones interpersonales. Bajo esta perspectiva, el derecho debe amparar la relacionabilidad antropológica, entre individuos de una misma sociedad, más que de la sociedad como un todo.

El dilema de la relación entre derecho y naturaleza, lo aborda D'Agostino, al comienzo, al reconocer que ese acercamiento es importante, dado el sentido de ocultamiento que la naturaleza tiene, a la manera de la afirmación heracliteana de que la naturaleza gusta ocultarse¹¹. ¿Cómo se oculta?, se pregunta el autor. Pues de manera holista, como todo, a través de multitud de formas, mane-

7 *Ibid.*, p. 17.

8 *Ibid.*, p. 18.

9 *Ibid.*, p. 19.

10 *Ibid.*, p. 19.

11 *Ibid.*, p. 47.



ras y modos. Esta naturalidad lleva inmediatamente a reconocer que la naturaleza no es normativa, lo que hace en cierta manera inútil la lectura de la moralidad de la naturaleza o de la identificación de las normas que la naturaleza impone. Es el humano el que a través de la racionalidad, con base en su relacionabilidad, establece el carácter iusnaturalista e iuspositivista de la racionalidad. Sin embargo, existe un riesgo: por estar radicado este empeño en lo fraccionario se corre el riesgo de perder el sentido de la auténtica naturalidad:

Aquí está la raíz de toda legítima filosofía de la naturaleza: en retener que la naturaleza no se reduce a un genérico conjunto de elementos, sino a que constituye una *unidad* –una unidad, en el sentido fuerte del término, es decir, una unidad que, según las enseñanzas más profundas de la metafísica clásica, sea más que la suma de las partes-, una unidad que subsiste antes que se puedan analizar por parte de la observación científica, los diversos elementos que la componen.¹²

Claro, filosofía de la naturaleza aduce a la relación entre el humano y natura, de raíz primigenia y de necesaria consideración. Para comprender esto advierte D'Agostino que deben superarse las nociones judeocristianas con respecto a la naturaleza, las cuales ubican al humano por encima o en relación de dominio de la naturaleza, y converger a una consideración más integrativa, de pertenencia esencial. El humano, como integrante de un todo natural, siendo él mismo expresión de dicha naturaleza. Esto lleva a considerar, entonces, que el derecho natural y el derecho positivo forman parte de una misma expresión, pues no hay separación: siempre hay una visión desde la cual el humano es evidencia de la naturalidad que se constituye en ley, norma y derecho, gracias a la racionalidad, siempre expresiva de la condición natural antropológica originaria. De ahí que D'Agostino de manera radical, sin ambigüedades, admita que “el hombre es naturaleza”.¹³ Es, no está ni forma parte, sino **es**. Al ser naturaleza, al no haber distinción real entre el derecho, la norma y natura, sólo le queda al humano autocomprenderse. Un derecho y una relación social basados en la autocomprensión producen más efectos sociales benignos que aquéllo producto del distanciamiento entre naturaleza y ser humano. La práctica del derecho, bajo estos términos, debe amparar que el humano sea lo que es y no una desnaturalización “metafísica”, más allá de las estrellas o de su propia disposición.

¹² *Ibid.*, p. 49.

¹³ *Ibid.*, p. 51.



En este momento debe tenerse presente una advertencia de D'Agostino: en terrenos del derecho natural, el derecho positivo debe expresarse a través de **lo que es**, más no de **lo que debe ser**, para evitar incurrir en la falacia iusnaturalista advertida por Hume¹⁴, cuando se percata de la confusión que presentan algunos autores entre el ser y el deber ser¹⁵. El que algo **sea** de una manera, no quiere decir que **deba** serlo. El ser que es, cuando se reemplaza por el deber ser, se convierte en imposición, pervierte una condición natural y crea una brecha hacia el derecho positivo que desnaturaliza a unos y otros. Lo que es, es, y bajo esa perspectiva se debe considerar tanto el derecho natural como el derecho positivo: como uno solo, producto de una unidad. Dice D'Agostino:

El comportamiento debido –aquel que es exigido por el *derecho natural* antes, incluso, de ser estatuido por el *Imperator*– es, pues, aquel a través del cual lo real se manifiesta al hombre como un universo significativo y permanece a través de la acción humana en la propia identidad no meramente empírico-factual, sino esencial¹⁶.

Uno de los méritos indudables de D'Agostino consiste en el esfuerzo por argumentar en torno a la unidad ontológica de los presupuestos filosóficos del derecho, a fin de superar la aparente binariedad entre lo que se puede reconocer como derecho natural y derecho positivo. La tarea la comienza con el reconocimiento de la naturaleza antropológica como expresión genuina de originalidad, a partir de dos distinciones: una, la necesidad de tener presente el factor humano como originario en la apreciación del derecho como tal y, dos, manifestar que **el humano en su propia constitución es naturaleza pura**, lo que lo convierte en partícipe directo de la argumentación original del derecho, el cual al ser expresado como **racionalidad** se constituye en evidencia de una condición integrativa: lo natural es positivo, lo positivo es natural. Este aspecto lo aborda el autor gracias a la racionalidad pues, aún en su constitución iusnatural antrópica, es la razón lo que permite la existencia del derecho pues a través suyo el ser humano se da cuenta de lo que le acontece: en términos del autor, **tiene sentido**. Supera así el autor una primera condición fundamental -como lo es la relacionabilidad, fundamento de la sociología y del derecho-, para enfatizar que es gracias a la capacidad de razón que el humano trasciende

14 *Ibid.*, p. 78.

15 *Ibid.*, p. 78.

16 *Ibid.*, p. 84.



en su experiencia vital, y es mediante dicha racionalidad que puede instituir el derecho. El derecho, como derecho, tanto natural como positivo se constituye en expresión de racionalidad, disolviéndose en esta comprensión las dicotomías entre lo natural y lo positivo, pues uno y otro son expresión única de una racionalidad, la cual es manifestación, a su vez, de la unidad profunda de la naturaleza, de la cual forma parte o es constituyente el humano.

Al ubicar el desarrollo del derecho en la racionalidad antropológica, con base en una pertenencia relacional primigenia-, queda evidenciado que el derecho constitutivo que expone D'Ambrosio es de corte cognitivista. Y al supeditar la noción del derecho a la visión estructural –pues el todo es mayor que la suma de las partes, en la alusión aristotélica–, queda clara entonces la postura racional, que en los términos formales puede denominarse funcionales, la cual en asocio con el estructuralismo en el marco de las relaciones deriva hacia una visión constructivista del derecho y, por extensión, de la ciencia y del conocimiento. La reflexión de D'Agostino abre paso a los postulados del **cognitivismo constructivista del derecho**, el cual sostiene que las normas, preceptos y conceptos relativos al *ius*, en todas sus expresiones, tiene que ver con la forma como se presenta y como evoluciona un todo extructural, con base en las relaciones de contexto, las cuales afinan el *complej*us relacional, teniendo como fundamento de tal situación la capacidad racional del ser humano que en su propósitos de existir y de coexistir establece principios **con sentido**, con base en acuerdos, en gestiones, gracias a las relaciones interpersonales cotidianas.

Menuda tesis la que en esta obra se expone. Menuda tarea la que queda por delante. Al descubrirse el derecho como una unidad, sin mayores distinciones entre lo positivo y lo natural, pues todo al fin de cuentas se resuelve por la racionalidad, corresponde al derecho, como expresión colectiva, la tarea de resolver por la ética, la conciencia de pertenencia al todo social y la autocomprensión, el camino de realización histórica. Lo dice el autor: “en nuestro tiempo la universalización del *ethos* está apareciendo de hecho en el horizonte”¹⁷. El derecho, se constituye, en recurso para tal propósito, lo que permite entrever el valor relativo del derecho pues el mismo históricamente está supeditado al conjunto de las relaciones interpersonales y a los requerimientos del todo social,

¹⁷ *Ibid.*, p. 132.



como expresión de unidad, pero como manifestación del formalismo racionalista.

La obra propone como aspiración superar las binariedades. Una, entre tantas, la falsa separación **entre el ser, lo que se es, y lo que se debe ser**. La superación de este aparente aporema redunda en un estado de derecho, en una sociedad más fraterna, en una forma de coexistir centrada en la alteridad, como elemento natural:

El hecho de coexistir se convierte entonces para el hombre en el deber de reconocerse a sí y a los otros como *coexistentes*; y el deber de coexistir presupone el hecho no eliminable de que siempre nosotros los hombres somos ya coexistentes. El deber de coexistir es *fundamental*, porque salir fuera de la coexistencia no es posible (significaría salir fuera del estado de ser humano) y porque, por otra parte, la coexistencia es un estado en el cual no se debe entrar, porque *ya se está*.¹⁸

18 *Ibid.*, p. 233.



Noticias

Escuela de Filosofía - UCAB Graduaciones

La bachiller Yusmir Abreu defendió, el 29 de septiembre de 2009, su tesis titulada: "Caminos al progreso de la humanidad. Una exploración a las nociones de libertad e igualitarismo de géneros en el texto de John Stuart Mill: *La sujeción de la mujer*", requisito para optar al título de *Licenciado en Filosofía* que otorga la UCAB.

Reforma curricular

La Escuela de Filosofía se encuentra en un proceso de renovación curricular basado en el modelo por competencias. Este modelo, centrado en el alumno, en el educando más que en el educador, intenta engarzar el aspecto propiamente cognitivo del currículo con una serie de dimensiones insertas en la complejidad del ser humano. En el diálogo entre el sujeto, individual o colectivo, y el mundo, la dimensión estrechamente epistémica se abre hacia un horizonte que enfatiza la importancia del contexto sociopolítico de los sujetos, así como hacia esas otras esferas no indiferentes a una pedagogía de inspiración ignaciana. Por lo tanto, también la justicia, la solidaridad, la creación de hombres y mujeres al servicio de su mundo y la apertura a la trascendencia (para quien lo considere fundamental en su propia vida) se suman en esta formación integral del ser humano. La autorreflexión colectiva que propone el modelo curricular por competencias quiere gestar un sujeto humano, un actor social, acorde con los tiempos particularmente complejos que nos ha tocado compartir.

IV Jornadas Internacionales Cultura Investigativa, Valores y Actitud ante la Investigación

23 y 24 de noviembre de 2009
Aula Magna, Universidad Católica Andrés Bello
Caracas - Venezuela

Estas Jornadas estuvieron dirigidas a: docentes de todos los niveles de educación; investigadores, docentes en investigación y metodología; asesores, consultores y tutores; directivos de instituciones académicas de todos los niveles; tesis de pre y postgrado; profesionales interesados; estudiantes;

Recibido: 13-05-2008 / Aprobado: 24-09-2008



autoridades de institutos, universidades y experiencias vinculadas a la investigación, la metodología y su valoración en el ámbito de la ciencia, la educación y la sociedad.

Su objetivo general fue el de propiciar la reflexión, el modo de proceder del investigador y el fin moral de toda investigación, como también el intercambio de saberes y de experiencias en torno a la investigación, la metodología y las formas de hacer ciencia, a fin de fortalecer aquellos conocimientos y valores capaces de identificar los aspectos más representativos de la llamada cultura de la investigación.

Para los interesados, el e-mail de estas Jornadas es: jornadasdeculturainvestigación@gmail.com



Revistas recibidas en canje

Apuntes Filosóficos. Revista semestral. Escuela de filosofía. Universidad Central de Venezuela, n° 34, 2009, pp. 232

Contenido: *Filosofía Platónica I.* Artículos: *¿Debió Sócrates haber aceptado el reto de Glaucón y Adimanto?*, Thomas Robinson. *La distinción entre doxa y episteme. Del Menón a la República*, Francisco Bravo. *Céfalo y Polemarco en República*, Germán Meléndez. *La Psicología platónica de la acción a la luz de la relación República- Filebo*, Gabriela Silva. *Mimesis y distancia de la verdad en República y Sofista*, Graciela Marcos de Pinotti. *Los diversos matices de la necesidad en el Timeo de Platón en la biología del ser viviente*, Blas Bruni Celli. *Matemáticas y dialéctica en República*, José Luis Ventura. *Dialéctica aristotélica: ¿De la doxa platónica a los endosa?*, Nowys Navas. *El concepto de aisthesis en la República*, Javier Aoiz. *Prsografía y drama en Platón: una lectura cruzada de la República y Teeteto*, Dennos García. *Entre “ensalmos” y “conjuros”: Sobre el temor y el conocimiento en el Felón y el mito de la caverna*, Lorena Rojas-Parna. *Anábasis y periagogé: La educación del filósofo gobernante en la República de Platón*, Lucas Verduga Santillán. *Creazione e Mimesis: Analogie e diffeze tra léstetica plotiniana e la “condenna dell’arte”*, Chritian Vassallo.

ConcienciActiva21. Ética y valores en un mundo globalizado. Fundación ConcienciActiva, Caracas-Venezuela, n° 22, diciembre 2008, pp. 185

Contenido: I. Artículos: *Pensamiento sobre la teoría de la variación eidética*, Alberto Rosales. *Vivir en una sociedad postcristiana*, Javier Dulá. *Demorada poesía, tiempo y realidad en la obra poética de Rafael Cadenas*, María Antonieta Flores. *Reminiscencia de una ausencia*, José Sánchez Lecuna. *El Wittgenstein de Juan Nuño*, Vanessa Alcaíno Pizani. *La ciudad y la modernidad en la obra de Eugenio Montejo*, Arturo Gutiérrez Plaza. *Contrapunteo de la voz y de la palabra en la poesía de Alfredo Silva Estrada*, Alfredo Chacón. *Memoria y razones de los derechos humanos*, Alberto Filippi.

ConcienciActiva21. Ética y valores en un mundo globalizado. Fundación ConcienciActiva, Caracas-Venezuela, n° 23, marzo 2009, pp. 185

Contenido: I. Artículos: *Un giro ético en las relaciones internacionales*, Félix G. Arellano. *Competencias de liderazgo personal para el político que necesitamos en Venezuela*, Alfredo Gorrochotegui M. *Una mirada a la poesía de Alejandro Ontiveros*, David Cortés Cabán. *Ética y realismo político*, Demetrio Boersner. *José León Tapia, más allá de las charnelas*, Manuel Bermúdez. *La necesidad del grupo en la investigación alternativa*, William Rodríguez Campos. *Memoria y razones de los derechos humanos (II)*, Alberto Filippi. *¿Para qué sirve la historia?*, Kart Krispín. *Blas Coll y la crítica de la modernidad*, Harry Almela.

Diánoia. Revista de filosofía. Universidad autónoma nacional de México, n° 60, mayo 2008, pp. 235.

Contenido: I. Artículos: *El resurgimiento de la religión, ¿Un reto para la autocomprensión de la modernidad?*, Jürgen Habermas. *La teoría platónica del eros en la República.*, José Edgar González Valera. *El argumento del objeto del pensamiento en el tratado aristotélico Sobre las Ideas (Peri ideón)*, José Edgar González Varela. *La Retórica y la Poética de Aristóteles: sus puntos de confluencia*, Graciela Marta Chicha y Viviana Suñol. *El problema del nominalismo en la definición spinozista del alma*, Rodrigo Sebastián Braicovich. *La noción de constitución en el análisis de la experiencia perceptiva*, Olga Fernández Prat.

Dikaiosyne. Revista semestral de filosofía práctica. Grupo investigador Logos:

Filosofía, Derecho y Sociedad. Centro de investigaciones jurídicas. Facultad de Ciencia Jurídicas y Políticas. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela, año VIII, n° 14, junio 2005, pp. 196

Contenido: I. Artículos: *La naturaleza: objeto o sujeto de derechos*, Belkis Cartay. *Acerca de la racionalidad científica: Feyerabend y los límites de la argumentación*, Gilberto Castrejón. *El embrión en vida humana*, Ronald Chapín. *Ética y política: las consecuencias prácticas de la modernización en la óptica de una acción comunicativa*, Martha De La Vega. *La libertad de expresión: de la doctrina a la ley*, Blandria, M: González, J. *Globalización "Glocalización" frente al debate postmoderno*, José Pascual Mora. *El derecho en "el alcalde de Zalamea"*, Carlos Parodi.

Dikaiosyne. Revista semestral de filosofía práctica. Grupo investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad. Centro de investigaciones jurídicas. Facultad de Ciencia Jurídicas y Políticas. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela, año IX, n° 17, diciembre 2006, pp. 226

Contenido: I. Artículos: *Venezuela, ¿un Estado de Derecho?*, Margarita Blandria. *Una aproximación al léxico del crimen y la pasión en Medea y Phaedra de Séneca*, Isabel de Brand. *Relación entre la iglesia y las fuerzas armadas*, George González. *Sobre el arte diabólico de la tortura*, Alexis Márquez. *Hermenéutica crítica de la historia del tiempo presente: la invención de la tradición en la "revolución bolivariana"*, Pascual Mora. *En torno al principio del "iura novit curia"*, Rafael Quintero. *Experiencia del conocimiento*, Pompeyo Ramis. *La doctrina platónica del alma en el diálogo el Felón*, Andrés Suzzarini. *Importancia jurídica de valorar el daño a la persona*, Yoleida Vielma.

Dikaiosyne. Revista semestral de filosofía práctica. Grupo investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad. Centro de investigaciones jurídicas. Facultad de Ciencia Jurídicas y Políticas. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela, año X, n° 18, enero-junio 2007, pp. 220

Contenido: I. Artículos: *¿Por qué democracia? Referencia a los derechos humanos y a la ciudadanía*, Ana Julia Bozo Carmona. *Libertad de expresión y "libertad cómica"*, José Calvo González. *La justicia según J. Finnis*, Mayda Hocevar González. *El lenguaje sagrado y su escritura*, Julieta, Lizaola. *Del carácter coactivo de la (meta)anastasis en Tucídides*, Joaquín E. Meabe. *Apuntes para una filosofía crítica de la historia regional*, José Pascual, Mora García. *Competencia política partidista en los textos de Simón Bolívar (julio 1811 - julio 1815)*, Marco Ortiz Palanques. *Fundación socio-jurídica de los procesos normativos*, Rolando Pavó Acosta. *Filosofía y psicopatología en Kart Jaspers: los entramados de la existencia*, Gladys Leandra Portuondo Pajón. *La doctrina platónica del alma en la <<República>>*, Andrés Suzzarini Baloa. *Una aproximación a la concepción romana del Derecho*, Milagros Terán Pimentel. *Lo dionisiaco y lo apolíneo en Don Juan Tenorio*, Alirio Pérez.

Dikaiosyne. Revista semestral de filosofía práctica. Grupo Investigador Logos: Filosofía, Derecho y Sociedad. Centro de Investigaciones Jurídicas. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Mérida-Venezuela, n° 20, enero-junio 2008, pp. 203.

Contenido: I. Artículos: *El carácter analógico del valor*, Jacob Buganza Torio. *Derecho natural, Marx y la propiedad en Venezuela*, Carlos Casanova. *Michel Foucault: la emergencia de una historia crítica*, Maharba Annel González García. *Justificación de la autoridad*, Mayda Hocevar y Margarita Blandria. *La racionalidad dialógica gadameriana y la historia de mentalidades*, José Pascual Mora García. *Filosofía y socialismo: una aproximación*

a su inconciliabilidad, Gladys Portuondo. *Lenguaje, pensar y arte (poesía) en el pensar del Ereignis de Heidegger*, Agustín Rodríguez. *Un nuevo horizonte en materia de derecho de daños*, Yoleida Vielma Mendoza.

Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte. División de Humanidades y Ciencias Sociales. N° 8, mayo 2008, pp. 264.

Contenido: I. Artículos: *Formación del carácter y razonamiento práctico*, Julián Fernando Trujillo Amaya y Ximena Vallejo Álvarez. *La individualidad de Don Quijote vista por Hegel*, Carlos Másmela. *El sujeto burgués en el Werther de Goethe: inactividad y fracaso*, Lucía Bodas Fernández. *El cuadro, la fábrica y el hospital: la producción del espacio en la época clásica*, Adrián Fabricio Pineda. *Tragedia, comedia y humor en el psicoanálisis*: Carmen Elisa Escobar María. *Ariel: ¿tempestad de un mousikós?*, Susan Campos Fonseca. *La "muerte de Dios" y la cuestión teológica. Aproximaciones a la obra de Juan-Luc Marion*, Carlos Enrique Restrepo. *Borges y la política de la expresión. La transvaloración del pasado nacional*, Eduardo Pellejero. *La construcción del sujeto político. Un acercamiento a la obra musical de Emir Kusturica & The No Smoking Orchestra desde la obra de Jacques Rancière*, Erika Castañeda. *Feminismo postmoderno: D. J. Haraway y S. Harding*, Teresa Aguilar García. *El concepto de fenómeno en el joven Heidegger*, Francisco de Lara.

Episteme NS. Revista del Instituto de Filosofía, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, volumen 1, n° 26, enero-Junio 2006, pp.205

Contenido: I. Artículos: *La naturalización de la intencionalidad*, J.J. Acero. *Una cura para la disyuntivitis: el papel de la experiencia en nuestra visión del mundo*, M. De Pinedo. H. Bensusan. *La estructura lógica de las oraciones de creencia desde la interpretación radical de Davidson*, V. P. Lo Monaco. *La estructura de los pensamientos*, L. Márquez. *Realismo e interpretación*, S. Pinto.

Episteme NS. Revista del Instituto de Filosofía, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, volumen 1, n° 27, enero-Junio 2007, pp.190

Contenido: I. Artículos: *la formación filosófica del docente en Venezuela a través del programa de filosofía para niños*, M. Carmona. *Filosofía para niñ@s: Contexto para la construcción de la imagen igualitaria entre mujeres y varones*, F.O. Chirino. *La investigación filosófica, la investigación sobre la filosofía*, M.F. García. *La fuerza inspiradora de la ignorancia en un encuentro con la infancia*, W.O., Kohan. *El valor de educar y la filosofía para niños y niñas de M. Lipman*, Márquez-F., A.B: García, J. *descubriendo las reglas del juego de la argumentación*, T. Miranda A. *La analogía como estrategia para desarrollar el pensamiento*, K. Reyes. *Filosofía para niñas y niños: el diálogo filosófico en América Latina*, B. Sánchez. *El currículo de filosofía para niños (FpN) como recurso didáctico para optimizar nuestro quehacer filosófico y educativo*, N. Rosales.

Estudios de filosofía. Instituto Filosofía Universidad de Antioquia, n° 37, febrero de 2008, pp. 272.

Contenido: I Artículos: *Hegel: ¿más allá del bien y del mal?*, Óscar Cubo Ugarte. *Implicancias epistemológicas del pensamiento complejo para la articulación de una semiótica de la cultura*, Jorge Broker Beltramin. *Poder, estratos y sujeciones: micropolítica en la Colonia*, Sebastián Alejandro González Montero. *El problema filosófico de la universalización moral*, Miguel Ángel Pérez Jiménez. *Schopenhauer: sobre individuos y sociedad*, Lucy Carrillo

Castillo. *Los límites morales de la compasión*, Ángela Uribe Botero. *Signo y sujeto lógico en Hegel*, José María Sánchez de León Serrano. *El retraso del reloj del universo: Isaac Newton y la sabiduría de los antiguos*, Sergio Hernán Orozco Echeverri. *Arte como formale Bildung en el mundo moderno en la estética de Hegel*, Javier Domínguez Hernández. II. Artículos de Reflexión: *Schiller: la necesidad trascendental de la belleza*, Jacinto Rivera de Rosales. *La igualdad como principio de la Justicia: Reflexiones filosóficas en tiempos de globalización*, Otfried Höffe.

Ideas y valores. Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía. Vol. LVII, n° 137, agosto 2008, pp. 196.

Contenido: I. Artículos: *Kant y la ciencia natural de los organismos*, Alejandro Rosas. *Extending West's Analogy. Royce, Mead, and American Philosophy*, Claudio Viale. *El devenir de Hegel hacia la Fenomenología del espíritu*, Carlos Rendón. *La filosofía y su historia*, Carlos B. Gutiérrez. *Investigar y deliberar en la filosofía aristotélica*, Alejandro Farieta. *La primera mitad de la Deducción trascendental en la Crítica de la razón pura de Kant*, Hirotaka Nakano. *El principio de la indisponibilidad del lenguaje y la fusión de horizontes en la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*, Leandro Catoggio. *La Universidad: un acercamiento histórico-filosófico*, Jesús Salvador Moncada.

Cuadernos. Universidad Católica Andrés Bello. Vicerrectorado Académico. Dirección General de Postgrado, n°6, 2008, pp.99

Contenido: Lógica. I. Artículos: *¿Por qué y para quién la lógica?*, Raymundo Morado. *La lógica se viste de morado*, Corina Yoris. *Cardinalidad y la construcción genética de los números naturales según Russel*, Jesús Baceta. *La regla de la doble negación no es una regla primitiva*, Jesús Hernáez. *Consideraciones en torno a la noción de deducción natural*, Tulio Olmos. *Alcances y limitaciones del modelado de la imperfecciones del razonamiento de sentido común en lógicas no Standard*, Wilmer Pereira. *¿Por qué enseñar lógica? Una defensa de su presencia en la formación universitaria*, Juan José Rosales.

Isegoría. Revista de filosofía moral y política. Instituto de filosofía. Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid, n°39, julio-diciembre 2008, pp. 446

Contenido: Revolución y secularización. I. Artículos: *Revolución y secularización*, Julián Sauquillo. *¿Es tolerable la tolerancia religiosa?*, Fernando Savater. *Para una crítica de toda teología política*, Yves Zarka. *Sastre y la interpretación dialéctica de la revolución*, Gaetano Rametta. *Secularización y crítica del liberalismo moderno*, Antonio Rivera. *El itinerario filosófico de Hans Jonas. Etapas de un recorrido*, Paolo Becchi. *Mandatos y consejos en la filosofía práctica moderna*, Luca Fomesu. *¿Qué queda de la ilustración? Apuntes para un debate*, José Manuel Romero. *El escenario del presente*, Manuel Cruz. *Otro Universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos*, Seyla Benhabib. *Sociedad civil y religión en A. de Tocqueville*, Juan Manuel Ros. *En el corazón de la política: Viaje a las tinieblas de Estado*, Julián Sauquillo. *Tiempos de excepción. El extraño retorno de la religión en política*, Óscar Guardiola. *Mesianismo impolítico*, Alfonso Galindo. *La obra póstuma de Blumenberg: Beschreibung des Menschen*, Antonio Rincón. *Extremismo y desencanto. El nacimiento de la modernidad del espíritu de la política radical*, Fernando Bayón. *De la glosa a la publicidad. Notas para una lectura de Pierre Legendre*, José Bellido. *La categoría de política. Aclaraciones desde la perspectiva de un clásico republicano*, Jorge Álvarez. *Teoría moral y anomía*, Jordi Riba. *Simios, derechos y torceduras*, Ana Cristina Ramírez. *José Gómez Caffarena: una filosofía de la religión*, Carlos Gómez. *Derecho, filosofía y política:*

la lección de Elías Días, Ramón Vargas Machuca.

Isegoría. Revista de filosofía moral y política. Instituto de filosofía. Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid, n°40, enero-junio 2009, pp. 357

Contenido: Veinte años de Isegoría. I. Artículos: *Veinte años de Isegoría*, Roberto Aramayo. *Ilustración, progreso y desarrollo*, Ricardo Parellada. *El futuro es el terrorista más buscado. La postmodernidad y el fin del desprecio a la filosofía de la historia*, Fernando Bayón. *Internalismo moral y justicia global*, Luciano Venecia. *Los vacíos de la política en época de la globalización Z. Barman ¿versus? J. Habermas*, Rosa Jiménez Asensio. *El joven Foucault y la crítica de la razón psicológica: en torno a los orígenes de la historia de la locura*, Enric Novella. "La voz de la conciencia". *La conexión noológica de la moralidad y religiosidad en Zubiri*, Jesús Conill. *La deconstrucción del concepto filosofía política en el pensamiento de Ana Arendt*, Enver Torregroza. *Cassier, la constitución de Wiemer y el papel regulativo de las ideas político-morales*, Roberto Aramayo. *La idea de la constitución republicana (1929)*, Ernst Cassirer. *Villoro, Mugerza y el combate a la razón arrogante*, Carlos Pereda. *Hospitalidad y soberanía. Una mirada desde el pensamiento de Jacques Derrida*, Ana Paula Penchaszadeh. *Tiempo, política y hospitalidad. Una reflexión desde Derrida y Lévinas*, Domingo Fernández Agis. *Comunidad y desarraigo. Aproximación al fenómeno pólis*, Aída Míguez. *Michel Foucault y la relación pastor-rebaño en las culturas griegas y latinas*, Miguel Omar Masci. *Michel Foucault, Judith Butler los cuerpos e identidades críticas, subversivas y reconstructivas de la intersexualidad*, Araceli González. *Bioética de los cuerpos sexuales: transexualidad, transgenerismo*, Isabel Balza. *Nuevas Fuentes de subjetivación: hacia una teoría política del cuerpo*, Mária Martínez. *El nacimiento de lo biopolítica franquista. La invención del "homo patines"*, Salvador Cayuela Sánchez.

Revista de filosofía. Centro de Estudio Filosóficos "Adolfo García Díaz". Facultad de Humanidades y Educación. Universidad del Zulia, volumen 3, n° 54, septiembre-diciembre 2006, pp.153

Contenido: I. Estudios: *perspectivas de la religión y la piedad socráticas*, Maceri, S; Vázquez, V. *Los caminos de (y hacia) Parménides*, Santiago Gallego Franco. II. Ensayos: *De la perversión a la violencia natural*, María Noel Lapoujade. *Sobre la posibilidad de una filosofía de la historia regional*, Luis Vivanco.

Revista de filosofía. Centro de Estudio Filosóficos "Adolfo Gacia Diaz". Facultad de Humanidades y Educación. Universidad del Zulia, volumen 1, n° 58, enero-abril 2008, pp.135

Contenido: I. Estudios: *Proaíresis, libertad y liberación en las disertaciones de Epicteto*, Rodrigo Sebastián Braicovich. *El método de investigación de Arquímedes de Siracusa: Intuición, mecánica y exhaustión*, Ángel Molina. *Francisco Suárez, teólogo y filósofo de la imaginación y la libertad*, Ramón Kuri Camacho.

Revista de filosofía. Centro de Estudio Filosóficos "Adolfo Gacia Diaz". Facultad de Humanidades y Educación. Universidad del Zulia, volumen 2, n°59, mayo-agosto 2008, pp.121

Contenido: I. Estudios: *Tomás de Aquino y la razón femenina*, Antonio Pérez. *Reflexiones sobre el sentido de la historia: entre el optimismo doctrinario y el pesimismo relativista*, H.C.F Mansilla. *EL laberinto de la guerra: tres derivadas hobbesianas*, Omar Astorga. II. *Ensayo: Sobre la desigualdad de las culturas*, Gabriel Andrade. *Revista portuguesa de filosofía. Publicada em colaboracao com a Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa. Heranca de Kant. I – Razao, Socie-*

dade e Crenca. Tomo 61, Fasc. 2, 2005.

Contenido: Artículos: *O Inevitavel Kant*, Joao J. Vila-Cha. *Kant e Husserl*, Paul Ricoeur. *Cosmopolitismo y Paz*, Adela Cortina. *O conceito de cidadania em Kant*, Adelino Braz. *Kant: O Federalismo visto da História*, Viriato Soromenho-marquez. *Kant e a Constituicao Europeia*, Manuel J. Carmo Ferreira. *Kant: La sociedad civil como Pueblo de Dios*, Enrique M. Ureña. *Filosofía Práctica Kantiana y Tradición Cristiana*, José Gómez Camarena. *El canon kantiano de la razón y la creencia*, Antonio Pintor Ramos. *“Das einzige Faktum der reinen Vernunft”*, Heinz Eidam. *A noçao de boa vontade em Kant*, Paulo César Nodari. *La Compasión en Rousseau y Kant*, Alicia Villar Ezcurra. *Continuidad y ruptura entre Hegel y Kant*, Jorge R. Seibold. *Paul Ricoeur lector e herdeiro de Kant*, Fernanda Henriques. *La philosophie du droit kantienne dans la mowance de lénthousiasme pour la Révolution de 1789*, Henri d'Aviau de Ternay.

Revista portuguesa de filosofia. Publicada em colaboracao com a Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa. Ética-Bioética-Sociedade. Aspectos do Debate Moral em contexto de Relativismo e Utilitarismo. Tomo 62, Fasc. 1, 2006.

Contenido: Artículos: *Ética-Bioética-Sociedade*, Joao J. Vila-Cha. *Consideracoes sobre a Ética Aristotélica*, Fabiano Stein Coval. *Ethik als Engagement in der Welt*, Sergio Sorrentino. *“Ser Humano” e “Persona”*, Friedo Ricken. *Ethical Objectivity*, Gerard J. Hugues. *Utilitarisme et Relativismo*, Paul Valadier. *Science and Ethics*, Louis Caruana. *Pluralismo Moral y Células Troncales*, Júlío L. Martínez. *Tecnología: Meio ou fim?*, Joao Lobo Antunes. *A plataforma ética da Saúde*, Rui Nunes. *Técnica e Humanismo*, Michel Renaud. *A Transformacao dos Valores na Sociedade de Comunicacao*, Daniel Serrao. *Bioética e Educacao*, Walter Osswald. *A Bioética e a Educacao para a Solidariedade*, Luís M. Sebastiao. *Da Bioética á Ética*, Roque Cabral. *Dialog und Wahrheit*, Otto Muck.

Unica. Revista de artes y humanidades. Universidad Católica Cecilio Acosta, año 6, n° 14, septiembre- diciembre 2005, pp. 226

Contenido: I. Artículos: *Gestión pública, gobernabilidad y municipalización*, Caldera, F; González, L; Romero, J. *Filosofía mítica Wayúu*, Beatriz Sánchez. *La calidad como elemento competitivo en la Universidades*, Clemenza, C; Ferrer, J; Pelekais, C. *Don Quijote, héroe de la fe*, Alberto Quero. *Planificación y ejecución de la investigación e equipo: un constructo*, Matos, Y; Pasek, E. *Artisanos de la angustia: notas sobre literatura alemana de inicios del siglo XX*, Valmore Muñoz. II. Ensayos: *Memoeria e interpretación del siglo XX*, Ángel Lombarda. *Tiempo y existencia: la poesía de Laurencio Sánchez Palomares*, Lilia Boscán. *De la música a la arquitectura*, Franklin Pire.

Unica. Revista de artes y humanidades. Universidad Católica Cecilio Acosta, año 9, n° 21, enero-abril 2008, pp. 256

Contenido: I. Artículos: *La memoria corpo-vocal y su incidencia en el habla pública uni-y multidireccional*, Godsuno Chela-Flores. *Estudio del artículo académico como un género de texto: el paso de pre-texto a texto*, Beatriz Manrique. *La modernidad en Habermas: del “sistema” (represor) al “mundo de vida” (liberador)*, Díaz, Z; Márquez, A. *Pensamiento crítico, el diálogo y el entendimiento de Freire y en Lipman*, Beatriz Sánchez. II. Ensayos: *La democracias en Venezuela*, Ángel Lombradi. *Identidad y literatura venezolana*, Lilia Boscán. *¿Deconstruccionismo o razón poética? Una opción humanista desde la cultura hispanoamericana*. *El futuro visto desde Aparecida*, Daniel Levine. *La experiencia de estudio a distancia en la UNICA*, Nelly Villalobos.

Unica. Revista de artes y humanidades. Universidad Católica Cecilio Acosta, año 9, n° 22, mayo-agosto 2008, pp. 226

Contenido: I. Artículos: *Argentina, Gran Colombia y Ecuador. Siglo XIX: entre la monarquía y la república*, Juan Carlos Morales Manssur. *Papá Gorrito, una aproximación a su dimensión pasional*, Bustamante, V: Uzacátegui, A. *El liderazgo ético e organizaciones postmodernas*, Mendoza, E: Mendoza, M. *La crisis ecológica. Un problema global visto desde una perspectiva local*, Camacaro, L: González, R. *Lo irregular, lo espontáneo y lo público en la marginalidad urbana*, Pérez, T: Castellano, C. *El hombre de hoy desde el concepto de existencia de Soren Kierkegaard*, Samir Alarbid. *Teoría para mejorar la gestión pública*, Adalberto Zambrano Barrios. *El artista como hombre creador desde la filosofía cristiana de Jacques Maritain*, Wilson, N: Isea, J. *Discursos y práctica para la integración iberoamericana en el contexto del ocaso de colonialismo hispánico*, Jorge Villasmil Espinosa. *La percepción, la atención y la memoria como procesos cognitivos utilizados para la comprensión textual*, Fuenmayor, G: Villasmil, Y. *Intercultura. Una mediación para el diálogo entre civilizaciones*, Pasquale, S: Romero, M.

Unica. Revista de artes y humanidades. Universidad Católica Cecilio Acosta, año 9, n° 23, septiembre-diciembre 2008, pp. 192

Contenido: I. Artículos: *La fuerza armada nacional: actor y constructor del nuevo orden sociopolítico venezolano (1999-2008)*, Fárido Caldera. *Modernidad y universidad: una mirada histórica*, Carlos Borjas. *Una aproximación a la investigación en el diseño de medios*, Carmen Teresa Velandria. *En procura de un mediamento para curar el entendimiento*, José Luis Da Silva Pinto. *Reacciones contratransferenciales en orientadores de la violencia familiar*, María Campo Redondo. *Ciudadanía y conflictos políticos en el escenario de la frontera colombiana (1858-1900)*, Dilian Ferrer. *Relación teoría-práctica en la formación del docente en ejercicio. Una propuesta constructivista*, Inciarte, N: Alarcón, R: Sánchez, E.

Unica. Revista de artes y humanidades. Universidad Católica Cecilio Acosta, volumen 10, n° 1, enero-abril 2009, pp. 270

Contenido: I. Artículos: *Acercamiento a la problemática cultural latinoamericana*, Lucrecia María Arbelaez. *Mutaciones de discursos. Nuevas visualidades en el arte contemporáneo*, Milagros Rincón Rosales. *Toma de decisiones fundamentada en la gestión ética universitaria*, Pelekais, C: Pelekais, E: Frassati, E. *Doctrina, poder, concepción y tipos de libertades en la filosofía política de Cecilio Acosta*, Cazzato, S: Machado, B. *La cosmogonía Añu*, Ángel Alfredo Luengo López. *"Cofre de frases y espuela" Aproximaciones a "La vida provisional" de Guillermo Yepes Boscán*, Alberto Quero. *Relaciones de parentesco de la élite maracaibera del Siglo XIX y principios del XX: la familia Lossada*, Colina, A: García, J. *Apititud diferente de los docentes en ambientes universitarios*, Fontaines, T: Urdaneta, G. *La alteridad negada en el discurso colonial*, Emilia Pinto Yépez. *Ética del facilitador y moral del participante*, Giovanni Ávila. *La historia de la arqueología de los pueblos primigenios de la costa oriental*, Alarcón, J: Calderón, L. *Hacia una epistemología del currículo para la formación de docentes de biología*, González, M: García, M: Correa, G: Fernández, O.

Unica. Revista de artes y humanidades. Universidad Católica Cecilio Acosta, volumen 10, n° 2, mayo-agosto 2009, pp. 278

Contenido: I. Artículos: *Historiar la memoria de los colectivos: una experiencia educativa*, Urdaneta, A: Gomero, M: Atencio, M: Parra, I. *Una concepción de formación profesional integral*, Inciarte, A: Canquiz, L. *El diálogo en el aprendizaje de un idioma extranjero*, Antonio Bruni. *El matiz fenomenológico en Ernesto Sabato*, Rojas, A: Núñez, V. *El taller de diseño arquitectónico virtual*, Segovia, R: Pérez, L: Molero, M. *Las TIC como recursos para un aprendizaje constructivista*, Rodríguez, J: Martínez, N: Lozada, J. *La hacienda pública venezolana y las reformas Cárdenas (1923-1922)*, José Alberto Olivar. *Pensamiento estratégico y éxito gerencial en organizaciones empresariales*, Silvestre, K: Silvestre, C: Hernández, R: Añez, S.

Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad del Zulia. Año 13, n° 41, abril-junio 2008, pp. 136.

Contenido: I. Artículos: *Estado y división sexual del trabajo: las relaciones de género en las nuevas condiciones del mercado laboral*, Claudia Anzorena. *Postergación de la maternidad de mujeres profesionales jóvenes en dos metrópolis latinoamericanas*, Maira Montilva. *La denuncia del discurso médico como uno de los supuestos de inaplicabilidad del derecho*, Elida Aponte Sánchez. *Las nuevas masculinidades positivas*, Antonio Boscán Leal.

Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad del Zulia. Año 13, n° 42, julio-septiembre 2008, pp. 166.

Contenido: I. Artículos: *Dimensiones y retos de una educación para la responsabilidad ciudadana*, Jutta H. Wester. *Sovranità e diritti umani: per uno spazio europeo dei diritti*, Katia Castaldo. *La recuperación de lo común: la revolución pendiente*, Carlos Muñoz Gutiérrez. *La convivencia social como proyecto político colectivo*, César Pérez Jiménez.

Instrucciones para los autores

Lógoi es una revista semestral cuyo objeto consiste en publicar colaboraciones que constituyan un aporte para el debate filosófico. Lógoi es arbitrada conforme a las exigencias establecidas por el FONACIT, el REVENCYT y LATINDEX.

Toda entrega de artículos deberá cumplir con las siguientes pautas:

- 1) Los autores enviarán sus trabajos por triplicado al Consejo de Redacción de la Revista. En dos de esas copias, destinadas a los jueces, no figurará ni el nombre ni la adscripción institucional del autor. En la última copia, en hoja aparte al texto, se indicará a modo de sinopsis curricular: nombre del autor, su dirección, teléfono, e-mail (si tiene), adscripción institucional (si tiene) y títulos obtenidos (con Universidad y fecha de cada uno). Este ejemplar deberá estar firmado por su autor en cada página.
- 2) Todo artículo deberá ser acompañado por un resumen en español y otro en inglés. Los resúmenes deben tener una extensión no mayor de 100 palabras cada uno. Así mismo, cada uno debe ir acompañado por 3 ó 4 palabras clave.
- 3) Una copia del trabajo se presentará en formato de CD, con indicación aparte del sistema operativo utilizado. (Esta información también puede ser enviada por Internet a la dirección: joma79@movistar.net.ve)
- 4) Cuando un autor envíe un artículo para su consideración, se entenderá, salvo la excepción de acuerdo expreso con el Consejo de Redacción, que ese trabajo es inédito. De la misma manera, el autor se compromete a autorizar exclusivamente su publicación a *Lógoi, Revista de Filosofía*. En consecuencia, a efectos de una ulterior publicación o reproducción, el autor deberá solicitar permiso a la Revista haciendo mención expresa en la nueva publicación del lugar original de publicación.
- 5) Cada artículo será evaluado por dos jueces especialistas en el área, bajo la conocida modalidad de "doble ciego". Éstos podrán aprobar su publicación, suspenderla hasta tanto se hagan correcciones pertinentes o rechazar el trabajo. En todo caso, la decisión será argumentada y guiada por los siguientes criterios: a) exposición diáfana de los objetivos perseguidos en el artículo y del tema desarrollado en el mismo; b) redacción y ortografía correctas; c) coherencia e ilación de las ideas expuestas; d) relevancia del tema y problemas tratados; y, e) uso de fuentes bibliográficas y hemerográficas acordes con el tema tratado. De existir veredictos discrepantes, se recabará una tercera evaluación por parte de un nuevo juez. Una vez llegadas las copias al Consejo Editorial, éste dará una respuesta al autor sobre el veredicto final en un plazo no mayor de 90 días continuos. Asimismo, si el trabajo es aprobado con correcciones, el autor dispondrá de un plazo de treinta días continuos para realizarlas. Finalmente, una vez que el Departamento de Publicaciones envíe al Consejo de Redacción el formato de prueba de la Revista, éste entregará a cada autor su artículo para que en un plazo de 7 días continuos haga las revisiones finales al mismo.
- 6) Las colaboraciones deberán cumplir las siguientes características en su presentación: a) Límite máximo de palabras: Artículo: 15.500, Comunicaciones y Discusiones: 7.500, Reseñas: 3.000. b) Las citas textuales deben ir dentro del texto principal, usándose las cursivas sólo para destacar. Las citas de más de cuatro líneas deberán ir sangradas (salvo las que aparezcan en notas a pie de página.) c) Todas las notas estarán a pie de página; d) Las notas de referencias bibliográficas llevarán el siguiente orden:
 1. Nombre y apellido del autor seguido de dos puntos;
 2. Título de la obra en itálicas seguido de coma;
 3. En caso de traducción: nombre y apellido del traductor (siempre y cuando estén disponibles los datos), seguido de coma;
 4. Volumen, si es el caso, seguido de coma;

5. Lugar de edición (Ciudad), seguido de coma;
6. Nombre de la editorial (si no es la primera edición, deberá llevar el número de la misma), seguido de coma;
7. Año de la edición usada, conjuntamente con año de publicación original del texto entre paréntesis, seguido de coma;
8. Número de la página o páginas reseñadas.

Ejemplo: Émile Durkheim: *La división del trabajo social*, tr. Carlos Posada, Madrid, Akal, 3ª edic., 1995, p. 16.

Las notas de referencias de artículos en publicaciones periódicas llevarán el siguiente orden:

1. Nombre y apellido del autor seguido de dos puntos;
2. Título del artículo, que se colocará entre comillas, seguido de coma;
3. Páginas donde se encuentra el artículo (Ejemplo: pp. 324-332), seguido de coma;
4. Título de la publicación (nombre de la revista) en itálicas, seguido de coma;
5. Volumen, seguido de coma, y número de la revista, seguido de coma;
6. Lugar de la edición (Ciudad), seguido de coma;
7. Editorial, seguido de coma;
8. Fecha (meses y año).

Ejemplo: Gladys Portuondo: “De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la metafísica de las cifras”, pp. 75-102, *Lógoi. Revista de Filosofía*, n° 10, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, julio-diciembre, 2006.

Las notas de referencias de capítulos o artículos compilados en un libro deberán seguir estas mismas pautas de las las publicaciones periódicas pero con el siguiente agregado: Antes del título de la publicación (en este caso, del libro) colocar nombre y apellido del editor seguido de (ed.), si se trata del editor, o (comp.) si se trata del compilador, seguido de coma.

Para el caso de las fuentes electrónicas se sigue el siguiente modelo: Claudio La Rocca: “Kant y la Ilustración”, *Isegoría*, n° 35, julio-diciembre 2006. Accesible en <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/issue/current> [Consulta: 23 de octubre de 2006].

7) Una vez que la publicación haya aparecido en una nota a pie de página, para las siguientes notas a pie de página referidas al mismo texto sólo se requerirá asentar:

1. Apellido, seguido de coma, y luego el nombre del autor seguido de coma;
2. Título de la obra en itálicas;
3. Número de página o páginas de referencia.

Incorporar los términos: *Ibid.*, (en itálicas, seguido de un punto y luego una coma), y *Op. cit.*, (en itálicas, seguido de un punto y luego una coma), siguiendo las pautas tradicionales.

Lógoi se reserva el derecho de introducir modificaciones tipográficas para dar uniformidad a la presentación de la Revista.

8) En caso de ser aceptada su publicación, los autores recibirán dos ejemplares de la Revista.

9) A los autores de las colaboraciones que cumplan con los parámetros para su publicación se les exigirá dos cartas: una de originalidad y otra donde autorice el acceso abierto de acuerdo con lo estipulado por *Budapest Open Access Initiative* (BOAI-2001)

10) En caso de dudas sobre algunos de los puntos anteriores, o de requerirse información adicional, consultar por medio de los siguientes correos electrónicos:

joma79@movistar.net.ve

jdasilva@ucab.edu.ve

lnava@ucab.edu.ve

Instructions for authors

Lógoi is a semiannual magazine whose object is publishing articles that constitute a contribution to the philosophical debate. *Lógoi* is arbitrated according to the instructions established by FONACIT, REVENCYT and LATINDEIX.

All articles presented for consideration will have to fulfill the following guidelines:

- 1) The authors will send their works by triplicate to the Editorial Council of the Magazine. Two of those copies should include neither the name of the author nor the name of the institution to which the author belongs. In the last copy, in a separate sheet, the author will include a curricular synopsis: name, address, telephone number, email, institution and titles or degrees (University and date). This copy will have to be signed by its author on each page.
- 2) All articles will include two abstracts, one in Spanish and the other in English. Each one should not exceed 100 words. Each abstract should also include 3 or 4 key words.
- 3) All articles should also be submitted electronically in a CD. The operative system must be indicated. (This information can also be sent via Internet to: joma79m@movistar.net.ve)
- 4) All articles sent for evaluation must be unpublished, except when there is an express agreement with the Editorial Council. Likewise, the author commits himself to authorize the publication of his article exclusively to *Lógoi, Philosophy Magazine*. Consequently, for a later publication or reproduction of the article, the author will have to ask for permission to the Magazine. The new publication should mention clearly the original source.
- 5) Each article will be evaluated by two experts in the area, under the well-known "double blind" modality. The experts will approve, suspend (until the pertinent corrections are made) or reject the work. In any case, the decision will take into account the following criteria: a) clear exposition and development of objectives and subject; b) correct grammar and spelling; c) coherence and cohesiveness of ideas exposed; d) relevance of the problem; and, e) bibliographical and periodical sources in relation to the subject. In case of a discrepant verdict, a third evaluation will be performed by a new judge. After the arrival of the copies, the Publishing Council will give a verdict in 90 days. If the work is approved with corrections, the author will have thirty days to make those corrections. Finally, once the Publication Department has sent the sample format of the Magazine to the Writing Council, the latter will give each author its article for further revisions (this must be done in no more than 7 days).
- 6) Collaborations will have to fulfill the following presentation criteria: a) Word limit: Articles: 15.500; Communications and Discussions: 7.500; Reviews: 3.000 b) All citations will appear in the main text (italics should be used only to emphasize). Citations of more than four lines will be indented (unless they appear in footnotes.) c) All notes will be footnotes; c) Book references will appear in the following order:
 1. Author's full name, followed by two points;
 2. Book's title in italics, followed by a comma;
 3. In case of translation, translator's full name, followed by comma (as long as the data is available);
 4. Volume (if it is the case), followed by comma;
 5. Edition place (city), followed by comma;
 6. Name of the publishing house, followed by comma, (and the edition number if it is not the first edition, followed by comma);
 7. The year of the edition in use, and the year of the original publication of the text between parenthesis, followed by comma;
 8. The number of page or pages reviewed.

Example: Émile Durkheim: *The Division of Labor in Society*, translated by George Simpson, New York, The Free Press, 1933, p. 16.

Article references will appear in the following order:

1. Author's full name, followed by two points;
2. The title of the article between quotation marks, followed by comma;
3. Pages reviewed (Example: pp. 324-332), followed by comma;
4. The title of the **magazine or periodical publication (name of magazine) in italics**, followed by comma;
5. Volume, followed by comma, and number, followed by comma;
6. Edition place (city), followed by comma;
7. Name of the publishing house, followed by comma;
8. Date (months and year).
9. Example: Gladys Portuondo: "From the existence to the transcendence: Karl Jaspers or the metaphysics of the ciphers", pp. 75-102, *Lógoi. Revista de Filosofía*, n° 10, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, julio-diciembre 2006.

In case of book chapters or articles compiled in books, references will appear in the same order as periodicals' but with the following additional information: Before the book's title the editor's full name should appear followed by (ed.) or (comp.), followed by comma.

For electronic sources the following model should be used:

Claudio La Rocca: "Kant y la Ilustración", *Isegoría*, n° 35, julio-diciembre 2006, accesible en <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/issue/current> [Consulta: 2007, october 23].

7) Once a publication has appeared in a note, the following notes referring to the same publication will only include the following information:

1. Author's last name and then his first name or initial, followed by comma;
2. Book's title in italics, followed by a comma;
3. The number of page or pages reviewed.
- 4.

Lógoi may introduce typographic modifications in order to unify the Magazine's format.

8) In case the contribution is accepted for publication, the author will receive two copies of the Magazine.

9) Articles complying with our instructions will be asked to sign two agreement forms: one stating that the article is original and a second one authorizing open access according to: *Budapest Open Access Initiatives* (BOAI-2001).

10) For any additional information please contact the following email addresses:

joma79@movistar.net.ve

jdasilva@ucab.edu.ve

lnava@ucab.edu.ve



Planillas para los autores



LÓGOI. Revista de Filosofía

CARTA DE ORIGINALIDAD N° _____

Yo, _____, portador de la Cédula de Identidad N° _____, por medio de la presente certifico y doy fe de que el artículo titulado: "_____", es de mi completa autoría y no ha sido presentado en otras publicaciones científicas nacionales o internacionales, respondiendo a su genuina originalidad.

Esta constancia se expide el día _____

Firma del autor



LÓGOI. Revista de Filosofía

CARTA DE PERMISO DE DIFUSIÓN

Yo _____, portador de la Cédula de Identidad N° _____, por medio de la presente concedo el permiso para la difusión de mi artículo titulado: "_____", en los espacios virtuales que corresponden a los Catálogos e Índices nacionales e internacionales, y a su vez en el portal web de **LÓGOI. Revista de Filosofía**.

Este permiso se concede el día _____

Firma del autor





Pautas para los árbitros

- 1)** Una vez recibido el manuscrito, el cual ha de ser inédito, se remite a la atención del Consejo Editorial, que examinará su contenido procurando su congruencia con alguno de los temas de interés para *Lógoi, Revista de Filosofía*, cotejando que posea la extensión, la metodología y la sindéresis requerida. En caso de no satisfacer estos requerimientos se advierte al autor o a los autores sobre la situación, recomendando la incorporación de un mínimo de condiciones objetivamente detalladas o la imposibilidad de su admisión.
- 2)** Si se cumplen las normas exigidas, se comunica al autor o autores la recepción del manuscrito, al tiempo que se remite a dos árbitros bajo la modalidad de “doble ciego” para su peritaje. Estos revisan en detalle todos los aspectos relativos a la forma y el fondo de los trabajos, indicando en la planilla correspondiente las observaciones y calificaciones que consideran apropiadas. Una vez concluido el arbitraje, ha de ser devuelto el manuscrito con el correspondiente formulario de evaluación a los editores.
- 3)** El Consejo Editorial es el responsable de actuar con la debida reserva en relación al resguardo de la identidad del árbitro y de su respectiva evaluación.
- 4)** El Consejo Editorial asume el compromiso de mantener a buen resguardo el nombre del autor o autores de los trabajos consignados a los árbitros.
- 5)** Para la elección de un árbitro evaluador, es necesario considerar su reconocida autoridad como especialista en el área, además de poseer prudencia y discreción en el manejo de los documentos consignados.
- 6)** El director de *Lógoi. Revista de Filosofía* consignará a los expertos, además del trabajo, un formulario que recogerá su opinión y una copia de las normas para la presentación de las colaboraciones.
- 7)** Una vez consignada la colaboración a los correspondientes árbitros, se esperará por su dictamen un lapso de 30 días contados a partir de su recepción; si al término de éste no se obtiene la respuesta solicitada, será remitido nuevamente al arbitraje con otro experto designado por el Consejo Editorial.
- 8)** El Consejo Editorial asume ante el árbitro el compromiso de que la colaboración sólo se publicará si el autor se somete a las observaciones y sugerencias efectuadas por parte de los expertos, sirviendo de intermediario a los fines de realizar las aclaraciones que considere convenientes. En este caso, el trabajo deberá contar con el aval fehaciente de la mayoría calificada de los árbitros que el Consejo Editorial ha designado para la evaluación, de lo contrario será rechazado.
- 9)** Existen cuatro tipos de dictámenes que pueden resultar del arbitraje: i) publicable; ii) publicable con modificaciones menores; iii) publicable con modificaciones mayores de forma y contenido, y iv) no publicable.
- 10)** En el primer y segundo caso el manuscrito original ya arbitrado se remite al corrector de estilo y editor para modificarlo según las especificaciones requeridas para su posterior diagramación. En el tercer caso se devuelve el trabajo al autor o autores, quienes deberán modificarlo atendiendo a todas y cada una de las recomendaciones hechas por los árbitros. Una vez hechas las correcciones, los mismos deberán remitir el manuscrito modificado a los editores, los que se cerciorarán de que se corresponda con las consideraciones recogidas en la planilla de arbitraje. No obstante, si existen discrepancias en el tipo de correcciones, el Consejo Editorial someterá el trabajo a un nuevo arbitraje y en el caso de ser aprobado se procederá a comunicar al autor o autores la publicación de su colaboración. Finalmente, en el último caso, el o los autores son informados sobre el resultado del arbitraje, indicándosele(s) las razones y argumentos para su rechazo.
- 11)** Cuando el manuscrito arbitrado corresponde a las apreciaciones i) o ii), el autor o los autores reciben de parte del director de la revista una carta de aceptación formal en la que se indica además en qué volumen será publicado su manuscrito. Normalmente esta carta se envía a través de correo electrónico y, luego, una versión impresa, junto con dos ejemplares de la revista.

Guía para la evaluación (Indique con una X)

Aspectos a evaluar	Bajo	Medio	Alto	No aplica
1.- Resumen				
2.- Título. Se corresponde con las expectativas del trabajo				
3.- Claridad de los objetivos				
4.- Respaldo de estudios antecedentes				
5.- Metodología				
6.- Originalidad				
7.- Coherencia expositiva				
8.- Redacción				
9.- Pertinencia de la bibliografía				
10.- Solidez de las conclusiones				

Planilla de evaluación

Tras considerar adecuadamente el artículo sometido a mi juicio, considero que es

- Publicable ()
- Publicable con observaciones menores ()
- Publicable con observaciones mayores ()
- No publicable ()

OBSERVACIONES (utilice la otra cara si fuere necesario)

En Caracas, a ____ de _____ de _____/
Firma:



Este ejemplar se terminó de
imprimir en Caracas en
septiembre del año 2010
en los talleres de Editorial Texto, C.A.

