



Revista Iberoamericana de Argumentación

ἐπεὶ δὲ ταύτην τὴν ἐπιστήμην ζητοῦμεν

Director
Luis Vega

Secretaria
Paula Olmos

Edición Digital
Roberto Feltrero

“Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. Distinciones conceptuales en el razonamiento filosófico

GUSTAVO ARROYO

Instituto de Ciencias

Universidad Nacional de General Sarmiento J.M. Gutiérrez 1150-Los Polvorines. Argentina

gjarroyo@yahoo.com.ar

RESUMEN

Las distinciones conceptuales son un elemento característico del razonamiento filosófico. Sin embargo, no ha habido hasta ahora en la literatura ningún intento por elucidar la función de esta práctica intelectual y de evaluar su aporte cognitivo dentro de la filosofía. El presente artículo defiende la tesis de que las distinciones filosóficas son, fundamentalmente, un instrumento en la resolución de contradicciones. Luego de una discusión acerca del principio de no-contradicción y de su aplicación en contextos reales de argumentación, se muestra que las distinciones cumplen tres finalidades en manos del filósofo: restituir la coherencia en un sistema de ideas, resolver disputas filosóficas y responder a las críticas dirigidas a una tesis en el contexto de un debate.

PALABRAS CLAVE: contradicciones, distinciones, principio de no contradicción, razonamiento filosófico.

ABSTRACT

Conceptual distinctions are a characteristic element of philosophical reasoning. However, to date there has not been, in published works, any attempt at elucidating the function of this intellectual practice or at evaluating its cognitive contribution within philosophy. The present article defends the thesis which states that philosophical distinctions are fundamentally an instrument in the resolution of contradictions. Following a discussion about the principle of non-contradiction and its application in real contexts of argumentation, it is demonstrated that the distinctions serve three purposes in the hands of the philosopher: restore coherence in a system of ideas, resolve philosophical disputes, and answer criticism directed at a thesis in the context of a debate.

KEYWORDS: contradictions, distinctions, philosophical reasoning, principle of non-contradiction.



Copyright©Gustavo Arroyo

Se permite el uso, copia y distribución de este artículo si se hace de manera literal y completa (incluidas las referencias a la Revista Iberoamericana de Argumentación), sin fines comerciales y se respeta al autor adjuntando esta nota. El texto completo de esta licencia está disponible en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/es/legalcode.es>

RIA 3 (2011): 1-25
ISSN: 2172-8801

Revista Digital de Acceso Abierto <http://e-spacio.uned.es/ojs/index.php/RIA>

Editada por el [Departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia](#)

UNED

1. INTRODUCCIÓN

La práctica de trazar distinciones conceptuales es propia de cualquier disciplina con algún grado de desarrollo, pero en ninguna resulta tan visible como en la filosofía. Hace algunos años, uno autor afirmaba que “el trazado de distinciones conceptuales significativas es todavía presumiblemente la principal reserva en el arsenal de los filósofos profesionales” (Carr, 1995:1) y más recientemente, otro autor definía la filosofía como la “actividad intelectual que opera con distinciones” (Sokolowsky, 1998: 515). Con todo, no parece haber habido hasta ahora un intento por clarificar la naturaleza de esta práctica intelectual y por evaluar su impronta cognitiva dentro de la filosofía.

Quien traza una distinción pretende llamar la atención acerca de una diferencia entre fenómenos, generalmente acuñando conceptos que den nombre a esa diferencia. Algunas distinciones tienen la forma de una clasificación. Kant, por ejemplo, distingue entre juicios a priori y a posteriori, entre imperativos categóricos e hipotéticos, entre amor patológico y amor práctico; los utilitaristas distinguen entre las cosas que resultan útiles a corto plazo de aquellas que son útiles a largo plazo; los lógicos entre necesidad de dicto y necesidad de re, entre necesidad lógica y necesidad física. Los filósofos de la ciencia distinguen entre leyes deterministas y leyes probabilísticas, entre teorías científicas y pseudo-científicas. Otras distinciones consisten en diferenciar los significados diversos de un concepto ambiguo. Tal es el caso de la distinción entre “argumento como proceso” y “argumento como resultado”, que explicitan los significados diversos del concepto “argumento”, o la distinción entre tipo (type) y ejemplar (token) que se usa para remediar una ambigüedad del significado de la mayoría de los términos del lenguaje natural. Un tercer tipo de distinción conceptual no consiste ni en diferenciar subclases ni en enumerar los significados diversos de un concepto ambiguo, sino en identificar diversas dimensiones o facetas de un fenómeno único. Ejemplos de este tercer tipo podrían ser las distinciones entre calidad y cantidad de un placer, entre oración, afirmación y proposición. Finalmente, algunas distinciones buscan delimitar de manera precisa la extensión de un concepto. En esta categoría está la distinción entre ciencia y tecnología, o entre ateísmo y agnosticismo.

En general, la práctica de trazar distinciones responde a diferentes necesidades y propósitos. Sin embargo, en el contexto del razonamiento filosófico, el cometido principal de las distinciones consiste, de acuerdo a la tesis que defenderemos a lo largo del presente trabajo, en la resolución de contradicciones. La

3. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

idea de que las distinciones conceptuales son un buen antídoto en el tratamiento de contradicciones, se expresa en el adagio que da título a estas páginas. Se suele decir que fue enunciado por los filósofos escolásticos como parte de un conjunto de estrategias argumentativas con el que eran adiestrados los estudiantes de filosofía. Pero ¿cuáles son esas contradicciones y qué condiciones deben satisfacer las distinciones para cumplir ese cometido de manera efectiva? Para responder a estas preguntas, debemos elucidar preliminarmente el concepto de contradicción y aquel principio lógico conocido como “Principio de No-Contradicción”. Una vez abordadas estas cuestiones podremos elucidar la conexión entre contradicciones y el trazado de distinciones en el razonamiento filosófico.

2. EL CONCEPTO DE CONTRADICCIÓN Y TIPOS DE CONTRADICCIONES

Una contradicción es la conjunción de dos proposiciones de la forma “A” y “no-A” o, si preferimos expresarlo mediante enunciados predicativos, cualquier par de proposiciones con la forma “A es B” y “A no es B”. Si analizamos ahora las contradicciones desde una perspectiva pragmática, esto es, si tomamos en cuenta el contexto de afirmación de esas proposiciones, podemos diferenciar diversos tipos. A veces las proposiciones contradictorias son afirmadas por un mismo individuo a lo largo de un discurso o de un texto. Hablamos aquí de una auto-contradicción. En otras ocasiones las proposiciones contradictorias son afirmadas por individuos diferentes. Normalmente denominamos a esto una disputa.

Las auto-contradicciones pueden ser explícitas o implícitas. Hay una auto-contradicción explícita en Aristóteles cuando afirma, en la *Política* (I, 3-7), que la esclavitud es benéfica para el esclavo y luego, en la *Ética* (VII), que la esclavitud no es benéfica para el esclavo. Hablamos de una contradicción implícita (o de una inconsistencia) cuando un autor u orador afirma un conjunto de proposiciones que, a pesar de no ser auto-contradictorias, implican una contradicción. En esta situación se encuentra Sócrates en un pasaje del *Fedón*. Sócrates, que está a punto de ser sentenciado, le acaba de enviar al filósofo Eveno un mensaje a través de Cebes, pidiéndole que lo siga en su camino a la muerte, y agrega:

- Eveno estará dispuesto a ello, como todo aquel que tome por esa ocupación un interés digno de ella. Sin embargo, posiblemente no ejercerá sobre sí mismo violencia, pues esto, según dicen, no es lícito.

Y al tiempo que decía esto hizo descender sus piernas hasta tocar el suelo, y así sentado continuó el resto de la conversación.

Le preguntó entonces Cebes:

4. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

-¿Cómo es que dices, Sócrates, por un lado esto de que no es lícito ejercer violencia sobre sí mismo y por otro que el filósofo debería seguir al que muere? (1986, 61d)

Cebes ha detectado una contradicción implícita en las afirmaciones de Sócrates. Sócrates parece afirmar tres cosas:

- A. No es lícito ejercer violencia sobre sí mismo.
- B. El suicidio es lícito.
- C. El suicidio es ejercer violencia sobre sí mismo.

Ninguna de estas proposiciones son contradictorias entre sí. Sin embargo, tomadas en conjunto implican una contradicción: las proposiciones A y C implican “El suicidio no es lícito”, que contradice, ahora sí explícitamente, a B.

No solo las auto-contradicciones y las disputas son formas de contradicciones. También las refutaciones lo son. Un tipo de refutación (llamado a veces “contraejemplo”) consiste en la afirmación de una proposición particular que contradice un principio o hipótesis general. En el Teeteto, ante la pregunta de Sócrates acerca de la naturaleza del conocimiento, el personaje homónimo propone definir el conocimiento como percepción. Sócrates refuta esta posición mediante un contraejemplo:

-Nos hemos puesto de acuerdo en que siempre que percibimos algo mediante la vista o el oído, lo conocemos. Pero toma el caso de un idioma extranjero que no conocemos. ¿Deberemos decir que no escuchamos los sonidos que el extranjero emite o que escuchamos y sabemos lo que nos está diciendo? (1988, 163b)

Claramente, la única respuesta razonable para Sócrates es que en el caso en cuestión escuchamos los sonidos pero no conocemos sus significados y que esto refuta la tesis de que percibir una cosa equivale a conocerla. El contraejemplo de Sócrates es una proposición contradictoria de la que expresa la posición de Teeteto:

- A. Toda percepción es conocimiento. (Teeteto)
- B. Oír hablar en un idioma extranjero es una percepción pero no es conocimiento. (Sócrates)

Pero en el caso de algunas refutaciones la evidencia presentada no contradice directamente la hipótesis o principio objeto del debate sino una de sus consecuencias lógicas. Hablamos aquí no de un contraejemplo sino de un *reductio ad absurdum* de la tesis en cuestión. El diálogo de Platón antes citado nos vuelve a ofrecer un buen ejemplo también de esta técnica argumentativa:

5. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

Sócrates: Decimos que alguien que ve adquiere conocimiento de lo que ve, porque nos pusimos de acuerdo en que la vista o la percepción y el conocimiento son lo mismo.

Teeteto: Muy bien.

Sócrates: Pero supongamos que este hombre que ve y que adquiere conocimiento de lo que ve, pierde sus ojos; en tal caso, recuerda la cosa, pero no la ve, ¿no es así?

Teeteto: Así es.

Sócrates: Pero “no la ve” significa “no la conoce”, puesto que “ve” y “conoce” significan lo mismo.

Teeteto: Es verdad.

Sócrates: Entonces, concluimos que un hombre que llegó a conocer una cosa y aún la recuerda, no la conoce, ya que no la ve; y dijimos que esta conclusión es monstruosa.

Teeteto: Completamente de acuerdo.

Sócrates: En consecuencia, pues, si dices que percepción y conocimiento son lo mismo, nos vemos llevados, por esa afirmación, a sostener algo imposible.

Teeteto: Entonces tendremos que decir que percepción y conocimiento son diferentes. (1988, 164a-b).

El argumento socrático es que si conocimiento y percepción fueran lo mismo, entonces alguien que recordara algo aprendido previamente, ya no sabría aquello que recuerda.

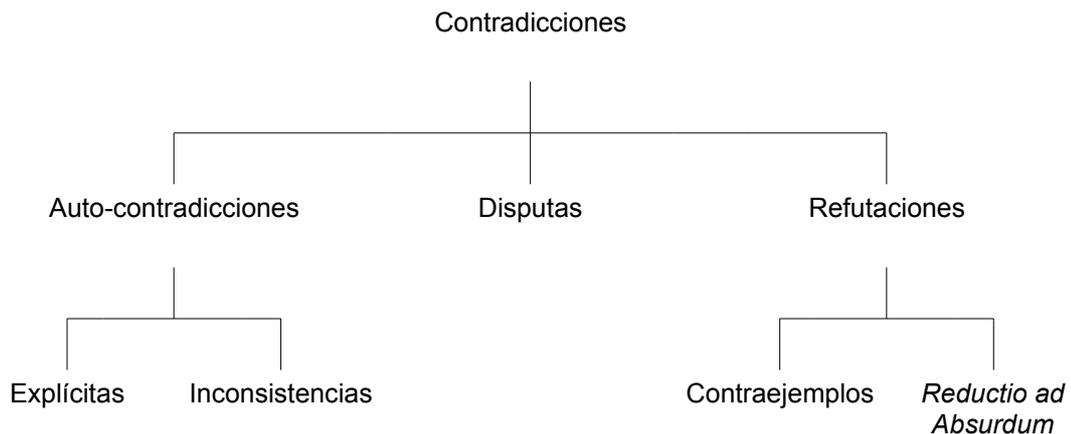
El argumento puede ser reconstruido así:

1. “Ver” y “conocer” significan lo mismo. (Supuesto)
2. Quien recuerda algo aprendido no ve lo que recuerda. (Prop. analítica sobre “recordar”)
3. Por lo tanto, quien recuerda algo aprendido no conoce lo que recuerda. (De 1 y 2 por identidad)

La conclusión es obtenida a partir de la regla según la cual si dos expresiones tienen el mismo significado, entonces el reemplazo de una por otra en el contexto de una afirmación no modificará la verdad o falsedad de la afirmación en cuestión. Esta conclusión contradice la proposición del sentido común de acuerdo con la cual “quien recuerda algo aprendido conoce lo que recuerda”.

Hemos diferenciado hasta aquí varios tipos y subtipos de contradicciones. De ellos da cuenta el siguiente cuadro:

6. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO



Esta suerte de clasificación de contradicciones pretende ser exhaustiva. El lector atento habrá notado, sin embargo, que está regida por dos criterios diferentes. La pregunta que sirve de criterio para la clasificación principal (auto-contradicciones, disputas y refutaciones) es de orden pragmático: “¿Quién afirma las proposiciones contradictorias y con qué intención”. La sub-clasificación de las auto-contradicciones en explícitas e inconsistencias y de las refutaciones en contraejemplos y *reductio ad absurdum* está guiada por una pregunta de orden lógico: “¿Está la contradicción contenida entre las proposiciones explícitamente afirmadas o es, por el contrario, algo que podemos deducir de ellas?” El propósito de esta taxonomía es mostrar que las auto-contradicciones explícitas no son, contra lo que suele pensarse, las únicas contradicciones posibles. Este punto será crucial para comprender la relación entre contradicciones y el trazado de distinciones en la argumentación filosófica. Una segunda cuestión preliminar, de la que nos ocupamos a continuación, está referida al llamado “Principio de No-Contradicción”.

3. EL PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN Y LAS CONTRADICCIONES APARENTES

El principio de no-contradicción (en adelante “PNC”) es un postulado acerca del valor de verdad de las contradicciones. Dice Aristóteles:

El más firme de todos los principios es que es imposible que lo mismo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sentido en lo mismo. (1987, 1005b).

7. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

Dicho en términos más prosaicos: es imposible que dos proposiciones contradictorias sean ambas verdaderas.¹ Aristóteles no diferencia tipos de contradicciones como hemos hecho aquí, pero podríamos formular versiones más específicas del PNC para cada uno de ellos. Acerca de las auto-contradicciones el PNC diría que “es imposible que sea completamente veraz aquel que se ha contradicho a sí mismo”; sobre las disputas, que “es imposible que los participantes de un debate tengan ambos razón”; sobre los contraejemplos, que “es imposible que una hipótesis y su contraejemplo sean ambos verdaderos” y sobre el *reductio ad absurdum*, que “es imposible que una proposición derivada válidamente de un conjunto de premisas sea falsa, siendo estas últimas todas verdaderas”.

Pero en su formulación del PNC Aristóteles hace una salvedad que resulta importante para nuestros fines. Las propiedades predicadas en cada parte de la contradicción deben ser afirmadas «simultáneamente en el mismo sentido en lo mismo» para que la contradicción sea auténtica. Dada la ambigüedad e imprecisión inherente al lenguaje natural, puede ocurrir que un par de proposiciones con la forma explícita de una contradicción no lo sea realmente. Las proposiciones “Francia es una monarquía” y “Francia no es una monarquía” no se contradirían mutuamente si la primera proviniera de un texto anterior a 1789 y la segunda de un escrito contemporáneo. Si en las proposiciones “estos argumentos son idénticos” y “estos argumentos no son idénticos” la frase “estos argumentos” designara diferentes pares de argumentos en cada caso, no habría tampoco una auténtica contradicción. Tampoco la habría si al hablar de identidad nos estuviéramos refiriendo, supongamos, a “la identidad formal” en un caso y a la “identidad material”, en el otro.

En resumen: el PNC no resulta aplicable cuando la contradicción es solo una apariencia producida por la ambigüedad del lenguaje. En tales casos es posible que las proposiciones (aparentemente) contradictorias sean ambas verdaderas. Esta cuestión se tornará importante toda vez que nos interese abordar el fenómeno de las contradicciones en contextos reales de argumentación y análisis. En efecto, la lógica subyacente en el razonamiento filosófico es, predominantemente, la lógica clásica, entendiendo por tal aquella que acepta (entre otras cosas), el PNC. Dado que en ella las contradicciones son vistas como un severo accidente cognitivo, una posible estrategia frente a la ocurrencia de una contradicción consistirá en trazar una distinción que disuelva la apariencia de contradicción.

¹ Aristóteles ofrece definiciones alternativas del PNC, pero las diferencias con la que hemos mencionado no resultan relevantes para los objetivos del presente trabajo.

8. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

Tomando como punto de partida nuestra anterior clasificación de contradicciones, podemos diferenciar tres funciones para las distinciones conceptuales. Hablaremos de la función exegética de una distinción cuando sea empleada para remediar una auto-contradicción detectada en un texto. La función resolutive hace referencia a las distinciones usadas para dar resolución a una disputa. Diremos, finalmente, que una distinción cumple una función dialéctica cuando es utilizada para poner a salvo una tesis de una aparente refutación en el contexto de un debate. Me ocuparé ahora de cada una de estas funciones, analizando diversos ejemplos extraídos de la historia de la filosofía. Intentaré formular además, donde me sea posible, criterios y condiciones para un empleo eficaz de esta estrategia argumentativa.

4. AUTO-CONTRADICCIONES:
LA FUNCIÓN EXEGÉTICA DE LAS DISTINCIONES

Los filósofos suelen contradecirse a sí mismos de manera explícita con mucha más frecuencia de lo que, en principio, podríamos suponer. Como hemos visto, en la *Política*, Aristóteles afirma que la esclavitud representa un estado benéfico para el esclavo, pero en sus escritos éticos lo niega. En la *Ética a Nicómaco* parece suscribir alternativamente dos postulados en conflicto. Por un lado, que los hombres siempre actúan teniendo como objetivo aquello que saben que está de acuerdo con sus intereses y, por otro, que los hombres a veces actúan sabiendo que lo que hacen va en contra de sus intereses.² Descartes afirma en un pasaje de sus *Meditaciones metafísicas* que, si existiera un genio maligno y todo poderoso, podría hacernos equivocarnos respecto incluso de las verdades matemáticas más simples (2005, I). Pero luego parece retractarse inadvertidamente para afirmar que aun suponiendo la existencia de tal *nómeno*, las verdades matemáticas elementales no perderían nada de su carácter indudable (2005, III). De igual manera, en un momento afirma que no existen signos seguros para distinguir sueño de vigilia (2005, I) y luego que tales argumentos son “absurdos” (2005 VI).

Las contradicciones en un corpus filosófico pueden estar a veces implícitas. Es en este tipo de contradicción en el que parece caer Hume en sus observaciones sobre el problema de los milagros. En el *Tratado de la naturaleza humana* Hume lleva a cabo una crítica radical del concepto de causalidad, consistente en mostrar que el concepto ordinario de causalidad como conexión necesaria entre dos fenómenos carece de fundamento (1988, III, 3). Esta tesis parece acarrear importantes consecuencias para

² Cf. Urmson (1988, p. 92 ss.)

9. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

el ámbito de la filosofía de la religión, en particular, para la pregunta acerca de la existencia de los milagros. En efecto, la tesis de que no hay garantía de una conexión necesaria entre causa y efecto parece implicar (junto a la afirmación de que los milagros son una trasgresión de las relaciones causales conocidas), que la posibilidad de la existencia de milagros no puede ser excluida a priori. Sorprendentemente, sin embargo, en *Las investigaciones sobre el entendimiento humano*, Hume habla de la “imposibilidad absoluta” de que ocurra ese tipo de evento (2007, X). Hume no se contradice abiertamente a sí mismo, pero defiende una posición que implica una consecuencia que contradice un postulado defendido en otro pasaje de su obra.

Las contradicciones son un elemento indeseable en un sistema filosófico no solo porque nos permiten inferir que al menos alguna de las afirmaciones de dicho sistema es incorrecta. Atribuirle una contradicción a un autor es también una manera de socavar su credibilidad y prestigio intelectual. Las contradicciones son un claro indicio de carencia de rigor y, en el caso de las contradicciones implícitas, muestran la falta de perspicacia para avizorar las consecuencias lógicas de las tesis propuestas. Por eso, cuando es detectada una contradicción en la obra de un autor (sobre todo si se trata de un autor clásico), una función de la exégesis es tornar aparentes dichas contradicciones. Al hacerlo el exégeta no tiene por qué caer en lo que Skinner (1969) denominó el “mito de la coherencia”, esto es, el supuesto de que los grandes pensadores son inmunes a las contradicciones y que, por eso mismo, la coherencia deberá ser restituida a cualquier costo. El intento de resolver una contradicción puede ser visto apenas como una instancia del “principio de caridad”, aquel precepto interpretativo que nos insta a elegir siempre “la mejor” de las lecturas posibles de una obra. Tampoco es necesario que la interpretación libre de contradicciones sea presentada como aquella que refleja las “verdaderas intenciones” del autor comentado. Esta puede tener el carácter de una “reconstrucción” o de una propuesta acerca de lo que el autor en cuestión debería haber afirmado si hubiera sido confrontado con la contradicción.

Existen varias estrategias que un intérprete puede utilizar para restituir la coherencia en una obra. Una de ellas consiste en argumentar que las proposiciones contradictorias no fueron afirmadas simultáneamente, sino que hubo un cambio en las opiniones del autor comentado. Es así como explicaríamos, por ejemplo, las diversas desavenencias entre el *Tractatus* y las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein. Una segunda estrategia consistiría en suponer que hemos identificado incorrectamente el sujeto de emisión de alguna de las proposiciones contradictorias: al declarar “A” el autor comentado habla en nombre propio, pero al declarar “no-A”

10. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

reproduce únicamente (y sin señalarlo de manera adecuada) la opinión de algunos de sus adversarios. Como hemos visto antes, en la “Primera Meditación” Descartes afirma que si existiera un genio maligno este podría hacernos equivocarnos acerca de las verdades matemáticas más simples. Pero en la “Sexta Meditación” dice que incluso el supuesto del genio maligno no volvería dudosas tales verdades. Charles Larmore (2003: 1166) resuelve la contradicción argumentando que la primera afirmación no debe ser atribuida a Descartes, pues hablaría ahí en nombre del escéptico. Solo la segunda proposición debe ser atribuida al autor de las *Meditaciones metafísicas*. No habría así realmente una auto-contradicción, sino una disputa entre Descartes y alguno de sus adversarios; una disputa que el exegeta no necesita resolver, pues su objetivo principal es librar a la obra del filósofo del cargo de contradicción.

Pero la estrategia más común, y acaso la más efectiva, consiste en el empleo de distinciones conceptuales. La inconsistencia de Aristóteles antes mencionada está dada por las siguientes proposiciones:

- A. La esclavitud es benéfica para el esclavo (*Política*, I, 3-7).
- B. La esclavitud no es benéfica para el esclavo (*Ética*, VII).

Tenemos aquí, en principio, tres términos sobre los cuales podríamos intentar trazar una distinción. Los términos son “esclavitud”, “esclavo” y “benéfico”. Podríamos, por ejemplo, distinguir entre Esclavitud₁ y Esclavitud₂ y argumentar que en la *Política* Aristóteles se refería a Esclavitud₁ y en la *Ética* a Esclavitud₂. De los tres conceptos, el que parece ofrecer mejores perspectivas es el concepto de “benéfico”, pues se trata, de por sí, de un concepto bastante polisémico en el lenguaje natural. Tal es la opción de Lockwood (2007) en su comentario de las tesis de Aristóteles sobre la esclavitud. Lockwood señala que Aristóteles distingue entre el beneficio que obtienen dos personas que llevan a cabo un emprendimiento en común y el beneficio que existe entre el todo y sus partes. El amo y el esclavo no comparten ningún emprendimiento en común pero, en cambio, el esclavo recibe los mismos beneficios que su amo, a través de su participación en calidad de parte dentro de un todo mayor. Como bien señala Lockwood, aunque tal distinción no justifica la valoración positiva que Aristóteles hace de la esclavitud, sirve, al menos, para salvar al estagirita de la aparente inconsistencia.

Puede haber casos, sin embargo, donde las proposiciones contradictorias nos ofrezcan más de un concepto sobre el cual trazar una distinción plausible. Podrán surgir entonces debates acerca de cuál de todas las distinciones posibles es aquella

11. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

que mejor representa sus opiniones. Un buen ejemplo nos lo ofrece la siguiente auto-contradicción en la obra de Berkeley:

A. A veces percibimos el mismo objeto por medio de la vista y el tacto.

B. Nunca percibimos el mismo objeto por medio de la vista y el tacto.³

En lugar de aceptar la presencia de una contradicción auténtica, los comentaristas del filósofo británico que se han ocupado del tema han optado por buscar una distinción plausible en alguno de los términos homónimos. A diferencia del ejemplo anterior tenemos aquí tres conceptos que, por su ambigüedad, ofrecen buenas perspectivas para el trazado de distinciones: “percepción” “identidad” y “objeto”. Pitcher, en su introducción a la filosofía de Berkeley (Pitcher, 1977: 143-52) apela a una distinción entre dos formas de percepción para resolver la contradicción. De acuerdo con Pitcher, cuando Berkeley declara que percibimos a veces el mismo objeto mediante la vista y el tacto, emplearía el concepto de percepción en el sentido de “percepción mediata”. Cuando lo niega, lo estaría utilizando en el sentido de “percepción inmediata”. Baxter (1991), en cambio, considera mejor establecer una distinción entre dos significados del concepto de identidad. Así, cuando Berkeley declara que es posible percibir el mismo objeto por la vista y el tacto, estaría utilizando “mismo” en una acepción coloquial, cuando lo niega lo emplearía en una acepción filosófica.

Esto nos conduce a una cuestión más general: ¿qué es lo que hace preferible una distinción cuando hay varias opciones posibles para resolver una misma contradicción? De manera general, podría decirse que el mejor argumento del que dispone un autor para defender una distinción, es que la distinción hace parte del arsenal conceptual del filósofo objeto de la exégesis. La razón de esto es que la preexistencia de la distinción nos inducirá fácilmente a creer en la hipótesis de un descuido terminológico para explicar la aparente inconsistencia. Así por ejemplo, Baxter cita varios pasajes en los que Berkeley hace referencia a la distinción entre dos conceptos de “identidad” y se encarga de mostrar que en ningún pasaje de la obra del filósofo británico hay una formulación explícita de las otras dos distinciones. Cuando no es posible apelar a una distinción previamente acuñada por el filósofo comentado, la distinción puede ser presentada en calidad de una hipótesis acerca de la dirección en la que el filósofo debería haber orientado sus ideas para escapar de la dificultad. En este segundo caso, tratará de mostrar que la distinción puede ser introducida en la obra del filósofo sin crear una nueva inconsistencia.

³ La primera proposición es afirmada en Berkeley (1996, III: 230), la segunda aparece afirmada en Berkeley (1996, III: 245 y 1975: 29).

5. DISPUTAS: LA FUNCIÓN RESOLUTIVA DE LAS DISTINCIONES

Me referiré ahora al segundo tipo de contradicción, a saber, aquel en que las proposiciones contradictorias son afirmadas por diferentes sujetos. El PNC indica que en una disputa la razón solo puede estar del lado de uno de los antagonistas; cuestión que, en una situación ideal, se dirimirá mediante el intercambio de argumentos. Pero si hay diferencias en el significado que cada uno de ellos asigna a los conceptos en que se expresa la disputa, el PNC no resultará aplicable. Ambos podrán tener razón o no tenerla.

John Locke (1975, 3.11.6) ilustró esta situación con una hipotética disputa acerca de si el murciélago es o no un ave. Si los antagonistas partieran de la misma definición de “ave” (“animal ovíparo de sangre caliente que camina sobre dos patas y tiene el cuerpo recubierto con plumas”), sería racional que buscaran dirimir la diferencia aportando evidencias en favor de sus respectivas afirmaciones. Pero si uno de ellos definiera “ave” simplemente como “animal volador”, la discusión acerca de si el murciélago es un ave sería completamente inconducente. Lo que confirmaría una proposición no refutaría automáticamente la otra. De hecho, ambas afirmaciones podrían ser consideradas verdaderas, una vez aceptadas la disparidad de definiciones.

Un ejemplo más substancial podría ser el de la cuestión referida al descubridor del oxígeno. Mientras algunos historiadores atribuyen el descubrimiento a Lavoisier, otros atribuyen el descubrimiento a Scheele o Priestley. Klimovsky (2005) sugiere, en cambio, que el concepto de descubrimiento posee varios significados. Distingue, en primer lugar, aquel sentido que equivale a afirmar que «alguien se ha topado con algo que no esperaba encontrar porque no era conocido como entidad o proceso» (p. 45). Es en este sentido que decimos que Roentgen descubrió los Rayos X o que Colón descubrió América. Es probable que aquellos que atribuyen el descubrimiento del oxígeno a Scheele o Priestley estén empleando el término “descubrimiento” en este sentido, lo cual hace la declaración bastante plausible pues ambos científicos se toparon con esa sustancia sin lograr decir exactamente qué era eso cuya existencia acababan de descubrir. Ni Scheele ni Priestley lograron una conceptualización o descripción aceptable de la misma. Ahora bien, a veces utilizamos el término con un significado diferente. A veces hablamos de “descubrimiento” para referirnos a aquel proceso que consiste, precisamente, en conceptualizar y describir por primera vez un objeto o fenómeno cuya existencia ya era conocida. En este segundo sentido sería correcto afirmar (como opinan muchos) que el descubrimiento de América fue

13. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

realizado por Americo Vespucio. Colón “se topó” con el continente americano, pero fue Vespucio quien lo identificó adecuadamente (razón por la cual el continente se llama hoy América y no Colombia). También parece correcto decir, en este segundo sentido, que fue Lavoisier quien descubrió el oxígeno pues fue el primero en identificarlo correctamente, por ejemplo, al hacer del oxígeno el único elemento responsable de la combustión.

Al igual que en el ejemplo anterior, no habría aquí una verdadera diferencia de opinión entre los participantes del debate: las proposiciones que expresan sus afirmaciones no serían contradictorias y la disputa sería apenas en apariencia una disputa. Tal apariencia se disiparía completamente una vez trazada la distinción entre los dos significados del concepto clave. Ciertamente podría ocurrir que una vez trazada la distinción, los antagonistas reconocieran el error y que se iniciara entonces un debate acerca de cuál de las dos acepciones es la acepción “más aceptable” del término. Pero este sería un debate sobre una cuestión enteramente diferente a la anterior. Si la primera cuestión era, por ejemplo, si el murciélago es o no un ave; la segunda podría ser si “animal volador” es o no una definición aceptable del concepto “ave”. Este segundo tipo de discusión es lo que suele denominarse una “disputa verbal”. Si creyéramos que hay clasificaciones y categorizaciones “objetivas” de los objetos del mundo físico, entonces consideraríamos legítimo que alguien preguntara cuál de los dos significados propuestos para un término es el significado “correcto” del mismo. Pero la mayoría de nosotros rechazaría esa visión esencialista. Esto no implica negar la posibilidad de legítimas controversias semánticas, pero estas serán, en el mejor de los casos, discusiones acerca de si la definición presupuesta por una de las partes es la definición usual o aceptada del término, si es internamente coherente, si es compatible con proposiciones previamente aceptadas. Dado que en este tipo de discusión difícilmente pueden surgir propuestas de resolución basadas en distinciones conceptuales, no nos ocuparemos de ellas en el presente contexto.

La tesis de que al menos algunas disputas filosóficas pueden ser reducidas a desacuerdos semánticos ha tenido más de un defensor en la historia de la filosofía. Uno de ellos, David Hume, declara que la no resolución de una controversia pasado un tiempo razonable, debe ser tomada invariablemente como indicio de un desacuerdo acerca del significado que cada parte asigna a alguno de los conceptos que hacen parte de la proposición en debate:

A partir de esta única circunstancia, a saber, que la controversia se haya mantenido en pie y permanezca aún irresuelta, podemos presumir que hay alguna ambigüedad en la expresión y que los disputantes asignan diferentes ideas a los términos empleados en la controversia. (Hume, 2007: 80).

14. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

Dado el carácter perenne de la mayoría de las disputas filosóficas, debemos concluir que para Hume la mayoría de las disputas filosóficas tendría su origen en la ambigüedad conceptual. No solo eso: si las controversias tienen su raíz en el carácter polisémico de ciertos términos, el trazado de distinciones conceptuales sería la herramienta principal (y acaso la única) con que el filósofo cuente para resolver controversias y llegar a posiciones unánimemente consensuadas.

Una característica recurrente del método del filósofo británico consiste en que, luego de analizar dos posiciones filosóficas aparentemente irreconciliables, concluye que los antagonistas no se contradicen entre sí verdaderamente e intenta mostrar que la disputa puede ser resuelta prestando atención al significado de alguna de las palabras claves en que se expresa el debate. En la sección sobre “Libertad y Necesidad” del *Tratado de la naturaleza humana* aborda la disputa entre el escepticismo de raigambre filosófica, que considera imposible el libre albedrío en un mundo regido por el principio de causalidad y la visión del sentido común, que acepta ambos. Para Hume, el filósofo que afirma “la libertad es incompatible con la causalidad universal” no contradice al hombre común que afirma (al menos de manera implícita) “la libertad y la causalidad universal no son incompatibles”. Se trataría, en realidad, de un malentendido producido por una ambigüedad en el concepto de “libertad”; malentendido que Hume cree poder disipar mediante una distinción conceptual:

Pocos son capaces de distinguir entre la libertad de la espontaneidad, como es llamada en las escuelas, y la libertad de indiferencia; entre aquello que se opone a la violencia y aquello que significa una negación de la necesidad y las causas. La primera representa el sentido más común del término. (Hume, 1988, 2.3.2.1)

Decir que alguien actuó “libremente” en el sentido de “espontaneidad” significa que la acción del agente no resultó de una coacción externa, sino únicamente de sus propios deseos y motivos. Este representa para Hume el sentido más común del término. Es por ello que libertad y causalidad no se nos aparecen cotidianamente como fenómenos incompatibles: el sentido de describir una acción como “libre” no es excluir de esa acción toda determinación causal, sino excluir la determinación de cierto tipo de causas (causas externas). Ahora bien, junto a este sentido ordinario existiría un sentido filosófico, de acuerdo con el cual “libre” equivale a “ausencia absoluta de causas”. Es claro que si asumimos esta definición, la libertad pasa a ser lógicamente incompatible con la proposición de que todo hecho resulta de una causa inexorable. Pero lo que interesa remarcar aquí es que, de acuerdo con Hume, cuando el filósofo parte de esta definición y afirma, si es determinista, que no hay actos libres no está

15. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

cuestionando ninguna creencia ordinaria. No hay una verdadera oposición entre ambas posturas. Podríamos preguntarnos ciertamente si hay razones para preferir una de las definiciones en desmedro de la otra y (esto es algo que Hume también hace) pero esto haría parte de otro debate.

Hume aplica idéntico método para resolver disputas en otras áreas de la filosofía. En relación a la controversia acerca de si los principios morales tienen su origen en la naturaleza o son, por el contrario, un artificio humano, opina que la disputa se origina únicamente en la ambigüedad inherente al término “naturaleza” (Hume, 1988, III: 1). Establece una distinción entre cinco acepciones diferentes del concepto y declara que en cada una de ellas la pregunta planteada tiene una respuesta unívoca. Si los filósofos parecen contradecirse entre sí al respecto es solo porque no hacen un uso uniforme de ese concepto. En otra sección del libro, cuando aborda la cuestión de la posibilidad de una interacción mente-cuerpo, en lugar de tomar partido por alguno de los bandos en pugna, declara que la tesis del “interaccionismo” no es verdaderamente contradictoria con la tesis del “paralelismo”. Habría, en cambio, solo un uso diverso del concepto de “causa” (Hume, 1988, I: 4). En la sección sobre identidad personal, otro tema de interminables debates en la historia de la filosofía, sostiene que al menos algunos de estos terminarían rápidamente si los participantes buscaran clarificar el significado que asignan, en sus respectivas afirmaciones, al concepto de “identidad” (Hume, 1988, I: 4).

La estrategia de resolución de controversias empleada por Hume ha tenido numerosos cultores en la filosofía posterior. Ha sido, de hecho, uno de los métodos predilectos de los llamados “filósofos del lenguaje ordinario”. John Austin la utiliza célebremente en su artículo “Other minds” en que analiza la disputa acerca de la posibilidad de conocer los estados mentales de terceros. Para Austin la discusión tiene su raíz en un malentendido. Considera obvio que la respuesta a la pregunta “¿es posible conocer lo que los otros sienten, piensan, etc.?” deberá ser afirmativa si empleamos “conocer” en su acepción ordinaria, y negativa si empleamos el concepto en la acepción que le da el escéptico, a saber, como sinónimo de “sentir lo que el otro siente” (Austin, 1961: 115).

Pero hay algo paradójico en la historia de los intentos de resolver disputas filosóficas mediante distinciones conceptuales: aunque esta estrategia suele ser presentada como una solución “salomónica” que da razón a todas las posiciones en debate, ha conquistado en general pocos adherentes en el ámbito de la filosofía. La razón de esto no parece residir tanto en el afán dialéctico de los filósofos o en la escasa plausibilidad de este tipo de explicaciones sino, por el contrario, en el espíritu

16. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

marcadamente deflacionista que la mueve. En efecto, la idea de que un debate filosófico puede ser resuelto mediante la explicitación de una distinción pasada por alto por quienes participan del mismo, contraría un presupuesto compartido por buena parte de la comunidad de filósofos. Se trata de la idea de filosofía como disciplina organizada a partir de una serie de problemas sustanciales, esto es, de problemas cuya solución debe ser alcanzada mediante análisis y deliberación. El empleo de distinciones niega precisamente esto, pues considera que la respuesta a los interrogantes filosóficos es siempre trivial y sitúa el origen del debate en un *mero* malentendido semántico.

6. REFUTACIONES: LA FUNCIÓN DIALÉCTICA

En una de sus acepciones coloquiales el término “dialéctica” designa la teoría del debate o la discusión racional. Más concretamente, el estudio de aquellas situaciones donde dos o más sujetos evalúan los méritos epistémicos de una tesis o hipótesis. En una situación normal, el proponente de la tesis o hipótesis es el encargado de defenderla de los intentos de refutación llevados a cabo por sus interlocutores. Así, al hablar de la “función dialéctica” de las distinciones pretendemos referirnos a la contribución que las distinciones pueden hacer, en una discusión filosófica, a la hora de defender una tesis de aparentes refutaciones. En el inicio de este trabajo hemos diferenciado dos tipos de refutaciones: los contraejemplos y el *reductio ad absurdum*. La diferencia entre ellos estriba en que en el primer caso la evidencia presentada contradice directamente la hipótesis o tesis propuesta, mientras que en el segundo contradice una de sus consecuencias lógicas. La diferencia no es tajante, pues en la reconstrucción de un argumento podemos agregar a veces premisas implícitas que conviertan en un *reductio ad absurdum* lo que a primera vista se nos aparecía como un contraejemplo. Pero dado que hay ejemplos paradigmáticos de uno y otro tipo, la diferenciación nos parece, con todo, legítima y, como veremos luego, teóricamente relevante.

Comenzando por los contraejemplos, podemos ver un ejemplo de uso dialéctico de distinciones en una conocida defensa del “egoísmo psicológico”, la tesis de que la maximización de la propia felicidad es el único móvil de las acciones humanas. Esta tesis parece, a primera vista, fácil de refutar mediante contraejemplos. Podemos imaginar infinidad de situaciones donde las personas sacrifican la propia felicidad en aras de la felicidad de los otros: padres que trabajan incansablemente para dar bienestar a sus hijos, individuos que se desprenden de sus posesiones para

17. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

que otros vivan mejor, etc. Tenemos aquí, de hecho, una contradicción entre la tesis propuesta y la evidencia presentada en el contraejemplo:

- A. Todas las acciones humanas son egoístas. (Tesis del egoísmo psicológico)
- B. Algunas acciones humanas son altruistas. (Contraejemplo)

Un conocido argumento para responder a esta crítica consiste en establecer una distinción entre “acciones altruistas” y “acciones motivadas por deseos altruistas”. En efecto, dirá el defensor del egoísmo psicológico: “Una ‘acción altruista’ es aquella que el agente realiza a sabiendas de que beneficiará a un tercero”. Es innegable que existen acciones altruistas, pero su existencia no contradice la tesis del egoísmo psicológico. Lo que el egoísmo psicológico excluye es la posibilidad de “acciones motivadas por deseos altruistas”, esto es, de acciones cuya motivación principal sea la felicidad de un tercero. Difícilmente podrá ofrecerse un ejemplo genuino de este segundo tipo de acto. Si bien es cierto que muchos padres se sacrifican para dar bienestar a sus hijos, el móvil último de esos actos es egoísta: gozar del reconocimiento social, disfrutar de un vida orientada a un fin, experimentar la satisfacción de sentirse útil, etc. De acuerdo con el defensor del egoísmo psicológico, las proposiciones “A” y “B” no son verdaderamente contradictorias, y por ende, la verdad de una no puede ser tomada como evidencia de la falsedad de la otra.

En el ejemplo que acabamos de mencionar la distinción es empleada para una reinterpretación de la evidencia que sea favorable a la tesis propuesta. Pero una variante de esta misma estrategia consiste en aceptar la evidencia tal cual es presentada e intentar reinterpretar la propia tesis mediante una distinción favorable. A esta estrategia recurrieron algunos pragmatistas a la hora de defender la tesis que identifica lo verdadero y lo útil. Una noción subyacente a las diversas concepciones de la verdad englobadas normalmente bajo el rótulo de “pragmatistas” es la idea de que verdadera es cualquier creencia en la que nos resulte útil creer. Dicho de otro modo, la utilidad sería el rasgo esencial (suficiente y necesario) de lo que habitualmente llamamos “verdadero”. Esta idea vuelve al concepto de verdad algo bastante relativo. Sería posible, por ejemplo, que dos sujetos que profesaran creencias contradictorias tuvieran ambos razón, a condición de que esas creencias fuesen útiles para cada uno de ellos. Sobre lo que queremos llamar la atención aquí, empero, es el hecho de que diversas situaciones cotidianas (reales e imaginarias) parecen ofrecernos contraejemplos a esta posición filosófica. Consideremos el siguiente relato: una persona tiene una cita a las diez de la noche y al ver que el reloj de una iglesia marca

18. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

las nueve, se dirige al lugar convenido llegando justo a tiempo para el encuentro. Tiempo después descubre, sin embargo, que el reloj estaba descompuesto. Cuando la persona miró el reloj eran, efectivamente, las nueve de la noche. Pero fue una casualidad que el reloj marcara precisamente esa hora. La persona creyó que el reloj funcionaba correctamente, y esa creencia le resultó útil para lo que se proponía, pero ¿era esa creencia verdadera?⁴ Supongo que la mayoría de nosotros diría que no. Por lo tanto, algunas creencias útiles no son verdaderas. Tenemos aquí nuevamente una contradicción entre una postura filosófica y un aparente contraejemplo:

- A. Toda creencia es verdadera si y solo si es útil. (Tesis del pragmatismo).
- B. Algunas creencias útiles no son verdaderas. (Contraejemplo).⁵

A esta crítica, el pragmatista suele responder en los siguientes términos: “Es innegable que en el escenario recién analizado estamos frente a una creencia útil pero no verdadera. Pero dicho escenario no refuta la tesis pragmatista. Distingamos entre utilidad a corto plazo y utilidad a largo plazo. Un pragmatista ingenuo podría decir que cualquier creencia útil es verdadera. Pero el pragmatismo en su versión más sofisticada sabe que lo verdadero es aquello que se revela útil a largo plazo y no únicamente en los cortos plazos de la vida ordinaria”. Notemos cómo la distinción está presupuesta en el siguiente pasaje de *El Pragmatismo* de William James:

“'Lo verdadero' para decirlo brevemente, es simplemente lo útil [expedient] de una cierta manera de pensar (...) lo útil en casi cualquier sentido, a largo plazo y en el curso total de las cosas; pues lo que se revela útil para toda la experiencia a la vista, no tiene por qué serlo para experiencias futuras” (James, 1979: 106).

En síntesis, el contraejemplo refuta apenas la versión “ingenua” de la concepción pragmática. No su versión más elaborada, donde lo verdadero es identificado con lo útil “a largo plazo y en el curso total de las cosas”.

Digamos de paso que en el caso de las tesis de la filosofía, el contraejemplo no necesita describir una situación real para ser efectivo. Muchos de los contraejemplos filosóficos, de hecho, describen escenarios físicamente irrealizables. En algunos casos por no disponer de los medios tecnológicos para su realización. En otros, porque algún aspecto de la situación imaginada viola abiertamente una ley natural. En esto, los

⁴ He adaptado este contraejemplo de uno similar ofrecido por Kirkham (1990: 87). La distinción entre lo “útil a corto plazo” y lo “útil a largo plazo” como medio de responder a la crítica fue tomada de la misma fuente.

⁵ Estrictamente hablando, la contradicción se da entre la proposición (B), “Algunas creencias útiles no son verdaderas”, y la proposición “toda creencia útil es verdadera”, contenida en (A). Un caso de creencia verdadera pero no-útil también estaría en contradicción con ella.

19. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

contraejemplos filosóficos se diferencian de aquellos que solemos encontrar en otros contextos cognitivos como, por ejemplo, el de las ciencias naturales, donde algo vale como contraejemplo solo si describe un estado de cosas realmente existente.⁶ Esta diferencia se explica por el hecho de que las tesis filosóficas pretenden tener, en general, el valor de una verdad necesaria o, como se suele decir a veces, de una proposición válida para “todo mundo posible”. Si un “mundo posible” es cualquier situación contrafáctica que pueda ser concebida o imaginada, y si la proposición “todos los A son B” pretende ser necesaria, la mera posibilidad de imaginar una situación donde un “A” no sea “B”, la refuta.⁷

Debe tenerse en cuenta también que los contraejemplos que dan lugar a una distinción no siempre son planteados efectivamente en el curso de un debate. A veces las distinciones son acuñadas como una forma de anticiparse a posibles contraejemplos. El pasaje de James antes citado vuelve a ilustrar este punto, pues la salvedad hecha por este autor en relación a que lo verdadero debe ser identificado solo con lo que resulta útil a largo plazo, apunta indudablemente a posibles contraejemplos como el que mencionáramos en la página anterior. Expresado en términos más generales, siempre es posible, frente a una distinción filosófica, preguntarse cuál es la objeción (contraejemplo) a la que el autor está intentando responder anticipadamente. Así por ejemplo, en *La Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant define un acto moralmente bueno como aquel que responde a un “imperativo categórico”. Si Kant hubiera hablado simplemente de “imperativos” (sin distinguir entre “categóricos” e “hipotéticos”) la tesis hubiera resultado excesivamente amplia y, por ende, fácilmente refutable.

Hablaremos ahora del segundo tipo de refutación: el *reductio ad absurdum*. Se trata también de una forma de contradicción, pero esta vez entre las consecuencias deductivas de una posición filosófica y cierta evidencia presentada por el objetor de esa posición. Me he ocupado de los detalles referentes a este tipo de argumento en otro trabajo.⁸ En el presente contexto intentaré elucidar únicamente cómo las distinciones pueden ser utilizadas para responder a este tipo de crítica. Mi primer ejemplo ilustrativo proviene de la filosofía de la matemática. Se trata de un problema discutido hasta los tiempos de Frege y se refiere a la manera en que deben ser interpretados los juicios de identidad en la matemática. Hablamos aquí de proposiciones como “ $4 \times 2 = 11 - 3$ ”. Muchos contemporáneos de Frege eran

⁶ Por ejemplo, la generalización inductiva “todos los metales se dilatan con el calor” no se ve refutada por la mera posibilidad de imaginar un metal que no se dilate con el calor.

⁷ He desarrollado este punto detalladamente en Arroyo (en prensa).

⁸ Cf. Arroyo (2010).

20. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

renuentes a considerar ecuaciones de este tipo como auténticas expresiones de identidad, es decir, como afirmaciones de que “ 4×2 ” y “ $11 - 3$ ” eran una y la misma cosa. Preferían, en cambio, interpretar estos juicios como expresiones de una forma más débil de igualdad. Para algunos, por ejemplo, “ $4 \times 2 = 11 - 3$ ” debía ser entendido como afirmando que los números “ 4×2 ” y “ $11 - 3$ ” eran iguales en número o iguales en magnitud sin ser realmente idénticos. Frege, en cambio, defendió en su período de madurez la tesis de que el signo “=” expresa una identidad *stricto sensu*. Pero esta postura presenta, como se podrá sospechar, una dificultad. Si dos cosas son idénticas, todo lo que sea verdadero de una deberá ser verdadero de la otra (principio de la indiscernibilidad de los idénticos). En nuestro ejemplo, todo lo que sea verdadero de “ 4×2 ” tendrá que ser verdadero de “ $11 - 3$ ”, si son realmente idénticos. La dificultad es, precisamente, que esto arroja una conclusión absurda. Por ejemplo, si “ 4×2 ” es idéntico a “ $11 - 3$ ” y dado que “ 4×2 ” es una multiplicación, entonces “ $11 - 3$ ” también debería ser una multiplicación.

A diferencia de los contraejemplos mencionados más arriba, la contradicción es alcanzada aquí mediante una serie de pasos inferenciales:

1. “ $4 \times 2 = 11 - 3$ ” expresa un juicio de identidad (tesis de Frege)
2. Si dos cosas son idénticas todo lo que sea verdadero de una lo será de la otra. (pr. de indiscernibilidad)
3. Todo lo que sea verdadero de “ 4×2 ” será verdadero de “ $11 - 3$ ” (de 1 y 2)
4. “ 4×2 ” es una multiplicación (enunciado analítico)
5. “ $11 - 3$ ” es una multiplicación (de 3 y 4)
6. “ $11 - 3$ ” no es una multiplicación (enunciado analítico)

Los pasos “5” y “6” expresan la contradicción. Si la contradicción fuera real, al menos una de las premisas debería ser rechazada y el crítico de Frege argumentaría que debemos rechazar precisamente la premisa 1, esto es, aquella que representa su posición filosófica. Frege, sin embargo, escapó de esta consecuencia mediante una distinción entre el “sentido” (Sinn) y la “referencia” (Bedeutung) de una proposición (Frege, 1892). La proposición “La estrella de la mañana es la estrella de la tarde” expresa ciertamente un juicio de identidad, pero una identidad a nivel de la referencia, no del sentido. En otras palabras, lo que esa proposición dice es que el objeto designado por las expresiones que aparecen a cada lado de la cópula es el mismo objeto, a saber, Venus. De ninguna manera afirma que su sentido sea el mismo. De la

21. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

misma manera, el juicio “ $4 \times 2 = 11 - 3$ ” expresaría para Frege una identidad a nivel de la referencia, es decir de aquello que esas expresiones denotan (el número 8), pero no una identidad a nivel del sentido (la manera en que ese número es presentado). Frege se puso a resguardo de la consecuencia absurda mediante una distinción conceptual. Su respuesta bien podría ser parafraseada así: “Si yo hubiera afirmado que el juicio “ $4 \times 2 = 11 - 3$ ” expresa una identidad a nivel del sentido, entonces mi posición ciertamente tendría la consecuencia absurda que el argumento señala. Pero mi posición es que “ $4 \times 2 = 11 - 3$ ” expresa una identidad a nivel de la referencia. Tal posición está libre de dicha consecuencia indeseable”. Notemos que aquí la distinción es empleada para llevar a cabo una reinterpretación de la tesis objeto de crítica. Pero al igual que en el caso de los contraejemplos, las distinciones pueden ser empleadas también para reinterpretar la evidencia contradictoria.

Para ilustrarlo, consideremos el siguiente argumento contra del emotivismo moral, la tesis de que las proposiciones de la ética no describen estados de cosas sino que expresan meros sentimientos de aceptación y rechazo. Un juicio ético (‘esto es moralmente malo’) no sería, de acuerdo con dicha concepción, comparable a un juicio descriptivo del tipo ‘esto es blanco’, sino a un enunciado expresivo de la forma ‘esto me desagrada’. En un pasaje de *Lenguaje, Verdad y Lógica*, Alfred Ayer, un reconocido emotivista, expone sucintamente un *reductio ad absurdum* de esta posición:

Si las afirmaciones éticas fueran simplemente afirmaciones acerca de los sentimientos del hablante, sería imposible argumentar acerca de cuestiones de valor. (Ayer, 2001: 113).

La tesis emotivista implicaría la afirmación de que es imposible argumentar racionalmente sobre cuestiones de valor. Si alguien dijera ‘esto es blanco’ y otra persona ‘esto no es blanco’, sería natural que se involucraran en una discusión al respecto. Pero si uno dijera ‘esto me gusta’ y el otro ‘esto no me gusta’, no habría discusión racional posible acerca de cuál de esas proposiciones es verdadera (ambas podrían serlo). Ahora bien, si los juicios fueran semejantes a expresiones de agrado y desagrado, no habría posibilidad de discusiones racionales en esa área, pero esto contradice la experiencia ordinaria que indica que las personas discuten a menudo sobre temas éticos. ¿Son acaso todas esas discusiones irracionales? Ayer responde a la crítica mediante una distinción:

Negamos que este [argumento] refute incluso la teoría subjetivista ordinaria. Porque mantenemos que en realidad nunca disputamos acerca de cuestiones de valor. Esta podría parecer, a primera vista, una afirmación muy paradójica, pues ciertamente nos involucramos en disputas que son consideradas ordinariamente

22. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

como disputas acerca de cuestiones de valor. Pero, en todos esos casos, descubriremos, si examinamos el asunto más de cerca, que la disputa no es realmente acerca de una cuestión de valor, sino acerca de una cuestión de hecho. (Ayer, 2001: 115. Trad. del autor).

Ayer cuestiona la evidencia presentada a partir de una distinción entre discusiones de hecho y discusiones sobre cuestiones de valor. Por ejemplo, la discusión acerca de si alguien mintió sería una discusión acerca de hechos, mientras que la discusión acerca de si mentir es algo malo, sería una discusión sobre cuestiones de valor. Alegar que normalmente discutimos a propósito de temas morales no refuta por sí mismo el emotivismo, porque lo único que refutaría el emotivismo sería que esas discusiones fueran discusiones sobre cuestiones de valor. Pero para Ayer no lo son. Son, de acuerdo a ese autor, discusiones sobre cuestiones de hecho. Más allá de la corrección de esta última afirmación, lo que interesa aquí es el hecho de que Ayer busca con su argumento disolver la contradicción, reinterpretando mediante una distinción no ya la tesis propuesta, sino la evidencia presentada en contra de ella.

7. POSIBLES FALLAS DE LAS DISTINCIONES

Hay diversas razones que pueden tornar cuestionable una distinción. Mencionaremos aquí tres de ellas: imprecisión, pérdida del opuesto e inaplicabilidad.

1. *Imprecisión*. Cuando establecemos una distinción entre dos categorías de objetos, la línea divisoria entre ellos puede ser precisa o difusa. La distinción entre proposiciones “a priori” y “a posteriori” fue presentada por Kant como una distinción de límites precisos. La distinción entre “útil a largo plazo” y “útil a corto plazo”, en cambio, es una distinción de límites borrosos, pues es gradualmente que los plazos “cortos” se tornan “largos”. Ahora bien, cuando una tesis o posición filosófica requiere una distinción de límites precisos, el trazado de una distinción borrosa será objetable. Así, por ejemplo, la posición clásica de que solo los términos sincategoremáticos pueden valer como “términos lógicos”, ha sido criticada frecuentemente alegando que existen muchas palabras que no son ni claramente sincategoremáticas ni claramente categoremáticas. El mismo tipo de crítica se le ha hecho a veces al instrumentalismo en la filosofía de la ciencia. El instrumentalismo afirma, dicho de manera un tanto cruda, que si una entidad no es observable entonces no existe. Pero dado que no hay una distinción tajante entre lo observable y lo no observable, habrá muchas entidades que estarán en el límite de lo existente y lo no existente (lo cual parece, a primera vista, absurdo).⁹

⁹ Para un desarrollo de esta crítica, ver Appiah (2003: 152).

23. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

2. *Pérdida del opuesto*. Un requerimiento mínimo de cualquier distinción es que podamos exhibir al menos un ejemplo de las categorías diferenciadas. Resultaría absurdo, por ejemplo, establecer una distinción entre “juicios a priori” y “juicios a posteriori”, reconociendo al mismo tiempo que no existen juicios a priori. En el caso de algunas distinciones filosóficas este requerimiento es más débil, pues se espera que la existencia de instancias ejemplificadoras sea al menos imaginable. El no cumplimiento de este requisito constituye una severa falla de las distinciones, que es conocido bajo el nombre de “pérdida del opuesto”. Este error parece ser consustancial al egoísmo psicológico, tesis que hemos comentado anteriormente en este artículo. El egoísmo psicológico presupone implícitamente una distinción entre “actuar por motivos egoístas” y “actuar por motivos altruistas”, pero la teoría excluye toda posibilidad de imaginar siquiera un acto realizado por motivos altruistas.¹⁰

3. *Inaplicabilidad*. Ciertas distinciones que son precisas y que no adolecen de la pérdida del opuesto, resultan con todo inaplicables en la práctica. Esto puede convertirse en una falla si la teoría en que la distinción fue formulada presupone algún tipo de aplicabilidad. Esta es la crítica que Hume realizó a la distinción teológica entre “hechos milagrosos” y “hechos no milagrosos”. Si definimos un hecho milagroso como aquel producido por la intervención de la voluntad divina, excluimos la posibilidad de casos limítrofes y podemos imaginar al menos instancias de cada uno de esos tipos de hechos. Pero Hume objetó que en la práctica es imposible saber, frente a la ocurrencia de un hecho extraordinario, si se trata de un milagro o de la mera interrupción del orden natural. Esta misma crítica dirigió Descartes a las distinciones entre “sueño” y “vigilia” y entre “humano” y “autómata”, presupuestas en la ontología del sentido común. Aunque haya criterios precisos para diferenciar entre humanos y autómatas y aunque podamos imaginar ejemplares de uno y otro tipo, no habría, de acuerdo con Descartes, una manera de diferenciarlos en la práctica.

8. OBSERVACIONES FINALES

Existe en la literatura filosófica un cierto prejuicio acerca del empleo argumentativo de distinciones conceptuales. La estrategia de trazar distinciones ha sido asociada a veces con una suerte de escolasticismo que, ante la alternativa de revisar creencias, prefiere resolver contradicciones mediante sutiles artilugios semánticos. Esta idea aparece plasmada de manera clara en el siguiente pasaje de un texto de Richard Rorty:

¹⁰ Este error ha sido estudiado en detalle en el clásico libro de Passmore (1961). Loewenberg (1940) menciona algunos ejemplos interesantes de distinciones filosóficas con pérdida del opuesto.

24. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

Eventualmente, me deshice de la preocupación de una argumentación circular, decidiendo que la característica de la verdad filosófica era su coherencia, más que la deducibilidad de principios últimos e incuestionables. Pero esto no me sirvió de mucho. Porque para ser coherente hay que evitar contradicciones y el consejo de Santo Tomás “cuando encuentres una contradicción, traza una distinción” hace que eso resulte demasiado fácil. Parecía así que el talento filosófico consistía, en su mayor parte, en crear tantas distinciones como fuera necesario para escapar del aprieto dialéctico. (Rorty, 1999: 10. Trad. del autor)

Rorty parece sugerir que el empleo de distinciones procede invariablemente de una concepción que homologa la verdad de una posición con la ausencia de contradicciones (coherencia). En segundo lugar, que por tratarse de un recurso “demasiado fácil”, su utilización nos permitiría defender dogmáticamente cualquier postura filosófica, sin importar que tan implausible pudiera resultar.

Contra esta tradición interpretativa, el presente trabajo ha intentado mostrar que la utilización de distinciones no está necesariamente ligada a la defensa dogmática de posturas filosóficas. La utilización de distinciones es, por el contrario, un aspecto consustancial del razonamiento filosófico, presente en sus más diversas corrientes y estilos. Está lejos de ser también un instrumento de “fácil” utilización. Para que resulten eficaces, las distinciones deben satisfacer ciertos criterios, algunos de los cuales han sido explicitados y discutidos en las páginas que anteceden.

REFERENCIAS

- Appiah, K. (2003) *Thinking it through. An Introduction to contemporary philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Aristóteles, (1985), *Ética a Nicómaco*. Madrid: Editorial Gredos.
- (1987) *Metafísica*, Madrid: Editorial Gredos.
 - (1988), *Política*. Madrid: Editorial Gredos.
- Arroyo, G. (2010) “Reductio ad Absurdum en la argumentación filosófica”, *Revista Iberoamericana de Argumentación*, No. 1, vol 1: 1-23.
- (en prensa) “Ficción y razonamiento filosófico: sobre el empleo de experimentos mentales en filosofía”. En: Matienzo, T. (ed.) *Ficción y Pensamiento crítico*, Buenos Aires, Prometeo Libros-Universidad Nacional de General Sarmiento, (previsto 2012).
- Austin, J. (1961) “Other Minds”. En: *Philosophical Papers*, Oxford: Oxford University Press.
- Ayer, A. (1970) *Language, Truth and Logic*. London, Penguin Books.
- Bailey, K. (1994) *Typologies and Taxonomies*. Thousand Oaks: Sage.
- Baxter, J. (1991) “Berkeley, Perception and Identity”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LI, No. 1: 85-98.
- Bennett, K. (2009) “Composition, Colocation, and Metaontology”. En: Chalmers, D./ D. Manley/ R. Wasserman (eds.) *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology* (pp. 38- 76), Oxford: Oxford University Press.
- Berkeley, G. (1975) *The Principles of Human Understanding*. En: *Philosophical Works*, London: Dent.
- (1975) *A New Theory of Vision*. En: *Philosophical Works*, London: Dent.
 - (1996) *Tres Diálogos entre Hilas y Filonus*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Carr, D. (1995) “The dichotomy of liberal versus vocational education: Some basic conceptual geography”, *Journal of the philosophy of education yearbook* <http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/1998/carr.html>. Última consulta on-line: 23-4-

25. “Cuando encuentres una contradicción, traza una distinción”. G. ARROYO

2011.

Descartes, R. (2005) *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Alianza Editorial.

Frege, G. (1892) „Über Sinn und Bedeutung“, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100: 25–50.

Hirsh, E. (2005) “Physical-Object Ontology, Verbal Disputes, and Common Sense”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXX, No. 1: 67-97..

Hume, D. (1988) *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Editorial Tecnos,

- (2007) *An Inquiry Concerning Human Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.

James, W. (1979) *Pragmatism*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Kant, I. (1996) *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Barcelona: Ariel.

Kirkham, R. (1992) *Theories of Truth*. Cambridge: Mit Press.

Larmore, Ch. (2003) “Scepticism”. En: Garber, D/ M. Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy* (pp. 1145-1192), Cambridge: Cambridge University Press.

Lockwood, Thornton (2007) “Is Natural Slavery Beneficial?”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 45, No 2: 207-221.

Locke, J. (1975) *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford Clarendon, Oxford.

Loewenberg, J. (1940) “What is empirical?”, *The Journal of Philosophy*, vol. 37, No. 11: 281-289

Passmore (1961) *Philosophical Reasoning*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.

Pitcher, G. (1977) *Berkeley*. London: Routledge & Kegan Paul.

Platón, (1986) *Fedón*. Madrid: Editorial Gredos.

- (1988) *Teeteto*. Madrid: Editorial Gredos.

Rorty, R. (1999) “Trotsky and the Wild Orchids”. En: *Philosophy and The Social Hope*, London: Penguin Books.

Sainsbury, M. (1991) *Logical Forms*. London, Routledge.

Sider, Th. (2009) “Ontological Realism”. En: Chalmers, D./ D. Manley/ R. Wasserman (eds.), *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology* (pp. 384- 423).

Skinner, Q. (1969) "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, 8: 3-53.

Sokolowsky, R. (1998) "The Method of Philosophy: Making Distinctions", *Review of Metaphysics* 51: 515-32.

Tetens, H. (2004) *Philosophisches Argumentieren*. Munich, Beck.

Urmson (1988), *Aristotle's Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers.

Wallace, R. (1970) “Hume, Flew and the Miraculous”, *The philosophical Quarterly*, vol. 20: 230-243.

Wittgenstein, L. (1986) *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Editorial Crítica.

- (2000) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.

GUSTAVO ARROYO: es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario (Argentina), Master en Filosofía por la Universidad Estadual de Campinas (Brasil) y Doctor en Filosofía por la Freie Universität Berlin (Alemania). Actualmente se desempeña como profesor de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de General Sarmiento. Ha publicado diversos trabajos en el área de la Lógica Informal y la Teoría de la Argumentación.