



Directores: Luis Vega y Hubert Marraud Editora: Paula Olmos
ISSN 2172-8801 / <http://doi.org/10.15366/ria2021.22> / <https://revistas.uam.es/ria>

Desacuerdos profundos, elección de criterios y exigencia de coherencia

Deep disagreements, choice of criteria and demands for coherence

Julio Robledo Bordas

Departamento de Lógica y Filosofía Teórica
Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Filosofía. Ciudad Universitaria. 28040 - MADRID
juliorob@ucm.es

Artículo recibido: 10-05-2020
Artículo aceptado: 26-10-2020

RESUMEN

Este trabajo trata de ahondar en la noción de desacuerdo profundo propuesta por Robert Fogelin, comparando la idea de Fogelin de que los desacuerdos profundos emergen del choque entre dos marcos o trasfondos conceptuales (e incluso vitales) con el concepto kuhniano de inconmensurabilidad entre paradigmas. A su vez, argumento que ciertos elementos de dichos trasfondos no son enteramente revisables por medios puramente lógicos (dándole la razón a Fogelin) y dependen de una elección voluntaria fundamental entre distintos criterios sobre los que hacer pivotar la propia posición (siguiendo a Alasdair MacIntyre). Por último, contra Fogelin, propongo un método de resolución racional (parcial) de los desacuerdos profundos basado en la argumentación *ad hominem* en el sentido de Henry Johnstone y en la argumentación por analogía, que llamo «exigencia de coherencia».

PALABRAS CLAVE: argumento por analogía, argumento *ad hominem*, coherencia, desacuerdo profundo, estrategias dialécticas, exigencia de coherencia, Fogelin, inconmensurabilidad, resolución racional.

ABSTRACT

This paper intends to delve into the notion of deep disagreement expounded by Robert Fogelin, and compare Fogelin's idea that deep disagreements emerge from a clash between two different conceptual (and even vital) frameworks or backgrounds with Kuhn's concept of incommensurability. In turn, I argue that certain elements of said backgrounds are not entirely revisable via purely logical means (supporting Fogelin's conclusion) and instead depend on a fundamental voluntary choice between different criteria on which to base one's position (following Alasdair MacIntyre). Lastly, *contra* Fogelin, I propose a method for the (partial) rational resolution of deep disagreements based on *ad hominem* argumentation (in Henry Johnstone's sense) and argumentation by analogy, which I call "demand for coherence".

KEYWORDS: *ad hominem* argument, argument by analogy, coherence, deep disagreement, demands for coherence, dialectical strategies, Fogelin, incommensurability, rational resolution.

Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid



Copyright©JULIO_ROBLEDO_BORDAS

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>

1. INTRODUCCIÓN

Sabemos por nuestra experiencia cotidiana que hay ciertos temas políticos y sociales sobre los que parece imposible ponerse de acuerdo. Sobre estos temas existen normalmente dos posiciones aparentemente irreconciliables (aunque pueden existir más de dos) y, por lo general, dichas posiciones son mantenidas respectivamente por los dos grandes «bandos» sociopolíticos en los que solemos dividir el panorama político: la izquierda y la derecha (aunque no tiene por qué ser necesariamente así, y en algunos casos no lo es). También existen disputas filosóficas o teóricas más generales que a menudo alcanzan grados de inconciliabilidad parecidos (por ejemplo: ¿cuándo está justificada la creencia en Dios?), pero ciertamente ocupan menos espacio público. Nosotros mismos nos auto-situamos, seguramente, en una de estas posiciones irreconciliables respecto a ciertos temas, seamos conscientes de ello o no, y por eso resulta valioso analizar el funcionamiento de esta inconciliabilidad e idear posibles soluciones al nivel de la argumentación.

Mi propósito en este trabajo es examinar las raíces de esta aparente inconciliabilidad mediante un análisis de la noción de «desacuerdos profundos» («*deep disagreements*»), propuesta originalmente por Robert Fogelin dentro del marco de la teoría de la argumentación, junto con algunas de las críticas y propuestas surgidas posteriormente en respuesta a Fogelin, y enlazándola también con el concepto de inconmensurabilidad de Thomas Kuhn y con la idea, defendida por Alasdair MacIntyre respecto a ciertos debates éticos, de que en última instancia la «inconmensurabilidad» o inconciliabilidad entre las posturas contrarias emerge de una diferencia de presupuestos que no puede resolverse del todo por medios lógicos, sino que depende de una *elección voluntaria fundamental*. Sin embargo, lo que sí podemos lograr por medios lógico-argumentativos, o siguiendo ciertas pautas dialécticas bien delineadas, es minimizar la confusión en el debate, de forma que tales presupuestos fundamentales no queden ocultos por capas y capas de falacias, eufemismos y argumentos tangenciales, y salgan en cambio a la luz para poder ser a su vez evaluados. Propondré, por último, que existen procedimientos de resolución racional que permiten salvar esta inconciliabilidad entre posiciones profundamente distintas (o desacuerdos profundos), y tomaré pie en la propuesta de John Woods y Brent Hudak respecto a la argumentación por analogía y en la propuesta de Henry Johnstone (reivindicada a su vez por Maurice Finocchiaro) respecto a ciertos usos válidos de la argumentación *ad hominem* para resolver disputas filosóficas aparentemente intratables, delineando a partir de ellas una

estrategia argumentativa más específica que denomino «exigencia de coherencia».

2. LA RELACIÓN ENTRE LA INCONMENSURABILIDAD KUHNIANA Y LA INCONCILIABILIDAD ARGUMENTATIVA

En su obra *La estructura de las revoluciones científicas*, originalmente publicada en 1962 y reeditada innumerables veces desde entonces, Thomas Kuhn propuso la idea de que la historia de la ciencia, y en particular de la física, no podía entenderse como una historia continua o progresiva, como pretendía el positivismo de Comte y otros, en el sentido de que unas teorías o descubrimientos fuesen sobreponiéndose a los anteriores de forma lineal, paulatina, resultando en una comprensión cada vez más afinada de la realidad. Más bien al contrario, lo que ocurre según Kuhn es que hay ciertos «paradigmas» científicos, totalmente incompatibles o *inconmensurables* entre sí, que se van sucediendo por medio de lo que él llama «revoluciones científicas».

Por ejemplo, la física aristotélica o la astronomía ptolemaica constituían paradigmas en este sentido, que tuvieron que enfrentarse a los nuevos paradigmas de la física newtoniana y la astronomía copernicana respectivamente. Dicho enfrentamiento no se resumía a su vez en que Newton o Copérnico descubriesen nuevos hechos observacionales o perfeccionasen teóricamente la física de Aristóteles o la astronomía de Ptolomeo, tal vez contradiciendo algunos puntos concretos: lo que ocurrió fue que cambiaron los propios *términos* en los que se fundaban las teorías anteriores, de forma que llegaron a constituir teorías «inconmensurables» (es decir, fundamentalmente incomparables e incompatibles) entre sí. Y lo mismo ocurriría más tarde, a su vez, entre la física newtoniana y la física de Einstein. En palabras de Kuhn:

Por ejemplo, tómese en consideración a los hombres que llamaron loco a Copérnico porque proclamó que la Tierra se movía. No estaban tampoco simple o completamente equivocados. Parte de lo que entendían por «Tierra» era una posición fija. Por lo menos, su Tierra no podía moverse. De la misma manera, la innovación de Copérnico no fue sólo mover la Tierra; por el contrario, fue un modo completamente nuevo de ver los problemas de la física y de la astronomía, que necesariamente cambiaba el significado de «Tierra» y de «movimiento» (Kuhn, 1962/2004: 231-232).

Este pasaje revela mucho acerca de lo que concebía Kuhn como la inconmensurabilidad de los distintos paradigmas científicos: no se trataba simplemente de que unas propuestas científicas chocasen con otras en igualdad de condiciones, dentro de un marco teórico común, de forma que se pudiera resolver, en base a ciertos criterios compartidos, cuál era la «correcta»; al contrario, se trataba de diferentes marcos teóricos que contenían, en sí mismos, ciertos presupuestos teóricos y ciertos

significados de términos clave (como «Tierra», «movimiento», «masa» o «planeta») que hacían que fuesen fundamentalmente incompatibles entre sí, y por tanto inconmensurables. Es decir: no es que la astronomía ptolemaica tradicional sufriese paulatinas y progresivas modificaciones, sino más bien que llegó un cierto punto (con Copérnico) en que tuvo que reformarse completamente, desde la raíz: a esto es a lo que Kuhn llama una «revolución científica» y la transición de un paradigma científico a otro.

A su vez, es importante notar la insistencia de Kuhn en que «el profano que fruncía el ceño ante la teoría general de la relatividad de Einstein, debido a que el espacio no podía ser “curvo”, no estaba simplemente equivocado o engañado», del mismo modo que «los que llamaron loco a Copérnico porque proclamó que la Tierra se movía no estaban tampoco simple o completamente equivocados» (Kuhn, 1962/2004: 231-232). No se trata, en ambos casos, de estar equivocado o no, sino de distintos paradigmas en los cuales los propios criterios que determinan lo que es «estar equivocado» o «estar en lo cierto» son distintos e inconciliables entre sí. Y esto tiene mucho que ver con el lenguaje:

Consideremos el enunciado compuesto: «En el sistema ptolemaico los planetas giran alrededor de la Tierra; en el copernicano giran alrededor del Sol». Estrictamente interpretado, ese enunciado es incoherente. La primera ocurrencia del término «planeta» es ptolemaica, la segunda copernicana, y ambas se conectan con la naturaleza de manera diferente. El enunciado no es verdadero en ninguna lectura unívoca del término «planeta» (Kuhn, 1989: 59).

Al cambiar el significado de los términos, pues, cambian los fundamentos sobre los que la propia teoría se sostiene. En el caso de la física aristotélica, por ejemplo, no se puede siquiera hablar de «vacío» mientras se considere que tal concepto es internamente contradictorio y por tanto lógicamente imposible (por las condiciones del propio paradigma aristotélico, que imponen que todo el Cosmos ha de estar colmado de materia y no puede haber algo así como un «espacio sin materia que lo llene»). Así pues, la propia estructura lógico-semántica del lenguaje que se emplea para hablar de un tema constriñe las posibilidades observacionales, entendiendo la observación no como la pura percepción física o sensorial, sino como la conceptualización (ya lingüística y –por tanto– lógicamente estructurada) de lo percibido de tal o cual manera. En otras palabras: solo con enunciar un hecho estamos ya categorizándolo e introduciéndolo en un entramado de relaciones lógico-semánticas (o un «marco conceptual») en el que ocupa un lugar determinado, contradiciendo ciertos enunciados (con los que choque lógicamente) y concordando con otros. Así, la propia elección de los términos con los que enunciamos tal hecho no es inocente ni inocua: de hecho es precisamente lo que

determinará estas relaciones posteriores. Y así, también, puede decir Kuhn que «la violación o distorsión de un lenguaje científico que antes no era problemático es la piedra de toque de un cambio revolucionario» (Kuhn, 1962/2004: 93).

A mi juicio, puede trazarse una analogía interesante entre el concepto kuhniano de inconmensurabilidad, tal como lo he esbozado aquí, y el estado en el que se hallan ciertas cuestiones políticas y sociales en las que, como decía al principio, no parece haber consenso posible. Específicamente, si la terminología y los marcos conceptuales asociados a esta son tan importantes como para hacer que dos posiciones sean inconciliables, parece que la mejor solución sería establecer procesos dialécticos por los que se llegase a hablar en *términos comunes* (esto es, términos que ambas partes convengan en utilizar con un mismo significado) y que «acercasen» los marcos conceptuales en disputa. Pero, ¿es esto posible?¹

3. LA NOCIÓN DE DESACUERDO PROFUNDO DE ROBERT FOGELIN

En un artículo aparecido por primera vez en 1985,² titulado «The Logic of Deep Disagreements», Robert Fogelin propuso la tesis de que los debates cotidianos –esto es, la actividad cotidiana de contraponer argumentos para apoyar una u otra conclusión– solo pueden resolverse satisfactoriamente en el marco de un amplio conjunto de creencias y preferencias compartidas por parte de los interlocutores. Fogelin pone el ejemplo de una discusión mantenida por dos personas en un coche, mientras van de un lado a otro haciendo compras o recados varios. El conductor se desvía por una carretera particular y lo justifica diciendo que prefiere dejar para el final el pescado, con la intención (no expresa) de que así el pescado esté más fresco al llegar a casa. Su acompañante le contesta que no, porque así tardarán más y no quiere que se derrita el helado que ya han comprado antes. Y la discusión podría seguir intercambiando argumentos a favor de una y otra cosa, como el estado del tráfico a esa hora del día, a lo que el otro podría contestar que es sábado y por tanto no habrá tráfico, etc. Fogelin comenta:

Las partes de la conversación comparten gran cantidad de creencias y (...) de preferencias. Ellos comparten un conocimiento detallado de la geografía local, las preferencias del helado congelado sobre el helado derretido, del pescado fresco sobre el pescado apestoso, etc. Un rasgo importante de estas creencias y preferencias compartidas es que yacen en el trasfondo de lo no mencionado.

¹ Para una respuesta decididamente positiva a esta pregunta, véase Vilanova (2016).

² No obstante, yo citaré a partir de la versión traducida al castellano por Daniel Mejías Saldarriaga, aparecida en 2019 en esta misma Revista. Puede encontrarse en el siguiente enlace:
<https://revistas.uam.es/index.php/ria/article/view/11782>

Guían la discusión, pero no son el objeto de ésta. (...) Proporcionan el marco o la estructura en el que las razones pueden estar organizadas, donde organizar las razones es típicamente una cuestión de citar hechos que otros ya conocen o de disponer hechos de tal manera que se aclare su relevancia. Se trata de una empresa de nivel superior, la cual descansa sobre la gruesa capa sedimentaria de lo indiscutible (Fogelin, 2019: 91).

Fogelin califica este tipo de intercambios de argumentos como «normales». Por el contrario, cuando los interlocutores no tienen un trasfondo compartido suficientemente amplio y existen diferencias profundas entre ellos respecto a ese «sedimento» de presupuestos que no se ponen en cuestión, no se trata de un debate normal. En esos casos existen, según Fogelin, *desacuerdos profundos* que impiden el desarrollo normal del intercambio de argumentos, llegando incluso a hacer imposible su resolución.

Por ejemplo, ¿qué pasaría si, en el caso anterior, el conductor no compartiese la preferencia común por el helado sin derretir frente al helado derretido? ¿Tendría entonces, en dicho intercambio, el mismo valor argumental la apelación del copiloto a hacer la compra lo más rápido posible para que el helado no se derrita? Parece que no. Pero tal vez, podríamos pensar, al ser una cuestión lo bastante objetiva (es comúnmente aceptado que es mejor comer helado sin derretir que helado derretido), incluso aunque el conductor no compartiese personalmente esa preferencia general, estaría de algún modo «obligado» a reconocerla como una razón de peso, y a concederle así importancia al argumento de su acompañante. ¿Pero qué pasaría si no se tratase de que la preferencia subjetiva del conductor se opone, como un caso particular, a la preferencia «objetiva» de que el helado está mejor sin derretir, y en cambio se tratase de la contraposición entre dos «objetividades» distintas? Por ejemplo, supongamos que la población de ese país, al que pertenecen el conductor y su acompañante, se divide aproximadamente al 50% entre quienes prefieren comer helado derretido y quienes lo prefieren sin derretir. Esta ya no es una diferencia puramente subjetiva, sino «objetiva» en cierto sentido (en el sentido de que cada opción es intersubjetivamente compartida por un grupo social amplio), y por tanto tiene ya un cierto alcance sociológico, probablemente enlazando a su vez con otros patrones generales (por ejemplo, imaginemos que quienes prefieren el helado derretido suelen preferir también comer chocolate derretido o a la taza en lugar de sólido), de modo que el acompañante no podría apelar a la excentricidad de los gustos del conductor (preferir el helado derretido) frente a una arrolladora objetividad (preferir el helado sin derretir) para validar su argumento, pues se trataría en cierto modo de dos «formas de vida» distintas. En este caso, aunque se trate de un ejemplo trivial e imaginario, puede ya adivinarse la problemática que subyace a los desacuerdos profundos formulados por Fogelin.

A su vez, es fácil ver también ciertas analogías con el concepto de inconmensurabilidad de Kuhn: el «sedimento» o trasfondo de creencias y preferencias compartidas del que habla Fogelin sería *grosso modo* equiparable a un paradigma kuhniano, y la situación de incompreensión que se genera al chocar dos de estos «paradigmas», que es lo que Fogelin llama «desacuerdo profundo», sería también gruesamente equiparable a la situación de inconmensurabilidad entre distintos paradigmas científicos propuesta por Kuhn.³ En ambos casos no se trata de contraponer argumentos dentro de un mismo marco, con unos mismos parámetros que ambas partes aplican por igual y que permiten decidir, de forma objetiva y más allá de toda duda razonable, cuándo un argumento es mejor que otros; más bien, al contrario, se trata de que *los propios parámetros* con los que se lleva a cabo esta evaluación cambian, y por tanto ya no hay un marco de legitimidad común al que apelar en el proceso de resolución del debate, sino que cada parte apela a uno distinto. Esta idea del «marco de legitimidad común» es la contraparte, a nivel sociológico, del «trasfondo de creencias y preferencias compartidas» de Fogelin, e incluye, por ejemplo, las instancias que habrían de considerarse autoritativas o decisivas a la hora de resolver ciertas disputas. Fogelin se refiere a ello, aunque sin emplear esta terminología, en su siguiente ejemplo:

Las personas a menudo discrepan sobre cuestiones de hecho, pero, en general, concuerdan en el método para resolver su desacuerdo. Si crees que Rod Carew hizo más triples el año pasado que George Brett, podemos simplemente buscarlo. Si el libro de récords no te convence, entonces es una pérdida de tiempo hablar contigo. (...) Los libros de récords tienen un estatus privilegiado en discusiones sobre logros deportivos pasados. Pueden, por supuesto, contener errores y es posible mostrar esto. Pero si alguien plantea objeciones generales a la confianza en los libros de récords oficiales («¿Qué te hace creer que puedes confiar en ellos?»), el reto sería tan extraño que lo descartaríamos en vez de responderlo. (...) De hecho, la fiabilidad de los libros de récords oficiales es asumida como parte del marco conceptual en el que este tipo de discusiones tienen lugar (Fogelin, 2019: 91-92).

Comparemos, pues, el ejemplo de la discusión sobre quién logró más triples en la liga de béisbol el año pasado con el ejemplo anterior de la discusión en el coche. En esta última, como dije antes, el copiloto que argumenta apelando al criterio (tácitamente compartido) de que es mejor conservar el helado sin derretir, está apelando a su vez a una cierta instancia autoritativa que legitima su posición: la noción objetiva, común, de que es mejor el helado sin derretir que el helado derretido. La autoridad de su

³ Del mismo modo, cuando Fogelin habla de casos *normales* de argumentación como aquellos casos en los que los parámetros para resolver la disputa están claros y son ampliamente compartidos por todas las partes, es inevitable ver una analogía con el concepto kuhniano de «ciencia normal», pues los periodos de ciencia normal funcionan también así, frente a los periodos de «ciencia revolucionaria», donde son precisamente esos propios criterios o parámetros los que se ponen en cuestión.

posicionamiento emana de ello, de ese «marco de legitimidad común» que ambos comparten. Pero, como dijimos, podría darse el caso de que en cierto país (o, más generalmente, en cierto mundo posible) la población estuviese dividida al respecto, de forma que apelar al «sentido común» o a la objetividad de su postura no fuese suficiente. En este caso existirían, de hecho, dos «sentidos comunes» o dos «objetividades» distintas y contrapuestas respecto a la forma óptima de comer helado, y para convencer al conductor de la validez de su argumento tendría a su vez que intentar hacer valer su «paradigma» (el de quienes prefieren comer helado sin derretir) frente al suyo (el de quienes prefieren comer helado derretido).

Algo similar ocurre en el caso del béisbol comentado por Fogelin. En cualquier conversación *normal* ambas partes aceptarían la autoridad de los libros de récords oficiales; es decir, estarían dentro de un mismo marco de legitimidad común, «sujetos a las mismas reglas». Pero si una de las dos partes, como imagina Fogelin, se distanciase de dicho marco común y lo pusiese radicalmente en duda, de forma que resultase inútil mostrarle, por ejemplo, que según el libro de récords oficial de esa temporada George Brett logró más triples que Rod Carew, nos encontraríamos en una vía muerta desde el punto de vista de la argumentación. Andrew Lugg, que criticó la idea de Fogelin, lo resume así:

Mientras que en los casos normales los individuos están de acuerdo respecto a lo que haría falta para zanjar su disputa, en el caso de los desacuerdos profundos no existe este consenso sobre cómo proceder. Dado que «la argumentación, esto es, la actividad de intercambiar argumentos, presupone un trasfondo de compromisos compartidos», los individuos que difieran radicalmente en cuanto a dichos compromisos estarán condenados a no entenderse (Lugg, 1986: 47).⁴

Ahora, por fin, veamos cómo se aplica la teoría de Fogelin a los debates políticos, o a ciertas polémicas sobre las que, como aventuraba al principio, parece imposible ponerse de acuerdo. El propio Fogelin presenta como caso de ejemplo el debate sobre el aborto, y lo hace en los siguientes términos:

Lo característico de los desacuerdos profundos es que persistan incluso cuando las críticas normales han sido resueltas. Otro rasgo de los desacuerdos profundos es que son inmunes a las apelaciones a los hechos. Las partes de lados opuestos en el debate del aborto pueden estar de acuerdo en una amplia gama de hechos biológicos: cuándo empieza el latido del corazón del feto, cuándo aparecen por primera vez las ondas cerebrales, cuándo ocurre la viabilidad, etc., y sin embargo el desacuerdo en el asunto moral continúa. Su desacuerdo puede incluso

⁴ Traducción propia. El original dice: «Whereas in the normal course of events individuals agree concerning what is needed to settle the issues between them, in the case of deep disagreements, the required consensus about how to proceed is unavailable. Since "arguing, i.e., engaging in argumentative exchange, presupposes a background of shared commitments" (...), individuals who differ fundamentally are bound to talk past one another».

sobrevivir a un acuerdo general sobre cuestiones morales: por ejemplo, sobre el carácter sagrado de la vida humana, pues el asunto central del debate sobre el aborto es el estatus moral del feto y esto no puede determinarse apelando a hechos biológicos o citando principios morales previamente limitados a agentes morales o pacientes (Fogelin, 2019: 95).

Fogelin continúa diciendo que los desacuerdos profundos se generan cuando chocan dos *marcos* distintos, en el sentido anterior de dos «trasfondos de creencias y preferencias» distintos,⁵ y que la inconciliabilidad entre éstos emana de que ciertas proposiciones que subyacen en el fondo de cada «marco» (como «el feto es una persona humana» o «el feto no es una persona humana») no llegan a hacerse explícitas, sino que funcionan en el trasfondo, como el presupuesto de que el helado está mejor sin derretir o el de que los libros de récords son fuentes fiables de información, en los ejemplos anteriores. De modo que una posible solución, al menos en apariencia, sería hacer explícitos estos presupuestos o estas proposiciones de fondo que subyacen a los marcos enfrentados, y «discutirlos directamente». Pero Fogelin descarta esta posible salida por considerar que, en la práctica, estos presupuestos subyacentes podrían ser tan dispares que seguirían siendo inconciliables entre un marco y otro:

Esto suena atractivo hasta que consideramos cómo luciría esta discusión en detalle. Por un lado, alguien sostendrá que, en la concepción, o para ser delicado, muy poco después de la concepción, un alma inmortal entra en el ovulo fertilizado, y con esto se alcanza el estatus de persona ¿Por qué debería creer en algo como esto? Bueno, esto es parte de una tradición más amplia, basada en la revelación, sostenida y profundizada por la fe. (...) Lo que quiero decir es que cuando indagamos en la fuente del desacuerdo profundo, no encontramos simplemente proposiciones aisladas (“El feto es una persona”), sino que encontramos un sistema completo de proposiciones que se apoyan mutuamente (y paradigmas, modelos, formas de actuar y pensar) que constituyen, si se me permite la expresión, una forma de vida (Fogelin 2019: 95-96).

Incluso tomando un caso menos obvio que el de apelar a un alma inmortal que se introduce en el óvulo fecundado tras la concepción, se puede apreciar cómo la decisión de establecer el momento en que un embrión puede ser considerado una persona humana depende a su vez de complejos entramados de ideas en cada caso, es decir, de algo que podríamos llamar distintas «cosmovisiones» en general, a su vez asociadas a distintas «formas de vida». Por ejemplo, un anarcocapitalista o un defensor acérrimo del derecho de propiedad individual podría argumentar a favor del aborto sobre la base de que todo lo que acontece en el cuerpo de una persona es *propiedad* de esa persona, y solo después de nacer puede considerarse que el feto adquiere a su vez derechos de

⁵ Fogelin emplea en esta ocasión el término «*framework propositions*», sacado a su vez de Putnam, pero para el caso podemos resumirlo en el choque entre dos marcos distintos, entendiendo que cada uno conlleva implícitamente una serie de proposiciones fundamentales, a modo de «axiomas».

propiedad sobre su propio cuerpo, estando hasta entonces sometido al derecho de propiedad de la madre, que es libre de hacer con él lo que desee (como con cualquier otra propiedad suya). O incluso, sobre esta misma base, se podría argumentar a favor del infanticidio o del «aborto posnatal», dependiendo de cuándo se estipule que el infante debe ser considerado un individuo autónomo y con derechos propios. Por otro lado, alguien podría argumentar que el cigoto (y futuro embrión) es una persona humana desde el momento de la concepción sin hacer ninguna mención al alma ni a argumentos religiosos, argumentando que es en el momento de la recombinación genética que acaece en el instante de la concepción cuando puede hablarse de un nuevo individuo (a nivel genético). A su vez podría decirse que este argumento exige adoptar una posición teleológica respecto a la vida y la persona humana, de forma que se pueda decir que aunque el embrión, o mucho menos el cigoto, no sea *de hecho* una persona (a nivel social, o ético), sí lo es en potencia, puesto que desde el momento de la concepción se configura ya una base o fundamento (que es ya sí único o individual, por la recombinación genética) que luego se «desarrollará» hasta ser una persona plena.

La clave, al margen de los ejemplos concretos, es que cada una de estas posturas se sustenta sobre un complejo entramado de ideas, creencias y preferencias (como la preferencia por dar prioridad a los derechos de propiedad individuales, o la preferencia por una perspectiva teleológica de la vida humana, en los dos casos comentados) que hacen imposible, en la práctica, abordar una proposición concreta (como «el feto es una persona humana» o «el feto no es una persona humana») sin abordar al mismo tiempo todo ese entramado subyacente que la sustenta. Pero más aún: incluso aunque llegásemos a contrastar todo ese entramado de ideas, creencias y preferencias, una por una, ¿sería posible elegir unas sobre otras de manera puramente deductiva, descartando sistemáticamente las posiciones «incorrectas» por medio de la argumentación, como parece indicar nuestra intuición espontánea? Es decir, ¿sería posible llegar al punto de poder decidir cuál de las dos posturas (por ejemplo respecto a considerar la vida humana en un sentido teleológico o no) es *necesariamente* más correcta que la otra? Esta es, a mi juicio, la cuestión crucial.

Si nos tomásemos en serio la analogía con la teoría de Kuhn la respuesta sería rotunda: no. Si los marcos, trasfondos o entramados de ideas, creencias y preferencias son realmente asimilables a los «paradigmas» de Kuhn, la inconciliabilidad (o inconmensurabilidad, en términos kuhnianos) es irremediable. Del mismo modo que la transición entre la astronomía ptolemaica y la astronomía copernicana no se llevó a cabo ajustando los conceptos existentes uno por uno, sino mediante un cambio global en la

concepción del Cosmos, la transición entre una concepción teleológica y otra no teleológica de la vida humana, por ejemplo, exige también cambiar «en bloque», holísticamente, la concepción sobre la Naturaleza y la vida en general. Pero al final, en último término, la elección entre una cosmovisión y otra no es reducible a la lógica ni a la consideración de «la fuerza del mejor argumento» en un sentido estrictamente lógico-lingüístico, sino que parece depender de algo así como una *elección voluntaria* en un sentido no estrictamente lógico, o no reducible a la lógica.⁶ Esta parece ser también, en cierto modo, la intuición de Fogelin, que dice: «Pero si los desacuerdos profundos pueden surgir ¿qué procedimientos racionales pueden ser empleados para su resolución? El curso de esta discusión lleva a la respuesta NINGUNO» (Fogelin, 2019: 96).⁷ Y más adelante concluye:

Podemos insistir en que no todo desacuerdo es profundo, en que, incluso existiendo desacuerdos profundos, las personas pueden argumentar bien o mal. Al final, sin embargo, debemos decir la verdad: existen desacuerdos, a veces sobre cuestiones importantes que, por su naturaleza, no están sujetos a resolución racional (Fogelin, 2019: 98-99)

4. LA IDEA DE ALASDAIR MACINTYRE SOBRE LA INCONCILIABILIDAD EN EL DISCURSO MORAL

Alasdair MacIntyre, en su famosa obra de filosofía moral titulada *Tras la virtud*, plantea algo parecido respecto a ciertos dilemas éticos o morales. Al comienzo del segundo capítulo MacIntyre diagnostica lo siguiente respecto al estado del discurso ético-moral en nuestro tiempo:

El rasgo más chocante del lenguaje moral contemporáneo es que gran parte de él se usa para expresar desacuerdos; y el rasgo más sorprendente de los debates en que esos desacuerdos se expresan es su carácter interminable. Con esto no me refiero a que dichos debates siguen y siguen y siguen —aunque también ocurre—, sino a que por lo visto no pueden encontrar un término. Parece que no hay un modo racional de afianzar un acuerdo moral en nuestra cultura (MacIntyre, 2013: 19).

⁶ De hecho, las consideraciones de Kuhn sobre el cambio de significado de los propios términos centrales a una teoría, como «gravedad» o «planeta», apoyan esta idea. Al final, el significado de los términos científicos, que condiciona luego toda la teoría, se *decide voluntariamente* más que «descubrirse» analíticamente mediante la argumentación, como podría parecer *prima facie*. Y lo mismo ocurre, a mi juicio, en todos los demás ámbitos. Sin embargo, la cuestión de si este tipo de elecciones siguen siendo racionales a pesar de no ser lógicamente deducibles es muy compleja y discutida, y caben concepciones de la racionalidad, como la de Toulmin, Rieke y Janik (2018), según las cuales la crítica filosófica o científica, por más que introduzca elementos nuevos que no se deducen de otros ya establecidos (por ejemplo, en el anterior «paradigma»), no deja de ser por ello racional siempre y cuando el cambio se lleve a cabo de forma (bien) argumentada. Esto en cierto modo enlaza con mi propuesta sobre la racionalidad, expuesta al comienzo de la sección 7.

⁷ De nuevo, aquí entra en disputa el concepto de racionalidad y su relación con la lógica. Remito otra vez al comienzo de la sección 7 más adelante.

Inmediatamente a continuación, MacIntyre pasa a citar tres casos de debates con este carácter «interminable» (es decir, en los que existe una evidente inconciliabilidad entre las posiciones contrarias, por seguir con la terminología empleada hasta ahora): el debate sobre la guerra justa, el debate sobre el aborto y el debate sobre la justicia social (que enlaza con la diatriba más general entre liberalismo económico y equidad). Tras presentar algunas de las posiciones comunes respecto a cada uno de estos debates o polémicas, MacIntyre explica que una de las características comunes a todas ellas es su *inconmensurabilidad* (concepto que extrae directamente de Kuhn, aunque sin citarlo de forma explícita):

La primera [de estas características] es la que llamaré, adaptando una expresión de filosofía de la ciencia, la inconmensurabilidad conceptual de las argumentaciones rivales en cada uno de los tres debates. Cada uno de los argumentos es lógicamente válido o puede desarrollarse con facilidad para que lo sea; las conclusiones se siguen efectivamente de las premisas. Pero las premisas rivales son tales que no tenemos ninguna manera racional de sopesar las pretensiones de la una con las de la otra. Puesto que cada premisa emplea algún concepto normativo o evaluativo completamente diferente de los demás, las pretensiones fundadas en aquéllas son de especies totalmente diferentes. (...) Precisamente porque no hay establecida en nuestra sociedad ninguna manera de decidir entre estas pretensiones, las disputas morales se presentan como necesariamente interminables. A partir de conclusiones rivales podemos retrotraernos hasta nuestras premisas rivales, pero cuando llegamos a las premisas la discusión cesa, e invocar una premisa contra otra sería un asunto de pura afirmación y contra-afirmación (MacIntyre, 2013: 21-22).

La idea de MacIntyre es que el discurso ético o moral en nuestro tiempo ha pasado a ser un mero contraste de *preferencias*. Las preferencias por unos valores frente a otros, como en los tres ejemplos que él analiza (que aquí tampoco viene al caso detallar), se convierte en la *ultima ratio* del discurso moral porque, según él, en determinado momento histórico (aproximadamente a finales del siglo XIX) la ética dejó de ser una parte de sistemas de pensamiento más amplios y universales, dejando así también de tener criterios sólidos y uniformes. Por ejemplo, el cristianismo ha funcionado tradicionalmente en Occidente como uno de estos «sistemas» tal que, al englobar todos los ámbitos de la vida y crear un orden coherente en el que la ética se incluye como una parte integral del todo, los criterios éticos no dependían de preferencias ni valores variables, sino que eran sólidos, uniformes y universales (universales en el sentido de que eran aceptados unánimemente por la sociedad). La secularización progresiva desde la Modernidad, o, para MacIntyre, el triunfo de la teoría moral que él denomina «emotivismo» (la teoría según la cual los juicios morales son expresiones de preferencias, o en última instancia reducibles a juicios emocionales, subjetivos) en el siglo XIX, deja un panorama fragmentado en el que esos criterios universales y uniformes dejan de existir. Sea como fuere, el argumento de MacIntyre es que al carecer

de criterios comunes, universales, para dirimir las cuestiones éticas, nos basamos en preferencias cuyo origen es, en último término, una *elección no racional*. En sus palabras:

Si no poseemos criterios irrefutables, ni un conjunto de razones concluyentes por cuyo medio podamos convencer a nuestros oponentes, se deduce que en el proceso de reajustar nuestras propias opiniones no habremos podido apelar a tales criterios o tales razones. Si me falta cualquier buena razón para invocar contra ti, da la impresión de que no tengo ninguna buena razón. Parecerá, pues, que adopto mi postura como consecuencia de alguna decisión no racional. En correspondencia con el carácter inacabable de la discusión pública aparece un trasfondo inquietante de arbitrariedad privada (MacIntyre, 2013: 22).

Ahora, ¿cómo se relaciona todo esto con el ámbito de la argumentación y la noción de desacuerdo profundo de Fogelin? Pues bien, yo propongo que toda argumentación cotidiana sobre cuestiones sociales, políticas o incluso filosóficas, al llevarse lo bastante lejos, sigue un patrón similar al descrito por MacIntyre para la argumentación ético-moral,⁸ al menos en el sentido de que aparecen posiciones inconciliables y dependientes a su vez de elecciones voluntarias fundamentales. Las «preferencias» de MacIntyre encajan con los «trasfondos» o «marcos» de Fogelin. Como decía MacIntyre al explicar su reapropiación del término «inconmensurabilidad», no se trata de que un discurso sea lógico y el otro no (en cuyo caso sí existiría un criterio presumiblemente universal y sólido para discriminar cuál es mejor; a saber, la lógica), sino de que distintos discursos, totalmente incompatibles entre sí, pueden ser igualmente lógicos dependiendo de las premisas que los sustenten; y dichas premisas, a su vez, pueden depender, como decía, de elecciones no racionales, siendo por ello extraordinariamente inmunes a los argumentos en contra, a las cuestiones de hecho, etc. (aunque no *absolutamente* inmunes, como se verá en las secciones 7 y 8).⁹

⁸ Con «argumentación cotidiana» no me refiero necesariamente a debates coloquiales o de bajo nivel, sino a todo debate (incluidos los filosóficos y políticos) en el que no haya criterios estrictamente definidos de antemano, como ocurre por ejemplo en el ámbito de una técnica o una ciencia, o en el ámbito jurídico. Pero incluso en estos casos la diferencia frente a la argumentación cotidiana solo se da en condiciones ideales: también en los debates jurídicos, científicos e incluso matemáticos puede darse la inconciliabilidad o el «desacuerdo profundo» de Fogelin: en el caso de las ciencias, esta noción encajaría especialmente bien con la noción kuhniiana (de orden tal vez más epistemológico, pero también argumentativo) de *inconmensurabilidad*. Por tanto, esta distinción no es absoluta: no es que haya dos tipos separados (conversaciones con criterios definidos de antemano por un lado y sin ellos por otro), sino que hay una gradación entre ambos polos, y cuanto más se acerque un caso concreto al extremo de la predeterminación total de las respuestas posibles (como en el caso de un debate matemático o de la interpretación jurídica de una ley extraordinariamente detallada y exhaustiva) menos lugar habrá para que surja este tipo de inconciliabilidad, pero sin que la posibilidad llegue nunca a extinguirse por completo.

⁹ Con «elección no racional» me refiero a una elección tomada por razones emocionales, de preferencia personal, o en cualquier caso previas –o ajenas– al proceso «hermenéutico» de comprensión al que aludo al comienzo de la sección 7, al exponer mi noción de racionalidad.

5. EJEMPLO: LA REDEFINICIÓN ACADÉMICA DE LA NOCIÓN DE RACISMO

Uno de los casos de desacuerdo profundo más paradigmáticos de los últimos tiempos es el de la redefinición que se ha llevado a cabo, por cierta parte de los académicos en el mundo anglófono, especialmente en EE.UU., de la noción de racismo. Uno de los usos más comunes de la noción de racismo parece ser de tipo más bien psicológico o subjetivo, aunque luego puedan derivarse consecuencias a nivel sociológico u objetivo. En cierto sentido, el «*primum analogatum*» del adjetivo «racista», al menos fuera del mundo académico, es una persona que cree o siente que su raza es superior a las demás, o a algunas otras, y que por tanto tiende a discriminar negativamente a las personas de otras razas, o de ciertas razas, en su interacción con ellas. También puede tener un matiz de odio o rechazo irracional, situando el concepto más cerca de la emoción que de la creencia, pero el caso es que sigue siendo un concepto eminentemente subjetivo, que refiere primariamente a la psicología individual de los sujetos más que a instancias objetivas o supraindividuales como, por ejemplo, tipos de actos o instituciones.¹⁰ En España, por ejemplo, nos resulta relativamente fácil distinguir, ante una acusación de racismo (por ejemplo, al decir que alguien es racista) si *realmente* es certera o no, precisamente porque el «ser *realmente* racista» se subsume rápidamente en esta noción intuitiva, psicológica, de racismo. Así, pongamos por caso, si alguien es acusado de «ser un racista» por llamar a alguien «negro de mierda», pero luego demuestra tener amigos de otras razas, o interactuar cordialmente y de manera igualitaria con personas de raza negra, por ejemplo, normalmente la discusión se zanja en favor del acusado, porque su conducta sería aparentemente incompatible con el sentido psicológico o subjetivo de «racismo», esto es, el racismo en el sentido de «odio racial».

Sin embargo, en Estados Unidos, por sus circunstancias históricas y sociales, el concepto de racismo se entiende también habitualmente en un sentido objetivo, más cerca de lo sociológico que de lo psicológico, pudiendo decir así que ciertos tipos de actos, o ciertas conductas concretas, o incluso ciertas instituciones, son en sí mismas racistas, al margen de cualquier juicio psicológico sobre los individuos que las realizan

¹⁰ Algunos diccionarios recogen (o recogían) esta diversidad de sentidos. Por ejemplo, el diccionario Merriam-Webster definía el racismo como (1) «una creencia según la cual la raza es el principal factor determinante de las características y capacidades humanas y las diferencias raciales son la razón de que una raza particular sea inherentemente superior a otras», pero también (2) «un sistema político o social basado en el racismo» (o sea, en esto anterior) y (3) «prejuicio o discriminación racial», aunque recientemente, a petición de una estudiante, han eliminado esta tercera acepción (que corresponde a este sentido «de tipo psicológico o subjetivo») y han modificado la segunda, precisamente por el mentado proceso de redefinición del término actualmente en curso (ver en: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/racism> y <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-52993306>, consultadas por última vez el 28 de septiembre de 2020).

o las integran. Así, en el ejemplo anterior, el estadounidense medio podría tal vez determinar que el acto mismo de proferir las palabras «negro de mierda» es, en sí mismo, racista, al margen del carácter psicológico de la persona que lo profiere; y así, podría concluir también que la persona acusada de racismo es en efecto «racista» sobre la base de que su acción, tomada en abstracto, constituye una instancia objetiva de racismo (del mismo modo que calificamos a alguien de «asesino» cuando ha matado a alguien en determinadas circunstancias, sin necesidad de tener en cuenta su psicología particular). Pero puede verse que, al nivel de la argumentación, se están mezclando dos conceptos distintos: uno subjetivo y otro objetivo. Dado que en este caso la noción intuitiva de «racismo» (la noción subjetiva, que apela a la psicología del individuo) no deja de funcionar de fondo, ni es sustituida completamente por la noción objetiva (la que apela al carácter intrínsecamente racista de ciertos tipos de actos), ambas se mezclan y ello resulta en una confusión conceptual que permite decir que alguien «es un racista» y que la gente lo entienda en el sentido primero, como alguien que odia o desprecia a otras razas, cuando lo que ha hecho es cometer una instancia de «racismo» en el sentido objetivo del término, lo cual no tiene por qué implicar que lo sea subjetivamente.¹¹ Es cierto que ambas cosas suelen ir de la mano, lo cual explica en parte la proclividad a este tipo de confusión (la otra parte sería más bien explicada por intereses particulares durante el proceso argumentativo), pero no tienen por qué, y son, en principio, separables.¹²

Pero la cosa se complica aún más cuando, como apuntaba antes, el concepto de racismo se redefine académicamente en Norteamérica en términos primariamente sociológicos, mediante la fórmula comúnmente reproducida de «*racism = prejudice + power*»; una adaptación del esquema propuesto originalmente por Patricia Bidol-Padva

¹¹ Sobre las «definiciones persuasivas» y el uso argumentativo de las redefiniciones, véanse Stevenson (1938) y Macagno & Walton (2008). Estos últimos autores analizan el concepto original de definición persuasiva de Stevenson como «una técnica dirigida a introducir un nuevo significado aprovechando al mismo tiempo los efectos persistentes del significado anterior» (Macagno & Walton 2008: 205), que es una parte de lo que creo que subyace a este y otros casos, aunque no los explique totalmente.

¹² Lo mismo ocurre con muchos otros conceptos políticamente cargados, como «sexismo» (en España más bien «machismo»), «xenofobia», «homofobia», «islamofobia», «homosexualidad», «ateísmo», «pedofilia», etc. En todos estos casos se confunden, o se han confundido históricamente, las definiciones objetivas con las subjetivas, de modo que hoy en día todavía es común en Estados Unidos, por ejemplo, escuchar que ciertos tipos de actos hacen que uno sea objetivamente «gay», al margen de la disposición subjetiva que en principio definiría la homosexualidad, que es la atracción por el mismo sexo. Así, alguien puede ser considerado *gay* sin tener psicológicamente una disposición hacia la homosexualidad, sino simplemente porque en cierto momento de su vida tuvo algún encuentro homoerótico, etc. Algo parecido se da en España cuando se habla de «violencia machista», que se define de forma totalmente objetiva (por la acción violenta de un hombre contra una mujer con quien mantiene una relación sentimental) y que sin embargo, por la inclusión del término «machista», refiere a su vez, de soslayo, a cualidades subjetivas del agente (como cierta misoginia o cierto sentimiento de superioridad general frente a las mujeres), etc. La confusión entre estos dos sentidos, subjetivo y objetivo, es ubicua, y resulta fácil y ventajoso explotarla en la argumentación, sobre todo mediante (re)definiciones persuasivas que permitan mezclarlos.

según el cual el racismo se define como «prejuicios raciales más poder institucional».¹³ Según esta formulación moderna, el racismo es resultado de la combinación entre discriminación racial y poder social: ambos elementos son necesarios para que pueda hablarse con propiedad de «racismo», o para decir que alguien (o algo) es «racista». Así, por ejemplo, bajo esta (re)definición académica, se suele considerar que un negro en Norteamérica o Europa *nunca* podrá ser racista ni actuar de manera racista contra personas blancas o de otras razas, pues se le supone *a priori*, sociológicamente, como parte de una minoría subprivilegiada en dichas sociedades, y por tanto sin el poder social necesario para satisfacer la mencionada ecuación de «racismo = prejuicio + poder (social o institucional)». A lo sumo se podrá decir que tiene *prejuicios raciales*, por ejemplo si odia a los blancos por ser blancos o si agrede a un chino por ser chino, pero nunca serán actos propiamente *racistas* ni podrá considerarse que él, en tal caso, sea una *persona racista*.¹⁴ Al margen de todas las posibles consideraciones políticas, sociológicas y éticas al respecto, el hecho es que esta redefinición académica de la noción de racismo choca con la noción intuitiva anterior (que, como he dicho, es primariamente psicológica), pero no la desplaza completamente, puesto que ambas siguen conviviendo en el lenguaje cotidiano (al menos en el mundo anglófono, donde la redefinición académica ha sido parcialmente aceptada), de modo que a menudo se generan *de facto* dos posiciones inconciliables al nivel de la argumentación cuando se habla de racismo.

El caso resulta paradigmático, además de por su importancia en el panorama político y cultural de nuestro tiempo, porque demuestra cumplir de forma

¹³ Véase Bidol-Padva (1972).

¹⁴ Algunos ejemplos relevantes son la definición de «racismo» ofrecida por la Liga Antidifamación (ADL por sus siglas en inglés: una ONG judía estadounidense dedicada a combatir la discriminación y el antisemitismo), según la cual el racismo consiste en «la marginación y/u opresión de las personas de color en base a una jerarquía racial construida socialmente que privilegia a las personas blancas» (<https://www.adl.org/racism>, consultado por última vez el 28 de septiembre de 2020), y el tratamiento que hace Robin DiAngelo de esta cuestión en su reciente superventas, de gran influencia en el mundo anglófono, titulado *White Fragility*: «Las personas de color también pueden tener prejuicios y discriminar contra las personas blancas, pero carecen del poder social e institucional para transformar sus prejuicios y actos discriminatorios en racismo; el impacto de dichos prejuicios sobre la población blanca es temporal y contextual» (DiAngelo 2018: 22). Por otro lado, el historiador afroamericano Ibram X. Kendi, experto en la historia del racismo y las políticas raciales en EE. UU., afirma en su libro *How to Be An Antiracist*: «La buena noticia es que “racista” y “antirracista” no son identidades fijas: puede que seamos racistas en un momento determinado y antirracistas al siguiente. (...) Ya no creo que las personas negras no puedan ser nunca racistas» (Kendi 2019: 10). Es decir, que, como cabría esperar, tampoco existe una unanimidad completa dentro de los círculos académicos al respecto de esta compleja cuestión, ni siquiera entre los propios teóricos del racismo, los estudios poscoloniales y ramas afines («*Black studies*», «*Whiteness studies*», etc.). Sin embargo, naturalmente, mi propósito en este trabajo no es el de examinar a fondo los problemas teóricos en torno al concepto de racismo, cuyo alcance es sin duda interdisciplinar, sino simplemente atender al desacuerdo profundo que se produce al contrastar argumentativamente las dos posiciones opuestas que señalo. (Agradezco al Revisor B, encargado de evaluar mi artículo, la contribución realizada al señalarme la cita de Ibram Kendi al respecto y otras matizaciones.)

extraordinariamente clara con varias de las condiciones de Fogelin: ser inmune a las cuestiones de hecho (p. ej., este desacuerdo sobre la definición de «racismo» puede darse incluso entre personas que por lo demás compartan posiciones respecto a la proporción y la gravedad de la discriminación sufrida por tales o cuales grupos raciales en tal o cual sociedad), producirse entre dos partes con preferencias y marcos conceptuales sistemáticamente distintos (normalmente, la insistencia en la perspectiva individual *versus* la insistencia en la perspectiva colectiva o sociohistórica), y, sobre todo, la emergencia de un contexto argumentativo en el que la noción central sobre la que se discute (el racismo, en este caso) es ambivalente desde el principio, tal como lo era la noción de espacio o de planeta en los ejemplos de Kuhn comentados más arriba. Para unos, el enunciado «este chico negro ha sido racista con aquel chico blanco» tiene sentido –esto es, resulta *inteligible*–, mientras que para otros es autocontradictorio y por tanto, en rigor, no significa nada, al igual que la expresión «el planeta Tierra» sería autocontradictoria e ininteligible desde el paradigma ptolemaico pero no desde el copernicano, lo que lleva a la imposibilidad de entenderse mientras no se llegue a un acuerdo sobre cómo usar estos términos con significados (nuevamente) compartidos. Aunque no todos los desacuerdos profundos tienen por qué ser sobre definiciones (ni sobre la disputa entre una definición y una redefinición de un mismo término o concepto), como queda claro con los ejemplos del propio Fogelin (el uso del libro de récords de la liga de béisbol, el helado derretido, etc.), los casos relativos a definiciones son bastante comunes, puesto que es un movimiento habitual en la argumentación apoyarse en ellas (o crear redefiniciones o «definiciones persuasivas» en términos de Stevenson) para hacer valer la propia posición.

Así pues, imaginemos el siguiente caso: alguien ve un vídeo en internet en el que un grupo de chicos negros golpea e insulta a un chico blanco en EE. UU., llamándole «blanquito» o «blanco de mierda», de modo que parece haber un componente claramente racial en la agresión; el hombre que ve el vídeo, indignado, escribe un comentario diciendo que se trata de una horrible agresión racista y que el racismo siempre es repudiable, sea cual sea la raza en cuestión. Un tiempo después alguien responde a su comentario aduciendo que no se trata, de hecho, de una agresión racista, puesto que en EE. UU. los negros son una minoría subprivilegiada y los blancos la mayoría dominante; y que, dado que el racismo exige no solo discriminación racial, sino también poder social o institucional, el término «racismo» no puede aplicarse con propiedad en este caso. ¿Cómo continuaría la conversación? Puede que el autor del primer comentario tratase de argumentar en contra de esta definición moderna de «racismo» diciendo, por ejemplo, que es injusta, o que enturbia el debate, o que fomenta

otro tipo de «racismo a la inversa» («*reverse racism*» en inglés) al pasar a discriminar negativamente a una raza (en este caso, los blancos) en favor de todas las demás. A lo que el autor de la respuesta podría contestar que la redefinición de «racismo» en términos de «prejuicio + poder (social)» tiene sentido por razones históricas y sociológicas, y que entender el racismo en términos puramente psicológicos o subjetivos ignora convenientemente las circunstancias sociohistóricas de EE.UU., intentando poner al mismo nivel dos cosas que en realidad no lo están, etc. El resultado, en cualquier caso, será la inconciliabilidad de las dos posturas, o un «desacuerdo profundo» en términos de Fogelin. ¿Pero por qué? ¿No hay acaso posibilidad de que las razones de uno sean necesariamente, «lógicamente», más convincentes o válidas que las del otro?

En mi opinión no, o al menos nunca del todo. Las razones ofrecidas por ambas partes serán siempre, inevitablemente, argumentos tangenciales a la cuestión de fondo (si es adecuado considerar el racismo como «prejuicio + poder» o no), pero parece que nunca podrán ser del todo decisivas.¹⁵ El autor del segundo comentario podrá citar innumerables ejemplos de casos en los que los negros han sido oprimidos y discriminados negativamente en EE.UU. a lo largo de su historia, y argumentar a favor de la necesidad de una cierta discriminación positiva como «reparación» de su situación histórica (por ejemplo, entre otras cosas, mediante esta redefinición de «racismo» que en la práctica lo haría aplicable solo a los blancos, al menos en Occidente), pero ninguno de esos argumentos bastará para hacer *necesaria* su definición de «racismo». Asimismo, el autor del primer comentario podrá apelar hasta cansarse a los principios del liberalismo clásico y a la necesidad de poner al individuo por encima del grupo y de tener un sistema jurídico-político que no discrimine por raza ni en un sentido ni en otro (ni positiva ni negativamente), a pesar del pasado histórico; pero tampoco con ello estará dando ningún argumento lógicamente decisivo a favor de su concepto de racismo, esto es, ningún argumento que muestre la necesidad de que el racismo se conciba así y no de otra manera. En última instancia se trata de una elección voluntaria que no es dirimible por medios estrictamente lógicos ni por la «fuerza del mejor argumento», puesto que cada argumento que se ofrezca a favor o en contra nunca podrá ser del todo decisivo, ni dotar a cualquiera de las posiciones de una suerte de necesidad lógica frente

¹⁵ Con «decisivas» me refiero aquí a que dichas razones acaben llevando deductivamente, o de forma lógicamente necesaria, a zanjar la cuestión central; pero, como argumentaré más adelante (ver el final de la sección 7 y la sección 8 más abajo), el hacer que una de las partes tenga que *decidirse* entre dos posturas –y, por tanto, el generar un argumento *decisivo* en este sentido– puede lograrse sin necesidad de apelar a la noción de necesidad lógica formal (p. ej. deductiva); y apelando en cambio, por ejemplo, a criterios de aceptabilidad dialéctica o algún tipo de «necesidad informal», etc.

a la otra.

De modo que el debate sobre la definición de «racismo», en estas circunstancias, se vuelve interminable (enlazando con MacIntyre) e irresoluble (enlazando con Fogelin). Cada una de las dos posturas se asienta sobre un denso entramado de ideas, creencias y preferencias del que no puede separarse en el momento de la argumentación. Pero entonces, ¿hemos de aceptar que no existe realmente ningún procedimiento de resolución racional de los desacuerdos profundos y solo se puede persuadir por medios no racionales, como propone Fogelin?¹⁶

6. ALGUNAS CRÍTICAS A FOGELIN

Andrew Lugg, en un artículo titulado «Deep Disagreement and Informal Logic: No Cause for Alarm», contestó al artículo inicial de Fogelin criticando algunos de sus supuestos y, en especial, su pesimista conclusión de que los desacuerdos profundos hacen imposible la resolución racional de un debate, de forma que lo único que queda como recurso es tratar de persuadir a la otra parte por medios no racionales (por ejemplo apelando a las emociones). Lugg sostiene que la argumentación racional sigue siendo plausible incluso en el caso de los desacuerdos profundos, en los que los interlocutores no comparten suficientes presupuestos en común, porque la argumentación no se reduce a la apelación a criterios comunes, sino que también puede emplearse para cambiar, o al menos aproximar, los criterios mantenidos por cada una de las partes:

Los individuos que se encuentran en un desacuerdo profundo todavía pueden reducir la distancia entre sus posturas por medio de la argumentación, el debate, el cuestionamiento y la investigación. La estrategia de retornar a un terreno neutral [unas bases compartidas] solo es una estrategia posible entre otras. Los interlocutores también pueden causar que el contrario cambie sus compromisos, al mostrarle ciertas ventajas ocultas en el propio punto de vista o ciertas debilidades ocultas en los otros. (...) Aquello en lo que estamos de acuerdo es importante porque nos proporciona un punto de partida para la discusión, no porque dicte cuál habrá de ser el resultado de la misma. Excepto en el caso relativamente trivial de los “intercambios [argumentativos] normales”, las diferencias de opinión no se resuelven sobre la base de los presupuestos compartidos; más bien esos presupuestos compartidos se obtienen como resultado de resolver las diferencias entre las partes (Lugg, 1986: 48-49).¹⁷

¹⁶ Varios autores proponen una distinción entre «persuasión» y «convicción» por la cual la primera sería de carácter más irracional, apelando más a las emociones, mientras que la segunda sería más racional. Por ejemplo, Roberto Marafioti dice: «La propuesta persuasiva apela a una gama de mecanismos psicológicos sin mediación protagónica de la razón. Las persuasiones tienen que ver con las emociones. La propuesta de la convicción, en cambio, apela a la razón, hace un llamado a la revisión crítica, explícita, tanto del argumento o argumentos a favor, como de los argumentos en contra de la propuesta o tesis» (Marafioti, 2003: 20). Volveré sobre este punto más adelante en la sección 7.

¹⁷ Traducción propia. El original dice: «...Individuals who disagree deeply may still be able to narrow the distance between themselves by dint of argument, debate; inquiry and research. The strategy of reverting

Esta crítica de Lugg subraya algunos puntos importantes. Ciertamente todos tenemos la experiencia de que, incluso en los debates más polarizados, donde existen desacuerdos profundos en términos de Fogelin, las posiciones de las partes pueden variar ligeramente, adaptarse a críticas y contraejemplos, de modo que no se mantienen completamente estáticas. Estos cambios pueden ser también relativamente importantes: por ejemplo, imaginemos que en el caso anterior del debate sobre la definición de «racismo», la primera parte pasase de sostener que es absolutamente innegociable que todos los ciudadanos sean tratados igualmente a efectos legales e institucionales, a conceder que, debido a las desigualdades históricas, deberían implementarse ciertas medidas de «discriminación positiva» en favor de los grupos históricamente marginados. Sin duda, su posición habrá cambiado en el transcurso del debate, aproximándola a la de su contrario, pero sencillamente podría concluir que la redefinición académica de «racismo» en términos de «prejuicio + poder (social)» sigue siendo, con todo, inaceptable, por otra miríada de posibles razones. La cuestión de si las minorías históricamente marginadas lo siguen siendo en la actualidad, así como la cuestión de si ello (en caso de ser así) bastaría para justificar un trato preferente a nivel social, institucional o legal, se entretajan ambas profundamente en el debate sobre la adecuación o no de la redefinición académica de «racismo», pero no dejan de ser relativamente separables, y siempre se podrá apelar a otros criterios (por ejemplo epistémicos, o sociolingüísticos, o jurídicos) y tomar uno de ellos como el criterio crucial sobre el que hacer pivotar la propia posición, desestimando o restándoles importancia a todos los demás. Como dice Fogelin, uno de los rasgos de los desacuerdos profundos es que son inmunes a las apelaciones a los hechos, y esa inmunidad proviene de que, como señala MacIntyre respecto a los debates morales, cada uno escoge ciertos criterios como ejes sobre los que hacer pivotar su posición y puede «cerrarse» sobre ellos, o sobre uno en concreto, incluso concediendo que su interlocutor lleva razón respecto a todo lo demás.

No obstante, coincido con Lugg en la medida en que creo que, a pesar de todo, incluso las elecciones no racionales que subyacen al marco o trasfondo de ideas, creencias, compromisos y preferencias de cada uno pueden llegar a contrastarse en términos racionales. No creo que la conclusión de Fogelin (la imposibilidad de la

to neutral ground is only one strategy among many. Individuals can also bring about a shift in one another's allegiances by demonstrating hidden strengths of their own views and by eliciting hidden weaknesses of alternative views. (...) What we happen to agree on is important because it provides a starting point for discussion between us, not because it dictates what the outcome of our discussion should be. Except for the relatively trivial case of "normal exchange", differences of opinion are not resolved on the basis of shared assumptions; rather shared assumptions are obtained as a result of differences being resolved».

resolución racional de los debates con desacuerdos profundos) sea ineludible: incluso al «cerrarse» uno sobre un criterio o un conjunto de criterios y desestimar todos los demás (al estilo de un *single-issue voter*)¹⁸ cabría seguir inquiriendo sobre la relevancia del criterio escogido frente a otros posibles, tratando de establecer ciertos consensos mínimos. La conversación nunca estará completamente cerrada o terminada en la medida en que las dos partes estén dispuestas a seguir dando respuestas razonadas sobre sus elecciones de unos criterios frente a otros.

Por ejemplo, volviendo al caso de la redefinición de «racismo», supongamos que quien se opone a la nueva definición académica lo hace aduciendo que viola la práctica lingüística ya establecida, o la noción «de sentido común», y que ello supone una intrusión ilícita de un grupo con intereses particulares (los académicos estadounidenses de izquierdas) en algo que debería ser patrimonio común de toda la sociedad (el lenguaje). A su vez, su interlocutor, en defensa de dicha redefinición, podría preguntarle si le parece más importante ese criterio (que podríamos llamar sociolingüístico) que el criterio sociohistórico que señala que, en efecto, el racismo en EE.UU. no ha sido meramente una cuestión de prejuicios raciales individuales, sino una parte del propio sistema institucional, y por lo tanto el término «racismo» debería incorporar esa realidad. A su vez esto podría derivar hacia la cuestión, ya mencionada, de si dicha marginación o racismo institucional sigue existiendo en EE.UU. a día de hoy, o en qué medida, etc., y así potencialmente *ad infinitum*. Pero el caso es que mientras ambos interlocutores estén dispuestos a dar razones sobre su elección de criterios (una elección que, como yo mantengo, será siempre producto de muchas más cosas que dichas razones, incluyendo preferencias personales, apegos emocionales, etc.), y contrastar unos criterios con otros, el debate podrá desarrollarse y llegar a un punto, si bien no de resolución total o pleno consenso, al menos sí de cierta clarificación de las posturas, o de ciertos consensos parciales.

En suma, la conclusión original de Fogelin me parece exagerada, o al menos no aplicable en un sentido absoluto (como una losa que sepulta *ab initio* cualquier posibilidad de entendimiento); pero la crítica de Lugg, a su vez, no parece tener en cuenta toda la profundidad del argumento de Fogelin respecto a la complejidad que subyace a la práctica argumentativa, limitándose a repetir la idea de sentido común de

¹⁸ «Votante de un solo tema»: término que en EE.UU. se emplea para designar a quienes deciden su voto en función de un único tema, ignorando el resto del programa del partido en cuestión. Por ejemplo, un «*single-issue voter*» podría ser quien votase exclusivamente al partido que más le bajase los impuestos, al margen de si ese partido es socialmente progresista o conservador, o al margen de cualesquiera otros puntos de su programa.

que, en el fondo, siempre es posible alterar el punto de vista del interlocutor «al mostrarle ciertas ventajas ocultas en el propio punto de vista o ciertas debilidades ocultas en los otros». En otras palabras: la postura de Fogelin parece ser una pizca demasiado pesimista; la crítica de Lugg, una pizca demasiado optimista.¹⁹

Ahora, teniendo ya en cuenta todo lo dicho, estamos en condiciones de responder a la siguiente pregunta: Si no queremos aceptar, como piensa Fogelin, que los desacuerdos profundos imposibilitan por completo la resolución racional de un debate, ¿qué procedimientos de resolución racional existen al nivel de la argumentación?

7. POSIBLES PROCEDIMIENTOS DE RESOLUCIÓN RACIONAL

En primer lugar, un inciso sobre la racionalidad: hasta ahora he venido empleando el término «racional» en un sentido vago, pero voy a intentar aclarar a qué me refiero al usarlo. Aunque la distinción entre *convicción* (racional) y *persuasión* (no racional) de Marafioti (2003) me parece demasiado simple –o idealizada– y la noción de racionalidad de Fogelin es muy vaga en el texto, parece que, como mínimo, existe una diferencia apreciable entre argumentarle a alguien por qué la esclavitud es mala en base a ciertos criterios ético-morales (que son a su vez luego recursivamente criticables) y decirle, en cambio: «Léete esta novela y ya verás cómo después simpatizas más con los esclavos». Quizás ambas sean formas efectivas de resolver la disputa a tu favor, o quizás incluso la segunda sea más efectiva que la primera, pero sigue habiendo una diferencia intuitiva, que podríamos entender como la diferencia entre un método más racional de proceder (con todos los matices que se quiera) y otro menos racional, al igual que reconocemos sin problemas cuándo un anuncio intenta apelar más a nuestra razón, al interpelarnos por medio de argumentos como, por ejemplo, «compra este producto porque te saldrá más barato que el de la competencia» (tal como como ocurría en los anuncios antiguos, que eran mayormente textuales) y cuándo intenta apelar más a nuestras emociones,

¹⁹ Otro autor que entró en el debate respondiendo a ambos, Peter Davson-Galle, defiende por ejemplo que las críticas de Lugg a Fogelin son inefectivas porque ignoran la cuestión central de que unas premisas de fondo pueden ser innegociables para cada interlocutor en el debate, siendo esta una posibilidad que no se debe excluir a la ligera como, en su opinión y en la mía, hace Lugg; mientras que también critica a Fogelin en la medida en que piensa que los desacuerdos profundos no tienen por qué basarse siempre en grandes trasfondos de ideas, creencias y preferencias contrapuestas, sino que pueden también tener lugar entre dos únicas proposiciones contrarias entendidas de este modo (como innegociables para cada uno), incluso aunque los interlocutores estén de acuerdo respecto a una multitud de sus «proposiciones de trasfondo» (o todas), por ejemplo compartiendo sistemas éticos, valores, referentes válidos para ambos, etc. (Davson-Galle, 1992). Yo, personalmente, encuentro esta visión de Davson-Galle demasiado «atomista» y me inclino más por la visión «relacionalista» de Fogelin (cfr., por ejemplo, el caso anterior del aborto y las creencias de fondo que sustentan cada una de las posiciones).

por ejemplo por medio de imágenes sugestivas e incluso olores, sonidos o combinaciones de colores para causar un efecto «subliminalmente» (Lindstrom 2012).

Al mismo tiempo, esta misma diferencia intuitiva parece hacerse patente al contrastar dos argumentos en los que uno sea más explícito y el otro más implícito o más cargado de presuposiciones, o en los que uno emplee terminología más precisa y otro terminología más vaga, conceptos más indefinidos, etc. Ambas cosas, la precisión y la claridad o explicitud, no pueden determinarse fuera del contexto ni de forma unívoca, sino siempre dialécticamente (hablar de «máquinas deseantes» puede ser perfectamente claro y preciso entre dos estudiosos de Deleuze y no significar nada para otros, al igual que un término puede ser ambiguo en un contexto y no serlo en otros), pero en cualquier caso parece que, cuando se dan estas condiciones, el nivel de racionalidad de los argumentos –y el de la propia argumentación en su conjunto– aumenta.

Asimismo, aun sin ánimo de reducir lo racional a lo demostrable deductivamente, ni poner el silogismo clásico como el ideal de racionalidad, sí entiendo, no obstante, que existe una relación directamente proporcional entre la dimensión de la racionalidad y ciertas dimensiones clave como la explicitud, la precisión y la parcelación (por ejemplo, en «premisa 1», «premisa 2», «premisa 3»...), todo lo cual contribuye a la *commensurabilidad*; esto es, a la «intertraducibilidad», o al proceso hermenéutico de comprensión mutua.²⁰ Mantener un «diálogo de sordos» en el que ambos interlocutores hablan sin hacer referencia a lo que dice el otro («*to talk past each other*», en inglés), por ejemplo porque cada uno usa su propia terminología o el idiolecto propio de un marco conceptual inconmensurable con el otro, es el culmen de la incompreensión. Pero, al mismo tiempo, conseguir que el interlocutor B adopte los términos de A, o su marco conceptual, *no es hacer commensurables los dos marcos*, sino simplemente cambiar uno por el otro.

Es en este sentido en el que sí aceptaría, entendiéndola así, la distinción de Marafioti y otros autores entre persuasión y convicción: la persuasión provoca un movimiento más «violento», más difícil de reconstruir, por carecer de pasos intermedios y justificaciones (potencialmente recursivas) en apoyo de cada paso que se da. La convicción, por otro lado, no es que sea más racional por hacer un llamado «a la revisión crítica y explícita» de los argumentos a favor y en contra (Marafioti 2003: 20), sino

²⁰ Dice Gadamer: «Es tarea de la hermenéutica elucidar el milagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de las almas, sino una participación en el significado común. (...) El objetivo de todo entendimiento y de toda comprensión es el acuerdo en la cosa. Así, la hermenéutica tiene siempre la misión de crear un acuerdo que no existía o era incorrecto» (Gadamer 1959/1998: 64)

porque, justamente, esa revisión crítica y explícita permite la conmensurabilidad de un modo que no lo permite la «mera» persuasión. Los procedimientos de resolución racional señalados en este apartado han de entenderse, entonces, como apuntando hacia la conmensurabilidad y la «traducibilidad»; no porque racionalidad y conmensurabilidad sean lo mismo, sino porque la racionalidad, al nivel de la argumentación, es *lo que favorece* la conmensurabilidad. Por eso la «persuasión apelando a las emociones», y procedimientos similares, no son tan racionales: porque no hacen los marcos conmensurables entre sí, sino que simplemente mueven a los interlocutores de un marco a otro sin realmente llevar a cabo la «traducción» requerida.

Así pues, un posible procedimiento de resolución racional sería, por ejemplo, la *negociación pragmática*. En el ejemplo inicial de la disputa sobre el helado derretido, dentro del escenario hipotético en el que la sociedad se divide a partes iguales entre quienes lo prefieren de un modo o del otro; ambos interlocutores podrían negociar y establecer que, dado que a uno le gusta el helado derretido y al otro no, unos días lo tomarán derretido y otros días no. Este procedimiento de resolución es el más superficial de todos, pues no pretende zanjar la cuestión en términos objetivos («¿qué es *realmente* mejor, el helado derretido o sin derretir?»), sino simplemente forzar un consenso pragmáticamente, sin resolver el desacuerdo de fondo. Pero, con todo, no se puede negar que sigue siendo una manera posible de resolver debates o disputas, y que en ocasiones puede ser útil o incluso necesaria. Veamos cómo funciona en un ejemplo menos trivial que el del helado: en el caso del aborto, el cuerpo legislativo podría ponerse de acuerdo a la hora de acordar una ley estipulando un «término medio» entre las posiciones contrarias; por ejemplo, que el feto no es una persona humana (y por tanto puede abortarse) antes de X semanas de embarazo, pero sí lo es (y por tanto no puede abortarse) a partir de ese punto. Para llegar a este último consenso se tendrán seguramente en cuenta los datos disponibles que pueda aportar la embriología, o la biología en general, pero la *decisión* de trazar la línea en cierto momento, aunque no sea totalmente arbitraria (por atender, más o menos, a algunos criterios biológicos), no dejará de ser convencional; esto es, fruto de una decisión voluntaria y no de ningún tipo de necesidad lógica ni ontológica.

Es fácil observar que en el caso de este tipo de negociaciones la dimensión epistémica del debate de fondo no queda resuelta (pues cada parte seguirá pensando lo mismo que pensaba antes, aunque acepte –tal vez a regañadientes– el consenso estipulado), sino que simplemente queda zanjado pragmáticamente, convencionalmente, ya sea por una estipulación institucional (como ocurre, de hecho,

en el caso de las leyes) o por un acuerdo explícito entre individuos. Por tanto, este procedimiento, a pesar de ser racional, no sirve para resolver propiamente los desacuerdos profundos en su dimensión epistémica, sino en todo caso para sortearlos o circunvalarlos pragmáticamente. No obstante, se trata de una solución racional en tanto que al menos las dos partes entienden (y están de acuerdo en) que es más importante ponerse de acuerdo, aunque sea eligiendo un punto «arbitrario», que seguir en disputa *ad infinitum*, y sobre todo en la medida en que tal punto es pactado entre las dos partes (hay, por tanto, una cierta *conmensurabilidad* entre sus posiciones que no habría, por ejemplo, en el caso de dos personas que se limitasen a decir: «estamos de acuerdo en que no estamos de acuerdo respecto al tema del aborto»).

Otra posible propuesta es la de provocar, por medio de la retórica, que el interlocutor cambie su forma de enfocar la cuestión, o que ambos interlocutores lo hagan, para descubrir así «un punto [que trascienda las posiciones originales de ambos] desde donde surjan nuevas similitudes y diferencias» (Heidlebaugh 2001, p. 128, citada a su vez en Zarefsky 2014). Según Nola Heidelbaugh, la disolución de los desacuerdos profundos pasa por la tarea, eminentemente retórica, de descubrir nuevos escenarios en los que desenvolver la discusión, nuevas áreas a las que aplicarla y, en general, *enfocar la cuestión de forma diferente* a como se estaba haciendo para deshacer los bloqueos iniciales y poder seguir dialogando en terrenos que se presten más al acuerdo entre ambos. Esta propuesta de Heidelbaugh encaja bastante bien, por lo que concierne a sus objetivos, con la de la exigencia de coherencia expuesta más adelante; aunque, al nivel procedimental, la cuestión de si se trata de una operación primariamente retórica o primariamente dialéctica es discutible y supera el alcance del presente análisis.

Por otra parte, al llevarse al campo más amplio de la cultura en general (superando los escenarios de argumentación «canónica», en los que solemos imaginarnos a dos o más personas debatiendo un tema por medio de argumentos explícitos al respecto), este procedimiento deriva en la idea de que ese cambio de perspectiva o enfoque del interlocutor puede ser llevado a cabo por medio de obras de ficción, por ejemplo literarias (Matienzo 2014), cinematográficas o de otro tipo. Por ejemplo, Joe Biden, vicepresidente de EE.UU. durante la administración Obama, atribuyó la paulatina aceptación de la homosexualidad en la sociedad estadounidense a productos culturales, entre ellos en especial la serie de televisión *Will & Grace*: «Creo que *Will & Grace* probablemente hizo más para educar al público estadounidense [sobre la homosexualidad] de lo que nadie ha conseguido hacer hasta ahora. La gente teme lo

diferente. Ahora se está empezando a comprender».²¹ Sin embargo, aunque esto es obviamente cierto (por ejemplo, existe un amplio consenso respecto a que novelas como *La cabaña del tío Tom*, publicada en 1852, pretendieron –y seguramente lograron, hasta cierto punto– concienciar al público estadounidense sobre los males de la esclavitud, etc.), este tipo de argumentación por medio de la ficción, que no es explícita sino velada, parece acercarse más a lo que, según Fogelin, sería la única alternativa ante los desacuerdos profundos: la «persuasión por medios no racionales» (emocionales, «subliminales», etc.) antes comentada.

En otra línea distinta, algunos autores, como John Woods y Brent Hudak, proponen emplear una estrategia metaargumentativa para resolver los desacuerdos profundos. En concreto, Woods y Hudak (1989) proponen desarrollar argumentos por analogía que permitan arrojar nueva luz sobre la disputa original al comparar su «estructura profunda» con otros argumentos de idéntica estructura que a su vez resulten más fáciles de resolver en un sentido o en otro. La idea es que si un argumento A sobre el que los participantes están en desacuerdo es estructuralmente idéntico a otro argumento B sobre el que los participantes sí están, en cambio, de acuerdo, se verán forzados (o al menos uno de ellos se verá forzado) a admitir la validez también de A, resolviendo así el desacuerdo inicial. A su vez, mostrar esta identidad de estructuras entre A y B y exhortar a la aceptación de A por su analogía con B es una jugada metaargumentativa, en el sentido de que se estará ofreciendo un «argumento sobre otros argumentos» (Woods y Hudak, 1989: 127).

Uno de los ejemplos que ponen es el llamado «argumento del violinista» diseñado por Judith J. Thomson para defender el aborto en casos de violación, en el que compara la situación de una mujer que ha quedado embarazada tras ser violada con la situación de alguien que se despertase un día secuestrado y conectado por un tubo a un violinista inconsciente que ha sufrido un fallo renal y cuya supervivencia depende totalmente de que se le realicen transfusiones de sangre continuas de esa (y solo esa) persona (Thomson 1971). La naturaleza analógica del argumento de Thomson consiste en mostrar que en ambos casos se dan ciertas condiciones comunes (por ejemplo: que la vida de un sujeto –en un caso un feto, en el otro el violinista inconsciente– depende de que otro esté dispuesto a sufrir ciertos perjuicios –en un caso seguir con el embarazo y posiblemente con la crianza posterior, en el otro estar atado a la cama con continuas transfusiones de sangre– sin haber elegido voluntariamente

²¹ Véase en: <https://ew.com/article/2012/05/06/joe-biden-will-and-grace-gay-marriage/>, consultado por última vez el 28 de septiembre de 2020.

verse en esa situación) y que en el caso del secuestrado y el violinista inconsciente resulta fácil aceptar que no puede exigírsele moralmente al primero que sufra tales perjuicios en beneficio del segundo; por tanto, lo mismo debería aplicarse respecto al aborto en caso de violación.

Sin embargo, como ya señalan Woods y Hudak al comentar este ejemplo, resulta difícil establecer definitivamente las condiciones de analogía entre dos argumentos complejos (más allá de versiones idealizadas y simplificadas), pues siempre podrán encontrarse desacuerdos en ciertos puntos concretos: por ejemplo, ¿es comparable el perjuicio derivado de la falta de movilidad entre el caso del secuestrado atado a la cama y el caso de la mujer embarazada? Si tomamos la dependencia como una relación de por vida (en un caso porque el secuestrado ha de estar en la cama de por vida o mientras dure la vida del violinista, y en el otro porque la mujer habrá de cuidar al hijo no deseado de por vida o hasta que se independice), ¿hasta qué punto es comparable un tipo de dependencia con el otro? Etc.

Además, incluso aunque se aceptase que la analogía en estos puntos cruciales es adecuada, el «trasfondo de creencias y preferencias» de ambos interlocutores no dejaría de funcionar: alguien opuesto al argumento de Thomson podría conceder que la analogía es correcta en todo, y que los argumentos son estructuralmente idénticos, excepto en que la relación entre una mujer embarazada y su futuro hijo es radicalmente distinta de la relación entre un adulto cualquiera y otro; por ejemplo, que en un caso no se le puede exigir a nadie hacer un sacrificio tal por otra persona sin haberlo elegido, pero que en el caso de una madre por su futuro hijo sí le es exigible, incluso a pesar de que le haya sido impuesto por las circunstancias. Es decir: como decíamos antes, podría «cerrarse» sobre un único criterio defendiendo que para él es el aspecto crucial de la cuestión y que todo lo demás carece de importancia. Nótese además que, si el oponente respondiese de esta manera, todo otro argumento por analogía que intentase comparar la situación de una madre embarazada tras una violación con otros casos que no fueran de madres embarazadas se toparía con el mismo muro, pues según el criterio escogido por este antiabortista imaginario *no hay condiciones de analogía posibles* entre un caso que involucre a una madre y su hijo y otros casos en los que no sea así. De modo que, de nuevo, los compromisos y elecciones fundamentales de criterios pueden ser resistentes también a la argumentación por analogía. Con todo, me parece que este método puede ser muy útil a la hora de reenmarcar un desacuerdo profundo y abrir caminos potenciales hacia su resolución, pero en todo caso será un proceso largo y muy ramificado: no bastará, generalmente, con emplear un metaargumento analógico para

reevaluar definitivamente la cuestión y resolverla en un sentido o en otro, como podríamos tal vez sentirnos tentados a concluir a partir del artículo de Woods y Hudak.

Por su parte, Maurice Finocchiaro (2011), tras analizar y discutir muchas de las críticas y respuestas a Fogelin que fueron dándose a lo largo de los años, resalta la aplicabilidad de lo que Henry Johnstone Jr. llama «argumentos *ad hominem*», que no hay que confundir con sus conocidos usos falaces (falacia *ad hominem*), sino que consisten sencillamente en argumentos que apelan a *la viabilidad de la posición del interlocutor* respecto a las cuestiones en disputa en lugar de a las propias cuestiones en disputa. Johnstone, parafraseando una definición anterior de Richard Whately sobre este tipo de argumentos dirigidos a la posición del interlocutor y no a la cuestión en sí («*ad hominem*» contra «*ad rem*») los caracteriza así:

El *argumentum ad hominem* (...) consiste precisamente en criticar una posición en términos de sus propios presupuestos (...) Es un argumento contra una tesis filosófica que pretende mostrar que dicha tesis es inconsistente con su propia afirmación o defensa, o con principios que han de ser a su vez necesariamente aceptados por quienquiera que sostenga dicha tesis (citado en Finocchiaro, 2011: 31).²²

Por ejemplo: sin necesidad de entrar en si las premisas de las que parte un oponente son verdaderas o falsas, hacerle ver que existe una desconexión entre tales premisas y la conclusión que propone, o hacerle ver que su conclusión se contradice con algunos presupuestos que serían a su vez necesarios para poder afirmarla y que sin embargo él no desearía aceptar (por cualquier motivo), serían casos de argumentación *ad hominem* en este sentido. Finocchiaro concluye, tras haber repasado y evaluado diversas propuestas, que la argumentación *ad hominem* así entendida, junto con algunas otras estrategias argumentativas (como buscar la moderación de las posiciones, aumentar voluntariamente la susceptibilidad de las propias tesis frente a contraargumentos y tratar de comprender mejor las tesis contrarias, etc.), permite resolver paulatinamente los desacuerdos profundos (que por otra parte, según defiende, no son tan intratables como afirma Fogelin).

²² Traducción propia. El original dice: «...Argumentum ad hominem... is precisely the criticism of a position in terms of its own presuppositions» (...) An ad hominem argument is “an argument against a philosophical thesis [attempting to] exhibit that thesis as inconsistent with its own assertion or defense, or with principles that must necessarily be accepted by anyone who maintains the thesis». También puede encontrarse una caracterización similar en un artículo anterior de Johnstone, donde defiende por primera vez este uso válido de la argumentación *ad hominem* en el caso de las disputas filosóficas: «El [primer principio de la polémica] consiste en atacar una filosofía ajena mostrando que, según sus propios principios, es ininteligible» (Johnstone, 1952: 497). Además, allí defiende que es, de hecho, el único tipo de argumentación posible para hacer que un interlocutor abandone o revise su «filosofía», pues «una filosofía no afirma (...) un hecho o hipótesis, y por tanto no puede ser apoyada [ni refutada] por apelaciones *ad rem*» (*idem*); lo cual va muy en línea con la observación de Fogelin sobre que los desacuerdos profundos son «inmunes a las apelaciones a los hechos».

Sin embargo, así expuesto, este método resulta tal vez demasiado amplio, dado que cualquier argumento que se refiriese a la inviabilidad de la posición del interlocutor más que a la verdad o falsedad de enunciados concretos caería bajo la clasificación de Johnstone, y, evidentemente, hay mucho margen para que la efectividad varíe entre unos casos concretos y otros. Por ejemplo: siguiendo con el caso del aborto, un antiabortista podría argumentar que, dado que su oponente apela en su defensa del aborto a los derechos humanos, el feto (tal vez a partir de cierto punto de desarrollo), al ser también humano, vería sus derechos humanos violados si se le abortase. Esto sería sin duda un *argumentum ad hominem* en el sentido de Johnstone, pero, como hemos visto ya, su efectividad sería ciertamente reducida, pues entonces lo que se pasaría a discutir es si el feto constituye o no una persona humana, o a partir de qué punto lo es, todo lo cual nos lleva de nuevo a la conocida espiral argumentativa propia de los desacuerdos profundos.

No obstante, su empleo en otras circunstancias sí puede ser más decisivo: si un interlocutor defendiera, por ejemplo, que al matar a una mujer embarazada el asesino debería enfrentarse a dos penas por asesinato (una por la mujer y otra por el feto), pero acto seguido defendiese el aborto sobre la base de que el feto no tiene derecho a la vida por no ser aún una persona humana, parece que hacerle notar esta contradicción entre ambas posturas sí habría de desembocar necesariamente en que tomase partido por una definición de «vida humana» que excluyese una de ellas. En suma: presumiblemente solo podría defender una, pero no las dos a la vez. En este caso, el argumento *ad hominem* en el sentido de Johnstone obliga al interlocutor a definirse sobre una línea muy clara entre dos posturas que desearía mantener, y al hacerlo tiene que o bien negar una de ellas o bien aceptar que su posición de partida no era válida.

Por supuesto, siempre cabe la posibilidad de apelar a que le están poniendo frente a una *falsa dicotomía*, y que las dos posiciones son a pesar de todo compatibles, pero será menos probable que lo haga en este caso que en el caso anterior respecto a si se violarían o no los derechos humanos del feto al abortarlo. ¿Por qué? Porque en un caso el interlocutor proabortista no ha tomado partido por que el feto sea una persona humana, por lo que apelar a su estatus como tal es insuficiente; mientras que en el otro caso sí ha tomado partido, aunque sea implícitamente (y esto es lo que el argumento *ad hominem* en el sentido de Johnstone vendría a mostrar), por la posición de que el feto es, en efecto, una persona humana a ciertos efectos (contar también como víctima en caso de que se asesinase a la madre), con lo cual basta con poner sobre la mesa otros casos en los que también debería contar como tal para que, si el interlocutor

proabortista –en este caso– no los acepta también, se haga patente la *incoherencia* de su postura.

Forzar esta *decisión* por parte del interlocutor al señalarle una incompatibilidad o incoherencia explícita, que él mismo reconozca como insostenible, puede entenderse como una manera de intentar introducir en el debate el tipo de «necesidad lógica» que se echaba en falta al preguntarnos cómo se podrían resolver «definitivamente» los desacuerdos profundos de Fogelin o la inconciliabilidad entre las posiciones morales de MacIntyre. No obstante, este tipo de argumentación no tiene por qué ser *lógicamente* formalizable como una deducción *per se*: el tipo de necesidad que aquí está en juego no tiene por qué coincidir con la necesidad inferencial entre las premisas y la conclusión propia de un argumento deductivo típico (aunque seguramente también se podría modelizar así si se quisiera), en el que la necesidad de tal paso inferencial se supone absoluta, independiente del contexto y de los participantes, etc.; basta con una concepción más laxa en la que sencillamente ambos interlocutores *estén de acuerdo* en que esa «jugada» argumentativa (sostener a la vez las dos posturas señaladas y aceptadas como incompatibles, en este caso) es *dialécticamente inaceptable*, al margen de sus posibles formalizaciones lógicas.

8. LA EXIGENCIA DE COHERENCIA

Esta aplicación más precisa o localizada, a la vez que extendida en el tiempo (no basta con una única instancia «devastadora», sino que ha de consistir más bien en una estrategia dialéctica constante) del método de argumentación *ad hominem* en el sentido de Johnstone –revisitado a su vez por Finocchiaro– es lo que yo llamo una *exigencia de coherencia*. Este procedimiento consiste en exigirle a cada interlocutor que, sea cual sea el criterio o conjunto de criterios que decida priorizar (o sobre los que decida basar su postura), deberá hacer extensivas sus consecuencias a todos los demás ámbitos o todos los demás casos donde dicho criterio sea igualmente aplicable. Esto puede lograrse presentando contraejemplos que aparentemente el interlocutor no estaría dispuesto a aceptar, pero que sin embargo se siguen de la aplicación lógica de su criterio escogido a otros ámbitos distintos de aquél en el que él lo aplicaba inicialmente. En el fondo, podría decirse que consiste en introducir de forma explícita en la argumentación la llamada «regla de justicia» de Chaim Perelman, que según sus propias palabras «exige que sean tratados de la misma manera (...) los seres considerados como esencialmente similares» (Perelman, 1962: 202). Es decir: se ha de tratar de forma igual a lo que es igual y de forma desigual a lo que es desigual. Por supuesto, un principio

tan formal y abstracto deja sin especificar qué se ha de considerar como igual o desigual en cada caso concreto, y es ahí donde entra en juego la argumentación por analogía: al atacar la posición de alguien pidiéndole que sea coherente entre lo que dice en el caso X y lo que dice en el caso Y habrá que ofrecer una analogía plausible entre X e Y, que a su vez el interlocutor puede aceptar o rechazar, pero si la rechaza será él quien tenga entonces que dar razones para sustentar tal rechazo, y el debate avanzará tanto más cuanto la analogía entre X e Y sea más certera y deje menos lugar a la duda.²³

En este caso, ante una incoherencia patente, y suponiendo que ambos interlocutores estén argumentando en ciertas condiciones (de cooperación o búsqueda de la verdad, honestidad, evitación de falacias, etc.), habrá, ya sí, una razón para enfatizar la *necesidad* de que la parte a la que se le ha exigido coherencia escoja entre una posición y otra, siendo las dos incompatibles entre sí. No se trata de que dicha parte tenga que aceptar la postura entera de la otra, sino de que, al presentarle una dicotomía entre dos posturas que querría defender a la vez, y mostrar que ambas son incompatibles (incoherentes) entre sí, dicho interlocutor se verá forzado (ahora ya sí con un cierto sentido de «necesidad lógica»)²⁴ a pivotar sobre *una* de ellas, con todas las consecuencias que eso conlleve, que entonces podrán ser utilizadas para hacer avanzar la conversación.

A su vez, las diferencias principales entre esta propuesta y la de Woods y Hudak respecto a la metaargumentación por analogía son dos:

(1) que las analogías propuestas durante una exigencia de coherencia no tienen por qué hacerse siempre sobre otros argumentos, sino que pueden ser «de primer orden» (por ejemplo: «lo que vale para un perro ha de valer también para un gato, *ergo...*» es un argumento analógico, pero no un metaargumento analógico); y, especialmente,

(2) que una exigencia de coherencia no se limita a resaltar las similitudes estructurales entre una posición X (aceptada por el interlocutor) y otra Y (no aceptada por él) para persuadir al interlocutor de que acepte Y (esto sería una argumentación por analogía a secas), sino que resalta las similitudes entre X e Y para hacer ver que un

²³ Como en el caso anterior, cuando señalar la incompatibilidad entre defender que el asesinato de una embarazada es un asesinato doble y defender a la vez el aborto resultaba más certero que señalar la incompatibilidad entre defender los derechos humanos en general pero no los de los fetos, pues esto último no sacaba a relucir una incoherencia en la posición del interlocutor tan claramente como lo primero.

²⁴ De nuevo, pongo «necesidad lógica» entre comillas porque lo crucial no es que sea una necesidad lógicamente estricta: lo importante es que *el interlocutor esté de acuerdo* en que aceptar ambas cosas a la vez es incoherente, no que lo sea en un sentido formal o desde un punto de vista pretendidamente absoluto. Tal vez podría hablarse, por ejemplo, de una «necesidad lógica informal» o de una «necesidad dialéctica».

cierto criterio elegido por el interlocutor para defender la posición X tiene como consecuencia también aceptar la posición Y (que él no acepta y no desearía aceptar), y por tanto tiene que decidirse entre ambas cosas. Esto obliga al interlocutor o bien a rechazar la analogía propuesta y dar razones para ello (lo que constituye una inversión de la carga de la prueba), o bien, si la acepta, a *replegarse sobre una de las dos cosas en detrimento de la otra*. Por ejemplo: puede mantener su criterio original admitiendo la consecuencia indeseable de aceptar la posición Y, o mantener su rechazo a la posición Y a costa de descartar su criterio original. La exigencia de coherencia no le exhorta a elegir ninguna de las dos cosas: el interlocutor tiene libertad para decidir quedarse con una cosa u otra; lo único que no puede seguir haciendo (si acepta, insisto, la analogía propuesta) es mantener las dos a la vez.

Para aclarar todo esto, veamos un ejemplo de cierta actualidad. Hace pocos años, aproximadamente entre 2014 y 2017, la proliferación de atentados terroristas en Occidente por parte del Estado Islámico llevó a una serie de debates sobre la relación entre el islam y el terrorismo internacional; así como, en ciertos ámbitos (normalmente por parte de la derecha social y política), un debate más general sobre la relación entre el islam y la violencia, causando a su vez reacciones contrarias y acusaciones de islamofobia por parte de la izquierda. En este clima, en el que además buena parte del debate se llevaba (y se sigue llevando) a cabo en las redes sociales, que favorecen el discurso corto e impactante frente al razonamiento detallado, uno de los argumentos más escuchados fue que los terroristas islámicos «no son verdaderos musulmanes». Asimismo, la razón principal que suele citarse para justificar esta afirmación es que el Corán prohíbe explícitamente matar inocentes, y, dado que los terroristas matan inocentes, no están siguiendo el Corán, *ergo* no son verdaderos musulmanes.

Este argumento podría considerarse un ejemplo de la falacia tipificada por primera vez por Antony Flew como «*No true Scotsman*» («ningún verdadero escocés») en su obra *Thinking About Thinking* (Flew, 1975: 47). La falacia del *no true Scotsman* consiste en añadir *ad hoc* una premisa sobre *aquello en lo que consiste ser X* (por ejemplo escocés, o español, o musulmán, o cristiano, o socialista, o liberal) para evitar un resultado indeseable en la argumentación. Un ejemplo de la falacia del *no true Scotsman* sería el siguiente:

A: Los escoceses son valientes y leales.

B: Pero McDougal es un escocés y fue arrestado por el oficial al mando por huir del enemigo.

A: Bueno, si eso es cierto, lo único que demuestra es que McDougal no era un *verdadero* escocés.²⁵

El mismo esquema podría aplicarse al caso mencionado de negar que los terroristas del Estado Islámico, Al Qaeda o Boko Haram sean verdaderos musulmanes:

A: Los musulmanes son pacíficos.

B: Pero los hombres que perpetraron los atentados de París en noviembre de 2015 eran musulmanes, y mataron a cientos de personas.

A: Bueno, si eso es cierto, lo único que demuestra es que esos hombres no eran verdaderos musulmanes.

Sin embargo, este razonamiento es tan inadmisibile, incluso a primera vista, que nadie lo utiliza en la práctica. En realidad el razonamiento es un poco más complejo, y se resumiría mejor así:

A: Los musulmanes siguen el Corán (si no, no son musulmanes) y el Corán prohíbe matar a inocentes.

B: Pero algunos musulmanes matan, de hecho, a inocentes.

A: Entonces no son verdaderos musulmanes, porque no siguen el Corán.

Este argumento tiene más visos de credibilidad, y puede incluso ser válido si aceptamos que, en efecto, el criterio de «seguir el Corán» así entendido (es decir, implicando a su vez acatar la prohibición de matar inocentes) es una condición necesaria para poder ser considerado un «verdadero» musulmán. Llegados a este punto, lo que se genera normalmente en cualquier debate cotidiano al respecto es un desacuerdo profundo, pues los propios términos (como «ser musulmán») se entienden tácitamente de formas distintas y hay cierto entramado implícito o subyacente de ideas, creencias y preferencias para sostener una u otra; suscitándose así una cierta «inconmensurabilidad» similar a la que Kuhn diría que existe entre, por ejemplo, la astronomía ptolemaica y la copernicana, donde al cambiar los significados de los propios términos (como «planeta»), no sería tanto una cuestión de quién lleva o no razón, sino de que cambia el propio entramado lógico-semántico, haciendo imposible entenderse.

Pero existen maneras de resolver el desacuerdo, o al menos de aclarar lo suficiente los criterios que dan lugar al desacuerdo para poder discutirlos de manera explícita, desarrollando así la discusión hasta alcanzar, como decía antes, ciertos

²⁵ Ejemplo extraído de la *Internet Encyclopedia of Philosophy*, en: <http://www.iep.utm.edu/fallacy/#NoTrueScotsman> (consultado por última vez el 28 de sept. de 2020).

consensos mínimos o parciales (lo cual ya sería un avance). Y la manera principal de hacerlo es, a mi juicio, que ambos interlocutores le exijan al contrario que mantenga la coherencia en su elección de criterios al presentarle otros casos más allá de aquellos que le interesan. En este caso, el criterio de «seguir el Corán» como condición necesaria para poder asignar con propiedad el concepto «ser musulmán» es solo uno entre muchos criterios posibles. Otros podrían ser, por ejemplo, el criterio subjetivo de la autoadscripción (de forma que para ser musulmán bastaría con que el individuo se considerase a sí mismo musulmán) o criterios ya objetivos, como haber nacido en un país de religión musulmana, o participar activamente en los ritos religiosos del islam, o una mezcla de todos estos en distintas proporciones. A su vez, la exigencia de coherencia supondría extrapolar el criterio escogido a otros casos análogos y examinar si, aplicado a esos distintos casos, quien propone tal criterio seguiría o no manteniéndolo. Por supuesto, esto está sujeto a los problemas generales que plantean las analogías en la argumentación y al problema que subyace a la «regla de justicia» de Perelman (qué casos podemos considerar realmente equiparables a otros), pero al menos deshace el bloqueo inicial, que sería más o menos la situación de total inconciliabilidad propuesta por Fogelin, y permite seguir desarrollando la argumentación.

Imaginemos el siguiente intercambio tal como podría desarrollarse en Twitter, Facebook o cualquier otro foro público, por ejemplo, entre un musulmán que desearía distanciar su cultura y su religión de la actividad criminal que el Estado Islámico ha estado llevando a cabo en nombre de aquellas (A) y un conservador que desearía ligar de algún modo el islam y el terrorismo del Estado Islámico para promover políticas antiinmigración en Europa (B):

A: Los terroristas no son verdaderos musulmanes porque no siguen el Corán, pues el Corán prohíbe matar inocentes.

(Criterio de «seguir el Corán»).

B: ¡Pero qué dices! ¿Cómo no van a ser musulmanes si ellos mismos se consideran musulmanes y se llaman a sí mismos musulmanes todo el tiempo?

(Criterio de la autoadscripción).

A: ¿O sea, que si yo me considerase un elefante de tres cabezas sería un elefante de tres cabezas?

(Exigencia de coherencia frente al criterio de la autoadscripción propuesto por B).

B: No, pero es un caso distinto, porque uno no elige ser o no un elefante de tres cabezas, pero sí elige su propia religión.

(Refutación de la validez de la analogía presentada por

A durante su exigencia de coherencia).

A: De acuerdo, de acuerdo, reconozco que no es una comparación del todo válida. Pero la religión tampoco se elige así, sin más: hay que formar parte de ella activamente, no solo declarar «soy musulmán» o «soy cristiano» y ya está.

(Refutación del criterio de la autoadscripción como criterio válido en el caso concreto de la religión).

B: Vale, yo también reconozco que no basta con eso, pero de hecho los miembros del Estado Islámico y Al Qaeda son en general musulmanes practicantes; más aún, yo diría que son musulmanes devotos, porque celebran los ritos religiosos tradicionales del islam, rezan a determinadas horas del día, etc.

(Criterio de «participar activamente en los ritos religiosos del islam»).

A: ¡Pero eso no basta! Lo que determina realmente si alguien es musulmán no es si practica las ceremonias religiosas, sino si sigue fielmente y obedece de corazón la doctrina tal como está escrita en el Corán.

(Refutación del criterio de «participar activamente en los ritos religiosos del islam», vuelta al criterio original de «seguir el Corán»).

B: Bien, entonces lo mismo podrá decirse de otras religiones. Así pues, siguiendo tu criterio, y suponiendo que los Diez Mandamientos, junto con la exhortación de amar al prójimo, constituyan el núcleo doctrinal del cristianismo, ningún cristiano que matase (o, al menos, que matase al «inocente y justo») sería, por definición, un verdadero cristiano, pues estaría violando el quinto Mandamiento. Del mismo modo, los cruzados no eran cristianos en realidad (puesto que mataban), y si mañana un fundamentalista cristiano entrase en una mezquita y matase a todo el mundo, no podría ser considerado un *verdadero* cristiano, puesto que la Biblia prohíbe matar inocentes. ¿Estás de acuerdo?

(Exigencia de coherencia frente al criterio de «seguir el Corán» propuesto por A)

En este punto, las dos posibles salidas razonables de A serían, o bien refutar la validez de la analogía entre el islam y el cristianismo, por ejemplo negando que el quinto Mandamiento sea equiparable al verso 5:32 del Corán (que suele ser el más comúnmente citado en este tipo de discusiones) y argumentando a su vez por qué, o bien aceptar que la analogía tiene sentido. A su vez, si lo acepta, podrá proceder de dos maneras: o bien asumir que, en efecto, los cruzados no eran verdaderos cristianos y

cualquier terrorista fundamentalista cristiano tampoco lo sería, o bien, si considera estas consecuencias inaceptables, rechazar su propio criterio original (el de «seguir el Corán») como criterio único que determina lo que es «ser musulmán». En este último caso, ambos interlocutores podrían pasar a discutir a continuación cuáles han de ser entonces los criterios que determinan que pueda decirse que alguien pertenece efectivamente a una religión, y tal vez terminen estableciendo un consenso parcial, por ejemplo aceptando ambos que se trata de una compleja mezcla de varios criterios en distintas proporciones (el de la autoadscripción, el de seguir la doctrina de los libros sagrados, el de participar de las ceremonias de la religión en cuestión, etc.) y que no puede decirse simplemente que haya un único criterio.

Con todo, podrán seguir estando en desacuerdo sobre dichas proporciones, por ejemplo manteniendo uno de ellos que el seguir la doctrina sigue siendo el criterio principal o el más importante (aunque ya no el único) y manteniendo el otro que el criterio principal es, por ejemplo, el de ser parte de una comunidad que practica objetivamente las ceremonias y ritos propios de la religión en cuestión y sigue la mayor parte de sus preceptos, aunque no necesariamente todos. En cualquier caso, el bloqueo inicial, fruto del desacuerdo profundo en torno a en qué consiste ser un verdadero musulmán, se habrá disuelto parcialmente al pasar a considerar los criterios subyacentes en términos más abstractos, mediante la exigencia de coherencia: así, por ejemplo, tal vez ya no hablen, llegado cierto punto, de «en qué consiste ser musulmán», sino de «en qué consiste ser objetivamente miembro de una religión». Si el interlocutor apelado no acepta la analogía propuesta durante una exigencia de coherencia, se dará una inversión de la carga de la prueba por la que será él quien tendrá que pasar a justificar dicho rechazo, lo cual abre nuevos conflictos, pero también, por lo mismo, posibles nuevas vías de acuerdo, como puede verse en este caso (pasar a discutir «en qué consiste ser objetivamente miembro de una religión»). Todo ello favorece el desarrollo de la argumentación y el surgimiento, en su caso, de consensos parciales o consensos mínimos, que a su vez servirán como trasfondo común para seguir desarrollando el debate en términos cada vez más claros y manejables.

El procedimiento de la exigencia de coherencia consiste, por tanto, en proponer analogías que traten de ampliar el alcance lógico de un criterio particular escogido por el interlocutor y aplicarlo a casos que él no querría aceptar, hasta llegar a un punto en que ambos estén de acuerdo en que aceptar las consecuencias de la aplicación de dicho criterio en un caso y negarlas en otro sería una incoherencia o una contradicción

reconocida por ambos como racionalmente inaceptable.²⁶ Esto permite, como decía, encontrar pequeños puntos de consenso en lo que antes era una división abismal entre las dos posturas, y trabajar a partir de ellos. Aplicada al caso anterior de la redefinición de «racismo», la exigencia de coherencia podría desarrollarse así:

A: Que esos chicos negros pegasen a ese chico blanco a grito de «blanquito» y «blanco de mierda» es una agresión racista intolerable.

B: No. En realidad no puede hablarse de racismo en este caso, pues el racismo tiene un componente institucional y social intrínseco (*racism = prejudice + power*) e históricamente, en EE.UU., el poder institucional y social lo han mantenido y lo mantienen los blancos, de modo que una persona negra nunca puede ser «racista», porque carece del poder institucional y social para serlo (solo podrá tener, en todo caso, «prejuicios raciales»), y un blanco nunca podrá ser víctima de racismo.

A: Entonces, según tu criterio, si un blanco viajase a Japón, donde el poder social e institucional está, obviamente, en manos de los japoneses, y donde además hay un pasado histórico de oposición a los blancos en términos raciales, y un grupo de jóvenes japoneses le diese una paliza al grito de «洋鬼子» («diablo blanco», «diablo extranjero»), esa agresión sí sería racista. Lo mismo con la persecución de agricultores blancos en Zimbabue, etc. ¿Correcto?

Si el interlocutor B aceptase que las analogías son adecuadas, y por tanto aceptase la posición (en principio indeseable para él, o al menos *prima facie* contraria a sus afirmaciones) de que en Japón un blanco sí podría ser víctima de racismo o de que un negro sí podría ser racista contra un blanco en Zimbabue (aunque no en EE.UU.), el interlocutor A podría a su vez o bien darse por satisfecho y aceptar la redefinición de «racismo» en términos de «prejuicio + poder», admitiendo que la discriminación positiva que supone, al favorecer alternativamente a un grupo u otro según las circunstancias, es aceptable, o bien tratar de rebatirla por otros medios. En caso contrario, si el

²⁶ Al decir que no solo tiene que ser una contradicción en el sentido lógicamente formal, sino que ha de ser «reconocida por ambos como racionalmente inaceptable», se me puede acusar de un excesivo relativismo, pero parte de esa acusación podría mitigarse recordando que ciertos principios venerables de la lógica clásica han sido también puestos en cuestión (como el del tercero excluido, por ejemplo), y al final son también *argumentables* en este mismo sentido, de manera recurrente. Para una defensa de esta primacía de lo dialéctico en el caso de la resolución de desacuerdos profundos pueden verse Aikin (2018a) y Aikin (2018b). Otra expresión de esta idea puede encontrarse en Zarefsky (2014), quien sentencia lo siguiente: «(...) Ni el fundacionalismo de la filosofía tradicional ni los estándares universales de la lógica formal y la matemática abarcan la argumentación cotidiana, de modo que *el consenso de los argumentadores sobre los estándares [de validez] se convierte en un sustituto de la validez formal*» (mi énfasis).

interlocutor B no aceptase la validez de las analogías propuestas por A al exigirle coherencia, sería él quien tendría que pasar a justificar por qué dichas analogías no le parecen adecuadas, sin poder retrotraerse sin más a la posición original ignorando los escenarios planteados por la exigencia de coherencia de A. En cualquier caso, si ambos interlocutores son medianamente razonables y no ignoran los argumentos del otro ni recurren a falacias para librarse de sus consecuencias, el debate habrá avanzado.

Desde luego esto no quiere decir, ni mucho menos, que este procedimiento de resolución racional, o cualquier otro, conduzca necesariamente a la resolución del debate o a la adopción de un consenso pleno. Ambos interlocutores, en los casos examinados, podrían poner en duda la validez de las analogías propuestas por el otro *ad infinitum*, ramificándose así el debate hasta alejarse totalmente de la disputa original. Asimismo, el componente no determinado racionalmente de sus adhesiones a determinados principios, o de su elección de determinados criterios sobre otros, seguramente no variará en el curso de la argumentación por muchos contraejemplos que se les presenten, o por muchos pequeños ajustes que tengan que llevar a cabo a nivel lógico-semántico para que su postura no resulte claramente incoherente. En suma: los interlocutores podrán seguir pivotando y cerrándose sobre ciertos criterios que a su vez, al ser elegidos voluntariamente y de forma relativamente «impermeable a los hechos» (al ser, por tanto, fruto de «elecciones no racionales» en términos de MacIntyre), resulten en última instancia inamovibles. Sin embargo, tal vez todos esos pequeños ajustes que habrán de llevar a cabo ante sucesivas exigencias de coherencia por parte del contrario acaben llevándolos, a través no de uno sino de muchos intercambios argumentativos, a ver mejor los límites y las implicaciones de sus propias posturas y a argumentar mejor y con más precisión, de modo que el choque entre dos marcos o «paradigmas» distintos no conduzca siempre a la inconmensurabilidad entre ellos, ni a la absoluta inconciliabilidad propuesta por Fogelin, sino que permita, en cambio, llevar a cabo acercamientos parciales.²⁷

²⁷ Según la tipología propuesta por Scott Aikin de los distintos tipos de respuestas que se han dado al problema de los desacuerdos profundos, esta postura se podría clasificar como una de las respuestas «optimistas», posiblemente cerca de la que él llama «*supplemental*», consistente en afirmar que «argumentar desde el desacuerdo profundo puede producir o descubrir razones compartidas [entre los interlocutores]» (Aikin 2019: 2).

REFERENCIAS

- Aikin, S. (2018a). "Deep Disagreement and the Problem of the Criterion". *Topoi*, 1-8. URL: <https://philpapers.org/rec/AIKDDA>
- Aikin, S. (2018b) "Dialecticality and Deep Disagreement". *Symposion* 5 (2), 2018, 173-179. URL: <http://symposion.acadiasi.ro/dialecticality-and-deep-disagreement-pages-173-179/>
- Aikin, S. (2019) "Deep Disagreement, the Dark Enlightenment, and the Rhetoric of the Red Pill". *Journal of Applied Philosophy* 36 (3), 420-435. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/japp.12331>
- Bidol-Padva, P. (1972). *Developing New Perspectives On Race*. URL: https://books.google.es/books/about/Developing_New_Perspectives_on_Race.html?id=ZC9FnQEACAAJ
- Davson-Galle, P. (1992). "Arguing, Arguments and Deep Disagreements". *Informal Logic* 14 (2-3), 147-156. URL: <https://philpapers.org/rec/DAVAAA-8>
- DiAngelo, R. (2018). *White Fragility*, Boston: Beacon Press.
- Finocchio, M. (2011). "Deep disagreements: A meta-argumentation approach". *OSSA Conference Archive* 31. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/72768017.pdf>
- Flew, A. (1975). *Thinking About Thinking*. Glasgow: HarperCollins.
- Fogelin, R. (2005). "The Logic of Deep Disagreements". *Informal Logic* 25 (1), 3-11. Traducción al castellano en: <https://revistas.uam.es/index.php/ria/article/view/11782>
- Gadamer, H. G. (1959/1998). "Sobre el círculo de la comprensión". En: H. G. Gadamer, *Verdad y Método II* (pp. 63-70, cap. 5), Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Heidlebaugh, N. (2001). *Judgment, Rhetoric, and the Problem of Incommensurability*. Columbia: Universidad de Carolina del Sur.
- Johnstone, H.W. (1952). "Philosophy and *Argumentum ad Hominem*", *Journal of Philosophy* 49 (15), 489-498. URL: https://www.pdcnet.org/jphil/content/jphil_1952_0049_0015_0489_0498
- Kendi, I. (2019). *How to Be An Antiracist*. EE. UU.: Random House.
- Kuhn, T. (1962/2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Kuhn, T. (1989) "¿Qué son las revoluciones científicas?" En: T. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Lindstrom, M. (2012). *Buyology*. Barcelona: Booket.
- Lugg, A. (1986). "Deep Disagreement and Informal Logic: No Cause for Alarm". *Informal Logic* 8 (1), 47-51. URL: <https://philpapers.org/rec/LUGDDA>
- Macagno, F. y Walton, D. (2008). "Persuasive Definitions: Values, Meanings and Implicit Disagreements". *Informal Logic* 28 (3), 203-228. URL: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1744728
- MacIntyre, A. (2013). *Tras la virtud*. Barcelona: Austral.
- Marafioti, R. (2003). *Los patrones de la argumentación*. Buenos Aires: Biblos.
- Matienzo, T. (2014). "Desacuerdos profundos y persuasión literaria". En: G. Arroyo, T. Matienzo, R. Marafioti & C. Santibáñez (coords.), *Explorando el desacuerdo: epistemología, cognición y sociedad*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Perelman, C. (1962). "El ideal de racionalidad y la regla de justicia". *Diánoia* 8 (8), 197-208. URL: <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/1260>
- Stevenson, C. (1938). "Persuasive Definitions". *Mind* 47, 331-350.
- Thomson, J. (1971). "A Defense of Abortion". *Philosophy & Public Affairs* 1 (1), 47-66.
- Toulmin, S., R. Rieke y A. Janik (2018). *Una introducción al razonamiento*. Lima: Palestra Editores.
- Vilanova, J. (2016). "Particulares universales: cómo entender a todo el mundo". En: M.M. Risco y F. Stisman (Eds.), *Lenguaje y conocimiento* (pp. 15-45), Tucumán: CEM, Universidad Nacional de Tucumán. URL: https://www.academia.edu/32075974/2016_Particulares_universales_c%C3%B3mo_entender_a_todo_el_mundo
- Woods, J. y B. Hudak (1989). "By Parity of Reasoning". *Informal Logic* 11 (3), 125-139. URL: https://www.researchgate.net/publication/269633182_By_Parity_of_Reasoning

Zarefsky, D. (2014). "The Appeal for Transcendence: A Possible Response to Cases of Deep Disagreement". En: D. Zarefsky, *Rhetorical Perspectives on Argumentation*, Argumentation Library vol. 24, Springer, pp. 179-191. URL: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-05485-8_15

AGRADECIMIENTOS: Agradezco a Javier Vilanova y a los dos revisores anónimos de la *Revista Iberoamericana de Argumentación*, que han leído versiones anteriores de este artículo, sus valiosas aportaciones y comentarios, que lo han enriquecido sustancialmente, aun si no he sabido hacer justicia a todas sus sugerencias. Asimismo, agradezco a Luis Vega que me introdujese al tema de los desacuerdos profundos durante la asignatura de Teoría de la Argumentación del Máster de Lógica y Filosofía de la Ciencia, en Valladolid, en el curso 2017-2018, de donde surgió luego la presente investigación.

JULIO ROBLEDO BORDAS: Julio Robledo Bordas es graduado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Máster en Lógica y Filosofía de la Ciencia por la Universidad de Valladolid, y actualmente está realizando una tesis doctoral en la UCM sobre la noción de identidad a través de mundos posibles (o identidad transmundana) y la ontología y epistemología de la identidad.