

## Vértigos argumentales y antifundamentalismo

**Sergio Martínez**

*La principal tarea a la que uno debe de abocarse es la de formarse el juicio, para hacerlo tan preciso como sea posible, y esto es el tema de nuestro estudio. Uno se sirve de la razón para adquirir las ciencias, y uno debería de utilizar las ciencias como un instrumento para perfeccionar la razón.*

Arnauld y Nicole, *La lógica o el arte de pensar*

**E**ste trabajo es una reflexión acerca de lo que considero es el problema filosófico alrededor del cual gira el libro de Carlos Pereda, *Vértigos argumentales*;<sup>1</sup> el problema de reconocer y elaborar la pertinencia de una fenomenología de la argumentación (y en particular de “ese fragmento de la *patología de la argumentación que conforman los vértigos*” en una teoría de la argumentación. Si bien estoy de acuerdo en gran medida con la manera que Carlos Pereda muestra cómo una teoría de la argumentación debe de tomar muy en serio el tema de la fenomenología de la razón, me parece que Pereda considera esa fenomenología de una manera muy estrecha, y que esto está relacionado con un titubeo importante en la manera como Pereda pretende mostrar la pertinencia de la fenomenología de la razón para una teoría de la argumentación. El objetivo de este trabajo es hacer ver la importancia y las implicaciones de este titubeo.

El tema central de la epistemología clásica fue formulado por Locke en la introducción al *Ensayo* en 1690:

If by this inquiry into the nature of the understanding, I can discover the powers thereof, how far they reach; to what things they are in any degree proportionate; and where they fail us, I suppose it may be of use to prevail with the busy mind of man to be more cautious with things exceeding its comprehension.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Carlos Pereda, *Vértigos argumentales*. Barcelona, Anthropos, 1994.

<sup>2</sup> John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*. Nueva York, Dover, 1959. (Reimpresión de la primera edición de 1690.)

En esta formulación clásica de Locke se encuentran ya claramente delineados los dos elementos cuya articulación teórica constituye el núcleo de la epistemología clásica: el problema de evaluar las capacidades cognoscitivas de los seres humanos, y la pregunta acerca de cómo mejorar esas capacidades cognoscitivas. Implícitamente, en Locke, y en todo el proyecto de la epistemología clásica la relación entre estas dos cuestiones centrales de la epistemología tenía lugar de forma natural por medio de mecanismos psicológicos que de manera “automática” traducían para nosotros rasgos del mundo exterior en grados de creencia, mecanismos que obedecían el cálculo de probabilidades.

A mediados del siglo XIX una serie de dificultades con esta concepción clásica de la epistemología, y con el concepto de conocimiento científico al que dio lugar y del que proviene, hace que esta concepción se abandone a la vista de toda una nueva manera de entender lo que es el conocimiento. Buena parte de la epistemología del siglo XX parecería absurdo y sin sentido a esta tradición clásica representada paradigmáticamente por la *Lógica* de Arnauld y Nicole (utilizada como libro de texto desde 1662 hasta finales del siglo XIX). Este sin sentido provendría no sólo de la manera de plantearse muchos problemas, sino por la ausencia de la preocupación fundamental que motivaba toda esa tradición, la preocupación por la relación entre la cuestión evaluativa de nuestras capacidades cognoscitivas, y el problema de cómo articular ese diagnóstico en un mejoramiento de nuestros juicios. Esta indeclinable relación entre el aspecto evaluativo y el aspecto terapéutico se articula en la tradición clásica como una relación entre una lógica inductiva cuya normatividad proviene del cálculo de probabilidades y de la psicología. Es esta manera de entender la epistemología a la que Frege y la tradición analítica a la que da lugar, se oponen.

Para Frege, las leyes de la lógica no son “leyes psicológicas de cosas que se toman como verdaderas, sino leyes de la verdad”. Frege pensaba que si bien la lógica no era una buena descripción de la manera como los agentes pensaban, era una buena descripción de como debían de pensar. A muy grandes rasgos, podemos decir que lo que Frege hace es poner en el lugar que ocupaba el cálculo de probabilidades, como norma *a priori*, a la lógica deductiva de predicados. A través de este proceso se pierde la manera tradicional de establecer la conexión entre el aspecto evaluativo y el aspecto terapéutico en una teoría de la argumentación.

Frege parece haber pensado que una vez que conocemos las leyes de la lógica como verdades objetivas, toda cuestión normativa puede y debe reducirse a esas leyes y al estudio de sus consecuencias. Por supuesto, la idea de Frege no era que las normas del razonamiento correcto eran derivables de verdades lógicas. La tesis de Frege y sus seguidores es más bien que

esas verdades lógicas deben de suplementarse con un sistema de principios que permitan la derivación de esas normas de razonamiento correcto a los que podemos considerar los ideales de toda argumentación racional. Así, la única terapia posible (epistemológicamente significativa) consiste en aprender lógica.

En esta terapia radical matematizante, la epistemología analítica que se deriva de los trabajos de Frege no se distingue mucho de algunas tendencias de la epistemología clásica que pensaban que la única manera de mejorar nuestras capacidades epistémicas era estudiando la teoría de las probabilidades. Hay sin embargo una diferencia importante en la relación que la tradición clásica establece entre la teoría de las probabilidades y la epistemología, y la relación que establece la epistemología analítica entre lógica y epistemología. Esta diferencia está íntimamente ligada al papel que juega la psicología en la epistemología de acuerdo a la tradición clásica a diferencia de la oposición que se formula entre psicología y epistemología en la tradición analítica.

En la epistemología clásica el establecimiento del nexo apropiado entre el aspecto evaluador y el aspecto terapéutico de la epistemología requiere no sólo de un estudio profundo de la teoría de las probabilidades y de su interpretación, por ejemplo respecto a la caracterización de principios básicos de inferencia como los principios de Bayes (de la probabilidad inversa) y la ley de los grandes números, pero también requiere de un estudio empírico de las capacidades cognoscitivas de los seres humanos que sería parte de lo que Pereda llama la fenomenología de la argumentación. *Sólo teniendo una idea clara de la estructura cognoscitiva que tenemos de hecho es posible establecer una relación entre evaluación y terapia. En particular, no puede ser epistémicamente obligatorio algo que no es accesible y factible desde el punto de vista de las capacidades cognoscitivas que de hecho tenemos.*

Sin embargo, en la medida que se pretende que toda norma o prescripción acerca de la manera como un agente debe de pensar, puede derivarse de principios *a priori* (y de las leyes de la lógica), no puede haber ningún interés en estudiar la manera como de hecho pensamos para llegar a conclusiones acerca de cómo debemos de pensar. Es suficiente con estudiar y entender el concepto de verdad lógica. Esta es la idea que está detrás de los proyectos de Reichenbach, Popper y Carnap. Si bien Carnap se dio cuenta que la epistemología analítica requería algo más que prescripciones deductivistas, sus intentos y los intentos de sus seguidores por formular esos principios no deductivistas no han tenido éxito.

Este fracaso, entre otras cosas, muestra la profunda brecha que existe entre un proyecto clásico en el cual el razonamiento inductivo no es esen-

cialmente problemático, y el proyecto analítico en el que lo es. Pero ahora, de esta historia solo me interesa decir algo muy básico acerca del proyecto de Frege y Carnap, y del proyecto analítico en general. Todo lo que quiero es decir lo suficiente para que quede claro el contraste que quiero hacer ver entre el proyecto clásico y el proyecto analítico, para luego utilizar ese contraste para situar el tipo de antifundamentalismo que propone Carlos Pereda.

Como ya dije, pero no está de más recalcar, la idea de Frege y Carnap no era que las normas del razonamiento correcto eran derivables de verdades lógicas. La tesis más bien era que esas verdades lógicas deben de suplementarse con un sistema de principios que permitan la derivación de las normas del razonamiento correcto. Pero aun si fuera posible encontrar esos principios que Carnap y su generación buscaron denodadamente, habría todavía serias dudas respecto a su aplicabilidad en epistemología. Una serie de estudios en psicología del razonamiento muestran que aun en el caso que esos principios suplementarios pudieran encontrarse, no es plausible pensar que tales principios pudieran ayudarnos a mejorar la manera como de hecho razonamos. Esto es así porque, como muestran los trabajos de C. Cherniak y otros, estos principios suplementarios no serían psicológicamente factibles, esto es, no podrían servir de guía del razonamiento dadas nuestras limitaciones para procesar información y de memoria.<sup>3</sup>

Esta conclusión se refuerza con uno de los resultados más robustos de la filosofía de la ciencia de las últimas décadas: que los principios del razonamiento correcto en la ciencia tienen muy poco que ver con el tipo de normas que pueden explicarse a partir de principios analíticos. Incluso en relación con reglas muy simples de inferencia lógica es posible notar una brecha importante con el tipo de problemas que plantean cuestiones relacionadas con el crecimiento del conocimiento. Por ejemplo, supongamos que  $q$  se sigue de  $p$ , y que  $s$  cree que  $p$ ; no se sigue que  $s$  debe de creer  $q$ . Si por alguna razón consideramos implausible a  $q$ , el hecho de que  $q$  se siga de  $p$  puede más bien llevarnos a cuestionar nuestra creencia en  $p$ . Las normas de razonamiento importantes para la construcción del conocimiento, o por lo menos muchas de ellas, deben aplicarse a este tipo de procesos de formación de creencias.

Hay una pregunta que nunca se formula la epistemología analítica, simplemente porque no tiene sentido en ese marco, a saber, la pregunta acerca de la posible existencia de normas de razonamiento que regulen la indaga-

<sup>3</sup> Véase por ejemplo el libro de C. Cherniak, *Minimal Rationality*. Cambridge, MIT Press, 1986, en donde se muestra la seriedad de esta dificultad incluso en el caso de la implementación psicológica de la lógica deductiva. Véase también Gilbert Harman, *Change in View*. Cambridge, MIT Press, 1986.

ción y la deliberación en ciertos contextos (y no en otros), un tipo de “lógica” a la que muchas veces se le conoce como, o se le asocia con una, “lógica del descubrimiento”. La sospecha (muy probablemente correcta) de que no es posible encontrar normas de razonamiento de *aplicación universal* (no contextuales) que se apliquen a procesos de formación de creencias y juicios parece ser la única motivación para ignorar una búsqueda por las estructuras normativas (que no serían de aplicación universal) del contexto de descubrimiento. Pero si se toma en serio la existencia de tal tipo de normas, entonces este tema debería de ser de primordial importancia para cualquier estudio del origen de la normatividad epistémica de patrones de razonamiento y reglas de inferencia.

La epistemología analítica nos lleva a creer que estamos frente a un dilema respecto a la naturaleza de las normas del razonamiento. O bien las normas del razonamiento son independientes del contexto (*i. e.* tienen validez universal), o bien no hay norma posible. Esta es una consecuencia de los supuestos de la epistemología analítica mencionados arriba que han tenido profundas implicaciones para la manera como se plantea el estudio de la razón humana desde una perspectiva filosófica. A diferencia de la opinión de Arnauld y Nicole citada en el epígrafe, de que debemos de utilizar las ciencias como un instrumento para *perfeccionar* la razón, *no sólo para ilustrarla*, la epistemología analítica sugiere que las ciencias pueden servir como una fuente de ilustraciones acerca de cómo se usa la razón, pero que no tiene nada que decirnos respecto a cómo perfeccionarla.<sup>4</sup> El ámbito de la reflexión filosófica aparece como claramente separable del ámbito de la construcción de normas epistémicas en la ciencia.

Por ejemplo, en el contexto de la concepción analítica predominante en este tipo de estudios, en teorías del juicio probabilista es común hacer la distinción entre los “necesitarianistas” que piensan que todos los agentes racionales, *qua* racionales, deben de llegar a los mismos juicios probabilistas,

<sup>4</sup> Muchos filósofos contemporáneos estarían seguramente dispuestos a pensar que lo que he caracterizado como “epistemología analítica” es un programa muerto que hay que dejar descansar en paz. Pero el hecho es que mucho de lo que se hace en filosofía hoy en día sigue los ritos analíticos en el planteamiento de problemas. En particular, no creo que haya ninguna otra motivación para ignorar la psicología y la historia de la razón, y en particular lo que Carlos Pereda llama la “fenomenología de la argumentación” para un estudio filosófico de las normas epistémicas, excepto la que proporciona el mito analítico de que no es posible en principio formular normas que no tengan aplicación universal. Como veremos más adelante Carlos Pereda se deja seducir por ese mito en algunos puntos cruciales de su planteamiento, a pesar de reconocer y defender lúcidamente la importancia de la fenomenología de la razón en una teoría de la argumentación.

dada la misma evidencia, y los personalistas que consideran que la prescripción para agentes racionales consiste en elegir probabilidades sólo sujetas a las restricciones de coherencia implícitas en el cálculo de probabilidades. Esto es, o bien la evidencia determina el juicio, o bien la evidencia se restringe a imponer condiciones a los posibles juicios. No se considera la posibilidad que la evidencia determine hasta cierto punto, o en ciertos “contextos” a los juicios. Esto es, o bien explicamos la indagación y la deliberación racional a partir de la existencia de un sistema determinado y fijo de principios aplicables a todo agente en todo lugar y tiempo, o bien abandonamos la pretensión de que existan normas del juicio probabilista que vayan más allá de las restricciones que a esos juicios impone el cálculo de probabilidades, un sistema de normas que puede considerarse puede derivarse de un análisis *a priori* de la estructura de nuestros conceptos.

Esta misma dualidad tajante, implícita en la epistemología analítica, ha tenido serias repercusiones en discusiones acerca de metodología científica. La pretensión de Feyerabend de que el único principio metodológico válido es “todo vale” parece tener el mismo origen. Feyerabend muestra que no hay principios de validez universal que puedan servir de normas de razonamiento en la ciencia, y de allí parece sugerir que la única conclusión posible de su argumentación es que la ciencia es una manifestación cultural entre otras, una caracterización que en particular negaría la existencia de normas epistémicas cuyo estudio por la filosofía podría ser importante para explicar la naturaleza del conocimiento científico y el origen de sus pretensiones normativas epistémicas.

La sorpresa de muchos filósofos analíticos acerca de las implicaciones del trabajo de Kuhn y Feyerabend para teorías de la razón científica, y en particular acerca del mito de lo que Carlos Pereda llama una “razón austera”, sólo puede entenderse en el marco de una concepción de la racionalidad que en el trasfondo asume que la razón sólo puede ser austera.

El desprecio por un estudio serio y sistemático de metodologías probabilistas en la filosofía de la ciencia parece también tener el mismo origen: el prejuicio heredado de la tradición analítica de que los juicios probabilistas, en la medida que no pueden fundamentarse en principios de validez universal (*i. e.* más allá de la aceptación de las implicaciones que para nuestro razonamiento tienen los principios del cálculo de probabilidades), no pueden ser útiles en un estudio filosófico de lo que es la ciencia. La importancia que se le da en la filosofía de la ciencia contemporánea al bayesianismo en aplicaciones a cuestiones de metodología científica, más que verse como una excepción debe verse como una confirmación de esta tendencia. El bayesianismo pretende hacer compatibles el requisito de la universalidad de las normas con el uso de reglas probabilistas de inferencia.

Carlos Pereda quiere mediar en esa oposición entre polos opuestos. Entiendo y comparto en gran medida sus intuiciones y su proyecto. Comparto muchos de sus diagnósticos y tesis, y entiendo sobre esa base la importancia que le otorga a la búsqueda de un “antifundamentalismo amplio” –como él le llama– que parte de aceptar “un conjunto numeroso de saberes particulares, así como una serie de criterios en tanto virtudes procedimentales, a la vez, sin que ni los unos ni las otras, posean prioridad”.<sup>5</sup> Estoy de acuerdo con la metáfora básica de esta concepción del conocimiento, la idea del conocimiento como una “espiral epistemológica” que es el resultado de la búsqueda de un “equilibrio reflexivo” entre nuestros ejemplos de saber y nuestros criterios. Me parece además totalmente apropiado a este tipo de proyecto el partir de un estudio de la fenomenología de la razón, de ejemplos en donde se detectan “vértigos” y otros “defectos” en nuestra razón, como punto de partida para una teoría acerca de lo que Pereda llama la razón enfática, “la razón subdeterminada pero auxiliada en sus varios ciclos argumentales por las virtudes, tanto epistémicas como prácticas”. Estoy también de acuerdo con la convicción implícita de que es necesario recuperar en epistemología el balance entre los aspectos evaluativos y los aspectos terapéuticos de la razón; una epistemología para dioses no es epistemología.

Me parece, sin embargo, que el proyecto de Carlos Pereda adolece de tensiones importantes que generan dudas respecto al alcance de su trabajo. Paso a hacer un diagnóstico de la etiología de esas tensiones.

En primer lugar, no es claro cómo es que Pereda pasa del rechazo del fundamentalismo, y su opuesto, el antifundamentalismo absoluto (*i. e.* relativismo), a la idea de que el antifundamentalismo que hay que defender es el “antifundamentalismo amplio” o “multifundamentalismo”. Sobre todo, creo que Pereda no da ningún argumento que excluya el tipo de alternativa que es más común en la epistemología de los últimos veinte años, las posiciones “confiabilistas” (como la de Sosa o la de Goldman), posiciones que se caracterizan por tratar de resolver el problema de la justificación en términos de la imposición de una condición de confiabilidad: para que una creencia verdadera cuente como justificada debe de ser el resultado de un proceso “confiable”; un proceso confiable es un proceso que generalmente produce creencias verdaderas.

Aunque coincido con Pereda en que la alternativa del confiabilismo no es una alternativa promisorio, Pereda no da ningún argumento para decir por qué este tipo de posiciones no son dignas alternativas en el contexto de su proyecto. Pereda explícitamente nos dice que por virtud epistémica entiende una disposición de las personas o argumentos a operar como conducto-

<sup>5</sup> C. Pereda, *op. cit.*, p. 304.

res de verdad -y esto es precisamente lo que exige el confiabilismo.<sup>6</sup> Si toda virtud epistémica es aquella que promueve la confiabilidad de los agentes, entonces el multifundamentalismo de Pereda no parece ser sino una versión de confiabilismo. El confiabilismo no tiene que ser fundamentalista en la medida que no requiere de un “apoyo indubitable”, de una “justificación incorregible”, que es lo que según Pereda caracteriza al fundamentalismo. Pero aun si Pereda pudiese distinguir su posición del confiabilismo, habría que argumentar los pros y los contras de su posición *vis a vis* con el confiabilismo (en sus diferentes variantes). Por lo menos a primera vista el confiabilismo de Goldman, por ejemplo, parece ser un contexto apropiado para elaborar un proyecto de razón “incierto” o “enfática”. Es más, Stich muestra en el capítulo seis de *The Fragmentation of Reason*, que un confiabilismo como el de Goldman podría modelar una razón enfática a través de su sensibilidad a contextos.<sup>7</sup> Además, ciertamente, un confiabilismo como el de Goldman claramente acepta el holismo de lo mental que a Pereda le parece distintivo del “saber humano” como el producto de la razón enfática no determinista.<sup>8</sup> En realidad, no es difícil recuperar por lo menos alguna forma de holismo en cualquier teoría que involucre sólo tendencias en el proceso de justificación, como en el caso de la teoría de Goldman; todo lo que tiene que aceptarse es que esas tendencias no son independientes, ni excluyentes, unas de otras.

Pereda está de acuerdo conmigo que una propuesta confiabilista no es una opción real para el desarrollo de una razón enfática, pero las razones que considero pueden darse para sustentar este rechazo entran en conflicto con la manera en la que Pereda a veces formula su proyecto. Las razones que tengo para sustentar mi convicción de que un estudio de la razón enfática o subdeterminada tiene que ir más allá del confiabilismo tiene que ver con mi convicción de que una teoría de la razón enfática requiere abandonar la

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 21. Por cierto, es muy diferente pretender que las personas tienen una tendencia a operar como conductores de verdad que exigirlo de argumentos. Una tendencia de personas a operar como conductores de verdad puede cuestionarse sobre la base de evidencia empírica que muestra que los razonamientos psicológicos usuales muchas veces no son conductores confiables de la verdad, pero establecer esta falta de confiabilidad requiere de normas confiables de razonamiento. Parte de lo que está en discusión es la medida en la que tiene sentido hablar de la confiabilidad de patrones de argumentación, como un paso previo o por lo menos distinguible de la discusión acerca de la confiabilidad de las personas que recurren a esos argumentos.

<sup>7</sup> Cf. Stephen Stich, *The Fragmentation of Reason*. Cambridge, MIT Press, 1988.

<sup>8</sup> El holismo por ejemplo debería servirnos para explicar porqué del hecho que de  $p$  se siga  $q$ , y de la aceptación del *modus ponens*, no se sigue que si creemos que  $p$  entonces debemos de creer que  $q$ .



camisa de fuerza de la epistemología analítica. Lo que está mal con las teorías tradicionales que modelan a la racionalidad como razón austera es el supuesto analítico según el cual *las normas o bien tienen validez universal o bien no hay norma posible. Abandonar el supuesto analítico nos obliga a tomar en serio, como parte de una reflexión filosófica acerca de la normatividad epistémica, las normas de razonamiento que la ciencia genera.*<sup>9</sup> Pereda muchas veces parece estar de acuerdo con ese diagnóstico, pero hay una corriente de ideas sumergida en el libro que va en contra de ese diagnóstico. Esta corriente puede resumirse en dos puntos:

1. Pereda nunca menciona la estructura psicológica que puede estar detrás de la fenomenología de la argumentación que él examina a través de una sugerente clasificación de “vértigos argumentales”. El estudio de esta estructura psicológica es pertinente para poder llegar a articular de una manera apropiada a una teoría que tome en serio el aspecto terapéutico de la epistemología. En particular me parece crucial para poder estudiar a fondo el tema de los vértigos argumentales.

Si reconocemos que la lógica no nos dice todo lo que es importante saber acerca de la estructura de las normas de razonamiento, y que en particular nos dice muy poco acerca de los procesos de formación de creencias que subyacen al crecimiento del conocimiento, entonces tenemos que buscar las normas de razonamiento en otra parte, fuera de la lógica, y mas allá de lo que Carlos Pereda llama “ciclos formales de argumentación”. Pereda, me parece que correctamente apunta a la fenomenología de la razón como el punto de partida para cualquier alternativa seria a las teorías tradicionales de la razón, pero entiende fenomenología de una manera estrecha. Entiende la fenomenología como una mera colección de ejemplos y contraejemplos de ciclos argumentales que se examinan sin más herramientas que nuestras intuiciones racionales. Esta es una posible manera de proceder, y como Pereda muestra, puede llegarse a resultados importantes y sugerentes con miras a una cura. Sin embargo, y para decirlo con una metáfora, Pereda se confor-

<sup>9</sup> Esto por supuesto no pretende negar que hay normas *a priori*, o normas de validez universal que son importantes en la epistemología, el punto es que en la medida que el tema del origen de la normatividad propiamente epistémica no puede desligarse de la manera como esa normatividad se genera y articula en la ciencia, y en otras actividades humanas, un estudio de la fenomenología de la razón tiene que tomar en cuenta lo que dice la ciencia al respecto. En la medida que la fenomenología de la razón no es una mera ilustración de normas cuya normatividad no se considera parte del problema esa fenomenología tiene que tomarse muy en serio qué sabemos respecto a cómo se construyen las normas de inferencia estadística, por ejemplo. Las diferentes ciencias, y por lo tanto la historia de la ciencia son el núcleo de una fenomenología de la razón que no sucumba al mito analítico.

ma con los recursos de un médico de cabecera cuando es posible recurrir a exámenes clínicos para elaborar el diagnóstico.<sup>10</sup>

2. Carlos Pereda pretende que es posible apelar a tipos de argumentación como la *disputatio* como tipos ideales de argumentación “a partir del cual se puede atender y estudiar con provecho el resto de las argumentaciones, un poco como en la física el tipo de comportamiento de un gas ideal sirve de parámetro para indagar el comportamiento efectivo de los gases”.<sup>11</sup> La intuición es clara, esa es precisamente la intuición de la tradición clásica en epistemología que utilizaba a la teoría de la probabilidad como generando ese comportamiento ideal con respecto al cual los comportamientos de hecho eran evaluados. Pero si bien la idea de Pereda de que la *disputatio* puede funcionar como un ideal es sugerente, no es para nada claro cómo, precisamente en aquellas cuestiones en las que la razón enfática se distingue de la razón austera (en cuestiones que involucran evaluaciones en condiciones de incertidumbre, la *disputatio* puede funcionar como un ideal). Los autores clásicos (a partir del siglo XVII) podían pasar de una mera descripción de los vicios argumentativos a las recetas terapéuticas porque pensaban que los aspectos “lógicos” (*i. e.* normativos) y los psicológicos del juicio eran dos caras de un mismo proceso. Pero esto es precisamente lo que Frege nos hizo ver que era una posición muy problemática. Exactamente cómo entendemos qué es una falacia probabilista, con respecto a qué normas, es un problema muy serio y muy debatido que Pereda simplemente se pasa por alto.

Por otro lado, en un punto crucial de su “esbozo de una teoría de los vértigos argumentales” (parte B del libro) Pereda se deja llevar por supuestos implícitos de la epistemología analítica que he criticado arriba para explicar cómo entiende que es un tipo ideal de argumentación y en qué sentido es normativo. Pereda empieza hablando de los “puntos de vista formales” como los “conformadores de los ciclos argumentales”.<sup>12</sup> Y esta caracteriza-

<sup>10</sup> Por ejemplo, hay una amplia literatura acerca del tema de las falacias probabilistas, y de la importancia que tienen en argumentaciones que involucran incertidumbre. Hay también una amplia literatura sobre psicología de la lógica y sobre la importancia del razonamiento heurístico en la argumentación que deben de tomarse en cuenta para poder dar una caracterización apropiada del tema de los “vértigos argumentales”. Ver por ejemplo los trabajos recogidos en D. Kahneman, P. Slovic y A. Tversky, comps., *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1982. Entre la amplia literatura que estos trabajos han generado, es particularmente pertinente para el tema de la argumentación probabilista varios de los trabajos recogidos en K. Manktelow y D. Over, comps., *Rationality*. Londres, Routledge, 1993, y en E. Eells y T. Maruszewski, *Probability and Rationality*. Amsterdam, Rodopi, 1991.

<sup>11</sup> C. Pereda, *op. cit.*, p. 22.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 95.

ción es muy significativa. Pereda realmente quiere decir algo de peso al caracterizar como “formales” a los ciclos conformadores de ciclos argumentales. *Él asume que esos ciclos son “formales” en el sentido que presuponen la existencia de una estructura que es independiente de contexto, y que su papel justificatorio proviene, y sólo puede provenir, de su aplicabilidad universal.*

En el proceso de caracterizar su variedad de antifundamentalismo predilecto dice Pereda lo siguiente: “[...] un antifundamentalista absoluto negará que hay algo así como ‘estructuras de justificación’ y ‘puntos terminales’ posibles de ser caracterizados sin relación a un contexto social o histórico, tal vez ni siquiera ciclos argumentales estructurados independientes del contexto”.<sup>13</sup>

Pereda piensa que, de no haber esos ciclos argumentales estructurados independientes de contexto, no hay normatividad posible, todo se reduciría a “prácticas de la justificación socialmente aceptadas en cierto grupo y en cierto tiempo”. Éste es el prejuicio analítico, esto es lo que, por las razones expuestas anteriormente, tiene que abandonarse en cualquier proyecto de reconstrucción sistemática de una teoría de la razón enfática.

¿De dónde, si no del dogma de la analiticidad de las normas del razonamiento, saca Pereda apoyo para la tesis de que hay ciclos argumentales estructurados *independientemente de contexto*? Por razones que he expuesto en otros escritos, yo creo que es posible argumentar la existencia de esos ciclos estructurados en suficiente medida independientes de contexto como para evitar el temido relativismo a partir de hacer ver cómo ciertos patrones de argumentación están enraizados en toda la historia del pensamiento, con raíces en las diferentes ramas de la ciencia. La tesis es que hay ciclos argumentales muy difundidos en mayor o menor grado en todas las culturas humanas, ciclos que son altamente estables una vez que se atrincheran en una cultura, y que esos ciclos, si bien tienen un origen histórico y social constituyen el punto de partida para normas del razonamiento en el contexto de una teoría de la razón enfática. El estudio clásico de G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy* sobre el origen histórico de muchas de nuestras reglas de inferencia y analogía, así como muchos otros estudios comparativos, incluso trabajos como los de Propp y Ginzburg acerca del origen arcaico de algunas estructuras narrativas bastante complejas muestra sin lugar a duda la capacidad de atrincheramiento de ciertas reglas de razonamiento que se van elaborando como estándares argumentativos a lo largo de toda la cultura occidental (por lo menos). En *De los efectos a las causas* hago ver como ciertos patrones de razonamiento se van atrincherando a lo largo de la histo-

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 305. Subrayados míos.

ria de la ciencia como aquellos patrones que son aceptables para derivar conclusiones de las “causas” a partir de los “efectos”.<sup>14</sup>

Como dice Scott Atran:

Why indeed, make the a priori assumption that all, or even some, of the interesting (i.e. species-specific) domains of human knowledge and experience) are structured alike? It is hardly plausible that the rich and diverse sorts of adult mental competence are induced, learned or constructed by general procedures from the poor and fragmentary experiences of childhood. More likely there are a variety of fairly well-articulated modes of human thinking-inherently differentiated components of human nature acquired over millions of years of biological and cognitive evolution.<sup>15</sup>

La evolución cognoscitiva que parecen evidenciar libros como el de Atran puede contribuir a explicar el origen *a posteriori* de las normas sin tener que casarnos con el dogma analítico de que si son normas deben de tener validez universal en el sentido de ser derivables *a priori* de la estructura de nuestros conceptos.<sup>16</sup>

En todo caso, es claro que Pereda tiene un problema. O bien reconoce que la fenomenología de la razón va más allá de lo que él a veces parece entender por “fenomenología”, o bien confronta el tipo de problemas a una posición confiabilista que creo son bastante serios, como por ejemplo la crítica que Stich hace en su libro *The Fragmentation of Reason* a Goldman. Creo que si, como Pereda parece reconocer a veces, el supuesto analítico no es una opción viable como punto de partida para una teoría de la argumentación, entonces es importante ser consecuente con lo que esto implica. La fenomenología de la razón puede dar cuenta de la estructura de ciclos argumentales, y en general de estructuras de justificación, sin tener que exigir que esas estructuras tengan siempre que apoyarse en “puntos terminales” caracterizables independientemente de todo contexto.

<sup>14</sup> Cf. Sergio Martínez, *De los efectos a las causas*. México, UNAM/Paidós, 1997.

<sup>15</sup> Scott Atran, *Cognitive Foundations of Natural Science*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1990, p IX.

<sup>16</sup> En un artículo reciente, muestro como este tipo de proyecto es importante para explicar la evolución conceptual en la ciencia (“La autonomía de las tradiciones experimentales como problema epistemológico”, en *Crítica*, núm. 80. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, agosto de 1995).