

LÓGICA INFORMAL,
FALACIAS Y ARGUMENTOS
FILOSÓFICOS

JUAN MANUEL COMESAÑA

 *Eudeba*

ser vistas como una “maniobra verbal destinada a conseguir que alguien acepte una afirmación u obedezca una orden por motivos que no son buenas razones”. Su tesis es audaz, inteligente e interesante: “no todo argumento que recuerde la estructura de una falacia es necesariamente falaz”. Comesaña adhiere a la idea de que la identificación *de qué argumento es una falacia y cuál no* es una tarea que no puede tener una respuesta general. Su idea es que hay mucho que decir acerca de distintos tipos generales de argumentación en distintos contextos, y eso es lo que hace fundamentalmente en su libro.

A mediados de 1998 tuvimos la idea, con las autoridades de Eudeba, de editar una colección de libros de Lógica. Se necesitaba mucha audacia para encarar ese proyecto. Por supuesto, como sucede muchas veces, pocos fueron los que confiaron. Sin embargo, algunos lo hicieron. Por ese tiempo, le conté a Juan Comesaña la idea y lo comprometí con una difícil tarea: la de publicar el primer título de la colección, que habíamos decidido dedicarlo a la lógica informal. El desafío era importante: tener un texto sencillo, pero profundo, que tanto estudiantes como investigadores pudieran usar. El libro salió a fines de 1998 y a fines de 2000 se agotó en su totalidad. Hemos publicado cuatro libros más desde la publicación de *Lógica informal*. Todos ellos han logrado un considerable impacto editorial. No estoy sorprendido. Así lo soñamos con el propio Juan Comesaña, con Eleonora Orlando, con Federico Penelas y con Carolina Sartorio. A veces las cosas salen tal como un grupo las soñó. Quiero agradecer a las autoridades de Eudeba, quienes siempre confiaron en nosotros y nos apoyaron.

Eduardo Alejandro Barrio
 Director de la colección
 Buenos Aires, julio de 2001

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	9
PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN	11
INTRODUCCIÓN	13
CAPÍTULO I. ¿QUIÉ ES LA LÓGICA INFORMAL?	
Presentación	19
1. Lógica formal y lógica informal	20
2. Lógica informal: tres enfoques	22
3. Razonamientos	27
4. Razonamientos deductivos	30
5. Razonamientos inductivos	33
6. Falacias, bromas y propagandas	41
7. Paréntesis: sobre las clasificaciones en general	44
8. Sobre la clasificación de las falacias hecha por Copi	47
CAPÍTULO II. FALACIAS	
Presentación	53
1. Razonamientos <i>ad hominem</i> y carga de la prueba	54
2. Apelación a la ignorancia (<i>ad ignorantiam</i>)	60
3. Las apelaciones a la ignorancia en contextos legales	63
4. Apelaciones a la autoridad (argumento <i>ad verecundiam</i>)	65
1. La fuente citada debe ser, efectivamente, una autoridad en la materia en cuestión	65
2. Si la discusión es entre expertos, entonces la apelación a la autoridad es falaz	66
3. Si los expertos no están de acuerdo entre sí, entonces la apelación es falaz	67

4. Deben existir expertos en el tema, la materia en cuestión debe ser una disciplina establecida	68
5. Preguntas complejas	70
6. Petición de principio y razonamientos circulares	73
7. Apelaciones a la emoción	77
1. Razonamientos <i>ad populum</i>	77
2. Apelación a la piedad (<i>ad misericordiam</i>)	80
3. Apelación a la fuerza (<i>ad baculum</i>)	80
8. Ambigüedad y vaguedad	82
1. Equívoco	84
2. Anfibología	89
3. Sorites y <i>pendientes resbaladizas</i>	91
9. Composición y división	94
10. Inducciones peligrosas	99
1. Razonamientos inductivos por enumeración y generalizaciones apresuradas	100
2. Razonamientos inductivos por analogía correctos y falaces	106
3. Causas y efectos	109
 CAPÍTULO III. RAZONAMIENTOS FILOSÓFICOS	
Presentación	115
1. ¿Razonan los filósofos?	116
2. ¿Cómo razonan los filósofos?	118
3. Argumentos trascendentales	122
1. La interpretación de Allison de los argumentos trascendentales de la Estética kantiana	124
2. Una crítica a la interpretación presuposicional de Allison	126
3. Una posible respuesta de Allison	127
4. La inadecuación del análisis presuposicional	128
4. Experimentos mentales en filosofía y apelación a la intuición	130
1. Análisis de un experimento mental: la semántica tradicional y la Tierra Gemela	134
2. La Tierra Gemela	134
3. Respuesta a la Tierra Gemela	137
4. Posibilidad y argumentación filosófica	140
REFERENCIAS	143

AGRADECIMIENTOS

Varias personas contribuyeron en la redacción de este trabajo. Unas de manera directa, leyendo borradores y haciendo valiosas sugerencias; otras de maneras más indirectas pero de ningún modo menos importantes. Muchas de esas personas, por otro lado, pertenecen a ambas clasificaciones. Algunas son: Graciela Blarduni, Manuel Comesaña, Eleonora Orlando, Federico Penelas y Carolina Sartorio. Eduardo Barrio leyó meticulosamente al menos tres versiones del trabajo y realizó importantes aportes, además de cumplir efectiva y amigablemente su tarea de director de la colección. Quiero agradecer especialmente a Thomas Simpson y a Alberto Moretti. El primero de ellos me enseñó, entre otras cosas, mucho de lo que aquí digo sobre las falacias. Alberto es mi director de investigación y uno de los principales responsables de que haya reafirmado mi vocación por la filosofía. Mi objetivo de máxima al redactar este libro ha sido el de que todas estas personas lo encontraran medianamente aceptable.

Agradezco también a la Universidad de Buenos Aires y a la Fundación Antorchas el financiamiento, mediante distintos subsidios y becas, de la investigación de la cual este libro es un resultado parcial.

En filosofía medimos el precio. Cuando todo ha sido dicho y hecho, cuando se han descubierto todos los contraejemplos y distinciones y todos los argumentos ingeniosos, presumiblemente debemos todavía enfrentar la cuestión de qué precios vale la pena pagar, qué teorías son en definitiva creíbles, cuáles son las consecuencias antiintuitivas inaceptables y cuáles son las antiintuitivas aceptables. Sobre esta cuestión podemos todavía diferir. Y si todo ha sido en efecto dicho y hecho, no habrá esperanzas de descubrir todavía más argumentos que puedan resolver nuestras diferencias.

David Lewis

Para esta segunda edición he intentado eliminar algunos errores e incluir algunos aciertos. Ambos tipos de modificaciones pertenecen tanto a la categoría de forma como a la de contenido —así, he eliminado tanto fealdades de estilo como falsedades sustanciales, y las he tratado de reemplazar por giros menos pretenciosos y afirmaciones más verosímiles—. Me complace agradecer la ayuda en esa tarea de mi esposa Carolina Sartorio, mi padre Manuel Comesaña, y mis amigos Eduardo Barrio y Federico Penelas. Al menos la mitad de ellos están de acuerdo conmigo en que, aunque Lewis tiene razón con respecto al

caracter cuasi-existencial –no argumentativo– de las decisiones filosóficas fundamentales, hacen falta argumentos para que tenga sentido elegir. Para medir el precio hay que saber a cuánto está el cambio.

Cambridge, Massachusetts, julio de 2001

Este no es un libro de lógica informal o de pensamiento crítico, al menos si por “lógica informal” o “pensamiento crítico” se entiende algo así como una teoría sistemática acerca de la inferencia en sus distintos contextos. No lo es porque considero que no existe —ni puede existir— tal teoría. La comunicación humana exitosa (y, *a fortiori*, la argumentación) es difícil de lograr en la práctica y, todo indica, imposible de explicar teóricamente (de explicar, se entiende, de la misma manera que explicamos, por ejemplo, hechos físicos, sea como fuere que lo hacemos).

Lo más que puede haber —y lo que trataré de ofrecer aquí— es una presentación más o menos explícita de criterios que funcionan de manera implícita en las evaluaciones que hacemos de los argumentos que presentamos y que nos presentan. El hecho de que crea que no es posible elaborar una teoría sistemática, por otro lado, no significa que le reste importancia a lo que sí puede hacerse. Como digo en la primera sección del primer capítulo, es defendible la idea de que la filosofía misma consiste en la explicitación de lo implícito.

El libro está dividido en tres capítulos con varias secciones cada uno. En el primer capítulo ofrezco una continuación de esta discusión acerca de si es posible (y en qué sentido lo es) la lógica informal, por un lado, y presento algunas nociones lógicas básicas,

como las de "argumento", "deducción", "inducción", y "falacia", por el otro.

En el segundo capítulo discuto y analizo algunas de las falacias más conocidas. Mi intención fue la de hacer ver que el mero hecho de que un argumento tenga un parecido de familia con un tipo de razonamiento tradicionalmente clasificado como falaz no implica que ese argumento no pueda ser legítimamente usado en una discusión racional. En muchos casos, un argumento *ad hominem*, una apelación a la ignorancia o una apelación a la emoción pueden ser maneras de cambiar de tema. Pero es necesario reconocer que no siempre está mal cambiar de tema, y que muchas veces es la única manera de que un intercambio lingüístico continúe siendo razonable. En otros casos, como las apelaciones a la autoridad y las falacias de composición y división, que se presente una falacia o una movida argumental legítima dependerá de si se han cumplido o se han violado ciertas reglas —reglas que no es siempre posible formular con la claridad que sería deseable—. Espero que el tono del capítulo muestre que es extremadamente difícil, en la mayoría de los casos, decir *precisamente* qué es lo que hace que un argumento sea una falacia.

Siempre es sabio desconfiar de los libros en cuya introducción se asegura que no es necesario ningún conocimiento especializado para comprenderlo de manera cabal: esa afirmación casi nunca es verdadera. Lograrlo es un objetivo loable, pero extremadamente difícil de conseguir (al contrario de lo que se podría pensar ingenuamente). Hecha esta aclaración, diré que he intentado que el libro sea comprensible, como mínimo, para quienes estén estudiando la lógica simbólica contemporánea. Tengo la fuerte sospecha de que he fracasado, al menos en el tercer capítulo. Allí expongo brevemente dos tipos de argumentos comunes en filosofía y que con frecuencia son falaces: la apelación a la "mala interpretación" y la extracción de consecuencias dudosas de descubrimientos científicos cuyo nombre puede imponer respeto al lego (lo que recientemente Alan Sokal denominó "imposturas intelectuales"). Además, analizo de manera un poco más extensa dos maniobras argumentativas también típicamente filosóficas: los argumentos trascendentales y el uso de los experimentos mentales y su relación con la apelación a la intuición. No intento descargarme de las culpas que me

correspondan, pero, en el tratamiento de este tipo de argumentos, la claridad en la exposición atenta a menudo contra la fidelidad a lo expuesto. Esto, por otro lado, puede ser un síntoma más de que muchas veces algo anda mal con esos argumentos.

Buenos Aires, agosto de 1998

CAPÍTULO I

¿QUÉ ES LA LÓGICA INFORMAL?

En este capítulo presentaremos algunas nociones básicas que utilizaremos en el resto del libro, como las de "razonamiento", "inducción", "corrección", "deducción", "validez", "falacia", etc. No trataremos, sin embargo, de ofrecer un análisis exhaustivo de esas nociones, sino que las discutiremos en la medida en que resulte pertinente para el objetivo principal del libro: el de ofrecer un examen de ciertos tipos de argumentos que pueden resultar falaces.

En el siglo XX ese objetivo se ha tratado de lograr desde el marco de distintas "teorías de la argumentación" o "lógicas informales", algunas más sistemáticas que otras. Tal como se dijo en la introducción, no creemos que nuestro objeto de estudio, las argumentaciones, se puedan estudiar sistemáticamente tal como se estudian, por ejemplo, las partículas subatómicas.¹ Pero haremos, de todos modos, una somera descripción de tres de esos marcos conceptuales contemporáneos. Nuestra discusión comenzará con el examen de las diferencias que existen entre la lógica formal y la

1. El trabajo de Alec Fisher (Fisher, 1988) puede leerse como un argumento en favor de esta afirmación. Para Fisher, las "reglas" para el análisis de argumentos que él presenta deben verse como un esfuerzo por "pensar las cosas detenidamente", y este pensar es escasamente sistematizable.

lógica informal. Pero ese examen sólo será fragmentario; más diferencias entre estas disciplinas surgirán implícitamente a lo largo de este trabajo.

I. LÓGICA FORMAL Y LÓGICA INFORMAL

Hay dos posiciones extremas con respecto a la lógica informal. Para algunos, la expresión "lógica informal" es del mismo tipo que "cuadrado redondo": no puede existir una cosa que responda a ese nombre. La lógica, se dirá, es una ciencia que estudia las propiedades de lenguajes formalizados, es decir, de lenguajes que difieren de los lenguajes naturales en ciertos aspectos críticos, tales como la significatividad de sus expresiones. En los manuales sobre el tema se suele decir que la lógica formal estudia los razonamientos desde el punto de vista de su *validez* (noción que aclararemos más adelante) y que ésta depende de la *forma* de los razonamientos, forma que está dada sólo por los significados de los "términos lógicos" (como "o" y "no") y no por el de los "términos descriptivos" (como "blanco" y "hombre"). De manera que hablar de lógica informal es una *contradictio in adjecto*. Es importante notar que para sostener esta postura no hace falta creer que la lógica no es *aplicable*. Alguien puede creer que los lenguajes formalizados son idealizaciones de los lenguajes naturales y que, por lo tanto, al menos algunas de las características de los primeros son aplicables a los últimos. Lo que sí se sostiene es que hablar de *lógica informal* es un error categorial análogo al de hablar de la altura del número diecisiete.

Por otro lado, también existen autores para los cuales la lógica formal no tiene pertinencia alguna en lo que respecta al análisis de argumentaciones que, en un contexto determinado, se formulan en un lenguaje natural. Para ellos, la formalidad misma es un síntoma de no pertinencia. La lógica informal, desde este punto de vista, no sólo es una disciplina autónoma, sino que no tiene que pedir prestada ninguna herramienta de análisis ni ningún conocimiento a la lógica formal.

Como muchas veces, la verdad parece estar cerca de un punto medio entre estas posiciones. En favor de la primera posición mencionada, parece indudable que un conocimiento mínimo de la lógica formal es una herramienta muy valiosa (quizás indispensable) en el análisis de razonamientos en contextos no formales. Saber qué quiere decir que un razonamiento es válido, o que una oración es una verdad lógica, o que un conjunto de oraciones es satisfacible, por ejemplo, es de gran ayuda a la hora de evaluar razonamientos ofrecidos en distintos contextos (filosóficos, políticos, legales, matrimoniales, etc.). Esto no significa que esas nociones tengan una aplicación *directa* en esos contextos, pero sí significa que la familiaridad con algún tipo de sistema de lógica formal "aceita" las intuiciones de corrección de razonamientos, incluso fuera de contextos estrictamente formales. Esto implica, entonces, que un buen consejo para alguien que esté interesado en temas que comúnmente se engloban bajo el nombre de "lógica informal" (temas tales como falacias no formales, la noción intuitiva de validez, los aspectos pragmáticos de la argumentación, etc.) es el de dedicar algo de tiempo al estudio de la lógica formal.

En favor de la segunda posición, creemos que hay cosas interesantes que decir acerca de la argumentación "real" que no son —no pueden ser— tratadas por la lógica formal. Es cierto que la lógica informal (o la discusión acerca de ciertos tipos de razonamientos que surgen comúnmente en contextos reales de argumentación) no puede ir más allá, en última instancia y en el mejor de los casos, de la explicitación y el análisis detallado de ciertos criterios que implícitamente adoptamos (*antes* de saber nada acerca de la lógica informal) en nuestro trato cotidiano con esos razonamientos. Pero puede sostenerse que la descripción de este tipo de actividad (la explicitación de criterios implícitos) es una descripción adecuada de muchas actividades filosóficas, de manera que ello no convertiría a la lógica informal en un tema de estudio sin interés. Más aun, no es la lógica formal (o lo que usualmente se entiende por "lógica formal") la disciplina que está en condiciones de llevar a cabo este estudio. Dado que la corrección de un razonamiento a menudo depende del contenido de las afirmaciones que lo componen en relación con el contexto en el cual se emite, una disciplina cuyo

objetivo explícito es el de estudiar los razonamientos tomando en cuenta sólo su forma excluye de su campo de estudio temas como los mencionados. En otras palabras, creemos que la lógica informal tiene derecho a existir. Pero, como se desprende de lo que dijimos antes, no creemos que un curso de lógica informal, o de "pensamiento crítico", como se lo comienza a llamar en nuestro medio siguiendo una moda estadounidense, deba *reemplazar* el estudio de sistemas formales de lógica.

2. LÓGICA INFORMAL: TRES ENFOQUES

Como con todos los temas lógicos, la lógica informal nace con Aristóteles. En *Refutaciones sofisticas* este autor expone, clasifica y explica cómo evitar trece tipos de razonamientos falaces. A partir de aquí es posible distinguir, ya en el siglo XX, tres tipos de enfoques con respecto a la lógica informal, todos relacionados de alguna manera con ese texto fundacional de Aristóteles.²

El primero de los enfoques se centra sobre el análisis de las falacias, y los otros dos surgen en contraposición a éste. Este primer enfoque³ tiene como tema principal a los *razonamientos* y discute las falacias como un tipo de razonamiento engañoso, que parece correcto pero no lo es. Algunos ejemplos tradicionales de este enfoque son criticables por dejar de lado el contexto en el cual se argumenta, contexto que puede determinar que un razonamiento aparentemente falaz no lo sea realmente.

Desde el punto de vista de la teoría dialógica (el segundo enfoque, que se nutre de la teoría de la comunicación y de la teoría de los

2. Cf. Leo Groarke (1998).

3. Todas las ediciones de *Introducción a la lógica y Lógica informal*, de Copi (el primero) y de Copi y Burgess-Jackson (el segundo), son ejemplos de este tipo de análisis de la lógica informal.

juegos)⁴ las falacias no deben ser el tema central de estudio, sino los distintos tipos de diálogo en los cuales se intercambian razonamientos. Las falacias se explican, a partir del contexto dialógico, como actos lingüísticos que rompen las reglas (muchas veces implícitas) que definen el tipo de diálogo en el que se está tomando parte. Muchas de las formas típicas de argumentación que, desde el punto de vista del primer enfoque, se clasificarían como falaces, no reciben ese tratamiento desde el punto de vista de la teoría dialógica.

Un problema con este segundo tipo de enfoque es que parece poner demasiado énfasis en las motivaciones de los participantes en un diálogo. Así, por ejemplo, Walton dice que el tipo de diálogo que él llama "disputa personal" (*personal quarrel*), caracterizado por el deseo de los participantes de imponer su posición a cualquier costo, "representa el grado más bajo del razonamiento" y que "los cánones razonables de buen razonamiento deberían diseñarse para prevenir que la argumentación se deteriore en la disputa personal".⁵ Sin embargo, no es claro por qué esto debería ser así. Sin importar las motivaciones de los participantes en una argumentación, lo que debería interesarle a quien la analiza son los razonamientos que se presentan. Es cierto que si el objetivo es el de imponer una posición a *cualquier costo*, entonces es probable que varios de los razonamientos que se presenten sean malos. Pero, por otro lado, muchas veces (dependiendo de la audiencia) la *única* manera de imponer una posición es argumentando bien. De manera que no parece correcto vincular de manera tan estrecha al razonamiento correcto con los objetivos de quien argumenta.

Hacer esto es, precisamente, el punto clave del tercer tipo de enfoque hacia la lógica informal que se ha adoptado, el punto de vista de

4. El principal exponente del enfoque dialógico es Douglas Walton. Cf., por ejemplo, Walton (1987 y 1989). Walton se reconoce seguidor, de todos modos, de van Eemeren y compañía. Cf. van Eemeren (1986), van Eemeren y Grootendorst (1984) y van Eemeren, Grootendorst y Kruijer (1987). Hay además una relación innegable entre este enfoque y el programa griceano en filosofía del lenguaje; cf. Grice (1975). También puede incluirse en este enfoque a Carlos Pereda (1994), aunque supongo que él opondría algunos reparos.

5. Walton (1989), pp. 3-4.

la retórica. Los autores que siguen este enfoque⁶ sostienen que las emociones de la audiencia y de quien argumenta deben tenerse especialmente en cuenta si han de analizarse las características que hacen que un razonamiento sea convincente. Muchas veces un razonamiento sólido (es decir, deductivamente válido y con premisas verdaderas) puede no resultar adecuado si el *contenido* de las premisas es ofensivo o de alguna manera inaceptable para quien está dirigido. Más importante aún (más importante porque quienes defienden el primer enfoque no tienen por qué sostener que todos los razonamientos sólidos deben ser aceptables), un tipo de razonamiento tradicionalmente considerado como una falacia puede ser muy efectivo en determinados contextos y, por lo tanto, muy valioso.

Un problema importante con este tercer enfoque (además del problema ya mencionado con respecto al enfoque dialógico) es que es difícil ver en qué lugar termina la tarea descriptiva y en dónde comienza la normativa. Si lo que se quiere sostener es que muchas veces razonamientos que considerados en frío clasificaríamos como incorrectos tienen sin embargo gran poder persuasivo, ello es indudable, pero ¿quién lo negaría? Si, por otro lado, se quiere señalar que muchos razonamientos que responden a la caracterización clásica de alguna falacia no son falaces, ello también es cierto (aunque sólo obligaría a quien defienda el primer enfoque a definir de manera más restrictiva los distintos tipos de falacias). Pero si se quiere decir que el estudio de las falacias no debería ser un tema central de la lógica informal ya que todos razonamos de manera falaz, entonces es aquí donde la distinción entre el aspecto descriptivo y el normativo tiene importancia.

Aun si fuera cierto que, si evaluamos las argumentaciones diarias desde un punto de vista tradicional, todos argumentamos mayoritariamente mal (cosa, por otro lado, implausible en principio y muy difícil de establecer),⁷ ello no implica que deberíamos debilitar

6. Cf., por ejemplo, Gilbert (1995) y, en otro estilo y con otros objetivos, Perelman (1977).

7. Aunque hay estudios al respecto que parecieran abonar esta opinión. Cf. Kornblith (1993), cap. 5, quien cita los trabajos de Tversky y Kahneman (1971 y

los cánones de buena argumentación de manera de incluir todas (o la mayor parte siquiera) de las argumentaciones reales. Si muchas personas argumentan mal (evaluadas teniendo en cuenta lo que entendemos preteóricamente por "argumentar mal"), entonces eso no es, en principio, más favorable a un cambio de significado de la expresión "argumentar mal" que a la opinión de que, efectivamente, muchas personas argumentan mal. Algunos autores llegan incluso a dudar de la legitimidad de la distinción entre lo descriptivo y lo normativo implícita en lo que estamos diciendo;⁸ pero parece difícil sostener que la lógica informal puede tener, al menos en alguna medida, la utilidad que frecuentemente se le adjudica si se niega esa distinción.

Para comprender mejor en qué consisten y en qué difieren estos tres enfoques, consideremos un ejemplo de razonamiento y veamos qué se puede decir de él desde el punto de vista de cada uno de ellos. En el análisis de este ejemplo haremos un uso intuitivo de nociones (como "razonamiento *ad hominem*", "carga de la prueba", "razonamiento" mismo, etc.) que aclararemos más adelante. Para entender la posición de cada enfoque no hace falta una comprensión cristalina de esas nociones. Considérese entonces el siguiente diálogo:

A: Mi propuesta para controlar la violencia en el fútbol es la mejor.

B: Eso es ridículo. Todos sabemos que usted ha estado involucrado en casos de corrupción.

Un partidario del primer enfoque probablemente reconstruya el razonamiento de B de esta manera:

A ha estado involucrado en casos de corrupción. Por lo tanto, la propuesta de A para evitar la violencia en el fútbol no es buena.

1973), Nisbett y Borgida (1975), Ross, Lepper y Hubbard (1975), Langer y Roth (1975) y Oskamp (1965). Es interesante notar que Kornblith mismo está en contra de las conclusiones pesimistas de estos estudios.

8. Eso parece hacer Gilbert en el artículo citado, aunque no de una manera muy clara.

A continuación, señalará que es un caso claro de razonamiento *ad hominem*, y que constituye una falacia porque las características de una persona no tienen, por lo general, ninguna influencia sobre la verdad o falsedad de lo que esa persona dice.

Quien defienda el enfoque dialógico, por otro lado, comenzará pidiendo más información acerca del contexto en el cual se desarrolla ese intercambio lingüístico. Si se tratara de un *diálogo persuasivo* (el medio en donde, según Walton, podemos encontrar los mejores razonamientos), entonces señalará que mientras B no provea información que vincule la supuesta corrupción de A con el tema en cuestión (la prevención de la violencia en el fútbol), B está cometiendo una falta ya que viola una regla (implícita, seguramente) que prohíbe la interrupción del diálogo por cuestiones no pertinentes al tema en discusión. Por otro lado, si B efectivamente logra vincular los supuestos actos de corrupción de A con la violencia en el fútbol de una manera racional (por ejemplo, mostrando que A es un dirigente que permite el ingreso a la cancha de hombres armados a cambio de votos en las elecciones del club), entonces B ha logrado transferir la carga de la prueba, es decir, es ahora A quien debe demostrar la falsedad de lo que dice B.

Desde el punto de vista del enfoque retórico, por otro lado, el razonamiento de B tal como está puede tener un efecto persuasivo muy grande, sobre todo en sociedades (como la nuestra) donde la corrupción sea un tema "caliente".

Todos estos análisis (salvo quizás el hecho desde el punto de vista dialógico) son más bien caricaturas de los enfoques presentados. Es importante notar, en particular, que un defensor del enfoque basado en el análisis de las falacias puede caracterizarlas de manera más fina, evitando así que cualquier razonamiento que tenga un "parecido de familia" con un tipo de argumentación falaz resulte una falacia en cualquier contexto. Por otro lado, el análisis detallado de qué cosas producen convicción dado cierto tipo de audiencia puede resultar un ejercicio interesante.

¿Qué tipo de enfoque, entonces, adoptaremos aquí? Ninguno en particular, y los tres a la vez. En el capítulo que sigue analizaremos varias falacias, de manera que tomaremos una suposición

fundamental del primer enfoque: el análisis de los razonamientos y su clasificación como correctos o falaces puede ser un tema central de estudio. Sin embargo, al explicar cuándo un razonamiento es o no una falacia, tendremos en cuenta el contexto de emisión del razonamiento, y en particular su emisión en un contexto dialógico, con lo que tomaremos elementos pertenecientes al segundo grupo. Y, por último, al explicar una característica fundamental de las falacias, su poder de convicción, estaremos recurriendo implícitamente a elementos retóricos.

3. RAZONAMIENTOS

La definición tradicional de las falacias es la siguiente:⁹ una *falacia* es un razonamiento psicológicamente persuasivo pero lógicamente defectuoso (también se dice a veces, más simplemente, que una falacia es un error en el razonamiento). Sólo hacia el final de este capítulo daremos una definición de "falacia" que creamos adecuada. Pero, por ahora, investigaremos algunas características de esta definición. En primer lugar, es claro que toma sólo *un* aspecto del significado corriente del término "falacia", ya que también se lo usa, por ejemplo, como sinónimo aproximado de "afirmación falsa" (como en: "La profesora dijo que el positivismo lógico es la filosofía del imperialismo. Eso es una falacia"). En segundo lugar, la definición hace

9. La que sigue es, por ejemplo, la definición de Copi en *Introducción a la lógica* (4ª edición, 1972; 8ª edición, 1990). Cf. también Copi y Burgess-Jackson (1992). Muchas de las observaciones que haremos en este trabajo serán críticas con respecto al enfoque de Copi. Esto no significa, de ninguna manera, que creamos que el texto de Copi es inútil o que todos los temas están mal tratados en él. Durante muchos años, su libro fue el único sobre el tema de carácter introductorio, y todavía hoy sigue siendo uno de los (o el) mejor en su clase. Pero su tratamiento de las falacias informales, aunque mejora en las ediciones más nuevas, deja mucho que desear.

un uso esencial de la noción de razonamiento. Dedicaremos el resto de esta sección a intentar aclarar esa noción.¹⁰

La lógica estudia los razonamientos, pero no los razonamientos como procesos mentales —que son tema de la psicología— sino los productos de tales procesos. Entendido de esta manera, un razonamiento es un conjunto de oraciones¹¹ formulado por alguien que pretende que una de esas oraciones —la “conclusión” del razonamiento— se sigue (se desprende, se deriva) de las demás —las “premisas” del razonamiento—. Esa pretensión —la pretensión de que las premisas dan apoyo o fundamento a la conclusión— es lo que distingue a los razonamientos de otros conjuntos de oraciones como las descripciones y los relatos.

Esta caracterización da lugar a varias aclaraciones. En primer lugar debe notarse que implica que un razonamiento incluye, al menos, dos oraciones: la conclusión y por lo menos una premisa. Quienes estén familiarizados con algún sistema de deducción natural podrán ver que ésta no es la caracterización *formal* de lo que es un razonamiento, ya que, según esta última, pueden existir razonamientos (incluso razonamientos válidos) que no tengan ninguna premisa. Así, por ejemplo, en cualquier sistema de lógica proposicional¹² la oración “Si el tiempo es dinero, entonces el tiempo es dinero” puede derivarse

10. Nota terminológica: en Blarduni (1997) se sostiene que es pedagógicamente útil distinguir entre *argumentos* (intercambios lingüísticos formulados en lenguaje natural destinados a convencer a una determinada audiencia) y *razonamientos* (contrapartes más o menos formalizadas y/o “regimentadas” de los argumentos). No dudo acerca de la utilidad pedagógica e incluso teórica de esta distinción, que Blarduni remonta hasta Santo Tomás. Sí dudo, en cambio, acerca de su conveniencia estilística. Creo que queda claro, por las primeras secciones de este capítulo, que me interesa la distinción y que la comparto, pero en este trabajo “argumento” y “razonamiento” se usarán como sinónimos y se referirán (salvo que el contexto claramente indique lo contrario) a lo que Blarduni llama “argumento”.

11. En este trabajo supondremos, efectivamente, que los “portadores de verdad” son las oraciones, aunque no nos detendremos a justificar esta preferencia. Para una excelente defensa de esta decisión, cf. Moretti (1984).

12. Más bien, en cualquier sistema *completo* de lógica proposicional. Las primeras ediciones de *Introducción a la lógica*, de Copi, incluían un conjunto de reglas que no permitían derivar tautologías.

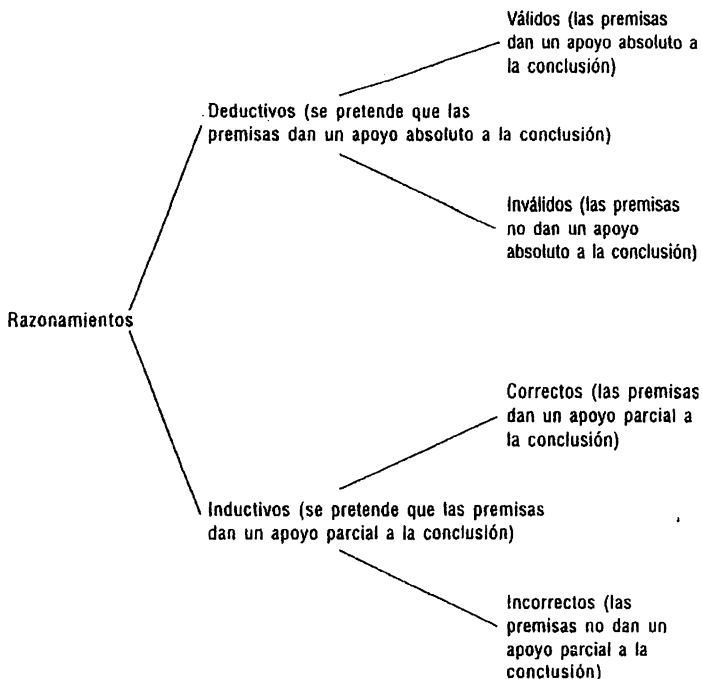
a partir del conjunto vacío (es decir, a partir de *ninguna* premisa). Sin embargo, dado que queremos analizar qué razones (buenas o malas) se dan en favor de las afirmaciones que se hacen, ese caso límite de razonamiento sin premisas no nos interesa.¹³

En segundo lugar, debe notarse otra diferencia entre la caracterización de "razonamiento" que estamos adoptando y una caracterización formal. En la primera se hace referencia a oraciones *afirmadas* (por alguien), mientras que ello no es necesario (ni, quizás, conveniente) en la segunda. Nuevamente, esta diferencia se debe a nuestro interés en la argumentación "real", en donde efectivamente se *afirma* que ciertas oraciones reciben apoyo de ciertas otras.

Si el razonador *pretende* que el apoyo que las premisas dan a la conclusión es un apoyo concluyente —esto es, un apoyo tal que es imposible que la conclusión sea falsa si las premisas son todas verdaderas—, el razonamiento es deductivo; si *pretende*, en cambio, que las premisas dan *algún* apoyo a la conclusión, pero no un apoyo concluyente, el razonamiento es inductivo. Si las premisas *realmente* dan a la conclusión un apoyo concluyente, el razonamiento es un razonamiento deductivo válido; en caso contrario, es decir, si es concluyente el apoyo pretendido pero no el real, se trata de un razonamiento deductivo inválido. De manera análoga, diremos que si las premisas *realmente* dan a la conclusión *algún* apoyo (no concluyente), el razonamiento es un razonamiento inductivo correcto; en caso contrario, es decir, si es parcial el apoyo pretendido pero no el real, se trata de un razonamiento inductivo incorrecto.¹⁴ Estas consideraciones pueden resumirse en el siguiente cuadro:

13. Esto no debe entenderse irrestrictamente, dado que no es lo mismo no tener ninguna razón en favor de una afirmación que razonar sin partir de premisas. Si alguien se negara a aceptar que "Si el tiempo es dinero, entonces el tiempo es dinero" (u otra verdad lógica más complicada) es verdadera, lo correcto sería mostrarle que esa oración se deriva de la sola aplicación de reglas que él mismo acepta (seguramente de manera implícita). Pero este caso es tan poco común que no se pierde mucho si lo dejamos de lado.

14. Estas definiciones tropiezan con dificultades que hemos preferido ignorar, entre otras razones porque sospechamos que ninguna alternativa sería menos problemática.



De esto se desprende que un razonamiento puede ser erróneo al menos de dos maneras: puede ser inválido o puede ser incorrecto.¹⁵

4. RAZONAMIENTOS DEDUCTIVOS

La definición de razonamiento válido que Copi da en el capítulo 1 de su *Introducción a la lógica* dice más o menos lo siguiente: un razonamiento es válido si, en caso de que sus premisas sean todas verdaderas,

15. Por supuesto, si consideramos sólo una fuente de error: la relación entre premisas y conclusiones. Un razonamiento también puede ser erróneo (inadecuado puede ser una mejor palabra) por tener premisas falsas o una conclusión no pertinente al tema en discusión.

es necesario que la conclusión también sea verdadera. Otra definición equivalente a ésta dice que un razonamiento es válido si no puede tener premisas verdaderas (todas, se sobreentiende) y conclusión falsa. Veamos algunos ejemplos de razonamientos válidos:

A) *(Premisa) Esto es un triángulo.*

Por lo tanto, (Conclusión) esto tiene tres lados.

B) *(Premisa 1) Los seres humanos son murciélagos.*

Pero (Premisa 2) todos los murciélagos tienen alas.

Por lo tanto, (Conclusión) los seres humanos tienen alas.

C) *(Premisa 1) Menem es pampeano.*

(Premisa 2) Todos los pampeanos fueron presidentes.

Por lo tanto, (Conclusión) Menem fue presidente.

Estos ejemplos nos permiten poner de relieve varias características de los razonamientos en general, y de los razonamientos válidos en particular. En primer lugar, como lo muestra A), no es necesario que un razonamiento (ya sea válido o no, correcto o incorrecto) tenga más de una premisa, aunque, como ya lo dijimos, sí debe tener *al menos* una premisa. Por otro lado, todos los razonamientos tienen exactamente *una* conclusión. Si en algún lado hay más de una conclusión, entonces hay más de un razonamiento.

En segundo lugar, los ejemplos B) y C) nos dejan ver que la validez de un razonamiento no depende (directamente) de la verdad o falsedad de sus premisas y conclusiones. En B) hay una premisa verdadera, otra falsa y la conclusión es también falsa, pero el razonamiento es válido; es decir, las premisas apoyan de manera absoluta a la conclusión. Esto puede verse porque *si todas las premisas fueran verdaderas, entonces la conclusión no podría ser falsa*. Esta definición permite que existan razonamientos válidos con premisas verdaderas y conclusión verdadera, con premisas (al menos una) falsas y conclusión también falsa —como B)— y con premisas falsas y conclusión verdadera —como C)—. Lo que la definición no permite, sin embargo, es que un razonamiento sea válido, tenga todas las premisas verdaderas y su

conclusión sea falsa. Aun cuando ésta (que tiene premisas verdaderas y conclusión falsa) sea toda la información que tenemos acerca de un razonamiento, podemos saber que es inválido.

Por otro lado, que un razonamiento tenga premisas y conclusión verdadera (o premisas falsas y conclusión ya sea verdadera o falsa) *no* implica que el razonamiento sea válido, como lo muestra este ejemplo:

D) (Premisa 1) Si éste es un libro sobre lógica informal, entonces existe al menos un libro sobre lógica informal.

Pero (Premisa 2) existe al menos un libro sobre lógica informal.

Por lo tanto (Conclusión), éste es un libro sobre lógica informal.

Sólo podemos decidir acerca de la validez o invalidez de un razonamiento contando únicamente con los valores de verdad de premisas y conclusión si sabemos que las premisas son verdaderas y la conclusión falsa. En ese caso, como ya dijimos, esa información basta para que sepamos que el razonamiento en cuestión es inválido. En todos los demás casos, necesitamos saber más cosas acerca del razonamiento para decidir acerca de su validez. En el caso de D), por ejemplo, sabemos que está formado sólo por oraciones verdaderas, pero si sólo supiéramos eso, no podríamos decidir si es válido o inválido. ¿Qué hace falta, entonces, para saber en *cualquier* caso si un razonamiento dado es válido o no? Tenemos que saber, por supuesto, si la(s) premisa(s) ofrece(n)¹⁶ un apoyo absoluto a la conclusión. Y "las premisas ofrecen un apoyo absoluto a la conclusión" significa, como hemos visto, que no puede ser posible que las premisas sean verdaderas y la conclusión falsa. En el caso de D), por ejemplo, sabemos que no es válido porque, aun cuando su conclusión sea verdadera, podría haber sido falsa aunque su premisa siguiera siendo verdadera. Eso es algo que no puede pasar con los razonamientos válidos —como A)-C)—.

16. En adelante se omitirán expresiones tales como "premisa(s)". Cuando hable de "premisas" se entenderá que puede haber sólo una.

5. RAZONAMIENTOS INDUCTIVOS

Veamos ahora con un poco más de detalle los razonamientos inductivos. Una primera aclaración se refiere a la definición de razonamiento inductivo que hemos dado, que no coincide necesariamente con la que se encuentra en los manuales tradicionales. Lo que hemos enfatizado en la definición de "razonamiento inductivo correcto" es el hecho de que la verdad de las premisas ofrece un apoyo parcial a la verdad de la conclusión.¹⁷ Sin embargo, muchas veces se identifica a los razonamientos inductivos con los que llamaremos "razonamientos inductivos por enumeración". Estos tienen la siguiente forma:

X_1 es A.

X_2 es A.

...

Por lo tanto, todos los X son A.

De esta identificación surge la afirmación de que los razonamientos inductivos "van de lo particular a lo general". Esta es una afirmación inadecuada, al menos por dos motivos. En primer lugar, aunque restringiéramos (indebidamente, según creo) los razonamientos inductivos a las generalizaciones por enumeración, no es tan claro que vayan siempre "de lo particular a lo general". El siguiente, por ejemplo, es un razonamiento inductivo por enumeración:

F) Los hombres son mamíferos y tienen pulmones.

Las vacas son mamíferos y tienen pulmones.

Los delfines son mamíferos y tienen pulmones.

Por lo tanto, todos los mamíferos tienen pulmones.

17. El hecho de que la relación entre premisas y conclusiones en un razonamiento inductivo sea una relación de grado y no una relación absoluta hace que el tratamiento formal de los razonamientos inductivos no sea tan directo como el de los deductivos. Esto no significa que no se haya intentado formular distintas "lógicas inductivas", pero sí significa que el éxito de estos intentos ha sido cuestionado casi unánimemente.

En ese razonamiento, no hay un sentido claro de "particular" en el cual las premisas sean particulares, ya que se refieren a *todos* los hombres, a *todas* las vacas y a *todos* los delfines. Lo que sí puede defenderse es la afirmación de que, en un razonamiento inductivo por enumeración, la conclusión es siempre *más general que* cada una de las premisas.

Pero, en segundo lugar, y más importante, existen razonamientos que son inductivos en el sentido, por nosotros definido y que de ninguna manera van de lo particular a lo general ni su conclusión es necesariamente más general que sus premisas. Veremos tres tipos de razonamientos con estas características.

Los siguientes ejemplos son casos de lo que llamaremos *silogismo inductivo*:

La mayoría de los astrónomos son despistados.

Pablo es astrónomo.

Por lo tanto, Pablo es despistado.

El noventa por ciento de los europeos sabe hablar inglés.

Ana es europea.

Por lo tanto, Ana sabe hablar inglés.

La conclusión de los silogismos inductivos, como se ve claramente en estos ejemplos, suele ser una oración particular. Esto no es *necesariamente* así, como se ve en este caso (poco interesante, por cierto):

La mayoría de los mamíferos tienen al menos dos extremidades inferiores.

Las vacas son mamíferos.

Por lo tanto, las vacas tienen al menos dos extremidades inferiores.

Pero, de todos modos, en ningún caso la conclusión de un silogismo inductivo será más general que todas sus premisas. La estructura general de un silogismo inductivo es la siguiente:

El X por ciento (o la mayoría, o muchos) de los Y es F.

A es Y.

Por lo tanto, A es F.

Como puede verse, un silogismo inductivo consta de dos premisas y una conclusión. Una de sus premisas establece (cualitativa o cuantitativamente) la *frecuencia relativa* de dos propiedades, la de ser Y y la de ser F; es decir, establece qué porcentaje de los Y son F. La otra premisa establece que un determinado individuo es Y, y la conclusión sugiere que, por lo tanto, es F. Obviamente, cuanto mayor sea la frecuencia relativa, más fuerte será el razonamiento (la conclusión será más probablemente verdadera dada la verdad de las premisas). Si sólo el cincuenta por ciento de los Y es F, eso no nos permite concluir nada acerca de un Y en particular si no contamos con más información. Si, por otro lado, un porcentaje *muy bajo* de los Y es F, eso nos permite establecer inductivamente que un Y en particular *no* es F. De manera que los silogismos inductivos pueden también responder a este esquema:

Sólo un X por ciento (o una minoría, o casi ninguno) de los Y es F.

A es Y.

Por lo tanto, A no es F.

Por ejemplo:

Sólo una pequeña minoría de los estudiantes de la Universidad de Buenos Aires son extranjeros.

Carolina es estudiante de la Universidad de Buenos Aires.

Por lo tanto, Carolina no es extranjera (es decir, es argentina).

Otro tipo de razonamiento inductivo lo constituyen los *razonamientos por analogía*, de los cuales el siguiente es un caso:

E) Los seres humanos gritan y sienten dolor cuando se los golpea.

Los animales gritan cuando se los golpea.

Por lo tanto, los animales sienten dolor cuando se los golpea.

Aquí, obviamente, las premisas no ofrecen un apoyo absoluto a la conclusión (es posible que las premisas sean todas verdaderas y la conclusión falsa —Descartes creyó que eso es lo que de hecho pasa—), pero, de todas maneras, la verdad de las premisas hace que la conclusión sea probablemente verdadera. Dicho de otro modo, si los animales no gritaran cuando se los golpea (o si los seres humanos no lo hicieran, o si no sintieran dolor), entonces tendríamos menos razones para creer que los animales sienten dolor.

Los razonamientos por analogía tienen la siguiente estructura general:

A tiene las características b, c y d.

B tiene las características b, c y d.

...

X tiene las características b y c.

Por lo tanto, X tiene la característica d.

Como se puede ver en nuestro ejemplo, no es necesario que un razonamiento por analogía tenga más de un "caso base" (la enumeración de casos a los que se aplican ciertas características); aunque, en general, mayor cantidad de premisas verdaderas con la estructura adecuada hacen más "fuerte" al razonamiento (como veremos enseguida ésta es una propiedad de todos los razonamientos inductivos, no exclusiva de los razonamientos por analogía).

El cuarto tipo de razonamiento inductivo que vamos a considerar se conoce como *salto a la mejor explicación* (o también como *abducción*, término que usó Peirce). Tiene la siguiente estructura:

Se da el fenómeno A.

H es la mejor explicación de A.

Por lo tanto, H.

Por ejemplo:

El motor del auto está caliente.

La mejor explicación de que el motor del auto esté caliente es que ha sido usado recientemente.

Por lo tanto, el auto ha sido usado recientemente.

Este tipo de razonamiento también ha sido usado en filosofía. Por ejemplo, algunos "realistas científicos" (como Boyd) han sostenido que la mejor explicación del éxito y la convergencia de las teorías científicas es que (la mayoría de) sus términos refieren —es decir que realmente existen, por ejemplo, electrones, y que se comportan como lo dicen las leyes físicas—.¹⁸

Por último, consideraremos también un tipo de razonamiento inductivo que, según muchos filósofos de la ciencia, explica el procedimiento mediante el cual se confirman las hipótesis científicas. Los llamaremos *razonamientos confirmatorios*, y tienen la siguiente forma:

Si la hipótesis H es verdadera, entonces se producirá el fenómeno (observable y particular) O.

Se produce el fenómeno O.

Por lo tanto, H es verdadera.

Debemos hacer aquí dos aclaraciones. En primer lugar, tomado desde un punto de vista deductivo, es decir si se pretende que la verdad de las premisas *garantiza* la verdad de la conclusión, cualquier razonamiento inductivo es inválido. Pero, como ya se habrá notado, no todo razonamiento no válido es inductivo. Para sacrificar la diversión en aras de la claridad, repetiremos ahora que un razonamiento es inductivamente correcto si la verdad de sus premisas ofrece algún apoyo (no concluyente) a la verdad de su conclusión. En el caso particular de los razonamientos confirmatorios, considerados desde un punto de vista deductivo, éstos tienen la forma de lo que se conoce como *falacia de afirmación del consecuente*. Se llama con este nombre a aquellos razonamientos que tienen una similitud superficial con un tipo de razonamiento válido: el *Modus Ponens*. El siguiente es un ejemplo de *Modus Ponens*:

18. En *La verdad desestructurada*, de esta misma colección, E. Barrio analiza este tipo de argumento, que puede usarse también en favor de una teoría "correspondentista" de la verdad.

Si Dios ha muerto, entonces todo está permitido (Dostoievski).

Dios ha muerto (Nietzsche).

Por lo tanto, todo está permitido.

La falacia de afirmación del consecuente consiste en invertir la segunda premisa y la conclusión de un *Modus Ponens* y suponer que el razonamiento aún es válido:

Si Dios ha muerto, entonces todo está permitido.

Todo está permitido.

Por lo tanto, Dios ha muerto.

Pero, repetimos, la falacia se comete sólo si se encara el razonamiento desde un punto de vista deductivo; es decir, si se pretende que las premisas ofrecen un apoyo absoluto a la conclusión. Esto *no* es lo que pasa, para volver al tema de esta sección, con los razonamientos confirmatorios. En estos casos lo que se supone es que la verdad de las premisas aumenta la probabilidad de que la conclusión sea verdadera. Que lo que aquí llamamos razonamientos confirmatorios sean inductivos y no deductivos fue un descubrimiento que dio lugar a un programa de investigación aún activo en la filosofía de la ciencia.

En resumen: a) los razonamientos inductivos, considerados desde un punto de vista deductivo, son inválidos; pero b) ello no implica que los mismos razonamientos, considerados desde un punto de vista inductivo, no sean correctos. Por el contrario, muchos razonamientos, si se consideran desde un punto de vista inductivo y respetan ciertas restricciones (por ejemplo, los tipos de razonamientos mencionados en esta sección), son correctos y hasta indispensables en nuestros intercambios lingüísticos habituales.

Dijimos que haríamos dos aclaraciones sobre los razonamientos confirmatorios. La primera es de carácter general y fue resumida en el párrafo anterior. La segunda es la que sigue. Debe notarse aquí que estamos suponiendo (sin argumentar en favor de esta idea) que las hipótesis científicas son, generalmente y en

los casos más interesantes al menos, hipótesis teóricas —es decir, hipótesis con términos que hacen referencia a objetos o sucesos no observables—. Aun en el caso en que una hipótesis científica sólo contenga términos que hagan referencia a objetos o sucesos observables, serán enunciados universales (enunciados que se refieren a *todos* los individuos de una clase en cuestión, clase que contendrá una cantidad indefinida de miembros). Si ello es así, entonces no es posible “testear” *directamente* esas hipótesis. Lo que permiten los razonamientos confirmatorios es testear *indirectamente* este tipo de hipótesis, por medio de la consideración de algunas de sus *consecuencias observacionales* (es decir, por medio de la consideración de consecuencias de la hipótesis que contengan solamente términos que hagan referencia a objetos y/o sucesos observables y que sean enunciados singulares). Todo esto puede ser (y es) discutido, pero no cabe duda de que existen razonamientos inductivos que tienen la forma de los que aquí llamamos razonamientos confirmatorios, dentro y fuera del ámbito de la investigación científica.

La clasificación de los razonamientos inductivos hecha en esta sección puede resumirse en el siguiente cuadro:

Razonamientos
inductivos

Por enumeración simple:

X_1 es A.

X_2 es A.

...

Por lo tanto, todos los X son A.

Silogismos inductivos:

El X por ciento

(o la mayoría, o muchos)
de los Y es F.

A es Y.

Por lo tanto, A es F.

Por analogía:

A tiene las características b, c y d.

B tiene las características b, c y d.

...

X tiene las características b y c.

Por lo tanto, X tiene la característica d.

Salto a la mejor explicación:

Se da el fenómeno A.

H es la mejor explicación de A.

Por lo tanto, H.

Razonamientos confirmatorios:

Si la hipótesis H es verdadera,
entonces se producirá el fenómeno
(observable y particular) O.

Se produce el fenómeno O.

Por lo tanto, H es verdadera.

Al hablar sobre los razonamientos por analogía hicimos referencia a una característica de los razonamientos inductivos que permite diferenciarlos de los deductivos. Esa característica es la siguiente: dado un razonamiento inductivo correcto, la adición de información a sus premisas puede hacerlo más fuerte o más débil. Esto se ve más claramente, quizás, en el caso de los razonamientos inductivos por enumeración. Cuantos más casos de mamíferos con pulmones agreguemos a las premisas de nuestro ejemplo, más probable será la conclusión de que todos los mamíferos tienen pulmones. Y, por el otro lado, un solo caso de mamífero sin pulmones transforma a nuestro razonamiento en inválido (y, por supuesto, en incorrecto).

Nada de esto sucede con los razonamientos deductivos.¹⁹ Si un razonamiento deductivo es válido, el agregarle información a sus premisas no cambiará esta característica (si puede cambiarla, por supuesto, el *quitarle* información contenida en sus premisas). Consideremos este razonamiento deductivo:

*Todos los chapistas son bohemios.*²⁰

Juan es un chapista.

Por lo tanto, Juan es bohemio.

Podría pensarse que si agregamos a este razonamiento la premisa "No todos los chapistas son bohemios" ya no será más válido. Pero ello no es así. Este agregado simplemente lo convierte en un razonamiento con premisas contradictorias (y quizás, por ello, inútil), pero no en un razonamiento inválido. Si una oración se sigue de otras, entonces se sigue del conjunto original en conjunción con cualquier otra oración. Este principio lógico no vale para los razonamientos inductivos, y es el que está a la base de la distinción que estamos realizando.

6. FALACIAS, BROMAS Y PROPAGANDAS

Podemos volver ahora, entonces, a la caracterización de "falacia" que dimos al principio de la sección 3. Allí dijimos que una falacia es un razonamiento psicológicamente persuasivo pero lógicamente defectuoso. Un razonamiento puede ser lógicamente defectuoso de varias maneras (ver nota 14), pero las que nos interesan aquí son la invalidez y la incorrección.

19. Dejamos de lado en este trabajo los estudios sobre lógicas no monotónicas, donde se consideran razonamientos deductivos que (supuestamente) sí son afectados por la suma de información a sus premisas.

20. Generalización seguramente apresurada (ver capítulo 2) proporcionada por un mecánico.

Pero no todos los razonamientos lógicamente defectuosos son falaces, según esa definición, ya que resta analizar el otro componente de nuestra caracterización: ¿qué quiere decir que un razonamiento es psicológicamente persuasivo? Quiere decir que convence a la audiencia a la que está dirigido. Pensemos, para ver la diferencia entre razonamientos incorrectos y falacias, en estos dos ejemplos:

Las azucenas florecen en primavera.

Por lo tanto, la ira es enemiga de la claridad.

Las sociedades están compuestas de individuos, y los objetivos de los individuos son siempre, en última instancia, egoístas.

Por lo tanto, ninguna sociedad puede tener objetivos altruistas.

¿Cuál es la diferencia entre estos argumentos? El primero no convencería a casi nadie. Sin importar que uno esté de acuerdo con la verdad de su premisa o su conclusión, *puede notarse fácilmente que la premisa no influye en la verdad o falsedad de la conclusión*. El segundo argumento es más complicado de evaluar y (¿por lo tanto?) más interesante. Puede sostenerse con un alto grado de plausibilidad, sin embargo, que también es un ejemplo de razonamiento erróneo. Esto puede hacerse un poco más claro si pensamos que la combinación de objetivos egoístas puede dar como resultado un objetivo combinado altruista. En todo caso, siempre será necesario dar una explicación más detallada acerca del error cometido en el segundo caso (si es que hay algún error) que acerca del error cometido en el primero.

Ahora bien, ¿qué razonamientos resulten psicológicamente persuasivos y cuáles no para la mayoría de las personas es una pregunta que (pareciera) sólo puede responderse en detalle mediante una investigación empírica. Pero puede saberse, sin llevar a cabo esa investigación, que algunos casos de razonamientos resultarán claramente no persuasivos y otros resultarán claramente persuasivos (nuestros ejemplos anteriores son casos de esos tipos de razonamientos). Por ello, resulta confuso presentar algunas falacias

con bromas que obviamente no tienen ningún poder persuasivo. Por ejemplo, si se presenta la *apelación a la piedad* con el ejemplo del acusado de haber asesinado a sus dos padres que pide clemencia al jurado por ser huérfano (como se hace en Copi, 1972), uno puede tener la impresión (correcta) de que no hay en realidad aquí falacia alguna.

Otra dificultad que puede encontrarse en algunos libros de texto concierne a la condición de que una falacia es un tipo de *razonamiento*. Así, muchas veces se dice que las propagandas en donde se muestra que un poseedor de tal y cual marca de auto tiene un éxito envidiable con las mujeres, o en donde se apela a la opinión de un jugador de fútbol acerca de las consecuencias del uso de drogas ilegales, son ejemplos de falacias. Pero, si nos tomamos en serio la definición tentativa de "falacia" que estamos analizando, se hace difícil encontrar en estos casos razonamiento alguno, y según la caracterización que estamos considerando, si no hay razonamiento no hay falacia.

Otro tipo de ejemplo comúnmente dado, y en donde tampoco es fácil decir si hay un razonamiento o no, concierne a los "razonamientos" falaces en donde la conclusión es una recomendación o una orden. Consideremos este ejemplo:

Senador, si usted vota esta ley su hijo sufrirá las consecuencias. No la vote.

¿Hay aquí un razonamiento? Es difícil de decir, y la respuesta involucrará tomar posición en cuestiones relativas a ética, teoría del significado y otras ramas de la filosofía. Pero es fácil ver que hay algo que está mal.

Quizás nuestro sentimiento de que aquí (y en otros ejemplos dados anteriormente, y que no encajan en la caracterización de "falacia" que venimos analizando) hay algo que vale la pena analizar, nos haga cambiar nuestra definición de "falacia"; y eso es, efectivamente, lo que vamos a hacer. De ahora en adelante, entenderemos que una falacia es *una maniobra verbal destinada a conseguir que alguien acepte una afirmación u obedezca una orden por motivos que no son buenas*

razones. Esta caracterización incluye gran cantidad de razonamientos como falaces. Pero incluye también muchas otras maneras no legítimas de tratar que alguien haga algo o acepte alguna afirmación.

7. PARÉNTESIS: SOBRE LAS CLASIFICACIONES EN GENERAL²¹

Algo que Marcel Proust dijo de la comparación vale también, sin duda, para la clasificación: es una de las operaciones básicas de la inteligencia (en cierto sentido, es *más* básica que la comparación, ya que la precede y la hace posible: el progreso del conocimiento consiste, entre otras cosas, en pasar de los conceptos clasificatorios a los comparativos y de éstos a los cuantitativos). Constantemente estamos haciendo clasificaciones, aunque en la mayoría de los casos no las hacemos de manera consciente. En efecto, nuestro comportamiento lingüístico habitual es una permanente actividad clasificatoria. Los términos de los lenguajes "naturales", como el castellano (se llama así, "naturales" —a pesar de que en lo concerniente al significado de las palabras todos los lenguajes son convencionales—, a los lenguajes que han surgido y evolucionado de manera espontánea, para distinguirlos de los lenguajes "artificiales", como el código Morse o el simbolismo lógico, que son la obra deliberada de personas identificables); los términos de los lenguajes naturales, decía, se pueden (justamente) clasificar, desde cierto punto de vista, en términos de individuo y términos de clase (en la terminología lógica y filosófica se llama "individuo" a cualquier objeto individual, y no sólo a las personas). Términos de individuo son, como su nombre lo indica, las expresiones que se usan para referirse a objetos individuales, es decir, son los nombres propios y otras expresiones que cumplen esa misma función; así, por ejemplo, "Mar del Plata", "José de San Martín",

21. Hago aquí un uso libre de un trabajo inédito de Manuel E. Comesaña, "Sobre la clasificación en general y la clasificación de las ciencias en particular".

“La Perla del Atlántico” y “El Libertador de América” son términos de individuo. Términos de clase son los que se usan para referirse a cualquier elemento indeterminado de una clase, como por ejemplo la palabra “mesa” (aunque su combinación con otras palabras puede servir para referirse a objetos individuales, como ocurre con la expresión “esta mesa”) o la palabra “verde” —carece de importancia en este contexto la diferencia gramatical entre sustantivos comunes y adjetivos, siendo ambos términos de clase—. Usamos con muchísima frecuencia términos de clase; y cada vez que empleamos uno de ellos estamos haciendo una clasificación, aunque no la hagamos conscientemente. Cuando utilizamos la palabra “mesa”, estamos distinguiendo las mesas de todas las demás cosas que hay en el mundo, es decir, estamos clasificando la “población” del universo en mesas y no-mesas. No es casual que “clase” y “clasificar” pertenezcan, obviamente, a la misma familia de palabras. Buena parte de lo que hacemos al hablar y al escribir es, entonces, clasificar. Y no sólo al hablar: algunos sostienen —y parece que con bastante fundamento— que si en nuestro sistema conceptual (o categorial, o clasificatorio) no estuviera el concepto de mesa, no podríamos percibir mesas (la mesa se fundiría con el fondo de lo percibido en vez de destacarse como figura); de modo que el sistema clasificatorio asociado a nuestro lenguaje no sólo influye en nuestro comportamiento lingüístico sino prácticamente en todo nuestro trato con el mundo.

También hay, por supuesto, clasificaciones deliberadas. Clasificar a la ballena entre los mamíferos, en vez de hacerlo entre los peces, es algo que exige bastante reflexión. Las ballenas amamantan a sus crías, como por definición lo hacen los mamíferos, pero viven en el agua, y ésta es una de las características definitorias de los peces. ¿Fue, entonces, arbitraria, o convencional —una convención es una decisión arbitraria aceptada por más de uno—, la decisión de incluir a las ballenas entre los mamíferos? En parte sí, pero no del todo. Se las podría haber incluido entre los peces, pero en ese caso el sistema de leyes de la zoología sería peor de lo que es. Cuales sean las leyes que gobiernan el comportamiento de las cosas de cierta clase es algo que depende, en efecto (aunque no exclusivamente sino sólo en parte, por supuesto; de otro modo seríamos dioses), de cómo se haya construido

nuestro esquema clasificatorio: si las ballenas fueran peces, no sería cierto que todos los peces son ovíparos.

El problema de si son arbitrarias o "naturales" se plantea para todas las clasificaciones, tanto para las inconscientes como para las deliberadas. Formulado como la cuestión de si hay clases naturales es uno de los más importantes problemas filosóficos, lo cual está indicando que no ha sido resuelto, ya que, para bien o para mal, ése parece ser el destino de todos los problemas filosóficos importantes. Parece razonable admitir, sin embargo —siguiendo a Hospers en su *Introducción al análisis filosófico*—, que la pregunta acerca de si hay clases naturales es ambigua y que recibirá respuesta distintas según en cuál de los sentidos posibles se la entienda. Si lo que se quiere decir al afirmar que hay clases naturales es que ciertas clasificaciones están en la naturaleza sin que las haya hecho ningún hombre, la afirmación parece falsa; si lo que se quiere decir es, en cambio, que ciertas propiedades se presentan juntas regularmente, de manera que resulta "natural" ubicar a sus poseedores en una misma clase —dicho de otro modo, resulta natural considerar a esas propiedades como las características definitorias de los objetos de cierta clase—, entonces la afirmación parece verdadera; o al menos plausible.

Para ser adecuada, una clasificación debe satisfacer *idealmente* varios requisitos, de los cuales mencionaremos aquí dos. Se debe mantener un "criterio de clasificación" a lo largo de toda la clasificación. La clasificación decimal universal usada en la mayoría de las bibliotecas viola esta exigencia al incluir el "lodo" entre los tratamientos cloacales, ya que no se trata de una de estas actividades sino de uno de sus productos, y también al incluir la "pizarra para techos", material obviamente caracterizado por su uso, en la lista de las rocas ordenadas por método de formación. La otra condición que mencionaremos consiste en que las clases discriminadas resulten mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivas, es decir, que todo elemento del "universo del discurso" pertenezca a una, y sólo a una, de esas clases. Dijimos "idealmente" al comienzo de este párrafo porque en la práctica suelen presentarse dificultades, como la complejidad del "universo" o la existencia de casos límites dudosos,

que impiden satisfacer los requisitos de adecuación; veremos más adelante que algo de esto ocurre en la clasificación de las falacias. Es obvio que una clasificación no debe rechazarse porque sea imperfecta; es peor no disponer de ninguna. Lévi-Strauss ha expresado esta idea con una frase feliz: "Cualquier clasificación es superior al caos".

Una clasificación no muy superior al caos, debido a que viola cualquier requisito de adecuación real o imaginario, y que suele citarse cuando se habla del tema por ser la más célebre y divertida de las clasificaciones —la cita, por ejemplo, Foucault al comienzo de *Las palabras y las cosas*, y nosotros no vamos a resistir la tentación de transcribirla— es la que Borges atribuye en "El idioma analítico de John Wilkins" a

cierta enciclopedia china que se titula Emporio celestial de conocimientos benévolos. En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas.

8. SOBRE LA CLASIFICACIÓN DE LAS FALACIAS HECHA POR COPI

Examinemos ahora, a la luz de estas consideraciones, la clasificación de las falacias hechas por Copi. Este comienza su estudio de las falacias sagazmente:

Aunque la mayoría de los textos de lógica contienen un examen de las falacias, su manera de tratarlas no es en todos la misma. No hay ninguna clasificación de las falacias universalmente aceptada. No hay que sorprenderse ante esta situación, pues como dijo acertadamente De Morgan, uno de los primeros lógicos modernos: "No

hay nada similar a una clasificación de las maneras en que los hombres pueden llegar a un error, y cabe dudar de que pueda haber alguna".²²

Teniendo en cuenta esta advertencia, nuestras críticas a las clasificaciones de Copi no deben leerse de manera abusiva. Simplemente mostraremos algunas perplejidades que pueden surgir al considerarlas.

La primera gran división que hace Copi es entre las falacias formales y las informales. Ya aquí es necesario tener cuidado en cómo se comprende la clasificación, ya que *en un sentido* casi todas las falacias son formales. El sentido en el que estamos pensando es el siguiente: un razonamiento es una falacia formal si la forma de ese razonamiento es inválida.²³ Efectivamente, si así se entiende la clasificación, entonces todas las falacias serían formales (excluyendo sólo a la petición de principio, como veremos en el próximo capítulo), violando así el segundo requisito que idealmente exigimos a las clasificaciones, el de la exclusión mutua.

Pero hay otra manera de entender la formalidad de las falacias formales. Existen algunos razonamientos cuya forma es similar a la de algún tipo de razonamiento válido pero que, sin embargo, es inválida. Así, un razonamiento sería una falacia formal en este sentido si cumple con ese requisito. Esto pasa con las falacias conocidas con los nombres de *afirmación del consecuente* y *negación del antecedente*. Las formas de estos razonamientos son similares, respectivamente, al *Modus Ponens* y al *Modus Tollens*. De todas maneras, esta forma de entender la clasificación entre falacias formales y no formales no está exenta de dudas. ¿Cómo sabemos que algunas de las falacias que Copi clasifica como informales no representa un razonamiento que, formalizado, sea similar a la forma de un razonamiento válido?

22. Copi (1972), p. 81 de la traducción al español.

23. La forma de un razonamiento se obtiene sustituyendo los términos no lógicos del mismo por constantes de la categoría adecuada. Y una forma de razonamiento es válida si todas las sustituciones de sus constantes no lógicas por términos descriptivos dan como resultado un razonamiento válido, y es inválida en caso contrario.

La segunda clasificación, ya al interior de las falacias informales, la realiza Copi entre las falacias de *atinencia* y las de *ambigüedad*²⁴ (siguiendo quizás la clasificación de Aristóteles entre falacias “debidas al uso del lenguaje” y falacias “debidas a cómo son las cosas”). Una falacia de atinencia se comete “cuando un argumento descansa en premisas que no son pertinentes para su conclusión y, por lo tanto, no pueden establecer de manera adecuada su verdad”.²⁵ Pero, nuevamente, en este sentido *todas* las falacias son falacias de atinencia, incluso las que Copi clasifica como de ambigüedad, ya que en todas las falacias las premisas no establecen de manera adecuada su conclusión. Hay, nuevamente, una manera más caritativa de entender esta clasificación: todas las falacias contienen premisas lógicamente inatinentes para su conclusión, pero en algunos casos la falta de atinencia puede explicarse recurriendo a la ambigüedad de ciertos términos o ciertas expresiones usadas en la formulación del razonamiento.

No es conveniente, entonces, ser muy rigurosos a la hora de evaluar una clasificación de las falacias. Nosotros las presentaremos, en el capítulo que sigue, ordenadas por afinidad, pero sin pretender realizar una clasificación explícita.

24. Es interesante notar que en Copi y Burgess-Jackson (1992) se abandona esta clasificación.

25. Copi (1990), p. 127 de la versión española.

CAPÍTULO II

FALACIAS

En este capítulo analizaremos distintos tipos de argumentos que tradicionalmente se han considerado como falacias. Nuestra caracterización de lo que es una falacia es un tanto distinta de la que suele encontrarse en los libros de texto, por lo que la repetiremos: una falacia es una maniobra verbal destinada a conseguir que alguien acepte una afirmación u obedezca una orden por motivos que no son buenas razones. Es importante, para entender esta caracterización, notar cuál es la diferencia entre motivos y razones. La distinción es filosófica y, por lo tanto, no está exenta de dificultades; pero no es necesario dar una caracterización precisa de ella y algunos ejemplos bastarán para dejar en claro a qué nos estamos refiriendo. Por ejemplo, el que yo haya nacido en la provincia de Buenos Aires puede ser un motivo para que yo sostenga que los porteños son engreídos, pero no es una buena razón. Por otro lado, el hecho de que mi amigo haya cometido un delito menor puede ser una buena razón para acusarlo frente a las autoridades pertinentes, pero es, a la vez, un pésimo motivo para hacerlo.²⁶

26. Por otro lado, yo puedo tener buenas razones para sostener que el hecho de que mi amigo haya cometido un delito menor no es ni siquiera una buena razón para denunciarlo.

La aceptación y rechazo de las afirmaciones debería hacerse, idealmente, sobre la base de buenas razones. Debe resaltarse "idealmente", ya que las condiciones habituales de la comunicación y otras facetas de la vida humana hacen que este ideal sea muchas veces impracticable. La gente, como suele decir Thomas Simpson, se "instala" en las creencias. Ello no es necesariamente malo, pero cuando sí lo es —por ejemplo, cuando se trata de creencias acerca de la dignidad de la vida humana y del respeto que debemos a los demás, por poner sólo los ejemplos más obvios— puede ser útil analizar por medio de qué mecanismos procede esta fijación. Algunos de esos mecanismos son las falacias, y esa es parte importante de la motivación del estudio que haremos en este capítulo.

El énfasis de nuestro análisis estará puesto en el hecho de que no todo argumento que recuerde la estructura de una falacia es necesariamente falaz. Si es que hay alguna conclusión general en este capítulo, ella debería ser que la cuestión de cuál argumento es una falacia y cuál no es una pregunta que no puede tener una respuesta general. Pero hay mucho que decir acerca de distintos tipos generales de argumentación en distintos contextos, y algo de eso diremos a continuación.

1. RAZONAMIENTOS *AD HOMINEM*²⁷ Y CARGA DE LA PRUEBA

La falacia que analizaremos ahora es una de las más poderosas en lo que respecta a poder persuasivo. "Ad hominem" significa "contra el hombre", y esta falacia lleva ese nombre porque se comete, se dice tradicionalmente, cuando se intenta desacreditar una afirmación haciendo referencia no a la probable falsedad de esa afirmación sino a ciertas características de quien la enuncia. Es fácil en este caso ver por

27. Los razonamientos que analizaremos aquí también se conocen con los nombres de "falacia genética" o "envenenamiento de la fuente".

qué se supone generalmente que estos tipos de razonamientos son falaces: la verdad o falsedad de una oración no depende, en el caso general, de las características de quien la enuncia. Es fácil de ver esto porque la misma oración puede ser afirmada por un santo y un pecador. Se dice también que esta falacia puede tomar dos formas: el razonamiento *ad hominem* abusivo y el razonamiento *ad hominem* circunstancial.

El razonamiento *ad hominem* abusivo consiste en sostener que una afirmación es falsa (o probablemente falsa)²⁸ sobre la base de que quien la emite tiene ciertas características criticables. Así, por ejemplo, si alguien sostiene que la filosofía de Heidegger debe ser rechazada (sólo) porque Heidegger colaboró con el gobierno nazi de Alemania, está cometiendo una falacia *ad hominem* en la variante abusiva.²⁹ Un error análogo cometería quien dijera que no era de extrañar que el sistema lógico de Frege resultara ser inconsistente porque Frege era antisemita.

La segunda variante de la falacia *ad hominem*, la circunstancial, consiste en sostener que una oración es falsa porque no es coherente con otras oraciones que debería aceptar quien la afirma debido a ciertas circunstancias especiales en que se encuentra. El ejemplo clásico de este tipo de falacia es el del cazador que, enfrentado a un argumento que (supongamos) establece la inadecuación de la caza deportiva, contesta: "¿Acaso usted no come carne?"³⁰ Supongamos, para poner otro ejemplo, que A y B están discutiendo acerca de economía:

A: *Las empresas actualmente en manos del estado deben ser privatizadas.*

B: *Eso es absurdo. ¿Acaso no es usted comunista?*

28. En adelante omitiremos la aclaración entre paréntesis.

29. No estaría cometiendo esta falacia, por supuesto, quien intente mostrar *conexiones* entre el nazismo de Heidegger y ciertos aspectos de su filosofía.

30. Este tipo de razonamiento recibe a veces el nombre de "tu quoque".

Lo que B está haciendo aquí es sostener que una afirmación de A es falsa *porque* entra en conflicto con otras afirmaciones que él acepta (o debería aceptar) dado que es comunista. Debe tenerse en cuenta que el hecho de que alguien tenga un sistema de creencias incoherente,³¹ aunque nos da razones concluyentes para creer que al menos una de sus creencias es falsa, no nos permite inferir *cuál* de ellas lo es. En el mejor de los casos, B está estableciendo sólo que A no debería aceptar *alguna* de las oraciones que acepta (si es que quiere ser coherente), pero no hay razones suficientes para determinar que debería abandonar precisamente la oración que está en discusión en ese momento.

Por otro lado, es muy importante señalar que no todos los razonamientos *ad hominem* son falaces. Quien más ha resaltado esto es, probablemente, Douglas Walton.³² Básicamente, Walton sostiene que un razonamiento *ad hominem* puede tener el efecto *legítimo* de cambiar la carga de la prueba en una argumentación. La noción de "carga de la prueba" es importante y haremos uso de ella en lo que sigue, de manera que vale la pena detenernos a analizarla.

La noción general de "carga de la prueba" puede caracterizarse de esta manera:³³ quien hace una afirmación debe apoyarla en razones, a menos que esa afirmación ya sea aceptada por la audiencia a la cual los razonamientos van dirigidos. Pero supongamos que lo que está en discusión en un determinado momento es si una oración cualquiera, X, es verdadera o falsa. A y B están discutiendo sobre el tema y, como seres racionales que son, desean resolver su desacuerdo razonando. A sostiene que X es verdadera y B sostiene que X es falsa. ¿Quién debe empezar a razonar, es decir, quién tiene *inicialmente* la carga de la prueba? Esta pregunta es extremadamente difícil de responder, y es plausible suponer que es imposible dar una respuesta que cubra todos los casos, ya que esa respuesta debería ser altamente sensible al contexto. De todas maneras, puede notarse que aquella posición que resulte "intuitivamente" la más débil, o la más opuesta a las opiniones generalmente aceptadas, es comúnmente la posición que tiene la

31. Hecho, por otro lado, aparentemente universal.

32. Cf. Walton (1985, 1987, 1988, 1989), y Woods y Walton (1977a; 1977b).

33. Para una discusión más detallada, cf. Walton (1988).

carga de la prueba. Esto puede sonar excesivamente conservador; pero no lo es tanto (o, al menos, no lo es en un sentido peyorativo del término). Una creencia generalmente aceptada sólo será dejada de lado (en el mejor de los casos, vale la pena decirlo) si se ofrecen buenas razones en contra de ella. Esto puede ser, para empezar, un hecho psicológico. Pero también tiene una virtud gnoseológica: si abandonáramos nuestras creencias sin razón alguna, sería difícil que el sistema resultante tuviera alguna utilidad, ya sea práctica o teórica (porque tampoco podemos comprender el mundo —o partes de él— si formamos creencias al azar).

Una pregunta interesante para hacer con respecto a la idea de que la carga de la prueba la tiene quien sostenga la posición más antiintuitiva es la siguiente: ¿con respecto al sistema de creencias de qué grupo de personas se juzga el grado de plausibilidad inicial de una propuesta? Lo más probable es que la respuesta deba ser, nuevamente, contextual. Si la cuestión tratada es una de interés general y acerca de la cual la mayoría de las personas tiene una opinión más o menos formada, entonces la carga inicial de la prueba se debería establecer juzgando a las propuestas contra el fondo de las creencias de la mayoría de las personas. Si la cuestión analizada es, por el contrario, un tema altamente especializado (por ejemplo, acerca de la mejor interpretación filosófica de la física cuántica), entonces la carga inicial de la prueba debe tomarse teniendo en cuenta las creencias de los expertos en el tema. Por supuesto, estas propuestas no están libres de dificultades, ya que, por ejemplo, la noción misma de "experto" es vaga y difícil de analizar.³⁴ Pero la idea se entiende.

Volviendo al caso de los razonamientos *ad hominem*, lo que sostiene Walton es que muchas veces un razonamiento de ese tipo cumple la función legítima de *cambiar* la carga de la prueba. Esto se aplica a las dos variantes de razonamiento *ad hominem* que estamos considerando. En el caso de la variante circunstancial, consideremos el siguiente ejemplo:

34. Trataremos el tema de los expertos brevemente cuando analicemos la falacia de apelación a la autoridad.

A: El sistema de concursos para cubrir cargos académicos en las universidades argentinas promueve situaciones ilegítimamente desiguales.

B: Pero usted es un profesor por concurso en una universidad argentina.

Este es un caso claro de razonamiento *ad hominem*, pero ¿constituye una falacia? Depende. Si lo que B quiere decir es que la afirmación de A, *por el hecho de que* A es un profesor por concurso en una universidad argentina, es falsa, entonces sí se comete una falacia. Pero lo más probable es que B no esté intentando *demonstrar* la falsedad de la afirmación hecha por A, sino pidiéndole a A que muestre por qué el hecho de que él sea un profesor por concurso no lo inhibe de opinar sobre el tema. Desde este punto de vista, el "razonamiento" (si es que hay alguno) de B no debería reconstruirse como:

A es un profesor por concurso en una universidad argentina.

Por lo tanto, el sistema de concursos para cubrir cargos académicos en las universidades argentinas no promueve situaciones ilegítimamente desiguales;

(como dijimos recién, si esto es lo que supone B entonces sí está cometiendo una falacia), sino de esta manera:

A es un profesor por concurso en una universidad argentina.

Por lo tanto, debe explicarnos cómo este hecho no entra en conflicto con sus opiniones negativas acerca de este sistema.

Reconstruida así, la posición de B es razonable, y su cargo *ad hominem* debería ser respondido por A. Esto no quiere decir que A no tenga una respuesta buena (en este caso, todo indica que la tiene), pero sí que debe darla. La carga de la prueba (que, supongamos, la tenía hasta entonces B) ha sido trasladada hacia A.

Otro ejemplo de argumento *ad hominem* circunstancial, seguramente no falaz, puede encontrarse en una discusión entre Strawson y

Geach analizada por Simpson.³⁵ Strawson critica, a la forma de inferencia (llamada a veces "adición") que permite pasar de una oración de la forma "p" a otra de la forma "p o q", el hecho de que no sea psicológicamente plausible. Tomando el ejemplo de Simpson, lo que Strawson seguramente está pensando es que cuando un funcionario dice "El avión saldrá el lunes o el martes" está comunicando, por lo general, su desconocimiento acerca del día preciso en que partirá el avión. Si él supiera que el avión saldrá el lunes, su afirmación podría interpretarse como un intento de no comunicar toda la verdad pertinente. Como lo nota Simpson, la crítica fundamental que se le debe realizar a Strawson es que la pertinencia psicológica no tiene por qué coincidir con la validez lógica.

Pero Geach le formula otra crítica. Según él, el principio tradicional según el cual se puede pasar de la oración "Todos los chapistas son bohemios" a "Algún chapista es bohemio" tiene los mismos defectos que Strawson le adjudica a la adición. Para entender la crítica es fundamental saber, como lo nota Simpson, que el comentario de Strawson se inscribe en el marco de un repudio de la lógica simbólica contemporánea y una defensa de la lógica tradicional aristotélica. En este contexto, lo que puede parecer a primera vista un *tu quoque* claramente no pertinente por parte de Geach se transforma en una crítica pertinente que Strawson deberá responder.

Con respecto a la variante abusiva, es quizás más difícil encontrar casos no falaces, ya que hasta Hitler (seguramente) dijo algunas cosas verdaderas. Hay, sin embargo, una acusación que puede entenderse como un razonamiento *ad hominem* abusivo y que puede tener no sólo un gran poder persuasivo, sino que también es lógicamente (en un sentido informal de "lógica", por supuesto) legítima: la acusación de insinceridad. Si A dice algo, y B sostiene (mostrando razones plausibles) que A es un mentiroso y que, en particular, sus opiniones sobre el tema en discusión han resultado ser sistemáticamente falsas (y esto es algo que A hace a propósito), entonces B ha trasladado legítimamente la carga de la prueba. A debe mostrar ahora que no hay

35. Ver Strawson (1952), Geach (1963) y Simpson (1975).

ninguna razón plausible para suponer que está mintiendo en esta ocasión en particular.

Los razonamientos *ad hominem* cambian el tema de la discusión (se pasa, por ejemplo, de hablar acerca de los sistemas de concursos a hablar acerca de ciertos aspectos de la vida de quien está razonando). Es por esto, seguramente, que se han visto como casos obvios de razonamientos falaces. Pero debe notarse que no siempre cambiar de tema está mal,³⁶ y la cuestión de en qué casos se está cometiendo una falacia al formular un razonamiento *ad hominem* debe remitirse a la cuestión de cuándo está bien y cuándo está mal cambiar de tema. Resolver esta última cuestión, por otro lado, no siempre es fácil, y es seguro que no contamos con un algoritmo para hacerlo. Pero este resultado no debería sorprendernos.

2. APELACIÓN A LA IGNORANCIA (*AD IGNORANTIAM*)³⁷

Puede cometerse una falacia de apelación a la ignorancia de dos maneras básicas, que responden a estos esquemas:

No se ha demostrado que A es falsa.

Por lo tanto, A es verdadera.

No se ha demostrado que A es verdadera.

Por lo tanto, A es falsa.

Ejemplos clásicos de esta falacia son: no se ha demostrado que Dios existe, por lo tanto Dios no existe (y viceversa); no se ha demostrado que la telepatía no exista, por lo tanto la telepatía

36. No siempre está mal, por ejemplo, tratar de ver qué "credenciales" tiene quien habla para hacer una determinada afirmación.

37. Es interesante notar que en Copi y Burgess-Jackson (1992) no se menciona esta falacia.

existe (y viceversa); no se ha demostrado que la conjetura de Goldbach es verdadera, por lo tanto la conjetura de Goldbach es falsa, etc. Decir que estos tipos de razonamientos son falaces implica hacer una afirmación acerca de las capacidades cognoscitivas de los seres humanos: cómo sean las cosas no depende, en general, de qué podamos saber. Quienes sean más "realistas" aún sostendrán que razonamientos que sigan estos esquemas también son falaces:

Nunca se podrá demostrar, ni siquiera en condiciones cognoscitivas ideales, que A es verdadera.

Por lo tanto, A es falsa.

Nunca se podrá demostrar, ni siquiera en condiciones cognoscitivas ideales, que A es falsa.

Por lo tanto, A es verdadera.

Mientras que, para otros, la validez de estos tipos de razonamientos será una tesis fundamental en teoría del conocimiento, metafísica y filosofía del lenguaje. Nuestra opinión es que, en tanto y en cuanto los primeros tipos de razonamientos presentados sean falaces, estos también lo serán; pero no discutiremos más el tema.

Otra explicación del carácter falaz de los razonamientos *ad ignorantiam* puede hacerse recurriendo, nuevamente, a la noción de carga de la prueba. En efecto, supongamos que la carga de la prueba está del lado de quien debe probar la verdad de una afirmación X. Supongamos que el razonamiento que se da en favor de X sea que no se ha demostrado que X es falsa. En este caso lo que se está haciendo es trasladar la carga de la prueba a quien sostiene que X es falsa. En general, este traslado será ilegítimo, ya que si la carga de la prueba la tiene quien debe mostrar que X es verdadera, apelar a nuestra ignorancia acerca de la falsedad de X no es (de nuevo, en general) una movida legítima.

Pero la frase clave es "en general". Hay casos, en efecto, en donde apelar a la ignorancia no es falaz, sino que constituye una petición legítima. Veamos, por ejemplo, este caso:

A: Dado que el universo no tiene comienzo, no hay buenas razones para pensar que deba tener un fin.

B: Pero la presuposición de su razonamiento, que el universo no tiene comienzo, no tiene por qué ser aceptada. Incluso quienes más saben de esos temas no se ponen de acuerdo entre sí.

B está formulando aquí una apelación a la ignorancia. Pero, ¿lo hace ilegítimamente? No lo parece. Hay dos maneras de entender lo que dice B:

Que el universo no tiene comienzo no ha sido demostrado.

Por lo tanto, el universo tiene comienzo.

Que el universo no tiene comienzo no ha sido demostrado, y ni siquiera los expertos en el tema se ponen de acuerdo con respecto a esta cuestión.

Por lo tanto, no podemos aceptar sin más razones que el universo no tiene comienzo.

Si lo que B quiere decir está bien representado por la primera reconstrucción, entonces comete una obvia falacia de apelación a la ignorancia. La ignorancia de nuestra especie con respecto al comienzo del universo no nos permite hacer ninguna afirmación categórica con respecto al tema. Pero lo más plausible es que lo que B dice esté mejor reconstruido en la segunda opción. En ese caso, apela a la ignorancia pero no para concluir que la oración afirmada es falsa, sino para mostrar que es necesario tener más razones a su favor para aceptarla; es decir, lo que hace B en ese caso es trasladar *legítimamente* la carga de la prueba.

Pero este caso no debe hacernos suponer que siempre que se apele a la ignorancia, sin pretender que de ello se sigue válidamente que determinada afirmación no puede aceptarse, se está haciendo un razonamiento correcto. Considérese este ejemplo:

Ni la SIDE ni los servicios de inteligencia de las distintas armas han demostrado que el Sr. B no ha cometido actos subversivos.

Por lo tanto, no podemos suponer sin más evidencia que el Sr. B no ha cometido actos subversivos.

Este caso, que es estructuralmente análogo al anterior pero en donde obviamente no aceptaríamos la conclusión, muestra nuevamente que la evaluación de los razonamientos como buenos o erróneos es extremadamente dependiente del contexto de emisión y del tema que se está discutiendo. Si los "expertos" en el tema no han logrado demostrar que el Sr. B no ha cometido actos subversivos, la conclusión correcta debe ser que debemos creer que el Sr. B no ha cometido actos subversivos. Este tema está íntimamente relacionado con el uso de las apelaciones a la ignorancia en contextos legales, y por ello lo analizaremos a continuación.

3. LAS APELACIONES A LA IGNORANCIA EN CONTEXTOS LEGALES³⁸

En el sistema de administración de justicia criminal, la carga inicial de la prueba está determinada de antemano, y le corresponde al estado. La defensa sólo tiene como obligación mostrar que no se ha cumplido la carga de la prueba. Copi dice, entonces, que "hay un contexto especial en el cual la apelación a la ignorancia es común y apropiada, a saber, el de un juzgado, donde un acusado se considera inocente hasta que no se ha probado su culpabilidad".³⁹ En una edición anterior del mismo libro, dice:

*Aunque este modo de razonar [la apelación a la ignorancia] es falaz en la mayoría de los contextos, cabe señalar que existe un contexto especial en el cual no lo es, a saber, la Corte de justicia.*⁴⁰

38. Esta sección surge de conversaciones con Thomas Simpson.

39. Copi (1990), p. 129 de la traducción al español.

40. Copi (1972), p. 87 de la traducción al español. Las citas pueden multiplicarse: "(...) un argumento *ad hominem* puede no ser falaz dentro de una disputa legal", Copi (1990), p. 600; "(...) lo que pueden parecer errores del razonamiento en el discurso ordinario pueden convertirse, a causa de las condiciones

Las dos afirmaciones pueden prestarse a confusión, en especial la segunda de ellas. Aunque, como venimos diciendo, la corrección de un argumento puede depender del contexto de su emisión (entre otras cosas), no es cierto que un argumento falaz deje de serlo sólo porque se lo dice en una Corte de justicia. Copi da a entender que el siguiente argumento,

No se ha demostrado que A es culpable.

Por lo tanto, A es inocente;

aunque sea una falacia en la mayoría de los contextos, no lo es en un contexto legal.

Ahora bien, hay por lo menos dos maneras de entender la frase "A es inocente" en el razonamiento anterior. En primer lugar, la lectura quizás más obvia de la frase es "no ha cometido el crimen del que se lo acusa". Pero, si se entiende así (y si se pretende que la conclusión se sigue válidamente de las premisas), el razonamiento es un caso falaz de apelación a la ignorancia en *cualquier contexto*, legal o no. ¿Qué decir entonces del principio legal según el cual todo acusado es inocente hasta que se demuestre lo contrario? Aparentemente, tenemos dos caminos. El primero de ellos consiste en sostener que, dado que se basa en un tipo falaz de argumentación, es incorrecto y debería anularse.

Pero es una intuición fuerte la de que el principio en cuestión es justo. ¿Cómo podemos justificar esta impresión? Teniendo en cuenta la segunda posible interpretación de la frase "A es inocente". En esta segunda interpretación significa "no debe ser culpado en este juicio". Interpretado de esta manera, ni siquiera es claro que decir "No se ha demostrado que A es culpable; por lo tanto A es inocente" sea un argumento. De

especiales impuestas por los procesos legales, en buenos argumentos". "Lo que ordinariamente puede parecer una apelación falaz a la autoridad (...) puede resultar correcto y hasta persuasivo en el proceso legal", Copi (1990), p. 599. De todos modos, y considerando el contexto general –en especial en Copi, 1990– estas citas parecen sólo excesos del lenguaje, y la posición de Copi podría ser esencialmente la misma que sostendremos enseguida.

cualquier manera, seguramente no constituye una falacia, ya que el hecho de que no haya podido demostrar la culpabilidad de un acusado es una buena razón para no condenarlo, aunque puede no ser una razón *tan* buena para pensar que no ha cometido el crimen del que se lo acusa.

4. APELACIONES A LA AUTORIDAD (ARGUMENTO AD VERECUNDIAM)

Las apelaciones a la autoridad constituyen una maniobra argumental muy común en distintos tipos de contextos. Se hace una apelación a la autoridad cuando, como razón para creer en la verdad o falsedad de una afirmación, se cita la opinión de alguna autoridad. Aunque apelar a una autoridad no tiene nada de malo en sí mismo, deben observarse ciertas reglas para que la apelación no resulte falaz. Nuestro tratamiento de este tipo de razonamiento consistirá en el análisis de algunas de esas reglas.

1. La fuente citada debe ser, efectivamente, una autoridad en la materia en cuestión

Esta es la regla fundamental en lo que respecta al uso correcto de las apelaciones a la autoridad, ya que las demás pueden verse como especificaciones de ella.

La violación de esta regla es una maniobra publicitaria ampliamente utilizada. Así, es frecuente escuchar a futbolistas promocionando las bondades de una cierta pomada medicinal, o hasta de un cierto partido político.⁴¹ También es falaz, en

41. Algo interesante es que, en varios casos, los mismos futbolistas que apoyaron explícitamente al partido radical en las elecciones legislativas de 1987 se declararon luego menemistas. No hay nada de malo, por supuesto, en que los futbolistas tengan opiniones políticas, ni en que cambien de opinión. También es

principio, apelar a la opinión de un economista, *qua* economista, en materias artísticas.

Debe notarse que en la mayoría de las disciplinas (sobre todo en las "maduras") una autoridad en una rama particular puede no serlo (y generalmente no lo es) en otra. Así, apelar a la opinión de un abogado criminalista sobre un caso de divorcio, si bien es *menos* falaz que apelar a la opinión de un cocinero, constituye de todos modos una falacia. Y apelar a la autoridad de un físico especializado en "ciencia de los materiales" sobre el principio de complementariedad cuántica también puede resultar peligroso.

Otra cuestión importante que esta regla hace surgir es que es a menudo difícil determinar si alguien es o no una autoridad en el tema en cuestión, y es más difícil aún si ello quiere hacerse sin apelar a las opiniones de otras aparentes autoridades. Trataremos algo de esta cuestión más abajo.

2. Si la discusión es entre expertos, entonces la apelación a la autoridad es falaz

Esta regla se deriva de la anterior ya que si son expertos en la cuestión quienes están discutiendo, entonces *no hay* una autoridad para ellos.

Así, en la discusión entre Einstein y Bohr acerca de ciertos principios fundamentales de la física cuántica, si uno de ellos hubiera apelado a la opinión de otro físico acerca del tema hubiera cometido una falacia de apelación a la autoridad. Puede sostenerse que algo de eso hizo Einstein al decirle a Bohr "Dios no juega a los dados".⁴²

posible que respetemos, por razones legítimas, la opinión sobre política de un futbolista determinado. Lo que no está bien es que se pretenda que, *debido a* sus capacidades futbolísticas, la opinión de determinado jugador sobre materias políticas debe tomarse como la opinión de un experto. El tema, de todas maneras, es complicado, debido a que la idea de que hay expertos en política es problemática.

42. En realidad, Einstein no dijo eso, sino "Usted cree en un Dios que juega a los dados", pero la frase pasó a la historia como está formulada en el texto.

Para quien crea en Dios, sin embargo, y crea también que Dios establece las leyes físicas, ésta sería una apelación legítima a la autoridad (aunque la dificultad en este caso estaría en establecer la verdad de la premisa).

El comentario anterior trae a colación una consideración importante con respecto a esta regla. A menudo la autoridad viene en grados: hay cierto grupo de gente que es experta en cierto tema con respecto a otro grupo, pero no lo es con respecto a un tercer grupo. Así, *ceteris paribus*, un estudiante de sociología es una autoridad en sociología con respecto a un estudiante de matemática, pero no lo es con respecto a sus profesores. Y seguramente algunos de sus profesores no serán una autoridad en el tema con respecto a otras personas. Lo que es falaz en una discusión entre expertos es apelar a la autoridad de un experto del mismo grado o de un grado inferior, pero no lo es apelar a la autoridad de un experto de grado superior. Por supuesto, así como puede haber dificultades para evaluar quiénes son expertos en cierta materia, puede también haber dificultades (quizás mayores) para evaluar qué grado de autoridad tiene un determinado experto.

3. Si los expertos no están de acuerdo entre sí, entonces la apelación es falaz

Así, ofrecer como razón en favor de la existencia real de la indeterminación la interpretación de Popper de la física cuántica es cometer una falacia de apelación a la autoridad, ya que ni físicos ni filósofos están de acuerdo sobre el tema.

Lo que es pertinente aquí es ofrecer razonamientos, llamémoslos así, directos, y no apelar a las opiniones de un tercero. En cierto sentido, si los expertos no se ponen de acuerdo, entonces es porque, en el tema en cuestión, *no hay* expertos, lo que muestra que esta regla también se sigue de la primera. Estas consideraciones nos llevan directamente a la regla siguiente.

4. Deben existir expertos en el tema, la materia en cuestión debe ser una disciplina establecida

En el caso recién mencionado de la interpretación filosófica de la física cuántica, no hay una disciplina establecida con expertos reconocidos que se llame "interpretación filosófica de la física cuántica". Esto no quiere decir que no haya filósofos que se hayan dedicado mucho a ese tema y que, en este sentido, sean expertos. Quiere decir, más bien, que quienes se dedican a ese tema no están de acuerdo entre sí, lo que viene indicando que cualquier apelación a la autoridad en campos como éste es falaz. Esto muestra que hay una relación muy estrecha entre esta regla y la anterior.

Pero que no haya expertos en el tema no indica que la disciplina sea una pseudodisciplina, aunque la inversa es seguramente cierta. Así, aunque es dudoso que haya expertos (nuevamente, en el sentido de "experto" requerido para que la apelación a la autoridad sea legítima) en ética, ello no impide que haya personas que sepan mucho de ética, y cuya opinión sea legítima —pero aun en estos casos, dado que los expertos en ética no están de acuerdo entre sí, un razonamiento cuya única premisa sea un apelación a la autoridad de alguno de ellos es falaz—. Sin embargo, aun si se formara una "Sociedad de Expertos en Fantasmas", e incluso si esa sociedad publicara un manifiesto con una cantidad de tesis acerca de los fantasmas en las que todos los miembros están de acuerdo, la inexistencia de los fantasmas hace que cualquier apelación a la opinión de esos "expertos" sea falaz.⁴³

En una sociedad como la nuestra (y como la mayoría de las sociedades contemporáneas), en donde la especialización de los saberes se ha acrecentado enormemente, la apelación a la autoridad parece ser una herramienta no sólo muchas veces legítima sino indispensable en la argumentación. Así como existe una división social del trabajo,

43. A veces, nuevamente, es difícil determinar si una disciplina en particular es un campo de estudio legítimo. Esto permite engaños (un poco) más sutiles: aun cuando la búsqueda de vida extraterrestre sea una disciplina legítima, e incluso interesante e importante, la mayoría de los autodenominados "ovniólogos" son sólo chantas (o, peor aún, ladrones) levemente disfrazados de científicos.

existe también una división social del conocimiento,⁴⁴ y este hecho legitima algunas estrategias argumentativas que, de otra manera, resultarían falaces. Así, si estuviéramos discutiendo sobre biología molecular (quizás como un paso intermedio en una discusión más amplia acerca de, por ejemplo, la eticidad de la clonación) y usted citara la opinión de un experto en biología molecular, sería un error de mi parte que yo le dijera que está cometiendo una falacia de apelación a la autoridad.

Pero es el mismo proceso de atomización progresiva de los campos de conocimiento lo que hace surgir, a veces, apelaciones a la autoridad que sí son falaces. Ninguna persona actual puede saber todo lo que se sabe acerca de todo (aparentemente, esto fue posible hasta el Renacimiento). Esto permite que la mera imposición de un nombre (como "reflexología", "astrología", "grafología", "percepción extrasensorial", "ovniología", "budú", "la ciencia del tarot", "la ciencia de las runas", otras diversas técnicas de "adivinación", "deconstructivismo", etc.)⁴⁵ insufla un aura *prima facie* científica a las actividades que se desarrollen bajo ese nombre. Y esto, a la vez, da lugar a razonamientos falaces en donde se apela a la autoridad de los "expertos" en las disciplinas mencionadas. Muy a menudo, lamentablemente, estos razonamientos influyen en la vida de las personas: alguien puede gastar mucha plata que necesitaría para otras cosas indispensables haciéndose tirar las runas. Casi peor aún, a alguien se le puede negar un puesto de trabajo porque el grafólogo de la empresa sostiene, basado en el "análisis" de su letra, que no será un buen empleado. Desenmascarar este tipo de falacias, entonces, tiene una importancia social fundamental.

Recientemente, Alan Sokal ha dejado al descubierto otro tipo de argumentación falaz íntimamente relacionado con la apelación a la autoridad. Sokal (que es físico) notó que en muchas áreas de las humanidades —en la política y en la filosofía, por ejemplo— se recurre al uso de términos y teorías físicas y matemáticas como fundamentación

44. Y esto a su vez implica, al menos según Putnam, una división social del significado lingüístico. Cf. Putnam (1975).

45. Soy muy consciente de que esta enumeración es discutible y de que enojará a algunos lectores.

de ciertas tesis. Aunque la "interdisciplinariedad" o la "transdisciplinariedad" esté de moda entre quienes administran los recursos disponibles para la investigación, en gran cantidad de esos casos el uso de esos términos y teorías es completamente no pertinente y se hace con un desconocimiento del tema sorprendente.⁴⁶

5. PREGUNTAS COMPLEJAS⁴⁷

A: ¿Ha dejado usted de golpear a su esposa?

B: ¡No!

A: Ajá, así que, según usted mismo, no sólo ha golpeado a su esposa en el pasado sino que sigue haciéndolo.

A: ¿Ha dejado usted de golpear a su esposa?

B: ¡Sí!

A: Ajá, así que, según usted mismo, ha golpeado a su esposa en el pasado.

La pregunta de A en los ejemplos anteriores es el caso más famoso de la llamada "falacia de pregunta compleja". En este caso vemos nuevamente la inadecuación de caracterizar a las falacias como "error en el razonamiento", como se hace en general en los libros de texto sobre el tema, ya que es muy difícil discernir cuál es el razonamiento en estos casos, si es que hay alguno. Pero ello no nos impide notar que hay algo mal con este tipo de preguntas. Lo que trata de hacer A, en ambos casos, es convencernos de que B golpea o ha golpeado a su esposa, y la razón que ofrece para ello es falaz aunque no haya aquí ningún razonamiento fácilmente identificable.

46. Retomamos brevemente este tema en la segunda sección del último capítulo.

47. Esta falacia tampoco aparece mencionada en Copi y Burgess-Jackson (1992).

La pregunta compleja de A tiene las siguientes características (que comparte con muchas otras preguntas potencialmente falaces): a) dada su forma gramatical, requiere como respuesta un "sí" o un "no"; pero b) cualquiera de esas dos respuestas equivale a hacer no una sino, por lo menos, dos afirmaciones. Así, la respuesta de B en el primer caso equivale a hacer estas dos afirmaciones: he golpeado a mi esposa en el pasado; golpeo a mi esposa actualmente. En el segundo caso, la respuesta de B equivale a hacer estas otras afirmaciones: he golpeado a mi esposa en el pasado; actualmente no golpeo a mi esposa. La manera en que está formulada la pregunta sugiere fuertemente que la respuesta correcta es o bien "sí" o bien "no", pero cualquiera que sea implica aceptar que B ha golpeado a su esposa en el pasado.

Existen también otros tipos de preguntas complejas que no comparten las características a) y b) mencionadas pero que, de todos modos, pueden ser usadas falazmente. Un caso muy común consiste en pedir una explicación de un fenómeno cuya existencia no ha sido admitida por los interlocutores a quienes va dirigida la pregunta. Por ejemplo, si en una discusión acerca del aborto uno de los participantes pregunta a otro, "¿por qué está usted en favor del asesinato en el caso de bebés no nacidos y en contra de él en los demás casos?", la pregunta puede ser un intento falaz de imponer una posición. Esa pregunta está múltiplemente "cargada", ya que presupone, por ejemplo, que un feto es un bebé no nacido y que el aborto es un tipo de asesinato. Por supuesto, si los interlocutores ya se han puesto de acuerdo previamente en esas cuestiones, entonces la pregunta puede ser legítima, pero es muy común formular ese tipo de preguntas *precisamente cuando* no hay acuerdo acerca de las presuposiciones. Las teorías de muchos filósofos parecen surgir de intentos de respuestas a preguntas cargadas y posiblemente falaces: "¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?" (Kant, *Crítica de la razón pura*); "¿por qué sé más que otras personas?" (Nietzsche, *Ecce Homo*). También varios prejuicios pueden tener su origen en (o pueden intentar ser difundidos mediante) preguntas complejas. Como dijo Borges, hablar acerca del "problema judío" es preconizar las cámaras de gas.

¿Cómo se debe reaccionar frente a un caso falaz de pregunta compleja? El curso de acción apropiado es el de *explicitar la complejidad*.

Este procedimiento consiste en no *responder* a la pregunta directamente, sino en *replicarla*.⁴⁸ Así, la réplica ideal de B en nuestro ejemplo sería:

B: Su pregunta presupone que yo he golpeado a mi esposa en el pasado. Si yo respondiera "sí" o "no" (respuestas que parecen ser las únicas que su pregunta deja abiertas), estaría aceptando esa presuposición. Pero usted no ha demostrado que yo he golpeado a mi esposa en el pasado. De manera que su pregunta no está formulada correctamente.

Por supuesto, si B ya ha admitido que ha golpeado a su esposa en el pasado, entonces la pregunta de A es perfectamente legítima y B debería responder con un sí o un no. De manera análoga, uno podría decir que Kant *presupone*, en la pregunta citada, que existen juicios sintéticos *a priori*. De todos modos, Kant tiene varios razonamientos aparentemente independientes en favor de esa presuposición. Por supuesto, no es éste el lugar para hacer un análisis detallado de ellos, pero, desgraciadamente, es plausible suponer que en ellos también se esconden presuposiciones a favor de las cuales no se argumenta.

Es difícil (si no imposible) encontrar preguntas que no contengan *ninguna* presuposición. Pero una pregunta compleja es falaz si la audiencia a quien está dirigida no se comprometió previamente (implícita o explícitamente) a aceptar la totalidad de las presuposiciones que contenga.⁴⁹

48. Cf. Walton (1989), p. 28.

49. Para un análisis detallado de las preguntas complejas, cf. Walton (1981).

6. PETICIÓN DE PRINCIPIO Y RAZONAMIENTOS CIRCULARES

Argumentar no es sólo contradecir.

Puede serlo.

No puede. Un argumento es una serie conectada de enunciados destinados a establecer una proposición.

No lo es.

Sí lo es.

Argument Clinic, en *Monthly Python's Previous Record*.⁵⁰

Hay un tipo de razonamiento que puede hacer surgir varias perplejidades muy difíciles de resolver. Consideremos el siguiente ejemplo:

Hay perros simpáticos.

Por lo tanto, hay perros simpáticos.

Notamos casi de inmediato que algo anda mal en este razonamiento, pero es complicado decir exactamente qué.

¿Será, quizás, que es inválido? No, el anterior es un razonamiento perfectamente válido: es imposible que su premisa sea verdadera y su conclusión falsa. De hecho, *todos* los razonamientos que tengan la forma "A. Por lo tanto, A" (donde las dos apariciones de A deben ser reemplazadas por la misma afirmación) son válidos. Éste no puede ser el problema.

¿Será, entonces, que el razonamiento no es sólido (es decir, que su premisa es falsa)?⁵¹ Si así fuera, y dado que los razonamientos válidos conservan la verdad de premisas a su conclusión pero no transforman (confiablemente) falsedades en verdades, entonces el razonamiento anterior sería criticable desde ese punto de vista. Pero en este caso es perfectamente obvio (al menos para mí) que la premisa es

50. Citado por Fogelin (1987).

51. Un razonamiento sólido es un razonamiento válido con premisas verdaderas. Su conclusión, por lo tanto, también será verdadera.

verdadera. Reconozco, de todas maneras, que el asunto acerca del cual trata nuestro razonamiento es materia opinable, pero el lector puede cambiar la premisa (y, al hacerlo, estaría *ipso facto* cambiando la conclusión) por una oración que sea obviamente verdadera según sus luces y se enfrentará entonces al mismo problema:

Los razonamientos del tipo presentado al comienzo, entonces, son válidos y, en ocasiones, también sólidos. Quizás a causa de esto, los libros de texto sobre el tema suelen tener problemas al tratarlos. Por ejemplo, en Copi (1972) se incluye a la petición de principio entre las falacias de atinencia. Pero es obvio que esto no tiene sentido. ¡No hay mayor atinencia posible entre premisa y conclusión de un razonamiento que cuando ambas son la misma! En Copi (1990) se dice lo siguiente:

*(...) parecería que no se debe agrupar esta falacia junto con las demás falacias de atinencia, puesto que aquí el error no radica en que las premisas sean inatinentes con respecto a la conclusión. No son inatinentes, puesto que prueban la conclusión, pero lo hacen de manera trivial. Un argumento de petición de principio siempre es válido, pero lo es trivialmente.*⁵²

(¿Será entonces la trivialidad que menciona Copi en el pasaje citado el problema con los razonamientos circulares? Más adelante analizaremos esta idea.) La falacia no *debería*, realmente, ser incluida entre las de atinencia, *pero lo es*.

A veces se dice también que un razonamiento como el citado al comienzo de esta sección es tan obviamente erróneo (aunque todavía no sabemos por qué) que no puede engañar a nadie, pero que existen razonamientos circulares más complejos que sí son peligrosos. Pero al admitir la existencia de peticiones de principio disfrazadas entramos en un terreno muy peligroso. Consideremos, por ejemplo, el tratamiento que del tema hace Robert Fogelin:

52. Copi (1990), p. 137 de la versión española, énfasis en el original.

En la petición de principio se hace una afirmación que presupone al (o depende del) punto en cuestión. El siguiente argumento involucra esta falacia:

*Siempre está mal asesinar a seres humanos. La pena capital involucra el asesinato de seres humanos. Por lo tanto, la pena capital está mal.*⁵³

Fogelin también cita como petición de principio el siguiente razonamiento: "tenemos que aceptar el cambio, porque sin cambio no hay progreso".⁵⁴ En contra de Fogelin, me parece evidente que ninguno de los dos razonamientos que cita tienen nada de malo. Quizás el segundo de ellos está formulado en términos demasiado vagos, y quizás los dos me parecen correctos, en parte, porque simpatizo con sus premisas. Pero, aunque tuviera la firme convicción de que sus premisas son falsas, no diría de ningún modo que son razonamientos circulares.

Quizás un tipo de consideración similar a la de Fogelin fue la que llevó a John Stuart Mill a declarar que todo razonamiento correcto tiene que ser, en última instancia, circular. Pero si decimos que razonamientos como los citados por Fogelin (o si decimos, con Stuart Mill, que *todos* los razonamientos correctos) son peticiones de principio, entonces se hace extremadamente difícil decir qué tiene de malo razonar de esa manera.

Esta última afirmación, sorprendentemente, nos lleva por el camino correcto. En efecto, sostendré que *el hecho de que un razonamiento sea circular no tiene nada de malo en sí mismo*. Nuestra intuición de que hay algo que anda mal con *algunos* razonamientos circulares —y que, en particular, el razonamiento con el que comenzamos esta sección no puede ser correcto nunca— puede acomodarse de otra manera. Lo que puede estar mal con algunos de esos razonamientos es que se toman como premisas afirmaciones que no aceptaría la audiencia a la que están dirigidos. En nuestro ejemplo del comienzo, supongamos que yo estoy discutiendo con alguien acerca del carácter de los perros y quiero convencerlo de que algunos son simpáticos. Si quiero

53. Fogelin (1987), p. 95.

54. Fogelin, *op. cit.*, p. 96.

convencerlo de ello es, por supuesto, porque inicialmente no lo cree. Me toca a mí, entonces, producir un razonamiento que, desde premisas que mi interlocutor acepte, llegue a la conclusión de que algunos perros son simpáticos. Si razono a partir de premisas que mi interlocutor no acepta, por mejor construido que esté el razonamiento, él no está obligado a aceptar su conclusión. (Nuevamente, esto se deriva del hecho de que en los razonamientos válidos no podemos dar por seguro que de una premisa falsa podamos llegar a una verdadera.) Un caso extremo de ese tipo de razonamiento inaceptable consiste en tomar como premisa la conclusión a la que quiero llegar. Si alguien no acepta que algunos perros son simpáticos, entonces no puedo convencerlo de que está equivocado a partir de la premisa de que algunos perros son simpáticos. Este caso extremo es obvio, y quizás a esa trivialidad se refería Copi al decir que los razonamientos circulares prueban su conclusión, pero lo hacen trivialmente.

Por el otro lado, si mi razonamiento está formulado con premisas que mi audiencia acepta, entonces la crítica de que es circular (abiertamente o de manera oculta) no es una crítica pertinente. No lo es porque las únicas críticas pertinentes a un razonamiento son de tres tipos: o las premisas no son aceptables, o la manera de vincular las premisas con la conclusión no lo es, o la conclusión del razonamiento no tiene que ver con el tema en discusión. La crítica consistente en decir que un razonamiento es circular sólo puede tener que ver con las primeras dos razones. Pero si lo que se critica es que las premisas no son aceptables, la circularidad no tiene nada que ver con ello. Y si lo que se critica es el vínculo entre premisas y conclusión, entonces se comete un error, ya que (como dijimos) no hay vínculo más íntimo que la identidad.

El análisis de los razonamientos circulares, de todos modos, nos da la oportunidad de poner de manifiesto un rasgo importante del estudio de la lógica informal, rasgo que la diferencia esencialmente de la lógica formal. Cuando lo que nos interesa son los contextos específicos de argumentación real, un criterio legítimo para evaluar los razonamientos es el siguiente: las premisas de un razonamiento deben ser aceptadas por la audiencia a quien se dirija el razonamiento. Por supuesto, hay audiencias que no aceptarían ninguna de las

premisas que les hemos propuesto. En ese caso, sólo quedan tres alternativas: o intentamos convencer a nuestra audiencia de que *debería* aceptar ciertas afirmaciones,⁵⁵ o intentamos convencerla por otros medios, o, finalmente, resignamos la oportunidad de ponernos de acuerdo con ellos.

7. APELACIONES A LA EMOCIÓN

En esta sección analizaremos varias maneras de intentar que una afirmación sea aceptada por medio de apelaciones a la emoción. No es fácil decidir en todos los casos si esos intentos son realizados por medio de razonamientos. Como veremos, tampoco en el caso de las apelaciones a la emoción es algo inmediato que constituyan una falacia. En otras palabras, hay apelaciones a la emoción que son maniobras de persuasión no sólo efectivas sino también legítimas. Analizaremos por separado los tres tipos fundamentales de apelación a la emoción.

1. Razonamientos *ad populum*

Como su nombre más o menos lo indica, la variante más cruda de los razonamientos *ad populum* consiste en sostener que una oración es verdadera porque todo el mundo (o un grupo determinado de personas) cree que es verdadera. Si se pretende que el vínculo entre las premisas y la conclusión de un razonamiento *ad populum* es deductivo, entonces (en general) se está cometiendo un error y señalarlo es una crítica pertinente. Que un grupo de personas crean que una afirmación es verdadera no establece, en general, la verdad de la afirmación.

55. Pero si no aceptan ninguna premisa, ¿cómo podríamos convencerlos?

Sin embargo, es necesario señalar tres cosas. En primer lugar, debe tomarse en serio que los razonamientos *ad populum*, aun cuando se pretende que la conclusión se deduce válidamente de las premisas, son sólo *en general* falaces. Considérese este ejemplo:

Todo el mundo cree que todos creen algo.

Por lo tanto, todos creen algo.

Si lo analizamos rápidamente, podemos creer que en ese razonamiento se comete una falacia de razonamiento *ad populum*, ya que su premisa es de la forma "Todo el mundo cree que p" y su conclusión es "p". Pero en este caso particular es fácil darse cuenta de que no hay nada de malo con el razonamiento. Incluso es fácil darse cuenta de que es válido: si es cierto que todo el mundo cree que todos creen algo, entonces no puede ser falso que todos creen algo. Por supuesto, alguien puede pensar que la conclusión no es interesante o (en el otro extremo) que la premisa no es verdadera, pero decir eso no es lo mismo que decir que la premisa no tiene pertinencia lógica con respecto a la conclusión (al margen, creo que la premisa es plausible y la conclusión interesante).

En segundo lugar, varios razonamientos *ad populum* pueden ser aceptables si se pretende que el vínculo entre premisas y conclusión es inductivo (en el sentido del término que fue analizado en el capítulo 1) y no deductivo. En particular, una apelación *ad populum* puede ser una manera legítima de intentar de establecer la carga de la prueba en una discusión en particular (ver la sección 1 de este capítulo). Por ejemplo, si se está discutiendo acerca de la existencia del mundo externo es plausible suponer que la carga inicial de la prueba la tiene quien niegue que tenemos algún tipo de conocimiento acerca de él; y la manera de establecer esta carga inicial de la prueba seguramente consistirá en alguna apelación a las creencias comunes (al menos, comunes entre quienes piensan en el tema) acerca de la cuestión en disputa. Pero en este caso no se estaría cometiendo una falacia si no se pretende que la apelación *ad populum* da un apoyo concluyente (por ejemplo) a la existencia del mundo externo, sino que esa apelación sirve para tener una base inductiva de decisión acerca de quién debe argumentar primero.

En tercer lugar, una variante específica de la excepción mencionada anteriormente ocurre en el caso en el cual el grupo de personas a la cual se apela en un razonamiento *ad populum* es un grupo de expertos en el tema en cuestión. En este caso, el razonamiento *ad populum* consistiría, al mismo tiempo, en una apelación a la autoridad y, por lo tanto, podría no ser una movida argumental falaz, siempre y cuando se cumplieran los requisitos enumerados antes (ver sección 4 de este capítulo).

Por último, queremos mostrar un ejemplo de un razonamiento que Copi (1990) clasifica como una falacia *ad populum* pero que parece obviamente correcto:

Así como la imposición de una pena ejerce un efecto disuasivo sobre el criminal en potencia, así una pena más severa hace que el crimen sea menos atractivo, y así hace menos probable su ocurrencia. Porque la muerte es percibida por la mayoría de los infractores de la ley como la máxima penalidad posible, es probablemente la forma disuasiva más eficaz. Frank G. Carrington, *Ni cruel ni raro*.⁵⁶

No parece haber nada malo en este razonamiento. ¿Por qué lo clasifica Copi como un razonamiento *ad populum* falaz? Probablemente por la aparición en él de la frase “la muerte es percibida por la mayoría de los infractores a la ley como la máxima penalidad posible”. Pero esa premisa del argumento (en conjunción con las demás, por supuesto) difícilmente pueda interpretarse como no dando buenas razones en favor de la conclusión. Nótese que la conclusión no es “la pena de muerte es moralmente aceptable”, sino “la pena de muerte es la pena más disuasiva”. Por lo tanto, es plausible suponer que la conclusión no es pertinente con respecto al tema que está tratando el autor. Como, además, pueden surgir serias dudas acerca de la primera premisa, el razonamiento es criticable, pero no porque sea un razonamiento *ad populum* falaz.

56. Citado por Copi (1990), p. 148 de la versión española. Clasificado como una apelación *ad populum* en la p. 632.

2. Apelación a la piedad (*ad misericordiam*)

Se comete una falacia de este tipo cuando se sostiene que cierta afirmación es verdadera (o falsa) basándose exclusivamente en circunstancias penosas —y que deberían despertar nuestra misericordia— en las que se encuentra quien hace la afirmación o el sujeto acerca del cual se hace la afirmación.

El poder persuasivo de este tipo de razonamiento es extremadamente alto, y parte de la explicación de ello puede deberse a la capacidad de las apelaciones a la piedad de generar una fuerte empatía en la audiencia a la que se dirige la apelación. Así, por ejemplo, si se nos explica que un asesino tuvo una infancia horrible (y se nos cuenta esto con detalles escabrosos) es posible que sintamos que si nosotros hubiéramos vivido su vida, habríamos hecho las mismas cosas o cosas peores que las que él hizo.

Este ejemplo nos permite definir, más precisamente, qué entendemos por una falacia de apelación a la piedad. Si se pretende que a partir de ciertos hechos acerca de la vida del asesino se sigue que no ha cometido los crímenes que (supongamos) sabemos que cometió, entonces se está haciendo un razonamiento falaz y es pertinente señalarlo. Si, por el contrario, lo que se nos sugiere al contarnos la historia de la vida del asesino es que, en algún sentido al menos, la culpa de lo que hizo no es suya (y, quizás, que no debería castigársele por lo que hizo), entonces el razonamiento *puede* ser plausible, al menos en lo que respecta a la apelación a la piedad.

Detectar una apelación a la piedad en un razonamiento, entonces, no significa inmediatamente detectar una falacia. Debe analizarse cuidadosamente, y teniendo en cuenta las circunstancias especiales del caso, qué afirmación se supone que debemos aceptar (o qué curso de acción se supone que debemos tomar) sobre la base de esa apelación, y sólo después de haber efectuado ese análisis puede determinarse si se ha cometido una falacia.

3. Apelación a la fuerza (*ad baculum*)

Se comete esta falacia cuando se intenta que alguien acepte una afirmación o haga algo apelando para ello a la amenaza del uso de la fuerza. Es esencial que la apelación sea una *amenaza*, y

no el uso efectivo de la fuerza, para que se lo considere como una movida argumental potencialmente falaz. El límite entre lo verbal y lo físico es un límite fundamental entre la argumentación y otros tipos de acciones.

Se comprende el carácter potencialmente falaz (y, a la vez, el carácter altamente persuasivo) de este tipo de apelaciones cuando se distingue entre *motivos* y *razones* para aceptar una afirmación o para tomar un curso de acción. Al comienzo de este capítulo ejemplificamos brevemente esta distinción. Así, se comete una apelación falaz a la fuerza cuando se ofrecen, en favor de determinada afirmación o curso de acción, motivos relacionados con la amenaza de fuerza que no son, a la vez, buenas razones para aceptar la afirmación o para llevar a cabo la acción.

Existe un fenómeno social que determina que cierto tipo especial de apelaciones a la fuerza no constituyan una falacia. La vida en sociedad supone la intención de respetar ciertas normas que regulan la interacción de los individuos. Ahora bien, es plausible suponer que cada individuo preferiría que todos menos él respeten esas normas. Un individuo que no sólo piensa esto sino que lo lleva a la práctica es llamado un "free rider" (aparentemente, fue Hume quien acuñó el término). Todos somos *free riders* potenciales, pero pocos de nosotros somos *free riders* reales. Que haya pocos *free riders* se logra mediante la imposición de penas (que consisten, generalmente, en la limitación de distintos tipos de libertades) a quienes quiebren las normas de las que hablábamos.

La amenaza de estas penas constituye, en realidad, una apelación a la fuerza: si usted maneja alcoholizado (y es descubierto por la policía) irá a la cárcel, por ejemplo. Estas leyes tienen la intención de que llevemos a cabo cierto tipo de acciones y no otras, sobre la base, entre otras cosas, de una amenaza del uso de la fuerza. Pero no constituyen una apelación falaz a la fuerza (o, al menos, es posible justificar que no constituyen una apelación falaz) porque las razones que se ofrecen son buenas razones. Por ejemplo, una reconstrucción parcial de estas razones sería la siguiente (para el ejemplo recién dado): usted no debería manejar alcoholizado porque podría perjudicar a otras personas o hacerse daño a sí mismo; y si usted no se convence mediante estas razones, entonces lo amenazamos con la cárcel.

Las apelaciones a la emoción son un componente usual de las maniobras argumentativas. Su uso debe ser cuidadosamente evaluado, ya que pueden ser apelaciones falaces: en una gran cantidad de casos, que todos crean algo, o que nos dé lástima no creerlo, o que si no lo creemos recibiremos un castigo, no son buenas razones para creer en ello. Pero algunos casos, como los analizados, es legítimo apelar a algunas de estas emociones al intentar convencer de algo a una audiencia. La determinación de cuáles son estos casos debe hacerse, como siempre, teniendo en cuenta la pertinencia lógica de las razones que se ofrecen.

8. AMBIGÜEDAD Y VAGUEDAD

Hay dos fenómenos comunes a todos los lenguajes naturales, la ambigüedad y la vaguedad, que, a la vez que le otorgan a esos lenguajes un mayor poder expresivo que el que tienen los lenguajes formalizados, hacen surgir ciertos problemas. Se dice que un término (o una frase) es polisémico si tiene más de un significado. Así, "fin" significa tanto "último acontecimiento" como "objetivo". Un término polisémico está empleado de manera ambigua cuando no queda determinado en cuál de sus sentidos está usado. Por otro lado, se dice que un término es vago cuando los límites de su aplicación correcta no son precisos. Por ejemplo, es claro que Cavallo es pelado, y también es claro que Madonna no lo es, pero hay muchos casos intermedios para los cuales dudaríamos en cómo clasificarlos. La vaguedad está presente también en términos más interesantes, como "conocimiento", "lógica informal", etc. Aunque la ambigüedad y la vaguedad son dos fenómenos diferenciados, es interesante notar que el uso de términos vagos puede dar lugar a ambigüedades. Así, si digo que tanto Cavallo como Menem son pelados, quizás esté usando el término "pelado" con dos significados levemente distintos en cada oportunidad (aplicado a Cavallo, lo estaría usando quizás en un sentido muy estricto, según el cual para que alguien sea pelado debe tener

menos de cien pelos en la cabeza, mientras que si se lo aplico a Menem quizás lo esté usando en un sentido más laxo).

Muchas veces la incorrección de un razonamiento depende (quizás sólo parcialmente) del uso de términos ambiguos y/o vagos en su formulación. Una regla general para evitar (y criticar) este tipo de falacias es la siguiente: cuando un término (o una frase) se usa más de una vez a lo largo de un razonamiento, debe usárselo siempre con el mismo significado. Por supuesto, esta regla no formula ni una condición necesaria ni una suficiente para distinguir razonamientos falaces de correctos: hay razonamientos en donde los términos se usan siempre con el mismo significado que son falaces (como lo muestran todos los ejemplos de falacias discutidas hasta aquí) y hay razonamientos correctos que usan un mismo término con distinto significado. Pero la regla sirve para advertir casos de razonamientos *potencialmente* falaces.

Es común leer que la mejor manera de evitar este tipo de falacias consiste en definir claramente los términos que serán usados en la argumentación. Es también común escuchar como crítica a una cierta tesis o argumento los siguientes comentarios: "Defina sus términos", o "La verdad de lo que dice depende de qué entienda por X". Pero por otro lado, como dice Douglas Walton, "es señal de pedantería usar definiciones innecesariamente precisas en contextos en donde esta precisión extra no es útil en términos prácticos".⁵⁷ En este sentido, algunos ejemplos de filosofía analítica han tenido una influencia perniciosa en ámbitos de la cultura bastante alejados de la filosofía. El presidente norteamericano Lyndon Johnson notó una vez que esto había ocurrido en un reglamento del ejército que prohibía fumar en la cama. A continuación de la prohibición seguían largos párrafos en donde se explicaba de manera detallada el significado pretendido de "fumar en la cama". Por ejemplo, si alguien estaba fumando tendido en la cama pero con un pie fuera de ella, ello contaba como fumar en la cama. "Esto es absurdo—comentó Johnson—; todo el mundo sabe qué quiere decir 'fumar en la cama' ". La cuestión es la siguiente: la mayoría de las veces no estamos en posición de dar una

57. Walton (1989), p. 241.

definición socrática (es decir, una definición que determine, para cada objeto, si el término definido es verdadero de ese objeto; en otras palabras, una definición que elimine la vaguedad) para todos los términos que usaremos en la argumentación, pero sabemos lo suficiente acerca de su significado como para poder afirmar ciertas verdades incontestables. Como lo nota Peter Geach:

*Es seguro que yo no puedo definir ni "roble" ni "elefante"; pero esto no destruye mi derecho a afirmar que ningún roble es un elefante, ni tampoco encontrarán mis lectores esta tesis difícil de comprender o la criticarán.*⁵⁸

No siempre es necesario (y siempre es tedioso), entonces, definir con precisión los términos que se usarán en una argumentación. En particular, no es necesario hacerlo cuando de ello no se siga una mayor claridad de los razonamientos en cuestión. Pero frente a la sospecha de que se puede estar cometiendo una falacia debido a que un mismo término (o frase) se usa con significados diferentes a lo largo de un razonamiento, puede resultar apropiado parafrasear ese término de manera de comprobar si la acusación debe tenerse en cuenta.

1. Equívoco

El tipo más simple de las tradicionalmente llamadas "falacias de ambigüedad" es el *equívoco*. Se comete cuando al menos un término es usado más de una vez en un razonamiento con significados distintos y este cambio de significado hace que el razonamiento sea criticable en algún sentido. Es quizás más fácil de entender cuándo se comete esta falacia mostrando un ejemplo clásico:

La muerte es el fin de la vida.

El fin de toda cosa es su perfección.

Por lo tanto, la muerte es la perfección de la vida.

58. Geach (1976), p. 39.

El término “fin” se usa dos veces en este razonamiento, y es esa repetición la que le da apariencia de validez. Sin embargo, hay al menos dos maneras de entender el razonamiento. La manera “natural” de hacerlo, aquella en la cual puede parecer a primera vista que se trata de un razonamiento válido, depende de que “fin” se entienda con distintos significados cada vez. Si reemplazamos ese término por el significado aproximado que le damos en cada oportunidad es fácil ver que se trata de un razonamiento incorrecto:

La muerte es el último acontecimiento de la vida.

El objetivo de toda cosa es su perfección.

Por lo tanto, la muerte es la perfección de la vida.

La otra manera de entender el razonamiento consiste en mantener constante el significado de “fin” en sus dos apariciones. Por ejemplo:

La muerte es el objetivo de la vida.

El objetivo de toda cosa es su perfección.

Por lo tanto, la muerte es la perfección de la vida.

O:

La muerte es el último acontecimiento de la vida.

El último acontecimiento de toda cosa es su perfección.

Por lo tanto, la muerte es la perfección de la vida.

En estas últimas dos reconstrucciones el razonamiento resulta válido, pero sigue siendo criticable. La crítica consiste ahora en que alguna de sus premisas no es aceptable (la primera en el primer caso y la segunda en el segundo). La apariencia de corrección en el razonamiento está dada por el hecho de que mezclamos indebidamente *dos* razonamientos distintos, uno con premisas verdaderas pero inválido y otro válido pero con premisas falsas (o altamente implausibles). En ningún caso podemos encontrar un razonamiento válido (ni correcto en sentido inductivo) con premisas verdaderas.⁵⁹

59. Cf. Walton (1987), pp. 242-245 y Woods y Walton (1979).

En este caso la falacia es clara porque es claro que uno de los términos utilizados es polisémico. La cosa se hace más complicada, de todos modos, cuando la existencia misma de la polisemia es materia opinable. Veamos este ejemplo dado por Hamblin (1970):

Todos los actos prescritos por la ley son obligatorios.

La no realización de un acto obligatorio debe ser desaprobada.

Por lo tanto, la no realización de un acto prescrito por la ley debe ser desaprobada.

En este caso es más difícil ver en qué lugar se comete la equivocación. Puede sostenerse plausiblemente que "obligatorio" debe usarse en dos sentidos distintos para que ambas premisas resulten plausibles. Así, "obligatorio" pasaría de significar más o menos lo mismo que "prescrito por la ley" en la primera premisa a "moralmente obligatorio" en la segunda. Pero, nota Hamblin, la equivocación es tan sutil en este caso que quien propone el argumento puede, incluso, sostener que "prescrito por la ley" y "moralmente obligatorio" significan lo mismo.

Más difíciles de evaluar aún son las supuestas falacias de equivocación cometidas en los razonamientos filosóficos. Así, consideremos una reconstrucción un tanto burda de un razonamiento de Berkeley:

Las sillas se perciben por los sentidos.

Sólo se pueden percibir las propias ideas.

Por lo tanto, las sillas son ideas en la mente de quien las percibe.

Una crítica posible a este razonamiento⁶⁰ consiste en decir que se comete una falacia de ambigüedad ya que el término "percibir" se usa con distintos significados. La ambigüedad en que están pensando los críticos aquí se conoce como "ambigüedad acto/contenido". El término

60. Crítica formulada por ejemplo por Russell en *Los problemas de la filosofía* (1912).

“percepción” se usa tanto para describir el acto de estar percibiendo como el contenido percibido. La apariencia de validez del silogismo de Berkeley se debe, dirán los críticos, a un cambio de ese tipo en el significado del término. Correctamente desambiguadas, las premisas quedarían formuladas de esta manera:

Las sillas son uno de los contenidos de los actos de percepción.

Pero los actos de percepción son necesariamente mentales.

Y aquí se ve claramente, sigue la crítica, que la conclusión no se sigue.

Sin embargo, Berkeley no está obligado a admitir que exista la polisemia mencionada, como sí está obligado a admitir que la palabra “fin” es polisémica quien formule el razonamiento acerca de la muerte. Que en la percepción pueda distinguirse el acto de estar percibiendo del objeto percibido, y, más aún, que existan diferencias sustanciales entre esas cosas (que una sea de carácter mental y otra no) son tesis filosóficas que, como tales, pueden ser puestas en duda. En todo caso, siempre será necesario argumentar independientemente a favor de la distinción si ella es criticada.

Otro caso interesante de un argumento filosófico al que se ha tratado de criticar sobre la base de que se comete un equívoco es la paradoja de Zenón sobre Aquiles y la tortuga. Recordemos primero la paradoja. Aquiles y la tortuga corren una carrera. Aquiles le ofrece ventaja a la tortuga, digamos de un metro. Supongamos que Aquiles corre dos veces más rápido que la tortuga. Así, en el tiempo en que Aquiles recorre el metro que lo separa de la tortuga, ésta habrá recorrido $1/2$ metro. En el tiempo en que Aquiles recorre esta distancia, la tortuga habrá recorrido $1/4$ de metro, y así sucesivamente. Por lo tanto, Aquiles nunca alcanzará a la tortuga. Es interesante notar que esto es así aun cuando Aquiles corra cien veces más rápido que la tortuga.⁶¹

61. La paradoja surge simple y cuando la tortuga se mueva a alguna velocidad (distinta de cero) y tenga alguna ventaja (distinta de cero), sin importar cuán rápido corre Aquiles.

Ahora bien, Según Waismann (1956), en el argumento cuya conclusión es "Aquiles no alcanzará nunca a la tortuga" se comete una falacia de equívoco. Según él, el término ambiguo en el argumento de Zenón es "nunca". Veamos nuevamente las premisas clave del argumento junto con su conclusión:

Cuando Aquiles recorre el metro que lo separa de la tortuga, ésta recorre 1/2 metro.

Cuando Aquiles recorre ese 1/2 metro, la tortuga recorre 1/4 de metro.

Así sucesivamente (es decir, la serie 1/2, 1/4, 1/8, ..., etc., no se acaba nunca).

Por lo tanto, Aquiles nunca alcanza a la tortuga.

Según Waismann, el "nunca" de las premisas significa "es posible continuar la serie indefinidamente", mientras que el "nunca" de la conclusión significa "en ningún momento". Los dos significados son distintos, y sólo el hecho de que usemos la misma palabra para transmitirlos hace que el argumento, a pesar de ser inválido, sea psicológicamente persuasivo.

Pero, como el mismo Waismann acepta, su argumento contra Zenón no es concluyente. En primer lugar, es fácil imaginarse paráfrasis de la paradoja de Zenón que no empleen, ni en sus premisas ni en su conclusión, la palabra "nunca"; aunque quizás Waismann suponga que cualquier reconstrucción adecuada deberá usar *algún* término de manera viciosamente ambigua. Pero, más importante aún, lo que Zenón seguramente le hubiera contestado a Waismann es lo siguiente: es cierto que el término "nunca" se usa ambiguamente en mi argumento, con dos significados distintos aproximados a los que usted identifica, pero ello no implica que cometa una falacia de ambigüedad; no cometo ese tipo de falacia porque que sea posible continuar la serie indefinidamente *implica* que Aquiles no alcanzará a la tortuga en ningún momento. Esta respuesta es muy plausible, e indica que el mero descubrimiento del uso ambiguo de un término no es signo seguro de que se haya cometido una falacia de equívoco.

En síntesis, el uso de términos con distintos significados puede ser la causa de que un razonamiento sea falaz; pero, en los casos más interesantes, el hecho mismo de que un determinado término tenga distintos significados debe establecerse independientemente; y, hasta que no se lo haga, la crítica de que se ha cometido una falacia de equívoco no será pertinente. Por otro lado, como lo atestigua la posible respuesta de Zenón a Waismann, aun cuando sea cierto que un término se emplea ambiguamente, esto no implica que se cometa una falacia de equívoco.

2. Anfibología

No sólo términos aislados pueden tener distintos significados, como "fin", "obligatorio", "percepción", etc., sino que también frases completas y oraciones pueden tenerlos. Esto es obvio, porque una oración donde figuren términos polisémicos será ella misma polisémica. Así, "La muerte es el fin de la vida" es una oración con al menos dos significados. Pero algunas veces la polisemia de las oraciones se debe no a la presencia en ellas de algún término polisémico, sino a la estructura gramatical de la oración. Cuando esto sucede, se da el fenómeno de la *anfibia*. Veamos algunos ejemplos:

- a) *Lo vi saliendo del banco.*
- b) *Tienen ojos marrones y verdes.*
- c) *Todas las mujeres no son feministas.*
- d) *Un policía mató a un hombre con un hacha.*

Algunas maneras de desambiguar esas oraciones son las siguientes:

- a1) *Lo vi mientras yo salía del banco.*
- a2) *Lo vi mientras él salía del banco.*
- a3) *Mientras ambos salíamos del banco, lo vi.*
- b1) *Algunos tienen ojos marrones y otros tienen ojos verdes.*
- b2) *Tienen ojos que son, a la vez, marrones y verdes.*

c1) No todas las mujeres son feministas. O: No toda mujer es tal que es feminista. (Piénsese en este contexto: A: Todas las mujeres son feministas; B: Todas las mujeres no son feministas.)

c2) Ninguna mujer es feminista.

d1) Un policía mató a un hombre, y lo hizo con un hacha.

d2) Un policía mató a un hombre que tenía un hacha.

Varios libros de texto sobre el tema sostienen que existe un falacia de anfibología, pero no es fácil ver en qué consistiría. En lo que están pensando los autores de esos libros es, seguramente, en razonamientos del siguiente tipo:

Tienen ojos marrones y verdes.

Por lo tanto, hay superficies que, a la vez y en su totalidad, tienen dos colores.

La verdad de la premisa de ese razonamiento depende de que la desambiguemos, de manera que el razonamiento resulte incorrecto —como b1)—, y su validez depende de que desambiguemos la premisa de manera que resulte implausible —como b2)—. De manera que, en ambos casos, tendríamos un razonamiento falaz debido a la ambigüedad de alguno de sus componentes, y esta ambigüedad sería anfibológica. El problema, como lo nota Hamblin (1970), es que los tipos de razonamientos que se presentan generalmente como ejemplos de falacias de anfibología son tan superficiales que no engañarían a nadie. Walton (1987), p. 241, intenta con este razonamiento (Fogelin, 1987, cita uno parecido):

Todo suceso tiene una causa.

Por lo tanto, existe una cosa que es la causa de todo suceso.

Sin embargo, es plausible pensar que la ambigüedad de la premisa se debe a la ambigüedad de “una” (una cualquiera o una en particular), y no a la estructura gramatical de la oración. Si esa oración contribuyera a generar una falacia, sería seguramente una falacia de equívoco, y no de anfibología. La conclusión es que,

como mínimo, es muy difícil encontrar una falacia interesante cuya causa sea la anfibología, de manera que dejaremos ese tema de lado.

3. Sorites y pendientes resbaladizas

Existen al menos dos tipos de falacias reconocidas en la bibliografía que se asocian con la existencia de los términos vagos. La primera de ellas se conoce como la "falacia del montón", o *Sorites*, ya que mediante un argumento de este tipo puede demostrarse que no existen montones de cosas (o, también, que no es posible desarmar montones de cosas). La estructura de este tipo de falacias es la de este ejemplo:

*Si alguien (por lo demás normal) pesa ciento noventa kilos, es gordo.
Si alguien es gordo, entonces aunque pierda cien gramos sigue siendo gordo.*

Por lo tanto, no importa cuántos gramos pierda un gordo, nunca pasará a ser flaco.

Una manera de explicar qué es lo que anda mal con este tipo de razonamientos apela a la aparición en ellos de términos vagos. Recordemos que un término es vago si los límites de su aplicación correcta no son precisos. El término en cuestión en nuestro ejemplo es "gordo". Hay personas que son claramente gordas y otras que claramente no lo son, pero hay varios casos intermedios para los cuales no es correcta ni la aplicación del predicado ni la aplicación de su negación. Que el término sea vago indica, además, que cualquier línea divisoria que intentemos trazar (por ejemplo, alguien cuyo coeficiente entre su altura al cuadrado y su peso es un decimal superior a veinticinco es gordo) será arbitraria y seguramente inútil para la mayoría de los propósitos prácticos. Las falacias del montón, se dice, explotan esta arbitrariedad.

Pero todavía no hemos contestado qué es lo que está mal con este tipo de razonamientos. El principio que parece estar detrás de ellos es el siguiente:

*Principio de la Aditividad de la Insignificancia (PAI): Una suma de cambios insignificantes no puede equivaler a un cambio significativo.*⁶²

Y parece claro que el PAI es falso. En particular, ese principio es falso cuando lo que está bajo consideración es la aplicación de un término vago. Es obvio que si alguien gordo pierde varias veces cien gramos (sin volverlos a recuperar) puede perder ciento diez kilos después de un tiempo, y eso seguramente lo convertiría en alguien que ya no es más gordo.

Un pariente muy cercano de la falacia del montón es la "falacia de pendiente resbaladiza". La estructura general de este tipo de razonamientos es la siguiente: se nota que la diferencia entre dos cosas o sucesos, A y B, es insignificante y que, por lo tanto, si A es aceptable (inaceptable), o bueno (malo), o verdadero (falso), B también debe serlo. A continuación, se nota que la diferencia entre B y C es del mismo tipo que la que existe entre A y B y que, por lo tanto, si B es aceptable (inaceptable), o bueno (malo), o verdadero (falso), entonces C también debe serlo; y así sucesivamente. La conclusión de la pendiente resbaladiza puede ser de dos tipos. En el primer caso, se concluye que debería aceptarse Z (una cosa o proceso que la audiencia no acepta) dado que la audiencia acepta A. En el segundo caso, la pendiente resbaladiza se complementa con el *Modus Tollens* para concluir que, dado que no queremos aceptar Z, no deberíamos tampoco aceptar A. Daremos un ejemplo de cada uno de estos casos:

Primer caso:

No debería haber velocidades máximas de circulación en automotores; ya que, si alguien excede la velocidad máxima permitida por un kilómetro por hora, no se lo debería castigar, y no se debería castigar a nadie que circule a un kilómetro por hora más rápido que alguien a quien no se castigaría.

62. La formulación, aunque no el nombre, es de Fogelin (1987), p. 73.

Segundo caso:

Si se legaliza la venta de marihuana, entonces esta droga será más fácilmente disponible. Pero entonces atraerá a un grupo mayor de consumidores que el que existe actualmente. Además, es sabido que el consumo de marihuana es un primer paso hacia drogas más "duras". Entonces, más gente consumirá ese tipo de drogas, y el consumo de ese tipo de drogas es un factor importante en la violación de varias leyes y, en general, en el aumento de la violencia urbana. Por lo tanto, la legalización de la marihuana tiene efectos condenables, y es por eso que no debería ser aceptada.

Es fácil ver en estos ejemplos de dónde sale el nombre de esta falacia. Se pueden usar pendientes resbaladizas para demostrar que nadie es derecho o que nadie es traidor, sano o enfermo, sabio o ignorante (esto puede indicar que Discépolo era en realidad un lógico informal). Pero, nuevamente, ¿qué es lo que está mal con este tipo de falacias? Seguramente lo que está mal es que presuponen algo muy parecido al PAI, principio frente al cual ya expusimos dudas. Como dijo el Senador norteamericano Everett Dirksen (citado por Fogelin), "Mil millones de dólares aquí y mil millones de dólares allí pueden sumar algún dinero importante".⁶³

Sin embargo, como lo señala Walton en un libro dedicado exclusivamente al análisis de la pendiente resbaladiza (Walton, 1992), este tipo de razonamientos pueden servir, en una discusión racional, para señalar ciertas consecuencias posibles de tomar determinado curso de acción. Si una pendiente resbaladiza se usa con este propósito y no se pretende que su conclusión está concluyentemente apoyada por sus premisas, entonces puede ser una crítica aceptable a determinada afirmación. Por ejemplo, no basta con notar que el segundo ejemplo que dimos es un caso de una pendiente resbaladiza para desestimarlo como una crítica no pertinente frente a la propuesta de la legalización de la

63. La verdad casi opuesta es formulada con frecuencia por el pensador argentino Alejandro Dolina: "Diez centavos hoy y diez centavos mañana son veinte centavos".

marihuana, si es que ese razonamiento se presenta como una alarma frente a posibles consecuencias indeseables que se seguirían de tomar ese curso de acción. La respuesta adecuada en este caso consistiría en mostrar que algunos de los pasos de la argumentación no están bien justificados y que, por lo tanto, la pendiente no es tan resbaladiza como pretende el crítico. Si no se logra hacer esto, sin embargo, entonces la crítica resulta efectiva y debe tomársela en cuenta.⁶⁴

9. COMPOSICIÓN Y DIVISIÓN⁶⁵

Hay dos tipos de razonamientos potencialmente falaces que se asocian tradicionalmente con el fenómeno de la ambigüedad. Como veremos, no es claro que sea ese fenómeno el que está en la base de esos razonamientos. Veremos también que tampoco es fácil explicar, una vez que se abandona la ambigüedad como causa, qué es lo que hace falaces a los razonamientos falaces de estos tipos.

Las falacias de división y de composición son en realidad *cuatro* tipos de falacias distintas. Se comete una falacia de composición cuando:

a1) Se le atribuye una propiedad a un todo sobre la base de que sus partes tienen esa propiedad;

o

a2) Se le atribuye una propiedad a un agregado sobre la base de que sus elementos tienen esa propiedad.

64. Para un análisis de estas falacias hecho desde otro punto de vista, ver el capítulo 2 de Sainsbury (1995).

65. Nuevamente, mi deuda con Thomas Simpson es particularmente grande en el análisis de esta falacia, aunque no estoy seguro de si aceptaría todo lo que se dice aquí. Para relaciones entre las falacias de composición y división y la teoría de conjuntos véase, en esta misma colección, *Conjuntos e infinitos*, de Carolina Sartorio.

Por "agregado" entenderemos un grupo homogéneo de cosas. Así, el conjunto de los gatos es un agregado, los argentinos son un agregado (entre otras cosas), etc. Por "todo" o "totalidad" entenderemos un grupo de cosas no necesariamente homogéneo organizado de una manera en particular. Así, una máquina de coser no es un mero agregado de sus partes, sino que es una totalidad compuesta por sus partes ensambladas de una manera específica. Si desarmamos la máquina y volvemos a poner juntas sus piezas sin seguir ningún orden en particular, lo más probable es que el resultado no sea la máquina. Ejemplos de cada una de esas falacias de composición son los siguientes:

a1) Cada una de las partes de esta máquina es liviana.

Por lo tanto, la máquina es liviana.

a2) Cada uno de los estudiantes puede inscribirse en tres materias.

Por lo tanto, el conjunto de los estudiantes pueden inscribirse en tres materias.

Se comete una falacia de división, por otro lado, cuando:

b1) Se le atribuye una propiedad a cada una de las (o a una en particular) partes de un todo sobre la base de que el todo tiene esa propiedad;

o

b2) Se le atribuye una propiedad a cada uno de los (o a uno en particular) elementos de un agregado sobre la base de que el agregado tiene esa propiedad.

Ejemplos de falacias de división:

b1) Esta máquina es pesada.

Por lo tanto, cada una de sus partes también debe serlo.

b2) El conjunto de los estudiantes se inscribió en veintisiete materias.

Por lo tanto, cada uno de los estudiantes se inscribió en veintisiete materias.

Ahora bien, ¿cuál es la causa de que razonamientos de esos tipos sean falaces? Una opinión bastante generalizada es la que comentábamos al principio de esta sección, es decir, que se debe, de alguna manera, a la ambigüedad de ciertos términos. Copi, por ejemplo, dice lo siguiente:

La ambigüedad —un cambio en los significados de los términos utilizados— radica en el corazón de las falacias de composición y de división (...).⁶⁶

Pero, ¿cuál es el (o cuáles son los) término(s) que se usa(n) ambiguamente en los ejemplos que hemos dado? Seguramente Copi y otros autores que dicen lo mismo están pensando que “liviana” se usa ambiguamente en a1), “veintisiete materias” en a2) y b2) y “pesada” en b1). En los casos de a2) y b2), se dirá, la ambigüedad consiste en que los términos señalados se usan a veces en su sentido distributivo y a veces en su sentido colectivo. Así, decir que cada uno de los estudiantes, distributivamente hablando, puede inscribirse en tres materias, no implica que los estudiantes, colectivamente hablando, no puedan inscribirse en más de tres. He aquí la ambigüedad, se dirá, y he aquí, por lo tanto, la explicación de por qué se comete una falacia en esos casos.

Pero este tipo de “explicación” deja mucho que desear, al menos por dos motivos. En primer lugar, no es para nada claro que funcione para todos los ejemplos de razonamientos análogos a a2) y b2). ¿No son los siguientes razonamientos válidos (desde un punto de vista informal, por supuesto)?:

*La clase de los gatos es nombrada en este razonamiento.
Por lo tanto Kafka, mi gato, es nombrado en este razonamiento.*

*La clase formada por las clases {1, 2, 3}, {4, 5, 6} y {7, 8, 9} tiene tres elementos.
Por lo tanto, las clases {1, 2, 3}, {4, 5, 6} y {7, 8, 9} tienen cada una tres elementos.*

66. Copi (1990), p. 159 de la versión española.

Pero aun cuando consideremos que la apelación a la distinción entre un uso distributivo y otro colectivo en la aplicación de propiedades explique el carácter falaz de los razonamientos como a2) y b2) —desechando los ejemplos de razonamientos válidos recién dados por algún motivo—, existen ejemplos de razonamientos análogos a a1) y b1) que son claramente válidos, como los siguientes:

Las partes de esta máquina son pesadas.

Por lo tanto, esta máquina es pesada.

Las partes de esta máquina están hechas de metal.

Por lo tanto, esta máquina está hecha de metal.

Esta máquina es liviana.

Por lo tanto, cada una de sus partes es liviana.

El hecho de que todos estos razonamientos sean válidos muestra que el pasaje del uso distributivo al colectivo, o viceversa, no puede ser la explicación del carácter falaz de los razonamientos por composición o división.

En segundo lugar, e incluso cuando aceptemos (a pesar de todos los datos en contra que estamos dando) que el paso del uso distributivo al colectivo, o viceversa, es el que genera falacias de composición y división, no queda claro por qué se dice que los razonamientos por composición y división son falacias de ambigüedad. La intención de los autores que sostienen esta tesis, seguramente, es que esos usos distintos denotan *significados* distintos, pero no queda para nada claro que esto deba ser así necesariamente. Cuando digo que cada una de las partes de esta máquina son livianas y luego digo que la máquina es liviana, ¿estoy usando el término "liviana" en dos sentidos diferentes por aplicarlo primero a varias cosas y luego a una? Aun cuando se acepte que palabras como "liviano" se usan en general en sentido relativo (algo puede ser liviano *qua* parte de máquina y pesado *qua* tornillo, por ejemplo), es defendible la posición de que no es éste un caso de polisemia. Si así fuera, no hay ambigüedad alguna y, por lo tanto, no puede ser la ambigüedad la causa del carácter falaz de algunos de estos razonamientos.

¿Pero cuál es, entonces, la explicación adecuada? Walton intenta darla recurriendo a las nociones de *composicionalmente hereditaria* y *divisionalmente hereditaria*, nociones que explica de la siguiente manera:

*Una propiedad es composicionalmente hereditaria con respecto a una colección de partes o agregado si, y sólo si, el todo tiene esa propiedad si cada parte lo tiene. (...) La propiedad converso, que va del todo a las partes, es la de ser divisionalmente hereditaria. La falacia ocurre cuando se cree erróneamente que un predicado es composicional o divisionalmente hereditario.*⁶⁷

La explicación de Walton estaría encerrada en la última oración citada. Así, si afirmamos de buena fe este razonamiento:

*Las partes de esta máquina son livianas.
Por lo tanto, esta máquina es liviana.*

lo hacemos porque creemos que “es liviana” es un predicado composicionalmente hereditario. Y el hecho de que en realidad *no sea* composicionalmente hereditario es lo que explica que cometamos una falacia de composición. Pero es necesario formular una pregunta: ¿cómo sabemos si una propiedad es composicional o divisionalmente hereditaria? En particular, ¿cómo sabemos que “es liviana” *no es* composicionalmente hereditaria, y *sí es* divisionalmente hereditaria? La respuesta más plausible parece ser que lo sabemos porque consideramos que el razonamiento anterior es falaz y el que sigue válido:

*Esta máquina es liviana.
Por lo tanto, las partes de esta máquina son livianas.*

Pero si fuera realmente así, si realmente aprendiéramos las propiedades hereditarias de las propiedades por medio de su funcionamiento en distintas inferencias, entonces la “explicación” del carácter falaz de

67. Walton (1987), p. 215, el último énfasis me pertenece.

algunas inferencias apelando a las propiedades hereditarias de las propiedades sería una explicación en un sentido muy débil del término. El problema puede formularse también en la siguiente pregunta: ¿qué es lo que comprendemos primero, que el razonamiento anterior es válido o que “es liviana” es un predicado divisionalmente hereditario? A lo sumo, comprendemos las dos cosas a la vez. Decir que “es liviana” es divisionalmente hereditaria pero no composicionalmente hereditaria es muy aproximadamente *lo mismo* que decir que ciertos razonamientos que involucran la propiedad son válidos y otros no. Y aunque la mera creación de nueva terminología muchas veces pueda dar una *sensación* de comprensión profunda, seguramente no provee comprensión genuina.⁶⁸

Como conclusión, es extremadamente difícil decir qué es lo que está mal en las falacias de composición y división. Las dos explicaciones que analizamos aquí, tanto la que se basa en la supuesta ambigüedad de los términos usados en la inferencia (por lejos, la explicación más difundida), como la más original de Walton, padecen de deficiencias explicativas serias. Quizás esto muestre que algunas intuiciones de validez e invalidez son primitivas, en el sentido de que no es posible encontrar ninguna explicación genuina de esas intuiciones. El único consejo “práctico” que puede surgir de esta sección, por lo tanto, es el de tener cuidado al formular y evaluar razonamientos que tengan la forma de razonamientos por composición y división, ya que la falacia acecha.

10. INDUCCIONES PELIGROSAS

Como lo hemos indicado en varias oportunidades, en muchos de los razonamientos analizados en este capítulo *no se comete* una falacia si no se pretende que la conclusión está apoyada por las premisas de

68. Para una explicación de este punto con aplicación a la mecánica cuántica, cf. Manuel Comesaña (1994).

manera absoluta o concluyente sino que se pretende que la verdad de las premisas ofrece algún apoyo parcial a la verdad de la conclusión. Es decir, muchas veces considerar que un razonamiento es inductivamente fuerte en lugar de deductivamente válido puede transformar una falacia en un razonamiento correcto (esto pasa, en particular, con los razonamientos *ad hominem*, *ad ignorantiam* y las apelaciones a la autoridad). Esto podría dar la impresión de que es siempre más seguro pretender un apoyo parcial y no concluyente para las conclusiones de los razonamientos que ofrecemos. Pero esta recomendación no es correcta, al menos por dos motivos. En primer lugar, es también un error (aunque no muy peligroso) considerar que un razonamiento es inductivo aun cuando (desde un punto de vista objetivo) sus premisas ofrecen un apoyo concluyente a su conclusión. Pero por otro lado, y más importante aún, es posible cometer errores también cuando razonamos inductivamente. A continuación analizaremos varios tipos clásicos de esos errores.

1. Razonamientos inductivos por enumeración y generalizaciones apresuradas

El tipo más difundido de falacia inductiva recibe el nombre de "generalización apresurada". La forma de esta falacia es análoga a un tipo de razonamiento inductivo que en el primer capítulo llamamos "generalización inductiva por enumeración". Recordemos que un razonamiento de este tipo tiene la siguiente estructura:

X_1 es A .

X_2 es A .

...

Por lo tanto, todos los X son A .

Pero no todo razonamiento con esa estructura es un razonamiento inductivamente correcto. Hay dos reglas fundamentales que debe cumplir un razonamiento inductivo por enumeración para que se lo considere correcto (hay otras reglas, pero se puede considerar que se siguen de

estas dos). La primera de ellas es la siguiente: la enumeración efectuada en las premisas debe comprender un número *suficiente* de casos. Es obvio que la regla es vaga e imprecisa, ya que no especifica cuán grande debe ser el número suficiente de casos. Esto se debe, en parte, a que esa información variará de acuerdo con el contexto en el que se esté formulando el razonamiento. Si la clase de la cual extraemos los ejemplos es lo suficientemente homogénea, entonces un número relativamente pequeño de casos puede darle bastante fuerza a la conclusión; por ejemplo, si estamos considerando cuervos y su negrura. Y, a la inversa, si la clase es heterogénea las restricciones sobre el número de casos analizados serán mayores; por ejemplo, si lo que estamos considerando son seres humanos y sus características morales. Pero lo cierto es que esta regla no puede ser formulada con un grado más o menos alto de precisión y eso hace más difícil la evaluación de los razonamientos inductivos.

De todos modos, aun cuando siempre sea difícil decir qué cantidad de casos es una cantidad razonable para realizar una generalización, suele suceder que es fácil determinar que en un caso en particular hay demasiado pocos y que, por lo tanto, se comete una falacia de generalización apresurada, como en este ejemplo:

Ayer me crucé con José y estuvo muy antipático.

Por lo tanto, José se ha vuelto una mala persona.

Este tipo de razonamientos acerca del carácter de una persona basados en uno o dos ejemplos de su comportamiento es, por desgracia, muy común, pero evidentemente falaz. Ser una mala persona es una propiedad disposicional de largo plazo, y uno o dos comportamientos reprochables no hacen mala a una persona (mientras no sean uno o dos comportamientos *muy* reprochables: aunque la única mala acción de una persona en toda su vida sea asesinar a alguien a sangre fría, esto nos da una buena base inductiva para pensar que es una mala persona; en este caso, la *calidad* de un acto es un buen sustituto de la cantidad).

La frecuencia con que razonamos falazmente de esta manera ha llevado a Amos Tversky y Daniel Kahneman, dos reconocidos investigadores de la psicología del razonamiento, a concluir que los

seres humanos se guían por la “ley de los pequeños números”.⁶⁹ De acuerdo con esta ley, la gente tiene una marcada tendencia a suponer que una muestra de una población tomada al azar, por pequeña que sea, comparte ciertas características fundamentales con la población de la que fue extraída. Y, considerado en frío, parece obvio que esto no tiene por qué ser así. De manera que parece racional desconfiar de generalizaciones inductivas basadas en una cantidad de casos obviamente deficientes.

Pero, como cualquier otra conclusión más o menos filosófica, la oración anterior ha sido puesta en duda por distintos autores y por distintos motivos. Una manera bastante radical de estar en desacuerdo con el hecho de que en general cometemos la falacia de generalización apresurada consiste en sostener que no hay cánones objetivos de buena argumentación, sino que cuál sea un razonamiento correcto y cuál no es algo que debe decidirse tomando en cuenta cuáles son los razonamientos que generalmente se formulan y aceptan en una determinada comunidad. La generalización apresurada es un tipo de razonamiento ampliamente difundido, como hemos visto. Por lo tanto, concluiría quien sostenga esto, es ridículo clasificarla como una falacia. Esto, o algo muy parecido a esto, defiende Stephen Stich en un libro reciente (Stich, 1990). De todos modos, esta conclusión extremadamente relativista se basa en argumentos poco convincentes acerca de la verdad y la teoría del conocimiento, de manera que no la trataremos aquí.⁷⁰

Por otro lado, ha surgido en la bibliografía un ataque más matizado a la idea de que la generalización inductiva es una falacia. En su libro *Inductive Inference and Its Natural Ground* (Kornblith, 1993), Hilary Kornblith sostiene que las generalizaciones inductivas, incluyendo aquellas que por basarse en un número pequeño de casos llamaríamos generalizaciones apresuradas, tienden a conservar la verdad. Kornblith sostiene que la tendencia

69. Cf. Tversky y Kahneman (1971).

70. Para un análisis de la noción de verdad más cercano al de Stich que el que yo daría, ver *La verdad desestructurada*, de Alejandro Barrio, en esta colección. No creo, de todos modos, que Barrio esté de acuerdo con la conclusión de Stich.

del género humano a realizar generalizaciones basadas en una muestra relativamente chica tiene un gran valor de supervivencia y que pocas veces nos defrauda —en el sentido de que son pocas las ocasiones en las cuales la conclusión de una generalización apresurada es falsa—. Incluso, este autor tiene una explicación acerca de por qué somos tan buenos al hacer inducciones. Según Kornblith, no sólo existen las clases naturales (ver capítulo 1, sección 5 de este libro) sino que tenemos información innata acerca de cuáles son y cómo están constituidas, de manera que sólo con observar una pequeña muestra de una población podemos generalizar confiablemente. Según sus propias palabras:

La ley de los pequeños números, que se considera comúnmente un paradigma de mala inferencia, puede ser defendida viendo con precisión cómo es aplicada. (...) Resulta (...) que somos muy aptos para detectar precisamente las características de las clases naturales que les son esenciales, y nuestra estructura conceptual ubica estas características esenciales en la posición de guiar las inferencias inductivas. Como resultado, cuando la ley de los pequeños números se pone a trabajar, típicamente proyectamos las propiedades de las clases naturales que son universalmente compartidas por sus miembros. Es así que nuestras inferencias inductivas están hechas a medida de la estructura causal del mundo, y es así que una comprensión inductiva del mundo es posible.⁷¹

Pero esta defensa de las generalizaciones apresuradas se hace en el marco de una posición filosófica muy difundida actualmente pero escasamente fundamentada: la epistemología naturalizada. Para poner sólo un ejemplo de los problemas que la teoría de Kornblith hace surgir, notemos que, al dar la explicación citada, este autor *supone* que el conocimiento inductivo del mundo es posible. Sólo sobre esta base tiene sentido la defensa llevada a cabo. Sin embargo, una de las preguntas fundamentales en la teoría del conocimiento ha sido precisamente esa: ¿es posible el conocimiento

71. Kornblith (1993), p. 107.

inductivo del mundo? Adoptar la epistemología naturalizada supone ignorar esa pregunta —sobre la base, quizás, de que no tiene respuesta inteligible—. ⁷²

Hemos citado estas dos reacciones contemporáneas frente a la idea de que las generalizaciones apresuradas son falaces sólo como un ejemplo interesante de que muchos de los temas que se discuten en este libro tienen repercusiones filosóficas y que, por lo tanto, su análisis detallado demandaría una investigación mucho más profunda de la que nos es posible llevar a cabo aquí. Por otro lado, en el nivel que nos interesa, el de un análisis crítico de los razonamientos que efectuamos cotidianamente (y no tan cotidianamente), es perfectamente legítima la distinción entre aquellas generalizaciones inductivas que se basan en un número suficiente de casos y aquellas que no. Si esto último se cita como crítica a un determinado razonamiento inductivo, la crítica es, al menos en principio, pertinente, y es necesario tomarla en cuenta.

Dijimos al empezar la discusión sobre las generalizaciones apresuradas que hay dos reglas fundamentales que debe cumplir un razonamiento inductivo por enumeración para que sea considerado correcto. Hasta ahora analizamos la primera de ellas: la base de la generalización debe estar constituida por un número suficientemente grande de casos. Pero que un razonamiento inductivo cumpla con esta regla no garantiza que sea correcto. Piénsese en el siguiente caso: el candidato a la presidencia por el Partido Conservador, el Sr. X, decide mandar a realizar una encuesta para tener una estimación confiable acerca de sus posibilidades de ganar en la próxima elección. El partido del Sr. X tiene un buen financiamiento y puede gastar bastante plata en este tipo de estudios, de manera que se le pide a la empresa que realizará la encuesta que la haga con la mayor base posible. Como resultado, la empresa anuncia que ha realizado una encuesta a un

72. Para ser justos es necesario notar que Kornblith no cree que todas las generalizaciones apresuradas son ejemplos de buenos razonamientos; pero sí cree que, aun en los casos en que son falaces, representan un mecanismo inferencial valorable.

millón y medio de personas, y que todas han manifestado su intención de votar por el Sr. X en las próximas elecciones. Supongamos, además, que las intenciones de los encuestados reflejan adecuadamente lo que efectivamente harán cuando llegue el momento de votar. El Sr. X, entonces, hace el siguiente razonamiento inductivo por enumeración:

X_1 votará por el Sr. X en la próxima elección.

X_2 votará por el Sr. X en la próxima elección.

X_3 votará por el Sr. X en la próxima elección.

...

$X_{1,500,000}$ votará por el Sr. X en la próxima elección.

Por lo tanto, todos (o, quizás, una amplia mayoría) votarán por el Sr. X en la próxima elección.

Este es un razonamiento inductivo por enumeración que cumple de sobra con la primera regla que hemos enunciado (si la muestra está bien hecha, un número muchísimo menor de encuestados, quizás menos de dos mil sobre una población de veinte millones, puede dar resultados sorprendentemente cercanos al resultado final). Pero unos meses después, el Sr. X pierde la elección, sacando sólo un quince por ciento de los votos. Recordemos sin embargo, que la empresa encuestadora no mintió con respecto a los resultados. Incluso podemos suponer, si queremos, que *todos* los encuestados votaron efectivamente por el Sr. X. ¿Qué fue entonces lo que anduvo mal? ¿Tiene algo de incorrecto el razonamiento anterior?

La respuesta a la última pregunta es "sí". Una explicación posible de lo que sucedió en nuestro escenario político imaginario es la siguiente: la empresa realizó la encuesta tomando como base, digamos, al diez por ciento más rico de la población y a nadie más. La explicación del fracaso de la predicción que el Sr. X hizo sobre la base de su razonamiento inductivo por enumeración radica en el hecho de que la base sobre la cual se generalizó, si bien incluía un número suficientemente grande de casos, no incluía un número suficientemente *variado* de casos: la muestra no era *representativa* de la población estudiada. Y lo que pide la segunda regla es, precisamente,

eso: la enumeración efectuada en las premisas debe comprender un número suficientemente *variado* de casos. Nuevamente, la regla es lo suficientemente vaga e imprecisa como para que dé lugar a varias controversias.

Pero, en este caso, es más fácil ver qué significa "un número suficientemente variado". Volviendo a nuestro ejemplo, parece obvio que el ingreso de una persona es un factor de gran peso a la hora de tomar sus decisiones políticas y que, por lo tanto, una encuesta que tome como muestra sólo a individuos de un estrato de ingresos corre serios riesgos de ser una muestra sesgada y de arrojar resultados no generalizables. No todo es tan fácil de todos modos, ya que es necesario introducir una distinción entre las propiedades de los individuos que afectan su representatividad y aquellas que no lo hacen. Por ejemplo, una encuesta cuya base esté formada sólo por individuos de ojos marrones pero que, por otro lado, sea representativa de la población estudiada con respecto a otras propiedades más significativas no tiene por qué tener nada de malo. Cuando de opiniones políticas se trata es más o menos fácil decidir cuáles son las propiedades que tienden a co-variar con esas opiniones, pero variaciones en el tema de estudio pueden implicar grandes dificultades a la hora de la determinación de las propiedades que han de tomarse en cuenta para tomar una muestra representativa.

Para resumir, hasta ahora hemos analizado los razonamientos inductivos por enumeración simple y hemos formulado dos reglas que son lo mínimo que debe cumplir un razonamiento de ese tipo para ser considerado correcto: la muestra debe ser a) lo suficientemente grande y b) lo suficientemente variada. Un razonamiento que no cumpla con alguna de estas dos reglas corre el riesgo de ser una falacia de generalización apresurada.

2. Razonamientos inductivos por analogía correctos y falaces

Recordemos que un razonamiento inductivo por analogía tiene la siguiente forma:

A tiene las características b, c y d.

B tiene las características b, c y d.

...

X tiene las características b y c.

Por lo tanto, X tiene la característica d.

Las letras mayúsculas ("A", "B", "X") representan los individuos (o clases de individuos) sobre los que se realiza la analogía, y las letras minúsculas ("a", "b", "c") representan las propiedades de esos individuos. Como dijimos en el primer capítulo, no es necesario que los individuos sobre los cuales se va a realizar la analogía sean más que dos. En realidad este caso (en donde sólo hay dos individuos) es el más común:

A tiene las características b, c y d.

X tiene las características b y c.

Por lo tanto, X tiene la característica d.

¿Cómo evaluar los razonamientos por analogía? En primer lugar, cuanto más propiedades tengan en común A y X, más fuerte será el razonamiento por analogía. Así, si bien el primero de los dos ejemplos que siguen es un razonamiento por analogía medianamente aceptable, el segundo es mucho mejor:

Ana tiene fiebre y le duele una muela.

Ernesto tiene fiebre.

Por lo tanto, a Ernesto le duele una muela.

Ana tiene fiebre, manchas en la piel, sudoraciones fuertes, ha estado en contacto con su hermano (que tiene sarampión) y tiene sarampión.

Ernesto tiene fiebre, manchas en la piel, sudoraciones fuertes y ha estado en contacto con su esposa (que tiene sarampión).

Por lo tanto, Ernesto tiene sarampión.

De manera que la cantidad de aspectos en los que A y X son similares es, *ceteris paribus*, una buena medida de la razonabilidad de un

argumento por analogía. Sin embargo, debe notarse la cláusula *ceteris paribus*, ya que un criterio tanto o más importante como el de la cantidad de aspectos en los que los casos son similares es la *pertinencia* de las similitudes con respecto a la conclusión que se desea extraer. Así, aunque en el primero de los siguientes ejemplos la cantidad de aspectos en los que A y X son similares es mucho mayor que en el segundo caso, el primero es un *falsa analogía* —por contener similitudes no pertinentes— y el segundo no:

Juan tiene ojos azules, es rubio, de estatura baja, excedido de peso, tiene tres hermanas, nació en la provincia de Buenos Aires, es soltero y tiene sarampión.

Pedro tiene ojos azules, es rubio, de estatura baja, excedido de peso, tiene tres hermanas, nació en la provincia de Buenos Aires y es soltero.

Por lo tanto, Pedro tiene sarampión.

Juan tiene fiebre, manchas en la piel y tiene sarampión.

Pedro tiene fiebre y manchas en la piel.

Por lo tanto, Pedro tiene sarampión.

El segundo caso es un razonamiento por analogía aceptable, porque las características comunes a Juan y Pedro hacen probable que la conclusión sea verdadera; mientras que el primer argumento es una falsa analogía porque las características compartidas no son pertinentes con respecto a la probabilidad de la conclusión.

Las falsas analogías, suele decirse, están en la base de lo que se ha denominado "pensamiento mágico". Así, cuando el Chamán de una tribu le ordena a un hombre al que le duelen los pies que coma una determinada planta que tiene hojas con la forma de un pie, probablemente esté basando su tratamiento en una falsa analogía según la cual objetos con forma parecida a las partes del cuerpo afectadas tienen la propiedad de curar esa enfermedad. Por supuesto, ello no significa que la medicina en cuestión no tenga ningún efecto real sobre el paciente. Aquí, como siempre, no debe confundirse la incorrección de un razonamiento con la falsedad de su conclusión.

Los razonamientos por analogía y los razonamientos inductivos por enumeración tienen mucho en común. Para empezar, es obvia la relación entre los requisitos de *cantidad* y *pertinencia* que trazamos para los razonamientos por analogía con las reglas que nos dicen que los razonamientos inductivos por enumeración deben basarse en un número lo suficientemente *grande* y lo suficientemente *variado* de casos. Al igual que en las inducciones por enumeración, además, no hay una respuesta general a las preguntas por cuántas características deben compartir los casos A y X para que haya una cantidad suficiente de casos, ni a la pregunta por un criterio de pertinencia de esas características. En ambos casos, cada argumento debe evaluarse teniendo en cuenta información adicional que nos permita evaluar y aplicar estos criterios.

3. Causas y efectos⁷³

La esposa de Ernesto coquetea con Ramón, quien le responde con énfasis. Ernesto los encuentra juntos en una actitud (para él) sospechosa y le dispara a Ramón con un arma comprada en el mercado negro. Ramón queda gravemente herido. La ambulancia que lo lleva al hospital se demora debido a la densidad del tráfico. Esta demora hace necesaria una intervención quirúrgica urgente que, de otro modo, podría haberse planeado con más tiempo. Ramón es alérgico a la anestesia que se usa en esa intervención y muere. ¿Cuál fue la causa de la muerte de Ramón?

Como lo atestigua el hecho de que encontramos razonables distintas respuestas a la pregunta formulada al final de nuestra breve historia, no existe una *única* noción de "causalidad" que usemos en las conversaciones cotidianas. Un jurado en un juicio contra Ernesto puede encontrar razonable considerarlo culpable, y, en este sentido, Ernesto fue un agente causal en la muerte de

73. La historia que sigue está inspirada en un ejemplo de Merrilee Salmon (Salmon, 1989, p. 127).

Ramón. El médico que debe firmar el acta de defunción hará constar allí que la causa de la muerte de Ramón fue un paro cardo-respiratorio ocasionado, a su vez, por la intolerancia de su organismo a la anestesia. El abogado de Ernesto, enfatizando esto último, puede sostener que el responsable legal de la muerte de Ramón fue el anestesista; o, quizás, quien le vendió ilegalmente el arma a Ernesto. Ernesto puede pensar que fue Ramón mismo, en conjunción quizás con su esposa, quien se ocasionó la muerte. Si no hubiera habido un tráfico tan denso, quizás el tiempo adicional que esto hubiera otorgado a los médicos habría salvado la vida de Ramón. Y así sucesivamente.

Puede intentarse una ordenación de las distintas nociones de "causa" que están en juego de acuerdo con la siguiente lista:⁷⁴

- condición causal necesaria: un acontecimiento A es una condición causal necesaria de otro acontecimiento Z si y sólo si Z no hubiera ocurrido de no haber ocurrido A;

- condición causal suficiente: un acontecimiento A es una condición causal suficiente de otro acontecimiento Z si y sólo si el mero hecho de que ocurra A implica que ocurra (luego) Z;

- conjunto de condiciones causales individualmente necesarias y colectivamente suficientes: los acontecimientos A, B, ..., N, constituyen un conjunto de condiciones causales individualmente necesarias y colectivamente suficientes de otro acontecimiento Z si y sólo si cada uno de los acontecimientos A, B, ..., N, considerados individualmente, son condiciones causales necesarias del acontecimiento Z y la totalidad de los acontecimientos A, B, ..., N, tomados colectivamente, es una condición causal suficiente del acontecimiento Z;

- condición causal probabilística: el acontecimiento A es una condición causal probabilística del acontecimiento Z si y sólo si el hecho de que ocurra Z es más probable si previamente ocurre A.

74. En la lista que sigue no estoy intentando definir rigurosamente las distintas nociones de causalidad nombradas, por lo que me permito usar expresiones más o menos sinónimas con "causa" al explicarlas.

Esta lista no agota, por otro lado, las distintas acepciones que de ordinario le damos a la palabra "causa". ¿Hay alguna de esas nociones que sea *la* noción de causalidad? Esta pregunta es difícil de contestar. Desde un punto de vista filosófico, ni siquiera está claro que la noción de causalidad sea una noción legítima. Pero no entremos en esa discusión y supondremos que cualquiera de las nociones listadas arriba expresa una concepción legítima acerca de la causalidad —en el sentido de que es legítimo preguntarse cuál es la causa, en algunos de los sentidos mencionados, de un determinado acontecimiento—.

Cuando hacemos eso, cuando nos preguntamos por la causa de un determinado acontecimiento, podemos intentar averiguar la respuesta mediante algún razonamiento. Llamaremos a cualquier argumento cuya conclusión sea la afirmación de una relación causal entre dos acontecimientos un "argumento causal". Un argumento causal será, por regla general, inductivo. Y existen, como es de esperar, buenos y malos argumentos causales. Algunos de los malos argumentos causales son tan comunes que vale la pena estudiarlos aquí como un tipo de falacia.

Cuando sostenemos que un acontecimiento A es la causa de otro acontecimiento B sobre la base, exclusivamente, de que A sucedió antes que B cometemos la falacia llamada *post hoc, ergo propter hoc* (luego de ello, por lo tanto a causa de ello). Esta falacia comete el Chamán del que hablábamos en la sección anterior al hacer el siguiente razonamiento:

Luego de recibir el tratamiento, X se curó.

Por lo tanto, el tratamiento fue la causa de la mejoría de X.

Que un acontecimiento sea cronológicamente anterior a otro es condición *necesaria* para que el primero sea causa del segundo, pero no es condición *suficiente*.⁷⁵ Así, la caída del Muro de Berlín ocurrió antes

75. Al menos no es condición suficiente para que el primero sea una causa más o menos inmediata del segundo.

de que yo tomara el desayuno esta mañana, pero sólo en un sentido teórica y prácticamente inútil de "causa" estaremos justificados en decir que fue su causa.

Otra falacia causal puede cometerse si sostenemos que un tipo de acontecimiento es causa de otro basándonos solamente en el hecho de que se presentan juntos regularmente. Esta condición (que un tipo de acontecimiento se presente *regularmente* junto con otro) es también, puede sostenerse, una condición necesaria de que uno sea causa de otro; pero, nuevamente, no es condición suficiente. Dos acontecimientos que se presentan regularmente pueden estar desconectados causalmente entre sí y ser ambos, por ejemplo, efectos de un tercer acontecimiento. Así, es probable que cometamos una falacia causal si creemos que la flexibilización de las relaciones laborales es causa del desempleo (o viceversa); seguramente, ambos fenómenos son efectos de modificaciones profundas en la estructura de las relaciones económicas. De la misma manera, el aumento en el consumo de drogas y el crecimiento de la delincuencia juvenil pueden ser dos efectos no necesariamente relacionados entre sí de una causa profunda más oculta.

Las relaciones causales se dan, básicamente, entre acontecimientos físicos. Otros usos de la noción de "causa", aunque seguramente útiles, son metafóricos y derivan su significación del uso físico. Así, la justificación de la afirmación de que un acontecimiento A es la causa de un acontecimiento B puede ser difícil de establecer y requerirá, a menudo, un alto grado de investigación empírica. La imposibilidad (por las razones que fueren) de realizar esta investigación es uno de los motivos que nos llevan a buscar "atajos" en la fundamentación de afirmaciones causales. Y allí es cuando la tentación de razonar falazmente es fuerte.

CAPÍTULO III

RAZONAMIENTOS FILOSÓFICOS

Hay un contexto en el cual el intercambio de argumentos es (o, al menos, debería ser) frecuente: las discusiones filosóficas. Esta afirmación no es universalmente aceptada, pero la defenderemos en la primera sección de este capítulo. Una pregunta interesante, una vez que se ha aceptado que los filósofos argumentan, es la siguiente: ¿por qué argumentan los filósofos? Es plausible suponer, con Rescher y Woods,⁷⁶ que se debe a la naturaleza misma de la filosofía. Aunque no sea tarea fácil decir qué es la filosofía, se puede estar de acuerdo en que tiene un carácter "agonal", como dice Rescher. O, en la terminología de Kuhn,⁷⁷ que la filosofía está en un permanente estado de crisis, como lo atestigua que no haya consenso acerca de si ciertos problemas se han solucionado, y ni siquiera acerca de cómo se debería intentar solucionarlos. En contra, quizás, de Kuhn, es defendible la idea de que es precisamente este permanente estado crítico lo que favorece la argumentación en filosofía. Cuando ya hay acuerdo acerca de los problemas a tratar y de los métodos para solucionarlos, no hay mucho lugar para la argumentación.

76. Ver Rescher (1985) y Woods (1988).

77. Ver Kuhn (1962).

Otra pregunta que trataremos en este capítulo es "¿cómo razonan los filósofos?". Los filósofos suelen ser personas inteligentes y sus razonamientos suelen ser sutiles y requerir de un grado de análisis extremadamente fino. Pero también hay vicios y riesgos argumentativos profesionales. Algunos de ellos han sido tocados a la pasada en el capítulo anterior. Nuestra intención aquí es la de tratarlos más en detalle. Para ello, presentaremos brevemente dos tipos de argumentos filosóficos y discutiremos con un poco más de detalle otros dos. De más está decir que este capítulo no pretende ser un tratado acerca de la argumentación filosófica sino sólo un breve examen de algunos ejemplos característicos de ella.

1. ¿RAZONAN LOS FILÓSOFOS?

Una de las principales actividades que realizan los filósofos cuando están trabajando de filósofos consiste en argumentar, en dar razones a favor o (más a menudo) en contra de distintas posiciones filosóficas. Algunos dirían, incluso, que la argumentación es *la* principal actividad de los filósofos. Esta, sostiene Rorty,⁷⁸ es la visión que (adecuadamente) tienen de sí mismos los filósofos analíticos contemporáneos (o la mayoría de los profesores de los departamentos de filosofía de las universidades norteamericanas, para no entrar en discusiones acerca de la vigencia de la filosofía analítica).⁷⁹ Los "héroes" de este tipo de filósofos ya no son más los científicos sociales (como en el tiempo de Dewey), ni los matemáticos o los científicos naturales (como en el tiempo del "positivismo lógico" de Carnap y Reichenbach, entre otros), sino los abogados. Lo que define a la filosofía analítica hoy no es, según Rorty, un conjunto de problemas comunes o un

78. Ver, por ejemplo, Rorty (1982b).

79. Y también varios (aunque no todos) de los profesores de los departamentos de filosofía de las universidades argentinas.

“método” particular para tratar con distintos tipos de problemas, sino un determinado “estilo”, estilo que puede denominarse “aptitud filosófica”. Esa aptitud consiste en ser capaz de discernir, en cualquier argumento, “lagunas” lógicas y también en ser capaz (aunque en menor medida, diría yo) de producir un buen argumento en favor de cualquier posición. Desde un punto de vista ligeramente distinto, podría decirse que los filósofos analíticos contemporáneos desempeñan el papel de críticos de cualquier pretensión de saber.

De más está decir que no es ésta, la capacidad argumentativa, una característica definitoria de todo lo que, con un criterio bibliotecológico no exento de ventajas, podría clasificarse como “filosofía”. Los llamados “filósofos continentales”, como Heidegger, Nietzsche, Derrida, Foucault, Gadamer, etc., tienden más bien a encarnar un tipo distinto de intelectual, que Rorty denomina “crítico de la cultura”. El objetivo de este tipo de filósofos no consiste en desarrollar una aptitud especial para detectar lagunas argumentativas, sino más bien en la búsqueda de una reconstrucción histórica exhaustiva, de una redescipción del pasado adecuada para distintos fines.

Como sabiamente aconseja Rorty en el artículo mencionado, no hay por qué decidir cuál de estos “estilos” es la verdadera filosofía. La filosofía, al contrario que las ciencias, absorbe sus propios metaestudios. Es por ello que la pregunta “¿Qué es la filosofía?” es una pregunta filosófica (mientras que la pregunta “¿Qué es la ciencia?” es también una pregunta filosófica, no científica). Y, al ser una pregunta filosófica, es extremadamente difícil (si no conceptualmente imposible) encontrarle una respuesta definitiva. Pero, a pesar de no poder encontrar un criterio de demarcación que nos permita decir que la auténtica filosofía es la analítica, y que por ello la argumentación es la base de la filosofía, o, por el contrario, que la auténtica filosofía es la continental, y que por ello un estudio de la argumentación filosófica no tiene sentido; a pesar de que no sea posible encontrar un criterio tal, sí es posible decidir de cuál de esos distintos estilos queremos (y podemos) ocuparnos ahora. Y queremos ocuparnos ahora de la filosofía analítica, entendiendo el rótulo ampliamente como un estilo filosófico en donde la capacidad argumentativa tiene un lugar central.

2. ¿CÓMO RAZONAN LOS FILÓSOFOS?

A pesar de que es relativamente fácil ponerse de acuerdo en que *existe* un tipo de actividad filosófica como la que describimos recién,⁸⁰ es más difícil precisar qué tipos de argumentos son argumentos típicamente filosóficos. Ryle y Waismann están más o menos de acuerdo en que la reducción al absurdo ocupa un lugar privilegiado en el arsenal argumentativo de los filósofos.⁸¹ Un argumento por reducción al absurdo es una herramienta básicamente negativa,⁸² y consta de los siguientes pasos:

1. Se *supone* que la afirmación a refutar es verdadera.
2. Se deriva, a partir de la afirmación supuesta en el primer paso (junto con, quizás, otras premisas aceptables), una contradicción u otro resultado igualmente inaceptable (como la negación de una trivialidad).
3. Se concluye que la afirmación supuesta en el primer paso es falsa.

La conclusión de una reducción al absurdo está justificada en los siguientes principios lógicos: a) una contradicción es necesariamente falsa, y b) si una falsedad se deduce válidamente a partir de un conjunto de premisas, entonces al menos una de esas premisas debe ser falsa.

Pero la suposición de Ryle y Waismann de que la reducción al absurdo es la movida argumental básica en filosofía está basada (sobre todo en el caso de Ryle) en una concepción wittgensteiniana según la cual la actividad filosófica es, en el fondo, una actividad terapéutica en la que el filósofo hace ver (a otros filósofos, obviamente)

80. Incluso aquellos autores que no estén de acuerdo con la descripción de Rorty a la que suscribimos aquí (por suponer, por ejemplo, que la tarea básica de la filosofía es la de brindar explicaciones, o alguna otra que no sea la de argumentar) tendrán que aceptar que la producción y refutación de argumentos es, al menos, un *instrumento* ubicuo en la filosofía analítica.

81. Ver Ryle (1946) y Waismann (1956).

82. Digo "básicamente" porque mediante una *reductio* también puede establecerse, por supuesto, una proposición afirmativa. Para una explicación un poco más extensa de la reducción al absurdo en contextos informales ver Fisher (1988), cap. 6.

que los problemas filosóficos son pseudoproblemas que surgen de una mala interpretación del uso que tienen, en el lenguaje cotidiano, ciertos términos clave. Según Ryle, por ejemplo, las expresiones tienen una determinada "fuerza lógica" (es decir, las expresiones son implicadas por, e implican a, otras expresiones). Los problemas filosóficos surgen cuando atribuimos a una determinada expresión una fuerza lógica indebida. La tarea del *verdadero* filósofo consiste entonces, en la perspectiva de Ryle, en extraer contradicciones de la suposición de que esa expresión *tiene* la fuerza lógica que hace surgir problemas filosóficos. La conclusión será que *no tiene* esa fuerza lógica y que, por lo tanto, esos problemas filosóficos eran pseudoproblemas.

Pero no es obligatorio aceptar la concepción terapéutica de la filosofía. Uno puede creer (con bastante fundamento) que los problemas filosóficos, a pesar de ser extremadamente difíciles y quizás hasta imposibles de solucionar, son problemas reales. Es indudable que el descuido verbal puede dar lugar a pseudoproblemas; pero es también indudable que muchos de los que son considerados problemas filosóficos (como la existencia del mundo externo, *pace* Carnap y sus seguidores contemporáneos; la justificación de la inducción, *pace* Popper; o la naturaleza de la verdad, *pace* Ramsey, Ayer y otros "deflacionistas" más recientes) no surgen de descuidos verbales. Si no aceptamos la concepción terapéutica de la filosofía entonces estaremos dispuestos a ver más tipos de argumentos en filosofía que la mera reducción al absurdo.

Es evidente, por ejemplo, que los argumentos trascendentales y las apelaciones a experimentos mentales ocupan un lugar importante en la bibliografía filosófica de la tradición analítica. En las dos secciones que siguen analizaremos separadamente estos tipos de argumentos típicamente filosóficos. Pero quiero mencionar aquí otros dos tipos de maniobras argumentativas comunes en esa bibliografía, maniobras argumentativas que a menudo son falaces.

La primera de ellas consiste en lo que puede denominarse "apelación a la mala interpretación".⁸³ Este tipo de argumento es común en variados

83. En relación con esta maniobra, Pereda menciona como una de las fuentes principales de los "vértigos argumentales" (fuentes, a su vez, de falacias) la intención de *inmunizarse* frente a toda posible crítica. Cf. Pereda (1994), p. 108.

ámbitos, pero su presencia en la filosofía es abrumadora. Puede resumirse en la frase "Yo no quise decir eso". El contexto de su empleo es el siguiente: un filósofo presenta una crítica demoledora a las tesis de otro filósofo; como respuesta, este último sostiene que el primero ha hecho una mala interpretación de sus doctrinas, que él "no quiso decir eso". La maniobra suele repetirse frente a críticas hechas tomando en cuenta varias interpretaciones posibles. Cuando un filósofo tiene un "sistema" con el cual aborda todos los problemas que considera interesantes, recibirá cualquier crítica como una crítica "externa".⁸⁴ Es cierto que la mala comprensión es moneda corriente en todos lados (y más aún en filosofía, en donde la dificultad de los problemas tratados es una poderosa fuente de malos entendidos); pero la apelación a la mala interpretación puede convertirse en una manera de hacer indiscutible (pero indiscutiblemente vacua) a una teoría. Los esfuerzos de Kuhn, en los años '80, por hacer más plausibles su noción de "paradigma" y su tesis de la incommensurabilidad pueden verse como ejemplos de apelaciones a la mala interpretación.

La segunda maniobra argumentativa que quiero mencionar por su amplia difusión en la filosofía contemporánea puede llamarse, un tanto pedantemente, "apelación a dudosas consecuencias de descubrimientos científicos que nadie termina de entender del todo". Esta maniobra ha sido teóricamente defendida por Quine⁸⁵ y ampliamente

84. Arthur Schilpp, el editor de la serie *Living Philosophers*, concluyó, luego de décadas dedicadas a esa tarea, que los filósofos *no quieren* comprenderse entre sí (citado por Woods, 1988). La enfermedad contraria, la de cambiar de posiciones filosóficas a velocidades cercanas a la de la luz, es también común. Es posible que las dos maniobras tengan una fuente común: la necesidad de encontrar respuestas definitivas a los problemas filosóficos. Y, aunque parezca difícil, es posible encontrar las dos maniobras hábilmente mezcladas en la obra de un mismo autor: Hilary Putnam es un ejemplo.

85. La epistemología naturalizada quineana implica, entre otras cosas, la idea de que en la argumentación filosófica es legítima la apelación a cualquier descubrimiento científico: "En oposición al viejo epistemólogo, no buscamos para la ciencia una base más firme que la ciencia misma; de manera que somos libres de usar los frutos de la ciencia al investigar sus raíces" (Quine, 1995, p. 16); "No hay posición de ventaja superior, no hay filosofía primera. Todos los hallazgos científicos, todas las conjeturas científicas que son plausibles al presente, son, por tanto, desde mi punto de vista, tan bienvenidas para su utilización

usada por Putnam.⁸⁶ Suele comenzar con las siguientes afirmaciones: “Se sigue claramente del teorema de Gödel que...”, “Se sigue claramente de la mecánica cuántica en la interpretación de Copenhagen que...”, “Se sigue claramente del teorema de Löwenheim-Skolem que...”, etc. Pero ni la defensa teórica general ni las aplicaciones particulares de este tipo de argumentos son convincentes. Como consejo, es sabio desconfiar de cualquier argumento filosófico que comience de esa manera. Una regla práctica que debería guiar la argumentación filosófica es que *nada* se sigue claramente del tipo de cosas que mencionamos.

Es necesario destacar que no estamos diciendo que cualquier apelación a la mecánica cuántica y a consecuencias de ella, en una discusión filosófica, por ejemplo, sea falaz. Pero si una posición filosófica se basa casi exclusivamente en la extrapolación infundada de descubrimientos científicos a ámbitos ajenos a los de su aplicación original, esta maniobra debe ser mirada con sospecha.

Este vicio no está presente únicamente, ni en sus peores momentos, en la filosofía analítica. Alan Sokal; un físico contemporáneo, ha desenmascarado hábilmente su uso indiscriminado en lo que llamamos “filosofía continental”, o en lo que él llama “ciencias humanas posmodernas”. Sokal presentó a una prestigiosa revista norteamericana un trabajo cuyo título (traducido al español) es “Transgrediendo los límites: hacia una hermenéutica transformativa de la gravitación cuántica”.⁸⁷ Allí, entre otras cosas, vincula el principio de complementariedad de la física cuántica con la filosofía deconstructivista de Derrida; sostiene que la relatividad general puede verse como una

dentro de la filosofía como fuera de ella” (Quine, 1969a, p. 162 de la versión española). Las citas podrían multiplicarse fácilmente.

86. Ver, por ejemplo, el capítulo 2 y el Apéndice de Putnam (1981) para una dudosa utilización filosófica del teorema de Löwenheim-Skolem y técnicas formales de permutación de individuos. Putnam también sostuvo (en Putnam, 1969) que la mecánica cuántica forzaba un cambio de lógica. Sartorio (1996) lleva a cabo una crítica detallada de esta última pretensión.

87. Sokal (1996). En Sokal y Bricmont (1997) se analizan, en un tono exento de fanatismos, abusos cometidos por Jacques Lacan, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Bruno Latour, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Félix Guattari y Paul Virilio.

confirmación de la deconstrucción nietzscheana de la causalidad al mismo tiempo que como apoyando una visión ecologista del mundo; "explica" el carácter holista del universo apelando a la topología diferencial y sostiene que esta teoría ha sido exitosamente aplicada a la crítica cinematográfica y al psicoanálisis del SIDA; y concluye con la idea de que la teoría de la gravitación cuántica, *teoría aún inexistente*, libera a los seres humanos no sólo de la tiranía de la "verdad absoluta" y de la "realidad objetiva" sino también de la tiranía de otros seres humanos. El trabajo no sólo fue aceptado, sino que fue incluido en un número especial de la revista dedicado a dar una respuesta a ciertas críticas realizadas por científicos en contra de la actitud posmoderna.

Pasamos ahora, como prometimos, al análisis de los argumentos trascendentales y los experimentos mentales en filosofía.

3. ARGUMENTOS TRASCENDENTALES

Hay un tipo especial de argumento que es de uso bastante común en filosofía y raro fuera de ella, los llamados "argumentos trascendentales". No daremos aquí una caracterización de "argumento trascendental" que haga justicia a todo lo que ha sido llamado con ese nombre. Sin embargo, la caracterización que daremos es una caracterización posible, y reconstruir los casos paradigmáticos de argumentos trascendentales en filosofía basándose en ella puede ser un ejercicio interesante.

Para nuestros propósitos, entonces, sostendremos que un argumento trascendental responde al siguiente esquema (en donde "F" y "G" representan fenómenos cualesquiera):

Se da el fenómeno F.
G es condición de posibilidad de F.
Por lo tanto, G.

La primera premisa de un argumento trascendental se presenta, por lo general, como una verdad establecida e indiscutible. La segunda premisa

establece qué otra cosa ha de ser verdadera para que sea posible lo que dice la primera, y luego se extrae la conclusión obvia.

Según Charles Taylor,⁸⁸ los argumentos trascendentales son una cadena de pretensiones de indispensabilidad que se presentan como apodícticas. Esta caracterización, que puede sonar pretenciosa, no quiere decir más que lo siguiente. Las premisas de los argumentos trascendentales son todas ellas afirmaciones que se suponen indudables. Este carácter indudable puede deberse a dos razones: o bien la premisa expresa un hecho evidente o bien expresa qué es necesario que ocurra para que ocurra también un hecho evidente.⁸⁹

Caricaturizando un poco un argumento trascendental kantiano podemos ejemplificar la estructura anterior de la siguiente manera:

Existen juicios sintéticos a priori,⁹⁰ como "2 + 2 = 4".

Ese tipo de juicios no sería posible si el tiempo no fuera una de las formas de la intuición sensible, sino algo objetivo.⁹¹

Por lo tanto, el tiempo es una de las formas de la intuición sensible.

Uno de los primeros problemas que surgen al analizar los argumentos trascendentales es el siguiente: ¿cuál es la diferencia entre un argumento trascendental y un *Modus Ponens*? Por ejemplo, ¿cuál es la diferencia entre nuestro ejemplo tal como fue presentado recién y esta otra formulación?:

Existen juicios sintéticos a priori, como "2 + 2 = 4".

Si existen juicios sintéticos a priori, entonces el tiempo es una de las formas de la intuición sensible, y no algo objetivo.

Por lo tanto, el tiempo es una de las formas de la intuición sensible.

88. Ver "La valdez de los argumentos trascendentales", en Taylor (1995).

89. Si surgen dudas acerca de la verdad de las premisas del primer tipo, entonces quien formula el argumento puede correr el riesgo de cometer una falacia de pregunta compleja. Ver la sección 5, cap. 2.

90. Es decir, juicios cuya verdad no se agota en el significado de las palabras que lo componen (como sí pasa con "Si el tiempo es dinero, entonces el tiempo dinero"), que "dicen algo acerca del mundo" pero que, sin embargo, pueden ser conocidos como verdaderos sin recurrir a la experiencia para justificarlos.

91. Ya que, para Kant, lo que hacemos al sumar es unir cantidades *en el tiempo*.

Alguien podría sostener que la relación que se establece en las premisas, si reconstruimos los argumentos trascendentales como *Modus Ponens*, es demasiado débil. La segunda premisa establece una relación de implicación material entre la existencia de juicios sintéticos *a priori* y la subjetividad (trascendental) del espacio, y la única restricción a la verdad de una oración como ésta es que no puede darse el caso de que existan juicios sintéticos *a priori* al mismo tiempo que el espacio no sea subjetivo. Pero la relación de condición trascendental de posibilidad, se dirá, es más fuerte que la mera implicación material, y es por eso que los argumentos trascendentales no son lo mismo que un *Modus Ponens*.

Pero lo que es difícil de decir, aun cuando se acepte la línea de razonamiento anterior, es en qué consiste precisamente la relación de condición trascendental de posibilidad. Un intento por aclarar este tema lo ha hecho Allison, y analizaremos a continuación su elucidación de la noción de "condición trascendental de posibilidad". Para ello, evaluaremos los fragmentos de la "Estética Trascendental" de la *Crítica de la razón pura*⁹² referidos al espacio y, en particular, al carácter *a priori* que, según Kant, esta representación posee. La intención es mostrar que el análisis de dichos argumentos proporcionado por Allison⁹³ es incorrecto. El error de Allison, argumentaremos, se basa en su intención de aplicar a los argumentos de Kant una noción de *presuposición* (la desarrollada por Strawson) inadecuada para las intenciones kantianas.

1. La interpretación de Allison de los argumentos trascendentales de la Estética kantiana

Comenzaremos por la exégesis que hace Allison de los argumentos a favor de la *aprioridad* del espacio. Según este autor existen en la "Estética" dos argumentos de ese tipo. Los pasajes pertinentes de la *Crítica* son los siguientes:

92. Kant (1781-1787). Como es usual, se citará con la numeración alemana.

93. Allison (1992).

1) *El espacio no es un concepto empírico sacado de experiencias externas. Pues para que ciertas sensaciones sean referidas a algo fuera de mí (es decir, a algo en otro lugar del espacio que el que yo ocupo), y asimismo para que yo pueda representarlas como fuera [y al lado] unas de otras, por tanto no sólo como distintas, sino como situadas en distintos lugares, hace falta que esté ya a la base la representación del espacio. Según esto, la representación del espacio no puede ser tomada, por experiencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esta experiencia externa no es ella misma posible sino mediante dicha representación.*

2) *El espacio es una representación necesaria, a priori, que está a la base de todas las intuiciones externas. No podemos nunca representar que no haya espacio, aunque podemos pensar muy bien que no se encuentran en él objetos algunos. Es considerado, pues, el espacio como la condición de la posibilidad de los fenómenos y no como una determinación dependiente de éstos, y es una representación a priori que, necesariamente, está a la base de los fenómenos externos.*⁹⁴

Hasta aquí el pasaje de la *Crítica*. En lo que sigue reconstruiremos la exposición de Allison de esos argumentos.

Primer argumento:

1) refiero mis sensaciones a algo fuera de mí y me represento los objetos como fuera unos de otros (o como externos);

2) la representación de los objetos como externos, o como fuera unos de otros, presupone la representación del espacio;

3) la referencia de mis sensaciones a algo "fuera de mí" (*ausser mir*) presupone la representación del espacio;

4) el espacio es una representación *a priori* [de 1), 2) y 3)].

Segundo argumento:

94. Kant, *op. cit.*, p. 43, A 23-24 / B 38-39. El pasaje entre [] es una añadido de la segunda edición de la *Crítica*.

- 1) Si el espacio puede existir sin los objetos y sus relaciones mutuas pero los objetos y sus relaciones mutuas no pueden existir sin el espacio, entonces los objetos y sus relaciones mutuas presuponen la representación del espacio;
- 2) el espacio puede existir sin los objetos y sus relaciones mutuas;
- 3) los objetos y sus relaciones mutuas no pueden existir sin el espacio;
- 4) los objetos y sus relaciones mutuas presuponen la representación del espacio [de 1), 2) y 3)];
- 5) el espacio es una representación *a priori* [de 4)].

2. Una crítica a la interpretación presuposicional de Allison

Allison sostiene que algunas premisas de nuestra reconstrucción de estos argumentos son de carácter presuposicional. Pero la noción de presuposición que se presenta constituye un recurso técnico formulado teniendo en cuenta un fin muy específico: la aclaración del significado de ciertas descripciones definidas.⁹⁵ Así, Allison entiende que:

[la presuposición es] una relación semántica que debe distinguirse de la implicación. De acuerdo con esto, A presupone B si y sólo si A no es ni verdadera ni falsa, a menos que B sea verdadera. En otras palabras: la verdad de B (la presuposición) es condición necesaria de la significatividad (no de la verdad) de A. Considero que esto capta el sentido de "presuposición" al cual apela Kant cuando habla de los "Principios" como "presuposiciones" de la experiencia.⁹⁶

Como vemos, lo que Allison toma como presuposición es la noción de Strawson, definida de la siguiente manera: la oración A

95. Una descripción definida es una frase del tipo "el x tal que P"; por ejemplo "el rey de Francia", o "el de traje gris". En realidad, el análisis que ofrece Strawson (o, para el caso, Russell) no es un análisis de las descripciones definidas, sino de oraciones en donde figuran esas frases.

96. Allison, *op. cit.*, p. 144, n.

presupone la oración *B* si la *verdad* o la *falsedad* de *A* implica (materialmente) la verdad de *B*. Así, por ejemplo, la oración "El espacio contiene objetos" presupone la oración "El espacio existe", en el sentido de que esta última debe ser verdadera para que tenga sentido adscribirle algún valor de verdad a la primera (es decir, incluso si decimos que la oración "El espacio contiene objetos" es falsa, presuponemos —strawsonianamente— la verdad de la oración "El espacio existe"; en adelante, "presuposición" debe entenderse como "presuposición en el sentido de Strawson"). Es difícil, como decíamos, ver qué utilidad puede tener una noción como ésta aplicada a los argumentos kantianos acerca del carácter *a priori* del espacio (¿que querría decir que el espacio es *verdadero*?).

3. Una posible respuesta de Allison

Una posible respuesta a esta objeción es la siguiente: el espacio no es ni verdadero ni falso, pero sí lo es la oración que expresa la existencia del espacio, es decir:

a) *El espacio existe (a priori).*

De esta manera sí podría usarse la noción de presuposición. Sea, por ejemplo, la oración

b) *Distinguimos y conocemos objetos fuera del yo y sus estados;*

podemos decir, entonces, que la oración b) presupone la oración a), si estamos dispuestos a admitir que para que la oración b) sea *verdadera* o *falsa* es condición necesaria que a) sea verdadera.

Sin embargo, la defensa del análisis de Allison esbozada recién está mal encaminada. Mostraremos que, en primer lugar, Kant no pudo querer decir eso y, en segundo lugar, que es falso.

4. La inadecuación del análisis presuposicional

En primer lugar, entonces, debemos tener en cuenta que el argumento de Kant tiene carácter trascendental. Más allá de las dificultades inherentes a una formulación precisa de criterios de identificación de argumentos trascendentales, es claro que la noción de presuposición utilizada por Strawson *no puede* servir para el análisis de esos tipos de argumentos. En efecto, Kant está aceptando b) como *verdadera*, no como *verdadera o falsa*. Si aceptamos que una oración significativa tiene algún valor de verdad (opinión que, dicho sea de paso, no es la de Strawson, pero sí la de Russell),⁹⁷ entonces la noción de presuposición puede servir para analizar casos de significatividad de oraciones. Por ejemplo, si alguien duda de la *significatividad* de la oración "La montaña Mulhacén tiene tres mil metros de altura", puede preguntársele si acepta la verdad de la oración "Existe una montaña llamada Mulhacén". Si acepta esto último,⁹⁸ entonces (quizás) podemos hacerle ver que debería aceptar la *significatividad* de la otra oración. Sin embargo, no podemos demostrarle la *verdad* de la oración en cuestión mediante este mismo procedimiento.

Lo que sí podemos hacer (y algo así debe haber pensado Allison) es convencerlo de la existencia de la montaña a partir de su aceptación de la verdad o falsedad de la oración que le asigna una determinada altura. Sin embargo, Kant no está diciendo que incluso cuando b) sea falsa a) es verdadera; sino que la verdad de a) se demuestra por ser condición trascendental de posibilidad de la *verdad* de b). Pero "tener como condición trascendental a" no es la misma relación que "presuponer", según lo dicho recién.

En segundo lugar, simplemente no es cierto que b) presuponga a). Quizás sea cierto que la verdad de b) implica la verdad de a), pero no es cierto que la falsedad de b) implica la verdad de a) (si no distinguimos objetos fuera del yo y sus estados no estamos probando que el

97. Ver B. Russell (1905, 1959).

98. Y si acepta, además, que la oración anterior está bien formada sintáctica y gramaticalmente. Recordemos que la verdad de la oración presupuesta es condición necesaria de la verdad o falsedad de la oración que la presupone, pero no condición suficiente.

espacio existe). Lo que sí puede ser cierto, a lo sumo, es que b) implica a) (en el sentido clásico de implicación, para el cual no hace falta para nada la noción de presuposición). Así, obtendríamos:

c) *Si b) es verdadera, entonces a) es verdadera.*

Kant agregaría a esa implicación la premisa empírica (quizás discutible):

d) *b) es verdadera;*

y entonces obtendría:

e) *a) es verdadera*

por un simple *Modus Ponens*. Pero lo que queríamos lograr era, justamente, distinguir los argumentos trascendentales de los argumentos por *Modus Ponens*.

No estamos diciendo que el argumento esbozado recién sea el que Kant tenía *in mente*, sino que es el que el análisis de Allison, llevado hasta sus últimas consecuencias, permite reconstruir. En otras palabras, esta manera de defender un análisis presuposicional de los argumentos kantianos lleva a desechar, justamente, esa noción de presuposición.

Aparentemente, Allison se da cuenta de que la relación de presuposición que se podría establecer en Kant no se da entre oraciones y, en una nota al pie, dice lo siguiente:

*Sin embargo, se debe tener presente que este sentido del término ["presuposición"] se aplica a la relación entre oraciones. En cambio, Kant se ocupa aquí de la relación entre representaciones o, más exactamente, entre capacidades cognoscitivas. Así pues, la tesis sostiene que, únicamente porque ya tengo la capacidad de representar los objetos como espaciales, o en el espacio, tengo también la capacidad de representar esos mismos objetos como distintos de mí mismo (como *ausser mir*) y como numéricamente distintos unos de otros.⁹⁹*

99. Allison, *op. cit.*, p. 144, n.

Ahora bien, el hecho de que Allison simplemente *diga* que la relación de presuposición se establece entre capacidades cognoscitivas no explica cómo es posible que las capacidades cognoscitivas se presupongan (en el sentido técnico strawsoniano, el que adopta Allison) unas a otras. Por otro lado, incluso si aceptamos que este tipo de relación pudiera tener algún sentido, de todas maneras la inexistencia de la capacidad (o la incapacidad) de representar los objetos como distintos de mí mismo y como distintos unos de otros no implica la capacidad de representar los objetos en el espacio. Es decir, no sería cierto que una capacidad presupone la otra, dado que, si lo hiciera, su inexistencia implicaría la existencia de la otra.¹⁰⁰ Parecería, más bien, que estas capacidades simplemente se implican, como dijimos antes. Allison quiere tener las ventajas de contar con una noción técnica sin la desventaja de que no sea aplicable al análisis kantiano; y eso, creo, es pedir demasiado.

Hemos mostrado que la noción de presuposición elegida por Allison no puede usarse, sin modificaciones esenciales que probablemente la transformen en otra noción, para lo que Allison quiere usarla. Es cierto, sin embargo, que representaría un hallazgo notable para la exégesis de los argumentos kantianos el contar con una noción técnica de presuposición entre capacidades cognoscitivas, o quizás, entre representaciones. Pero es seguro que ello será extremadamente difícil de conseguir.

4. EXPERIMENTOS MENTALES EN FILOSOFÍA Y APELACIÓN A LA INTUICIÓN

Otro tipo de movida argumentativa ampliamente difundida en la actividad filosófica (en especial en la "filosofía analítica") consiste en

100. Hablar de la existencia (inexistencia) de ciertas capacidades de manera análoga a la verdad (falsedad) de ciertas oraciones puede resultar algo forzado. Sin embargo, esta artificialidad se debe, justamente, al intento (para mí infructuoso) de aplicar la noción de presuposición a las capacidades cognitivas.

la presentación de experimentos mentales. La lista incluye a (pero de ninguna manera se agota en) la Tierra Gemela y los cerebros en la cubeta, ambos de Putnam, la artritis de Burge, el intérprete omnisciente de Davidson, el comprador descuidado de Perry, los dos dioses de Lewis, el cuarto chino de Searle y los antípodas de Rorty.¹⁰¹ Pero, ¿qué es un experimento mental y en qué consiste usar un experimento mental en una argumentación filosófica? Trataremos de responder esta pregunta de dos maneras. Analizaremos primero brevemente algunos elementos conceptuales del uso de los experimentos mentales en filosofía, y luego exploraremos más en detalle uno de esos experimentos: la Tierra Gemela de Putnam.

Un experimento mental podría entenderse como la descripción de una situación imaginaria (que no sucede realmente), descripción que intenta mostrar básicamente dos cosas: a) que la situación descrita es efectivamente una situación *posible* y b) que la mejor explicación de esa situación posible es la aceptación de cierta teoría (científica o filosófica, según sea el caso). Ambas funciones del experimento mental están relacionadas, al menos en principio, ya que si una situación es posible entonces es atinado suponer que debe tener una explicación.

La modalidad de la noción de *posibilidad* involucrada variará de acuerdo con la teoría o tesis que en cada caso se intente demostrar. Si lo que está en juego es la demostración de una teoría física, entonces la situación imaginada debe ser (al menos) *físicamente posible*; es decir, debe ser una situación cuya descripción no entre en contradicción con las leyes físicas. Si lo que se intenta mostrar, en cambio, es una teoría filosófica, en general la descripción de la situación deberá ser *lógicamente posible* (compatible con las leyes lógicas) o, quizás, *conceptualmente posible* (compatible con el significado de nuestros conceptos, o con las reglas que rigen su uso).

Pero no sólo se usan los experimentos mentales para establecer tesis, sino también para refutarlas. En este caso, la situación imaginada debe ser incompatible con (alguna parte de) la teoría a refutar.

101. Ver Putnam (1975, 1981), Burge (1979), Davidson (1983), Perry (1979), Lewis (1983), Searle (1980), Rorty (1979).

Nuevamente, si la teoría en cuestión se sostiene como lógicamente necesaria, entonces la situación descripta deberá ser sólo lógicamente posible (*sólo* lógicamente posible porque la posibilidad lógica es la restricción más débil que se le puede aplicar a una situación imaginaria). Si la tesis a refutar se sostiene, en cambio, como siendo sólo físicamente posible, entonces la situación imaginada deberá ser además físicamente posible (*además* porque la posibilidad física implica la posibilidad lógica, en el sentido de que si una situación es físicamente posible, entonces es, *a fortiori*, lógicamente posible).

La distinción entre los distintos tipos de posibilidades (además de la lógica, la conceptual y la física se menciona a veces la posibilidad tecnológica, que vendría a restringir las descripciones posibles limitándolas a lo efectivamente realizable con los medios tecnológicos de los que disponemos ahora) es de suma importancia a la hora de evaluar experimentos mentales. Por ejemplo, si un experimento mental se presenta como la refutación de una tesis que se pretende lógicamente necesaria, señalar que la descripción de la situación es físicamente imposible no sería una crítica pertinente. La evaluación de los experimentos mentales, entonces, debe hacerse siempre teniendo en cuenta qué tipo de tesis se pretende establecer o refutar.

El uso de los experimentos mentales como método de refutación de tesis hace surgir algunas perplejidades. La principal de ellas consiste en lo siguiente. Supongamos que queremos refutar una tesis filosófica que se presenta como lógicamente necesaria. Para hacerlo mediante un experimento mental debemos describir una situación imaginaria que sea lógicamente posible y que contenga una negación de la tesis en cuestión. Pero lograr estas dos cosas puede ser incompatible si el experimento se juzga desde el punto de vista de quien sostiene la tesis.

Veamos esto con un ejemplo sencillo. Supongamos que alguien sostiene que es lógicamente necesario que todos los cuervos sean negros. Para refutarlo, decidimos idear el siguiente experimento mental (muy poco imaginativo, por cierto): existen unos exploradores que, en un lugar remoto del planeta, se encuentran con unos seres con la estructura genética de los cuervos pero verdes. Este experimento mental, sostenemos nosotros, refuta la tesis de que "todos los cuervos son negros" es una verdad lógica. Pero quien sostiene la tesis puede

argumentar que nuestro supuesto experimento mental no cumple con el requisito de ser lógicamente posible, ya que en la descripción de la situación se incluye la frase “[existen] seres con la estructura genética de los cuervos pero verdes” y esa frase es la negación de lo que sostiene él. “Ese experimento es sólo una petición de principio”, dirá, “si yo no acepto que puedan existir cuervos que no sean negros, no se puede comenzar un argumento en contra de mi tesis diciendo ‘supongamos que existen cuervos verdes’”.

La dificultad que nos presenta esta réplica es seria, y se pone más seria cuanto más interesante es el tema que se trata. Lo que se puede contestar, al menos en este caso, es lo siguiente. La descripción de una situación en donde existen cuervos verdes debe ser evaluada *ingenuamente*, sin tener en cuenta ninguna teoría en particular acerca de los cuervos. Si, *evaluada desde este punto de vista*, la situación descrita parece lógicamente posible, entonces refuta la tesis de que es lógicamente necesario que todos los cuervos sean negros. Por supuesto, si evaluamos el experimento *presuponiendo* la verdad lógicamente necesaria de “todos los cuervos son negros”, entonces la situación no parecerá lógicamente posible. Pero esto no implica que el experimento sea una petición de principio. Nosotros no pedimos que el experimento se evalúe presuponiendo la *falsedad* de “es lógicamente necesario que todos los cuervos sean negros” (hacer *eso sí* sería cometer una petición de principio). Lo que pedimos es que se suspenda el juicio momentáneamente acerca de ese tema y que el experimento se evalúe teniendo en cuenta simplemente nuestras intuiciones acerca de qué es lógicamente posible y qué no.¹⁰² Pero justamente porque nuestras intuiciones tambalean cuando se trata de temas más complicados o teóricos —y también porque en esos casos nuestras intuiciones suelen estar inextricablemente mezcladas con teorías— es a menudo más difícil

102. Muchas veces se ha dicho, y se sigue diciendo, que la necesidad lógica no tiene que ver con nuestra capacidad imaginativa o con nuestras intuiciones. Pero una de las conclusiones fundamentales del excelente libro de Arthur Pap, *Semántica y verdad necesaria* (Pap, 1958), es, justamente, que no es posible renunciar a nuestras intuiciones acerca de posibilidad y/o imposibilidad a la hora de analizar la noción de “posibilidad lógica”.

responder a esa crítica. A continuación analizaremos un caso real de experimento mental en donde la dificultad mencionada se presenta de manera dramática.

1. Análisis de un experimento mental: la semántica tradicional y la Tierra Gemela¹⁰³

En su artículo "Sobre el sentido y la denotación" (Frege, 1892), G. Frege estableció lo que podemos llamar una "teoría clásica" del significado. Según esta teoría, todo término de un lenguaje lleva asociado un "sentido" que determina la referencia de ese término. Más o menos recientemente, algunos autores han propuesto la idea de que una posición como ésta es insostenible. Aquí se analizará una crítica a ese tipo de teorías —específicamente, se tendrá en cuenta un tipo de crítica surgida del artículo de Putnam "El significado de 'significado'" (Putnam, 1975)— basada en un experimento mental. Por último, se ensayarán posibles repuestas a esas críticas. La intención general es la de mostrar que no hay, en el artículo recién mencionado, ningún argumento sólido en contra de las teorías clásicas. En particular, el experimento mental de la Tierra Gemela no establece de manera razonable lo que Putnam pretende que establezca.

2. La Tierra Gemela

En su influyente artículo "El significado de 'significado'", H. Putnam se propuso mostrar (entre otras cosas) la debilidad de las teorías semánticas clásicas. Entenderemos por "teoría semántica clásica" a una teoría del significado que suscriba (seguramente entre otras cosas) las siguientes tesis:¹⁰⁴

103. Una primera versión de lo que sigue fue expuesta en el VIII Congreso Nacional de Filosofía, AFRA, Mar del Plata, octubre-noviembre de 1995.

104. La cuestión acerca de si la crítica de Putnam pretende aplicarse o no a la formulación de Frege de la teoría clásica nos ocupará más adelante.

a) Hay dos componentes semánticos básicos: el sentido y la denotación. El sentido de un término es, entre otras cosas, lo que se capta cuando se lo comprende. La denotación, el conjunto de cosas de las cuales el término es verdadero.¹⁰⁵

b) El sentido de un término determina su significación. Eso quiere decir que si dos términos tienen distinta denotación, entonces tienen distinto sentido.

Debe notarse también que, para Frege al menos, *los sentidos son objetivos*. Esta propiedad de los sentidos se establece mediante la distinción entre sentido e imagen:

*La denotación de un nombre propio es el objeto mismo que designamos por medio de él; la imagen que tenemos en tal caso es totalmente subjetiva; entre ellos está el sentido, que no es subjetivo como la imagen pero que, sin embargo, no es el objeto mismo.*¹⁰⁶

Los sentidos no son subjetivos, no forman parte del sujeto que los capta. Pero tampoco son el tipo de objetos a los que uno puede referirse mediante un nombre propio,¹⁰⁷ es decir, no son objetos como la luna, las sillas, el agua o el H₂O. Los sentidos son tan objetivos como estas cosas aunque uno no pueda ni pisarlos ni sentarse en ellos. Este aspecto de la noción de sentido puede considerarse problemático por distintos motivos. Sin embargo, no debemos olvidar que es un aspecto que la noción, tal como fue formulada por Frege, *tiene*.

La idea de Putnam es que no puede haber *nada* que posea, a la vez, estas dos características: ser el sentido de un término y determinar su denotación. Su argumento principal podría reconstruirse como una reducción al absurdo:

105. Hablamos de "términos" en general para no añadir más complicaciones.

106. G. Frege, *op. cit.*, p. 8.

107. Esta afirmación necesita una aclaración. En realidad, es posible referirse a un sentido; en esto consiste, precisamente, la denotación indirecta —parte importante de la teoría de Frege—, pero no en el caso en que estamos pensando.

- 1) los estados psicológicos consistentes en estar captando el sentido de un término determinan unívocamente el sentido de ese término;
- 2) el sentido de un término determina su denotación; por lo tanto
- 3) los estados psicológicos determinan la denotación de un término;
- 4) pero es absurdo (es decir, es antiintuitivo) que los estados psicológicos determinen las denotaciones de los términos; entonces
- 5) o bien no es cierto que conocer el sentido de un término consiste en estar en un cierto estado psicológico o bien no es cierto que el sentido de un término determina su denotación.

Como puede verse, la premisa 2) es una tesis fregeana; por lo tanto, Putnam está justificado en aceptarla. La premisa 3) se deriva de las dos primeras, por lo que deberíamos aceptarla si aceptamos aquellas. Quedan por revisar, entonces, las premisas 1) y 4). La última de ellas, que muestra las supuestas implicaciones contradictorias de la teoría clásica, se basa en un experimento mental, que explicaremos a continuación.

Supongamos, dice Putnam, que existe otra Tierra que difiere de la nuestra sólo en el hecho de que lo que allí se llama "agua" tiene la estructura atómica XYZ y no H_2O . Esta es, por hipótesis, la *única* diferencia que existe entre la Tierra Gemela y nuestra Tierra. Es, además, una diferencia que es imposible de distinguir mediante la observación desnuda. Lo que sale de las canillas y cubre los mares, lagos, ríos, etc., en la Tierra Gemela, tiene el mismo sabor, la misma consistencia y, en general, exactamente las mismas características fenomenológicas que nuestra agua. Existen además *dobles* de cada uno de los seres humanos que habitan la Tierra. Esos dobles nuestros tienen, obviamente, pensamientos y hablan y se comunican entre sí.

Y aquí viene la parte interesante. Como por hipótesis la única diferencia entre la Tierra y la Tierra Gemela es la composición química del agua,¹⁰⁸ entonces los estados psicológicos de mi doble en la

108. Hay quien ha sostenido que esa no puede ser la *única* diferencia. Ya que nosotros tenemos una proporción bastante grande de *agua* en nuestro interior, y nuestro dobles una proporción bastante grande de XYZ, debe haber también (al menos) diferencias orgánicas entre nosotros y nuestros dobles de la Tierra Gemela.

otra Tierra son iguales a los míos. Pero, entonces, cuando él dice "agua" está en el mismo estado psicológico que cuando yo lo digo. Pero la denotación de agua aquí es H_2O , y allí XYZ. Por lo tanto, o bien conocer el sentido de un término no consiste en estar en cierto estado psicológico o bien los sentidos no determinan la denotación. Este ejemplo muestra que, *si la situación descrita es posible*, entonces un cambio en la denotación no va necesariamente acompañado de un cambio en el sentido.

3. Respuesta a la Tierra Gemela

Pero debemos hacernos una pregunta: ¿es posible una situación como la que describe el ejemplo de Putnam? Creo que un fregeano convencido tiene dos alternativas frente a esta pregunta:

a) la situación no es posible, ya que sólo lo sería si hubiera *mostrado* que una diferencia en la denotación no implica una diferencia en el sentido, pero esto no se mostró sino que sólo se lo supuso. En este sentido, pedir que aceptemos el ejemplo es una petición de principio; o

b) la situación es posible pero sólo si es descrita de la siguiente manera: es cierto que yo y mi gemelo tenemos los mismos estados psicológicos y que, sin embargo, la denotación de nuestros respectivos términos "agua₁" y "agua₂" es distinta. Pero no es cierto que esos términos tengan el mismo sentido. Lo que sucede es que no es cierto que los estados psicológicos determinen unívocamente los sentidos. Yo puedo *creer* estar captando el sentido de "agua" cuando, en realidad, sólo capto una parte de ese sentido. En este caso, el sentido de "agua₁" es distinto del sentido de "agua₂", aunque se superponen. Yo y mi gemelo, creyendo cada uno estar captando todo el sentido de "agua₁" y "agua₂" respectivamente, sólo estamos captando una parte de cada uno de esos sentidos, a saber, la parte en que ambos se superponen. Esta situación sí es perfectamente posible, ya que los sentidos son objetivos.

Creo que ambas respuestas son correctas. Quizás a primera vista la primera resulte demasiado arrogante, por lo que trataré de desarrollarla un poco más. Pero resulta evidente que la segunda respuesta es una especificación de la primera.

¿Qué diría Putnam de la respuesta a), la que simplemente niega la posibilidad de la situación? Seguramente el contraataque sería más o menos así: esa respuesta *supone* que la teoría de Frege (o una parecida) es la buena, y juzga la posibilidad de mi ejemplo a partir de la aceptación de esa teoría. Pero eso es injusto. Lo que yo pido (seguiría diciendo Putnam) es que la situación sea evaluada ingenuamente y que, por lo tanto, se acepte su plausibilidad intuitiva. La historia es intuitivamente posible y, entonces, *cualquier* teoría que sea incompatible con ella debe rechazarse. Las teorías clásicas del significado (incluida la de Frege) son incompatibles con la posibilidad de esa situación y, por lo tanto, deben rechazarse.

Esta posible respuesta de Putnam *tiene* sentido en una discusión filosófica: por ejemplo, si un razonamiento es intuitivamente válido pero su forma lógica es inválida, entonces lo que está mal es la lógica. Es también una respuesta análoga a la que dimos antes, en el caso de la presunta necesidad lógica de "todos los cuervos son negros". Sin embargo, creo que ésta no es *toda* la verdad. Nuestras intuiciones sobre semántica y, más aún, sobre posibilidades y/o imposibilidades lógicas o de otro tipo, no son claras en absoluto. Más importante aún, ¿contra las intuiciones de quién debería juzgarse la posibilidad de la situación descripta? ¿Contra las de cualquier hablante competente de un lenguaje, como suele decirse? Pero es, por lo menos, extremadamente dudoso que los hablantes competentes de un lenguaje, *por el hecho de ser hablantes competentes*, tengan intuiciones fuertes sobre estos casos. Las intuiciones que deben tomarse en cuenta son las intuiciones de los expertos en semántica (análogamente, las únicas intuiciones de validez que sirven como criterio de adecuación de la validez lógica son las intuiciones de quienes están entrenados en lógica, aunque esto suene un poco circular). Pero entonces, ¿por qué habrían de ser mejores las intuiciones de Putnam que las de Frege?

Aquí nos servirá examinar la respuesta b) —la que supone que mi gemelo y yo captamos sólo la parte de nuestros respectivos sentidos

de "agua" que se superponen—. De nuevo, Putnam podría responder lo mismo que antes. Pero en este caso queda claro que lo que está en discusión es un supuesto del ejemplo, a saber, que los estados psicológicos determinan unívocamente los sentidos asociados a los términos. En efecto, sólo podemos sostener que se puede captar *parte* de un sentido *si no es cierto que los estados psicológicos determinan unívocamente los sentidos*. Pero, dirá Putnam, aquello que se niega al dar nuestra respuesta b) no es un supuesto del ejemplo, sino que es otra premisa que, a esta altura, ya he demostrado que es verdadera.

Debemos examinar, entonces, cómo es que se justifica la inclusión de la primera premisa del razonamiento. Pero con respecto a este tema, que ha resultado ser el tema fundamental, Putnam es extremadamente desilusionador en el artículo que estamos examinando. Simplemente repite, varias veces y con distintas formulaciones, que un estado psicológico consistente en estar captando el sentido de un término determina unívocamente ese sentido. Y sólo *decir* esto no demuestra, por supuesto, que uno no puede creer estar captando el sentido de un término cuando en realidad sólo capta una parte de él. Cuando Putnam se acerca más a dar algún tipo de razones en favor de lo que, en nuestra reconstrucción, es la premisa 1) es cuando analiza la teoría semántica del último Carnap:

*La semántica de Carnap explica qué son las intenciones, pero no proporciona ninguna explicación que no sea completamente circular de cómo es que las captamos...*¹⁰⁹

Pero esa circularidad se sigue sólo de la idea de que los sentidos pueden definirse como cierto tipo de entidades conjuntísticas. Si, como hace Carnap en *Meaning and Necessity*, se entiende que los sentidos son propiedades, entonces la respuesta de Putnam es que no es conveniente tomar a "propiedad" como primitivo; respuesta demasiado débil si de ella depende que cambiemos nuestra teoría semántica.

109. H. Putnam, *op. cit.*, p. 185.

Uno podría preguntarse por qué Putnam le otorga tan poca importancia a un tema del que, en definitiva, depende la solidez de su argumento. Una respuesta plausible es que él considera que la determinación del sentido por los estados psicológicos es algo que, o bien es aceptado por las teorías clásicas del significado, o bien es una consecuencia de esas teorías. Pero eso, claramente, no es así. Es posible que Putnam se haya deslizado insensiblemente desde un supuesto que sí podemos aceptar como perteneciente a la teoría clásica (a saber, que *captar* un sentido consiste en estar en cierto estado psicológico), hacia su premisa acerca de la determinación de los sentidos por parte de los estados psicológicos. Se puede aceptar lo primero y negar lo segundo: en eso consiste básicamente nuestra respuesta b). Pero, se dirá, esto sólo es posible si los sentidos se entienden como entidades objetivas. ¿Y por qué no hacerlo, si así es como pide Frege que lo interpretemos? En un brevísimo comentario a un artículo de Fodor en donde éste expone una crítica Putnam es más explícito. Allí dice:

*Mi visión está de acuerdo con la de Quine: pensar en los "significados" (...) como entidades platónicas o mentales es simplemente un error.*¹¹⁰

Pero, nuevamente —y aun aceptando la controvertible dicotomía entidad psicológica/entidad platónica— si sólo se trata de visiones, entonces podemos preferir la visión de Frege a la de Putnam (y Quine).

4. Posibilidad y argumentación filosófica

Veamos el experimento mental de la Tierra Gemela y su pertinencia para el argumento de Putnam en contra de las teorías semánticas tradicionales desde una perspectiva levemente distinta. Putnam podría decir lo siguiente: "Lo único que se necesita para que mi argumento sea efectivo es que la historia de la Tierra gemela sea lógicamente (o,

110. Putnam (1982).

quizás, analíticamente) posible; es obvio que lo es, por lo que el argumento es bueno". Pero no es tan fácil.

Para comenzar, debemos explicitar qué quiere decir que el experimento de la Tierra Gemela es lógicamente posible. Propongo entenderlo de la siguiente manera: el experimento será lógicamente posible siempre y cuando exista una descripción de la situación en la cual no hay contradicción. Aparentemente, entonces, la Tierra Gemela pasa este "test", puesto que podemos describir la situación de la siguiente manera:

- a) existe otro planeta;
- b) en ese planeta el líquido que llena los mares, etc., tiene la composición química XYZ;
- c) en todos los demás aspectos, el planeta es igual a la Tierra;

y, a simple vista, no puede decirse que algún enunciado sea la negación de otro. Sin embargo, la descripción no es completa. En efecto, hay una oración que también debería incluirse (en todo caso, que debería incluirse para que el argumento sea sólido):

- d) los sentidos no determinan la referencia.

¿Qué quiere decir, ahora que tenemos la descripción completa de la situación, que el ejemplo es lógicamente posible? Evidentemente, dada la oración d), no es un ejemplo lógicamente posible para alguien que sostenga una teoría clásica del significado (como ya dijimos).¹¹¹ Sin embargo, Putnam puede continuar de esta manera: el experimento debe ser evaluado "ingenuamente" y *sin incluir* el enunciado d); de esa manera, se verá que es lógicamente posible. Pero hay dos problemas con esta movida. En primer lugar, resulta muy difícil establecer en qué consistiría evaluar el ejemplo "ingenuamente". Si decimos que consiste en evaluarlo sin tener en cuenta la posición clásica,

111. Ya que, para él, la descripción de la situación debería incluir la oración "los sentidos determinan la referencia", que es la negación de d).

entonces es, nuevamente, una petición de principio, ya que *alguna* teoría del significado debe tenerse en cuenta al evaluar ejemplos sobre significados (esa teoría puede estar formulada explícitamente o no). El experimento puede verse, en efecto, como una formulación implícita de una teoría no clásica del significado (o, al menos, un programa de una teoría tal). En segundo lugar, ¿por qué habría de excluirse la oración d) de la descripción del ejemplo? Parecen haber solamente dos posibilidades: o la oración d) debe incluirse en la descripción de la situación, con la consiguiente petición de principio, o no debe incluirse, y entonces el experimento no sirve para los fines con que se lo ideó.

En síntesis, el argumento de Putnam puede resumirse de esta manera: es intuitivo que "agua" podría no haberse referido a H_2O aunque nuestro sentido (o "intención" o "representación mental") asociado a "agua" hubiera seguido siendo el mismo. Pero esto es lo mismo que decir, sin argumentar a favor de ello (salvo una vaga apelación al "sentido común"), que alguna teoría clásica del significado no es verdadera. El experimento mental de la Tierra Gemela, entonces, es a lo sumo una ilustración de una teoría no clásica y no, como Putnam supone, un argumento en contra de las teorías tradicionales. En el análisis que hemos hecho en esta última parte, además, no se hace referencia al carácter objetivo de los sentidos, por lo que la respuesta que surge de dicho análisis puede ser usada también por autores que sospechen de esa característica. Para terminar, creo que al menos parte de los problemas con argumentos como el analizado en este trabajo surgen de un uso abusivo y, a veces, injustificado, de la problemática noción de "posibilidad"; aunque aclarar esto último llevaría demasiado tiempo, y el nuestro ya se terminó.

- Allison: (1992) *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona, Anthropos.
- Ayer, A. J.: (1959) *Logical Positivism*, Glencoe, The Free Press. Versión española: L. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Torner y R. Ruiz Harrel (trads.), *El positivismo lógico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Blarduni, Graciela: (1997) "Argumentos y razonamientos: una distinción pedagógicamente útil", ponencia presentada en el IX Congreso Nacional de Filosofía, AFRA, La Plata, noviembre de 1997.
- Borges, Jorge Luis: (1952) "El idioma analítico de John Wilkins", en *Otras Inquisiciones*, Buenos Aires, Emecé.
- Burge, Tyler: (1979) "Individualism and the Mental", en French, Uehling y Wettstein (eds.), 1979, pp. 73-121.
- Comesaña, Manuel: (1994) "La explicación como reducción a lo familiar y la teoría cuántica", en *Análisis filosófico*, Vol. XIV, N° 1.
- Copi, Irving: (1972) *Introduction to logic*, Nueva York, Macmillian Publishing Company, 4ª edición. Versión española: Néstor Alberto Míguez (trad.), *Introducción a la lógica*, Buenos Aires, Eudeba, 1974.
- Copi, Irving y Cohen, Carl: (1990) *Introduction to logic*, Nueva York, Macmillian Publishing Company, 8ª edición. Versión española: Edgar

- Antonio González Ruiz y Pedro Chávez Calderón (trads.), *Introducción a la lógica*, México D. F., Editorial Limusa, 1995.
- Copi, Irving y Burgess-Jackson, Keith: (1992) *Informal Logic*, Nueva York, Macmillian Publishing Company, 2ª edición.
- Davidson, Donald: (1983) "A Coherence Theory of Truth and Knowledge". Reimpreso en LePore (ed.), 1986, pp. 307-319.
- Fisher, Alec: (1988) *The logic of real arguments*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fogelin, Robert J.: (1987) *Understanding Arguments*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 3ª edición. 1ª edición de 1978.
- Frege, G.: (1892) "Über Sinn und Bedeutung", en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 100, pp. 25-50. Versión española traducida por Eduardo Rabossi y Eugenio Bulygin y anotada por Thomas M. Simpson en Thomas M. Simpson (comp.), 1973.
- French, Uehling y Wettsteing (eds.): (1979) *Midwest Studies in Philosophy, vol. V: Studies in Epistemology*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Geach, P. T.: (1963) "Mr. Strawson on Symbolic and Traditional Logic", en *Mind*, N° 285, p. 125.
- (1976) *Reason and Argument*, Los Angeles, University of California Press.
- Gilbert, Michael: (1995) "The Delimitation of "Argument"", en *Inquiry*, Vol. XV, N° 1.
- Grice, H. P.: (1975) "Logic and Conversation", en Donald Davidson y Gilbert Harman (eds.): (1975) *The Logic of Grammar*, Encino, Dickinson Publishing Co., pp. 64-153.
- Groarke, Leo: (1998) "Informal Logic", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición del verano del 2001), Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/sum2001/entries/logic-informal/>.
- Hamblin, Charles L.: (1970) *Fallacies*, Londres, Methuen.
- Kahneman, Daniel; Slovic, Paul y Tversky, Amos (eds.): (1982) *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Kant, I.: (1781-1787) *Kritik der Reinen Vernunft*, Riga. Versión española: Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez (trads.): *Crítica de la razón pura*, Porrúa, 1972.
- Kornblith, Hilary: (1993) *Inductive Inference and Its Natural Ground*, Cambridge, MIT Press.
- Kuhn, T. S.: (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press. 2ª edición con una "Posdata" de 1970.
- Hospers, J.: (1982) *Introducción al análisis filosófico*, Madrid, Alianza Editorial.
- Langer, Ellen y Roth, S.: (1975) "Heads I Win, Tail It's Chance: The Illusion of Control as a Function of the Sequences of Outcomes in a Purely Chance Task", en *Journal of Personality and Social Psychology* 32, pp. 951-55.
- LePore, Ernest (ed.): (1986) *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Basil Blackwell.
- Lewis, David: (1983) "Attitudes *De Dicto* and *De Se*". Reimpreso en *Philosophical Papers*, 1, pp. 133-159, Nueva York, Oxford University Press.
- Moretti, Alberto: (1984) "Los objetos de predicación de verdad", en *Análisis Filosófico*, Vol. IV, N° 2, pp. 23-30.
- Nisbett, Richard y Borgida, Eugene: (1975) "Attribution and the Psychology of Prediction", en *Journal of Personality and Social Psychology*, 32, pp. 932-43.
- Oskamp, Stuart: (1965) "Overconfidence in Case-Study Judgments", reimpreso en Kahneman, Slovic y Tversky (1982).
- Pap, Arthur: (1958) *Semantics and Necessary Truth*, Yale University Press. Versión española: César Nicolás Molina Flores (trad.), *Semántica y verdad necesaria*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.
- Pereda, Carlos: (1994) *Vértigos argumentales*, Barcelona, Anthropos.
- Perelman, Chaïm: (1977) *L'Empire Rhétorique. Rhétorique et Argumentation*, París, Librairie Philosophique J. Vrin. Versión española: Adolfo León Gómez Giraldo (trad.), *El imperio retórico*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 1997.
- Perry, John: (1979) "The Problem of the Essential Indexical", *Noûs*, N° 13, pp. 3-21.

- Putnam, Hilary: (1969) "Is logic empirical?", en *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 5, pp. 216-241.
- (1975a) "The meaning of 'meaning'", reimpresso en Putnam, H., (1975b).
- (1975b) *Mind, language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1981) *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1982) "Comments on Fodor's 'Cognitive Science and the Twin Earth problem'", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Vol. 23, N° 3.
- (1988) *Representation and Reality*, Massachusetts, MIT Press. Versión española: Gabriela Ventureira (trad.), *Representación y realidad*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Quine, W. V. O.: (1969a) "Natural Kinds". Reimpresso en Quine (1969b).
- (1969b) *Ontological Relativity and Other Essays*, Nueva York, Columbia University Press. Versión española: Manuel Garrido y Josep Ll. Blasco (trads.), *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1974.
- (1995) *From Stimulus to Science*, Cambridge, Harvard University Press.
- Rescher, Nicholas: (1985) *The Strife of Systems: An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Rorty, Richard: (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
- (1982a) *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis, University of Minnesota Press. Versión española: José Miguel Esteban Cloquell (trad.), *Consecuencias del Pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996.
- (1982b) "Philosophy in America Today", en Rorty (1982a).
- Ross, Lee; Lepper, M. R. y Hubbard, M.: (1975) "Perseverance in Self-Perception and Social Perception: Biased Attributional Processes in the Debriefing Paradigm", en *Journal of Personality and Social Psychology*, 32, 880-92.
- Russell, Bertrand: (1905) "On Denoting", en *Mind*, XIV, pp. 479-493.
- (1912) *The problems of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.

- (1959) "Mr. Strawson on Referring", en B. Russell, *My Philosophical Development*, Londres, Allen & Unwin.
- Ryle, Gilbert: (1946) "Philosophical Arguments", conferencia inaugural publicada en Oxford por la Clarendon Press. Reimpreso en Ayer (comp.) (1959).
- Sainsbury, R. M.: (1995) *Paradoxes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2ª edición. 1ª edición de 1987.
- Salmon, Merrilee H.: (1989) *Introduction to Logic and Critical Thinking*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 2ª edición. 1ª edición de 1984.
- Sartorio, Ana Carolina: (1996) *Fundamentos filosóficos de la física cuántica*, tesis de licenciatura en filosofía, Universidad de Buenos Aires.
- Searle, John R.: (1980) "Minds, Brains, and Programs", en *The Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press.
- Simpson, Thomas Moro (comp.): (1973) *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1975) *Formas lógicas, realidad y significado*, Buenos Aires, Eudeba. 1ª edición de 1964.
- Sokal, Alan: (1996) "Transgressing the boundaries: Toward a transformative hermeneutics of quantum gravity", en *Social Text*, N° 46/47, pp. 217-252. Versión francesa como apéndice de Sokal y Bricmont (1997).
- Sokal, Alan y Bricmont, Jean: (1997) *Impostures intellectuelles*, París, Editions Odile Jacob.
- Sorensen, Roy A.: (1992) *Thought Experiments*, Nueva York, Oxford University Press.
- Strawson, P. F.: (1950) "On Referring", en *Mind*, LIX, pp. 320-344.
- (1952) *Introduction to Logical Theory*, Methuen.
- Taylor, Charles: (1995) *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard University Press. Versión española: Fina Birulés Bertrand (trad.), *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós.
- Tversky, Amos y Kahneman, Daniel: (1971) "Belief in the Law of Small Numbers", reimpreso en Kahneman, Slovic y Tversky (1982).
- (1973) "Availability: A Heuristic for Judging Frequency and Probability", reimpreso en Kahneman, Slovic y Tversky (1982).

- van Eemeren, Frans H.: (1986) "Dialectical Analysis as a Normative Reconstruction of Argumentative Discourse", en *Text*, N° 6, pp. 1-16.
- van Eemeren, Frans H. y Grootendorst, Rob: (1984) *Speech Acts in Argumentative Discussions*, Dordrecht, Foris.
- van Eemeren, Frans H., Rob Grootendorst y Tjark Kruijer: (1987) *Handbook of Argumentation Theory*, Dordrecht, Foris.
- van Fraassen, Bas: (1968) "Presupposition, Implication and Self-Reference", en *Journal of Philosophy*, 65, pp. 136-152.
- Waismann, Friedrich: (1956) "How I see Philosophy". Reimpreso en Ayer (comp.), 1959.
- Walton, Douglas: (1981) "The Fallacy of Many Questions", en *Logique et Analyse*, 95-6, pp. 291-313.
- (1985) *Arguer's Position: A Pragmatic Study of Ad Hominem Attack, Criticism, Refutation, and Fallacy*, Westport, Connecticut, Greenwood Press.
- (1987) *Informal fallacies*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.
- (1988) "Burden of Proof", en *Argumentation*, 2, pp. 81-102.
- (1989) *Informal Logic*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1992) *Slippery Slope Arguments*, Oxford, Clarendon Press.
- Woods, John: (1988) "Is Philosophy Progressive?", en *Argumentation*, Vol. 2, N° 2, pp. 157-174.
- Woods, John y Walton Douglas: (1977a) "Ad Hominem contra Gerber", en *Personalist*, 58, pp. 141-144.
- (1977b) "Ad Hominem", en *The Philosophical Forum*, 8, pp. 1-20.
- (1979) "Equivocation and Practical Logic", en *Ratio*, 21, pp. 31-43.

Esta edición de 1.000 ejemplares se terminó de imprimir en el mes
de octubre de 2001 en los talleres de GAMA Producción Gráfica S.R.L.,
Estanislao Zeballos 244 (1870) Avellaneda, Buenos Aires