

Metas y Herramientas

Axel Arturo Barceló Aspeitia

abarcelo@filosoficas.unam.mx

apuntes de la clase del 13 de febrero de 2017

A Raymond Smullyan *In Memoriam*

Hace unos meses, tuve la oportunidad de escuchar a Miriam Schoenfield decir algo muy obvio, pero no por ello poco profundo también sobre la epistemología. Decía que, si uno valora la verdad, para la pregunta ¿qué debemos creer? había una respuesta simple y obvia: Debemos creer lo que es verdad. Lo cual es completamente cierto, pero me hace pensar que esa no es la pregunta correcta que hacerse en epistemología. Pero si no es esa la pregunta, ¿cuál es?

Permítaseme poner otro ejemplo completamente análogo pero mas obvio y hasta gracioso. Supongamos que alguien presumiera saber la manera de hacerse rico en la lotería, es decir, qué debemos hacer para hacernos ricos jugando la lotería y le preguntaremos cual es esa manera. Supongamos entonces que su respuesta fuera “apostar siempre al número ganador”. En sentido estricto, lo que nos dice es cierto. Apostar siempre al número ganador es una manera infalible de hacerse rico jugando a la lotería. Efectivamente, si apostamos siempre al número ganador, haremos muchos dinero en la lotería. Sin embargo, es claro que eso no es lo que pedimos cuando preguntamos por la manera de hacernos ricos en la lotería. Lo mismo sucede con la pregunta ¿qué debemos creer? Responder que debemos creer la verdad no nos dice lo que queremos, aun cuando es cierto; y esto es así porque lo que estamos pidiendo no es meramente cualquier propiedad que aquello que debamos creer tenga y lo distinga de lo que no debamos creer. En otras palabras, no pedimos un *qué* sino un *cómo*, no pedimos una re-descripción de nuestras metas, lo que estamos pidiendo es algo así como un método, un mecanismo, una manera de lograr dichas metas. Lo que pedimos son los medios. En otras palabras, necesitamos algo que nos permita guiar nuestro comportamiento y deliberación. Necesitamos una caracterización de qué hacer, qué creer, qué decidir, etc. en términos de recursos que nos sean efectivamente disponibles, es decir, que no sean excesivos, que tengamos acceso a ellos, e idealmente podamos controlarlos.

Con esta idea en mente, permítaseme introducir una distinción entre dos maneras de hablar de lo que debemos de hacer (o, en general, de usar lenguaje normativo). Llamaré **trascendentales** a enunciados normativos como el ya mencionado “debemos creer cosas verdaderas”, para contrastarlos con enunciados normativos **inmanentes** como, por ejemplo, “debemos creer sólo aquello para lo cual tenemos absoluta certeza”. Aun cuando ambos tipos de enunciados nos dicen qué debemos de hacer, las diferencias entre ellos son sustanciales. Si bien los primeros nos sirven para establecer las **metas** de nuestro actuar, no sirven de mucho a la hora de determinar los **medios** para alcanzar dichos fines. Esto se debe a que el vocabulario que se usa para describir dichas metas trasciende nuestras capacidades – de ahí que haya decidido llamarlas “trascendentales”. La noción de ‘verdad’ nos trasciende de una manera que la de ‘certeza’ no lo hace. Que una creencia que tengamos sea verdadera o no depende de manera sustancial en cosas que no están bajo nuestro control o acceso mientras que la certeza, en tanto carácter subjetivo de nuestro estado mental, es de fácil acceso.¹

Con esta distinción en mente podemos dar una caracterización más precisa de lo que queremos decir por “infalibilismo”. El infalibilismo es la tesis de que un enunciado normativo inmanente es verdadero sólo si garantiza el cumplimiento de una regla trascendente. En otras palabras, lo inmanente debe garantizar lo trascendente. Esta caracterización hace más precisa la idea de que, para el infalibilista, solamente son válidos aquellos medios que nos llevan de manera infalible al logro de nuestros objetivos. En contraste, el no infalibilista acepta que puede haber enunciados normativos inmanentes verdaderos pese a que no garantizan el cumplimiento de normas trascendentales expresarse sólo en lenguaje trascendental.

Nótese que la distinción se aplica no sólo en el campo de la epistemología. Supongamos que alguien quisiera responder a la pregunta, de naturaleza ética, de ¿cómo debemos comportarnos? diciendo que debemos actuar de tal manera que nuestras acciones produzcan el menor daño a otras personas. Aun si fuera cierto que efectivamente siempre la mejor vía de acción sea aquella que reduce el menor daño resultante, la respuesta no nos permite para decidir qué hacer y en este sentido, tampoco nos es útil. Es una respuesta trascendente. Lo que buscamos es una caracterización de lo que debemos hacer en términos de cosas que

¹. Desafortunadamente, no es claro que esta sea una distinción exhaustiva del discurso normativo pues hay expresiones normativas que no parecen encajar de manera clara en ninguna de las dos clasificaciones como, por ejemplo, la noción de evidencia.

tengamos disponibles, es decir, de las cuales tengamos acceso o control. Como no podemos saber por completo cuales serán las consecuencias de nuestros actos ni podemos controlarlas por completo no podemos usar esta caracterización de nuestro deber para guiar nuestro comportamiento. Necesitamos una caracterización inmanente de nuestros deberes morales.

Nótese que esta noción de ‘disponible’ depende de factores muy contextuales. Como veremos mas a detalle en la sesión que hablaremos sobre *relativismo*, los recursos disponibles para una persona en un momento podrían ser muy distintos de los disponibles para otra o para la misma pero en otro momento. Conforme voy conociendo mas sobre una situación mas puedo preveer cómo se desarrollará y actuar en consecuencia. Igualmente, los recursos disponibles para decidir cómo actuar comúnmente son muy distintos de los recursos disponibles para evaluar como se ha actuado, lo que hace que una caracterización que sea trascendentes desde un punto de vista pueda ser inmanente desde la otra. Así por ejemplo, cómo caractericemos un buen argumento dependera si queremos una caracterización que nos permita construir nuestros propios argumentos o si lo que queremos es aprender a evaluar los argumentos de otros (Morado 2000).

Quiero dejar intencionalmente impreciso qué entenderemos por ‘disponible’, es decir, ‘accesible’ y bajo nuestro ‘control’ en este primer acercamiento a la distinción por dos razones. En primer lugar, porque me parece que la distinción es lo suficientemente clara por el momento y creo que a lo largo del curso se iran aclarando estas nociones en su uso; en segundo lugar, porque, pese a que en los ejemplos paradigmáticos es suficientemente claro cuando una caracterización es inmanente y cuando es trascendente, es un debate profundo dónde dibujaremos la línea entre los recursos accesibles y los inaccesibles, entre aquello que cae bajo nuestro control y qué no. El debate entre internistas y externistas en epistemología, por ejemplo, es en el fondo un debate sobre dónde debemos dibujar esta línea (no es gratuito el que a cierto tipo paradigmático de internalistas se les conozca como accesibilistas): ¿debemos incluir sólo aquellos elementos para los que tenemos acceso cognitivo *consciente* (como sostienen los internistas accesibilistas) o no? Y si no, ¿qué otras cosas debemos incluir? En meta-ética, por ejemplo, Fernando Rudy (manuscrito) ha recientemente propuesto una teoría de las capacidades que se opone a la más tradicional propuesta volicionista y el punto central del debate es precisamente qué aspectos se encuentran bajo el control de agente en el sentido relevante para hacer evaluaciones morales: aquello que hace o puede dejar de hacer de manera voluntaria (como sostienen

los volicionistas) o aquello para lo que tiene alguna capacidad (como sostiene Rudy). Quisiera permanecer neutro respecto a este tipo de debates y abierto a la posibilidad de que disponibilidad, control y acceso signifiquen diferentes cosas para casos distintos, de tal manera que para ciertos debates puede ser necesario entenderlos en un sentido muy restringido y en otros en uno más amplio. En particular, quiero trabajar con un sentido de ‘disponibilidad’, ‘control’ y ‘acceso’ que nos permita aplicarlos en casos en los que sería poco natural hablar de un **alguien** que tiene el control o acceso a dichos recursos, por ejemplo, cuando hablamos de procesos colectivos o naturales. Para ello, por supuesto, sería necesario extender también las nociones de ‘meta’ y ‘medio’.

Tradicionalmente (por ejemplo, en Ove, Edvarsson y Cantwell 2016) se presentan a las *metas* como teniendo como función típica la de

“...regular (dirigir y motivar) la acción de manera que promueva el logro de dicha meta. Bajo circunstancias normales, tener un objetivo significa que uno hará algo para lograrlo. Un agente que ha adoptado una meta realizará típicamente acciones que crea podrían acercarla a su meta y evitar las acciones que crea tendrán el efecto contrario (véase Nozick 1993 sobre principios).” (Ove, Edvarsson y Cantwell 2016, 492. Traducción mía)

En otras palabras, explicamos porqué la gente hace lo que hace asumiendo que muchas de nuestras acciones y decisiones tienen sentido y dirección, es decir, que apuntan hacia algo como meta u objetivo. Y esta presunción es lo que da sentido a nuestras prácticas normativas, es decir, precisamente porque pensamos que muchas veces hacemos lo que hacemos para lograr algo que tiene sentido evaluar dichas acciones respecto a su relación con la meta hacia la que están dirigidas.

Sin embargo, en este libro quiero extender la noción de meta de este, su sentido original, a uno más amplio que incluya, no sólo acciones sino también otro tipo de estados, mecanismos, herramientas, etc. no personales. ¿Qué quiero decir con esto? Que, en tanto hay ámbitos normativos en los cuales lo que estamos evaluando no son acciones intencionales o cosas similares, sino ámbitos en los cuales no tiene sentido siquiera hablar de un *alguien* que esté motivado y busque alcanzar dicha meta, y que, sin embargo, muestran fenómenos estructuralmente similares a aquellos en los cuales sí está involucrada una persona, vale la pena eliminar esta condición de la concepción tradicional de “meta” y trabajar con una noción mas amplia. Por supuesto, no quiero hacer revisionismo teórico o señalar que los filósofos anteriores estaban equivocados al

sostener que las metas tienen una función motivacional o que están ligadas a los deseos, intenciones y otros estados mentales de una persona. Claro que no, estos elementos personales juegan un papel importante para explicar ciertos aspectos de la acción humana; pero para los objetivos de este curso, a saber, determinar la estructura de nuestras prácticas evaluativas.²

Permítaseme explicar cómo funciona este sentido extendido de ‘meta’ (y las nociones relacionadas de ‘medio’, ‘disponibilidad’, ‘acceso’, ‘control’, etc.) desarrollando un ejemplo que ya había mencionado anteriormente: los sesgos epistémicos:

Cuando recién ingresé al Instituto de Investigaciones Filosóficas, yo venía de hacer lógica, es decir, me consideraba un lógico y en mi posgrado me había dedicado principalmente a la lógica (y la filosofía de las matemáticas). En ese entonces mi concepción de la racionalidad era que ésta consistía en razonar de manera lógica, es decir, según las reglas que la lógica buscaba describir y que, en gran parte, había descrito ya con éxito. Por ejemplo, esto significa que si uno quiere determinar si una proposición de la forma *Para-toda-x* ($P(x)$ -*implica*- $Q(x)$) es verdadera o falsa, es necesario y suficiente eliminar la posibilidad de un contraejemplo a que sea P pero no Q . Por ejemplo, si queremos saber si en un bar se respeta la regla de que sólo los mayores de edad beben alcohol (que es una regla de la forma *Para-toda-x* ($P(x)$ -*implica*- $Q(x)$) donde P es la propiedad de beber alcohol y Q la propiedad de ser mayor de edad), sabemos fácilmente que hay que checar a los menores de edad para ver si están bebiendo alcohol o a los que beben alcohol para ver si son mayores de edad o no. A decir verdad, la evidencia empírica muestra que casi cualquier persona puede efectuar esta

² Tampoco quiero meterme en cuestiones del estatus metafísico de las metas. Es un problema filosófico importante el determinar si ciertas normas o valores son constitutivos de ciertas acciones, prácticas, etc. Por ejemplo, algunos filósofos contemporáneos han revivido la posición meta-ética Kantiana de que por lo menos algunas de nuestras reglas morales genuinas son constitutivas de la acción humana libre, mientras que por otro lado, ciertos filósofos del lenguaje debaten si la verdad es constitutiva de la aserción, de tal manera que uno no puede aseverar algo sin comprometerse con su verdad. Si bien estas discusiones tienen clara relevancia filosófica, son irrelevantes para mis propósitos, pues creo que mi teoría se aplica tanto en los casos en los que las normas son constitutivas como en las que no, es decir, en las cuales la evaluación es completamente externa a aquello que se evalúa.

simple inferencia que manifiesta su capacidad racional. Desafortunadamente para esta concepción de la racionalidad, también es cierto que si le pedimos a la gente que realice otras inferencias *con exactamente la misma forma*, no nos dan la respuesta correcta. Por ejemplo, si ponemos frente a la gente cuatro tarjetas, cuyas caras visibles de las cartas muestran, las primeras dos los números 3 y 8, y las otras dos las letras R y A y les decimos que cada una de ellas tiene un número de un lado y una letra del otro. Al preguntarles qué cartas deberían dar vuelta para comprobar si es cierto que si una carta muestra un número par por un lado, entonces la cara opuesta muestra una vocal, la gente comúnmente responde que se deberían voltear la carta con el número 8 y la carta con la letra E. Sin embargo, un poco de atención nos permite dar cuenta de que la respuesta correcta (si entendemos al condicional como expresando una implicación material) es que se deberían voltear la carta con el número 8 y la carta con la letra R.

Lo sorprendente de este ejemplo es que este problema tiene exactamente la misma forma lógica que el anterior y, sin embargo, mientras que el primero lo resuelve la gente de manera correcta sin muchos problemas, este segundo casi nadie lo resuelve de manera correcta sino después de mucha reflexión y de haberse dado cuenta de que su primera intuición era equivocada. Además, otro punto clave a notar era que este error no era una excepción rara que podríamos explicar apelando a un descuido o falta de pericia lógica, pues el experimento da prácticamente los mismos resultados cuando se aplica a estudiantes de lógica que cuando se aplica a otras personas. Pero lo más importante, es que era un *error* que se reproducía de manera sistemática, lo que mostraba que era natural y, posiblemente constitutivo de nuestra forma de razonar. Pero, ¿qué debemos concluir de esto? ¿Qué la gente es irracional porque no puede ni siquiera hacer una inferencia lógica tan simple como esta? ¿O que más bien la racionalidad no tiene que ver con reglas lógicas sino con otras cosas que más bien sólo la psicología nos puede revelar?

Obviamente, ambas respuestas son inaceptables. Como buen estudiante de Frege sabía muy bien que la validez lógica era independiente de cómo de hecho razonamos y que ningún experimento psicológico podría convertir una inferencia no válida en una válida, por más que mostrara que todo mundo infiere así. Pero por otro lado, sabía también que una teoría de la racionalidad que tuviera como consecuencia que casi todos somos irracionales tampoco podía ser una teoría correcta. Era necesario, pues entender mejor la relación correcta entre la validez lógica y la racionalidad humana.

Es aquí que nos sirve adoptar un falibilismo a nivel sub-personal, es decir, al nivel de nuestros mecanismos cognitivos inconscientes y de los mecanismos evolutivos que les dieron formas. No es necesario entrar en detalles, pero ahora entiendo que lo que sucede en estos casos es que este tipo de “errores” lo que muestran es que nuestras capacidades cognitivas no están diseñadas para siempre producir validez formal, pues hacer esto requiere ejecutar operaciones muy complejas (por ejemplo, detectar la forma lógica de la información que se nos presenta) que, además, nos tomaría demasiado tiempo. En la mayor parte de los casos, y en los más relevantes para nuestra sobrevivencia, no tenemos el tiempo para realizar dichas operaciones y debemos distribuir nuestros recursos cognitivos (memoria, atención, etc.) entre muchas tareas cognitivas, de tal manera que comúnmente no podemos dedicar demasiados recursos a una sola inferencia. Por eso, nuestros mecanismos están diseñados para procesar información de manera eficiente, es decir, rápida y usando recursos cognitivos mínimos a costo de sacrificar cierta efectividad. En otras palabras, aun cuando en principio podríamos actuar y tomar decisiones siempre de manera lógicamente correcta, los recursos necesarios para hacerlo no nos están disponibles y por eso nos sirve de mucho contar con mecanismos cognitivos que nos permiten realizar inferencias que, no siempre son lógicamente válidas, pero son lo suficientemente certeras en suficientes casos importantes, a partir de recursos que sí tenemos accesibles. Una vez más, en definir que entendemos por ‘disponible’ es importante tomar en cuenta el aspecto económico que mencionamos en la sección anterior. Cuando nuestros recursos son limitados (y nuestros recursos cognitivos son, de hecho, limitados) hay ventajas importantes (en este caso, evolutivas) en contar con procesos y mecanismos menos demandantes. Esto significa que, aun cuando en un sentido absoluto tenemos disponibles los recursos necesarios para realizar, por ejemplo, inferencias lógicamente impecables (y por eso es que podemos hacer, por ejemplo, pruebas lógicas absolutamente válidas), no siempre podemos darnos ese lujo y en este sentido dichos recursos no deben contarse como realmente disponibles en el sentido relevante.

De esta manera podemos dar cuenta de lo que sucede en el caos cognitivo de una manera que evite ambos cuernos del dilema. Por un lado, reconocemos la validez lógica como valor con fuerza normativa a la hora de evaluar nuestras inferencias, pero la restringimos a casos idealizados en los que no hubiera restricciones de acceso y control. Por el otro, evitamos también la conclusión apresurada de que somos constitutivamente irracionales al desarrollar una concepción de la racionalidad acotada, donde por lo menos

algunos de nuestros errores lógicos no se deben a fallas de ejecución o al descuido, sino que son plenamente racionales.

En este caso se ve claro cómo nos sirve extender el lenguaje de ‘disponibilidad’, ‘acceso’, ‘metas’ y ‘medios’ a casos donde literalmente no hay una persona de la que decimos adopta un medio o un fin, de la que decimos tiene disponibles ciertos recursos limitados que debe administrar. No quiero comprometerme a que usar de esta manera estos términos no sea metafórica, siempre y cuando se reconozcan las fuertes semejanzas entre el caso personal y el caso no-personal de tal manera que las conclusiones que alcance de ahora en adelante puedan aplicarse tanto en unos casos como en los otros.

D. Falibilidad mas allá de la epistemología

Hoy en día, en filosofía, cuando se habla de falibilismo, se piensa automáticamente en la tesis epistemológica según la cual, “ninguna creencia (teoría, concepción, tesis, etc.) puede nunca tener un apoyo o justificación racional concluyente [es decir,] nunca podremos excluir por completo el poder dudar de su verdad.” (Hetherington 2017) Esta tesis a veces suele formularse apelando a la noción misma de falibilidad así: “Toda creencia está justificada de manera falible” es decir, si una creencia está justificada, esta justificación es falible, es decir, puede fallar. Así formulado el falibilismo, queda claro que la falibilidad no es una propiedad de la creencia en sí misma, sino de su justificación o apoyo racional. Lo contrario de falible, entonces, es lo infalible. Una creencia estaría justificada de manera infalible si su justificación por sí misma garantizara por completo su verdad. Durante mucho tiempo se creía que, por lo menos para cierto tipo de creencias podría lograrse una justificación de este tipo. Para Descartes, por ejemplo, nuestras ideas claras y distintas estaban justificadas de manera infalible, es decir, su propia claridad y distinción garantizaban por completo su verdad.

Me parece claro que la falibilidad de la justificación de nuestras creencias es sólo un caso de un fenómeno mas general que puede darse en otros ámbitos además del epistemológico. Que algo sea falible no significa mas que puede fallar y que algo sea infalible tampoco significa entonces más que garantiza su objetivo de manera concluyente. Así pues cualquier actividad que tenga un fin u objetivo, puede ser falible – si es posible que no alcance su objetivo – o infalible – si lo garantiza.

Pongamos un ejemplo de interés filosófico: la posesión de conceptos. Podemos entender el debate sobre

si es necesario para poseer un concepto dado el ser capaz de entenderlo por completo o no como un debate sobre la falibilidad de la posesión de conceptos. En otras palabras, si la posesión de conceptos fuera infalible, quien posee un concepto deber ser siempre capaz de evaluar de manera acertada si, dada eficiente información sobre un objeto cualquiera cae o no dentro de su extensión, y ser capaz de efectuar de manera competente las inferencias necesarias que definen las relaciones lógicas del concepto – por ejemplo, inferir de que algo es un buey a que no es una vaca hembra o de que algo es un lobato a que es un lobo joven. En contraste, si la posesión de un concepto fuera falible, entonces sería posible poseer un concepto y fallar al aplicarlo, ya sea en inferencia o clasificación. (Earl 2017)

Sin embargo, alguien podría pensar que no es sorprendente que tenga sentido hablar de falibilidad aquí, pues el fenómeno de la posesión de conceptos sigue siendo un fenómeno epistemológico (Earl 2017). Sin embargo, creo que debe ser importante dejar claro que no siempre que hablamos de falibilidad lo hacemos en un plano epistemológico. Para ello, sería útil tratar de encontrar un ejemplo no epistemológico. Para lograr esto, es mas fácil empezar fuera de la filosofía. Consideremos el siguiente caso de la vida real:

Hace unos días, un camión de gran peso embistió un mercado navideño en Berlín, asesinando a 12 personas e hiriendo a casi 50. Meses antes, otro camión de gran peso fue usado en la ciudad de Niza para un ataque similar que resultó en 86 personas fallecidas. En condición de anonimidad, unos días después del ataque en Berlín, un alto funcionario de fuerzas antiterroristas declaró a la *Agence France-Presse* que no existían medidas infalibles contra este tipo de ataques, aunque era posible tomar precauciones como prohibir la circulación de automóviles y colocar bloques de hormigón alrededor de las calles donde se esperan se junten multitudes. En otras palabras, aunque las medidas podrían evitar ciertos ataques, no pueden garantizar que este tipo de ataques dejen de suceder. "Desgraciadamente, habrá que acostumbrarse a vivir bajo amenaza" declaró a la *AFP* Ludovic Guérineau, ex miembro de los servicios secretos franceses y ahora director de operaciones de la firma de seguridad privada Anticip.

En este caso, podemos hablar de medidas falibles o infalibles, no porque haya una dimensión epistemológica, sino porque hay un objetivo y este puede estar garantizado por la medida o no. Por supuesto, alguien podría re-formular el ejemplo de manera epistemológica, por ejemplo, diciendo que lo que hace a las medidas sugeridas a la *AFP* falibles es que al usarlas *no podemos saber* si de cualquier manera habrá un ataque con camiones o no; sin embargo, espero sea claro que el lenguaje epistémico en esta formulación del

fenómeno es completamente ocioso. Lo que hace a una medida, técnica, proceso, etc. falible o no no es el de si, al aplicarlo, sabremos o no que logrará su objetivo, sino que si dicho objetivo está o no garantizado. Si tengo razón, entonces, todo medio puede ser falible o infalible dependiendo de si garantiza o no su fin. Así es como voy a entender la falibilidad de aquí en adelante. [Agradezco a Ricardo Mena el presionarme en la importancia de este punto.]

Ahora sí puedo presentar un ejemplo de importancia filosófica en el que, argumentaré mas adelante, es útil hablar de falibilidad y no suele hacerse: las palabras. Se ha dicho mucho que el lenguaje es una herramienta, pero me parece que las consecuencias filosóficas de esta afirmación no han sido exploradas del todo. Pongamos un ejemplo. Asumamos que la función de las propiedades semánticas de un adjetivo como “verde” o un sustantivo como “automóvil” es permitirnos distinguir entre dos tipos de objetos: los que caen dentro de su extensión y los que no, entre lo que es verde y lo que no es verde, entre lo que es un automóvil y lo que no es. Ahora bien, podríamos decir que la semántica de un termino es infalible si nos garantiza que en toda situación podremos usarla para hacer esta distinción y falible si no es así. Tradicionalmente, se asume que la semántica de nuestros términos es infalible en este sentido, pero a mí me parece que esto es un error y que, por lo menos en el caso de los términos vagos y probablemente en todas las expresiones, la semántica de nuestros términos es falible, es decir, su objetivo no está garantizado para toda situación posible.

En mi trabajo de (2015) presenté otro ejemplo de relación filosófica importante que es útil pensemos en términos de falibilidad en vez de infalibilidad: la relación entre una verdad y su base metafísica, es decir, aquello que la hace verdadera. Mi ejemplo ahí era la verdad de que mis sobrinos son traviesos, lo cual es verdadero porque mis sobrinos, Aimee y Balam, de hecho son traviesos. Sin embargo, la relación es falible – o derrotable que, como veremos mas adelante, es otra manera de decir lo mismo – porque el que mis sobrinos Aimee y Balam sean traviesos no garantiza por completo que mis sobrinos sean traviesos, ya que sigue existiendo la posibilidad de que tuviera otro sobrino que no fuera travieso. En ese caso, seguiría siendo el caso que mis sobrinos Aimee y Balam sean traviesos y, sin embargo, sería falso que mis sobrinos son traviesos.

Si bien la infalibilidad es una virtud extrema de las herramientas, métodos, medios, etc. esto no

significa que las herramientas (métodos, medios, etc.) falibles sean inútiles.³ Es posible que una herramienta sea falible y aun así sea útil y su existencia valga la pena. Aun cuando las medidas sugeridas a la AFP arriba no garanticen detener los ataques a civiles por medio de camiones, esto no significa que no deban de adoptarse. Pensar de otra manera es caer en lo que se llama la falacia de confundir lo bueno con lo perfecto. Una medida puede ser buena, aunque no sea perfecta, es decir, infalible. Pero uno cae en la misma falacia si piensa que todo método falible vale la pena. Cuando es racional o no usar un método falible es una cuestión fundamental para entender la falibilidad y de ello hablaremos en la siguiente sección.

³. Cuando nos preguntamos por la utilidad de una herramienta, es importante distinguir entre tres preguntas relacionadas pero sustancialmente distintas:

1. ¿Por qué es útil que **exista** la herramienta – es decir, no sólo por qué fue inventada, sino por qué ha seguido siendo tan exitosa como para haber sobrevivido?
2. ¿Por qué es útil **poseer** una herramienta?
3. ¿Por qué es útil **usar** una herramienta en una circunstancia dada?

Continuando con el ejemplo del martillo, no es lo mismo preguntarse porqué existen los martillos, que preguntarse porqué tenemos uno en nuestra casa o porqué lo usamos para clavar algo en una ocasión dada.