

VALIDEZ, INFERENCIA E IMPLICATURAS II*

HUGO MARGÁIN
Universidad Nacional
Autónoma de México

VI. *Argumento válido e inferencia*

Toda persona tiene en cada momento de su vida un conjunto de creencias que cambia constantemente. Hay creencias que, una vez adoptadas en la niñez, conservará durante toda su vida, habrá otras que tendrá sólo por unos segundos; olvidará algunas y rechazará otras por haber cambiado de opinión. En ocasiones, los cambios de creencias serán irracionales, pero frecuentemente el cambio será racional. Llamaremos aquí *inferencia* al proceso racional por el que una persona cambia sus creencias, ya sea adquiriendo nuevas creencias, rechazando otras que tenía, o modificándolas. Cualquier explicación de lo que es la inferencia tendrá que tomar en cuenta este hecho: deberá describir todas las características que hacen de un cambio de creencias un proceso racional.

La caracterización de Simpson recoge una tradición milenaria. Desde Aristóteles se había pensado que el argumento válido es una forma de inferencia. El proceso deductivo era considerado como un proceso inferencial. En esta tradición pueden distinguirse diversas tesis más precisas. Consideremos primero una tesis extrema que resulta claramente falsa: toda inferencia es deductiva. Descartes y los racionalistas sostuvieron esta tesis. Algunas cosas se conocían directamente y las demás se deducían de ellas. Esta doctrina se justificaba *a priori*, quienes la sostuvieron creyeron que podía ser correcta aún en el caso de que no describiera correctamente

* La primera parte de este artículo apareció en el número anterior de *Crítica*.

la práctica común de inferir. El propósito era decirnos cómo debemos pensar, no cómo lo hacemos corrientemente. De ser así, la doctrina quedaría en pie y las inferencias que normalmente hace la gente común y los científicos resultarían deficientes. No me ocuparé aquí de discutir la actitud apriorista en teoría de la inferencia. Asumiré con Quine y Harman la actitud opuesta: describir la inferencia racional es describir lo que se toma comúnmente por inferencia racional. Al examinar con este espíritu la primera doctrina deductivista encontraremos dos objeciones obvias. En primer lugar, tenemos que esta doctrina reduce el proceso de inferencia a la adición de nuevas creencias a partir de un conjunto original de creencias. Esto contradice un hecho palmario: muchas veces el resultado del razonamiento o inferencia consiste en el rechazo de alguna de las creencias de las que habíamos partido; en esos casos, la conclusión que sacamos es que estábamos equivocados en alguna de las cosas que creíamos, y dejamos de creer en ella. Esto ha sucedido aún con creencias que teníamos por evidentes e indubitables: en un momento nos parecía inconcebible que fueran falsas, después encontramos razones para ponerlas en duda y finalmente resolvimos abandonarlas. Por otra parte, quien examine las inferencias que consideramos normalmente racionales, encontrará que en muchos casos se parte de la experiencia sensorial. En muchos casos acudimos explícitamente a la experiencia para justificar nuestras creencias. Pero las teorías que en este sentido “proviene de la experiencia” no pueden deducirse de ella, simplemente porque no existe la relación lógica que garantice esta deducción. Es aleccionador el fracaso de los filósofos que dedicaron sus esfuerzos a parafrasear las teorías científicas de modo que tuvieran relaciones lógicas con las oraciones observacionales. Pero esta historia es conocida; lo que debemos aquí concluir es que por lo menos esas inferencias, las que nos permiten creer teorías empíricas, no son inferencias deductivas.

Esta conclusión, sin embargo, sólo afirma la existencia de inferencias no deductivas, no niega lo que nosotros queremos

negar, es decir, que haya inferencia deductiva. De hecho, quienes se vieron forzados a aceptarla continuaron creyendo que el paradigma de la inferencia era la deducción. Creían que la validez lógica era el caso más claro de justificación de un paso en el razonamiento y, por ello, encontraban enigmática la inferencia no deductiva. El problema de la inducción consistía en encontrar la forma de acomodar la inducción en un modelo semejante al de la deducción; este esfuerzo resultó en una disciplina imposible, la llamada lógica inductiva. El “argumento” inductivo era semejante al deductivo. Sus premisas eran los “datos” observacionales de los que se partía y se llegaba igualmente a una conclusión. La idea era que el razonador aceptaba los datos y gracias a cierta regla tenía que aceptar cierta conclusión. Esta regla recogería una relación objetiva entre las premisas y la conclusión. En el caso del argumento deductivo, la relación entre las premisas y la conclusión es la de consecuencia lógica. El problema de la lógica inductiva era el de caracterizar la relación entre las premisas y la conclusión de los argumentos inductivos.

En este momento, entonces, la inferencia se concebía como una cadena de pasos, unos inductivos, otros deductivos. Cada paso partía de datos de la experiencia, de conclusiones de pasos previos o de verdades evidentes. Esta imagen es, una vez más, incapaz de explicar cómo puede ser que el resultado de la inferencia en muchos casos consista en el rechazo de alguna de las premisas. En ella sólo cabe la adición de nuevas creencias. De aquí debíamos concluir, entonces, que la inferencia inductiva tiene una estructura diferente a la de la deducción: la conclusión debe poder consistir en el rechazo de una premisa. Los pasos inductivos, entonces, podrán consistir en la supresión de premisas.

Pero seguimos sin cerrar la posibilidad de que la deducción sea inferencia. La tesis extrema original se ha relajado para permitir la inferencia inductiva, y hemos encontrado razones para afirmar que algunas inferencias inductivas no podrán tener una estructura semejante a la de la inferencia

deductiva. Queda pues, por refutar, una tesis menos extrema y más plausible: el argumento válido, la deducción, constituye un tipo de inferencia, y un tipo de inferencia cuya validez es perfectamente clara. Examinemos el contenido de esta tesis. Al decir que la deducción es un tipo de inferencia no sólo se afirma una vaga relación entre la deducción y ciertas inferencias: se sostiene que hay inferencias constituidas por un argumento deductivo y que todo argumento deductivo puede convertirse en inferencia siempre y cuando el razonador crea la verdad de sus premisas. Una inferencia está constituida por un argumento deductivo si sus premisas son las premisas del argumento y si su conclusión es la conclusión del argumento. La tesis puede incluir, entonces, las siguientes consecuencias: (a) que toda persona que crea las premisas de un argumento *debe*, si quiere proceder racionalmente, aceptar la verdad de la conclusión y (b) que toda persona que crea las premisas de un argumento deductivo tiene derecho, comportándose racionalmente, a aceptar la conclusión. La primera es muy importante, pues quiere ser un caso paradigmático en el que la razón parece forzarnos a aceptar una conclusión. (El otro es el caso en el que una verdad parece imponerse a nuestra conciencia directamente.)

Una primera razón contra esta tesis se encuentra en la parábola de Lewis Carroll: “Lo que la Tortuga dijo a Aquiles.”¹ La historia es conocida: Aquiles tácitamente cree que deducir es razonar, inferir. La Tortuga le invita a efectuar una inferencia siguiendo el modelo deductivo. Pero la Tortuga fuerza a Aquiles a incluir en su inferencia todas las premisas necesarias para convertirla en un proceso racional. Con esto deja paralizado a Aquiles al igual que le sucedía en la aporía clásica: para efectuar la inferencia se requiere una premisa en la que Aquiles no había pensado. Aquiles reconoce que sin ella la inferencia no procede y decide adoptarla. Una vez hecho esto, quiere proceder a efectuar la inferencia. Pero la Tortuga le hace ver que todavía falta otra

¹ *Mind*, 4 (1895), pp. 278-280.

premisa. Aquiles la adopta, pero la Tortuga muestra que tampoco resulta suficiente: el argumento, para convertirse en inferencia, necesita siempre una premisa más. Carroll no nos dice qué debemos concluir de este diálogo infinito. (*What the Tortoise taught us.*) Aquiles no puede llegar a la conclusión de su razonamiento. La aporía parece mostrar que la inferencia es imposible. Pero, como en las demás aporías, lo que se demuestra no es que algo sea imposible (el movimiento de una flecha, que Aquiles dé alcance a la Tortuga) sino que hay algún elemento incorrecto en el planteamiento del problema. En este caso lo que es incorrecto es la idea de que una inferencia pueda estar constituida por un argumento válido. Veamos en detalle cómo procede este regresus. Aquiles razona como sigue:

(A) Las cosas que son iguales a la misma son iguales entre sí.

(B) Los dos lados de este triángulo son cosas que son iguales a una misma cosa.

Por tanto,

(Z) Los dos lados de este triángulo son iguales entre sí.

Aquiles piensa, con Euclides, que (Z) se sigue lógicamente de (A) y (B), y acierta. Pero la Tortuga insiste en tomar en serio la hipótesis de que estamos frente a una inferencia y pregunta: “¿Basta que alguien crea que (A) y que (B) son verdaderas para que tenga que decir: ‘y, por tanto, (Z) ¿es verdad?’” El propio Aquiles nos dice que una cosa más es necesaria, es decir, que la persona crea “Si (A) y (B), entonces (Z)”. Esta oración hipotética, que la Tortuga propone llamar (C), constituye una premisa indispensable para llegar a la conclusión deseada: quien no crea en ella no tiene por qué aceptar la conclusión, por más que haya aceptado las premisas (A) y (B). De aquí que la Tortuga pida a Aquiles que escriba la premisa (C) en su razonamiento. Una vez hecho esto, Aquiles exclama: “Ahora sí está completo el razonamiento: quien acepte (A), (B) y (C) no tendrá más

remedio que aceptar (Z).” Pero la Tortuga vuelve a preguntar: “Pero, ¿si tú no creyeras la verdad de ‘si (A), (B) y (C), entonces (Z)’, tendrías de veras que aceptar (Z)? Llama a esta proposición (D): ¿si no creyeras en (D), tendrías que concluir (Z)? Es claro que no. Escribe, entonces, (D) en tu razonamiento, sin esa premisa no puedes avanzar.” Naturalmente, el cuaderno de Aquiles resulta insuficiente para escribir el razonamiento completo: la Tortuga nunca dejará de encontrar una nueva premisa indispensable.

En esta versión del diálogo la Tortuga pregunta si la aceptación de las premisas obliga al razonador a aceptar la conclusión. Pero también pudo haber preguntado si el razonador tenía derecho a llegar a la conclusión. En este caso lo que se mostraría es que la validez del argumento no explica la racionalidad de la inferencia. La validez del argumento no justificará a quién crea (A) y (B), si no cree (C), a concluir (Z). La deducción no es inferencia. La descripción completa de una deducción válida no incluye todos los elementos que hagan racionalmente ni necesaria ni posible la aceptación de la conclusión. Si quisiéramos hacer de un argumento deductivo una inferencia, tendríamos que añadir premisas indefinidamente sin llegar jamás a concluir nada. Creo que Russell se equivocó al sugerir que la noción de aserción y la distinción entre “implica” (i.e. es válida la consecuencia) y “por tanto” conducirían a la solución del problema. (Ver *Los principios de la matemática*, parágrafo 38, donde se encuentran los renglones citados por Simpson.) La idea era sugerente: una cosa es decir que vale la consecuencia, i.e., que el argumento es válido; otra es afirmar la relación “por tanto” entre las premisas afirmadas y la conclusión. Se trata de una relación diferente porque la primera puede darse sin la segunda, siempre que no se afirme alguna de las premisas. Por ello, cuando aparece la expresión “por tanto”, las premisas pueden olvidarse y afirmarse directamente la conclusión. Sin embargo, esto no puede resolver el problema de Aquiles, pues la Tortuga ha mostrado que la relación “por tanto” no se da jamás entre las premisas y la conclusión de

un argumento, por más que hayamos afirmado las premisas. El hecho de que en ocasiones alguien pueda afirmar las premisas de un argumento válido, diga “por tanto” y concluya no muestra que la inferencia (supongamos que la hubo) pueda explicarse solamente por la validez de la deducción y la aceptación de las premisas. La descripción completa de una inferencia nunca podrá consistir en la afirmación de que el razonador cree las premisas de un argumento válido y por ello llega a aceptar la conclusión.

La parábola de Carroll, por otra parte, no es aplicable al problema de la validez del argumento. Las razones de la Tortuga obligan a Aquiles a admitir la necesidad de nuevas premisas en su *inferencia*, pero no le obligan a admitirlas para lograr la validez del argumento. Si en ninguna interpretación las premisas son verdaderas y la conclusión falsa, el argumento es ya válido, no falta ninguna premisa. Tampoco muestra la Tortuga que no pueda derivarse la conclusión de los argumentos válidos mediante la aplicación de reglas de derivación. Quien ha aprendido a aplicar estas reglas, no hará caso a la Tortuga si ésta le sugiere la necesidad de nuevas premisas: sabe que no las necesita. Por esta razón se ha dicho que la enseñanza de la Tortuga es que deben distinguirse las premisas de las reglas de derivación. Una prueba, en este sentido, es efectivamente una secuencia de oraciones que han sido derivadas de oraciones anteriores mediante la aplicación de reglas de derivación, mal llamadas de inferencia. Si las reglas son válidas y las premisas verdaderas la conclusión será verdadera. Pero si llegamos a creer en la verdad de la oración anterior, o en la verdad de las premisas o la conclusión, esto no lo habremos concluido mediante un proceso de deducción o derivación.

En el apéndice de Simpson, después de la cita de Russell, se ofrecía una caracterización de la inferencia un tanto distinta. Aquí, inferir no era ya simplemente afirmar las premisas de un argumento válido, decir “por tanto” y quedarse con la conclusión. Las premisas de la inferencia incluirían no solamente las premisas del argumento en cuestión, sino

una creencia más, a saber, la de que el argumento mismo es válido (Condición epistémica (ii), primera parte). Para juzgar esta situación es preciso desechar una primera interpretación ambigua: debemos tener claro que la premisa que añadimos no es el primer paso de la historia de Aquiles.² En otras palabras, debemos tener claro que si la inferencia es racional, esto no puede deberse a una relación de validez entre las premisas de la inferencia y su conclusión. Al aceptar esa premisa hemos tenido que separar las reglas de deducción de las reglas de inferencia (en sentido propio), y lo que hacemos es ofrecer una regla de inferencia: “Si un razonador r cree A y cree que A implica B , debe (o puede) concluir que B es verdad.” Esta sería una regla de inferencia muy importante, la regla que gobernaría el tipo de inferencia más cercano a lo que la tradición llamaba inferencia deductiva, una regla, por lo demás, distinta a la que Simpson sugiere transcribiendo a Russell. Los defensores de la tradición, en efecto, podrían pensar que esta regla recoge la verdad mínima que se encontraba en la idea de que hay inferencias deductivas.

Debemos preguntarnos, sin embargo, si el principio o regla propuesto pretende garantizar la racionalidad de la inferencia. Si no lo pretendiera, la tesis se volvería extremadamente vaga y no podría considerarse una tesis acerca de la inferencia: no nos diría en qué consiste que una inferencia sea racional. Pero si lo pretende, es falsa. Cuando creemos las premisas de un argumento, y creemos que el argumento es válido tendremos con ello elementos para tomar en consideración en una posible inferencia, porque si creemos que el argumento es válido, tenemos una razón muy fuerte para creer que no pueden ser las premisas verdaderas y la conclu-

² Si “inferencia” se entiende en nuestro sentido, las siguientes palabras de *Principia Mathematica* describirían esta situación: “El proceso de inferencia es como sigue: se afirma una proposición “ p ” y se afirma una proposición “ p implica q ” y entonces, como consecuencia, se afirma la proposición “ q ”. La confianza en la inferencia se debe a la creencia de que si las dos últimas aserciones no están en el error, la aserción final no lo estará.” Esta última oración parece haber sido dictada por la Tortuga. (*Principia Mathematica*, capítulo primero de la Introducción.)

sión falsa. Pero esto no quiere decir que al haber aceptado las premisas tengamos la obligación ni el derecho de aceptar la conclusión. Todo dependerá de si tengamos razones para rechazar la conclusión. En tal caso, las sopesaremos, examinando las razones en favor de las premisas. La lógica nada tiene que decirnos acerca de cuál decisión sea aquí racional. Si efectuamos una inferencia en la que partimos de la creencia en la validez de un argumento y de la creencia en la verdad de las premisas, el resultado de la inferencia puede incluir el rechazo de alguna premisa, la aceptación de la conclusión, el rechazo de la validez del argumento, o el simple registro de un problema que por el momento no somos capaces de resolver. (En la descripción anterior, las palabras “premisas” y “conclusión” se refieren a los elementos de un argumento válido y no a las premisas de las que parte la inferencia y a la conclusión a la que llegamos. La confusión entre argumento e inferencia ha dado a estas palabras un sentido ambiguo.)

Si se aceptara el principio de que quien cree un conjunto de proposiciones debe, o puede racionalmente adoptar todas sus consecuencias lógicas, tendríamos una paradoja de la implicación. Supongamos que alguien cree un conjunto de proposiciones cuya conjunción es contradictoria. De este conjunto se sigue lógicamente cualquier proposición. Luego, si se aceptara el principio que discutimos, ese razonador podría o debería concluir que todas las oraciones de su lenguaje son verdaderas.³ En realidad, esta inferencia no se justificaría. Quien se encuentra en esta común situación, lejos de concluir cualquier cosa, intentará normalmente, si puede, reducir las contradicciones de sus creencias, pero sin empobrecer su representación del mundo. Dicen Quine y Ullian “algunas veces, es triste decirlo, continuamos asintiendo a oraciones que se contradicen entre sí, pero esto se debe a que la contradicción no es siempre obvia. No podemos continuar creyendo la verdad de todas las oraciones de un conjunto desde el mo-

³ Ver *Thought*, de G. Harman, p. 127.

mento que sepamos que se contradicen entre sí, puesto que la contradicción requiere que una de ellas sea falsa”.⁴ Sin embargo, una cosa es concluir que no pueden todas ser verdaderas y otra dejar de creer en alguna de ellas. Nuestra creencia de que hay una contradicción en ese conjunto de oraciones es una razón excelente para volver a considerar las razones por las que creemos en cada una de esas oraciones, pero ni nos obliga ni nos permite (por sí sola) a dejar de creer en alguna o en todas esas oraciones. Es posible que encontremos razones para dejar de creer en una de ellas, y que esto nos permita suprimir esa contradicción; es posible que encontremos débiles las razones en favor de alguna de ellas y convenga rechazarla para restaurar la coherencia; pero también es posible que no encontremos deficientes las razones que justifican cada oración, sino, por el contrario, muy fuertes. En este caso, seguiremos creyendo en cada una de las oraciones y sabremos que su conjunción es falsa, sin que tengamos la menor idea de cómo resolver este problema. Esta situación no es rara cuando tenemos teorías incompatibles lógicamente, pero que tienen, cada una, una importante fuerza explicativa en algún dominio de la naturaleza. Aunque sepamos que no pueden ser ambas literalmente verdaderas, seguiremos creyendo en ellas mientras no logremos encontrar alguna reforma que supere la contradicción, o alguna nueva teoría que pueda competir con las anteriores en fuerza explicativa. Es natural que en esta situación no tengamos normalmente la menor idea de cómo habrá de resolverse la cuestión, pues su solución será resultado del genio o de la fortuna de algún razonador creativo. En conclusión, si vamos a poder hablar de un “principio de no contradicción” en la inferencia, no se tratará de una norma que nos ordene suprimir inmediatamente cualquier contradicción, una vez descubierta. Más que una regla de lo que debemos hacer, se tratará del reconocimiento de un tipo de razón que habrá de considerarse en la inferencia, de un tipo de razón muy

⁴ *The Web of Belief*, p. 9.

fuerte, pero no de una razón que sea suficiente por sí sola para determinar la inferencia: competirá siempre con otras razones.

Hay aún casos en los que no parece ni siquiera deseable la superación de la contradicción. Toda persona racional piensa que alguna de sus creencias es falsa, simplemente porque sabe que no es infalible. Por tanto, tiene un conjunto de creencias inconsistente: cree cada una de sus creencias y cree al mismo tiempo que su conjunción es falsa.⁵ Es razonable pensar que todos creemos en una contradicción semejante y que esa contradicción se quedará con nosotros mientras no concluyamos que hemos sido infalibles, es decir, para siempre. Lo que aquí sucede es que esta contradicción no resta coherencia explicativa a nuestro conjunto de creencias de primer nivel, mientras que la creencia de segundo nivel es perfectamente compatible con nuestras creencias acerca de nuestras creencias de primer nivel. Es pues razonable concluir que no tenemos en general la obligación de creer todas las consecuencias lógicas de nuestras creencias, puesto que la creencia en cada uno de los miembros de un conjunto de creencias no es siempre razón para creer en la conjunción de esas creencias.

La lógica, entonces, no es una ciencia normativa que nos indique cómo debemos pensar o qué debemos pensar: no obliga, prohíbe, ni permite. Estudia las relaciones lógicas entre nuestras creencias y, con ello, nos ofrece creencias acerca de nuestras creencias: que P y Q no pueden ser ambas literalmente verdaderas, que si P es verdadera Q lo será, etc. Harman piensa que si hay una relación entre lógica e inferencia, esto se deberá a que la inferencia es inferencia a la mejor explicación y a que un tipo muy importante de explicación es la explicación deductiva.

Susan Stebbing registra con mucha claridad una razón que podría aducirse en favor del modelo deductivista de la inferencia: parece salvarnos del psicologismo. Los principios

⁵ Ver Harman, *op. cit.*, p. 157 y Robert A. Jaeger, "Implication and Evidence", *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXII, No. 15, Sept. 4, 1975.

de la inferencia serán objetivos y no dependerán de la psicología. "Toda inferencia es psicológica, dice, porque la inferencia es un proceso mental; pero su *validéz* depende de condiciones que no son psicológicas."⁶ El psicologismo fue una tesis tal vez equivocada con respecto a la lógica y a las matemáticas. En cuanto a la inferencia, en cambio, no podemos apelar a ningún otro tribunal que al de la razón humana. Al explicar la inferencia como deducción se pensaba lograr un fundamento no psicológico para la inferencia. Harman propone regresar aquí a la idea de la *imaginación de simpatía*. No parece probable que se descubran "principios de razonamiento" que puedan justificarse objetivamente. Lo único que nos queda es asumir que nuestro razonar funciona de la misma forma que el de otras personas. Esta es, ciertamente, una hipótesis empírica, y parece estar respaldada por el sentido común: así explicamos la conducta o creencias de los demás. Es cierto que esta teoría del razonador ideal tiene un *status* científico dudoso, pero no se encuentra en peor situación que cualquier parte de la psicología.

VII. *Holismo de la inferencia*

La imagen deductivista nos deja en herencia un prejuicio: la inferencia consta de un número breve de premisas, y su conclusión consta de una creencia o de un número breve de creencias; breve, en comparación con el de la totalidad de las creencias del razonador. Harman sostendrá un punto de vista opuesto: las premisas son todas las creencias del razonador previas a la inferencia, y su conclusión es la totalidad modificada de creencias que resulta de la inferencia. Parcialismo y totalismo o holismo de la inferencia. No es posible examinar esta alternativa sin considerar qué principios puedan explicar la racionalidad de la inferencia. Ya he señalado que al decir cuáles sean las premisas y conclusión de una inferencia afirmamos tácitamente que la racionalidad de esa

⁶ S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic*, p. 211.

inferencia podrá juzgarse en relación a esas premisas y conclusión, sin la presuposición de ninguna otra creencia del razonador: si la racionalidad de la inferencia dependiera de alguna otra creencia del razonador, habría que contarla entre las premisas. Los principios deductivistas que examinamos en la sección anterior eran parcialistas, es decir, eran principios que se referían a un conjunto limitado de premisas; limitado, como hemos dicho, entre las creencias del razonador. Pero esto no se debía al azar: estos principios intentaban fundar la racionalidad de ciertas inferencias en la validez de una deducción, y la validez de la deducción es independiente de cuáles puedan ser las creencias totales de una persona. Los principios de la inferencia adecuados a una idea holista, en cambio, tendrán que ser consideraciones aplicables a la totalidad de las creencias del razonador. Quine no afirma explícitamente que la inferencia sea holista, pero esta idea se desprende de los principios de inferencia que propone. Harman sostiene explícitamente el holismo de la inferencia y adopta principios semejantes a los de Quine. Al examinarlos comenzaremos a ver la plausibilidad de la teoría holista. Harman nos invita, en primer lugar, a concebir la totalidad de las creencias de una persona como una descripción o imagen panorámica de la realidad. Pero esta imagen es a la vez explicativa. En la inferencia se persigue incrementar la “coherencia explicativa” de esa visión total, es decir, se trata de “hacerla más completa, menos ad hoc, más plausible”. Pero este impulso no obra sólo, compite con la tendencia de conservar hasta donde sea posible la visión total. Partimos, al inferir, del panorama total del mundo que tenemos en un momento dado. Al intentar “maximizar su coherencia explicativa” propiciaremos reformas y alteraciones. Pero el conservadurismo nos exigirá defender las creencias viejas: reformaremos el panorama original lo menos que podamos.

Harman ofrece dos razones en favor del holismo de la inferencia. La primera es que no puede juzgarse la racionalidad de la inferencia sino con respecto a la totalidad de las

creencias del razonador. La segunda es que su versión totalista de la inferencia resulta preferible a cualquier versión parcialista porque logra explicar ejemplos de Gettier⁷ que son inexplicables dentro de la versión parcialista, y porque soluciona la paradoja de la lotería.⁸ Pero la idea holista suscita dos objeciones o preocupaciones que tenemos que disipar. La primera nos recuerda el hecho obvio de que al inferir jamás consideramos conscientemente todas nuestras creencias; la segunda insiste en otro hecho innegable: la mayoría de nuestras creencias son en general irrelevantes en inferencias particulares. De aquí se quiere concluir que las creencias no consideradas conscientemente, o las que no son relevantes no forman parte de las premisas ni de la conclusión. Pero al hacer explícitas las intuiciones que alimentan estas objeciones descubriremos que carecen de fuerza.

Para que la primera objeción pueda llegar a la conclusión deseada tiene que asumirse la tesis de que la inferencia es un proceso totalmente consciente. De hecho, esta idea se presenta con tal aire de naturalidad y evidencia que parece difícil oponerse a ella. Esto se debe, en parte, a que la metafísica dualista logró convencernos de que la consciencia es

⁷ Edmund Gettier demostró que no toda creencia verdadera y justificada es conocimiento, si entendemos "conocimiento" en la forma ordinaria. Por ejemplo, normalmente diríamos que una persona sabe que Leibniz nació en 1646 porque lo leyó en un libro que se considera confiable (o sea, su creencia se justifica) y porque, efectivamente Leibniz nació en ese año. Sin embargo, Gettier propone un ejemplo que difiere del anterior en sólo un detalle extra: el autor del libro creía equivocadamente que Leibniz había nacido en 1664, y si escribió "1646" esto se debió a un lapsus. De hecho, el autor ha corregido ese dato en la edición posterior. En este nuevo ejemplo, no diríamos que el lector del libro sabe que Leibniz nació en 1646. Lo cree, se justifica que lo crea, es verdad, y, sin embargo, no lo sabe. Tenemos pues dos situaciones en las que una creencia se justifica por las mismas razones y es verdadera. Empero, en una se produce conocimiento y en la otra no. Harman llama a cualquier par de situaciones con esas características un ejemplo de Gettier.

⁸ Henry Kyburg (*Probability and the Logic of Rational Belief*) mostró que cualquier regla puramente probabilística de aceptación de una creencia conducirá a una paradoja. Supongamos la siguiente regla: "debo creer P si creo que la probabilidad de que P ocurra (o haya ocurrido) es muy alta, digamos, .99". En tal caso deberíamos creer, de cada participante en una lotería de más de cien boletos, que no habrá de sacársela, pues la probabilidad de que no se la saque tendrá que ser mayor. Proceder de esta forma sería irracional. De ahí la paradoja.

una nota esencial de los procesos y de los estados mentales. Al abandonar esta metafísica, sin embargo, la hipótesis de los procesos y estados mentales no conscientes deja de ser imposible. Si suponemos que habrá alguna relación de identidad entre la mente y el cuerpo, que el lenguaje mentalista se refiere al mismo objeto que el lenguaje físico, es decir, al cuerpo, nos dejará de parecer incoherente la idea de que un proceso mental no sea consciente. Tenemos, por otra parte, una razón muy fuerte para afirmar que no todo lo mental es consciente. Como intentaré mostrar más adelante, es imposible explicar la racionalidad de ninguna inferencia si nos atenemos al proceso del que fue consciente el razonador. La alternativa será, entonces, entre el abandono de la identificación de lo mental con lo consciente, y el abandono de cualquier intento de explicación de la inferencia como proceso racional. Es obvio que escogeremos el primer camino. Freud postuló el inconsciente por razones cercanas a la anterior: si la psicología quería llegar a ser una ciencia completa, si se proponía explicar todos los estados y procesos mentales, no podía atenerse al material consciente, material esencialmente fragmentario, asistemático y plagado de lagunas causales.⁹

La tesis de que no puede juzgarse la racionalidad de una inferencia sino con respecto a la totalidad de las creencias del razonador nos obliga, entonces, a adoptar la idea de que el proceso de inferencia es un proceso mental del que nunca tenemos conciencia completa (no estamos conscientes de todas las premisas ni de la totalidad de la conclusión) y que es totalmente inconsciente en la mayor parte de los casos. Tenemos, además, razones independientes para pensar que la inferencia no necesita ser consciente. Harman nos recuerda lo difícil que resulta casi siempre explicar cuáles fueron las consideraciones que nos convencieron al adoptar una creencia o al tomar una decisión. La explicación de muchos de los ejemplos de Gettier, por otra parte, requiere la pos-

⁹ Ver el artículo de Thomas Nagel, "Freud's Anthropomorphism", que aparece en *Freud, a Collection of Critical Essays*, antología de Richard Wollheim.

tulación de procesos inconscientes de inferencia. Más adelante examinaré algunos ejemplos de Gettier relativos a la percepción (sección IX). Con ellos se muestra el carácter inferencial de la percepción. En este momento solamente indicaré la influencia del prejuicio en favor de la consciencia con relación a la percepción. Cuando percibimos con claridad, en efecto, rara vez deliberamos conscientemente. En este hecho se ha encontrado una razón en favor de la idea de que en la percepción se acepta sin deliberación algo “dado” ante la consciencia, es decir, en favor de la tesis de que en la percepción no hay razonamiento o inferencia. S. Stebbing nos dice, siguiendo a Moore, que cuando vemos una mesa percibimos este mueble inmediatamente, reconocemos sin inferir. Si, por el contrario, no estamos seguros de lo que vemos o tocamos, por ejemplo cuando concluimos “Esto *debe* ser un perro”, entonces, dice S. Stebbing, en este caso sí hubo inferencia, “por rápido que el proceso haya sido”. Lo que aquí sucede es que al manifestar cierta inseguridad (“debe”) somos conscientes de que estamos tomando una decisión. Y, claro, estos casos no contarían como casos simples de percepción sino como inferencias que parten de percepciones confusas.

Al proponer la segunda objeción acepté como innegable el hecho de que la mayoría de nuestras creencias son, en general, irrelevantes en cada inferencia. En realidad, el contenido de esta afirmación es oscuro. ¿Qué quiere decir que una creencia sea pertinente o relevante en la inferencia? Una primera respuesta: es relevante toda creencia que deba considerarse al discutir la racionalidad de la inferencia. Esta interpretación define “creencia relevante” de la misma forma que hemos definido “premisa”. La objeción sería, por tanto, pertinente. La imagen holista pasaría por alto el hecho innegable al que nos hemos referido. Sin embargo, esta misma interpretación vuelve falso el hecho innegable. En efecto, todas las creencias del razonador serían relevantes en este sentido: la racionalidad de la inferencia no puede juzgarse sino con respecto a la totalidad de las creencias del razonador. Pero

veamos por qué esto haya de ser así. El filósofo parcialista sostendrá que si tomamos un conjunto limitado de premisas y una conclusión, podremos explicar la racionalidad de la inferencia así descrita con independencia de cuáles puedan ser las creencias colaterales del razonador. Pero en cualquier caso de inferencia que nos ofrezca vamos a poder demostrarle que su explicación es incompleta. Si a primera vista parece explicativa, esto se debe a que se apoya en la hipótesis tácita de que el razonador tiene ciertas creencias y no tiene ciertas otras. Esta hipótesis es factible porque se asume que el razonador tiene las creencias usuales en los miembros de su comunidad. La explicación completa hará explícitas esas creencias al acudir a la totalidad de lo que el razonador cree. En otras palabras, siempre que se nos ofrezca una inferencia descrita en forma parcialista podremos imaginar una creencia, fuera de las premisas descritas, tal que si la tuviera el razonador, la inferencia dejaría de ser racional. No se trata de que estas creencias que podemos imaginar sean verdaderas, y ni siquiera verosímiles, lo importante es que si el razonador llegare a tenerlas, no se justificaría que adoptase la conclusión. Si, en cambio, afirmamos que las premisas constituyen la totalidad de las creencias del razonador, la hipótesis de que el razonador tuviera premisas ulteriores sólo constituiría la consideración de *otra* inferencia cuya irracionalidad en nada afecta a la inferencia que se hubiere descrito en forma holista. Podemos ilustrar lo anterior con un ejemplo de Quine. Supongamos que un químico ve el color de un papel y concluye automáticamente “esta solución es ácida”. El parcialista comenzaría por analizar la situación proponiendo una sola premisa constituida por la experiencia colorífica del químico. Pero pronto se dará cuenta de que si el químico no creyera en la teoría química que aprendió años atrás, y que en ese momento no toma en cuenta conscientemente, su inferencia no se justificaría. (Asumo que el concepto de acidez no puede definirse (como ningún otro) en forma operacionalista. Con un concepto definido en tal forma podríamos aproximarnos a una inferencia parcialista,

pero al hacerlo nos aproximamos también a la hipótesis de un lenguaje absolutamente privado, es decir, a una hipótesis incoherente.) Como Aquiles, el parcialista tendrá que ir anotando más y más premisas en su cuaderno. La teoría química no será suficiente. Habrá que escribir también que el papel tornasol está elaborado correctamente, que la iluminación es normal, que el razonador no está drogado, que no alucina ni sueña, que ningún fisiólogo maligno estimula su sistema nervioso, etc. La única forma de parar este regresus es escribir en la primera página del cuaderno: “estas premisas constituyen la totalidad de las creencias del razonador”.

El ejemplo anterior es relativamente obvio, los tiempos de los proyectos reduccionistas de conceptos teóricos a enunciados observacionales han pasado. Sin embargo, muchos siguen pensando que las oraciones observacionales y que las oraciones de la lógica y de las matemáticas no dependen en su demostración de la totalidad de las creencias del razonador. De manera que quien pretenda mostrar que la inferencia no es parcialista en ningún caso habrá de dar cuenta de esos dos casos extremos, es decir, de aquellos en los que la inferencia parece ser una deducción *a priori* y aquellos en los que parece que el razonador no razona sino sólo registra, aprehende. Para los efectos de la objeción que examinamos supondré que ambos casos han sido resueltos. (Se discutirán en las secciones VIII y IX.)¹⁰

Tenemos, entonces, que la objeción de la relevancia es imposible: cuando es pertinente, el hecho innegable resulta falso; cuando el hecho se interpreta de manera que resulte verdadero, la noción involucrada de relevancia impide la objeción. Del hecho de que una creencia sea irrelevante no podrá concluirse que no sea una premisa. Pero aunque con lo ya dicho se haya desvanecido la objeción, tal vez convenga explorar tentativamente cuál pueda ser el contenido del hecho innegable. Pienso que en sentido estricto es incorrecto afir-

¹⁰ Estas secciones se encuentran en la tercera parte de este trabajo, que aparecerá en un número próximo de *Critica*.

mar que hay creencias irrelevantes en una inferencia. Lo que quiere decirse así en forma confusa es que hay creencias que no tienen nada que hacer en la presentación de una prueba, demostración o alegato en favor o en contra de cualquier creencia concreta. Lo mismo puede decirse en el caso de la discusión o consideración de una hipótesis o en el relato de una historia. Puesto que en estas situaciones se intenta convencer (es decir, que alguien efectúe una inferencia) o descubrir la posibilidad de alguna inferencia, parece que las creencias irrelevantes en la prueba, discusión, etc., son creencias irrelevantes en la inferencia. Por otra parte, la relevancia en la prueba, alegato, etc., depende de las relaciones explicativas entre las oraciones. En la explicación de cualquier situación particular encontraremos verdades que no son relevantes. Ahora bien, al considerar la aceptación o rechazo de una hipótesis, al intentar demostrar su verdad o falsedad, no se hará otra cosa que proponer un cuadro explicativo dentro del cual esa hipótesis sea esencial, o dentro del cual esa hipótesis no aparezca o aparezca su negación. El propósito sería mostrar o descubrir que la coherencia explicativa de la visión total se incrementa o disminuye con la aceptación de ese cuadro explicativo. Pero un cuadro explicativo expresable no será sino una parte de la visión total, y su fuerza explicativa depende de la aceptación de otras creencias, y, a la larga, de la visión total. La fuerza de las explicaciones deductivas, por ejemplo, dependerá de nuestras creencias acerca de la deducción, y de la posición que ocupen en la parte del dibujo que las circunde: de esto último dependerá que la explicación sea o no circular.

La coincidencia entre los miembros de una comunidad en sus apreciaciones de relevancia se debe principalmente a su participación en los rasgos principales de una visión del mundo. Las pruebas o discusiones, por otra parte, pueden ser más o menos radicales, es decir, pueden apelar a las creencias tácitas aceptadas por una comunidad o pueden poner algunas en duda. Pero en la medida en la que sean radicales, tendrán que proponer explícitamente un cuadro explicativo

más amplio. Sin embargo, en ningún caso es posible proponer una visión total alternativa que no coincida en nada con la visión precedente. La inferencia es siempre una reforma de una visión total, nunca su derogación total. La adopción de una visión total absolutamente nueva (si esto tiene sentido, pues sería intraducible) no se podría explicar como una decisión racional. Por otra parte, es imposible hacer explícita la totalidad de la visión total. De modo es que una prueba, discusión o consideración jamás propone la totalidad de las premisas, sino que asume el acuerdo sobre los grandes rasgos de una visión total. Tal vez se encuentre aquí otra razón por la que se haya planteado la inferencia en forma parcialista. No solamente no estamos conscientes de todas nuestras premisas, sino que sería imposible hacerlas todas explícitas. Es cierto que la razón humana explica la inferencia, pero para ser capaces de discutir la racionalidad de una inferencia tenemos que asumir también, además de la misma facultad de razonar, la coincidencia en creencias básicas. Dado un telón de fondo de creencias compartidas es fácil confundir la prueba con la inferencia.

SUMMARY

In the first part of this paper, published in the previous issue of *Critica*, the notion of logical validity and Grice's theory of conversational implicatures were discussed *a propos* the validity of the logical rule of addition. This rule had been contested by Dr. Bunge in previous papers published in *Critica*. T. M. Simpson had defended the validity of the rule against an objection of Strawson. The objection was that the conclusion of the argument $P / \therefore P \text{ or } Q$ expresses a doubt not expressed by the premiss. Simpson understands "or" as "v" and has a clear idea of what "valid" means in logic. So, he concludes that the argument is valid. Then, he tries to show what is wrong with Strawson's objection. He thinks that the argument is logically valid but psychologically implausible. A valid argument and a psychological inference are not the same thing. But this distinction does not prove that Strawson's objection is incorrect, since it fails to show that a sentence of the form $P \text{ or } Q$ can be true when the speaker does not have the doubt expressed by the sentence, and so, that it can be true when P is true and the speaker knows it. In fact, the solution to this problem is to be found in a theory such as Grice's theory of conversational implicatures. Another objection to Simpson's solution is that it implies a false relation between valid argument and the process of change of beliefs called inference. The second part of this paper, published in this issue, discusses the relation between valid arguments and the psychological process of inference, understood as rational change of belief. Following an idea of Gilbert Harman, the paper criticizes the opinion that valid arguments are forms of inference. Different versions of this opinion are discussed in order to show that they fail to explain why any change of belief is rational. Lewis Carroll's parable of Achilles and the Tortoise is used to show that any valid argument, taken as a rule of inference (i.e., as a rule warranting changes of belief) is incomplete. Achilles cannot write all the premisses of his inference down in his notebook: he has a complete, valid argument, but the Tortoise finds a belief without which the *inference* is not warranted. So Achilles writes this belief down in his notebook as a premiss of his inference, but, again, the Tortoise finds another belief that Achilles needs in order to infer the conclusion.

Later on, Harman's holist view of inference is compared with partialist theories. The main reason not to accept partialist theories is that it is not possible to assess the rationality of any inference

if only part of the beliefs of the reasoner are considered. There are two objections to a holist view that are discussed: the fact that we are not conscious of the totality of our beliefs when we infer, and the fact that not all our beliefs are relevant in every inference. The answer to the first is that the process of inference is not totally conscious, and is even sometimes completely unconscious. The answer to the second is that the sense of "relevant" that makes this objection plausible is not equivalent to the sense of "premiss" when we say that all the beliefs of the reasoner are premisses of his inferences.

(Summary by Hugo Margáin)