Aviso sobre esta traducción

Este libro es una traducción automática del texto original en inglés, realizada con herramientas de traducción automatizada. No ha sido revisado ni corregido por el autor ni por ningún otro ser humano. Por lo tanto, pueden presentarse errores, imprecisiones, frases poco fluidas o problemas de formato. La edición original en inglés sigue siendo la versión autorizada.

EL ARTE DE LA LÓGICA

Una antología

Avi Sion, Doctor en Filosofía.

©Copyright Avi Sion, 2015-2024

Protegido por las convenciones internacionales y panamericanas de derechos de autor. Todos los derechos reservados.

Ninguna parte de este libro puede ser reproducida de ninguna manera, ni almacenada en un sistema de recuperación o transmitida, sin el permiso expreso del autor-editor, excepto en casos de citas breves con el debido reconocimiento.

Publicado con orgullo por Avi Sion.
Ginebra, Suiza
2024

www.TheLogician.net
avi-sion@thelogician.net

Información de catalogación de la biblioteca:
Sion, Avi
El arte de la lógica
Sin índice, sin bibliografía

ISBN- 9798332656118

1. ABSTRACTO

El arte de la lógica, de Avi Sion, es una recopilación de ensayos recientes sobre diversos temas de teoría lógica y lógica aplicada. Se requiere la misma facultad y el mismo arte de la lógica tanto para formular la lógica teórica como para aplicar sus hallazgos a diversos campos. Los ensayos aquí reunidos abordan cuestiones muy importantes de lógica, filosofía y espiritualidad, que el autor no había tratado con tanto detalle anteriormente, o incluso no había abordado en absoluto.

2. CONTENIDO

1. PRIMERA FILOSOFÍA 8
   1. Filosofía de la mente 8
   2. Fenomenología 12
   3. Teoría de la percepción sensorial 14
   4. Se necesita un alma para la cognición 18
   5. Una ciencia biológica que reconoce el alma 21
   6. Tres principios para que los biólogos reflexionen 23
   7. La individualidad es la base de la moralidad y la sociedad 25
2. FUNDAMENTOS DE CAUSALIDAD 27
   1. Los cuatro conceptos principales de causalidad 27
   2. Las cuatro determinaciones de causalidad 28
   3. La posibilidad lógica de la espontaneidad natural 31
   4. Voluntad e influencia 32
   5. Orígenes y evolución de la idea de causalidad 39
   6. Los numerosos problemas de Hume con la causalidad 43
3. LA LÓGICA DE LA ANALOGÍA 50
   1. Analogía cualitativa 50
   2. Analogía cuantitativa 54
   3. Términos de amplitud desigual 57
   4. Enfrentarse con un argumento a fortiori 59
   5. Analogías contradictorias 61
   6. Argumentos analógicos basados en estadísticas 63
   7. Una ilustración científica 64
   8. Uso de la analogía en la elaboración y aplicación de la ley 67
   9. Una ilustración talmúdica 69
   10. Más sobre la analogía en el Talmud 82
   11. Subsunción en términos analógicos 84
   12. Analogía y causalidad 85

   Anexo: Argumentos contradictorios a fortiori 86
4. RESOLUCIÓN DE PARADOJAS 89
   1. Protágoras contra Euatlo 89
      1. Una antigua paradoja 89
      2. Primera resolución 90
      3. Segunda resolución 91
      4. Resoluciones inadecuadas 93
   2. La paradoja de Sorites 95
      1. ¿Qué es un montón? 95
      2. El uso de términos vagos 95
      3. Razonamiento con términos vagos 97
      4. Inventar falsas paradojas 98

3. La causa fundamental de la paradoja de Russell 100
1. Mi resolución de la paradoja de Russell 100
2. Por qué las resoluciones de Russell son inadecuadas 102
3. Por qué la resolución de Rescher es inadecuada 104
4. Otras manifestaciones de la paradoja de Russell 105
5. Sobre la paradoja de Barber 106
4. La autocontradicción de la hipótesis de superposición 107
1. Lógica aristotélica 107
2. Superposición y el gato de Schrödinger 110
3. Koans zen 'vivos o muertos' 113

5. LA DOCTRINA DE LOS CINCO SKANDHAS BUDISTAS 115
1. Prólogo 115
2. Mi propia lectura fenomenológica 115
3. Una lectura psicológica más ortodoxa 117
4. Una tesis claramente mecanicista 120
5. Los aspectos metafísicos 121
6. Alma y vacío 123
7. En conclusión 132

6. MÁS AÚN 134
1. Una síntesis de información antigua y nueva 134
2. Las formas válidas de un argumento fortiori 139
3. Lista fusionada de 72 argumentos *qal vachomer en el Tanaj* 143
4. MISHNA y 2 TALMUDS 152
5. GÉNESIS RABBAH y después de 154
6. R. Shlomo Itzjaki (RASHI) 159
7. R. Shmuel Yaffe ASHKENAZI 174
8. R. Zvi Hirsch KATZENELLENBOGEN 175
9. R. Zeev Wolf EINHORN 178
10. R. Mattityahu STRASHUN 183
11. R. Chaim HIRSCHENSOHN 188
12. Avi SION en *lógica judaica* 208
13. R. Louis JACOBS 210
14. Avi SION en *A Fortiori Logic* 212
15. El lenguaje del discurso bíblico a fortiori 213
16. El sentido de todo esto 220
17. Tabulación de resultados detallados 222
18. Referencias principales para este ensayo 225

7. PRESUPOSICIONES CAUSALES DE LA ORACIÓN 227
1. Variedades de oración 227
2. Divina providencia 228
3. Intervención divina en la naturaleza y en la vida humana 231
4. El lado espiritual de la existencia 234
5. La utilidad y el valor de la oración 236

8. NOTAS VARIAS SOBRE LÓGICA 240

1.	Pensamiento lógico	240
2.	Las tres primeras leyes del pensamiento	241
3.	Dos leyes adicionales del pensamiento	243
4.	Sobre el concepto de diferencia	244
5.	Sobre el silogismo aristotélico	246
6.	Sobre cifras de oposición	247
7.	Sobre el papel inductivo de la deducción	250
8.	En implicación estricta o material	251
9.	Acerca de las propuestas de colección	253
10.	Sobre la lógica del cambio	254
11.	Con mayor razón, razonamiento	255
12.	Sobre la lógica moderna	258
13.	Nuestro 'mundo feliz'	259
14.	Una última palabra	261

3. PREFACIO

El arte de la lógica es una recopilación de mis ensayos más recientes sobre diversos temas de teoría lógica y lógica aplicada.

Hace más de treinta años, en mi primer libro, *Lógica del Futuro* , afirmé que la lógica es tanto un arte como una ciencia. El arte de la lógica es nuestra capacidad de practicarla instintivamente, nuestro uso del «sentido común» en el pensamiento cotidiano. La ciencia de la lógica es el resultado de nuestras investigaciones detalladas sobre esta práctica para determinar con precisión cómo se desarrolla y cuándo es fiable y cuándo no. Pero esta lógica científica no es producto de alguna facultad o método superior; también se desarrolla *mediante* el mismo arte de la lógica, es decir, mediante el sentido común, aunque quizás ejercitado con mayor cuidado. Sin embargo, es importante destacar que nuestra práctica de la lógica mejora considerablemente en proporción directa a nuestro conocimiento de la lógica teórica. Cuando estamos familiarizados con la teoría de la lógica, en general o en un campo específico, nuestra práctica de la lógica puede caracterizarse con precisión como «lógica aplicada».

Así pues, en este libro utilizamos el arte de la lógica tanto en las secciones que tratan sobre la teoría lógica como en las que la aplican a otros problemas filosóficos. Podría haber titulado este libro «La ciencia y el arte de la lógica», dado que abarca ambos aspectos; pero esto habría dado la impresión de ser una obra exhaustiva sobre teoría lógica y lógica aplicada, lo cual no es. Algunos de mis trabajos anteriores se han dedicado exclusivamente a la lógica teórica, mientras que otros han incluido aplicaciones. El presente trabajo, si bien en parte estudia algunos aspectos de la lógica teórica (en particular, la lógica de la analogía), se centra principalmente en la filosofía lógica, es decir, en aplicar la lógica para resolver problemas filosóficos (en un sentido amplio del término); de ahí el título preferido de «El arte de la lógica». Este título evoca la famosa obra «El arte de la guerra», y, en efecto, la lógica es un arma poderosa en la interminable guerra intelectual contra la falsedad, la necedad y la insensatez. Sí, la lógica es un arte marcial; pero, por supuesto, no es solo eso. La lógica es el camino de la razón: combinada con la experiencia, nos ayuda tanto a comprender como a guiar nuestras acciones.

Esta colección de ensayos aborda cuestiones muy importantes de lógica, filosofía y espiritualidad, que hasta ahora no había tratado con suficiente detalle, o incluso ni siquiera las había abordado. Algunos ya se habían publicado por separado o en compilaciones temáticas. Este volumen comienza con «Filosofía Primera», que expone mi filosofía de la mente, mi fenomenología y mi teoría de la percepción sensorial, así como su relevancia para la biología y la ética. Le sigue «Fundamentos de la Causalidad», que resume mi teoría de la causalidad. A continuación, «La Lógica de la Analogía», que aporta importantes innovaciones a este campo. Y así sucesivamente: los temas varían, pero su denominador común es el tratamiento lógico que se les da. Todos estos ensayos aportan perspectivas verdaderamente nuevas y valiosas sobre los temas que tratan.

1. PRIMERA FILOSOFÍA

1. Filosofía de la mente

Aclarar la verdadera «filosofía de la mente» es esencial para comprender la voluntad y otras formas de causalidad. El ataque de David Hume contra la voluntad, y en general contra toda causalidad [1], fue posible gracias a sus ideas erróneas sobre la mente y la cognición. Resulta asombroso lo ingenua, imprecisa y falaz que es gran parte de lo que hoy se presenta como filosofía de la mente.

Para empezar, ¿qué entendemos por «mente»? En cuanto a la etimología, en resumen, se cree que esta palabra deriva de « *men-* », una raíz protoindoeuropea que significa «pensar», con derivados que se refieren a cualidades y estados mentales o de pensamiento [2]. El término «mente» da lugar a numerosos sustantivos, adjetivos, verbos, adverbios y frases. **La mente** (sustantivo) se refiere coloquialmente a un espacio inmaterial, un lugar de juego o un almacén (por así decirlo), para todas las entidades, estados, cualidades, acciones, etc., que consideraríamos mentales en contraposición a las materiales (más adelante hablaremos de esta distinción). Esto incluiría principalmente contenidos de la percepción sensorial, recuerdos de dichos contenidos, imaginaciones derivadas de ellos e intuiciones. Dichos contenidos *concretos* y derivados son, para ser precisos, todas *las cualidades mentales* ; es decir, poseen las cualidades fenomenológicas de lo que se ve, se oye, se huele, se saborea, se toca o se siente (en el sentido intuitivo o emocional). En una etapa posterior, el término mente incluye un gran número de contenidos cada vez más *abstractos* , como los conceptos de sensación, percepción, intuición, memoria, imaginación, qualia, cosas concretas y abstractas, y muchos más. Del término mente derivamos muchos otros, como **mental** (adj., perteneciente a la mente), minding (v., prestar atención o preocuparse por), not minding (ignorar o ser indiferente a), remembering (llamar la atención de nuevo), mindful (estar plenamente consciente), mindless (faltar de consciencia), y muchos más.

Se cree y se dice que tenemos, como mínimo, un cuerpo (una entidad física que parecemos habitar y poseer) y una mente (una entidad no física que parecemos habitar y poseer). Desde esta perspectiva, a menudo se considera que la mente nos incluye a nosotros mismos, es decir, a nuestra alma, aquello a lo que pertenecen el cuerpo y la mente. Personalmente, para mayor claridad, prefiero llamar a este concepto más amplio de mente psique, y reservar el término mente para los contenidos concretos y abstractos más específicos (sin incluir el alma en sí, pero incluyendo, por supuesto, las intuiciones concretas y los pensamientos abstractos sobre ella y sus tres funciones). Así pues, para mí, la psique incluye el alma (el yo, el aspecto espiritual de nuestra existencia) y la mente (en un sentido más estricto). Tanto el alma como la mente están evidentemente estrechamente relacionadas con el cuerpo de diversas maneras.

Así pues, tenemos tres dimensiones del ser: nuestra alma, nuestra mente y nuestro cuerpo. Estas aclaraciones no son triviales, sino un punto de partida necesario si aspiramos a una filosofía de la mente inteligente. El alma tiene tres funciones básicas, tres maneras en que su existencia se expresa y

---

1 En *una investigación sobre el entendimiento humano* (1748).

2 Ver: www.etymonline.com.

se manifiesta. Estas son: la conciencia (la función cognitiva), la voluntad (la función de la acción interna y externa) y la valoración (la función de elegir y decidir).

Cabe destacar que no concibo (o ya no lo hago desde que escribí el ensayo “Crítica de la doctrina budista de los cinco Skandhas”) un «alma» como una especie de «entidad sustancial», una especie de «cuerpo» compuesto de una materia «espiritual» (a diferencia de una materia «material»), algo con extensión y ubicación en el espacio, que existe en alguna otra dimensión del ser, de alguna manera entrelazado con el mundo material. No, todos estos términos descriptivos son *meras metáforas, que no deben tomarse literalmente* . El «reino» espiritual (de nuevo, solo un símil) es tan diferente del reino físico más manifiesto (o incluso del «reino» mental de los recuerdos personales, la imaginación, los sentimientos y las emociones) que no tenemos palabras para describirlo. Por esta razón, nos vemos obligados a pensar y hablar de él mediante analogías burdas. Pero la existencia de esta cosa inefable es, a través de la experiencia intuitiva personal, indudable; y hay muchas razones para que cada uno de nosotros asuma que los demás tienen (son) lo mismo.

El término **consciencia** se refiere principalmente a *un acto cognitivo o a una relación* entre un sujeto (el alma o el yo) y un objeto (ya sea el alma misma, un contenido mental o un fenómeno físico corporal o más amplio). La cognición es algo *sui generis* ; no puede reducirse a ningún otro concepto (como un proceso físico en el cerebro o un campo físico). La consciencia es, por lo tanto, algo esencialmente estático; *no es principalmente una entidad, una cualidad, un estado o un proceso* . Consciencia significa, principalmente, *ser consciente de algo* ; no solo "consciente", nótese bien, sino "consciente *de* algo". Normalmente, cuando somos conscientes, nuestro foco está en el objeto de la consciencia; pero también es posible centrarnos en nuestra consciencia, en cuyo caso esta se convierte en un objeto adicional de la consciencia [3].

Ya sea despiertos o dormidos, no podemos decir que seamos conscientes si, literalmente, no somos conscientes de nada en ese momento. Se puede decir que una persona es cualitativamente "consciente", es decir, que tiene un "estado de conciencia", solo de forma derivada: solo si, cuando y mientras es activamente consciente *de* algo, es decir, mientras realiza el *acto cognitivo* de la conciencia que la *relaciona* de manera especial con algún objeto concreto o abstracto, ya sea material (basado en la percepción sensorial), mental (memoria, imaginación o sueño) o espiritual (como en la autoconciencia y la intuición de las funciones del yo).

De igual modo, el término «flujo de conciencia» es un nombre inapropiado; se utiliza para describir, con mayor precisión, un flujo *de pensamiento* , es decir, un flujo de contenidos mentales sucesivos como intuiciones, percepciones, recuerdos, imágenes y sonidos mentales, comentarios verbales, sentimientos, conceptualizaciones, etc. El pensamiento es posible gracias a numerosos y diversos actos de conciencia, pero los términos no pueden equipararse. Por consiguiente, aunque podemos hablar de pensamientos *subconscientes* , entendiendo por tales pensamientos aquellos que se producen con una intensidad de atención muy baja, no podemos hablar de pensamientos literalmente *inconscientes* ; hacerlo sería contradictorio.

---

[3] En efecto, la contemplación de la propia consciencia mientras se es consciente de todo aquello de lo que se es consciente aquí y ahora (ya sea dentro o alrededor de uno mismo) es una poderosa técnica de meditación (que practico y recomiendo ocasionalmente). En esta meditación, cabe destacar que el primer objeto de la consciencia no se ignora; sino que el hecho mismo de ser consciente de él se convierte a su vez en un objeto de consciencia, superpuesto al primero, y de hecho, a partir de entonces, en el foco principal de nuestra atención. El acto y el estado de consciencia, el milagro, la maravilla y el misterio de la relación cognitiva que podemos tener con las cosas que nos rodean, se convierten en objetos de meditación.

Asimismo, resulta inexacto y engañoso equiparar, como hacen algunos (en particular los filósofos budistas), los términos «mente» y «conciencia». También es erróneo describir la mente como una «entidad» compuesta de conciencia. La conciencia no es la materia de la mente; si bien los contenidos mentales pueden considerarse compuestos de una materia claramente mental, la conciencia es algo completamente distinto (como ya se ha definido). Lo más importante es que *la conciencia no es consciente* ; somos nosotros (el yo, el alma o el espíritu) quienes somos conscientes: conscientes de otras cosas, o incluso de uno mismo, o incluso del hecho de la conciencia.

La consciencia es, por lo tanto, esencialmente un verbo, no un sustantivo, un adjetivo ni un adverbio. Relaciona *al* Sujeto (el yo mismo) con algún objeto. La intuición, la percepción sensorial, la percepción interna (de recuerdos e imaginaciones), la concepción (de abstracciones basadas en los elementos concretos precedentes), el pensamiento verbal: estas son especies o tipos de consciencia, todas ellas implicadas en el maravilloso fenómeno de la cognición.

La consciencia de algo (es decir, de muchas cosas, internas y/o externas, concretas y/o abstractas) subyace y es condición necesaria para toda volición (acto de voluntad) y valoración (proyección de valor sobre algo). La consciencia puede activarse e intensificarse mediante un esfuerzo de la voluntad, pero su funcionamiento cognitivo es independiente de la misma. Del mismo modo, la consciencia puede existir sin valoración, mientras que la valoración no puede existir sin consciencia.

La voluntad puede, con razón, anteponerse a la valoración; porque la voluntad puede ocurrir y de hecho ocurre (aunque con relativa poca frecuencia) sin ningún objetivo en mente, como puro capricho (sin siquiera el objetivo de ser caprichoso); y también, porque la valoración en sí misma implica un acto de voluntad (el de elegir y decidir), así como de cognición.

Así pues, todo acto de voluntad está precedido y acompañado por cierto grado de consciencia, por tenue que sea, y suele estar dirigido a algún valor que hemos imaginado o razonado como digno de perseguir (y que, por consiguiente, influye en nuestro acto). Hablar de la voluntad como algo literalmente inconsciente (es decir, decir «voluntad inconsciente») es inexacto; toda voluntad implica necesariamente al menos un poco de consciencia, y si esta está realmente ausente, el movimiento implicado no puede caracterizarse como volitivo (sino solo como mecánico o fortuito).

La valoración se refiere a la asignación de valor (o desvalor) que el alma hace a algo pensado o percibido. Obviamente, esto implica tanto consciencia como voluntad. La valoración no debe confundirse con el deseo, pues aunque se experimente un deseo intenso (por ejemplo, lujuria sexual o codicia), uno sigue siendo libre de otorgarle valor o no, y por lo tanto, de perseguirlo o no. A menudo intentamos evaluar las cosas racionalmente, mediante un proceso de investigación y razonamiento, o recurriendo a una doctrina ética existente; pero también, con frecuencia, les atribuimos valor (o desvalor) de forma instintiva o arbitraria.

(El concepto ético de *sabiduría* es, por supuesto, relevante aquí. La sabiduría es consciencia, voluntad y valoración, en consonancia con la verdad ética objetiva. Claro está, tal verdad no es fácil de determinar, pero sin duda existe).

Las tres funciones básicas del alma forman así un nexo, aunque sean conceptualmente distinguibles. Los conceptos de pensamiento y creencia, acción y comportamiento, y motivo y propósito, son menos fundamentales que los tres conceptos básicos de conciencia, voluntad y valoración; los primeros son, en esencia, conjuntos de los segundos.

La base epistemológica de todo lo que hemos dicho hasta ahora es *fenomenológica* , nótese bien. Es mediante una cuidadosa *introspección en primera persona* y el diálogo con otras personas, con

atención a la coherencia lógica y con un amplio uso de la inteligencia y la honestidad intelectual, que llegamos a estas ideas fundamentales para cualquier filosofía de la mente. La introspección consiste simplemente en tomar conciencia de los datos fenomenológicos. Esto es tan científico como cualquier otro cuerpo de conocimiento, siempre que se entienda que el resultado es *inductivo* y no una certeza dogmática. Es razonable imaginar que algunas de las apariencias que se nos manifiestan podrían resultar erróneas algún día; pero no se puede afirmar razonablemente que tal posibilidad teórica imaginada invalide todas nuestras ideas desde el principio. Para proponer una teoría alternativa, habría que aportar pruebas más sólidas y específicas; no bastaría con expresar un escepticismo general sobre la fiabilidad de la introspección.

Me refiero aquí al prejuicio actualmente generalizado, entre supuestos científicos de la mente, de que lo que parece "mental" puede esperarse algún día "reducido" a fenómenos puramente físicos, en el cerebro y el sistema nervioso. Esta afirmación se basa en la afirmación prejuiciosa de que las leyes de la física son *universales* , aunque dicha afirmación se basa en realidad simplemente en *una generalización* a partir de observaciones del mundo físico. Estas personas argumentan que si las leyes de la física no se aplicaran en última instancia a los fenómenos mentales (es decir, principalmente la conciencia, la voluntad y la valoración, pero también todas las demás experiencias mentales), entonces estas leyes no existirían . *ser* universal. Esto es cierto; pero es un mero argumento circular, sin fuerza lógica alguna, considerar esto como una buena razón para negar la naturaleza distintiva de los fenómenos mentales.

La **tesis reduccionista** es una mera hipótesis, que solo se volvería creíble si, llegado el caso, las leyes de la física pudieran *predecir, mediante fórmulas matemáticas exactas y explicaciones teóricas aplicadas a hallazgos empíricos precisos* , la relación entre los fenómenos mentales y los físicos. Hasta entonces, lo único que ofrecen estas personas es *una declaración de fe* , una ideología materialista que ignora y niega arbitrariamente la evidencia fenomenológica inconveniente, a saber, los hechos empíricos de la experiencia mental y la vida. Cabe destacar que los materialistas *no han demostrado* (y me atrevo a decir que nunca lo harán) ni empírica ni teóricamente que los fenómenos mentales sean *tipos de* fenómenos físicos; simplemente presumen que, en última instancia, lo son.

Por ejemplo, Francis Crick [4]declaró célebremente en su libro *La asombrosa hipótesis: La búsqueda científica del alma* (1994): «Tú, tus alegrías y tristezas, tus recuerdos y ambiciones, tu sentido de identidad personal y tu libre albedrío no son, en realidad, más que el comportamiento de un vasto conjunto de células nerviosas». ¡En esta breve frase, negó de inmediato el yo/alma, la consciencia, la voluntad y la valoración!

Para todo pensador honesto, debería ser evidente que, incluso si se identifican procesos electroquímicos y otros procesos físicos específicos en el cerebro y otras partes del sistema nervioso como subyacentes a eventos mentales concretos, esto no probaría que los primeros sean la causa de los segundos; en el mejor de los casos, solo demostraría inicialmente que los procesos físicos *acompañan* a los mentales, es decir, que son eventos paralelos; pues, dados dichos datos comparativos, sigue siendo concebible que, por el contrario, los segundos sean la causa de los primeros. También es posible, y (en mi opinión) muy probable, que a veces lo físico cause lo mental y a veces lo mental cause lo físico. Ciertamente, esto no constituiría un reduccionismo válido, a menos que (reitero) se *demuestre* que los fenómenos mentales como tales se rigen por las leyes de la física, es decir, que son fenómenos materiales.

---

[4] Físico, neurocientífico y biólogo molecular británico (1916-2004) que descubrió la estructura de doble hélice del ADN en 1953 junto con James Watson y otros. Para más información sobre su libro, véase: https://en.wikipedia.org/wiki/The_Astonishing_Hypothesis.

Lo que sí es seguro es que los defensores de tales concepciones materialistas de la mente están lejos de lograr la prueba científica necesaria. Hasta que lo consigan (y apuesto a que nunca lo harán), deberíamos asumir, por el contrario, que los eventos físicos que siempre acompañan a los mentales son (a veces, si no siempre) efectos, y no causas, de estos, en vista de la discutible autonomía de los actos volitivos de las personas (y probablemente de los animales) frente al determinismo de los movimientos puramente físicos observables, y en vista de la naturaleza excepcional de la conciencia (de los objetos por parte de los sujetos).

Algunas personas llegan incluso a negar rotundamente la existencia de los fenómenos mentales, afirmando que con estas palabras nos referimos únicamente a los eventos neurológicos que la ciencia física puede detectar, describir y cuantificar. Esto se conoce como «teoría de la identidad», ya que no solo sostiene que los procesos mentales y físicos son paralelos, donde uno causa al otro o viceversa, sino que son uno y el mismo, indistinguibles y completamente físicos. Se trata de una versión extrema del conductismo. En efecto, estas personas están dispuestas a negar la existencia de cualquier cosa que no puedan comprender.

Según ellos, no existen personas con capacidad de consciencia, voluntad y juicio, que experimenten fenómenos exclusivamente mentales. Los humanos y los animales no son más que sofisticadas máquinas inanimadas, sujetas a un determinismo ciego. Si es así, ¿cómo pudieron formular su teoría negacionista? ¿De qué hablarían si no existiera nada mental de lo que hablar? Si no existen y carecen de consciencia, libre albedrío y juicio de valor, ¿cómo habrían llegado a considerar el ámbito mental como un problema que requiere su absurda solución? Estas personas no son científicas, porque descartan el método científico. Prefieren adaptar la realidad a su teoría, en lugar de adaptar su teoría a la realidad.

Sin pruebas científicas convencionales, es decir, sin la aplicación rigurosa del método científico, e ignorando con desdén toda evidencia de vida mental y numerosas consideraciones lógicas como las antes mencionadas, los reduccionistas materialistas defienden arbitrariamente la tesis de la "materia sobre la mente", en lugar de la tesis de sentido común de la "mente sobre la materia" (o, más precisamente, del "alma sobre la mente y la materia"). Quieren simplificar y unificar el conocimiento a cualquier precio. Creen que lo que les parece "obvio" no necesita más pruebas.

En realidad, ***es inútil y contradictorio negar la realidad a la conciencia y la voluntad*** , como estas personas intentan desesperadamente hacer, ***porque cualquier negación de este tipo implica necesariamente y lógicamente conlleva actos de conciencia y voluntad.*** (que, maliciosamente, no tienen en cuenta ni explican). Solo una persona con conciencia y voluntad puede afirmar o negar algo de manera significativa; y tales juicios solo pueden ser comprendidos por personas con las mismas facultades. Lo único que ofrecen, repito, es un prejuicio: un prejuicio poco creíble, incluso absurdo, pero sorprendentemente persistente.

Lamentablemente, esta mentalidad materialista está muy extendida hoy en día y lo ha estado durante los últimos dos siglos o más; por lo tanto, es difícil hacer que la gente se dé cuenta de lo absurdo de la situación. En realidad, es una fe, una especie de religión atea. Quienes aceptan semejante disparate son verdaderamente ingenuos.

2. Fenomenología

El punto de partida lógico de la epistemología, el estudio del conocimiento como tal (es decir, la descripción, explicación y justificación filosófica de la adquisición de conocimiento por parte de los seres humanos), no puede ser la percepción sensorial en sí misma, ya que esta debe ser correctamente descrita, explicada y justificada antes de poder integrarse adecuadamente en nuestro conocimiento. El punto de partida debe ser más fundamental, menos específico: debe ser la fenomenología, el estudio de la apariencia como tal.

Los fundamentos del conocimiento humano son las apariencias; el contenido de las percepciones sensoriales debe, desde el principio, considerarse como apariencias. Esto no implica rechazar nuestra creencia común de que ciertas apariencias se deben a la percepción sensorial; simplemente significa profundizar y buscar el verdadero fundamento de esa creencia. El orden lógico de las cosas desde el principio se presenta brevemente a continuación.

Hay **apariencias** , por lo tanto existen **los entes** ; por lo tanto, existe la existencia. Una apariencia es algo que es objeto de **la conciencia** . Un ente es algo que está realmente presente en el mundo en un momento dado, sea o no objeto de la conciencia. Todas las apariencias son entes, pero no todos los entes son apariencias. La existencia (o el ser, considero estos términos idénticos) es lo que todos los entes tienen en común, y de hecho todas las apariencias como tales también. La afirmación de que ***la existencia existe*** es más que una mera tautología; es informativa, la primera proposición verdadera. **La no existencia** no existe; no es un subdominio de la existencia.

Las apariencias pueden ser **reales** o **ilusorias** . La realidad es una caracterización más específica que la existencia; se aplica solo a algunas apariencias. Lo real puede existir fuera de la conciencia; lo ilusorio solo puede surgir dentro de ella. Normalmente, asumimos que ***todo lo que aparece es real, a menos que tengamos, o encontremos, alguna razón lógica para reclasificarlo como ilusorio*** . Lo ilusorio también aparece, nótese bien; pero implica una distorsión imaginaria o una mala interpretación de alguna apariencia previa. Sabemos que estamos atrapados en una ilusión cuando encontramos alguna contradicción en una apariencia o conjunto de apariencias. Lo ilusorio es irreal; es la antítesis de lo real.

Apariencia, existencia, conciencia, realidad e ilusión son términos fundamentales que no pueden definirse completamente (ya que se refieren a conceptos tan básicos que no pueden reducirse a otros, es decir, son primarios irreductibles), aunque, como acabamos de hacer, podamos correlacionarlos hasta cierto punto. Todos comprendemos estos conceptos, no mediante definiciones verbales, sino por intuición directa. No se puede afirmar que no existan apariencias, ni seres existentes, ni conciencia, puesto que al decirlo generamos una apariencia, afirmamos la existencia de un ser y demostramos consciencia. Tampoco se puede afirmar que nada es real y todo es ilusorio, porque al hacerlo pretendemos conocer esto como una realidad y no como una ilusión, lo cual es contradictorio. Por lo tanto, todo esto se fundamenta lógicamente y no admite duda alguna.

Todo lo que parece existir, e incluso muchas cosas que no parecen existir. Sabemos esto último porque, con el tiempo, aparecen cosas nuevas que, *inductivamente, es* razonable suponer que existían incluso antes de ser objetos de conciencia; y, del mismo modo, las cosas pueden desaparecer, pero se asume que siguen existiendo. Esto se confirma al comparar las experiencias de diferentes personas: yo puedo ver algo antes que tú, o después de que dejes de verlo, y viceversa. Pero no todo lo que aparentemente existe es real; las ilusiones existen aunque no sean reales. Todo lo que parece existir debe considerarse como tal, pero puede resultar irreal; puede asumirse a primera vista que es real, pero hay que tener en cuenta que una aparición posterior puede revelar que es ilusorio. Así pues, podemos decir que todo lo

que parece ser real, *excepto* las cosas relativamente raras que posteriormente se descubren como ilusorias. Por extensión, podemos suponer que las cosas pueden, sin aparecer jamás, no solo existir, sino también ser reales.

«Existencia» significa que algo existe, o que existen algunas cosas. Que esto es cierto resulta evidente en el momento en que se afirma; y es incontrovertible, puesto que incluso hablar del tema implica admitir su existencia. Es, además, evidente que la existencia está presente en nuestra experiencia cotidiana, ya sea que esta experiencia se considere mera apariencia, realidad o ilusión, materia, mente o espíritu, algo concreto o abstracto, o de cualquier otra índole.

La distinción entre **materia, mente y espíritu** es, por así decirlo, una cuestión de dominios. Puede caracterizarse, y generalmente se caracteriza, como una distinción de sustancia, pero esto es mera metáfora, ya que la experiencia de la sustancia es esencialmente física: podría extenderse, por analogía, a fenómenos mentales concretos como recuerdos, imaginaciones y sentimientos, pero difícilmente es aplicable al dominio espiritual, es decir, a la experiencia introspectiva del yo, del alma y sus funciones (conciencia, voluntad y valoración). Incluso la caracterización de la materia, la mente y el espíritu como dominios diferentes es metafórica, puesto que se basa en la experiencia del espacio, que es aplicable principalmente a los objetos físicos y, por extensión, eventualmente a los mentales, pero no puede asumirse literalmente para los espirituales.

La otra distinción importante para la fenomenología y la epistemología es la que existe entre **lo concreto y lo abstracto** . Lo que experimentamos principalmente, ya sea físico, mental o espiritual, es concreto; este es el nivel empírico de nuestra vida intelectual. Los seres humanos comparamos y contrastamos mentalmente, agrupamos, medimos y clasificamos estos datos empíricos; esto implica abstracción y formación de conceptos, y constituye el nivel teórico de nuestra intelección. Lo abstracto es la expresión de nuestras percepciones; la conciencia es esencial para ello. *No existe al margen de los seres humanos que participan en dicha actividad intelectual. El mundo al que nos enfrentamos (incluidos sus aspectos físicos, mentales y espirituales) es totalmente concreto; las clases y los principios están implícitos en él, pero no están concretamente integrados en él.*

Los conceptos abstractos no son, en sí mismos, cosas concretas que existan junto a ellas, por encima o por debajo. Son construcciones intelectuales: productos conceptuales, elaborados con palabras y lenguaje, fruto de actos de abstracción voluntarios que separan o unen mentalmente diversos aspectos de las cosas. Sin embargo, son esenciales para el desarrollo y el éxito del conocimiento humano. Nos ayudan a resumir y almacenar información sobre lo conocido y, por lo tanto, mediante diversos mecanismos lógicos, a predecir, hasta cierto punto, información sobre lo desconocido.

Si bien los abstractos son construcciones intelectuales, las proposiciones que los componen pueden ser verdaderas o falsas; y las verdaderas pueden considerarse objetivas, es decir, que reflejan la realidad de manera significativa. *Esto no puede negarse sin contradecirse a sí mismo* , nótese bien; por lo tanto, es evidente.

Es evidente que las ideas principales antes mencionadas tienen relevancia fenomenológica, ontológica, epistemológica y lógica. Ninguno de estos aspectos puede desarrollarse independientemente de los demás; están profundamente interrelacionados.

3. Teoría de la percepción sensorial

Esto nos lleva a ***la autocontradicción de las teorías materialistas actuales de la percepción sensorial*** . La teoría normativa actual de la percepción sensorial, que tiene sus raíces en la filosofía moderna de la Ilustración —en particular en las filosofías de René Descartes, Thomas Hobbes, John Locke y, de manera más destructiva, la de David Hume— presenta los órganos de los sentidos como canales entre el mundo material y nuestra mente. Por ejemplo, se afirma que la luz de un objeto físico produce una señal eléctrica en el ojo, que luego viaja al cerebro, donde se produce una imagen mental, que es lo que realmente vemos en lugar del objeto físico en sí. La siguiente descripción, del Instituto Nacional del Ojo de Estados Unidos, del supuesto proceso es un ejemplo entre muchos de esta doctrina:

> Cuando la luz incide en la retina (una capa de tejido sensible a la luz situada en la parte posterior del ojo), unas células especiales llamadas fotorreceptores transforman la luz en señales eléctricas. Estas señales eléctricas viajan desde la retina a través del nervio óptico hasta el cerebro. Allí, el cerebro convierte las señales en las imágenes que vemos.[5]

Consideremos la enormidad de la afirmación aquí hecha, sin ninguna conciencia de sus profundas implicaciones y su absoluto absurdo. ***Si lo que realmente vemos son imágenes mentales del mundo exterior, en lugar de aspectos del mundo externo en sí, ¿qué prueba fiable tenemos de que existan fuentes físicas para nuestras imágenes mentales? Los órganos de los sentidos y el cerebro que decimos tener nos son conocidos únicamente a través de la percepción sensorial y, por lo tanto, según esa teoría, deben ser meras imágenes mentales. En ese caso, no hay fundamento alguno —más allá de la mera imaginación— para afirmar que existe a nuestro alrededor un mundo físico que produce imágenes mentales en nosotros. En tal caso, la teoría de la percepción sensorial en cuestión es contradictoria, <u>partiendo de una premisa que termina por negar de hecho</u> .***

Piénsalo; reflexiona sobre ello. Los defensores de esta teoría de la "representación" o "correspondencia" afirman que conocemos los objetos físicos externos mediante imágenes mentales internas; sin embargo, no proponen ninguna manera de que conozcamos los objetos externos de forma independiente *y, por lo tanto, podamos juzgar la existencia y la exactitud* de dicha representación [6]. No se puede establecer ninguna "correspondencia" entre imágenes mentales internas y objetos físicos externos si solo tenemos acceso a una parte (la mental) de la historia. Todas nuestras percepciones tendrían que considerarse entonces "verdaderas" o, alternativamente, "falsas". No habría manera de verificar, mediante comparación y contraste, algunas percepciones como verdaderas y otras como falsas. Dicha verificación solo es posible si somos capaces de distinguir entre fenómenos mentales y físicos.

El obispo Berkeley [7]fue el primer filósofo de la Ilustración en comprender la implicación de la afirmación anterior sobre el curso de la percepción sensorial. Esto lo llevó, lamentablemente, a negar la

---

[5] https://www.nei.nih.gov/learn-about-eye-health/healthy-vision/how-eyes-work

[6] Cabe señalar, de paso, que la distinción lockeana entre cualidades primarias y secundarias es, desde mi punto de vista, bastante arbitraria. Presenta algunas cualidades como inherentes a los objetos externos (por ejemplo, la forma) y otras como de origen mental (por ejemplo, el color); pero resulta difícil comprender cómo esta doctrina se relaciona con la teoría de la representación, es decir, cómo podríamos establecer tal distinción bajo el marco de dicha teoría. En mi opinión, una cualidad como el color puede considerarse, sin dificultad lógica, una propiedad real del objeto externo en su conjunto, sin negar que se expresa mediante diferentes rayos electromagnéticos. Esta es una perspectiva fenomenológica y positivista razonable.

[7] George Berkeley (Irlanda, 1685-1753), en *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión* (1709) y libros posteriores. Mucho antes de Berkeley, quizás unos 1500 años antes, el budismo de la mente (Yogachara) parece haber planteado afirmaciones similares, aunque de una manera mucho más compleja.

existencia de la materia y a afirmar que solo existe la mente. Llamó a esta postura «inmaterialismo»; pero un nombre más apropiado sería «mentalismo». Berkeley fue lo suficientemente inteligente como para percibir lo absurdo de la teoría representativa; pero, al parecer, no lo fue lo suficiente como para extraer una conclusión mejor de este dilema que la del subjetivismo y el idealismo. Además, no comprendió que la distinción entre mentalidad y materialidad, o entre sueño y no sueño, solo es posible por contraste, si ambas existen y son accesibles para nosotros; si solo una de ellas existe y es accesible, no puede caracterizarse propiamente como mente o materia, sueño o no sueño.

La intuición de Berkeley implicaba, en efecto, que toda su experiencia era un inmenso «sueño». Siendo un pensador religioso, optó por reconocer la existencia de otras personas y situar su mente y la de ellas en la mente única de Dios. Desde esta perspectiva, la vida era, en efecto, un sueño, pero el sueño de Dios. Sin embargo, lógicamente, esta era la conclusión errónea. La conclusión correcta era la del solipsismo: que Berkeley era la única persona existente, que su propia mente era la única mente en su mundo, y que todas las demás personas, incluyendo a un supuesto Dios, y sus mentes, eran meros contenidos de su sueño. Si usted, lector, existe, su conclusión debería ser que Berkeley, yo y todos los demás a su alrededor somos meros productos de su imaginación, meros contenidos de su sueño, y que solo usted existe.

Aunque la inferencia del solipsismo nos resulta a la mayoría increíble, la idea de Berkeley de que la teoría propuesta sobre la percepción sensorial, al no implicar la percepción directa de objetos físicos, sino solo su percepción indirecta a través de objetos mentales, implica lógicamente que todo lo que un perceptor humano percibe son imágenes mentales, y nunca su supuesta fuente física, sigue siendo válida.

Hasta el día de hoy, no he encontrado ningún filósofo o científico moderno que comprenda (ni siquiera en la misma medida que Berkeley) la absurda contradicción inherente a la teoría "representativa" dominante de la percepción sensorial. El mundo "exterior" se sigue considerando dogmáticamente físico, mientras que, paradójicamente, se da por sentado que *solo* tenemos acceso a imágenes mentales del mismo, es decir, solo a un mundo "interior".

la brecha entre mente y cuerpo inherente a esa perspectiva *no puede* mitigarse mediante la lógica aductiva, es decir, afirmando que el supuesto mundo físico, aunque no se pueda inferir con certeza a partir de nuestras experiencias exclusivamente mentales, puede asumirse hipotéticamente y considerarse al menos inductivamente confirmado y, en cierta medida, probable por dichas experiencias. Tal enfoque no resolvería el problema lógico, sino que constituiría pura especulación, imposible de verificar científicamente; sería metodológicamente deshonesto, pues en la práctica sería simplemente un argumento circular disfrazado de razonamiento creíble.

El dilema lógico, la autocontradicción de afirmar que existe un mundo físico y, al mismo tiempo, que no podemos percibirlo, sino solo imágenes mentales (supuestamente de él o generadas por él), debe abordarse y resolverse primero. Debemos encontrar la manera de reconocer que, de hecho, percibimos directamente (parte de) el mundo físico. Se necesita, sin duda, una hipótesis inductiva; pero solo una que conduzca a tal conclusión resolvería el problema.

Cabe señalar también que quienes defienden dicha teoría confusa de la percepción sensorial imaginan que, al hacerlo, se liberan de la necesidad de reconocer y explicar el hecho de la *conciencia* , es decir, la relación sui generis entre sujeto y objeto implícita en todo acto de cognición (incluido el suyo propio). Pero esta suposición es mera fantasía, porque, ya sea que la conciencia se refiera a un objeto externo o interno, sigue siendo el mismo evento de la conciencia; solo cambia su objeto. Y, por lo tanto, sigue

siendo el mismo fenómeno misterioso y (me atrevo a decir) nada menos que milagroso, que no es ni físico, ni mental, ni siquiera espiritual, sino algo que de alguna manera vincula al sujeto con cualquier tipo de objeto.

En otras palabras, quienes defienden esta postura creen que, al afirmar que la percepción solo ocurre internamente, exclusivamente durante la percepción de objetos mentales (ya sea derivada de supuestos procesos sensoriales o formada enteramente en la mente), simplifican y resuelven el problema de la cognición. Pero no, el hecho cognitivo de la percepción es tan difícil de comprender y explicar en el ámbito mental como en el físico. Presentar la percepción «sensorial» no como la percepción de objetos físicos, sino como un proceso físico que resulta únicamente en percepción mental, es pasar por alto por completo la cuestión central: el misterio de la percepción en sí misma, cualquiera que sea su objeto.

Cuando uno comprende los profundos desafíos que la cognición (ya sea intuitiva, perceptiva o conceptual), y de igual manera la voluntad y la valoración, plantean a la ciencia, se ve claramente que todo intento de eludir los problemas postulando soluciones simplistas, ya sean escenarios puramente físicos o puramente mentales, o fórmulas inconsistentes que involucren tanto materia como mente, está condenado al fracaso. Es importante comprender que la conciencia y la voluntad son primarias irreductibles, cuyo alcance abarca tanto el dominio físico como el mental, e incluso el espiritual.

Además, cuando pensamos en nuestro «ojo mental» observando imágenes mentales (o, por analogía, nuestro «oído mental» escuchando sonidos mentales, y así sucesivamente para otras cualidades), estamos presentando imágenes mentales como proyectadas en una pantalla en nuestra cabeza (o, por analogía, sonidos mentales como si salieran de un altavoz en nuestra cabeza, etc.). Pero esta metáfora coloquial implica que *alguien* está observando o escuchando. Sería absurdo hablar de imágenes o sonidos mentales sin asumir un Sujeto consciente (un yo, un alma) que observa estos objetos mentales. De manera similar, las imaginaciones, que son producto de la reorganización activa de recuerdos, ya sean voluntarios o involuntarios, solo tienen sentido si alguien está presente como espectador o oyente. No podemos hablar de fenómenos mentales negando la existencia *de un Sujeto que experimenta* (como intentan hacer algunos materialistas). Las cosas puramente materiales no tienen la capacidad de experimentar; al menos, hasta la fecha no se ha demostrado tal poder de la materia.

De hecho, incluso la mera existencia de imágenes o sonidos compuestos de una sustancia «mental» (que también deben admitir, aunque sea implícitamente) supone un desafío importante para las afirmaciones puramente materialistas, si bien menor que el que plantean la conciencia (y la voluntad y la valoración). La noción ilustrada de «ideas», definidas como contenidos o entidades mentales (y sin duda imaginadas, en última instancia de forma simplista, como meras partículas mentales), no es compatible con la ontología puramente fisicalista que actualmente se considera exclusivamente científica. Estas supuestas entidades (o eventos, o lo que sea) son necesariamente de una sustancia diferente a la de las entidades físicas; o al menos debe asumirse que lo son, hasta que se demuestre algún día, mediante métodos empíricos y matemáticos, que son verdaderamente físicas.

Hasta que se demuestre fehacientemente dicha equivalencia, estamos lógicamente obligados a considerar la materia y la mente como sustancias o dominios distintos, que interactúan y comparten algunas características, pero que no son lo mismo. Además, dado que evidentemente interactúan, todas las leyes físicas conocidas deben formularse con la clara salvedad de que los fenómenos mentales (e incluso espirituales) *aún no se han tenido en cuenta ni se han incluido en dichas leyes* .

¿Cuál es la solución al dilema fundamental y de suma importancia que aquí se plantea? La única manera de mantener nuestra creencia en la materia, y no convertirnos en «mentalistas» exclusivos como Berkeley, ni seguir ignorando deshonestamente la autocontradicción antes descrita, como hacen los filósofos y científicos materialistas de hoy, es asumir que lo que realmente vemos (y, en un sentido más amplio, lo que sentimos, e incluso lo que finalmente concebimos), cuando aparentemente vemos el mundo material, *es en realidad (partes o aspectos de) el mundo material mismo y no meras (supuestas) imágenes del mismo* , no necesariamente todas sus partes o aspectos (por supuesto), pero al menos algunos. Solo esta suposición puede justificar lógicamente nuestra creencia en un mundo material y, al mismo tiempo, en un mundo mental distinto de él.

Podemos juzgar si nuestras imágenes mentales (recuerdos e imaginaciones) son realistas o no, *porque y* solo porque podemos compararlas con objetos físicos reales que percibimos con los sentidos. Si solo tuviéramos imágenes mentales, sin nada más con qué compararlas, *no podríamos* evaluar su realismo (como bien entendió Berkeley).

Para alcanzar esta doctrina positiva, denominada objetivismo o realismo (que se distingue claramente y es antitética al subjetivismo e idealismo de Berkeley, cabe destacar), necesitamos *repensar de forma creativa* el proceso de percepción y el papel que desempeñan en él nuestros órganos sensoriales y el cerebro. Se requiere valentía y honestidad para afrontar este complejo problema e intentar resolverlo de manera convincente. Se necesitan urgentemente programas de investigación empírica ingeniosos que busquen comprender el verdadero papel de los sentidos en la percepción. Cabe señalar: planteo la pregunta, pero no pretendo tener la respuesta. Que la respuesta sea desconocida hasta la fecha no significa que no exista la pregunta ni que pueda ignorarse. Lo que sí es seguro es que, si no se plantea la pregunta, nunca se encontrará la respuesta.

Debemos asumir que la percepción de la materia es *directa* , es decir, que percibimos la materia *en sí misma* y no meras imágenes mentales de ella. Esta parece una suposición muy razonable, considerando *la inmensidad y riqueza* del mundo que percibimos a nuestro alrededor: el Sol, la Luna, los océanos, los campos y bosques, las ciudades, las personas y los animales. Todo esto, con todos sus múltiples detalles, no puede ser producido ni almacenado en nuestros pequeños cerebros. Ciertamente, como señaló Descartes, a veces tenemos sueños muy claros y vívidos; pero estos son destellos temporales, no comparables a nuestras experiencias de vigilia, mucho más amplias, claras, multisensoriales, lógicas y persistentes. Nuestros cerebros son muy poderosos, pero no tanto.

Debemos asumir que los órganos sensoriales y el cerebro desempeñan un papel importante en la percepción de los fenómenos físicos; sin embargo, *su función conjunta consiste, sin duda, en posibilitar nuestra percepción directa del mundo exterior* . Son las llaves que nos abren las puertas (a las almas que perciben), dándonos acceso al mundo físico que nos envuelve. En esta nueva teoría, la señal que llega del retina al cerebro no es inútil, pero su función principal no es crear una imagen interna que podamos percibir. Su única función es «abrir la puerta» a la percepción directa, aunque también crea, de forma accesoria, un recuerdo mental de lo que percibimos a través de esa puerta para su uso futuro.

En este caso, lo que percibimos es algo físico externo a nosotros: imágenes, sonidos, olores, sabores, sensaciones táctiles y corporales. Si bien pueden existir errores en estas percepciones, se trataría de errores de apreciación e interpretación, no de errores de información. Aun así, en este contexto, necesitamos evaluar adecuadamente nuestras percepciones directas mediante la razón. Esto se realiza habitualmente recurriendo a otras percepciones, anteriores o posteriores; es decir, no juzgamos nuestras percepciones a través de *otra* fuente de información, sino a través *de la misma* fuente a lo

largo del tiempo. Luego, utilizamos la lógica inductiva para extraer las conclusiones más fiables posibles de la totalidad de la información a nuestra disposición.

La ciencia debe, por supuesto, descubrir *cómo funciona exactamente* esta «apertura de las puertas» a la percepción, para así reemplazar, de forma definitiva y creíble, la actual teoría «representativa» de la percepción, que resulta contradictoria. Es necesario diseñar experimentos complejos y concluyentes para resolver la cuestión. Ciertamente, la explicación exacta de la percepción directa no es fácil de concebir (al menos, nadie la ha concebido hasta la fecha). Se trata de un problema de la misma dificultad que en su momento lo fue la velocidad constante de la luz; y se necesita un genio como Einstein para encontrar una solución creíble y convincente. Pero que la percepción directa sea *un hecho* es lógicamente indudable, puesto que la hipótesis opuesta de la percepción indirecta es (como ya se ha señalado) contradictoria, y la opción mentalista de Berkeley es contraria a la forma en que solemos considerar y llevar a cabo nuestros asuntos.

La teoría de que percibimos directamente los objetos externos (aunque, por supuesto, solo partes o facetas de ellos), y no meras representaciones mentales, es la teoría adoptada por la gente de sentido común en todas partes; solo algunos intelectuales cognitivamente alejados de la realidad, diversos místicos y personas con graves trastornos mentales piensan lo contrario (creando así el «problema de la dicotomía mente-cuerpo»). Sin embargo, esta teoría de sentido común se caracteriza acertadamente como « realismo *ingenuo* » si no se combina con un *enfoque fenomenológico apropiado* . Se convierte en un verdadero « realismo *sutil* » solo si comprendemos que es una construcción coherente basada en la totalidad de los datos fenomenológicos (internos y externos) a los que nos enfrentamos colectivamente, ordenándolos y explicándolos. Es mediante la metodología de la aducción (formular una teoría y ponerla a prueba, asegurando su conformidad con la lógica y las apariencias empíricas) que validamos la conversión de los datos fenomenológicos en una teoría *realista directa de la percepción.* El resultado es inductivamente seguro (mejor que todas las alternativas), aunque no absolutamente certero.

4. Se necesita un alma para la cognición.

Ahora quisiera llamar la atención sobre otra contradicción en el sistema de creencias generalizado de hoy en día.

En primer lugar, la mayoría de los biólogos actuales, si se les presionara, negarían que los humanos o los animales tengan alma; algunos incluso preferirían eludir el tema. Pero, en realidad, esta cuestión ni siquiera se plantea en la biología contemporánea, y mucho menos se responde o se evita. Ha caído en el olvido, ignorada como consecuencia de la supuesta refutación [8]del alma o del yo por parte de David Hume. Los biólogos de hoy en día son materialistas filosóficos convencidos.

Para ellos (de forma muy breve y sencilla), los organismos vivos están compuestos de materia física; que con el tiempo se combinó en sustancias químicas cada vez más complejas, primero minerales, luego orgánicas; que finalmente, de forma natural e inexorable, debido a las condiciones ambientales adecuadas, se combinaron en células vivas; que con el tiempo se unieron y formaron organismos multicelulares; que a través de una mayor evolución dieron lugar a diversas formas de plantas y animales, algunas de las cuales sobreviven en la actualidad.

---

[8] Escocia, 1711-1776. En *Tratado de la naturaleza humana* (1739-40) e *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748).

Para la biología actual, la vida es el resultado final de procesos físicos inscritos en la materia desde su origen. Es, en sí misma, un proceso físico y nada más. El vitalismo, la suposición de que la vida posee algo no físico, alguna sustancia o esencia que la distingue de la materia inanimada, ha sido abandonado hace mucho tiempo. Lo que distingue a los organismos vivos de la materia inanimada es únicamente la complejidad y variedad de la organización y los procesos que implican. La espiritualidad, es decir, la posesión de un alma, es igualmente una suposición innecesaria, una superstición sin relevancia para el estudio científico de los seres humanos ni de ninguna otra especie.

En segundo lugar, la mayoría (probablemente todos) los biólogos actuales se adhieren sin cuestionamientos a la teoría de la percepción sensorial propuesta por John Locke, [9]que delineamos y criticamos en la sección anterior. Es decir, la idea de que cuando percibimos un objeto físico a través de los órganos sensoriales de nuestro cuerpo, percibimos una imagen mental de ese objeto, no el objeto en sí. Según esta idea, no percibimos el mundo físico de los fenómenos visuales, auditivos y otros, sino solo (en el mejor de los casos) reproducciones mentales de estas cualidades. No imágenes y sonidos físicos, olores, sabores, sensaciones táctiles, sino equivalentes mentales de ellos, presumiblemente causados por ellos, que llegan a nuestra mente a través de los órganos sensoriales. La mayoría de los biólogos van más allá y niegan que las imágenes mentales sean reproducciones de fenómenos materiales, que se les parezcan en lo más mínimo, incluso si son causadas por ellos.

Como ya se ha argumentado, esa hipótesis es contradictoria. Parte de la premisa de que poseemos cuerpos *físicos* , dotados de diversos órganos sensoriales, y concluye afirmando que lo único a lo que tenemos acceso y que podemos conocer son imágenes *mentales* (entendiendo por «imagen» un sentido amplio, que incluye vistas, sonidos, etc.). La contradicción se agrava aún más cuando se afirma, además, que las imágenes mentales no se asemejan a las cosas físicas que supuestamente representan, puesto que cabe preguntarse cómo pueden saberlo si solo tienen acceso a lo interno y no a lo externo.

La inconsistencia de esta teoría de la percepción sensorial, basada en la correspondencia o representación, fue inmediatamente percibida por George Berkeley, quien llegó a negar la existencia misma de los fenómenos físicos y solo reconoció los mentales. Según su interpretación, no poseemos cuerpos físicos, ni órganos sensoriales físicos, ni sistema nervioso central; solo imágenes mentales que nos inducen a creer erróneamente que sí los tenemos.

Dado que no hay forma de formular la tesis de la percepción indirecta de Locke sin contradecirse a sí misma, la lógica nos obliga a abandonarla y sustituirla por otra. Pero el problema, por supuesto, es que hasta ahora ni siquiera hemos logrado imaginar una posible teoría sustitutiva. Así pues, apartamos la vista del problema y fingimos que no existe. Como ya expliqué, esta contradicción solo puede resolverse admitiendo que somos capaces de percibir *directamente* la materia física de alguna manera, aunque los órganos sensoriales evidentemente desempeñen un papel significativo.

Ahora quiero señalar otra contradicción: la que existe entre la teoría de la inexistencia del alma, mencionada anteriormente, y la teoría de la percepción indirecta de los objetos físicos [10]. No se puede creer ni defender ambas teorías a la vez: son mutuamente excluyentes. ¿Por qué? Porque ***si no hay***

---

[9] Inglaterra, 1632-1704. En *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1689/90). Cabe señalar que Thomas Hobbes (Inglaterra, 1588-1679) precedió a Locke al describir la percepción sensorial como una estimulación, mediante movimientos externos, de los órganos de los sentidos, lo que da lugar a supuestos sucesos «mentales». Sin embargo, parece que para Hobbes estos últimos también eran movimientos físicos y no sucesos distintivamente «mentales» (*De Homine* , 1658). Por lo tanto, Hobbes era más materialista que Locke.

[10] Locke, por supuesto, seguía creyendo en el alma, así que no incurrió en esta contradicción. Pero sí incurrió en la contradicción inherente a su teoría de la percepción sensorial.

alma —ningún Sujeto con la capacidad de consciencia que las observe—, entonces las imágenes mentales supuestamente proyectadas en la mente no sirven para nada. Si no hay nadie que vea una imagen en la mente, ¿de qué sirve? Si no hay nadie que oiga un sonido en la mente, ¿de qué sirve? Lo mismo ocurre con los olores, los sabores y las sensaciones táctiles. No se puede decir que las «imágenes» (sensaciones de cualquier tipo) «aparezcan» si no hay nadie que las experimente; podrían «ocurrir», pero no «aparecer».[11]

Piénsalo; asimílalo. Si suponemos que somos como ordenadores, entidades físicas con cámaras y micrófonos incorporados, y una CPU que procesa la información que proviene de ellos: ¿de qué servirían una pantalla y un altavoz para una entidad así? Si no hay nadie que vea las imágenes en la pantalla ni oiga los sonidos emitidos por el altavoz, son apéndices inútiles. Claro, el ordenador podría grabar imágenes visuales y auditivas de sí mismo y de su entorno; pero eso sería solo para almacenar las grabaciones en su memoria para su uso futuro. Nunca necesitaría ver ni escuchar el material grabado cuando llegara el momento de usarlo, sino que simplemente reaccionaría de forma directa y mecánica a los datos electrónicos que lo componen.

La única razón por la que nuestros ordenadores actuales tienen pantallas y altavoces es porque *estamos* ahí, sentados frente a ellos, viendo y escuchando. Es solo la presencia de *un alma* con capacidades cognitivas lo que hace necesarios tales accesorios. Cabe destacar que los ordenadores pueden necesitar y tener sensores físicos que reciben información de su entorno; pero no tendrían ni necesitarían nada equivalente a sensaciones *mentales* . Simplemente almacenarían y procesarían físicamente la información recibida como señales físicas. Esto significa que el mero hecho de que se nos presenten imágenes mentales (de imágenes, sonidos, sensaciones, etc.) es *prueba empírica* de que somos almas, entidades con capacidades cognitivas.

Esto es, por supuesto, lo que René Descartes [12]comprendió cuando declaró: « *cogito, ergo sum* » —o « *pienso, luego existo* »—. ***Los órganos sensoriales sin sensaciones mentales son concebibles*** : serían posibles en una entidad sin alma. ***Pero las sensaciones mentales sin un alma que las observe serían simplemente absurdas.*** En el momento en que aceptas que las imágenes se producen en la mente, aparentemente mediante el funcionamiento de los órganos sensoriales físicos, debes aceptar lógicamente que hay «alguien» que reside allí, observándolas. No puedes afirmar el escenario lockeano de la percepción sensorial y negar el alma al mismo tiempo. Además, los fenómenos mentales son simplemente información presentada al alma; el verdadero acontecimiento *cognitivo* ocurre solo cuando el alma es realmente «informada» por esta información.

Descartes, por supuesto, escribió unos cincuenta años antes que Locke, pero evidentemente tenía en mente una visión ingenua similar de la percepción sensorial. También se anticipó al escepticismo de Berkeley, unos setenta años antes que él, al comprender claramente que tal visión de la percepción sensorial implicaba una *brecha insalvable entre la mente y el cuerpo* . Por ello, buscó una solución a ese problema y llegó a la conclusión de que el acto mismo de la cognición, ya sea de fenómenos mentales en lugar de físicos, era indicativo de que alguien (uno mismo) realizaba el conocimiento. La mera *ocurrencia* de fenómenos, sean mentales o físicos, no probaría la existencia de un yo; pero la *aparición* de fenómenos sí lo hace, pues la aparición es ocurrencia *cognoscible* .

---

[11] Lo mismo ocurre, por supuesto, con la percepción directa de objetos externos, sean físicos o de cualquier otro tipo. Si se perciben, necesariamente son percibidos por alguien, es decir, por un alma. La percepción sin un perceptor es una contradicción en sí misma.

[12] Francia, 1596-1650. En *Meditaciones sobre la filosofía primera* (1641).

La solución de Descartes, sin embargo, no es completa, pues si bien logró afirmar la existencia del yo o alma, no abordó la cuestión de cómo el alma podría acceder al cuerpo indirectamente a través de la mente si no tuviera acceso directo a él. Creía que podíamos inferir el cuerpo (y un mundo físico más amplio más allá de él) a partir de la mente, pero no aclaró cómo. Este problema sigue sin resolverse hoy en día. Berkeley no lo resolvió, sino que simplemente lo reiteró y lo consideró irresoluble. De hecho, parece que la visión de Berkeley sobre el yo era (aunque anterior) más cercana a la de Hume que a la de Descartes o Locke: no parece haber creído en un yo espiritual real, unitario y unitario (es decir, un alma), sino que imaginaba el yo aparente como un conjunto de fenómenos mentales (es decir, algo sin alma).[13]

Las hipótesis contradictorias deben ser rechazadas y reemplazadas de alguna manera; no es científico ignorar los problemas lógicos.

5. Una ciencia biológica que reconoce el alma.

Consideremos ahora **cómo encaja la idea de «alma» en la narrativa propuesta por la biología evolutiva moderna** . Esta ciencia nos enseña que *la percepción sensorial fue producto de la evolución* . Además, el sentido de la vista evolucionó de forma relativamente repentina (al comienzo de la explosión cámbrica, que de hecho provocó), mientras que los demás sentidos (oído, olfato, gusto, tacto) evolucionaron más gradualmente. Tenemos mucho que aprender de estos hallazgos [14].

En las primeras formas de vida, que eran unicelulares (es decir, compuestas por una sola célula), pudo haber existido una simple «percepción» de la luz, entendida como la capacidad de «detectar» su presencia o ausencia, sus diferentes intensidades o su dirección; pero no existía una verdadera «visión» hasta que el ojo evolucionó como un órgano especializado y diferenciado. Lo mismo ocurría con las vibraciones mecánicas, las variaciones de temperatura, las sustancias químicas, etc. He puesto los términos «percepción» y «detección» entre comillas porque no es seguro que lo que ocurría en esa etapa pudiera denominarse cognición; bien podría haber consistido simplemente en respuestas mecánicas a estímulos físicos, que solo podrían compararse con la cognición de forma metafórica.

Cuando las formas de vida se volvieron multicelulares, pudo surgir la percepción verdadera, con algunas células especializándose como sistema nervioso y otras como órganos sensoriales. Pero estos sistemas más complejos también podrían haber implicado respuestas mecánicas a estímulos, similares a las que podría realizar un robot complejo bien programado, sin que se produjera una cognición real. Solo a partir del momento en que ciertos organismos selectos adquirieron un "yo", más allá de las células físicas que componen sus cuerpos, adquirieron mentes (es decir, experiencias mentales del yo, además de las físicas) y capacidades cognitivas (e inevitablemente también capacidades volitivas y valorativas).

También podría ser que la individualidad (es decir, el alma), y grados mínimos de las facultades asociadas a ella, estuvieran presentes desde el principio, incluso en los organismos unicelulares. Cuando estos organismos se unieron para formar organismos multicelulares más complejos, en los que las células individuales se especializaron, adquirieron colectivamente un único yo, con un probable aumento de las facultades colectivas de cognición, voluntad y valoración. De ser así, la evolución de

---

13 Tenga en cuenta las fechas: 1) Descartes, 1641; 2) Locke, 1689-90; 3) Berkeley, 1709; 4) Hume, 1740.

14 Por ejemplo, léase la obra de Andrew Parker, en particular *En un abrir y cerrar de ojos* (Sídney, Australia, The Free Press, 2003).

organismos multicelulares cada vez más complejos simplemente habría ampliado y perfeccionado las facultades cognitivas, volitivas y valorativas del yo inherentes a la vida misma. El ojo posibilitó una visión más precisa, el oído una audición más precisa, el olfato y el gusto una detección más precisa de la composición química, los órganos sensoriales del tacto sensaciones táctiles más finas, nuestros pies una mayor movilidad, nuestras manos una mejor prensión, y el sistema nervioso central proporcionó potenciales integradores más variados y eficientes.

El yo podría considerarse la fuerza unificadora del cuerpo, aquello que integra literalmente sus componentes materiales (ya sean las moléculas que componen una célula o las células que constituyen una entidad mayor) y les confiere una identidad única y común; pero ciertamente no puede considerarse como un elemento físico del cuerpo, ni como una sustancia mental, ni como una abstracción o esencia, ni como una idea o concepto. Debe considerarse como algo concreto (es decir, no abstracto) pero distinto de la materia o la mente, porque solo así podría poseer las excepcionales facultades que se le atribuyen: la conciencia, el libre albedrío y el juicio de valor, cualidades propias tanto de la materia como de la mente.

Ciertamente, no se trata de alguna sustancia física alojada en algún lugar del cuerpo (por ejemplo, el cerebro) que posea estos poderes, ni de ninguna sustancia mental; debe ser algo completamente distinto, capaz de interactuar con los fenómenos de la materia y la mente, pero a la vez totalmente diferente de ellos. Como he argumentado en otro lugar, podríamos referirnos metafóricamente al reino espiritual como una dimensión perpendicular a las dos dimensiones de la materia y la mente. Pero esto no puede tomarse literalmente, porque la noción misma de dimensiones es espacial y no tenemos base para afirmar que el alma tenga extensión o ubicación espacial. Lo único que podemos afirmar con certeza es que el alma está de alguna manera asociada con el cuerpo y la mente del organismo vivo en cuestión durante toda su vida.

Cabe señalar que no afirmo que todos los seres vivos posean un único tipo de alma, con las mismas capacidades cognitivas, volitivas y valorativas. Lo que he dicho es que cada especie de organismo que posee alma, la tiene con un rango naturalmente determinado de capacidades cognitivas, volitivas y valorativas específicas. De hecho, los individuos dentro de una misma especie están naturalmente dotados de diferentes rangos de capacidades cognitivas, volitivas y valorativas; e incluso pueden perder algunas de estas capacidades debido a algún percance físico durante su vida, si es que nacen con ellas. Además, afirmar que un organismo tiene alma no implica necesariamente que su alma pueda existir o exista sin su cuerpo, como una especie de fantasma, antes de nacer o después de morir. Esta cuestión queda abierta por falta de pruebas concluyentes. Basta con afirmar que, durante su vida, algunos organismos (o todos) poseen un alma única y constante.

Dicho esto, dado que las almas en las distintas especies (entre las que poseen alma, si no todas), y en los diferentes individuos dentro de ellas, tienen distintos alcances y grados de facultades cognitivas, volitivas y valorativas, se me ocurre que, después de todo, podría haber algo de cierto en la idea aristotélica, ampliamente aceptada hasta la llegada de la biología moderna, de que existen tres tipos de alma: la vegetativa, la animal y la humana [15]. Esta doctrina postula una jerarquía de facultades crecientes (en términos generales): la vegetativa se limita a las facultades de crecimiento y

[15] Entiendo que Aristóteles no consideraba las «almas» como sustancias distintas que habitan cuerpos físicos (como lo hacía Platón), sino más bien como los principios organizadores de los organismos vivos, sus estructuras y procesos físicos. Cabe destacar que ambas concepciones difieren notablemente de mi noción de alma como yo. El alma de Platón es una sustancia espiritual concreta; la de Aristóteles es una esencia, una abstracción; mientras que la mía es algo completamente distinto, indefinible incluso por analogía, precisamente por su *singularidad* .

reproducción, la animal incluye además las facultades de percepción sensorial y movilidad, y la humana añade la facultad de racionalidad. No la defiendo aquí, pero veo que una doctrina de este tipo podría recuperarse razonablemente: considerando que, a medida que los organismos se vuelven más complejos, adquieren almas con facultades crecientes, es concebible que se puedan definir tres (o más o menos) clases de alma (suponiendo que se puedan trazar líneas claras y que todos los organismos puedan encajar en estas tres clases).

En cualquier caso, es ciertamente posible formular una narrativa de la evolución de la vida que incluya el surgimiento (ya sea desde el inicio de la vida en la Tierra y en general, o alternativamente, eventualmente y en particular) del alma y sus facultades esenciales (incluida la experiencia mental). Contrariamente a lo que muchos piensan y afirman, la teoría de la evolución no es, lógicamente, *inherentemente* materialista. Puede y debe adaptarse plenamente para incluir la mente y el alma. Lo importante a señalar es que una explicación de este tipo (sea cual sea) *debe* ser verdadera, ya que nosotros (los seres humanos) estamos aquí para demostrarlo con nuestra experiencia fenomenológica de la materia, la mente y el yo, lo que implica facultades de cognición, voluntad y valoración. Las experiencias introspectivas no pueden simplemente descartarse e ignorarse, como algunos intentan hacer; no es científico actuar así. Todos los hechos evidentes deben reconocerse y tomarse en serio en el discurso científico; no podemos seleccionar y simplificar las cosas a conveniencia. Todas las complejidades deben reconocerse y tomarse en consideración.

Una pregunta pertinente en este contexto es: ¿en qué momento de su desarrollo surge el alma de un organismo individual? En lo que respecta a los seres humanos, esta pregunta tiene una fuerte carga política hoy en día, ya que la respuesta es relevante para el controvertido tema del aborto. La respuesta lógica, a mi parecer, en vista de las reflexiones anteriores, sería que se puede decir que un ser humano tiene alma antes del nacimiento, al menos desde el momento en que manifiesta cierto grado de conciencia y voluntad. Esto significa: cuando un feto ha desarrollado claramente sus facultades sensoriales y motoras, puesto que responde a estímulos sensoriales perceptibles con respuestas motoras voluntarias. La ciencia médica debe determinar con exactitud cuántos días, semanas o meses tarda en manifestarse este patrón de comportamiento por primera vez.[16]

Podría argumentarse que tal comportamiento sensoriomotor solo es indicativo de un alma «animal», no de un alma «humana», ya que presumiblemente un feto aún no muestra signos de racionalidad (conceptualización, clasificación, verbalización, lógica, memoria, imaginación, anticipación, etc.) más que un recién nacido (corríjanme si me equivoco). Pero sin duda, el cerebro y el sistema nervioso de un feto humano (y más aún el de un recién nacido) están, en algún momento, preparados para el funcionamiento racional, de modo que podemos afirmar, al menos a partir de ese punto, que el feto (y

---

16 Por lo tanto, a partir de entonces, matar deliberadamente al feto (aborto voluntario) bien podría considerarse el asesinato de una criatura indefensa, aunque resida dentro del cuerpo de otra (la madre) y aún necesite la hospitalidad de esa anfitriona para desarrollarse plenamente. Las mujeres con embarazos no deseados argumentan que tienen derecho a elegir libremente librar a su cuerpo soberano del huésped no deseado. Obviamente, este es un complejo problema ético que enfrenta los intereses de dos seres. No puede abordarse adecuadamente en una simple nota a pie de página; pero mi opinión, en resumen, es la siguiente: ¿Cómo llegó el «huésped» al «anfitrión»? Si la mujer queda embarazada mediante relaciones sexuales *voluntarias* , es moralmente responsable de las consecuencias; si, imprudentemente, permite que el feto tenga tiempo suficiente para desarrollar un alma, no puede luego matarlo a voluntad con el argumento de que es algo que se encuentra dentro de su cuerpo contra su voluntad. Sin embargo, si fue violada, por supuesto tiene la libertad de deshacerse del cuerpo extraño que le fue introducido *a la fuerza* por algún violador, incluso si descubre su embarazo después de que el feto haya desarrollado conciencia. El aborto también sería ético si la madre corre grave peligro físico debido al embarazo o si el feto presenta anomalías graves; aunque en tales casos habría que consultar con médicos y jueces para determinar si la interrupción del embarazo es razonablemente necesaria o, al menos, recomendable.

con mayor razón el bebé que le sigue) tiene potencial racional. Quizás este punto, si se puede identificar, debería considerarse el verdadero umbral de la identidad específicamente humana.

6. Tres principios para que los biólogos reflexionen.

Como resultado de las reflexiones anteriores, permítanme formular **una serie de principios básicos para el avance de la ciencia biológica** , con el fin de ayudarla a evolucionar desde su actual perspectiva estrecha y materialista hacia una más avanzada e ilustrada. Los biólogos modernos temen incluso abordar estos temas por miedo a ser considerados poco científicos por sus colegas; pero un verdadero científico toma en cuenta toda la información disponible y sigue la razón con valentía.

1. **No existe posibilidad de consciencia sin individualidad.**

Dondequiera que la consciencia sea evidente, debe estar presente la individualidad. Es decir, cualquier organismo vivo que muestre evidencia de cualquier grado o extensión de consciencia, ya sea en su estructura (en particular, órganos sensoriales, sistema nervioso, sistema motor) o en sus patrones de comportamiento (en particular, movimiento aparentemente espontáneo, sin la acción del viento, corrientes de agua u otras fuerzas mecánicas), debe considerarse que posee *una individualidad, es decir, un «alma», una presencia «espiritual», una «personalidad»* . La consciencia es inconcebible sin un Sujeto que conoce y un Objeto que es conocido. La consciencia implica necesariamente que alguien sea consciente, es decir, una entidad que conoce, y un contenido de la consciencia, es decir, algo que es conocido. Estas no son meras necesidades verbales o gramaticales, sino lógicas y conceptuales.

2. **La consciencia implica necesariamente también voluntad y valoración.**

No existe la posibilidad de que un organismo vivo con facultades y capacidad de consciencia, en cualquier grado y extensión, no posea también, en cierta medida, capacidad de *voluntad (es decir, libre albedrío)* y capacidad de *juicio valorativo* . La consciencia por sí sola, al observar el mundo pasivamente, no tendría utilidad biológica para un organismo vivo y, por lo tanto, sería rápidamente eliminada por la evolución si llegara a surgir.

La utilidad biológica de la conciencia radica en que posibilita la capacidad de responder activamente, mediante algún tipo de acción autogenerada, a todo aquello que se percibe en el entorno del individuo. Si se descubre que un organismo vivo se mueve por sí mismo, es decir, evidentemente no por la acción de una fuerza mecánica externa, se puede y se debe asumir que posee voluntad en ese grado, especialmente si su fisiología incluye órganos de motricidad (nervios, músculos, brazos, piernas, etc.).

Además, la conciencia y la voluntad implican valoración: sin algún tipo de juicio de valor (optar por algunas cosas o cursos de acción que resulten favorables para uno mismo de alguna manera, y evitar otros que resulten desfavorables), que no tiene por qué ser verbal y racional, sino que puede ser instintivo o emocional, la información ambiental recopilada por la conciencia sería inútil, y cualquier acción emprendida por el organismo sería caprichosa, carente de una dirección útil y, en última instancia, seguramente autodestructiva.

3. **Por lo tanto, la identidad personal posee tres poderes interrelacionados: cognición, voluntad y valoración.**

Todo organismo vivo que exhibe cualquiera de estas tres facultades necesariamente posee las tres, y un yo que las ejerce. Un «yo» significa un «alma», y no puede significar otra cosa. Es posible que existan organismos primitivos que no posean un yo ni sus tres funciones, sino que funcionen en un plano

puramente mecánico de acción y reacción. Pero es seguro que, en el otro extremo del espectro, existen organismos vivos —a saber, al menos nosotros mismos y los animales superiores— que *sí* poseen dichas facultades y el yo que lógicamente implican. Corresponde a la ciencia biológica determinar empíricamente dónde debe trazarse la línea, si es que debe trazarse alguna. Lo que sí es seguro, sin embargo, es que nosotros, los seres humanos, evidentemente poseemos un yo y las facultades de conciencia, voluntad y valoración; y evidentemente al menos otras especies animales también. Sin admitir esta verdad evidente, los biólogos no pueden considerarse verdaderos científicos, pues funcionan con una camisa de fuerza intelectual, desvinculada de algunos hechos significativos .

Para que quede perfectamente claro: cualquiera que piense lo contrario, que crea que no existe el yo/alma, la conciencia, la voluntad ni la valoración, incurre en *autocontradicción* , puesto que evidentemente es *una persona que piensa* estas afirmaciones y probablemente también las expresa o escribe para que otros reflexionen sobre ellas. La autocontradicción no es «científica». Como bien reflexionó Descartes: «Mi pensamiento es *prueba fehaciente* de mi existencia». Ignorar la información manifiesta no es «científico». Es imposible percibir o concebir nada, formular ningún pensamiento sobre nada, sin conciencia, la facultad y el acto de cognición necesarios para todo pensamiento; sin voluntad, en este contexto la facultad y el acto de dirigir la atención a través de los procesos de pensamiento necesarios; o sin valoración, en este contexto la capacidad de discernir lo verdadero o falso, un pensamiento que se debe conservar o descartar.

Mientras los biólogos no acepten ni consideren plenamente en sus investigaciones y teorías los hechos del yo y sus facultades de cognición, voluntad y valoración, estarán, en el mejor de los casos, practicando una ciencia deficiente. Cuando finalmente tengan el valor y la integridad para hacerlo con seriedad, su ciencia se verá sin duda enormemente enriquecida.

7. La individualidad es la base de la moralidad y la sociedad.

En mi libro *Meditaciones* (2006), sostuve que el yo debe considerarse una unidad que persiste durante toda la vida de un organismo. Estas reflexiones son muy relevantes para el contexto actual.

> Según la teoría budista, el yo carece de continuidad; es decir, nuestro yo de hoy no es la misma persona que nuestro yo de ayer ni que el de mañana. Desde esta perspectiva, están conectados causalmente, en el sentido de que las agrupaciones previas de fenómenos que constituyen un yo «causan» las posteriores; pero no existe un hilo conductor de constancia que pueda identificarse como la entidad subyacente. No se trata de una mera sucesión de eventos totalmente discretos, pero tampoco existe una identidad esencial entre ellos.
>
> Sin embargo, muchos (yo incluido) objetamos esta teoría por diversos motivos. Si bien podemos admitir que lógicamente se puede considerar la individualidad (es decir, ser Sujeto y Agente) como puntual en cada instante sin tener que asumir su extensión a lo largo de la vida, debemos darnos cuenta de que tal suposición elimina toda posibilidad lógica de un concepto de responsabilidad moral por las acciones pasadas.
>
> Si una persona ya no es la misma que cometió un acto virtuoso o vicioso en el pasado, entonces nadie puede atribuirse ni ser recompensado por ninguna buena acción, ni se puede culpar ni castigar a nadie por ningún delito. Ex post facto, en sentido estricto, quien realiza cualquier acto deja de existir. De igual modo, mirando hacia el futuro, ningún agente tiene nada que ganar ni

> que perder al realizar una acción, puesto que para cuando surgen las consecuencias de la misma, el agente ya ha desaparecido.
>
> En tal contexto, toda moralidad personal y armonía social quedarían completamente destruidas. No habría justificación alguna para abstenerse del vicio ni para cultivar la virtud. Incluso la búsqueda de la realización espiritual sería absurda. Claro que a algunas personas no les desagrada tal perspectiva, que las libera de toda obligación o responsabilidad moral y les permite desenvolverse sin control.
>
> Es muy dudoso que el budismo (dadas sus preocupaciones y objetivos generales) apoye una tesis nihilista de este tipo. En cualquier caso, tal punto de vista no puede considerarse creíble a la luz de todas las observaciones y argumentos expuestos anteriormente.

Si negamos el yo o el alma, negamos no solo las funciones de la cognición, la voluntad y la valoración, sino también la moral y la sociedad. Sin la continuidad que proporciona el yo, no hay responsabilidad. Sin responsabilidad, no hay valores, ni virtudes, ni antivalores, ni vicios, ni imperativos ni prohibiciones morales; todo vale. Sin moral, no solo el individuo es incapaz de funcionar con inteligencia, sino que la sociedad, la coexistencia pacífica y la cooperación entre las personas, no pueden existir. La cohesión social depende del respeto al individuo, del respeto a su persona, cuerpo y mente, y a su propiedad material e intelectual. Sin tal respeto, cualquiera puede matar o mutilar a cualquiera, torturar o esclavizar a cualquiera, robarle sus bienes, a su antojo. No habría justificación para ninguna ley ni ética.

El mero hecho de que tengamos conciencia moral individual y que existan sociedades más o menos organizadas demuestra nuestra convicción de que poseemos alma, capacidad de consciencia, libre albedrío, capacidad de razonamiento y, por consiguiente, responsabilidades. Aun cuando la conciencia individual varíe considerablemente y nuestras sociedades sean diversas e imperfectas, la mera existencia de estos fenómenos psicológicos y sociales demuestra que la humanidad, fundamentalmente, cree en el alma, en su capacidad y en su responsabilidad. Quienes niegan esto solo fingen; no son testigos honestos. Ciertamente, existen psicópatas y sociópatas entre nosotros; pero son excepciones, no representan a toda la humanidad. Además, cabe preguntarse si los psicópatas y sociópatas pueden caracterizarse únicamente de esta manera, es decir, si son tan enfermos o malvados. Lo más probable es que, así como poseen cuerpos y facultades humanas, tengan almas parcialmente funcionales.

La "filosofía primera" [17]no solo se ocupa de las disciplinas relativamente abstractas de la filosofía de la mente, la fenomenología y la teoría de la percepción sensorial, sino más concretamente de la biología y la evolución, así como de la antropología y la sociología.

---

[17] Creo que el término fue acuñado por Aristóteles y recuperado por Descartes.

2. FUNDAMENTOS DE CAUSALIDAD

1. Los cuatro conceptos principales de causalidad

Con frecuencia, todos recurrimos al pensamiento causal, buscando o afirmando haber encontrado las causas o los efectos de algo, ya sea con fines personales o científicos. Nuestra vida sería imposible sin estos procesos mentales; estaríamos ciegos, incapaces de comprender lo que sucede e incapaces de reaccionar. Sin embargo, la mayoría de las personas no pueden definir con precisión el significado de los términos «causas», «efectos» y «causalidad».

Estos términos tienen, de hecho, muchos significados. Conocer sus diversos significados y la metodología apropiada para cada uno puede mejorar considerablemente nuestra capacidad de encontrar lo que buscamos. Los conceptos de causa y efecto, en un principio, eran naturalmente bastante vagos e intuitivos. Pero gradualmente, gracias al trabajo reflexivo de muchos filósofos y lógicos, muchos de los cuales eran principalmente científicos naturales, estos conceptos se han vuelto con el tiempo más claros y precisos. En mis obras originales sobre este tema, llevo el esfuerzo de clarificación y precisión a nuevas cotas mediante un tratamiento sistemático.

El objetivo de este ensayo es presentar, de la forma más concisa posible, algunos de los principales conceptos, análisis formales y explicaciones sobre causalidad que he propuesto a lo largo de los años en algunas de mis obras más importantes: *Lógica del futuro* (FL, 1990), *La lógica de la causalidad* (LC, 1999-2010), *Voluntad y conceptos causales afines* (VACC, 2004) y *Reflexiones lógicas y espirituales* (LSR, 2008). Este ensayo pretende ser una breve introducción al tema de la causalidad y a las principales herramientas del pensamiento causal, con el fin de animar a quienes estén interesados en estos temas a estudiar mis obras más detalladas. Estas obras, si bien son muy innovadoras, lamentablemente no han sido estudiadas hasta la fecha con la amplitud que merecen.

La causalidad se refiere a la *relación abstracta* que existe entre una causa y su(s) efecto(s), o entre un efecto y su(s) causa(s). Es difícil de definir porque las distintas variantes son técnicamente tan diferentes que resulta complicado determinar qué tienen en común.

El estudio de la causalidad se llama etiología [18]. Es una rama de la filosofía que abarca tanto la descripción de los mecanismos de la causalidad (*ratio essendi*) como la descripción de los mecanismos que nos llevan a conocerla (*ratio cognoscenti*), es decir, tanto la ontología como la epistemología de la causalidad.

Los cuatro conceptos principales de causalidad son: **causalidad (causalidad determinista), espontaneidad natural (indeterminismo no volitivo), volición (libre albedrío humano o de otras almas) e influencia (cosas intuidas, percibidas o concebidas que facilitan o dificultan la voluntad, sin anular su libertad).** Utilizamos el término «causalidad» para designar un género que engloba estas cuatro especies de relaciones causa-efecto.

---

[18] Muchos ahora escriben esto como 'etiología', pero yo prefiero conservar la ortografía antigua que refleja la etimología griega (*aitia* , que significa causa).

2. Las cuatro determinaciones de causalidad

La causalidad , que es causalidad determinista, implica cuatro *determinaciones genéricas* , dos fuertes y dos débiles [19]:

- **completa** (símbolo **m**): Si C, entonces E; si no C, no E; donde: C es posible.
- **necesaria** (símbolo **n**): Si no C, entonces no E; si C, no-entonces no E; donde: C es innecesario.
- Causalidad **parcial (símbolo p**): Si (C1 + C2), entonces E; si (noC1 + C2), no-entonces E; si (C1 + noC2), no-entonces E; donde: (C1 + C2) es posible.
- **contingente** (símbolo **q**): Si (noC1 + noC2), entonces noE; si (C1 + noC2), no-entonces noE; si (noC1 + C2), no-entonces noE; donde: (noC1 + noC2) es posible.

Nótese la precisión de estas definiciones y las simetrías de esta lista. La causalidad se define con referencia a proposiciones hipotéticas (o condicionales) positivas y negativas. Una proposición de la forma positiva «si X, *entonces* Y» significa «X sin (o sin que le siga) Y es *imposible* (en el modo de la modalidad en cuestión)»; una proposición de la forma negativa «si X, *no-entonces* Y» significa «X sin (o sin que le siga) Y es *posible* (en el modo de la modalidad en cuestión)».

Cabe destacar que las dos determinaciones fuertes se componen de dos proposiciones hipotéticas, una positiva y otra negativa, más una categórica modal; las dos determinaciones débiles implican una proposición hipotética positiva y dos negativas, más una categórica modal [20]. Todos los elementos mencionados son necesarios para definir cada uno de estos compuestos; ningún elemento es redundante. Dado que no se conciben lógicamente otras determinaciones de causalidad, esta lista es exhaustiva.

Un análisis más profundo demuestra que *solo* cuatro combinaciones específicas de estas cuatro determinaciones genéricas son lógicamente consistentes, a saber: causalidad **completa-necesaria (mn**), causalidad **completa-contingente (mq**); causalidad **necesaria** - **parcial** (**np**), causalidad **parcial-contingente** (**pq**). Estas **cuatro determinaciones conjuntas** son (reitero) exhaustivas y (además) mutuamente excluyentes, de modo que podemos afirmar con seguridad que: *nada puede considerarse causa o efecto de otra cosa, en el sentido causal, si no está relacionado con ella mediante una —y de hecho, solo una— de estas cuatro especies de causalidad.*

Habiendo llegado así a una lista exhaustiva de las formas que la causalidad puede adoptar lógicamente, podemos desarrollar gradualmente una lógica de la causalidad completa. Esto debe comenzar por interpretar las negaciones específicas de las cuatro formas de causalidad y, por consiguiente, la negación general de la causalidad. Nótese bien que teóricamente no podemos definir **la no causalidad** excepto mediante *la negación de las cuatro formas de causalidad* , las cuales deben definirse primero [21].

---

[19] Los símbolos **m** , **n** , **p** , **q** , se derivan de las palabras complete **,** Needsary **,** Parcial **y** Qontient **.** Cabe mencionar que, en el lenguaje común, una causa completa suele denominarse causa suficiente ; ambos términos significan lo mismo. En el contexto de la causalidad, la palabra «causa» puede sustituirse por el término más específico « causativo» . Aquí, los símbolos C y E se refieren, por supuesto, a *supuestas* causas y efectos hasta que se ajusten a una de las definiciones válidas de causa y efecto.

[20] La hipótesis positiva por sí sola no puede definir la causalidad, ya que formalmente podría combinarse con otra hipótesis positiva con el mismo antecedente y el consecuente opuesto; la(s) hipótesis negativa(s) es(son) necesaria(s) y se utiliza(n) para eliminar esta posibilidad lógica. La categórica modal asegura que el antecedente C o noC, o (C1 + C2) o (noC1 + noC2), tenga fundamento. En caso de causalidad parcial o contingente, los términos C1 + C2, etc., se refieren a la combinación de solo dos causas; pero cuando hay más de dos, pueden redefinirse gradualmente como dos.

[21] La importancia de esta afirmación radica en que todos los intentos anteriores de negar la causalidad (como los de Nagarjuna o David Hume) son inútiles, ya que ni siquiera definen con precisión lo que intentan negar.

A continuación, se investigan las oposiciones y deducciones de las cuatro formas, y se pueden analizar diversos temas como el paralelismo de causas y las cadenas causales y efectivas. Posteriormente, se puede investigar sistemáticamente *el razonamiento silogístico* que involucra proposiciones causales. Esto nos guía en la deducción y garantiza la coherencia en el conocimiento. La solución formal de todos los problemas deductivos no es en absoluto sencilla y requiere técnicas cada vez más complejas [22].

En cuanto a **la inducción de la causalidad** , este problema aparentemente difícil se reduce a los problemas más sencillos de inducción de las proposiciones condicionales y categóricas que, en conjunto, conforman una proposición causal. Para comprender plenamente las cuestiones implicadas en la inducción de la causalidad, es necesario, en primer lugar, darse cuenta de que existen diferentes *modos* de causalidad, que corresponden a los diferentes modos de modalidad. Esto significa que *existen cuatro determinaciones completas de causalidad para cada uno de los modos de modalidad* .

En las definiciones anteriores, las proposiciones condicionales (si-entonces) no se consideran exclusivamente lógicas, sino genéricas, aplicables a condicionales lógicos, extensionales, naturales y temporales (y, de forma similar, espaciales). Las lógicas formales deductivas e inductivas de estos diversos modos de condicionamiento se tratan de forma sistemática y con gran detalle en FL. Por lo tanto, la labor de clarificación y validación de la inducción de causalidad ya está formalmente realizada.

En resumen, podemos describir la inducción de causalidad, es decir, de una proposición como "A causa B", de la siguiente manera. Consideremos, por ejemplo, dos eventos A y B. Si *en nuestra experiencia hasta ahora siempre* hemos encontrado que A va seguido de B, es decir, nunca de no-B, entonces podemos inferir por generalización (es decir, por lógica inductiva) que A implica B, *hasta que* encontremos un solo caso en el que A *no* vaya seguido de B, en cuyo caso debemos particularizar nuestra proposición anterior y concluir que A no implica B. [23]El mismo proceso se aplica a las negaciones de estos mismos términos, es decir, a no-A y no-B, que también deben considerarse antes de poder declarar cualquier tipo de causalidad. Si *, según nuestra experiencia,* la ausencia de A siempre va seguida de la ausencia de B, es decir, nunca de B, entonces podemos generalizar y concluir que la ausencia de A implica la ausencia de B, *hasta que* encontremos un solo caso en el que la ausencia de A *no vaya* seguida de la ausencia de B. En ese caso, debemos particularizar nuestra proposición anterior y concluir que la ausencia de A no implica la ausencia de B. [24]Una vez resueltos ambos problemas, de una forma u otra, y combinados los resultados, podemos formular una proposición causal de cualquier grado.

La inducción de la no causalidad, es decir, de una proposición como «A *no* causa B», es mucho más difícil. Suponiendo que, mediante los métodos antes mencionados, hayamos llegado a la conclusión de que «A no implica B y no-A no implica no-B», podríamos concluir primero que «A es una causa parcial y contingente de B» antes de concluir que «A no causa B en absoluto». La primera conclusión, más positiva, presupone que existen factores causales adicionales, que ya hemos identificado o esperamos identificar fácilmente; mientras que la segunda, negativa, presupone que se buscaron diligentemente

---

[22] Este trabajo ocupa la mayor parte de mi obra *La lógica de la causalidad* y no es necesario que nos ocupemos de él aquí.

[23] Como es lógico, si sabemos desde el principio que A *no* siempre va seguido de B, no nos molestamos en generalizar ni en particularizar, sino que vamos directamente a la conclusión negativa.

[24] De nuevo, si sabemos desde el principio que no-A *no* siempre va seguido de no-B, no nos molestamos en generalizar y particularizar, sino que vamos directamente a la conclusión negativa.

factores causales adicionales, pero no se encontraron. En ambos casos, la conclusión solo puede ser inductiva, ya que podría refutarse fácilmente en una etapa posterior.[25]

Llegamos así a un desarrollo completo e indiscutible del concepto de causalidad. Esto nos permite examinar y, si es necesario, criticar con maestría y contundencia el discurso pasado y presente sobre la causalidad. Algunos trabajos, tanto pasados como actuales, sobre este tema merecen atención y reconocimiento, aunque no sean exhaustivos. Otros, en cambio, merecen críticas y pueden ser rechazados de forma definitiva. De este modo, pasamos de la mera opinión y la controversia al verdadero discurso científico.

Una de las cosas que el análisis descrito anteriormente demuestra con autoridad es que *la causalidad existe y puede conocerse* . No es producto de nuestra imaginación, como algunos (en particular David Hume, como veremos) han sostenido. Las formas de causalidad proceden *lógica e inevitablemente* de la modalidad y de las formas categóricas e hipotéticas que de ella surgen naturalmente, las cuales constituyen la base y el medio de toda discusión racional. Nadie puede atacar estos medios racionales sin utilizarlos, poniendo así en duda su propio discurso e incluso invalidándolo. En el pasado, pudo haber parecido posible criticar la causalidad cuando no teníamos una idea precisa de su naturaleza exacta; pero ahora que sabemos con precisión cómo se construye a partir de elementos discursivos más simples, ya no se puede dudar de ella ni rechazarla sin contradecirse. El escepticismo respecto a la existencia y la cognoscibilidad de la causalidad ya no es una opción.

Además, si bien la causalidad es algo *abstracto* , sigue siendo *objetiva* ; es decir, existe independientemente de nuestro conocimiento (o desconocimiento) de ella. El intento de Immanuel Kant de responder al escepticismo de Hume, al proponer que la causalidad es una «categoría» impuesta por nosotros a los datos empíricos, implicaba que la causalidad era algo subjetivo. Esto no fue una solución, sino una capa adicional de error. Ambos filósofos han tenido un efecto devastador en la comprensión teórica del pensamiento causal.

Otro hallazgo importante es que la tan cacareada «ley de causalidad», según la cual todo debe tener una causa, en el sentido determinista del término, *no está* formalmente garantizada. Puede ser cierta; pero también puede no serlo. No podemos, mediante nuestras definiciones lógicas de causalidad y no causalidad, probar que la espontaneidad sea imposible; ni tampoco que sea posible. Por lo tanto, la lógica debe contemplar *formalmente* la idea de *espontaneidad* , es decir, la espontaneidad natural y/o la voluntad humana (libre albedrío). Así pues, cuando hablamos de causalidad en el sentido más amplio, debemos tener en cuenta no solo la causalidad (la variante determinista de la causalidad), sino también

---

[25] Me gustaría desarrollar algún día un software de lógica causal, disponible en línea, que pudiera ser utilizado por científicos y cualquier otra persona para determinar las mejores conclusiones lógicas sobre la causalidad a partir de ciertas combinaciones de datos brutos, basándome en mi trabajo detallado en *La lógica de la causalidad* .

a) En cualquier contexto de conocimiento dado, se introduciría la información disponible sobre tres variables (P, Q, R) o cuatro variables (P, Q, R, S), o más, y el programa determinaría *qué* relación causal es la más apropiada. Hasta que se encuentren nuevos datos, la relación causal elegida (**mn** , **mq** , **np** o **pq**) se declararía como la más probable.

b) Luego, dadas dos o más de estas relaciones causales probables, el programa utilizaría argumentos para extraer conclusiones. Estas conclusiones predecirían las relaciones causales probables entre elementos para los cuales no habíamos determinado previamente la relación de la manera (a).

c) En este punto, querríamos verificar empíricamente estos últimos hallazgos. Si resultaran ser erróneos (es decir, si el resultado de una proposición de tipo (a) no concuerda con el resultado de una inferencia de tipo (b)), concluiríamos, por supuesto, que una o ambas premisas que dan lugar a nuestra conclusión en (b) necesitan revisión.

d) En tal caso, se nos solicitaría realizar una investigación empírica más exhaustiva sobre los elementos dudosos. De esta manera, el programa generaría comprobaciones de coherencia y, cuando fuera necesario, investigaciones adicionales.

Como no soy capaz de desarrollar ese software, espero que alguien más lo haga en el futuro. O quizás, con el tiempo, la tarea se pueda realizar fácilmente con inteligencia artificial.

la espontaneidad natural y la voluntad (las variantes indeterministas) [26]. En ese caso, podemos formular ***una «ley de causalidad» más abierta, de modo que todo deba tener una causa en uno o más de estos tres sentidos*** .

3. La posibilidad lógica de la espontaneidad natural

Resulta que la espontaneidad natural es defendida por físicos modernos en el campo de la mecánica cuántica. Así, la admisión teórica de la etiología proporciona una base racional y un lenguaje para el supuesto fenómeno. Este concepto no tiene una definición positiva, sino que se *define por negación* , cabe destacar. Los eventos sujetos a la espontaneidad natural serían aquellos sin una causa completa discernible (causa determinista), eventos que no están sujetos a leyes naturales y, por supuesto, no son producto de la voluntad humana (o, en un sentido más amplio, animal). Por lo tanto, la espontaneidad natural se refiere al *azar* , al azar en un sentido real y profundo; implica que no podemos hacer una predicción exacta, aunque podamos estimar la probabilidad de que ocurra.

Aun admitiendo la existencia de la espontaneidad natural, debería considerarse, junto con la causalidad, como un acontecimiento *mecánico* ; una especie de determinismo, en un sentido amplio del término, porque tampoco implica voluntad.

a priori la existencia de tales eventos puramente fortuitos ; pero tampoco puede negarlos de plano. Solo puede admitir la posibilidad de *una* prueba a posteriori, directa o indirectamente, mediante la observación/experimentación científica y esfuerzos teóricos ad hoc creíbles. Lo cierto es que resulta notoriamente difícil probar empíricamente de forma definitiva que un evento es naturalmente espontáneo, pues siempre podemos imaginar que tal vez se deba a alguna causa determinista subyacente que aún no hemos descubierto [27]. Incluso si hoy no encontramos una causa suficiente para el evento observado y debemos asumir la espontaneidad natural, es concebible que en algún momento futuro descubramos algún nuevo fenómeno físico que nos permita hallar una causa suficiente para él. La suposición de espontaneidad natural es siempre, necesariamente, inductiva.

En cualquier caso, cabe reiterar que la espontaneidad natural se consideraría mecanicista, en el sentido de que los humanos no tenemos poder sobre ella ni podemos controlarla, es decir, que no se debe en absoluto a la voluntad (véase más adelante). Sin embargo, basándonos en el principio de inducción, si hemos buscado diligentemente, en un ámbito presumiblemente mecanicista, una causa determinista (es decir, una causa completa/suficiente) y no la hemos encontrado, podemos afirmar razonablemente que bien podría existir espontaneidad natural en este contexto específico. Esto no establece la posibilidad de la espontaneidad natural con fuerza deductiva, pero sí la establece inductivamente (*hasta que, si acaso,* los físicos cambien de opinión al respecto).

Este parece ser el argumento metodológico que sustenta la aceptación general del Principio de Heisenberg en mecánica cuántica. Este Principio de Incertidumbre, como también se le denomina, puede formularse brevemente de la siguiente manera:

> Cuanto más precisamente se conoce la posición de una partícula, menos preciso es su momento lineal, y viceversa. Para medir la posición, necesitamos interactuar con la partícula de alguna manera. Esta interacción inevitablemente perturbará el momento lineal de la partícula,

---

[26] Aquí, con respecto a la relación causal de "influencia" como concepto dentro del dominio de la voluntad, porque solo tiene significado en relación con la voluntad.

[27] Este argumento ya fue planteado hace mucho tiempo por el estoico **Crisipo** de Soli (Grecia, 279-206 a. C.), quien «enseñó que la aparente falta de causalidad en un evento particular solo podía significar una especie de causalidad oculta a la comprensión humana» (Windelband, p. 181). Crisipo era (al igual que Demócrito, pero a diferencia de Aristóteles) un determinista convencido, que no contemplaba la posibilidad del azar ni de los eventos voluntarios.

> haciéndolo más incierto. De manera similar, para medir el momento lineal, necesitamos interactuar con la partícula de forma que se altere su posición.[28]

Algunos argumentan que, dado que el intento del observador por descubrir el hecho físico puede, en esos niveles, afectar dicho hecho, es apropiado hablar de incertidumbre. Sin embargo, yo respondería que el posible efecto del investigador sobre el hecho sigue siendo de naturaleza física y no tiene que ver con la conciencia. El fenómeno en sí es puramente físico, incluso si resulta impredecible. El principio concierne a los procesos físicos, y no principalmente a la relación de la mente con el mundo físico. Por lo tanto, el principio no es epistémico, como sugiere la palabra incertidumbre, sino más precisamente óntico, por lo que el nombre Principio de Indeterminación parece más apropiado.

El principio de Heisenberg se debe a la dualidad onda-partícula de la materia. Los físicos cuánticos han descubierto que todas las partículas poseen propiedades tanto ondulatorias como corpusculares. En ciertas circunstancias físicas, un electrón presenta las características detectadas de una partícula, y en otras, las de una onda. El hecho de que estas circunstancias físicas puedan haber sido generadas por un ser humano en el contexto de un experimento científico, y que, debido a resultados tan inesperados, el investigador no pueda determinar si el electrón es una partícula o una onda, no implica que este experimento tenga relación alguna con el "observador" (como se suele presentar).

En este tipo de experimentos, la observación es completamente incidental a la imprevisibilidad del comportamiento físico del electrón. La mente no interviene más que en cualquier actividad física ordinaria, como conducir un coche o jugar al tenis; una vez puestos en movimiento por la voluntad humana, el coche y la raqueta están totalmente sujetos a las leyes físicas. De forma similar, en el experimento de física cuántica mencionado anteriormente, el experimentador maneja la maquinaria que emite un electrón y lee la maquinaria que registra su comportamiento, pero la mente no interviene especialmente; es decir, el proceso observado es puramente físico.

No soy físico ni tengo ningún interés particular en ese campo: siempre acepto la hipótesis que los físicos consideren más acertada en cada momento. Mi interés aquí se centra únicamente en la *interpretación filosófica* aplicada a ciertos descubrimientos físicos y, por consiguiente, en el lenguaje utilizado para describirlos. En algunos círculos existe un deseo perverso de negar la objetividad y afirmar la subjetividad. Esta epistemología de moda proyecta una interpretación totalmente falaz de los fenómenos físicos observados, concluyendo que, en los experimentos de mecánica cuántica, el observador, *como tal,* influye de alguna manera en el resultado. Esta es una conclusión falsa y tendenciosa a partir de los datos disponibles, un uso indebido de los hechos para respaldar una postura filosófica antiracional.[29]

Podemos admitir la espontaneidad natural sin que ello implique consecuencias irracionales.

4. Voluntad e influencia

La volición , o libre albedrío, es la causalidad ejercida por un *motor inmóvil* [30], es decir, una entidad que se mueve por sí misma, algo que se mueve literalmente por sí mismo, sin ser forzado inmediatamente ni

---

28 Citando a Géminis. Esto basta para nuestro propósito aquí.

29 Consideremos, por ejemplo, las siguientes citas: «La materia del mundo es materia mental» (Sir Arthur Eddington, en «La naturaleza del mundo físico»). «Porque lo que dice la mecánica cuántica es que nada es real y no podemos decir nada sobre lo que hacen las cosas cuando no las observamos» (John Gribbin, en «En busca del gato de Schrödinger»). Ambas propuestas por Wong Kiew Kit, en « *El libro completo del zen»* (Reino Unido: Vermilion, 2001), pág. 104, en apoyo de su creencia de que la ciencia moderna coincide con las afirmaciones budistas de que la mente es la única fuente de la realidad.

30 La expresión «motor inmóvil» es, por supuesto, una frase tomada de Aristóteles (por ejemplo, en *Física* , 8:5).

programado indirectamente para hacerlo, ya sea por una causa completa o por espontaneidad natural (o por otro motor inmóvil). Un evento que ocurre a través de la volición tiene una causa, a saber, *el agente* de esa volición, es decir, la entidad que libremente quiso el evento. La causa de un acto de voluntad (o acto volitivo) no es ningún pensamiento o propiedad del agente, sino el agente personalmente. Además, *no es "la voluntad" la que quiere, sino el agente el que quiere* . El término "querer" (o volición) se refiere a la *relación causal* entre el agente y el producto (efecto) interno o externo de su acto de voluntad; no se refiere a que la causa o el efecto estén relacionados de esta manera [31]. Cabe señalar que el término "espontaneidad", cuando se utiliza en el contexto de la voluntad, se refiere a querer sin propósito (es decir, sin ninguna influencia a favor o en contra; véase más información al respecto a continuación).

Bajo un régimen mecánico, de causalidad y/o (si existe) de espontaneidad natural, un elemento estático puede causar completamente otro elemento estático o parcialmente un elemento dinámico, y un efecto dinámico solo puede surgir de una causa dinámica completa o parcial, o de ninguna causa en absoluto. No ocurre así bajo el régimen no mecanicista de la voluntad; en este caso, una fuente relativamente estática (el agente voluntario) produce un resultado dinámico (ciertos movimientos o cambios voluntarios y fenómenos estáticos que surgen de dichos movimientos o cambios). Esta es una diferencia importante entre la voluntad, la causalidad y la espontaneidad natural, aunque también puede decirse que el agente es en parte, pero no exclusivamente, un causal necesario de sus voliciones (ya que sin ese agente en particular esas voliciones particulares no ocurrirían), y la espontaneidad humana guarda cierta semejanza con la espontaneidad natural (aunque la ausencia de causalidad implicada es de otra índole).

Otra diferencia importante radica en que el agente de la voluntad está libre de determinación en su acto de voluntad: es un motor inmóvil *dentro de los límites de las facultades específicas de automovimiento que le confiere su naturaleza* . Voluntad significa libre albedrío; no existe la voluntad sin libertad de voluntad. Para ser precisos, en los actos volitivos, no es la voluntad la que es libre, sino el agente de la voluntad quien lo es. Sin embargo, esto no implica que la libertad del agente sea ilimitada; la voluntad (al menos la de los humanos y los animales) siempre está circunscrita por ciertos límites naturales y circunstanciales.

La libertad de voluntad implica que nada puede obligar, directa o indirectamente, al agente a realizar o no realizar su voluntad (siempre que posea el poder necesario en el caso concreto); por lo tanto, la voluntad se diferencia notablemente de la causalidad determinista (causación). La voluntad también se diferencia de la espontaneidad natural en que la primera implica un agente, mientras que la segunda no (la «naturaleza» no es literalmente un agente, aunque a menudo hablemos de ella como si lo fuera, cosificándola). Esto no significa que el agente nunca esté sujeto a una fuerza abrumadora, ya sea por causalidad o por espontaneidad natural; significa que cuando el agente se ve claramente *obligado* a hacer o no hacer algo, el resultado no es la voluntad, sino la acción mecánica.

Ciertamente, la voluntad no implica libertad *ilimitada* . El agente de la voluntad suele estar sujeto, si no siempre, a diversos grados de influencia. Una **influencia** es algo *cuya percepción por parte del agente facilita o dificulta* su acto de voluntad en el momento en cuestión; esa es mi definición de influencia. Cabe destacar que la consciencia es fundamental. Sin este concepto de influencia, no podemos comprender ni aceptar el concepto de libertad de voluntad, dado que, en efecto, nos vemos afectados por lo que hay en nosotros y a nuestro alrededor cuando actuamos. Junto con la causalidad, la espontaneidad natural y la voluntad, la influencia es uno de los cuatro tipos de causalidad distintos, irreductibles y complementarios.

---

[31] Contrariamente a la impresión que dan las formas en que solemos expresarnos en el pensamiento y el habla cotidianos.

Existen muchos tipos de influencia: objetos externos de todo tipo; sucesos, estados o sensaciones corporales; sucesos, estados o emociones mentales; recuerdos, imaginaciones, pensamientos abstractos, decisiones racionales, doctrinas éticas, etc. Cabe señalar que el concepto de influencia incluye, pero es más amplio que, el de propósito. El pensamiento de una meta determinada *influye* en el agente para que realice una acción determinada mediante la voluntad; en ese sentido, la «causa final» de Aristóteles es en realidad una especie de «causa eficiente», aunque más específicamente (nótese bien) en el sentido de influencia. Pero los objetos de la conciencia, además de las metas, también pueden influir en las voliciones.[32]

Un agente también puede, al parecer, realizar actos de voluntad desprovistos de teleología, es decir, libres de la influencia de un objetivo, motivo, deseo o aversión; esto se refiere a una voluntad no solo libre, sino también espontánea. A esto lo llamamos impulsividad o capricho. Si bien esto es concebible y, aparentemente, ocurre ocasionalmente, la mayor parte de la volición se produce bajo múltiples influencias, tanto positivas como negativas.

Una influencia *nunca es* determinante, cabe destacar; pero puede hacer las cosas tan extremadamente fáciles o difíciles que *casi lo parezca* . La influencia implica una *probabilidad* de ocurrencia o no ocurrencia. Por esta razón, podemos predecir, hasta cierto punto, el comportamiento humano, basándonos en estadísticas grupales. Tales predicciones no pueden ser certeras, pero sí indicativas. Sin embargo, si se descubre que la supuesta influencia facilita o dificulta literalmente al 100%, *no puede* considerarse una influencia, sino una causa directa, una causa determinante. Las influencias, por definición, son necesariamente menos del 100% efectivas.

Cabe destacar que la influencia se produce a través de *la conciencia* que el sujeto (agente) tiene de un objeto (de cualquier tipo). Si *no* interviene la conciencia, es decir, si el objeto considerado como influencia afecta al resultado observado sin que el sujeto lo haya percibido en cierta medida, dicha influencia *no puede* denominarse así, y el resultado observado no puede atribuirse a la voluntad, sino que fue causado de forma determinista.

Muchas personas dudan de la posibilidad de la voluntad porque no han comprendido la naturaleza de la influencia y, por lo tanto, *tienden a confundirla* con el determinismo. Piensan que la voluntad no puede ser libre si está influenciada; creen que las influencias son determinantes, es decir, causales. Si bien una influencia puede considerarse una causa parcial de un efecto deseado, después del agente, su poder reside necesariamente en la conciencia del agente, que toma en consideración el objeto de la influencia (quererlo, no quererlo, temerlo, esperarlo, ser informado por él, ser engañado por él, etc.).

Las influencias motivan mediante la atracción o repulsión subjetiva, pero el agente conserva la libertad de elegir a pesar de ellas. La influencia no obliga literalmente al agente a actuar o no actuar de una manera determinada, sino que solo afecta su proceso de decisión, facilitando o dificultando una elección, es decir, modificando el *esfuerzo subjetivo* que implica el acto de voluntad. La influencia simplemente aumenta o disminuye el esfuerzo que una elección conlleva para este agente en ese momento. Si el agente reúne el esfuerzo necesario para superar toda influencia contraria, ejerce su voluntad, ya sea que logre o no el resultado deseado.

Pero el agente también puede permanecer apático ante influencias contrarias; en tal caso, debemos concluir que carecía de la fuerza de voluntad necesaria para actuar de una u otra manera, dejando que las cosas sucedieran como se presentaran sin su intervención. Esta *inercia,* basada en la indecisión, puede caracterizarse como debilidad de voluntad, ya que la inacción equivale a aceptar el curso de los acontecimientos más fácil. La pasividad es una especie de elección, una que muchos de nosotros

---

[32] Para referencias a Aristóteles en el presente volumen, véase *The Works of Aristotle* (2 vols. Ed. Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton UP, 1984).

hacemos con frecuencia. Cabe señalar que desear no es lo mismo que querer: uno puede desear algo, desear que suceda, pero no hacer nada para que suceda.

Existen muchas categorías de influencia. Una importante es el *instinto* . Un instinto es una preferencia genéticamente programada, presumiblemente resultado de la evolución, que en principio favorece la supervivencia y la salud del organismo individual o de su especie, aunque en casos o circunstancias particulares podría tener efectos contrarios. El instinto no es opuesto a la voluntad: no impone literalmente un comportamiento determinado al organismo, pero influye fuertemente en la dirección de sus elecciones, proporcionándole una primera opción casi automática, sin que ello imposibilite otras elecciones si se desean. *Las emociones* (ya sean presentimientos o fenómenos mentales más sutiles) tienen influencias instintivas; por ejemplo, el miedo puede generar la respuesta de lucha o huida, o una parálisis impotente. *Los hábitos personales* , por otro lado, son influencias adquiridas, no instintivas; sin embargo, afectan fuertemente el comportamiento y son difíciles, aunque no imposibles, de superar como los instintos.

Para los seres humanos, otra categoría importante de influencia es *la razón* . Esta se refiere a la deliberación reflexiva sobre los cursos de acción, considerando los medios y sus posibles consecuencias, apelando a la experiencia y utilizando la lógica, pero también con cierta influencia de la emoción, generalmente prestando atención a ciertos principios que se dan por sentados, ya sea a nivel personal o social. El contexto del conocimiento —intuitivo, perceptivo y conceptual— influye notablemente en la toma de decisiones racionales. Las influencias sociales desempeñan un papel fundamental en el comportamiento de las personas (especialmente de los jóvenes), por supuesto. Existen las influencias de la familia y el entorno inmediato, pero también, hoy en día, las fuertes influencias de la sociedad en general a través de la educación y los diversos medios de comunicación (escritos, visuales y auditivos), que a menudo tienen motivaciones políticas.

Evidentemente, distintas personas responden a estas diversas influencias en diferentes grados, e incluso una misma persona puede responder de manera diferente en distintos momentos. Algunas personas son más instintivas, otras más emocionales, otras más sujetas a la costumbre, otras más racionales, otras más científicas, otras más místicas, otras más poéticas, otras más influenciadas por la familia o algún otro sector de la sociedad, etc. Otras, en menor medida. Hombres y mujeres, adultos y jóvenes, ancianos y niños, personas de diferentes niveles educativos, contextos culturales o épocas históricas, etc., muestran, en términos generales, diferentes patrones de comportamiento. Mucho depende de las aptitudes naturales de cada persona, de sus capacidades y limitaciones físicas y psicológicas innatas, especialmente del grado de inteligencia. Asimismo, por supuesto, las distintas especies animales responden de manera diferente a los estímulos influyentes. Obviamente, los humanos tienen una mayor inclinación racional, mientras que otras especies animales son más instintivas. Todas estas diferencias pueden establecerse mediante estudios estadísticos empíricos.

En cualquier caso, para reiterar, el instinto no es contradictorio con el libre albedrío; influye en opciones pero no determina Los seres humanos, aunque en gran medida guiados por el libre albedrío, también poseen instintos. La mayoría de los padres tienen instintos parentales, aunque algunos ocasionalmente lastiman o matan a sus hijos deliberadamente. Nuestro instinto es preservar nuestra salud, pero algunas personas optan por fumar tabaco, beber mucho alcohol o consumir drogas psicotrópicas. Y así sucesivamente.

Creo que todos los animales, incluso los insectos, poseen libre albedrío e instintos, aunque en grados muy diferentes a los nuestros. No son robots; tienen una especie de alma, ya que evidentemente poseen facultades cognitivas y volitivas, así como apetitos y aversiones. Cualquiera que haya tenido un perro o un gato, o haya tenido contacto prolongado con cualquier otra especie animal, sabe que esto es

obvio. Por supuesto, los animales son mucho más instintivos y menos libres que nosotros, pero también demuestran cierta capacidad para actuar movidos por otras motivaciones. Un gato, por ejemplo, puede hacerse amigo de un pájaro doméstico en la misma casa. En el extremo inferior del espectro animal, si bien una mosca sin duda se mueve principalmente de acuerdo con sus patrones de comportamiento instintivos y tiene muy poco libre albedrío, casi ninguno, se puede suponer que tiene el suficiente para elegir moverse de una u otra manera sin ninguna razón en particular (eventualmente tiene que moverse en alguna dirección, pero no se le da en qué dirección se mueve).

¿Qué tipo de entidad es un *agente* de la voluntad? Conocemos la existencia de la voluntad mediante la observación introspectiva personal, es decir, la intuición; y también a través de elementos relativamente externos al agente, como la percepción de eventos mentales o físicos y, posteriormente, mediante procesos conceptuales. **Sé que quiero; sé cuándo quiero y cuándo no quiero; sé qué quiero o no quiero; muy a menudo, aunque no siempre, sé por qué quiero o por qué no quiero; y generalmente sé si mi voluntad tuvo éxito o no, y en qué medida.** Es un hecho que podemos hacer estas distinciones, y de hecho las hacemos habitualmente, mediante la autoconciencia y la introspección. Si alguien carece realmente de esta autoconciencia (lo cual dudo), sin duda tiene un grave problema psicológico.

¿Quién soy yo? No soy principalmente *el cuerpo físico* en el que aparentemente habito; ni tampoco *los fenómenos mentales* que percibo y concibo interiormente (mis experiencias, recuerdos, imaginaciones, pensamientos, sueños). Soy **el alma** , la entidad espiritual, en el centro de mi ser; el alma soy yo. Es el alma la que quiere; el alma es el agente libre de todas las voliciones que emanan de ella. El alma es plenamente responsable de todas sus voliciones, sin importar cuánta influencia haya recaído sobre ella, porque tiene la última palabra y puede elegir hacer o no hacer lo que está en su poder, por fácil o difícil que sea, y por exitoso o no exitoso que sea el resultado.

La voluntad es una de las tres facultades distintivas del alma; las otras dos son *la cognición* (la conciencia de cualquier cosa por cualquier medio) y *la valoración* (la atribución de valor o desvalor a las cosas conocidas). La voluntad no puede entenderse sin hacer referencia a la cognición y la valoración. Un alma posee estos tres medios para relacionarse con el mundo: cognición, voluntad y valoración; y estas tres funciones del alma, así como el alma misma, le son conocidas principalmente a través de (utilizo este término aquí en un sentido restringido) *la intuición* ; dicha intuición (o apercepción) es *autoconocimiento directo* .

Es imposible definir completamente cualquiera de estos cuatro elementos espirituales (el alma y sus tres funciones), ya que cada uno de ellos es metafísicamente *sui generis* . El alma no se parece a ningún fenómeno mental o físico que percibamos habitualmente; no podemos decir con exactitud de qué está hecha, cómo se construye, cómo funciona ni siquiera dónde se encuentra, y cualquier intento de hacerlo solo puede ser *una analogía aproximada* con fines pragmáticos. Tomar tales analogías demasiado literalmente solo puede conducir al error.

De igual modo, la cognición y la voluntad no pueden reducirse a otra cosa, pues son ontológicamente únicas. Sin embargo, podemos observar que nada (ningún organismo vivo, ningún animal) posee cognición sin voluntad, ni voluntad sin cognición. La valoración, asimismo, implica tanto cognición como voluntad, antes, durante y después de su ocurrencia. En nuestra experiencia, no existe alma sin cognición, voluntad ni valoración, y estas tres funciones solo son posibles y necesariamente implican (son inconcebibles sin presuponer) la existencia de un alma.

Cuando consideramos qué entidades poseen alma y sus tres funciones, esta observación resulta lógica. En el mundo que conocemos, todos los seres humanos, y (en menor medida) los animales superiores y

quizás también los inferiores, aunque en menor medida, [33]parecen tener cognición (ya que manifiestamente poseen *medios de* cognición como el sistema sensorial y el sistema nervioso), voluntad (ya que pueden moverse sin ser movidos, de forma inesperada y en direcciones inexplicables) y valoración (deseos y aversiones de diversa índole, algunos de los cuales reflejan necesidades biológicas reales).

En este contexto material, la importancia *biológica* de estas funciones es evidente. Cada organismo animal necesita proteger y preservar su vida, y lo hace evaluando su entorno físico, incluyendo su propio cuerpo, en la medida de lo posible (mediante la cognición), y actuando sobre su entorno físico de la mejor manera posible (mediante la voluntad), en pos de objetivos que considera beneficiosos para su vida física (valoración).

Los seres humanos, y quizás también los animales superiores, deben tener en cuenta el entorno mental de su existencia; es decir, también deben cuidar y preservar valores *psicológicos* (como su cordura, su carácter o sus estados emocionales). Además, como sugieren muchas tradiciones espirituales, es probable que nuestras vidas se extiendan más allá de nuestra mera existencia física y mental, hacia un reino puramente espiritual, del cual nuestras almas constituyen una pequeña parte, o donde residen permanentemente o de donde provienen y a donde regresan; en cuyo caso, también debemos cuidar y comportarnos de acuerdo con ciertos valores puramente espirituales.

Todas las consideraciones anteriores son cruciales para cualquier ciencia de **la ética** . Si no hay libre albedrío, no hay ética; todo vale, porque de todos modos no tenemos elección. Pero, al conceder libre albedrío, se puede y se debe concebir una ética científica, siempre que el sujeto (humano) tenga la capacidad conceptual necesaria para tal estudio abstracto. La negación de la ética en principio es lógicamente absurda, ya que implica un imperativo para no seguirla. El pensamiento ético se orienta a determinar qué es bueno, qué es malo y qué es indiferente *para el organismo* (persona) en cuestión; la ética prescribe actos de voluntad apropiados para la vida (física, mental, espiritual) de ese organismo. La investigación ética no es para mero conocimiento teórico; su propósito es *influir positivamente* en el comportamiento (humano) en una dirección sabia en la práctica real. Las pautas éticas preestablecidas, en la medida en que el individuo las conoce, las comprende y desea seguirlas, funcionan como factores influyentes, entre otros, en la voluntad humana. La ética proporciona un contrapeso racional a las fuerzas de la pasión en las personas, incluyendo la insensatez de la inercia. Podríamos proponer objetivamente una ética para todos los seres vivos, pero, por supuesto, solo aquellos organismos que pueden tener tales pensamientos teóricos (sin duda los humanos, y quizás alguna otra especie animal, aunque sea de forma preverbal) tienen algún interés en ello en la práctica.

La ética se diferencia de las reflexiones individuales y puntuales sobre fines y medios particulares, ya sean perfectamente racionales o basadas, total o parcialmente, en consideraciones y fuerzas emocionales. La ética es un intento de individuos interesados [34]por determinar principios teóricos generales para la guía práctica de todas las personas en una amplia variedad de circunstancias vitales. Inevitablemente, existen doctrinas éticas contrapuestas, algunas inteligentes y otras absurdas, algunas muy sabias y otras muy insensatas, y el individuo debe, aun así, usar su razón y su corazón para decidir personalmente cuál elegir o qué aspectos de cada una adoptar. Al decir «usar su razón y su corazón», me refiero a juzgar las cosas racionalmente, teniendo debidamente en cuenta los sentimientos humanos. El criterio último del juicio moral debe ser, lógicamente, la «Vida», porque la vida es el fin y el medio de toda existencia humana.

---

[33] Las plantas parecen carecer de estas capacidades; o tal vez tengan equivalentes muy primitivos de ellas (al fin y al cabo, también son seres vivos).

[34] Entre ellos se incluyen líderes religiosos, sociales y políticos, así como filósofos.

En lo que respecta a **la teología** , asumimos la existencia y el poder de Dios mediante una extrapolación extrema a partir de nuestra propia existencia y poder. Es decir, si bien evidentemente solo poseemos una cognición y una voluntad limitadas, y a menudo nuestra valoración es confusa, asumimos que Dios es omnisciente, omnipotente, perfectamente sabio y bueno. Nuestra suposición de que Dios es el Alma suprema nos permite concebir nuestras almas como pequeñas partes de una entidad mayor, *y así explicar las características comunes y la comunidad entre las personas en referencia a una Fuente común* . Esto puede influir en nuestro pensamiento ético. Todo esto sigue siendo especulación, por supuesto, pero sin duda una parte legítima y valiosa del pensamiento humano. Si bien no sabemos empírica ni lógicamente que Dios existe, ni ninguna de sus características, es útil reflexionar sobre ello y considerar sus posibles implicaciones.

En cualquier caso, cabe destacar que la idea de la voluntad es contraria a la doctrina cartesiana de una dicotomía irreconciliable entre **«mente» y materia** . El concepto de voluntad implica precisamente que una entidad «espiritual» (el agente de un acto de voluntad) influye en ciertos fenómenos mentales y físicos, modificando (aunque sea mínimamente) el curso de las cosas en el mundo material. Esto significa que las «leyes de la naturaleza» que los científicos consideran inquebrantables (aunque solo se conozcan *por generalización*) pueden transgredirse en circunstancias muy específicas, sobre todo en el contexto de la existencia humana o de animales superiores. Por ejemplo, mientras que la ley de conservación de la materia y la energía establece que la cantidad de materia y energía en el universo material es constante, la doctrina del libre albedrío afirma que, aun así, un acontecimiento material puede ocurrir (aunque solo dentro de los límites del sistema nervioso humano) por la acción de una entidad espiritual (el alma de la persona). Los seres humanos no somos máquinas sofisticadas (y creo que, en vista de nuestras muchas similitudes biológicas, contrariamente a la suposición de René Descartes, los animales tampoco lo son, al menos no los superiores).

de inteligencia artificial (IA) más avanzadas , es una máquina porque todo lo que hace, incluyendo sus decisiones y movimientos aparentemente autónomos, es el resultado de una programación previa realizada por personas (o por máquinas programadas por personas). Los seres humanos se diferencian radicalmente, pues poseen un alma, con conciencia, voluntad y valores, lo que les permite elegir libremente, independientemente de las influencias a las que estén sometidos. Las máquinas carecen de alma, conciencia, voluntad y valores. Se dice que algunas tienen inteligencia artificial; sin embargo, es dudoso que el término inteligencia sea apropiado en su caso, ya que la inteligencia es un atributo y una medida de la conciencia, y no de los procesos físicos en sí mismos. Aun así, las máquinas pueden ser útiles o peligrosas, según lo bien o mal que las programemos. Desde esa perspectiva, las máquinas son meras extensiones de los pensamientos, la voluntad y las valoraciones humanas, sean inteligentes o no.

Y sí, la IA podría, en teoría, destruir a la humanidad y toda la vida en la Tierra. Alguna máquina bien podría "pensar" que esta sería la forma más eficiente de realizar alguna función difícil que le hayamos encomendado; por lo tanto, debemos asegurarnos de que tales soluciones extremas a los problemas por parte de las máquinas sean imposibles mediante una programación adecuada. ¿Pero qué ocurre con la programación maliciosa? Un individuo o grupo humano malévolo con las habilidades necesarias podría programar deliberadamente un sistema de IA para destruir a la humanidad. Lamentablemente, existen personas así, que odian a la humanidad; basta con ver con qué frecuencia algunas salen repentinamente y matan a tantas personas como pueden sin motivo aparente. Claramente, la humanidad está ahora, o pronto estará, en grave peligro por la IA; y es dudoso que cualquier restricción legal pueda evitar semejante desastre histórico. Con suerte, los programadores benevolentes acudirán en nuestra defensa colectiva y se mantendrán un paso por delante de los malos en una guerra de ingenio interminable (así como hoy en día internet está constantemente bajo ataque de innumerables hackers malvados y ejércitos de personas buenas se dedican a combatirlos).

La voluntad es un fenómeno **espiritual** . El concepto de voluntad definitivamente no es Una perspectiva materialista-determinista implica una especie de trascendencia, un ser que existe más allá de la materia. Sería más difícil afirmar que el cuerpo físico posee voluntad que proponer, como aquí se hace, que es algo que no está sujeto a las leyes físicas (es decir, el alma, nuestro «lado espiritual») lo que la posee. La voluntad, al igual que la espontaneidad natural, puede considerarse *una excepción circunscrita* dentro de un universo mayoritariamente (aunque no exclusivamente) determinista.

El ámbito mecánico, desde esta perspectiva, no está completamente predeterminado; implica, en muchos casos, mera *naturaleza. Inercia* que, en principio, puede superarse mediante la voluntad. Algunos fenómenos naturales escapan al control de la voluntad humana, impidiendo su producción, prevención o modificación; sin embargo, otros son susceptibles de intervención voluntaria. Si no intervenimos, el curso natural de los acontecimientos se desarrolla; pero si lo hacemos, lo alteramos. Podemos afirmar que, dentro de un ámbito dominado por fenómenos mecanicistas, existen pequeños focos dispersos de acontecimientos de libre albedrío. Esto no contraviene la naturaleza; se trata de un poder especial y altamente desarrollado, inherente a nuestra naturaleza, quizás la cúspide de la evolución material. La naturaleza abarca no solo los fenómenos físicos, sino también los mentales y espirituales (es decir, al menos las almas individuales y sus tres funciones). No hay razón para rechazar esta tesis con prejuicios.

Muchos «científicos» de hoy prefieren rechazar esta narrativa de entrada, aunque carecen de fundamento científico para tal negación categórica. Su *materialismo y determinismo exclusivos* no son resultado de una inducción válida, sino más bien una postura ideológica de fe ciega que les impide, *dogmáticamente,* considerar los argumentos empíricos y racionales. Postulan que todos los fenómenos de la vida (incluida la conciencia y la voluntad) *algún día* se reducirán a leyes materiales (es decir, serán exactamente predecibles a partir de factores puramente materiales), pero hasta ahora *no* han logrado proponer ninguna ecuación matemática que respalde esta descabellada especulación. No es más que un producto de su imaginación, una vana esperanza o una moda intelectual que siguen con cobardía. Es un prejuicio de mente cerrada; no es ciencia.

Mucho más científico, es decir, estrictamente acorde con la lógica y la epistemología, es asumir la veracidad de *nuestra experiencia interna común* del yo, la cognición, la voluntad y la valoración, y teorizar en consecuencia. No podemos simplemente ignorar tales evidencias, simplemente porque son demasiado sutiles y difíciles de comprender con precisión, tan diferentes de los fenómenos físicos y mentales mucho más impresionantes (tanto sensorial como imaginativamente) que también experimentamos habitualmente.

5. Orígenes y evolución de la idea de causalidad

Creo que los orígenes y la evolución de la idea de causalidad son los siguientes. Esto puede considerarse una hipótesis que debe confirmarse (total o parcialmente) mediante estudios empíricos (psicológicos, sociológicos e históricos).

A nivel *individual* , el origen último de nuestra noción de causalidad es la introspección: la simple y directa conciencia de uno mismo decidiendo, desde muy conscientemente hasta casi inconscientemente, hacer algo —mover una mano o un pie, etc.— y luego hacerlo. Esta conciencia es algo que poseen todos los seres humanos y es la fuente de la noción de *voluntad* , que finalmente (tras una reflexión filosófica más compleja) se convierte en el concepto de libre albedrío. Subyacente a esta noción está el sentido del yo, de modo que la causalidad tiene una base espiritual, es decir, lógicamente requiere un alma.

El *yo, el alma o el espíritu* es algo no fenoménico; es decir, carece de las cualidades fenoménicas (o qualia) que aprehendemos a través de los sentidos de la vista, el oído, el olfato, el gusto o el tacto, o de cualquier proyección mental comparable derivada de recuerdos de tales experiencias sensoriales. Conocemos el alma a través de la autoconciencia, es decir, directamente y no a través de la conciencia de algo más. Dicha conciencia, dirigida hacia el sujeto que la experimenta, es decir, hacia sí mismo, puede denominarse intuición o apercepción. Así como no podemos oír con los ojos ni ver con los oídos, etc., sino que debemos usar el órgano sensorial apropiado para cada cualidad fenoménica, el yo no puede encontrarse en ninguna experiencia sensorial o imaginativa, y sin embargo somos capaces de apercibirlo. Posiblemente, la autoconciencia sea una facultad otorgada solo a los humanos, no a los animales; pero tal vez algunos también la posean.

La idea de *influencia* está estrechamente ligada a la de voluntad; es decir, todos somos conscientes, aunque en grados muy diferentes, de que pensar en algo puede facilitar o dificultar nuestra voluntad. Las personas se motivan principalmente por objetos de deseo o se ven limitadas por objetos de aversión, y actúan en función de sus ideas sobre cómo alcanzarlos o evitarlos. El comportamiento humano también está fuertemente influenciado por la creencia en valores y antivalores, virtudes y vicios, identificados por diversas doctrinas éticas. La voluntad no funciona al margen de contexto, sino que depende de nuestras percepciones, sean racionales o irracionales. Las influencias no son determinantes; podemos querer lo que deseamos en ausencia de incentivos percibidos y en presencia de desincentivos percibidos. Es tras reflexiones más profundas como esta que se forma el concepto de libertad de la voluntad.

A continuación, se presenta nuestra experiencia personal de interacción con objetos físicos más allá de nuestro propio cuerpo. Esto incluye experiencias de empujar, agarrar y tirar de algún cuerpo físico externo, alejándolo o acercándolo al nuestro. Tales experiencias son la fuente de nuestra idea de causalidad, entendida como *acción* , a diferencia de la voluntad, ya que ocurren más allá de nuestra acción directa. Aquí, el foco no está en que nosotros causemos el movimiento del cuerpo externo, sino en la interacción entre nuestro propio cuerpo (puesto en movimiento por nuestra voluntad) y el cuerpo externo a él; por lo tanto, se trata de una forma más materialista de causalidad, en la que no desempeñamos ningún papel más allá de haber iniciado la reacción en cadena.

En una tercera etapa, miramos más allá y asignamos causalidad a eventos percibidos, como las acciones de otras personas, eventualmente de otros animales (aparentemente también seres vivos que se mueven por sí mismos), respecto de los cuales asumimos por analogía con nosotros mismos que la voluntad (y la conciencia y la valoración) son aplicables; y las interacciones de cuerpos inanimados, que consideramos sujetas a causalidad, y/o posiblemente a mera casualidad (espontaneidad natural).

Un desarrollo posterior es la aplicación de la noción de voluntad a la actividad *puramente mental,* como recordar, imaginar, pensar, etc. Esto surge más tarde porque requiere un grado más avanzado de introspección y reflexión que la conciencia de las propias capacidades de movimiento físico. También descubrimos, al reflexionar, que la noción de causalidad es aplicable a las interacciones entre eventos mentales distintos (por ejemplo, un recuerdo de dolor puede causar miedo) o entre eventos mentales y físicos (por ejemplo, un miedo puede generar ciertas sensaciones desagradables en el estómago), ya que tales eventos generalmente no son deseados por nosotros y, en muchos casos, evidentemente no están bajo nuestro poder de voluntad para producirlos o prevenirlos.

Lo importante a tener en cuenta, considerando la secuencia de eventos anterior, es que la noción de voluntad probablemente *precedió históricamente* a la de causalidad. Llamo su atención sobre el

cuestionamiento de David Hume a la existencia de la causalidad, argumentando que no podemos discernir ninguna «conexión» empírica entre causa y efecto. Lo que tenía en mente, cuando buscaba tal vínculo subyacente, aunque no lo habría admitido, eran las sensaciones que experimentamos comúnmente al empujar o tirar de cuerpos externos: movimientos que, de hecho, proceden de la voluntad. Esto demuestra que, inconscientemente, Hume estaba utilizando nuestra experiencia de la voluntad como *modelo* para la evidencia empírica de la causalidad. Pero, por supuesto, tanto la voluntad como la causalidad son, de hecho, abstracciones; ninguna requiere indicios materiales obvios, ni siquiera mentales, concretos.

La filosofía moderna, fuertemente influenciada por el estudio científico de los procesos físicos, tiende a considerar la causalidad como la forma primaria de causalidad, y la voluntad como una idea derivada, que (según se afirma) es mucho más elusiva y susceptible de duda, si no completamente ilusoria. Lo cierto es que la idea de causalidad es más fácil de definir formalmente que la de voluntad, y por ello parece más simple, más certera y lógicamente anterior. Sin embargo, son formas de causalidad muy diferentes, y no podemos reducir lógicamente una a la otra, sino que debemos tratarlas por separado.

En realidad, probablemente nunca podremos definir la voluntad con la misma precisión con la que definimos la causalidad, porque es algo *tan fundamental y distinto* que no se reduce a nada más. Del mismo modo, probablemente nunca podremos definir la conciencia, el alma o incluso la existencia; este no es un problema que concierna únicamente a la voluntad. En verdad, incluso conceptos físicos fundamentales para las ciencias físicas, como (por ejemplo, en la etapa actual de la ciencia física) las «fuerzas» de atracción o repulsión en los campos gravitatorios o electromagnéticos, deben considerarse datos primarios, ya que no se reducen a otra cosa. Al tratar con conceptos tan básicos, los pilares mismos de nuestro mundo, solo podemos ofrecer un discurso descriptivo aproximado basado en la analogía. Ciertamente, la regresión infinita de la reducción es lógicamente imposible; en algún punto debe haber un límite.

Ahora bien, considerando de forma más amplia el probable desarrollo histórico *colectivo* de la idea de causalidad, sugiero lo siguiente. Los pueblos primitivos probablemente eran *animistas* , creyendo que incluso los cuerpos materiales inanimados poseían espíritu; esa era su explicación de la causalidad entre tales cuerpos: concebían la causalidad como esencialmente voluntad de espíritus invisibles. Posteriormente, esta noción se sublimó al considerar que diferentes clases de cuerpos materiales eran movidos por diferentes dioses; esta fue la etapa *politeísta* . Finalmente, la creencia *monoteísta* dominó, afirmando que un solo Dios controlaba activamente todo el mundo.

Más tarde, tras una reflexión filosófica, esta doctrina se atenuó, llegando a afirmar que Dios *podía* controlarlo todo, *pero* que, en principio (salvo que Él decidiera lo contrario excepcionalmente [35]), prefería permitir que los seres humanos y los animales controlaran algunas cosas (mediante la voluntad) y promulgara «leyes de la naturaleza» que aseguraran el proceso mecánico ordenado (o incluso espontáneo) de los objetos inanimados. Después surgió la doctrina *atea* de la voluntad y la causalidad sin Dios, y luego la doctrina puramente *materialista* de un mundo de causalidad sin posibilidad de voluntad, aunque quizás con cierta espontaneidad natural, y más allá de eso, una doctrina *que negaba toda* causalidad (tanto la causalidad como la voluntad) y aceptaba únicamente el azar como concebible.

---

[35] De ahí la expresión "si Dios quiere", que significa que cabe esperar que la voluntad o la causalidad (o incluso la espontaneidad) sigan su curso habitual, a menos que Dios decida intervenir excepcionalmente en el caso específico que se esté considerando.

Cabe señalar, sin embargo, que negar toda causalidad es imposible sin definir primero qué se entiende por causalidad; tal negación carece de sentido si no se le otorga ningún significado al concepto de causalidad. Lo mismo se aplica a los conceptos más específicos de voluntad y causalidad, e incluso al de espontaneidad natural. El estudio serio de la causalidad no puede eludirse rechazándola sin más.

Por supuesto, no afirmo que esta secuencia de eventos propuesta se haya seguido al pie de la letra en la historia y en todas partes. Es un esquema que traza líneas generales de la probable evolución en la mayoría de los casos. Al examinar los relatos históricos reales, parece que se omitieron algunas etapas y que el orden de los acontecimientos no siempre fue tan lógico. Sin embargo, la predicción teórica anterior sigue siendo útil para evaluar las etapas históricas.

Consideremos ahora cómo podemos **validar nuestros conceptos de causalidad** . Cabe señalar que, si bien en la historia individual y humana la noción de voluntad probablemente precede y se utiliza para comprender la incipiente noción de causalidad (y, por negación de ambas, la de casualidad sin causa), en un contexto filosófico más sofisticado, el concepto de causalidad parece más fundamental que el de voluntad. Esto se debe a que *la idea de causalidad es lógicamente inevitable, mientras que la de voluntad no lo es (al menos, no al principio)* .

¿Por qué la causalidad es lógicamente innegable? Claramente, en un mundo multiplicitario como el nuestro, *no puede haber otra cosa que* cierta regularidad. Un mundo donde no exista ninguna similitud entre pares de cosas es impensable. De hecho, es *contradictorio* , ya que cualquier afirmación de este tipo se basa en supuestos de similitud. Sin prejuicios sobre qué cosas son similares y cuáles no, podemos afirmar con certeza que ciertos patrones fijos se manifestarán en el diverso mundo que nos rodea. Es decir, un elemento X estará invariablemente presente en presencia de otro elemento Y e invariablemente ausente en su ausencia; o la constancia puede ser más compleja, involucrando a más de dos elementos. En el momento en que se descubren tales patrones, aunque sea inductivamente mediante generalización, se pueden construir y asumir relaciones causales.

Ciertamente, si tras un análisis más profundo de los hechos se comprueba que tal o cual relación causal no se cumple (en un caso específico), entonces lógicamente se encontrará que alguna otra relación causal sí se cumple; por lo tanto, *la existencia de la relación causal como tal nunca está en duda* . No se puede afirmar que las regularidades empíricamente evidentes sean mera casualidad. Se pueden considerar así, de manera creíble, evitando la reflexión intelectual; pero esta visión deja abierta la cuestión de por qué se produjo este orden de cosas y no otro. En cambio, una vez que se introduce la idea de causalidad en nuestro pensamiento, el orden empíricamente evidente de las cosas se explica como «impuesto» por la propia naturaleza de las cosas, por sus identidades de facto; se reconoce como el orden dado del mundo [36]. Por lo tanto, este último enfoque es racionalmente más convincente.

En cuanto a la voluntad, (para reiterar) no es tan inevitable como la causalidad. Pero esto solo es cierto cuando se mira hacia el mundo material sin ser consciente de que alguien (uno mismo) está mirando hacia afuera en ese preciso instante. Pues, al tomar conciencia de uno mismo y buscar incluirse, como sujeto de la cognición, en el mundo, con el objetivo de alcanzar una concepción más completa que abarque los objetos mentales y espirituales aparentes, la experiencia interior lo impulsa inevitablemente a considerar y reconocer la existencia de la voluntad. Porque resulta evidente, si se es perspicaz, lógico y escrupulosamente honesto, que nuestros respectivos seres son, a diferencia de las meras entidades materiales, *«almas»* (entidades «espirituales») con tres facultades esenciales:

[36] No pretendemos apelar aquí a una idea, como la de Leibniz, de una «armonía preestablecida». Simplemente aceptamos las cosas como son, por mucho que nos resulte fácil imaginar lo diferentes que podrían haber sido.

cognición, voluntad y valoración . Estas tres funciones centrales del alma están íntimamente relacionadas, de modo que no se puede tener ninguna sin las otras.

Podríamos imaginar un alma que percibe el mundo de forma estática (consciente), pasiva, sin involucrarse en él de ninguna manera (careciendo de voluntad) y sin tener preferencia alguna respecto a él (careciendo de valoración). Pero, evidentemente, esta no es la realidad para nosotros, es decir, para nuestras almas. Constantemente interactuamos con el mundo que nos rodea y, de hecho, participamos activamente en nuestra vida interior. Estas interacciones requieren el ejercicio de la voluntad y la existencia de valores. La voluntad debe ser libre hasta cierto punto para que sea, en efecto, una expresión de los propios deseos y aversiones del alma. Factores externos e internos pueden afectar la voluntad, ya sea delimitando deterministamente su alcance o facilitándola o dificultándola mediante la influencia de diversos objetos internos o externos de la conciencia; pero, en última instancia, la voluntad debe estar libre de cualquier tipo de coacción, o lógicamente no puede considerarse voluntad.

El concepto de no causalidad, es decir, el de espontaneidad natural, no queda excluido en principio por los de causalidad o voluntad. En un sentido estricto, este término tiene aplicaciones particulares. Así como podemos afirmar que A causa B (ya sea por causalidad o voluntad), debemos *poder* afirmar (cuando corresponda) que A no causa B. Es impensable que todo esté causalmente relacionado con todo lo demás de forma idéntica. Por cada relación causal que identificamos, existen multitud de relaciones causales que no podemos afirmar y que, por lo tanto, debemos aceptar negar. Si todo estuviera igualmente relacionado con todo lo demás, no habría necesidad lógica ni se pensaría en ningún concepto de causalidad. Dichos conceptos se basan en la diversidad del ser y del devenir que se manifiesta en nuestro mundo.

El concepto más amplio y profundo de no causalidad, es decir, la espontaneidad natural de un evento único, sigue siendo concebible. Podemos imaginar algo sin relación causal, no solo con *algunas* cosas, sino con *todas* . Cabe destacar que nuestro argumento anterior de que la causalidad es una consecuencia inevitable de la diversidad *no se* ve afectado por la suposición de que existe alguna no causalidad; nuestro argumento era que debía haber algunos casos de causalidad, no que debiera tener un alcance universal. No veo fundamento lógico para la «ley de causalidad» formulada tradicionalmente, entendida como una exclusión total y a priori de la posibilidad de la espontaneidad natural. Esto es similar a señalar que, si bien la voluntad suele estar dirigida a algún fin, en ocasiones puede ser completamente caprichosa.

Empíricamente, la existencia de la espontaneidad natural parece sugerida por ciertos eventos observados mediante diversos experimentos por físicos modernos en los niveles más profundos de la materia (consideremos, en particular, la «Interpretación de Copenhague»); por lo tanto, debemos incluir este concepto en nuestro arsenal etiológico, independientemente de que resulte aplicable o no. En ese caso, para abreviar, podríamos ampliar el término «causalidad» para incluir no solo la causalidad y la voluntad (y las influencias sobre la voluntad), sino también la ausencia de ambas, es decir, la espontaneidad natural. Es decir, aunque la espontaneidad natural sea, estrictamente hablando, no causalidad, podemos incluirla como objeto de estudio en el sentido ampliado del término causalidad, refiriéndose al dominio conceptual de las cuestiones causales.

Sin duda, la espontaneidad natural puede considerarse una forma de causalidad *singular* e impredecible, además de la causalidad *plural* y regida por leyes, más común. Se asemeja a la voluntad en su singularidad e imprevisibilidad; pero se distingue de ella en que carece de alma, de voluntad con propósito (salvo, posiblemente, Dios y su voluntad). Es un aspecto de la naturaleza, aunque para el cual

no podemos discernir ni declarar ninguna «ley» natural; es, metafóricamente, la naturaleza en sus caprichosos estados de ánimo. Esto se discute aquí como una posibilidad teórica, sin negar que esta afirmación podría resultar algún día insostenible empíricamente, e incluso lógicamente.

6. Los numerosos problemas de Hume con la causalidad

David Hume negó la realidad y la cognoscibilidad de la causalidad debido a numerosas confusiones conceptuales y a un razonamiento falaz; y, lamentablemente, muchos filósofos, neciamente, siguieron y siguen su ejemplo hasta el día de hoy. Existen dos tipos de filósofos: los malévolos y destructivos, que buscan problemas que esperan sean irresolubles; y los benévolos y constructivos, que buscan soluciones. Hume pertenecía sin duda al primer tipo. A continuación, se presenta un ejemplo de las afirmaciones de Hume sobre la causalidad:

> "No podemos descubrir ninguna conexión necesaria entre la causa y el efecto, aunque observemos su conjunción constante en todos los casos anteriores."[37]

Los problemas de Hume con la causalidad radican en problemas con *la modalidad* . No analizó suficientemente los conceptos de modalidad antes de formular afirmaciones sobre la causalidad. Su tesis principal, que el hombre no puede conocer la necesidad, y más aún, que no existe la necesidad, es contradictoria. Si algo es *imposible* , lógicamente esto implica que existe *la necesidad* de que esa cosa no exista. Además, es lógicamente imposible afirmar la *imposibilidad* de que el hombre conozca la necesidad, porque eso mismo implica afirmar la *necesidad* de la ignorancia del hombre sobre la necesidad. Imposibilidad y necesidad son conceptos que lógicamente van de la mano; la imposibilidad es la necesidad de una negación y la necesidad es la imposibilidad de una afirmación. No se puede aceptar un concepto sin el otro: sus formas no difieren, solo sus contenidos.

De igual modo, no se puede afirmar lógicamente la negación de la necesidad sin aceptar la negación de la imposibilidad, y viceversa. Si todo es innecesario, entonces nada es necesario, en cuyo caso no se puede afirmar ninguna necesidad; asimismo, si todo es posible, entonces nada es imposible, en cuyo caso no se puede afirmar ninguna imposibilidad. Si nada es necesario, entonces nada es imposible; y si nada es imposible, entonces nada es necesario. No se trata de juegos de palabras, sino de imperativos lógicos. Las diferencias de polaridad no afectan a los conceptos de modalidad. Hume ignoró la cuadrícula de oposición entre los cuatro conceptos de necesidad, imposibilidad (no necesidad), posibilidad (no imposibilidad) e innecesidad (no posibilidad). Pensó que podía elegir y aceptar un concepto de modalidad y rechazar otro. ¡Pero no! Estos cuatro conceptos están lógicamente inextricablemente ligados; no pueden considerarse por separado.

Además, Hume confundió diferentes modos (o tipos) de modalidad, en particular la modalidad lógica y la modalidad natural. La necesidad lógica (la necesidad de implicaciones conceptuales) es un concepto más amplio que la necesidad natural (la necesidad de la ley natural). *La necesidad lógica implica lógicamente la necesidad natural; pero la necesidad natural no implica la necesidad lógica* . La necesidad natural es lógicamente compatible con la innecesidad lógica. Esto significa que, si bien podemos, usando nuestra imaginación, concebir que las leyes naturales (aparentes necesidades naturales) podrían haber sido diferentes de lo que son en realidad (es decir, que no son necesidades lógicas), eso no cambia el hecho de que son necesidades naturales y podemos conocerlas por inducción (en lugar de deducción), es decir, por generalización a partir de observaciones empíricas (a

---

37 *Una investigación sobre el entendimiento humano* (1748), Sección IV, Parte I.

menos que observaciones posteriores *desmientan* dicha generalización e impongan una particularización). Hume, por estupidez o deshonestidad, confundió estos dos conceptos de necesidad lógica y natural cuando negó la causalidad.

Hume, evidentemente, también desconocía las diferencias entre las formas dinámicas de causalidad basadas en la modalidad «natural» (y temporal) y las formas estáticas de causalidad basadas en la modalidad «extensional» (y espacial). Estas modalidades implican diferentes formas de proposiciones condicionales. En la modalidad natural (y también en la modalidad temporal, menos importante), un evento dinámico es seguido o no por otro evento dinámico, de forma inmediata o a lo largo del tiempo; aquí, la causalidad se refiere a la sucesión de eventos (cambios) en el tiempo. La modalidad extensional (y también la modalidad espacial, menos importante), por otro lado, se refiere a la conjunción de cosas estáticas (entidades concretas, cualidades, acciones o categorías abstractas) independientemente del tiempo. Por ejemplo: cuando un gas se calienta, se expande; cuando se enfría, se contrae (causalidad dinámica); todo lo que tiene piernas puede caminar; lo que no las tiene, no puede (causalidad estática).[38]

Además, Hume afirmó vagamente que la causalidad se refiere a la «conjunción constante»; pero esto es formalmente incorrecto, pues solo representa una parte de la historia. Saber que algo A siempre va seguido o unido a otra cosa B (y, por lo tanto, nunca va seguido o unido a la negación de B) no basta para probar que B depende de A; pues es posible que la negación de A también vaya siempre seguida o unida a B, en cuyo caso B sería sin duda independiente de A. La definición de causalidad de Hume como «conjunción constante» se refiere a la relación positiva entre A y B, pero no menciona la relación negativa entre lo que no es A y B. Para afirmar la causalidad entre dos elementos, siempre se deben especificar tanto el aspecto positivo como el negativo de su relación. Solo cuando se resuelven *ambos* aspectos de la cuestión podemos afirmar que existe, o puede existir, causalidad. El aspecto positivo por sí solo no basta para ello.

En realidad, para establecer la forma más fuerte de causalidad debemos demostrar que A está constantemente unido a B y que no-A está constantemente unido a no-B; esto es causalidad completa-necesaria. Si encontramos que A está constantemente unido a B, mientras que no-A no lo está, esto sigue siendo causalidad, aunque de un tipo más débil, a saber, causalidad completa-contingente. Además, contrariamente a la definición ingenua de Hume, también puede haber causalidad *sin que* A esté constantemente unido a B. Si A no está constantemente unido a B, pero no-A sí lo está, esto es causalidad parcial-necesaria. Y si A no está constantemente unido a B *y* no-A no lo está, esto es consistente con la causalidad parcial-contingente, el tipo más débil de causalidad.

Así, *la irregularidad* , ya sea positiva o negativa, *no es* prueba per se de la no causalidad, porque la causalidad *parcial* y *contingente son posibilidades lógicas. Si una cosa es causante parcial* de otra, no siempre estarán conjuntas; y si una cosa es causante *contingente* de otra, sus negaciones no siempre estarán conjuntas. La causalidad completa (o suficiente) y necesaria (o sine qua non) es solo la determinación más fuerte de la causalidad (de ahí su papel paradigmático); no es la única forma posible. En otras palabras, la causalidad misma puede ser condicional (ya sea positiva o negativa); no *solo* existe en forma incondicional [39]. Hume no tuvo en cuenta estos hechos formales cruciales, sino que ofreció una definición muy simplista de causalidad. No es de extrañar, entonces, que la causalidad le pareciera algo débil.

---

38 Consulte mi obra *Lógica del futuro* (1990) para un análisis completo de los diferentes modos de condicionamiento.

39 Para un análisis más detallado, consulte mi lista anterior de las cuatro determinaciones de causalidad, extraída de mi obra *La lógica de la causalidad* .

Hume negó la causalidad al referirse a la falta de una vaga e indefinida «conexión» metafísica (que sugería un vínculo, cemento o pegamento) entre la supuesta causa y el efecto. Siendo inexacta su definición de causalidad como conjunción constante, bien podría negar la existencia de dicho vínculo en lo que denominamos causalidad. Sin embargo, cuando la causalidad se define correctamente, considerando tanto las regularidades positivas *como las negativas* , como se ha señalado anteriormente, de modo que *no hay escapatoria* a la invisibilidad de un supuesto pegamento natural entre los términos, el problema que Hume imaginó simplemente desaparece. Si se tienen en cuenta ambos aspectos, positivos y negativos, ¡no se puede distinguir entre regularidad *con* pegamento y regularidad *sin* pegamento! Nótese bien esto. Lo que es regular (en cualquier grado) está unido (en ese grado); y solo lo verdaderamente irregular carece realmente de pegamento.

La causalidad es un concepto abstracto complejo, no una simple percepción concreta; por lo tanto, negar la causalidad por no percibirla directamente es absurdo. La verdad es que la causalidad es una relación tan compleja, con cuatro determinaciones completas alternativas posibles, que no se puede negar de plano, como intentó Hume, sin conocer todas sus posibilidades y, por consiguiente, negarlas exhaustivamente *todas* , y esto debe hacerse para cada par de elementos *en todo el universo* . Antes de poder negar la existencia de la causalidad, debe demostrarse empíricamente, para cualquier par de elementos, que ninguna de las cuatro determinaciones de causalidad les es aplicable. Esta no es una tarea fácil, porque *incluso si no se detecta inmediatamente ninguna regularidad en su relación, aún pueden estar relacionados por causalidad parcial contingente a un nivel más profundo* . Hume negó la realidad y la cognoscibilidad de la causalidad porque desconocía la variedad de sus determinaciones y *las grandes dificultades para establecer la no causalidad* . Es mucho más fácil establecer la causalidad que la no causalidad.

La débil noción de causalidad de Hume puede interpretarse *a posteriori* como consecuencia de su tendencia a recurrir al condicionamiento «material» (filoniano) en lugar del condicionamiento «estricto». Esto se evidencia en su uso del término «conjunción constante» en lugar de «conjunción necesaria». En la implicación material, «A implica B» significa simplemente que la conjunción de A y no-B *no es real* ; mientras que en la implicación estricta significa que tal conjunción *no es posible* . En el primer caso, la relación es tenue, mera casualidad en un momento dado; en el segundo, la relación es absolutamente firme, una relación de realidad en todas las circunstancias y a lo largo del tiempo y el espacio, es decir, una relación de necesidad. Detrás de este error de apreciación de Hume se encontraba su incapacidad para comprender el razonamiento inductivo; es decir, para captar nuestra capacidad de inferir la realidad general (necesidad) a partir de la realidad actual (casualidad), mediante la generalización *sujeta a* particularización correctiva en caso de que se encuentre evidencia en contrario posteriormente.

Además, Hume negó nuestro conocimiento de la causalidad al afirmar que solo podía establecerse rigurosamente mediante un supuesto « *principio de uniformidad* » (utilizado como premisa mayor); y luego argumentó que no se puede confiar en dicho principio en la práctica, ya que, en el mejor de los casos, es un mero producto de la generalización. Pero este argumento, como se demostrará fácilmente a continuación, es absurdo. El supuesto principio de uniformidad es una falacia, puesto que no hay forma de formularlo de manera que prediga la uniformidad de la naturaleza *en casos específicos* . Todo lo que podemos decir sobre la uniformidad de la naturaleza es una afirmación vaga de que *existe uniformidad* en ella, pero no podemos decir de antemano *dónde ni cuándo* se da. En otras palabras, no existe *un principio* de uniformidad, sino solo un *hecho* de uniformidad. Y este hecho es axiomático y evidente por sí mismo, porque afirmar lo contrario es contradictorio, ya que cualquier afirmación

explícita de este tipo se basa en conceptos y todos los conceptos presuponen similitud (uniformidad de apariencia) entre dos o más cosas (e incidentalmente, puesto que vivimos en un mundo diverso, su diferencia con respecto a otras cosas).

Si intentamos adoptar la premisa heraclítea de que no hay dos cosas iguales, en ningún lugar ni en ningún momento, estamos utilizando conceptos —a saber, «ninguno», «dos», «cosas», etc.— cuya comprensibilidad y realismo dependen de que existan cosas lo suficientemente similares como para pertenecer a las mismas clases y ser denotadas con los mismos términos. Un mundo de caos absoluto, para el cual el dicho de que «no se puede entrar dos veces en el mismo río» sea literal y universalmente cierto, es simplemente impensable. Cualquier mundo que contenga dos o más cosas está lógicamente obligado a implicar cierta uniformidad, aunque solo sea el hecho compartido de existir en el mismo mundo. La filosofía de Heráclito era sofisma, ya que no aplicó su intuición de la multiplicidad a su propio discurso [40]. Para formar conceptos, basta con reconocer que *existen* similitudes aparentes en las características entre cosas diversas; no necesitamos enumerar ni demostrar estas similitudes a priori. Asimismo, para formular proposiciones causales, basta con reconocer que *existen* similitudes aparentes en el comportamiento entre cosas diversas; no es necesario enumerar ni demostrar estas similitudes a priori. Reiteramos que esto no es una apelación a un principio de uniformidad, sino simplemente a un hecho de uniformidad.

Tras introducir el principio de uniformidad, Hume lo rechazó acertadamente por considerarlo un argumento circular (el principio, al ser en sí mismo producto de la generalización, no podía utilizarse para justificar lógicamente la generalización). Sin embargo, no se percató de que *formular un principio general de este tipo era lógicamente imposible* ; es decir, que no hay forma de determinar a priori *hasta dónde* pueden y deben llegar las uniformidades para cada clase de cosas: solo podemos descubrirlo a posteriori, mediante consideraciones empíricas y teóricas *ad hoc* . Además, para cualquier clase de cosas, sabemos con certeza que en algún momento habrá un límite para la uniformidad, pero no podemos predecir *dónde* se encuentra ese límite. No obstante, tras rechazar lo que erróneamente consideraba la base teórica de nuestro conocimiento de la causalidad (y otros conceptos), a saber, las generalizaciones a partir de observaciones, Hume concluyó que la causalidad no podía probarse y, por lo tanto, en realidad era inexistente. Pero dado que su premisa principal era errónea, a saber, que el conocimiento de la causalidad depende de un supuesto principio de uniformidad, no sorprende que su conclusión fuera equivocada.

La verdadera base de la generalización es simplemente que cuando observamos (o deducimos de forma menos directa a partir de las observaciones) que un conjunto de cosas tiene alguna propiedad o comportamiento (positivo o negativo), **estamos *lógicamente obligados a generalizar. Suponer* que las cosas del mismo tipo que aún no hemos encontrado *tendrán la misma* propiedad o comportamiento (positivo o negativo), *a menos que* encontremos una o más cosas del mismo tipo que *no* tengan esa propiedad o comportamiento (en cuyo caso ajustaríamos nuestro juicio mediante la particularización).** Esto no es una inferencia arbitraria, sino que se basa firmemente en el hecho de que la propiedad o el comportamiento de los casos conocidos se *fundamenta empíricamente* , mientras que (al menos por ahora) cualquier expectativa de propiedad o comportamiento *opuesto para los casos aún*

[40] Por la misma razón, por supuesto, Parménides fue un sofista, ya que formuló una filosofía de monismo absoluto, universal y exclusivo mediante un discurso que involucraba múltiples conceptos. Los conceptos de semejanza y disimilitud están intrínsecamente ligados.

desconocidos se basa únicamente en la imaginación [41]. Con razón preferimos basar nuestro conocimiento en la experiencia en lugar de en la imaginación. Esta es la verdadera validación de la generalización: es el veredicto genuino de la razón inteligente y la base misma de la inducción.

Claro, nosotros también podemos, como hizo Hume, *imaginar* , de forma general, que los casos que no hemos observado (o inducido) *podrían* ser diferentes de los que ya hemos observado, puesto que *tales cambios de polaridad* se han observado en el pasado a posteriori *en otros contextos específicos* . Pero fíjense en lo absurdo de esta supuesta crítica: ¡es en sí misma un intento de generalización, que pasa de observaciones pasadas de cambios de polaridad (en otros contextos) a la predicción de cambios futuros de polaridad (en el contexto presente)! Nótese bien esto: Hume negó la generalización de la misma polaridad a la misma polaridad *al* admitir implícitamente y de forma arbitraria la generalización de un cambio de polaridad a otro. Esto fue una inconsistencia lógica por su parte; y **el hecho de que su intento de refutar la causalidad sea contradictorio demuestra irrefutablemente que *no se puede negar lógicamente la existencia de la causalidad*** . La verdad es que, hasta que *no* observemos (o induzcamos) un cambio de polaridad en el contexto específico presente, no podemos asumir ni afirmar lógicamente que vaya a ocurrir alguna vez. Dado que la observación es epistemológicamente más fiable que la imaginación, estamos lógicamente obligados a preferir la primera a la segunda y a generalizar en consecuencia, *hasta que* alguna nueva observación cambie la línea divisoria.[42]

Hume, tras rechazar la validez de la generalización (debido a su desconocimiento de los procesos de rectificación de la sobregeneralización mediante la particularización y a su recurso a racionalizaciones sofísticas, entre otras cosas), intentó explicar nuestra creencia en la causalidad recurriendo al mero hábito o costumbre. Buscó negar la causalidad afirmando que lo que percibimos como «regularidad» es en realidad una mera *asociación de ideas,* más que *una conjunción constante de hechos* . Sostuvo que nuestra creencia en la causalidad no se basa en la razón, sino en la imaginación; de modo que no existe una conexión objetiva entre causa y efecto, sino simplemente una sensación subjetiva de conexión (ese escurridizo «vínculo»). Esta pseudoexplicación de nuestra creencia en la causalidad también era falaz. No asumimos la causalidad mediante la observación introspectiva de nuestros procesos mentales, sino a partir de la conciencia del comportamiento de los fenómenos externos (o, cuando corresponda, internos) a los que se refieren dichos procesos mentales. La introspección no es nuestra forma habitual de pensar; implica un esfuerzo diferente al de nuestra orientación más común hacia el exterior.

Hume distinguió entre «impresiones» e «ideas», abarcando aparentemente el primer término fenómenos mentales concretos y el segundo, fenómenos más abstractos. Sin embargo, la expresión «asociación de ideas» puede interpretarse razonablemente como un término que engloba todos los fenómenos mentales, es decir, tanto los datos concretos primarios como los datos abstractos derivados. En este contexto, el término «ideas» tiene una connotación amplia, que incluye sensaciones, intuiciones, percepciones e imaginaciones, así como conceptos derivados de estas, proposiciones relacionadas con ellas y pensamientos complejos construidos a partir de ellas. Además, sentimientos,

---

[41] Es decir, si la experiencia inicial (o, en términos más generales, la inducción) es positiva, cualquier expectativa de un caso negativo es meramente imaginaria hasta que se experimente (o induzca) realmente. A la inversa, si la experiencia inicial (o la inducción) es negativa, cualquier expectativa de un caso positivo es meramente imaginaria hasta que se experimente (o induzca) realmente.

[42] Para un análisis más detallado del razonamiento inductivo, consulte mi obra *Lógica del futuro* , y reflexiones adicionales en trabajos posteriores míos. Si Hume hubiera reflexionado con mayor detenimiento sobre el «ejemplo negativo» de Francis Bacon (en *Novum Organum* , publicado por primera vez en 1843, traducido por R. Ellis y James Spedding, Londres: Routledge, año no especificado), podría haber comprendido su importancia y haber evitado siglos de imbecilidad y perversión intelectual.

emociones, estados de ánimo, actitudes e incluso hábitos y patrones de comportamiento, y elementos psicológicos más complejos, podrían considerarse «ideas». No obstante, Hume, al hablar de asociación de ideas en el contexto de su teoría de la causalidad, probablemente se refería principalmente al aspecto cognitivo de las ideas, ya que, en su opinión, estas sustituían a los «hechos» objetivos. Así pues, para él, las ideas asociadas eran principalmente *recuerdos de* sensaciones, intuiciones, percepciones, imaginaciones, conceptos y discursos. Parece que imaginó estas entidades mentales (tal como evidentemente las veía en su mente) sucediéndose unas a otras como bolas de billar en movimiento.

En cualquier caso, es ingenuo considerar las «ideas» (incluidas aquí las «impresiones») como *entidades mentales literales* ; son más bien *intenciones más o menos conscientes del sujeto que las concibe* , de diversa índole. Poseen intencionalidad y apuntan a objetos externos y/o internos de diversas maneras (con o sin etiquetas verbales). No se suceden de forma completamente independiente de la conciencia y la voluntad del sujeto, como meras bolas de billar, sino que lo hacen a través de procesos mucho más complejos y variados. La forma en que Hume representaba las ideas era, en última instancia, muy simplista y visual. Carecía de la perspicacia necesaria para una introspección precisa. Sus observaciones de su propia vida interior eran muy superficiales y aproximadas. Se conformaba con breves incursiones en su propia mente, sin dedicar suficiente esfuerzo a sus meditaciones, sin mirar hacia adentro con atención y profundidad, y sin perseverar. Y, evidentemente, carecía de la inteligencia necesaria para evaluar adecuadamente lo que observaba. También carecía de capacidad lógica y de la autocrítica necesaria para ello, es decir, la capacidad de dirigir su mirada crítica hacia su propio discurso.

En realidad, los hechos observados solo pueden denominarse *incidentalmente ideas (objetos mentales), en la medida en que, una vez observados, suelen permanecer en la mente como recuerdos (que luego se utilizan en la imaginación y el pensamiento). Los hechos observados, sean externos o internos, se dan fenomenológicamente* ; en ese sentido, son necesariamente *objetivos* y en absoluto subjetivos. Aunque son objetos de la conciencia (y, por lo tanto, nuevos contenidos de la mente), son *hechos* , no ficciones. No se puede afirmar que la conciencia sea necesariamente distorsionadora sin poner en duda la propia afirmación y descalificarla; es decir, el escepticismo es lógicamente contradictorio y, por consiguiente, contraproducente. Además, referirse a la conjunción constante (y, por ende, a la causalidad) de ideas en lugar de hechos es ignorar deliberadamente que las ideas también son, *en sí mismas* , hechos. De lo cual se deduce lógicamente que ***si se admite como posible la conjunción constante de ideas, entonces no hay razón para negar que la conjunción constante (y por lo tanto la causalidad, si se toma en consideración el lado negativo) de otros hechos sea igualmente posible ,*** ya sean hechos a los que se refieren las ideas o hechos que aún no han producido ideas en la mente.

Admitir una y negar la otra sería infundado y arbitrario, pues no existe diferencia *formal* entre estos dos tipos de conjunción constante, sino solo una diferencia *de contenido* . Las proposiciones «X causa Y» y «El pensamiento de X causa el pensamiento de Y» son formalmente iguales porque se refieren a la misma relación («causas»), aunque difieran en contenido (los términos «X» e «Y», y los términos «el pensamiento de X» y «el pensamiento de Y», respectivamente); un término parcialmente simbólico como «el pensamiento de X» es *simplemente un ejemplo* del término genérico y totalmente simbólico «X». Si las generalizaciones de observaciones sobre ideas subjetivas son aceptables (como verdades inductivas), entonces la misma forma de razonamiento puede aplicarse inevitable e indudablemente a hechos objetivos observados.

Además, cabe señalar que el concepto de "asociación de ideas" es más amplio que el de causalidad; Hume se apropió de este concepto más amplio cuando lo limitó a la causalidad aparente [43]. Por ejemplo, puedo recordar aquella vez que tomé un café con un amigo y luego ponerme a pensar en alguien de quien hablamos, entre otras cosas, y a partir de ahí, pensar en las acciones o el carácter de esa persona, o lo que sea. Las ideas asociadas en este ejemplo no se considerarían relacionadas causalmente; se verían como sucesivas accidentalmente, porque no se siguen invariablemente [44]. *Inducimos mediante la generalización* a partir de sucesiones repetitivas de hechos observados (o, más ampliamente, mediante la aducción, la formulación de teorías y la confirmación), se deduce que estos hechos están causalmente relacionados (a menos que se encuentren excepciones). Pero esto no significa que *todas* las ideas que se suceden *ocasionalmente* estén causalmente relacionadas; en realidad, muy pocas *ideas* , si acaso alguna, están constantemente unidas [45]. Sin embargo, Hume se basó en la ausencia de generalidad y fortuitidad en este último caso para poner en duda la solidez del vínculo causal.

Además, si analizamos con más detenimiento el ejemplo mencionado, vemos que consiste en un salto aleatorio *de atención* desde algún detalle de un tema a un detalle relacionado de otro tema que no guarda relación sustancial ni causal con el primero. Los dos (o más) temas están relacionados de forma muy incidental, mediante *un cambio voluntario de atención* . No se puede afirmar que exista causalidad entre las «ideas» implicadas; más bien, implican algún detalle común que *influye* en el sujeto *para que desee* un cambio en la dirección de su atención. El detalle común puede considerarse como un hilo conductor que atraviesa ambos temas; pero la asociación entre ellos es un evento aislado, no un caso de conjunción constante. Quizás existan, dicho de pasada, «ideas» que estén constantemente unidas (aunque mucho depende de lo que admitamos como «idea»). Pero incluso si así fuera, tales vínculos causales en la esfera mental no deben confundirse con la noción de asociación de ideas. Quizás la conjunción constante entre la emoción del miedo y la del odio, o la conjunción constante entre la actitud y la práctica de un examen minucioso de la información y el rasgo de personalidad de la perspicacia, serían ejemplos apropiados.

Finalmente, quisiera llamar la atención sobre otra autocontradicción en la tesis escéptica de Hume. Al negar categóricamente la existencia de la voluntad, afirmaba, a priori, la necesidad lógica del determinismo y/o la espontaneidad natural, *ya que no existen otras posibilidades conceptuales aparte de estas tres* . Pero lo que es lógicamente necesario es necesariamente necesario naturalmente (aunque no a la inversa). La necesidad lógica implica lógicamente (aunque no está implícita en) la necesidad natural (es decir, la necesidad física en el ámbito material y la necesidad mental en el ámbito de la mente). Sin embargo, Hume niega la cognoscibilidad, e incluso la existencia misma, de la

---

43 También se refirió a la asociación de ideas para explicar la semejanza y la contigüidad en el tiempo y el espacio. Pero la refutación de las tres afirmaciones (que, de todos modos, están interrelacionadas) es la misma.

44 Cabe mencionar que dos o más personas que conversan pueden asociar ideas entre sí. Una dice algo, esto le recuerda otra cosa a la otra, lo cual a su vez le recuerda algo completamente distinto, y así sucesivamente. Es probable que esas mismas personas, al día siguiente, partiendo del mismo punto de partida, continúen con una conversación muy diferente (aunque, ciertamente, algunas personas tienden a repetirse, como si solo pensaran en una cosa).

45 Aunque hoy en día una melodía me despierte gratos recuerdos (por ejemplo, de una mujer a la que amé), es muy improbable que vuelva a hacerlo en el futuro, digamos cuando tenga otras preocupaciones o cuando ya no me interese el objeto de esos recuerdos. Además, aunque esta secuencia de eventos me acompañe toda la vida, no significa que otras personas experimenten exactamente la misma secuencia (con la misma melodía y los mismos recuerdos). La conjunción *constante* de ideas es un fenómeno muy raro, suponiendo que llegue a ocurrir. La afirmación de Hume de que tales «hábitos» mentales son la fuente de nuestra creencia en la causalidad no se basa en ninguna experiencia común, sino que es más bien producto de su imaginación desbordada.

necesidad natural (es decir, la ley natural); y en cuanto a la espontaneidad natural (es decir, la casualidad natural no sujeta a ley), si esta era su preferencia, no puede sostenerse lógicamente como *universalmente* aplicable, porque eso la convertiría en una *ley natural* (una generalidad que Hume niega). Así pues, se contradecía tácitamente. y su tesis escéptica era (y sigue siendo) insostenible.

De todos los argumentos anteriores, se desprende que la negación y crítica de la causalidad por parte de Hume era un completo disparate, producto de una mente confusa o malintencionada. Lo mismo puede decirse, por supuesto, de su negación y crítica del alma y la voluntad (libre albedrío), y por ende, de la ética; lo he analizado con considerable detalle en otro lugar [46]. Sus ideas no eran producto de un intelecto superior, sino el resultado de una mezcla perniciosa de falta de reflexión, ignorancia, estupidez y mala voluntad. Resulta asombroso que existieran, y aún existan, personas tan ingenuas e ignorantes como para dejarse convencer por sus absurdos argumentos.

[46] En mi libro *Los problemas de Hume con la inducción* (2008). Respecto a la afirmación de la inexistencia del alma, véase mi ensayo «Crítica de la doctrina budista de los cinco skandhas».

3. LA LÓGICA DE LA ANALOGÍA

Analicé con cierto detalle las formalidades básicas del argumento por analogía hace casi diez años en mi libro *«Una lógica fortiori»* . Allí mostré en qué se asemeja y en qué se diferencia de un argumento fortiori. Sin embargo, dejé el tema ahí y no consideré las inconsistencias que se pueden encontrar fácilmente en el uso del argumento analógico. Tampoco investigué suficientemente, como debería haberlo hecho, el uso de dicho argumento en el discurso científico y jurídico (y en particular en el talmúdico). En el presente ensayo intento ampliar y profundizar mi investigación. El material que se presenta a continuación es original; sorprendentemente, que yo sepa, nadie ha investigado la lógica formal de la analogía con tanto detalle.

1. Analogía cualitativa

Para empezar, revisemos algunos de los hallazgos principales de mis investigaciones anteriores sobre el argumento analógico y veamos cómo podemos mejorarlos. El siguiente texto se basa principalmente en mi libro *A Fortiori Logic* (Capítulo 5.1), con algunas modificaciones importantes.

El argumento analógico cualitativo consta de cuatro términos, que podemos denominar P, Q, R y S, y referirnos a ellos como *términos mayor, menor, medio y subsidiario* , respectivamente (recordemos la nomenclatura). La premisa mayor contiene los términos P, Q y R; el término S aparece tanto en la premisa menor como en la conclusión. Los nombres de término mayor (P) y término menor (Q), aquí, a diferencia de un argumento fortiori, no implican que P sea mayor en magnitud o grado que Q. Por esta razón, podemos decidir *convencionalmente* que el término menor siempre estará en la premisa menor, y el término mayor siempre estará en la conclusión; lo que significa que todos los modos tendrán la forma de los llamados argumentos "de menor a mayor". [47]Esto significa que cualquier modo válido "de menor a mayor" podría, en principio, reformularse como un modo válido "de mayor a menor".[48]

El argumento por analogía puede entonces adoptar las siguientes cuatro formas *copulativas* (con una premisa mayor positiva, para empezar).

a. El modo **subjetivo positivo** . *Dado que el sujeto P es similar al sujeto Q con respecto al predicado R, y que Q es S, se deduce que P es S.* Podemos analizar este argumento paso a paso de la siguiente manera:

> Premisa principal: P y Q son similares en que ambos tienen R. Nótese que esta premisa es totalmente convertible; no tiene dirección.

Esto implica tanto que 'P es R' como que 'Q es R', y se deduce de ambos en conjunto.

---

47 En mi libro *Lógica Fortiori* , donde mi tratamiento del argumento analógico se comparaba con un argumento fortiori, tuve que imponer las mismas formas que en este último al primero. Es decir, los modos subjetivo positivo y predicativo negativo eran de «menor a mayor», y los modos subjetivo negativo y predicativo positivo eran de «mayor a menor». Aquí, donde mi tratamiento del argumento analógico es independiente, tales distinciones son irrelevantes; y es más conveniente que todos los modos sean de «menor a mayor» o todos los modos de «mayor a menor», y la primera opción (con el término menor siempre ubicado en la premisa menor) es más fácil de recordar.

48 Pero al tratar con analogías *cuantitativas* (véase más adelante), debemos proceder con cautela y distinguir entre términos superiores, inferiores e iguales.

Premisa menor: Q es S.

El término S puede ser, por supuesto, cualquier predicado; aunque en el razonamiento jurídico, suele ser un predicado legal, como 'imperativo', 'prohibido', 'permitido' o 'exento'.

Conclusión intermedia y premisa adicional: Todas las R son S.

Esta proposición se obtiene de las dos anteriores de la siguiente manera: dado que Q es S y Q es R, se deduce, mediante un silogismo de tercera figura sustitutivo, que existe una R que es S, es decir, que «algunas R son S». Esta conclusión particular se *generaliza entonces* a «todas las R son S», siempre que, por supuesto, no tengamos evidencia en contrario. Si podemos, de cualquier fuente, aducir evidencia de que algunas R (distintas de Q) *no son* S, entonces, lógicamente, no podemos afirmar que todas las R son S. Por lo tanto, esta etapa del argumento por analogía es en parte deductiva y en parte inductiva.

Conclusión final: P es S.

Esta conclusión se deriva silogísticamente de Todos los R son S y P es R.

Si el término medio R es conocido y especificado, la analogía entre P y Q se caracterizará como «compleja»; si R es desconocido, o vagamente conocido pero no especificado, la analogía entre P y Q se caracterizará como «simple». En la **analogía compleja** , el término medio R es explícito y está claramente presente; pero en **la analogía simple** , se deja implícito. En la analogía compleja, la similitud entre P y Q se establece indirectamente, siendo manifiestamente debida a que tienen alguna característica conocida R en común; mientras que en la analogía simple, la similitud entre ellas se intuye directamente, y R es simplemente algo indefinido que se supone que la subyace, de modo que, en ausencia de información adicional, nos contentamos con definirlo como «lo que sea que P y Q tengan en común».

Cuantificación de los términos . Consideremos ahora la cuestión de la cantidad de los términos, que no se aborda en el prototipo anterior.

En la versión singular de este argumento, la premisa mayor es «Este P es R y este Q es R», donde «este» se refiere a dos individuos diferentes. La premisa menor es «Este Q es S», donde «este Q» se refiere al mismo individuo que «este Q» en la premisa mayor. A partir de la premisa menor y parte de la premisa mayor, inferimos (por silogismo 3/RRI [49]) que existe un R que es S, es decir, que algunos R son S; y esto se generaliza a que todos los R son S, suponiendo (a menos que se encuentre evidencia en contrario) que no existe ningún R que no sea S. De la generalidad así obtenida y del resto de la premisa mayor, a saber, este P es R, inferimos (por silogismo 1/ARR) la conclusión «Este P es S», donde «este P» se refiere al mismo individuo que «este P» en la premisa mayor.

En la versión general correspondiente del argumento, la premisa mayor es 'todos los P son R y todos los Q son R' y la premisa menor es 'todos los Q son S'. De la premisa menor y parte de la premisa mayor inferimos (por el silogismo 3/AAI) que algunos R son S, y esto se generaliza a todos los R son S, suponiendo (a menos que se encuentre evidencia en contrario) que no hay ningún R que no sea S. De la

---

[49] Aquí, el símbolo R se refiere a una proposición afirmativa singular, en contraposición a G para una proposición negativa singular. Introduje estos símbolos en mi libro *Lógica del futuro* , pero el silogismo singular no es algo nuevo. Los Kneales (p. 67) señalan que Aristóteles da un ejemplo de silogismo con una premisa singular en sus *Primeros Analíticos* , 2:27. El ejemplo al que se refieren es supuestamente: «Pítaco es generoso, puesto que los hombres ambiciosos son generosos, y Pítaco es ambicioso» (1/ARR). En realidad, hay otro ejemplo en el mismo pasaje, a saber: «los hombres sabios [es decir, al menos algunos de ellos] son buenos, puesto que Pítaco no solo es bueno sino también sabio» (3/RRI). Cabe señalar que la razón por la que no elegí el símbolo F para afirmativo fue probablemente simplemente para evitar confusiones con el símbolo F para falso. En cualquier caso, era evidente que se necesitaban algunos símbolos para las proposiciones singulares, ya que los símbolos tradicionales A, E, I, O solo se refieren a proposiciones plurales.

generalidad así obtenida y el resto de la premisa mayor, a saber, todos los P son R, inferimos (por el silogismo 1/AAA) la conclusión 'todos los P son S'. Nótese que la premisa menor *debe* ser general aquí, porque si solo algunos Q son S, es decir, si algunos Q no son S, entonces, si todos los Q son R, se sigue que algunos R no son S (por 3/OAO), y no podemos generalizar a todos los R son S; y si solo algunos Q son R, no tenemos ningún silogismo válido para inferir siquiera que algunos R son S.

En cuanto a la cantidad de P y Q, hay bastante margen de maniobra. Basta con que la premisa mayor especifique únicamente que algunos Q son R; porque, incluso si algunos Q no son R, podemos seguir infiriendo que todos los Q son S que algunos R son S (3/AII), y proceder con la misma generalización y conclusión. Del mismo modo, la premisa mayor puede ser particular con respecto a P, siempre que la conclusión sea similar; pues, incluso si algunos P no son R, podemos seguir concluyendo que algunos P son R y todos los R son S que algunos P son S (1/AII). Huelga decir que podemos sustituir términos negativos (por ejemplo, no-S por S) a lo largo del argumento, sin que ello afecte a su validez.

Se trata de un argumento inductivo . En resumen, dicho argumento analógico tiene la siguiente forma: Dado que P y Q son similares en que poseen R, y que Q es S, se deduce que P es S. La validación de este argumento se presenta en nuestro análisis anterior. Allí observamos que el argumento en su conjunto *no es completamente deductivo, sino parcialmente inductivo* , puesto que la proposición general «Todos los R son S» de la que depende se obtiene por generalización.

Así pues, puede ocurrir que, partiendo de la misma premisa principal, encontremos (empíricamente o mediante algún otro razonamiento) que Q es S pero P no lo es. Esto simplemente nos indica que la generalización «Todos los R son S» no era apropiada en este caso; no pone en duda el argumento analógico en sí mismo. Estos casos podrían caracterizarse como «negaciones de la analogía» o «no analogías». Cabe señalar también que si «Todos los R son S» ya se da, de modo que dicha generalización no es necesaria, entonces el argumento en su conjunto no es analógico, sino completamente silogístico; es decir: Todos los R son S y P es R, por lo tanto P es S. Así pues, *la analogía en sí misma es inherentemente inductiva* . Y, obviamente, la analogía simple es más inductiva que la analogía compleja, puesto que en la primera se conoce y se tiene menos certeza que en la segunda.

Cabe destacar que inductivo no significa arbitrario. La inducción es un proceso lógico con sus propias reglas, aunque más flexible que la deducción. No basta con hacer una afirmación o una mera especulación y otorgarle credibilidad simplemente calificándola de «inductiva». Primero debe considerarse su posibilidad lógica y su coherencia, y luego buscarse maneras de validarla. Cualquier argumento «analógico» que no esté específicamente justificado formalmente aquí puede considerarse inválido, a menos que se presente una justificación formal precisa.

Otros estados de ánimo . El estado de ánimo prototípico anterior era positivo y subjetivo. Consideremos ahora las otras formas posibles de argumentación analógica.

b. El modo **subjetivo negativo** . *Dado que el sujeto P es similar al sujeto Q con respecto al predicado R, y que Q no es S, se deduce que P no es S.* Este modo se deriva del modo positivo simplemente por obversión de la premisa menor y la conclusión, es decir, cambiándolas a «Q no es S» y «P no es S» (ya que el término negativo «no S» está incluido en el símbolo positivo S del modo positivo). Este argumento es, por supuesto, tan inductivo como aquel del que se deriva; no es deductivo.

c. El modo **predicativo positivo** . *Dado que el predicado P es similar al predicado Q en relación con el sujeto R, y que S es Q, se deduce que S es P.* Podemos analizar este argumento paso a paso de la siguiente manera:

Premisa principal: P y Q son similares en el sentido de que R posee ambas. Cabe destacar que esta premisa es totalmente convertible; no tiene dirección definida.

Esto implica tanto que 'R es P' como que 'R es Q', y se deduce de ambas afirmaciones en conjunto.

Premisa menor: S es Q.

Conclusión intermedia y premisa adicional: S es R.

Esta proposición se obtiene de las dos anteriores de la siguiente manera. Dado que R es Q, se deduce por conversión que existe un Q que es R, es decir, que «algunos Q son R», lo cual se *generaliza* a «todos los Q son R», siempre que, por supuesto, no tengamos evidencia en contrario. Si podemos, de cualquier fuente, aducir evidencia de que algunos Q *no son* R, entonces, lógicamente, no podemos afirmar que todos los Q son R. A continuación, utilizando esta generalidad, es decir, «todos los Q son R», junto con la premisa menor «S es Q», inferimos mediante el silogismo de primera figura que «S es R». Claramente, aquí de nuevo, esta etapa del argumento por analogía es en parte deductiva y en parte inductiva.

Conclusión final: S es P.

Esta conclusión se deriva silogísticamente de R es P y S es R.

Nótese que la proposición generalizada aquí (es decir, todos los Q son R) se refiere a los términos menores y medios, mientras que en el argumento subjetivo positivo (es decir, todos los R son S) se refería a los términos medios y subsidiarios.

Ahora cuantifiquemos el argumento. En la versión singular, la premisa mayor es: este R es tanto P como Q, y en la versión general es: todos los R son tanto P como Q. La premisa menor y la conclusión que lo acompañan son, en ambos casos: y cierto S es Q (o algunos o todos los S son Q, en ese caso); por lo tanto, ese S es P (o algunos o todos los S son P, según sea el caso). También podríamos validar el argumento si la premisa mayor es todos los R son P y algunos R son Q; pero si solo algunos R son P, es decir, si algunos R no son P, no podemos hacerlo, ya que entonces la inferencia silogística final sería imposible [50]. Tal argumento es claramente inductivo, puesto que se basa en la generalización. No es necesario que profundicemos más en este tema.

d. El modo **predicativo negativo** . *Dado que el predicado P es similar al predicado Q en relación con el sujeto R, y que S no es Q, se deduce que S no es P.* Este modo se deriva del modo positivo por reducción al absurdo (no podemos usar aquí la mera obversión como con el argumento subjetivo): dada la premisa mayor, si S fuera P, entonces S sería Q (ya que el argumento analógico no es direccional, P y Q son intercambiables en él); pero S no es Q es un hecho; por lo tanto, se puede inferir que S no es P. Este argumento es, por supuesto, tan inductivo como aquel del que se deriva; no es deductivo.

Estados de ánimo **con premisa mayor negativa** . Todos los estados de ánimo mencionados anteriormente podrían tener igualmente una premisa mayor negativa (que expresa no similitud o disimilitud, que significan lo mismo) y producir una conclusión válida correspondiente, una que, como mostraremos ahora, tiene polaridad opuesta a la anterior. Podemos referirnos a tales movimientos de pensamiento como **disanalogía** .

---

[50] Sin embargo, si sabemos que algunos R son P, pero desconocemos *que* algunos R no lo son, podemos generalizar el caso particular positivo para obtener la proposición «todos los R son P», necesaria para inferir la conclusión final. En ese caso, el argumento en su conjunto sería doblemente inductivo, puesto que implica dos generalizaciones.

El modo **subjetivo positivo** sería: *Dado que el sujeto P no es similar (es decir, es disímil) al sujeto Q con respecto al predicado R, y que Q es S, se deduce que P no es S.* Aquí, la premisa mayor significa o bien (a) P es R pero Q no es R; o bien (b) P no es R pero Q es R. La premisa menor se da como Q es S, y la conclusión es la negativa P no es S. Esto se puede validar de la siguiente manera: (a) dado que Q es S y Q no es R, se deduce que hay un S que no es R; esto puede (en ausencia de evidencia en contra) generalizarse a 'ningún S es R'; de donde, dado que P es R, inferimos que P no es S. Alternativamente, (b) dado que Q es S y Q es R, se deduce que hay un S que es R, es decir, algunos S son R; esto puede (en ausencia de evidencia en contra) generalizarse a 'todos los S son R'; de donde, dado que P no es R, inferimos que P no es S. El **negativo** El modo **subjetivo** se deduce por obversión y tiene como premisa menor que Q no es S y como conclusión que P es S.

El modo **predicativo positivo** sería: *Dado que el predicado P no es similar (es decir, es diferente) al predicado Q en relación con el sujeto R, y que S es Q, se deduce que S no es P.* Aquí, la premisa mayor significa o bien (a) R no es P pero R es Q; o bien (b) R es P pero R no es Q. La premisa menor se da como S es Q, y la conclusión es la negación S no es P. Esto se puede validar de la siguiente manera: (a) dado que R es Q y S es Q, se deduce que existe un S que es R; y dado que R no es P, podemos (en ausencia de evidencia en contrario) generalizar a 'ningún R es P'; de donde inferimos que S no es P. Alternativamente, (b) dado que R no es Q y S es Q, se deduce que existe un S que no es R; dado que R es P, podemos (en ausencia de evidencia en contrario) generalizar a 'todos los P son R'; de donde inferimos que S no es P. El **modo negativo** El modo **predicativo** se deduce por reducción al absurdo, y tiene como premisa menor que S no es Q y como conclusión que S es P.

Podemos denominar argumento analógico con premisa mayor positiva (que expresa semejanza) **como comparación** , y aquel con premisa mayor negativa (que expresa disimilitud) **como contraste** . Como veremos más adelante, estos argumentos pueden dar lugar a conclusiones contradictorias cuando se combinan con términos medios diferentes.[51]

Podemos desarrollar de manera similar un número igual de modos **implicacionales** de argumento analógico, donde P, Q, R, S, simbolizan *tesis* en lugar de términos y están relacionados a través de implicaciones en lugar de a través de la cópula 'es'. El antecedente positivo se leería: *Dado que el antecedente P es similar al antecedente Q con respecto al consecuente R, y que Q implica S, se sigue que P implica S.* El antecedente negativo se leería: *Dada la misma premisa mayor, y que Q no implica S, se sigue que P no implica S.* El modo consecuente positivo se leería: *Dado que el consecuente P es similar al consecuente Q en relación con el antecedente R, y que S implica Q, se sigue que S implica P.* El modo consecuente negativo se leería: *Dada la misma premisa mayor, y que S no implica Q, se sigue que S no implica P.* Los modos con premisas mayores negativas se pueden formular de manera similar; Sin embargo, la premisa menor y la conclusión tendrán polaridad opuesta; es decir, si la premisa menor es positiva, la conclusión será negativa, y viceversa. Todos los modos implicativos son, por supuesto, argumentos parcialmente inductivos, ya que implican generalizaciones. La validación de los modos implicativos debe proceder de forma muy similar a la de los modos copulativos.

[51] En mi anterior análisis del tema, mencioné brevemente los estados de ánimo con una premisa principal negativa, pero no los analicé en profundidad. Ahora los considero más importantes de lo que creía entonces, tras haber comprendido recientemente la cuestión de la acumulación de comparaciones y contrastes.

2. Analogía cuantitativa

La analogía puede ser cualitativa o cuantitativa. Los distintos modos de argumentación analógica descritos anteriormente son cualitativos. En casos especiales, *con la información adicional adecuada* , se convierten en cuantitativos. Tanto para la analogía cuantitativa como para la cualitativa, dado que los términos principal y secundario (P y Q) son funcionalmente intercambiables, podemos considerar convencionalmente todos los modos como de «secundario a principal». Sin embargo, en el contexto de la analogía cuantitativa, donde existen cantidades subyacentes, debemos distinguir entre inferencias de «inferior a superior», «superior a inferior» e «igual a igual».[52]

Los estados de ánimo **subjetivos positivos** de la analogía cuantitativa serían los siguientes:

- Dado que el sujeto P es *mayor* que el sujeto Q con respecto al predicado R, y que Q es S (Sq), se deduce que P es *proporcionalmente más* S (Sp) (argumento de inferior a superior).
- Dado que el sujeto P es *menor* que el sujeto Q con respecto al predicado R, y que Q es S (Sq), se deduce que P es *proporcionalmente menor* S (Sp) (argumento de superior a inferior).
- Dado que el sujeto P es *igual* al sujeto Q con respecto al predicado R, y que Q es S (Sq), se deduce que P es *proporcionalmente tanto* S (Sp) (argumento de igual a igual).

Nótese que cada una de estas premisas mayores cuantitativas implica la premisa mayor cualitativa 'el sujeto P es similar al sujeto Q con respecto al predicado R' ; por esta razón, ya sabemos por analogía cualitativa que, en conclusión, P es S; lo que hace el argumento analógico cuantitativo es proporcionar una especificación cuantitativa adicional en la conclusión, que nos dice si P es proporcionalmente (en comparación con Q, con respecto a R) más, menos o igual a S.

Lo **negativo** El estado de ánimo **subjetivo** de la analogía cuantitativa es entonces simplemente:

> Ya sea que se dé que el sujeto P es mayor, menor o igual que el sujeto Q con respecto al predicado R, y se dé que Q *no es* S, se sigue que P *no es* S.

Nótese que aquí se ha expresado como un solo modo, pero podría presentarse igualmente como tres modos repitiéndolo para cada una de las tres premisas mayores. La conclusión propuesta aquí no es cuantitativa; no se limita a negar que P sea proporcionalmente más, menos o igual que S, sino que niega que P sea S en cualquier grado, del mismo modo que la premisa menor niega que Q sea S en cualquier grado. Esto significa que este modo es esencialmente cualitativo, y no cuantitativo. Su premisa mayor operativa es «el sujeto P es similar al sujeto Q con respecto al predicado R». La validez de este modo negativo se establece, como antes, mediante la mera obversión del término subsidiario negativo.

Los modos **predicativos positivos** de la analogía cuantitativa serían:

- Dado que el predicado P es *mayor* que el predicado Q en relación con el sujeto R, y que S (Sq) es Q, se deduce que *proporcionalmente más* S (Sp) es P (argumento de inferior a superior).
- Dado que el predicado P es *menor* que el predicado Q en relación con el sujeto R, y que S (Sq) es Q, se deduce que *proporcionalmente menor* es S (Sp) P (argumento de superior a inferior).
- Dado que el predicado P es *igual* al predicado Q en relación con el sujeto R, y que S (Sq) es Q, se deduce que *proporcionalmente* S (Sp) es P (argumento de igual a igual).

Nótese que cada una de estas premisas mayores cuantitativas implica la premisa mayor cualitativa 'el predicado P es similar al predicado Q en relación con el sujeto R' ; por esta razón, ya sabemos por

---

[52] Mi tratamiento de la analogía cuantitativa en este trabajo difiere ligeramente del que presento en mi libro *A Fortiori Logic* . El presente análisis debe considerarse más preciso.

analogía cualitativa que, en conclusión, S es P; lo que hace el argumento analógico cuantitativo es proporcionar una especificación cuantitativa adicional en la conclusión, que nos dice si S es proporcionalmente (en relación con R) más, menos o igual a P (en comparación con Q).

Lo **negativo** El modo **predicativo** de la analogía cuantitativa es entonces simplemente:

> Ya sea que se dé que el predicado P es mayor, menor o igual que el predicado Q con respecto al sujeto R, y se dé que S *no es* Q, se sigue que S *no es* P.

Nótese que aquí se ha expresado como un solo modo, pero podría presentarse igualmente como tres modos repitiéndolo para cada una de las tres premisas mayores. La conclusión propuesta aquí no es cuantitativa; no se limita a negar que S sea proporcionalmente más, menos o igual que P, sino que niega que S sea P en cualquier grado, del mismo modo que la premisa menor niega que S sea Q en cualquier grado. Esto significa que este modo es esencialmente cualitativo, y no cuantitativo. Su premisa mayor operativa es «el predicado P es similar al predicado Q en relación con el sujeto R». La validez de este modo negativo se establece, por lo tanto, como antes, mediante la reducción al absurdo.

Obviamente, para los estados de ánimo positivos tanto de la analogía subjetiva como de la predicativa, el razonamiento depende (aunque a menudo tácitamente) de una *premisa adicional* : que *la razón entre Sp y Sq es la misma que la razón entre P y Q (en relación con R)* . En la práctica, con frecuencia las razones no son exactamente iguales, sino solo aproximadamente iguales (esto, por supuesto, afecta la validez del argumento en sentido estricto, aunque a menudo lo pasamos por alto). Además, la referencia a la razón entre P y Q (en relación con R) debería expresarse con mayor precisión como la razón entre Rp y Rq. Nótese que este argumento tiene efectivamente cinco términos en lugar de solo cuatro (ya que el término subsidiario S se divide efectivamente en dos términos, Sp y Sq). Por supuesto, la premisa adicional sobre la proporcionalidad suele conocerse por medios inductivos. Podría asumirse inicialmente y luego resultar falsa o estar sujeta a dudas. En tal caso, el argumento dejaría de ser una analogía cuantitativa y volvería a ser simplemente una analogía cualitativa. Por lo tanto, la analogía cuantitativa es inherentemente aún más inductiva que la analogía cualitativa.

Nótese que los argumentos aquí son, en resumen: (i) así como P > Q, entonces Sp > Sq; (ii) así como P < Q, entonces Sp < Sq', (iii) así como P = Q, entonces Sp = Sq. En otras palabras, la analogía cuantitativa positiva puede ser tanto de lo inferior a lo superior, de lo superior a lo inferior, o de igual a igual; no es restrictiva en cuanto a la dirección. En este sentido, cabe señalar de paso que difiere radicalmente de un argumento fortiori. En este último caso, el modo subjetivo positivo solo permite la inferencia de lo inferior a lo superior, o de igual a igual, y excluye la inferencia de lo superior a lo inferior; y el modo predicativo positivo solo permite la inferencia de lo superior a lo inferior, o de igual a igual, y excluye la inferencia de lo inferior a lo superior. Todo esto parece obvio intuitivamente; habiendo validado la analogía cualitativa como ya se ha demostrado, lo único que nos queda por validar aquí es la idea de razones, y eso es una función de las matemáticas simples.

De manera similar, podemos desarrollar las formas correspondientes **con una premisa mayor negativa** (es decir, las formas de "contraste" o "disanalogía") de la siguiente manera.

Respecto al argumento **subjetivo** . (a) En los casos en que se sabe que cualitativamente 'el sujeto P es similar al sujeto Q con respecto al predicado R', entonces la premisa mayor cuantitativamente negativa 'P *no es* mayor que Q con respecto a R' puede reformularse positivamente como 'P es menor o igual que Q con respecto a R'; 'P *no es* menor que Q con respecto a R' puede reformularse positivamente como 'P es mayor o igual que Q con respecto a R'; y de igual manera, 'P *no es* igual a Q con respecto a

R' puede reformularse positivamente como 'P es mayor o menor que Q con respecto a R'. Las conclusiones se derivan como ya se detalló anteriormente. Es decir, con una premisa menor positiva, no mayor implica una conclusión proporcionalmente menor o igual; no menor implica una conclusión proporcionalmente mayor o igual; y no igual implica una conclusión proporcionalmente mayor o menor. Con una premisa menor negativa, la conclusión es simplemente negativa. Pero (b) en los casos en que se sabe que cualitativamente "el sujeto P *no es* similar al sujeto Q con respecto al predicado R", entonces las tres premisas mayores cuantitativamente negativas son irrelevantes, y la premisa menor "Q es S" produce la conclusión "P no es S", o alternativamente "Q no es S" produce la conclusión "P es S" (como se vio anteriormente). Por lo tanto, (c) en los casos en que se desconoce si la relación subyacente de P y Q con respecto a R es positiva o negativa, la conclusión es irrelevante.

Respecto al argumento **predicativo** . (a) En los casos en que se sabe que cualitativamente 'el predicado P es similar al predicado Q en relación con el sujeto R', entonces la premisa mayor cuantitativamente negativa 'P *no es* mayor que Q en relación con R' puede reformularse positivamente como 'P es menor o igual que Q con respecto a R'; 'P *no* es menor que Q con respecto a R' puede reformularse positivamente como 'P es mayor o igual que Q con respecto a R'; y de igual manera, 'P *no es* igual a Q con respecto a R' puede reformularse positivamente como 'P es mayor o menor que Q con respecto a R'. Las conclusiones se derivan como ya se detalló anteriormente. Es decir, con una premisa menor positiva, no mayor implica una conclusión proporcionalmente menor o igual; no menor implica una conclusión proporcionalmente mayor o igual; y no igual implica una conclusión proporcionalmente mayor o menor. Con una premisa menor negativa, la conclusión es simplemente negativa. Pero (b) en los casos en que se sabe que cualitativamente "el predicado P *no es* similar al predicado Q en relación con el sujeto R", entonces las tres premisas mayores cuantitativamente negativas son irrelevantes, y la premisa menor "S es Q" produce la conclusión "S no es P", o alternativamente "S no es Q" produce la conclusión "S es P" (como se vio anteriormente). Por lo tanto, (c) en los casos en que se *desconoce* si la relación cualitativa subyacente de P y Q con respecto a R es positiva o negativa, la conclusión es irrelevante.

De manera similar, podemos desarrollar los distintos modos **implicacionales correspondientes** de la analogía cuantitativa. Así, todos los modos del argumento analógico cualitativo pueden transformarse en cuantitativos, siempre que añadamos información adicional que acredite la «proporcionalidad».

3. Términos de amplitud desigual

La cuestión de la analogía cuantitativa nos remite a las analogías que involucran términos que no son coextensivos, sino que uno es más amplio que el otro y lo incluye, como un término más genérico que abarca a uno más específico o como un término incondicional que abarca a uno condicional [53]. Cabe destacar que se trata de una analogía cualitativa. Se refiere al alcance de los términos, no a su magnitud o grado como sujetos o predicados.

Consideremos, para empezar, una analogía **subjetiva positiva** en la que el predicado medio R no es idéntico para el sujeto mayor P y el sujeto menor Q. Sabemos que «P es Rp» y «Q es Rq», pero aún no tenemos una premisa mayor comparativa con la que construir un argumento analógico. Para obtenerla,

[53] Cabe señalar que, en algunos casos, aunque los dos términos comparados sean específicos o condicionales, pueden ser lo suficientemente similares como para considerarse un mismo término a efectos de la argumentación analógica. El problema de la desigualdad de alcance surge únicamente cuando los términos no se identifican de esta manera, sino que deben diferenciarse.

debemos hallar la propiedad común operativa de P y Q. Claramente, se trata *del predicado más inclusivo* (*o menos condicional*) de los dos que nos fueron dados (es decir, Rp y Rq).

Es decir: (a) si Rp incluye a Rq, de modo que Rq es Rp (pero no al revés), entonces el término medio efectivo es el *más amplio* , Rp, y la premisa mayor es 'el sujeto P es similar al sujeto Q con respecto al predicado Rp', de lo cual, dado que Q es S, se sigue que P es S. Nótese bien que en tal caso no podemos construir un argumento analógico (de menor a mayor) a partir del término medio más restringido Rq.

Por otro lado: (b) si Rq incluye a Rp, de modo que Rp es Rq (pero no al revés), entonces el término medio efectivo es el más amplio, Rq, y la premisa mayor es 'el sujeto P es similar al sujeto Q con respecto al predicado Rq', de lo cual, dado que Q es S, se sigue que P es S. Nótese bien que en tal caso no podemos construir un argumento analógico (de forma menor a mayor) a partir del término medio más restringido Rp.

Podría parecer paradójico afirmar en (a) que podemos inferir de Rp pero no de Rq, y en (b) que podemos inferir de Rq pero no de Rp, y aun así, con la misma premisa menor «Q es S», obtener la misma conclusión «P es S». Sin embargo, debemos tener en cuenta que la base de la analogía, el término medio Rq o Rp utilizado en la premisa mayor, es diferente en cada caso, de modo que los argumentos (a) y (b) son afirmaciones completamente distintas; y, en cualquier caso, aquí estamos tratando con un argumento inductivo.[54]

subjetivos negativos correspondientes tienen las mismas premisas principales, y ambos infieren de la premisa menor 'Q no es S' la conclusión 'P no es S'.

En cuanto a la analogía **predicativa positiva** , donde el término medio es el sujeto y los términos mayor y menor son los predicados, partimos de dos proposiciones: «Rp es P» y «Rq es Q», a partir de las cuales debemos construir una premisa mayor comparativa. Aquí, la base de la analogía es el sujeto para el cual se puede predicar tanto a P como a Q. Claramente, se trata *del sujeto menos inclusivo* (*o más condicional*) de los dos que se nos dieron (es decir, Rp y Rq).

Es decir: (a) si Rp incluye a Rq, de modo que Rq es Rp (pero no al revés), entonces el término medio efectivo es el más *restringido* , Rq, y la premisa mayor es 'el predicado P es similar al predicado Q con respecto al sujeto Rq', de lo cual, dado que S es Q, se sigue que S es P. Nótese bien que en tal caso no podemos construir un argumento analógico (de menor a mayor) a partir del término medio más amplio Rp.

Pero: (b) si Rq incluye a Rp, de modo que Rp es Rq (pero no al revés), entonces el término medio efectivo es el más restringido, Rp, y la premisa mayor es "el predicado P es similar al predicado Q con respecto al sujeto Rp", de lo cual, dado que S es Q, se deduce que S es P. Nótese bien que en tal caso no podemos construir un argumento analógico (de menor a mayor) a partir del término medio más amplio Rq.

Nuevamente, podría parecer paradójico afirmar en (a) que podemos inferir de Rq pero no de Rp, y en (b) que podemos inferir de Rp pero no de Rq, y aun así, con la misma premisa menor «S es Q», obtener la misma conclusión «S es P». Pero debemos tener en cuenta que la base de la analogía, el término medio Rp o Rq utilizado en la premisa mayor, es diferente en cada caso, de modo que los argumentos

---

[54] Por supuesto, podemos llegar a una conclusión basándonos en el término medio más restringido y menos inclusivo , Rq en el caso (a), y Rp en el caso (b), procediendo de mayor a menor. Pero nuestra forma estándar, por convención, es de menor a mayor.

(a) y (b) son afirmaciones completamente distintas; y, en cualquier caso, aquí estamos tratando con un argumento inductivo.[55]

Los modos **predicativos negativos correspondientes** tienen las mismas premisas principales, y ambos infieren de la premisa menor 'S no es Q' la conclusión 'S no es P'.

Los mismos principios se aplican a los argumentos analógicos **con premisa mayor negativa** , aunque involucren términos mayores y menores que son diferentes, en lugar de similares como en el caso anterior. Esto se debe a que la premisa mayor contrastante debe ser una imagen especular negativa de la premisa mayor comparativa, con el mismo término medio. Por lo tanto, todos los modos aquí descritos se asemejan a los anteriores, excepto que sus premisas mayores serán negativas (lo que indica disanalogía) y sus conclusiones serán contradictorias a las anteriores (siempre que las premisas menores permanezcan iguales). No es necesario extendernos más sobre este tema.

Del mismo modo, las analogías **cuantitativas** que implican términos medios de amplitud desigual siguen las reglas ya establecidas una vez que hemos determinado el término medio operativo en cada caso.

¿Qué ocurre en los casos en que los dos términos medios Rp y Rq no son iguales y ninguno se superpone completamente al otro, es decir, cuando simplemente se *intersecan* ? En tales casos, tenemos la conjunción «Rp y Rq» como nuestro término medio operativo, R. Dada una premisa mayor con este término medio compuesto, podemos usarlo en cualquier tipo de argumento analógico ya establecido como válido. Recordemos que el argumento analógico es inductivo, por lo que no hay restricciones en el alcance del término medio; cualquier término medio que resulte ser verdadero es válido.

Sin embargo, aunque esto parezca bastante sencillo a primera vista, la cosa se complica cuando consideramos los demás términos en tales argumentos analógicos y los cuantificamos. Así, en el argumento subjetivo, si todos los P son Rp y todos los Q son Rq, solo algunos P y solo algunos Q son *a la vez* Rp y Rq, por lo que la premisa menor y la conclusión deben formularse como referidas a "ciertos Q" y "ciertos P" respectivamente; lo que lo hace prácticamente inútil. De nuevo, en el argumento predicativo, aunque podemos decir del compuesto R que es tanto P como Q, en el proceso de validación no podemos generalizar de "algunos Q son R" a "todos los Q son R", como necesitamos hacer si queremos inferir de la premisa menor "S es Q" que "S es R", y de ahí (a través de "R es P") la conclusión "S es P"; por lo tanto, aquí la analogía es efectivamente inválida. Así pues, podemos decir sin entrar en más detalles que el argumento por analogía no es aplicable en casos que implican intersección.

Hasta ahora nos hemos ocupado de términos intermedios de diferente alcance, pero ¿qué ocurre con **los términos subsidiarios** de diferente amplitud?[56]

En la argumentación subjetiva positiva, el término subsidiario operativo es el predicado en la premisa menor (por ejemplo, Sq); el término subsidiario en la conclusión puede ser diferente (por ejemplo, Sp),

---

[55] Por supuesto, podemos llegar a una conclusión basándonos en el término medio más amplio e inclusivo, Rp en el caso (a) y Rq en el caso (b), procediendo de mayor a menor. Pero nuestra forma estándar, por convención, es de menor a mayor.

[56] Debo decir que me sorprenden los resultados que se muestran aquí para los términos subsidiarios, porque carecen de simetría. Tenemos un modo que requiere que Sp sea más amplio que Sq, y tres modos donde Sp debe ser más estrecho que Sq. Esto, según mi experiencia, es inusual. Me parece que o bien los cuatro modos deberían ser iguales, o bien dos modos en una dirección y dos en la otra. Pero por más que lo intento, no veo ningún error en mi análisis; por lo tanto, debo aceptar este hallazgo.

si y solo si la conclusión primaria 'P es Sq' implica la conclusión adicional 'P es Sp'; y esto solo es posible siempre que 'Sq es Sp', lo que significa que Sp debe ser *más amplio* que Sq. [57]De igual modo, en el modo negativo correspondiente, si 'P no es Sq' implica 'P no es Sp', Sp debe ser *más restringido* que Sq.[58]

En el argumento predicativo positivo, por el contrario, el término subsidiario operativo es el sujeto de la premisa menor (por ejemplo, Sq); el término subsidiario de la conclusión puede ser diferente (por ejemplo, Sp), si y solo si la conclusión primaria «Sq es P» implica la conclusión adicional «Sp es P», y esto solo es posible siempre que «Sp sea Sq», lo que significa que Sp es *más específico* que Sq. [59]De igual modo, en el modo negativo correspondiente, si «Sq no es P» implica «Sp no es P», Sp debe ser *más específico* que Sq.[60]

4. Enfrentarse con un argumento a fortiori

Vale la pena comparar y contrastar el argumento analógico con el argumento fortiori, ya que estas formas argumentativas suelen confundirse. Para ello, reproduciré aquí textualmente mis reflexiones sobre este tema en mi *obra Lógica fortiori* , capítulo 5.1:

Claramente, si bien la analogía cualitativa es comparable en cierto modo a un argumento puramente fortiori, la analogía cuantitativa es comparable en cierto modo a un argumento crescendo; pero aún distan mucho de ser lo mismo. Comparemos y contrastemos primero el argumento analógico *cualitativo* con el argumento *puramente* fortiori. Para ello, centrémonos primero en el estado de ánimo subjetivo positivo , a saber:

P es más R que (o tan R como) Q,

y Q es R suficiente para ser S;

Por lo tanto, P es R suficiente para ser S.

Aquí, como en la analogía, la premisa mayor implica que tanto P como Q son R, pero a diferencia de la analogía, implica además que $Rp \geq Rq$, es decir, que la cantidad de R en P es mayor que (o igual a) la de Q. Por lo tanto, aunque podemos deducir la premisa mayor del argumento analógico a partir de la de un argumento fortiori, no podemos reconstruir la premisa mayor de un argumento fortiori solo a partir de la del argumento analógico. De manera similar, aunque la premisa menor de un argumento fortiori implica que Q es S, y por lo tanto implica la premisa menor del argumento analógico, lo contrario no es cierto. La diferencia entre las dos premisas menores es que en un argumento fortiori existe el elemento de *suficiencia de R para ser* S, que claramente falta en el argumento por analogía. Por la misma razón, aunque la conclusión de un argumento fortiori implica la de la analogía, esta última por sí sola no nos permite reconstruir la primera.

Además, si bien cada una de las proposiciones (la premisa mayor y la menor, y la conclusión) involucradas en un argumento a fortiori implica la proposición correspondiente de un argumento analógico, esto no significa que un argumento a fortiori implique uno analógico. Pues el argumento a fortiori es deductivo, es decir, su conclusión se deriva necesariamente de sus dos premisas; mientras

---

57 Silogismo: todos los P son Sq, todos los Sq son Sp, por lo tanto todos los P son Sp.

58 Silogismo: todos los P son no Sq, todos los no Sq son no Sp (= todos los Sp son Sq), por lo tanto todos los P son no Sp.

59 Silogismo: todos los cuadrados son P, todos los sp son cuadrados, por lo tanto todos los sp son P.

60 Silogismo: todos los Sq son noP, todos los Sp son Sq, por lo tanto todos los Sp son noP.

que, como acabamos de demostrar, el argumento por analogía, incluso en su forma compleja, es inherentemente inductivo, es decir, requiere una generalización de su premisa menor para poder extraer su conclusión. Por lo tanto, aunque se pueda decir que ambos argumentos conducen a una conclusión común, a saber, «P es S», dicha conclusión tiene un estatus lógico muy diferente en uno y en el otro.

De ello se deduce que no podemos reducir un argumento fortiori a un argumento por analogía, puesto que la conclusión de este último no implica la del primero (aunque las premisas del primero sí implican las del segundo), ni podemos hacer lo contrario, puesto que las premisas del segundo no implican las del primero (aunque la conclusión del primero sí implica la del segundo). Sucede que sabemos lo suficiente para formular la premisa mayor necesaria para un argumento fortiori, pero no lo suficiente para su premisa menor; o sabemos lo suficiente para formular la premisa menor necesaria para un argumento fortiori, pero no lo suficiente para su premisa mayor; en tales casos, podríamos tener suficiente información para al menos formular un argumento analógico. Por lo tanto, a veces tenemos más información de la necesaria para una analogía, pero no la suficiente para un argumento fortiori; en tales casos, solo podemos formular una analogía.

Por lo tanto, si bien podemos afirmar que un argumento fortiori y un argumento por analogía comparten algunas características, debemos admitir que son formas de argumentación lógicamente muy distintas. Esta es una demostración formal e innegable, de una vez por todas. En resumen: ninguno de los dos argumentos puede *reducirse* al otro. Sin embargo, todo argumento fortiori válido *implica* un argumento por analogía correspondiente que requiere menos información y certeza. Las premisas de este último, como acabamos de ver, pierden los factores cuantitativos y/o de suficiencia presentes en el primero; y la conclusión del argumento analógico es, en consecuencia, menos informativa y menos segura (siendo ahora inductiva en lugar de deductiva). Pero, por supuesto, salvo la presente aclaración teórica, en la práctica no tiene sentido recurrir a tal implicación, ya que el argumento fortiori dado es superior en todos los aspectos.

En cuanto a la dirección opuesta, no se puede afirmar que todo argumento analógico implique un argumento a fortiori correspondiente. Lo único que podemos decir es que, en ocasiones, cuando las circunstancias lo permiten, podemos construir un argumento a fortiori que implique el argumento analógico dado. Esto es posible si este último argumento tiene un término medio (R), o si se puede encontrar un término medio adecuado, que pueda utilizarse como un continuo de comparación (lo cual, creo, siempre es posible en la práctica, aunque no podamos *determinar* a priori qué término es mayor que el otro) y, al mismo tiempo, servir como condición suficiente para que el sujeto (Q) acceda al predicado (S) en la premisa menor (lo cual, por supuesto, *no* siempre es posible en la práctica). Por lo tanto, la construcción de un argumento a fortiori correspondiente a partir de un argumento analógico dado no es una cuestión mecánica y no siempre se puede realizar. En efecto, cuando se encuentra posible, simplemente significa que deberíamos haber recurrido en primer lugar al argumento a fortiori más fuerte, pero, erróneamente, optamos por el argumento analógico más débil.

Todo lo que hemos dicho aquí se aplica igualmente bien, *mutatis mutandis* , a las formas subjetivas negativas de estos argumentos, a las formas predicativas positivas y negativas, y nuevamente a las cuatro formas implicativas. Estas tareas se dejan a los lectores interesados. A modo de recordatorio, la forma del argumento predicativo positivo a fortiori es la siguiente:

Se requiere más R (o tanta R) para ser P que para ser Q,

y S es R suficiente para ser P;

Por lo tanto, S es R suficiente para ser Q.

En cuanto a la comparación y el contraste entre la analogía *cuantitativa* y *un* argumento de crescendo, es decir, un argumento a fortiori «proporcional», cabe señalar lo siguiente. Las premisas mayores son las mismas en ambos. Sin embargo, las premisas menores y las conclusiones difieren claramente, ya que en la analogía cuantitativa no existe la idea de un valor umbral para el término medio, como sí ocurre en un argumento a fortiori. Esto explica por qué la «proporcionalidad» es esencialmente no direccional en el argumento analógico cuantitativo (la inferencia siempre es posible tanto de menor a mayor como de mayor a menor); mientras que es claramente direccional en un argumento a fortiori (la inferencia solo es posible de menor a mayor en el argumento sujeto positivo y predicativo negativo, y de mayor a menor en el argumento sujeto negativo y predicativo positivo).

Cabe señalar, de paso, que si bien la analogía cuantitativa y el mero argumento proporcional (es decir, utilizado de forma aislada, fuera de un argumento de crescendo) no son formalmente idénticos, en la práctica son lo mismo. Compárense, por ejemplo, las dos fórmulas siguientes; es evidente que las condiciones que contienen son esencialmente las mismas (una variación concomitante entre los valores de S y los de R), aunque la forma de los términos sea diferente.

> Dado que P es mayor que Q con respecto a R, y que Q es S (Sq), se deduce que P es proporcionalmente más S (Sp), *siempre que que* la relación entre Sp y Sq es la misma que la relación entre P y Q (analogía cuantitativa).
>
> Dado que si R tiene valor Rq entonces S tiene valor Sq, se deduce que si R tiene un valor mayor que Rq (digamos Rp), entonces S tiene un valor mayor que Sq (digamos Sp), *siempre que* los valores de S varíen en proporción a los valores de R (argumento pro rata).

En conclusión: sin duda, existe un elemento de «analogía» en todo pensamiento humano, incluyendo el silogismo y el argumento fortiori, puesto que toda abstracción se basa en actos mentales de comparación y contraste; pero afirmar esto vagamente no equivale a equiparar el silogismo o el argumento fortiori con el argumento por analogía. Al analizar las formas exactas de estos argumentos, observamos claramente sus importantes diferencias.

5. Analogías contradictorias

Como hemos visto anteriormente, el argumento analógico tiene numerosas variantes, formalmente expresables y susceptibles de validación. Ahora consideraremos el problema de *las analogías contradictorias* , analizando dos o más términos medios, es decir, R1, R2, etc., que dan lugar a conclusiones diferentes o contradictorias. Una analogía puede ser más creíble o tener más peso que otra. Esto se refiere al argumento analógico compuesto, *que comprende tanto la comparación como el contraste* (en lugar de cada uno de forma aislada). Debemos centrar nuestra atención en cuatro compuestos, que combinan dos formas semejantes (no cualquier par de formas, cabe destacar). Podemos llamar a cualquiera de los argumentos (la comparación o el contraste) «el argumento» y al otro «el contraargumento» (aunque aquí coloco la comparación antes que el contraste, el orden inverso sería igualmente válido).

<u>Primer compuesto: estados de ánimo subjetivos positivos.</u>

> Comparación: dado que el sujeto P es similar al sujeto Q con respecto al predicado R1, y que Q es S, se deduce que P es S.

Contraste: dado que el sujeto P es *disímil* al sujeto Q con respecto al predicado R2, y que Q es S, se deduce que P no es S.

Segundo compuesto: estados de ánimo subjetivos negativos.

Comparación: dado que el sujeto P es similar al sujeto Q con respecto al predicado R1, y que Q no es S, se deduce que P no es S.

Contraste: dado que el sujeto P es *disímil* al sujeto Q con respecto al predicado R2, y que Q no es S, se deduce que P es S.

Tercer compuesto: modos predicativos positivos.

Comparación: dado que el predicado P es similar al predicado Q en relación con el sujeto R1, y que S es Q, se deduce que S es P.

Contraste: dado que el predicado P *es* similar al predicado Q en relación con el sujeto R2, y que S es Q, se deduce que S no es P.

Cuarto compuesto: modos predicativos negativos.

Comparación: dado que el predicado P es similar al predicado Q en relación con el sujeto R1, y que S no es Q, se deduce que S no es P.

Contraste: dado que el predicado P es *disímil* al predicado Q en relación con el sujeto R2, y que S no es Q, se deduce que S es P.

Aquí vemos que al referirnos a diferentes aspectos de P y Q, concretamente R1 y R2, podemos obtener conclusiones contradictorias y, por lo tanto, ninguna. Nótese que la premisa menor es idéntica en ambos casos, y las dos premisas mayores no están formalmente en conflicto (ya que sus términos medios difieren), y las dos formas argumentativas son igualmente válidas. ¡Sin embargo, las conclusiones son contradictorias! Este enigma es posible, por supuesto, debido a que el argumento analógico no es puramente deductivo, sino en parte inductivo. Sus conclusiones son sugerentes, no decisivas.

Ciertamente, en algunos casos podemos resolver la contradicción refutando la analogía (es decir, la similitud o disimilitud) que se alega en el argumento o en el contraargumento, o en ambos; pero, por supuesto, esto no siempre es posible. En algunos casos, incluso después de que una analogía con respecto a un término medio resulte débil, aún podemos plantear la misma analogía con respecto a otro término medio que respalde con mayor fuerza la conclusión propuesta; en cuyo caso, el dilema persiste.

Obviamente, como ante cualquier contradicción, debemos examinar cuidadosamente nuestras premisas y asegurar su credibilidad. Y es evidente que, si bien algunas analogías pueden no resistir la crítica y terminar desmoronándose, o al menos resultar inconclusas, otras pueden mantenerse con relativa facilidad, al ser objetivamente creíbles. Por lo tanto, es inevitable que, en nuestra búsqueda del conocimiento, nos enfrentemos a tales dilemas.

Un caso especial de analogía conflictiva se da cuando R1=R2, es decir, cuando solo hay un término medio R. En tales casos, las dos premisas principales de los cuatro compuestos anteriores son contradictorias, y los argumentos de comparación y contraste no pueden ser válidos simultáneamente. Asimismo, si R1 o R2 implican a la otra, pero no a la inversa, entonces las dos premisas principales son contrarias [61], y los argumentos conflictivos no pueden ser válidos simultáneamente.

---

[61] Esto se demuestra fácilmente. Si R1 implica R2, entonces las dos premisas principales son incompatibles a través de R2; si R2 implica R1, entonces son incompatibles a través de R1. Pero como ambos casos son posibles, ninguno es necesario; por lo tanto, las dos premisas principales son simplemente contrarias, no contradictorias.

En cualquier caso, conviene recalcar que *no hay dos cosas iguales en todos los aspectos* , pues no serían dos, sino una; y *no hay dos cosas diferentes en todos los aspectos* , pues no pertenecerían al mismo universo. Esto significa que los argumentos compuestos mencionados anteriormente son aplicables a todas las cosas, y el problema de distinguir las similitudes y diferencias significativas de las menos significativas es inevitable. De ello se deduce que constantemente estimamos, de una u otra forma, en cada contexto, cuáles son las similitudes y diferencias más significativas.

Esta idea sugiere que, idealmente, para cualquier par de elementos (los sujetos o predicados etiquetados como P y Q), deberíamos encontrar y enumerar sistemáticamente todas las formas (es decir, los términos medios R1, R2, etc.) en relación con las cuales son similares o diferentes. Luego, verificaríamos, para cada término medio considerado, cómo se relacionan los términos menores y mayores (P y Q) con el término subsidiario S. Cuando se conoce la relación de S con Q y no con P, inferiríamos esta última a partir de la primera, como se muestra anteriormente. Cuando se conoce la relación de S con P y no con Q, inferiríamos esta última a partir de la primera de la misma manera.

Al final de este proceso de investigación sistemática, tendríamos una idea de con qué frecuencia la conclusión es positiva en lugar de negativa, o viceversa. Pero, por supuesto, *una enumeración tan completa* , aunque ideal y teóricamente concebible, no suele ser posible en la práctica. Hay demasiadas similitudes y diferencias entre cualquier par de cosas. En la práctica, investigamos y nos referimos a las relaciones entre las cosas a medida que se presentan. Nuestro conocimiento evoluciona gradualmente a medida que crece nuestra experiencia (ya sea obtenida mediante la observación pasiva o la experimentación activa) y nuestras ideas teóricas al respecto se vuelven más complejas y precisas. Con el tiempo, entonces, nuestras opiniones sobre cuál conclusión es la más significativa pueden cambiar.

6. Argumentos analógicos basados en estadísticas

La difícil pregunta que debemos intentar responder aquí es: ¿cómo decidir cuál de los dos argumentos opuestos es el más convincente? Sospecho que, en la práctica diaria, *la intuición* juega un papel importante en la mayoría de los casos: nuestra percepción de qué factor común, R1 o R2 (u otros), es el más "significativo" en el contexto en cuestión. Sin embargo, una forma más formal de responder a nuestra pregunta podría ser multiplicar el número de comparaciones y contrastes (sin limitarnos a dos términos intermedios) y luego basar nuestra conclusión final en el lado numéricamente más significativo. Este es un método estadístico.

El principio sería el siguiente: Si dos cosas (P y Q) se parecen en muchos aspectos (R1) y difieren en muchos otros (R2), y se parecen más a menudo de lo que difieren, entonces podemos suponer que un sujeto o predicado (S) que se relaciona con una (por ejemplo, Q) probablemente también se relaciona con la otra (P); el grado de probabilidad viene determinado por la proporción entre semejanza y disimilitud. Si la premisa mayor es que difieren más a menudo de lo que se parecen, entonces la probabilidad favorece que la conclusión sea opuesta a la premisa menor.

La justificación de este argumento estadístico reside en la generalización: una relación que hemos comprobado que se cumple en la mayoría de los casos *conocidos* puede, por extrapolación, asumirse que se cumple en la mayoría de los casos *desconocidos* ; a la inversa, si la relación se cumple solo en una minoría de casos conocidos, no hay razón para esperar que se cumpla en los casos desconocidos subsiguientes. Ciertamente, no existe certeza absoluta, solo una expectativa probable; pero hay cierta justificación: es más probable que la conclusión sea así que de otro modo. Cuanto mayor sea la probabilidad, más fiable será nuestra conclusión.

Podemos proponer, pues, los siguientes cuatro modos de lo que podemos caracterizar como argumento analógico *basado en estadísticas* . Estas formas de argumento son claramente más completas desde el punto de vista lógico que las propuestas inicialmente, porque abordan conscientemente el problema de las analogías conflictivas. Nótese que, por convención, he colocado el término menor en la premisa menor y el término mayor en la conclusión en todos los casos, aunque podría haber optado igualmente por el orden inverso; esto se hizo simplemente para facilitar la memorización. En el argumento subjetivo, el término mayor P es el sujeto de la conclusión y el término subsidiario S es el predicado; mientras que en el argumento predicativo, S es el sujeto de la conclusión y P es el predicado. En el argumento positivo, la conclusión tiene la misma polaridad que la premisa menor; mientras que en el argumento negativo, la conclusión tiene la polaridad opuesta a la premisa menor.

argumento analógico subjetivo positivo:

> Dado que el sujeto P es similar al sujeto Q con respecto a *considerablemente* Dado que el sujeto P es *distinto del sujeto Q con respecto a relativamente pocos predicados (en conjunto, R1), y que Q es S (un nuevo predicado), se deduce que P probablemente también sea S. Pues, dado que el sujeto P es distinto del sujeto Q con respecto a relativamente pocos predicados* (en conjunto, R2), y que Q es S, no se *deduce* que P probablemente no sea S. Conclusión: P probablemente sea S.

Argumento analógico subjetivo negativo:

> Dado que el sujeto P es *diferente* del sujeto Q con respecto a *considerablemente* Dado que el sujeto P es similar al sujeto Q con respecto a relativamente pocos predicados (*en* conjunto, R1), y que Q es S (un nuevo predicado), se deduce que P probablemente no sea S. Pues, dado que el sujeto P es similar al sujeto Q con respecto a *relativamente pocos* predicados (en conjunto, R2), y que Q es S, no se *deduce* que P probablemente sea S. Conclusión: P probablemente no sea S.

argumento analógico predicativo positivo:

> Dado que el predicado P es como el predicado Q en relación con *considerablemente* Dado que el predicado P es distinto del predicado Q en relación con un número relativamente pequeño de sujetos (R1), y que S es Q, no se deduce que S probablemente *no sea* P. *Conclusión* : *S* es probablemente P.

Argumento analógico predicativo negativo:

> Dado que el predicado P es *diferente* del predicado Q en relación con *considerablemente* Dado que el predicado P es similar al predicado Q en relación con relativamente pocos sujetos (en conjunto, R1), y que S es Q, no se deduce que S sea *probablemente P.* Conclusión *:* S probablemente no es P.

Los términos intermedios R1 y R2 se denominan aquí «colectivos» con la intención de que cada uno de ellos represente numerosos términos intermedios no especificados a los que se aplica la proposición enunciada. En los modos subjetivos, los términos intermedios son predicados de las premisas mayores; mientras que en los modos predicativos, son sujetos. Obviamente, si las expresiones «considerablemente muchos» y «relativamente pocos», aplicadas a los sujetos o predicados intermedios (los R), se pueden cuantificar con mayor precisión, y el número mayor aumenta y el menor disminuye, las probabilidades de las conclusiones aumentan.

Huelga decir que todas las conclusiones problemáticas aquí alcanzadas son inductivas, lo que significa que solo son válidas hasta que nuevos hallazgos empíricos, deducciones o probabilidades más sólidas las invaliden. No son resultados definitivos e inamovibles, sino los mejores resultados disponibles en el contexto dado.

7. Una ilustración científica

Como es lógico, la analogía se utiliza con frecuencia en el pensamiento cotidiano y, por lo tanto (aunque idealmente con mayor rigor), también en el pensamiento científico. Toda conceptualización (y, en última instancia, todo conocimiento) se basa, por supuesto, en la analogía, ya que necesitamos ser conscientes de las similitudes y diferencias aparentes entre las cosas para decidir si las agrupamos o las separamos.

Encontré una ilustración científica del pensamiento analógico en un libro de paleontología publicado recientemente [62], que casualmente había comprado y empezado a leer (por puro placer) justo cuando estaba desarrollando las reflexiones anteriores sobre la analogía. Vale la pena examinar esta ilustración con cierto detalle (sin profundizar demasiado en los aspectos paleontológicos) para ver qué lógica se puede extraer de ella.

Allí se nos dice que el comportamiento de caza de los dinosaurios, por ejemplo, se deduce de otras características conocidas de estos dinosaurios con referencia a "análogos modernos" elegidos, no al azar, refiriéndose a cualquier otro depredador, como lobos o tiburones, sino mediante el método de " **comparación** ". Este método consiste en comparar a los dinosaurios más específicamente con *parientes cercanos* actuales en el árbol evolutivo, a saber, aves y cocodrilos. La base de la analogía entre "parientes cercanos" es, claramente, que ya se sabe (o incluso se cree en ese momento) que comparten muchas características *distintivas* . El autor explica:

> "Si los cocodrilos *y* las aves comparten algún rasgo… entonces los dinosaurios también lo tenían. No podemos afirmar que los dinosaurios tenían plumas simplemente porque las aves las tienen; los cocodrilos no las tienen, por lo que no se puede excluir a los dinosaurios en lo que respecta a esa característica."[63]

Si expresamos este argumento en términos más formales, obtenemos lo siguiente:

> Se sabe que el sujeto A (dinosaurios) tiene muchas características (términos intermedios, aquí implícitos, por ejemplo, rasgos genéticos o morfológicos) en común con los sujetos B (aves) y C (cocodrilos); por lo tanto, con respecto a alguna característica D (por ejemplo, un detalle anatómico o un patrón de comportamiento): si tanto B como C tienen D, entonces A probablemente también tenga D, o si tanto B como C carecen de D, entonces A probablemente también carezca de D; pero si B tiene la característica D mientras que C carece de ella, o si B carece de la característica D mientras que C la tiene, no podemos (con igual certeza) predecir si A tiene o carece de D.

---

62 *Los dinosaurios redescubiertos: Cómo una revolución científica está reescribiendo la historia.* Por Michael J. Benton (Londres: Thames & Hudson, 2019-20).

63 Véanse las páginas 16-17. El razonamiento por paréntesis fue propuesto por primera vez por Larry Witmer en 1995. El recurso a la "analogía con formas vivas" (pág. 189) para interpretar aspectos de las formas fósiles era, por supuesto, un método establecido mucho antes.

Esto es, por supuesto, meramente un razonamiento probable, pues sigue siendo concebible, y bien podría ocurrir en ocasiones, que A difiera con respecto a D de las indicaciones *sugeridas por* B y C. Sigue siendo cierto que A puede tener algún rasgo único y novedoso D mientras que B y C carecen de él; o A puede carecer de D de forma distintiva mientras que B y C lo tienen; o A y B pueden tener D mientras que C carece de él; o A y B pueden carecer de D mientras que C lo tiene; y así sucesivamente. Sin embargo, el método de acotación propuesto nos proporciona cierta orientación, debido a la premisa principal de que A ya está establecido como poseedor de muchas características distintivas (que aquí se dejan implícitas, pero que en conjunto constituyen el término medio lógicamente operativo) en común con B y C.

Nótese que la forma de este argumento es positiva subjetiva, con A como término principal, B y C como términos secundarios, las propiedades no especificadas que comparten como términos intermedios y D como término subsidiario. Lo que no se menciona aquí es la gran cantidad de diferencias entre A, por un lado, y B y C, por otro, aunque, al no ser idénticos, inevitablemente presenten muchas diferencias. Esto se puede apreciar si planteamos el argumento de forma más explícita mediante una analogía estadística estándar:

> Dado que el sujeto P (A, dinosaurios) es similar al sujeto Q (que comprende tanto B como C, aves y cocodrilos) con respecto a *considerablemente* Dado que el sujeto P es *distinto* del sujeto Q con respecto a *relativamente pocos predicados (en conjunto, R1, aquí no especificados), y que Q es S (algún predicado D), se deduce que P probablemente también sea S. Pues, dado que el sujeto P es distinto del sujeto Q con respecto a relativamente pocos predicados* (en conjunto, R2, aquí no especificados), y que Q es S, no se *deduce* que P probablemente no sea S. Conclusión: P probablemente sea S (es decir, en nuestro ejemplo, A probablemente sea D).

Es evidente que la segunda parte del compuesto mostrado anteriormente (es decir, el contraargumento negativo) se *dejó implícita* en el ejemplo anterior, asumiendo que las diferencias entre A y B y C, con respecto a otro conjunto de términos intermedios (no especificados), que podrían llevarnos a una conclusión opuesta, no eran *lo suficientemente frecuentes como para destacar y ser relevantes* . Sin duda, los científicos consideran el contraargumento, al menos de forma subconsciente, en la práctica, recurriendo a su vasto conocimiento individual y colectivo. Pero para mayor seguridad, en la práctica los científicos siempre deberían considerar y determinar conscientemente la probabilidad relativa del contraargumento. Porque, de hecho, ambas partes del argumento completo son lógicamente relevantes.

Resulta evidente que el uso de dos términos menores (B y C), en lugar de uno solo (B o C por separado), incrementa la probabilidad de la conclusión sobre A, la cual se nos impone de forma convergente, dos veces en vez de una sola. Además, si los análogos B y C apuntan a conclusiones divergentes (tanto D como no D), nos quedan dudas sobre A. Como ya se ha sugerido, los términos A, B y C deberían estar estrechamente relacionados, ya que esto aumenta la probabilidad del resultado. Si comparten alguna característica, mejor; pero si comparten alguna característica *distintiva* , mucho mejor, pues esto los vincula más estrechamente y aumenta las probabilidades (aunque, por supuesto, no lo garantiza) de que también compartan la característica concluida (D).

Obviamente, este tipo de razonamiento compuesto puede ampliarse aún más, incluyendo más de dos análogos modernos. *Cuantos más análogos, mejor* , ya que esto (para reiterar) aumenta la probabilidad de la conclusión. Es decir, si el sujeto A está correlacionado con varios análogos más (en lugar de solo B y C) y se encuentra que también poseen D, aumenta la probabilidad de que A también sea D. Esta es,

pues, una lección importante que podemos aprender de la técnica de la paréntesis: la probabilidad de la conclusión puede incrementarse haciendo referencia no solo a un mayor número de términos intermedios (como se mencionó anteriormente), sino también a un mayor número de términos menores.

En lo que respecta a las probabilidades, no se trata solo de palabras. Es cierto que, en el lenguaje cotidiano, las probabilidades se estiman de forma muy aproximada basándose en la experiencia personal, la memoria e incluso los prejuicios, y es comprensible que existan discrepancias sobre su dirección y magnitud. Sin embargo, en el ámbito científico, el tema se aborda con mucha mayor seriedad, y se invierte un gran esfuerzo y recursos para determinar las probabilidades con la mayor precisión posible. Los científicos contemporáneos [64]utilizan una amplia gama de técnicas de observación y experimentación cada vez más sofisticadas, magníficas herramientas tecnológicas e instrumentos de medición, ingeniosos métodos matemáticos y computacionales, y ordenadores extremadamente potentes para obtener los datos que buscan. Su credibilidad y reputación profesional dependen de su rigor. La consecuencia es que la certeza aumenta con el tiempo, a veces a un ritmo exponencial.

Los investigadores modernos son admirables por el cuidado y el esfuerzo que dedican a llegar a sus conclusiones. Esto se ilustra claramente en el libro sobre dinosaurios que hemos mencionado [65]. Para el año 2000, se habían descubierto y nombrado unas 500 especies de dinosaurios en el mundo. Los científicos deseaban clasificarlas entre sí, en un árbol evolutivo completo, con la mayor precisión posible. Recopilaron, fusionaron y tabularon toda la información conocida de cientos de artículos publicados; y, utilizando software complejo y potentes ordenadores, lograron encontrar las clasificaciones estadísticamente más probables para cientos de especies conocidas. Más recientemente, han comenzado a reexaminar especímenes almacenados en museos y universidades de todo el mundo, buscando la presencia o ausencia de 457 caracteres anatómicos en cada caso, para obtener un árbol aún más completo y preciso.

Obviamente, este tipo de árbol facilita, entre otras cosas, la puesta entre paréntesis. Es un repositorio visual y conciso de un gran número de comparaciones y contrastes.

También debo mencionar, como ejemplos del uso de la analogía en contextos científicos, **las aplicaciones médicas del argumento analógico** . Cuando visitamos al médico para un chequeo, nos examina de diversas maneras, puede diagnosticar alguna afección, prescribir medidas posiblemente preventivas o curativas y aventurar un pronóstico. Todo esto implica razonamientos de diversa índole, especialmente causales y analógicos. El siguiente es el tipo de razonamiento que puede emplear el médico:

> Diagnóstico: Los síntomas a, b, c, observados en este paciente se asemejan a los de otras personas a las que se les diagnosticó tal y cual enfermedad; por lo tanto, es probable que mi paciente contraiga o tenga la misma enfermedad.
>
> Prevención/cura: Las pruebas clínicas y la práctica generalizada han demostrado que tal o cual tratamiento médico es eficaz para prevenir o combatir tal o cual enfermedad; por lo tanto, es probable que mi paciente se beneficie de un tratamiento similar.

---

64 Como los paleontólogos mencionados en el libro citado.

65 Págs. 76-77, 82-83.

> Pronóstico: Si el paciente no sigue dicho tratamiento, es probable que su estado empeore de diversas maneras; pero si atiende adecuadamente sus necesidades médicas, tal como le indico, es probable que su estado mejore en varios aspectos.

El razonamiento diagnóstico se basa principalmente en la lógica causal; sin embargo, también implica claramente cierta lógica analógica, ya que se comparan los síntomas observados en el paciente con una lista de síntomas conocidos por los profesionales médicos hasta la fecha gracias a una amplia investigación y experiencia. Los síntomas pueden ser observados a simple vista por el médico, percibidos y descritos por el paciente, o identificados mediante diversas pruebas médicas utilizando herramientas sencillas o tecnologías complejas.

Obviamente, distintas enfermedades pueden presentar síntomas similares. Para confirmar la identificación de la enfermedad, es necesario observar un número creciente de síntomas, idealmente hasta obtener una lista exhaustiva. Para poder determinar con certeza la enfermedad en cuestión, se requiere un conjunto exclusivo de síntomas. Si falta algún síntoma esencial (es decir, indispensable *)* de una enfermedad, esta puede descartarse de la lista de posibles enfermedades asociadas al síntoma o conjunto de síntomas observados.

Se utiliza un razonamiento similar para decidir las medidas preventivas y curativas, que pueden incluir no solo medicamentos e intervenciones quirúrgicas, sino también recomendaciones sobre estilo de vida y medio ambiente, nutrición, ejercicio, fisioterapia, etc.; y para el pronóstico, que puede ser positivo o negativo y tener diversos grados de probabilidad.

8. Uso de la analogía en la elaboración y aplicación de la ley.

El razonamiento analógico es común no solo en el pensamiento y el discurso cotidianos, y en contextos más científicos, sino que también está muy extendido en el ámbito jurídico. Es un instrumento para el desarrollo y la aplicación del derecho, utilizado en todos los sistemas jurídicos. Se encuentran fácilmente ejemplos en sistemas antiguos (como el griego, el romano o el talmúdico), en sistemas medievales (como el cristiano, el islámico o el rabínico) y en sistemas modernos (como el británico, el estadounidense o el francés). No importa si el sistema político en cuestión es esencialmente dictatorial (como, por ejemplo, en Rusia o China hoy en día [66]) o esencialmente libre y democrático (como en los países occidentales hoy en día): el razonamiento por analogía por parte de legisladores y jueces está muy extendido.

Los legisladores pretenden promulgar nuevas leyes, creando así el "derecho estatutario", mientras que los jueces, en principio, buscan aplicar las leyes que estos les dictan. Sin embargo, al establecer precedentes vinculantes, los tribunales amplían efectivamente la ley, generando la "jurisprudencia". Además, algunos tribunales supremos llevan este poder interpretativo mucho más allá de la intención original manifiesta de la legislación y se vuelven bastante "creativos".

El razonamiento analógico contribuye a mantener cierto grado de coherencia y uniformidad en el derecho. Si se ignoraran las analogías y las diferencias, un sistema jurídico podría incluir un conjunto heterogéneo de leyes relativamente contradictorias, que podrían utilizarse para dictar sentencias

---

[66] Por poner un ejemplo, Richard Pipes, en *Russia Under the Bolshevik Regime* (Knopf, Nueva York, 1993), escribe (p. 402) sobre el art. 10 del Código Penal: «El principio de "analogía" hizo posible acusar a los ciudadanos de delitos no definidos directamente pero de naturaleza similar».

arbitrariamente indulgentes o severas, según el criterio de los jueces, en función de sus prejuicios políticos o personales, o incluso de su estado de ánimo. Esta legislación *arbitraria* es, evidentemente, contraria a la justicia.

El argumento por analogía puede utilizarse en contextos jurídicos de diversas maneras: (a) podemos formular nuevas leyes basándonos en principios éticos o políticos generales [67]; (b) podemos derivar leyes específicas de directrices constitucionales; (c) podemos crear nuevas leyes imitando leyes existentes para situaciones comparables; (d) podemos argumentar a favor de la aplicación de una ley existente a un caso particular; (e) podemos recurrir a precedentes legales, examinando casos anteriores similares al presente y proponiendo una sentencia parecida; o (f) podemos utilizar alguna combinación de estas opciones. Para cada una de estas opciones, o una combinación de ellas, se puede construir un argumento por analogía, siempre que percibamos (y preferiblemente explicitemos) alguna similitud significativa entre las situaciones de origen y destino. El argumento se vería algo así (sujeto positivo, comparativo):

> Dado que [premisa mayor] la situación en consideración (= término mayor, P) *se asemeja* a la situación prevista por tales y cuales principios éticos o políticos generales (a), o directrices constitucionales (b), o leyes existentes (c, d), o precedentes legales (e) (= término menor, Q), con respecto a esto y aquello (= término medio, R),
>
> y [premisa menor] esta fuente (Q) prescribe algún curso de acción legal [68](= término subsidiario, S),
>
> Por analogía, se deduce que [conclusión] para la situación objetivo (P) deberíamos establecer o aplicar un curso de acción legal similar (S).

Huelga decir que, si bien la analogía puede resultar bastante convincente *a primera vista* , podría ser cuestionada con fundamento; porque tal argumento nunca es lógicamente decisivo, sino, en el mejor de los casos, indicativo. Podría argumentarse que P no se asemeja lo suficiente a Q ni en aspectos significativos a R, o que, si bien es comparable con respecto a R, difiere bastante con respecto a otros factores (otro término medio), y por lo tanto, que la formulación para P de una ley o juicio S similar al previamente establecido para Q no es acertada. Este contraargumento también puede formularse en forma estándar, como sigue (negativo subjetivo, contrastante):

> Dado que la situación en consideración (P) *no* se asemeja a la situación prevista por tales y cuales principios éticos generales (a), o directrices constitucionales (b), o leyes vigentes (c, d), o precedentes legales (e) (Q), con respecto a esto y aquello (R), o con respecto a ciertos otros factores, y esta fuente (Q) prescribe algún curso de acción legal (S), se sigue por disanalogía que para la situación objetivo (P) *no deberíamos* establecer o aplicar un curso de acción legal similar (S).

No debe confundirse el argumento analógico con el argumento fortiori, que es más complejo (véase mi obra *«Lógica fortiori»* para un análisis exhaustivo de este tipo de argumento [69]). Llegados a este punto, por supuesto, deberíamos proponer numerosos ejemplos de diversos sistemas jurídicos histórica y

---

67 Por ejemplo, se argumenta que, dado que el ser humano tiene un derecho natural a la vida y la libertad, no puede ser ejecutado ni encarcelado arbitrariamente (sino solo en determinadas circunstancias, como por ejemplo, tras haber cometido un delito punible por la ley y después del debido proceso). La legislación busca dar expresión concreta y práctica a este principio abstracto y filosófico.

68 Por ejemplo, un veredicto o una pena apropiada.

69 Consulte la sección 4 del presente trabajo para ver comparaciones y contrastes entre las dos formas de argumentación.

geográficamente distintos [70]. Sin embargo, me limitaré a presentar un ejemplo talmúdico, que me resulta intelectualmente interesante y desafiante debido al intrincado razonamiento que implica. El lector haría bien en leerlo con atención, incluso si no le interesa el contenido talmúdico, ya que este exigente ejercicio ofrece grandes beneficios en cuanto a agudeza y habilidad lógica.

9. Una ilustración talmúdica

Ahora examinaremos una ilustración talmúdica del tipo de razonamiento analógico más complejo que presentamos anteriormente, con referencia a una discusión que se encuentra en el Talmud babilónico, tratado *Baba Kama , págs. 20a-21a. Esta extensa sugya (perícopa)* me llamó la atención gracias a R. Louis Jacobs, quien presenta un análisis literario detallado en una de sus obras [71]. Aquí solo presento una pequeña parte de la discusión, y de la forma más breve posible, ya que no me interesa el tema legal específico que se aborda, sino que simplemente deseo ilustrar y evaluar el uso de la analogía en el discurso halájico del Talmud. Mi análisis se basa en la traducción al inglés de Soncino del Talmud, [72]así como en la lectura de Jacobs; sin embargo, todos los análisis lógicos y comentarios críticos son completamente míos.

Este extenso ejemplo evidencia que el argumento analógico desempeña un papel fundamental en el razonamiento talmúdico (y posteriormente, rabínico). Aprendemos que, cuando los rabinos desean establecer una nueva norma jurídica, recurren a diversas analogías presentes en la Mishná (o, en otros contextos, en textos bíblicos o tradicionales, o incluso como último recurso en declaraciones autorizadas de rabinos [73]), como posible fundamento de dicha proposición. Es aquí donde surge la cuestión de las analogías divergentes o incluso contradictorias. La pregunta es: ¿cuál de las analogías propuestas es la más adecuada, la que se debe preferir? El problema, a diferencia de lo que ocurre en contextos más científicos, radica en la dificultad de evaluar la relevancia relativa de las analogías contradictorias.

La cuestión central que plantea nuestra *sigya* es la siguiente. Un rabino, R. Hisda, se pregunta si « *quien ocupa la propiedad de su vecino sin su conocimiento debe pagar alquiler o no* ». Para mayor brevedad y claridad, me referiré aquí al ocupante como «el ocupante ilegal» y al propietario de la propiedad como «el arrendador». El Talmud [74]ofrece la siguiente aclaración:

---

70 Supongo que el lector podrá encontrar fácilmente muchos ejemplos de este tipo en sitios web jurídicos o en bibliotecas.

71 *Estructura y forma en el Talmud babilónico* (Cambridge: Cambridge UP, 1991). Véase el capítulo 5 (págs. 56-64). De hecho, fue al leer ese ensayo que me di cuenta de que mi presentación del argumento analógico en *A Fortiori Logic* distaba mucho de ser completa, y me sentí impulsado a escribir el presente ensayo, más exhaustivo. El objetivo del análisis de Jacobs es mostrar cómo el Talmud recopila y ordena información y argumentos de diferentes fuentes y épocas para formar una unidad literaria instructiva; no presenta las discusiones de forma aleatoria ni cronológica, sino que las organiza deliberadamente en una progresión aparentemente lógica. Mi objetivo aquí es muy diferente: estudiar el discurso lógico empleado.

72 *Talmud babilónico de Soncino* . Ed. Rabino Dr. I. Epstein. Londres: Soncino, 1952. El texto completo se encuentra en Halakhah.com. Allí también se incluyen los comentarios explicativos entre corchetes.

73 En algunos casos, incluso dentro de esta *sugya* , parecen simplemente confiar en la mayor autoridad de algún exponente. Esto es, por supuesto, un argumento *ad hominem* , aunque su intención sea positiva. Las autoridades a las que se hace referencia se consideran así porque se las ve como portadoras de las tradiciones orales transmitidas desde la época de Moisés. Sin embargo, es innegable que, de hecho, a menudo discrepan. El comentario tradicional sobre este hecho afirma que, no obstante, (de alguna manera) tienen razón.

74 El Talmud incluye la Mishná y la Guemará. Cada pasaje de la Mishná se presenta textualmente y luego se analiza en la Guemará, aunque también se pueden tratar otros temas de forma incidental. El término «Guemará» se refiere al o a los

> «¿Pero en qué circunstancias? Difícilmente podría suponerse que el inmueble no estuviera en alquiler [y que, en cualquier caso, hubiera permanecido vacío], y que él [quien lo ocupaba] fuera igualmente un hombre que no tenía la costumbre de alquilar [ya que tenía amigos dispuestos a alojarlo sin remuneración], pues [¿qué responsabilidad podría atribuirse a un caso en el que] el demandado no obtuvo ningún beneficio y el demandante no sufrió ninguna pérdida? Si, por otro lado, el inmueble estaba en alquiler y él era un hombre cuya costumbre era alquilar inmuebles, [¿por qué no debería atribuírsele ninguna responsabilidad si] el demandado obtuvo un beneficio y el demandante sufrió una pérdida? — No; el problema surge en un caso en el que el inmueble no estaba en alquiler, pero su costumbre era alquilar inmuebles.»

De lo cual sabemos que en el caso en cuestión el ocupante ilegal se beneficia (ya que carecía de un lugar donde vivir sin pagar alquiler), pero el propietario no sufre ninguna pérdida (ya que permitió que el lugar permaneciera vacío en ese momento, aunque normalmente intentara alquilarlo). En hebreo, este caso se denomina *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* (= este se beneficia y aquel no sufre ninguna pérdida). Posteriormente, el propietario podría decirle al ocupante ilegal: «Ya que usted ha obtenido un beneficio [pues de otro modo habría tenido que alquilar un local], debe pagar el alquiler correspondiente»; mientras que el ocupante ilegal podría negarse a pagar el alquiler al propietario, argumentando: «¿Qué pérdida le he causado [ya que su local no estaba en alquiler]?».

La respuesta a la pregunta se busca mediante el análisis de las resoluciones legales dictadas en otros contextos que involucran a un protagonista/demandado (como el ocupante ilegal) que se beneficia de algo y a un antagonista/demandante (como el arrendador) que no sufre ninguna pérdida, es decir, en el mismo escenario *de zeh neheneh ve-zeh lo-haser* . Si en una situación comparable la resolución fue que el protagonista es responsable de pagar algo al antagonista, se asume que la misma resolución de responsabilidad puede aplicarse a "nuestro" caso (es decir, el caso mencionado anteriormente de arrendador contra ocupante ilegal). Si en una situación comparable la resolución fue de no responsabilidad, entonces en nuestro caso se asumirá que esa es la resolución aplicable. El argumento analógico que se sigue aquí es, por lo tanto, el siguiente:

> Así como en el texto de prueba, donde el protagonista se beneficia y el antagonista no sufre pérdidas, la ley era que el primero está obligado (o no obligado, según sea el caso) a pagar alguna compensación al segundo;
>
> Asimismo, en nuestro caso, donde el protagonista se beneficia y el antagonista no sufre pérdidas, la ley debe establecer que el primero está obligado (o no obligado, según sea el caso) a pagar alguna compensación al segundo.

Llamemos a estas dos oraciones la fuente de la analogía y el objetivo de la analogía. Nótese que ambos casos involucran el escenario *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* ; esto es lo que los une, su base común. El primer párrafo presenta una proposición hipotética (la fuente) de que en un caso anterior que involucra este escenario (el antecedente) el fallo fue tal y cual (el consecuente); el segundo párrafo formula una proposición condicional similar (el objetivo) para el nuevo caso, argumentando que, dado que tiene el mismo antecedente, se puede suponer que tiene el mismo consecuente. De esta manera, se propone un fallo para el nuevo caso. Sin embargo, debe recalcarse que esta inferencia es inductiva, no

---

editores anónimos que recopilaron las discusiones, asociadas de alguna manera con la Mishná citada, de diversos rabinos en diferentes épocas, ordenándolas de forma sistemática, generalmente con un comentario que las integra. Otros comentaristas, como Rashi o Tosafot, pueden intervenir mucho después de la Guemará, planteando preguntas o aclarando puntos no tratados explícitamente en ella. La Mishná se fecha alrededor del año 200 d. C. y la Guemará alrededor del año 500 d. C.

deductiva; no es lógicamente inconcebible que el fallo pueda resultar diferente en los dos casos por otros motivos más plausibles.

Podemos reformular este argumento en el formato estándar para el argumento analógico (subjetivo positivo) de la siguiente manera:

> Dado que nuestro caso (= término principal, P) es similar al caso del texto de prueba (= término secundario, Q) al involucrar el escenario *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* (= término medio, R), y que en el caso del texto de prueba (Q) la ley era tal y cual (obligación de pagar o no, según sea el caso) (= término subsidiario, S), se deduce que en nuestro caso (P) la ley también debería ser tal y cual (obligación de pagar o no, según sea el caso) (S).

Un ejemplo hipotético en nuestra *sugya* de tal forma de argumento analógico es el siguiente. Otro rabino, Rami bar Hama, afirma que la solución al problema planteado por R. Hisda se encuentra en Mishna *Baba Kama* 2:2, que dice [75]:

> ¿En qué caso se aplica la afirmación de que se debe pagar el valor total del alimento consumido por el animal? Se aplica cuando el animal ingirió el alimento en la propiedad de la parte perjudicada; pero si el animal ingirió el alimento en el dominio público, el dueño del animal queda exento de responsabilidad. E incluso si el animal ingirió el alimento en el dominio público, si obtiene algún beneficio al consumir el producto ajeno en dicho dominio, el dueño paga por el beneficio obtenido, pero no por el costo total del alimento.

Este pasaje de la Mishná consta de tres oraciones. La primera hace referencia a una ley dada en Éxodo 22:4. Este pasaje de la Torá dice: «Si un hombre hace que se consuma un campo o una viña, y deja suelto a su animal, y este pasta en el campo de otro, deberá restituir lo mejor de su propio campo y de su propia viña». [76]La segunda oración de nuestra Mishná se deriva de la primera mediante una interpretación *literal* (davka), entendiendo que la responsabilidad existe *solo si* el animal suelto pasta ilícitamente en un dominio privado; de ahí se infiere que si el problema surgió en el dominio público, no hay responsabilidad (aunque, lógicamente, también es posible una responsabilidad parcial). Cabe señalar que esta es una decisión de la Mishná basada en la inferencia; no es una enseñanza explícita de la Torá.

El patrón de inferencia *davka* siempre es el siguiente: si el texto de prueba menciona específicamente el caso X («en el campo de otro hombre», en este contexto), y no menciona explícitamente otros casos distintos de X (es decir, no-X), entonces se asume que la intención de la omisión debe haber sido *excluir* no-X (es decir, en este caso, el dominio público). Esta es una forma común de razonamiento en la lógica talmúdica y rabínica. Debe quedar claro que la inferencia *davka* es inductiva, no deductiva, ya que es lógicamente concebible (aunque de hecho no es el caso aquí) que se pudiera haber encontrado otro texto que incluyera no-X sin que esto implicara una contradicción (es decir, bien podría haber habido otro pasaje de la Torá que especificara que en el dominio público también existe responsabilidad).

De hecho, incluso si no se encuentra ningún pasaje de la Torá que proporcione explícitamente la información faltante, no se sigue que la inferencia *davka* sea inevitable y segura. Es posible una forma opuesta de razonamiento, y de hecho a veces se practica; se llama *lav davka* (no es así). En el presente

---

75 Aquí cito las tres frases de la Mishná que nos interesan, utilizando la traducción de Sefaria.org porque es más clara que la que aparece en la edición de Soncino.

76 Traducción tomada de Mechon-mamre.org.

contexto, por ejemplo [77], se podría haber argumentado que la razón por la que la Torá no menciona a un animal comiendo alimento en el dominio público es porque consideró suficientemente obvio que en tal caso el dueño del animal es responsable de pagar al dueño del alimento una compensación completa. Es decir, el argumento es que la Torá solo mencionó el caso de un animal comiendo alimento en el dominio privado que requiere una compensación completa porque consideró que no era tan obvio. Desde esta perspectiva, cualquier cosa que se deje sin vigilancia en el dominio público está "obviamente" protegida por la ley, mientras que en el dominio privado bien podría esperarse que el propietario proteja todos los objetos en él, por ejemplo, con una cerca o un perro guardián; y la Torá aparece para decir: "No, incluso en el dominio privado la ley debe proteger los objetos sin vigilancia". Tal pensamiento es bastante concebible; Así pues, el razonamiento *davka* no es deductivo, sino meramente inductivo. Lo mismo ocurre, por supuesto, con el razonamiento *lav davka* .

La segunda frase de la Mishná nos informa que si un animal doméstico come ilícitamente alimento dejado sin vigilancia en la vía pública, el dueño del animal no está obligado a indemnizar al dueño del alimento por la pérdida. La tercera frase nos indica que el protagonista (el dueño del animal) está obligado, no obstante, a devolver al antagonista (el dueño del alimento) lo que le *habría* costado alimentar a su animal, es decir, la cantidad de dinero que ahorró al alimentarlo ilícitamente (presumiblemente, una cantidad mucho menor).[78]

Tenemos, pues, dos dictámenes de la Mishná que, a primera vista, parecen contradictorios: el primero afirma que no existe responsabilidad (pero se refiere a que no se trata de la responsabilidad total que se produce en el ámbito privado); el segundo afirma que existe cierta responsabilidad (pero se refiere a una responsabilidad mínima equivalente al coste habitual del alimento ordinario). Rami se centra en la última frase para fundamentar su argumento. La analogía, según su interpretación, es la siguiente:

> Así como en Mishna *Baba Kama* 2:2, donde el dueño del animal se beneficia y el dueño del alimento no sufre pérdida (desde un punto de vista *de jure* , porque lo que perdió de hecho se perdió en el dominio público), la ley era que el primero está obligado a pagar al segundo el costo mínimo de la alimentación (aunque no está obligado a pagar una compensación completa);
>
> Asimismo, en el caso R. Hisda, donde el ocupante ilegal se beneficia (ya que no disponía de ningún otro lugar) y el propietario no sufre pérdidas (ya que se contentó con dejar el lugar vacío), la ley debería ser que el primero esté obligado a pagar al segundo un alquiler mínimo (aunque no esté obligado a pagar una indemnización completa).

O bien, expresarlo en forma estándar (analogía subjetiva positiva):

> Dado que nuestro caso (P) es similar al caso de Mishna *Baba Kama* 2:2 (Q) al involucrar el escenario *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* (R), y que en el caso de Mishna (Q) la ley era que el protagonista (dueño del animal) está obligado a pagar al antagonista (dueño de la comida) la cantidad de su beneficio (S), se deduce que en nuestro caso (P) la ley debería ser igualmente que el protagonista (ocupante ilegal) está obligado a pagar al antagonista (propietario) la cantidad de su beneficio (S).

---

[77] Huelga decir que no estoy defendiendo el uso del razonamiento *lav davka* en este contexto. Simplemente ilustro la forma que habría adoptado una lectura *lav davka* en este caso. No me interesa cuestionar la lectura *davka* implícita en la Mishná.

[78] Por lo que puedo ver, el fundamento exacto de esta norma adicional de la Mishná no se expone explícitamente ni resulta evidente de inmediato. Podría tratarse simplemente de una decisión rabínica. Quizás su fundamento sea obvio para los entendidos, pero lo desconozco .

Como veremos, este argumento puede refutarse de diversas maneras. El contraargumento más obvio sería el siguiente (analogía subjetiva positiva con una premisa mayor negativa):

> Dado que nuestro caso (P) *no es* similar al caso del texto de prueba (Q) en cuanto a que involucra el escenario *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* (R), y que en el caso del texto de prueba (Q) la ley era tal y cual (obligación de pagar o no, según sea el caso) (S), se deduce que en nuestro caso (P) la ley, por el contrario, *no debería* ser tal y cual (obligación de pagar o no, según sea el caso) (es decir, *no* -S).

En efecto, en la narración talmúdica en cuestión, un tercer rabino, Rava, rechaza la analogía propuesta por Rami, argumentando que "en el caso de la Mishná, el demandado obtuvo un beneficio y el demandante sufrió una pérdida, mientras que en el problema que nos ocupa, el demandado obtuvo un beneficio pero el demandante no sufrió ninguna pérdida". Así, Rava argumenta (con un espíritu más *pragmático* que Rami) que en la Mishná, el dueño de los alimentos sufrió, objetivamente, una pérdida económica (el valor real de los alimentos consumidos menos la menor compensación debida por el dueño del animal), mientras que en el caso que nos ocupa, el propietario no la sufrió (ya que, de hecho, no habría recibido alquiler en ese momento si su propiedad no hubiera sido ocupada ilegalmente).

Esto significa que Rava no está de acuerdo con Rami en que el propietario tenga derecho a una indemnización por parte del ocupante ilegal. Por lo tanto, Rava propuso el siguiente contraargumento, expresado en forma estándar:

> Dado que el presente caso (P) *no es* similar al caso de Mishna *Baba Kama* 2:2 (Q) en cuanto a que involucra el escenario *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* (R), y que en el caso de Mishna (Q) la ley era que el protagonista (dueño del animal) está obligado a pagar algo al antagonista (dueño de la comida) (S), se deduce que en nuestro caso (P) la ley debería ser, por el contrario, que el protagonista (ocupante ilegal) *no está* obligado a pagar nada al antagonista (propietario) (*no* -S).

Según Rava, entonces, el escenario de la Mishná a la que se hace referencia es el de *zeh neheneh ve-zeh ken-haser* (= este se beneficia y aquel *sufre* una pérdida); y esto no se corresponde con el supuesto escenario del caso en cuestión, que es *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* . Como hemos visto anteriormente, la Guemará afirma explícitamente que en tal caso, es decir, donde el protagonista se beneficia y el antagonista sufre una pérdida, el primero debe pagar una compensación al segundo. Pues es obvio, en su opinión, que si el ocupante ilegal no tenía otro local que ocupar y el propietario deseaba alquilar el lugar en ese momento, existe la necesidad de pagar el alquiler [79].

Nótese que aquí encontramos ejemplos tanto de un argumento positivo (similitud entre casos) como de un contraargumento negativo (disimilitud entre casos). Por lo tanto, aparentemente tenemos en este *sugya* ejemplos de dos modos relacionados del argumento (analogía y disanalogía de la forma subjetiva positiva). Dado que involucran el mismo término medio, sus premisas principales son contradictorias y no pueden ser ambas válidas. Cabe señalar que Rami y Rava fueron contemporáneos; pertenecían a la tercera generación de Amoraim (fl. c. 300 d. C.).

En este punto, cabe señalar que el Talmud defiende a Rami con la siguiente observación: «Rami ibn Hama, sin embargo, opinaba que, en general, los frutos dejados en terrenos públicos han sido

---

[79] La Guemará también considera que, en caso de que uno no obtenga beneficio ni el otro sufra perjuicio, el primero no está obligado a pagar al segundo. El escenario de «ningún beneficio para uno y perjuicio para el otro» no se aborda en la Guemará, pero (según entiendo por el relato de Jacobs, nota 3) existe un comentario de Tosafot al respecto. Tal escenario es concebible; por ejemplo, podría aplicarse a un vándalo que daña un inmueble desocupado.

abandonados [más o menos] por su dueño [quien, por lo tanto, no podía considerar que el animal que los consumió allí fuera el único responsable de la pérdida sufrida, y la analogía, por consiguiente, era válida]». (Nótese que las explicaciones entre corchetes en la edición de Soncino atenúan en cierta medida la postura de la Guemará).

Aquí, el Talmud intenta «rescatar» el argumento de Rami de la objeción de Rava, alegando que el alimento dejado en el dominio público era efectivamente *hefker* , es decir, mentalmente abandonado por su dueño, por lo que este no podía culpar al animal por su pérdida. Por consiguiente, cuando la Mishná dictaminó que el dueño del animal debía pagar una pequeña cantidad, no se trataba tanto de una compensación por una pérdida sufrida por el dueño del alimento (como afirmaba Rava), sino más bien de un pago por el beneficio recibido por el dueño del animal. Desde esta perspectiva, entonces, el precedente de la Mishná era en realidad un caso de *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* (como afirmaba Rami) y no un caso de *zeh neheneh ve-zeh ken-haser* (como afirmaba Rava).

Aquí, la Gemará proyecta (quizás un par de siglos después) en la mente de Ramírez una idea que este no expresó abiertamente, para que parezca que anticipó la objeción de Rava y la tuvo en cuenta. Sin embargo, la intervención de la Gemará resulta débil. Jacobs, en una nota al pie (n.º 6), nos informa de una interesante objeción de un tosafista que, en palabras de Jacobs, afirma: «El Talmud no puede significar que el dueño haya abandonado automática y totalmente la comida, ya que, de ser así, no habría pago alguno, pues la comida ya no le pertenece». Esta observación neutraliza eficazmente el intento de la Gemará de refutar el contraargumento de Rava.[80]

Así pues, esta discusión adicional resulta ser una digresión inútil. Nos quedamos con un argumento de Rami y un contraargumento de Rava, y necesitamos saber cuál de los dos preferir. Ambos parecen convincentes, al menos superficialmente, y es difícil elegir entre ellos. El Talmud evidentemente no está del todo satisfecho con los argumentos de Rami y Rava, ni siquiera con su propia defensa de Rami frente a Rava, puesto que se dedica a buscar otros argumentos que puedan responder de forma más convincente a la pregunta planteada por R. Hisda; pero no aclara el motivo.

Por nuestra parte, las siguientes **observaciones críticas** nos parecen pertinentes. Cabe aclarar que no tengo ningún interés particular en la halajá. No pretendo demostrar si el Talmud, o cualquier rabino mencionado en él, tiene razón o no. Me es indiferente cuál sea el resultado legal de la discusión, aunque, por supuesto, me preocupa la validez o insuficiencia lógica de los argumentos presentados. Mi interés principal al examinar este pasaje talmúdico radica en descubrir qué lecciones se pueden extraer de él para la lógica formal (y, como se verá, efectivamente aprendí algunas).

Como ya se demostró en nuestro análisis teórico de la analogía conflictiva, no existe una forma formal de resolver el conflicto entre una comparación y un contraste; formalmente, cualquiera de las dos tesis podría ser correcta. Es necesario profundizar en el problema en cuestión e intentar encontrar razones para preferir una tesis u otra. En el discurso que se examina, podemos señalar que una posible deficiencia reside en el uso variable (o ambiguo o equívoco) de los términos. Cada uno de los

---

[80] No habría razón para que el dueño del animal pagara nada al dueño del alimento si este último ya no era dueño del alimento en el momento en que el animal lo consumió. Jacobs sugiere que quizás el significado no sea que él [el dueño del alimento] haya abandonado el alimento, sino que la Torá lo ha abandonado al declarar que no hay *shen* [es decir, ninguna responsabilidad] en el dominio público. Sin embargo, no veo ninguna diferencia significativa entre el abandono por parte de la Torá y el abandono por parte del dueño del alimento, ya que este último se derivaría naturalmente del primero. Si el dueño del alimento abandonó, seguramente fue porque sabía que la Torá lo había hecho; si no conocía la Torá (o más precisamente, la inferencia *davka* que se deriva de ella), no tendría razón para considerar su propiedad como perdida en el momento en que la dejó desatendida; naturalmente asumiría, o al menos esperaría, que la recuperaría fácilmente a su regreso (de lo contrario, no la dejaría desatendida). Por lo tanto, la neutralización resultante del argumento de la Gemará no se ve afectada.

predicados «beneficios», «sufre pérdidas», «es responsable» y sus negaciones, aunque en apariencia uniformes en significado, se utilizan en el transcurso de esta discusión (y de nuevo en los comentarios post-talmúdicos posteriores) de maneras restrictivas específicas, que pueden caracterizarse como convencionales (o incluso como subjetivas o arbitrarias).

Así, el ocupante ilegal en la narración de R. Hisda es considerado por la Guemará como beneficiado solo si, al ocupar el lugar, no tenía otro sitio donde alojarse a su disposición; es decir, solo si necesitaba el lugar que ocupó ilegalmente. (Huelga decir que un invitado no es un ocupante ilegal). Pero objetivamente, se podría argumentar que *el mero hecho* de que el ocupante ilegal ocupara voluntariamente ese lugar implica que lo consideró valioso para sí mismo (de lo contrario, no lo habría hecho). En ese caso, *toda* ocupación ilegal implica algún beneficio, y *no* se puede afirmar que ningún escenario que involucre ocupación ilegal carezca por completo de beneficio para el protagonista. Lo mismo puede decirse del dueño del animal (en la Mishná citada): desde el momento en que su animal se alimenta, ya sea en el dominio privado o público, se ha beneficiado objetivamente (aunque fortuitamente) de alguna manera.

Nuevamente, la Guemará considera que el propietario solo ha sufrido una pérdida si buscaba activamente o al menos deseaba mentalmente alquilar el lugar; de lo contrario, si aparentemente se contentaba con dejarlo vacío, se considera que no ha sufrido ninguna pérdida. Sin embargo, se podría argumentar razonablemente que ha sufrido una pérdida por *el mero hecho* de que su propiedad se haya utilizado sin su conocimiento o permiso, incluso si no buscaba activamente ni deseaba encontrar un inquilino (quizás mantenía el lugar vacío por si su suegra venía de visita). En tal caso, *toda* ocupación ilegal causa una pérdida, y *ningún* escenario que implique ocupación ilegal puede considerarse completamente libre de pérdidas para el agresor. El mismo razonamiento se aplica al propietario de alimentos: desde el momento en que se consumen sus alimentos, ya sea en el ámbito privado o público, ha sufrido objetivamente una pérdida (incluso si la ley, ya sea la Torá o la Mishná, convencionalmente lo niega).

Sobre esta base, es decir, cuando insistimos en *una terminología uniforme* , tanto el caso de la Mishná como el caso de Rabí Hisda implican necesariamente el escenario "este se beneficia y aquel sufre una pérdida", y Rami se equivoca al considerarlos ambos como *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* ; mientras que Rava, aunque parcialmente correcto al considerar el caso de la Mishná como *zeh neheneh ve-zeh ken-haser* , se equivoca parcialmente al considerar el caso de Rabí Hisda como *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* . Nótese que es la Guemará la que interpreta que el ocupante ilegal se beneficia *de forma restrictiva* , solo si no tenía otro local que ocupar, y que el propietario pierde *de forma restrictiva* , solo si esperaba o intentaba alquilar el lugar en ese momento. Pero dado que las interpretaciones del Talmud son restrictivas y permiten otros escenarios posibles (en particular, "ningún beneficio para uno y ninguna pérdida para el otro", y finalmente "ningún beneficio para uno y pérdida para el otro"), no están argumentando (como lo hago yo aquí) a favor de una terminología uniforme.

Hasta aquí el escenario antecedente (que sirve de base para la analogía). En cuanto a la consiguiente obligación legal (o no), también aquí podemos observar variedad de significados. En la Mishná, siguiendo una lectura *davka* (así precisamente) de Éxodo 22:4, el dueño del animal queda exento de compensar al dueño del alimento por la comida perdida, aunque este último, según una norma mishnáica adicional, está obligado a pagarle la cantidad (presumiblemente relativamente pequeña) que habría tenido que desembolsar para alimentar a su animal (si este no hubiera saciado ilícitamente su hambre con el alimento más caro que encontró sin atención). Aquí, pues, el protagonista se considera, estrictamente hablando, «no responsable», aun cuando esté legalmente obligado a pagar algo al

antagonista; la cantidad menor que debe pagar no se considera «responsable». Este es un uso convencionalmente *restringido* del término «responsable» [81]. Objetivamente, por supuesto, cualquier obligación de pagar cualquier cantidad es una responsabilidad. En ese caso, el veredicto de la Mishná es, en efecto, que existe responsabilidad, aunque menor de la que podría haber sido. Por lo tanto, en el caso presentado por R. Hisda, el veredicto debería ser que el ocupante ilegal debe pagar al propietario una renta mínima (el precio mínimo de mercado para una propiedad de ese tipo en ese momento y lugar).

Considerando todo esto, parece que la correcta aplicación del precedente de la Mishná (en su conjunto) al caso en cuestión sería que el escenario implica un «beneficio para uno y una pérdida para el otro», y la resolución legal resultante debería ser una compensación parcial [82]. El propietario de los alimentos sufre objetivamente una pérdida, y el propietario del animal es objetivamente responsable de pagar algo; y el arrendador también puede considerarse que sufre una pérdida, y sobre esa base el ocupante ilegal puede ser considerado responsable de pagar algo. En ese caso, *ni* el argumento de Rami por analogía *ni* el contraargumento de Rava por disanalogía pueden considerarse tan precisos como parecen inicialmente. Al formular nuestra novedosa tesis de manera estándar, obtenemos:

> Dado que nuestro caso (P) es similar al caso de Mishna *Baba Kama* 2:2 (Q) al involucrar el escenario *zeh neheneh ve-zeh ken-haser* (R), y que en el caso de Mishna (Q) la ley era que el protagonista (dueño del animal) está obligado a pagar al antagonista (dueño de la comida) la cantidad de su beneficio (S), se deduce que en nuestro caso (P) la ley debería ser igualmente que el protagonista (ocupante ilegal) está obligado a pagar al antagonista (propietario) la cantidad de su beneficio (S).

El Talmud no considera esta sencilla interpretación alternativa, basada en una terminología uniforme. Desde el inicio de su reflexión, se adhiere a un enfoque más complejo, del cual surgen diversas posibilidades lógicas. Quizás opta por este camino tortuoso porque en realidad no busca una solución al problema (determinar un principio jurídico o una ley en particular), sino que utiliza la narración como una ocasión conveniente para explorar diferentes situaciones y opiniones. En ese caso, debe mantener el tema abierto e inconcluso, aunque sea de forma algo artificial, para que la conversación continúe. (Hemos visto un claro ejemplo de esto en el torpe intento de la Guemará de rescatar a Rami de Rava). El motivo del Talmud es evidentemente principalmente académico y didáctico, más que centrado exclusivamente en la creación de leyes.

Pero, al hacerlo, el Talmud omite dicha posibilidad lógica adicional. Ni siquiera la contempla, y mucho menos propone una razón creíble para descartarla. Como hemos visto anteriormente, la Guemará define el problema que requiere solución desde el principio como la búsqueda de un precedente en el que el protagonista se beneficie y el antagonista no sufra pérdidas. Llega a esa supuesta definición afirmando directamente que los dos escenarios —en el que el primero no se beneficia y el segundo no sufre pérdidas (por lo que no habría responsabilidad) o en el que el primero se beneficia y el segundo sufre pérdidas (por lo que sí habría responsabilidad)— no son aplicables al caso en cuestión. Y no

---

[81] La ficción radica en que el antagonista no puede reclamar una *indemnización económica* al protagonista por su pérdida ; sin embargo, el protagonista tiene la *obligación* de devolverle al antagonista el dinero que ahorró. Esta distinción es fantasiosa, pues, sin duda, dada la existencia de esta obligación legal, se podría interponer una demanda ante los tribunales.

[82] Se da por implícita *alguna compensación. Esta no es completa* porque la Mishná dictaminó que no puede serlo, basándose en una lectura *davka de Éxodo 22:4. Sin embargo, si este pasaje de la Torá se hubiera leído lav davka* , la compensación bien podría haber sido completa. Por lo tanto, la compensación es necesariamente *parcial* . Un juicio rabínico adicional la equipara a la cantidad *mínima* que el protagonista habría tenido que desembolsar si no hubieran ocurrido los hechos descritos.

menciona ni descarta el tercer escenario posible (que un Tosafista señaló), a saber, aquel en el que el protagonista no se beneficia y el antagonista sufre pérdidas.

El Talmud no nos dice en qué se basa para descartar los dos escenarios alternativos que menciona, ni explica por qué omite el tercer escenario posible. Sin embargo, se adhiere con impresionante certeza al cuarto escenario (a saber, «este se beneficia y aquel no sufre pérdida»). La mayoría de los lectores aceptan sin crítica tales afirmaciones superficiales (o engañosas) porque creen que el Talmud posee conocimiento absoluto y, por lo tanto, autoridad absoluta. Pero sin duda, si el Talmud recurre a la razón, debe hacerlo de manera coherente y explicar todas sus posturas. Debe justificar de forma convincente las certezas que manifiesta.

Es fácil coincidir con la Guemará en que un ocupante ilegal que habitualmente paga alquiler en otro lugar también estaría obligado a pagarlo a este propietario, suponiendo que este último buscara o deseara un inquilino que pagara; pero ¿ *por qué* desaparecería esta obligación del ocupante si el propietario no buscara alquilar su propiedad y no hubiera dado permiso para la ocupación gratuita de la misma? ¿Y *por qué* un ocupante ilegal que podría haberse alojado gratuitamente en casa de un amigo no estaría obligado a pagar alquiler por alojarse sin invitación en la propiedad de este propietario, incluso si este último no buscara ni deseara un inquilino que pagara? La Guemará no justifica sus sutiles distinciones, aunque distan mucho de ser axiomáticas.

Detengámonos un momento y consideremos lo absurdo de la afirmación del Talmud a la luz de las normas morales comunes. ¿Acaso se puede suponer que un vagabundo sin hogar pueda entrar y vivir libremente en (o usar de cualquier otra forma) la propiedad de un dueño sin su conocimiento ni permiso? Sin duda, eso constituiría *un robo* de propiedad privada, incluso si fuera temporal y sujeto a ciertas condiciones (a saber, que el ocupante ilegal pudiera haberse alojado en otros lugares gratuitamente y que la vivienda del propietario no estuviera actualmente en alquiler). Sería tan claro como si un desconocido "tomara prestado" alegremente el automóvil de alguien por un tiempo sin el permiso del dueño, argumentando que sus amigos suelen permitírselo y que el coche estaba parado. Claramente, la afirmación del Talmud es, en efecto, una negación de los derechos de propiedad y una sanción a la deshonestidad flagrante. Quizás en aquellos tiempos las normas sociales eran tan diferentes, pero lo dudo.

La única afirmación creíble, diría yo, es que quien ocupa ilegalmente un lugar sin permiso siempre está obligado a pagar una indemnización al propietario, *independientemente de* las condiciones relativas a ambos. De hecho, ¡debería ser procesado además por allanamiento de morada! El Talmud no considera ni refuta en ningún momento (como debería haber hecho) esta proposición tan obvia. Por supuesto, se puede imaginar una situación *de fuerza mayor* —por ejemplo, alguien perdido en una tormenta de nieve que encuentra una cabaña vacía que podría salvarle la vida—; sin duda, en una situación tan excepcional, la ocupación ilegal sería moralmente aceptable. Pero el Talmud no hace referencia a su permisividad ante un peligro mortal.

Podríamos ir aún más lejos en nuestra crítica. Hasta ahora, nos hemos alejado de los parámetros impuestos por el Talmud al proponer un cambio del término medio dado "este se beneficia y aquel *no* sufre pérdida" al término medio más preciso "este se beneficia y aquel sí *sufre* pérdida", y en consecuencia aceptamos, por analogía, "compensación parcial" como término subsidiario.

Pero podemos profundizar y preguntarnos cómo se puede comparar a un ocupante ilegal, que ocupa *intencionadamente* una vivienda vacía, con el dueño de un animal que, *probablemente sin darse*

cuenta, deja que su mascota deambule libremente por la vía pública [83]. Si decimos, por analogía con el caso del animal callejero, que el ocupante ilegal solo tiene que pagar un alquiler mínimo por su ocupación ilícita de la vivienda vacía, ¿no lo estamos incitando a ocupar ilegalmente? ¿No le estamos diciendo: «Puedes alojarte en un apartamento de cinco estrellas y pagar solo el alquiler de uno»? Evidentemente, esto es bastante injusto para el propietario. Significa que cualquiera que no quiera pagar el alquiler completo puede recurrir a la ocupación ilegal y pagar mucho menos.

Recordemos que llegamos a esta absurda conclusión recurriendo a un término medio que relaciona el beneficio del protagonista con la pérdida del antagonista. Sin embargo, lógicamente no estamos obligados a limitar nuestra búsqueda a este tipo de término medio. Podríamos encontrar un parámetro o conjunto de parámetros completamente diferentes para utilizarlos como término medio, con el fin de obtener una conclusión más equitativa. Esto suponiendo que insistamos en legislar sobre este tema (es decir, el de la ocupación ilegal) mediante un argumento por analogía con precedentes. Pero, por supuesto, esta no es la única manera de promulgar una nueva ley. Por ejemplo, se pueden establecer nuevas leyes mediante votación mayoritaria en una legislatura.

En resumen, el Talmud nos ofrece muchas maneras de pensar de forma innovadora en este tema. No es necesario que nos estanquemos en el marco establecido. Podemos proyectar el objetivo y luego buscar los medios para alcanzarlo con una mente abierta. En este contexto, dichos medios deben estar en consonancia con los principios fundamentales de la Torá. Y, sin duda, la justicia es uno de estos principios.

Es cierto que resulta muy poco ortodoxo criticar un argumento talmúdico sin ofrecerle una vía de escape. Normalmente, los estudiosos del Talmud dan por sentado todo lo que dice; y si encuentran alguna «dificultad» en su contenido, rápidamente proponen una «solución» enrevesada para mantener su credibilidad. Pero mi interés aquí no es defender, ni siquiera atacar, este documento. No pretendo hacer alarde de virtud. Simplemente me interesa la lógica del discurso, sea cual sea su propósito o resultado. Mi única intención es demostrar que argumentar por analogía, a partir de un precedente judicial, para establecer un nuevo principio o ley es un proceso complejo que requiere mucha reflexión y debate.

En cuanto a mi tesis alternativa propuesta, a saber, que el caso en cuestión (propietario *vs.* ocupante ilegal) puede derivarse por analogía del caso de la Mishná (dueño de alimentos *vs.* dueño de animales) a través del término medio *zeh neheneh ve-zeh ken-haser* (siendo el término subsidiario responsabilidad parcial), cabe destacar que sigo considerando esta conclusión como *inductiva* . No sugiero que no pueda ser cuestionada. Podría existir algún otro texto de prueba o alguna otra inferencia que la desmienta o, al menos, la supere en credibilidad. Podría haber, por ejemplo, argumentos analógicos de otras Mishnás, que argumenten a través de otros términos medios y que conduzcan a conclusiones contrarias. Debemos entonces sopesar las alternativas y decidir cuál es la más convincente. Por ejemplo, podríamos encontrar numéricamente más razones que apoyen esta conclusión que aquella. La analogía es un argumento inductivo, no deductivo. Implica ensayo y error.

Las observaciones anteriores tienen relevancia para la lógica formal de la analogía. Una pregunta importante que plantean es: ¿es válida una analogía si los términos utilizados son análogos solo condicionalmente o en casos específicos? Sin duda, existe una diferencia formal entre el término

---

[83] Por supuesto, podría haberlo hecho intencionadamente con la esperanza de que encontrara algo de qué alimentarse. En ese caso, la comparación con el intruso es posible. Pero en el caso más común de extravío accidental, dicha comparación no es apropiada.

general «beneficios» y el término más restringido «beneficios bajo tales y cuales condiciones» (por ejemplo, «el ocupante ilegal se beneficia siempre que no tenga alojamiento alternativo a su disposición»). Del mismo modo, los términos «sufre pérdidas» y «sufre pérdidas bajo tales y cuales condiciones» (por ejemplo, «el arrendador sufre pérdidas siempre que haya buscado o al menos deseado un inquilino») no son equivalentes, sino que difieren en amplitud. Asimismo, los términos «responsable» y «responsable condicionalmente» (por ejemplo, «el ocupante ilegal es responsable ante el arrendador solo si la ley establece que debe pagar como renta el valor total del lugar, no si solo debe pagar una renta menor») no son términos idénticos.

Como hemos visto en nuestro análisis teórico previo de la lógica analógica, la mera afirmación de que existe una analogía no es necesariamente cierta, incluso si se hace con sinceridad. Puede haber ambigüedad o ambigüedad en la terminología (ya sea por inocencia o con intención de engañar) que invalide la inferencia intentada. El término medio aparente puede no ser idéntico para los términos mayor y menor, y de igual modo, el término subsidiario puede carecer de uniformidad. Estos problemas de alcance pueden superarse bajo ciertas condiciones precisas, pero no siempre.

Intentemos extraer una lección de lógica analógica del ejemplo talmúdico. Es decir, determinemos bajo qué condiciones terminológicas se puede afirmar la analogía y declarar formalmente válido un argumento que la involucre. Primero debemos determinar si realmente tenemos una premisa mayor con un término medio (R) que sea verdadera para todas las extensiones de los términos mayor y menor (P y Q); y también debemos asegurarnos de que el término subsidiario (S) sea el mismo en la conclusión (en relación con el término mayor) que en la premisa menor (en relación con el término menor), o, de no ser así, determinar cuál podría ser la justificación de la diferencia. Abordo los aspectos puramente teóricos de este tema en detalle más adelante en este ensayo (en la sección 3) bajo el epígrafe de "Términos de amplitud desigual" [84].

En los argumentos talmúdicos anteriores, el supuesto término medio es la conjunción ' *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* '. Sin embargo, como acabamos de ver, los términos 'beneficios' (por ejemplo, K) y 'no sufre pérdidas' (por ejemplo, L) no se usan de forma uniforme. La pregunta es: ¿qué sucede cuando el supuesto término medio es un compuesto (K + L) formado por elementos más específicos o condicionales? Y más concretamente, ¿qué sucede si, en lugar del par genérico e incondicional de elementos K y L, nos encontramos con pares de elementos más específicos o condicionales, por ejemplo, K1 y L1 (para la fuente), o K2 y L2 (para el destino)? Del mismo modo, ¿qué ocurre si el término subsidiario, llamémoslo M en su forma genérica/incondicional, tiene diferentes valores específicos/condicionales, por ejemplo, M1 y M2, en las proposiciones fuente y destino? En tales casos, nuestro argumento analógico se vería así:

> Fuente: al igual que en el texto de prueba, donde el protagonista tiene K1 y el antagonista tiene L1, la ley era tal y cual (digamos, M1).
>
> Objetivo: Asimismo, en nuestro caso, donde el protagonista tiene K2 y el antagonista tiene L2, la ley debe ser que tal y cual (digamos, M2).

Podemos reformular estas oraciones como proposiciones condicionales (si-entonces), es decir, la fuente como 'si (K1 + L1), entonces M1'; y el destino como 'si (K2 + L2), entonces M2'. Como vimos anteriormente, en nuestra investigación teórica del argumento analógico subjetivo positivo, estas dos

---

[84] Cabe señalar que me involucré en el estudio teórico de este tema en respuesta a los dilemas que plantea la presente *sugya talmúdica* . Incluí mi análisis abstracto al principio del texto para destacar su importancia formal para toda la lógica analógica, no solo para la analogía en el Talmud.

proposiciones condicionales no pueden dar lugar a una analogía válida si los términos que involucran son verdaderamente desiguales. En tal caso, se aplican reglas lógicas precisas que no pueden ignorarse. Al expresar el argumento en forma estándar (subjetiva positiva), obtenemos con los términos genéricos (K, L, M) la siguiente analogía:

> Dado que nuestro caso (P) es similar al caso del texto de prueba (Q) al involucrar el escenario (K + L) (R), y que en el caso del texto de prueba (Q) la ley era M (S), se deduce que en nuestro caso (P) la ley también debería ser M (S).

Pero como veremos, la única forma específica válida para este argumento es el siguiente modo 'de menor a mayor':

> Dado que nuestro caso (P) es similar al caso del texto de prueba (Q) al involucrar el escenario (K1 + L1) (R), y que en el caso del texto de prueba (Q) la ley era M1 (S), se deduce que en nuestro caso (P) la ley también debería ser M1 (S).

La demostración de esta afirmación es la siguiente. Aquí, el término medio operativo debe ser (K1 + L1), porque la premisa menor tiene (y debe tener) el caso del texto de prueba (Q) como sujeto. Como hemos aprendido anteriormente, en nuestra investigación teórica de términos de amplitud desigual, el término medio efectivo (R) debe ser el más amplio (más genérico, menos condicional). Por lo tanto, el argumento anterior es válido solo en los casos en que (K1 + L1) sea más amplio o igual que (K2 + L2) y lo incluya. En tal caso, por supuesto, (K2 + L2) debe implicar (K1 + L1), y el compuesto específico (K1 + L1) es efectivamente el compuesto genérico (K + L). Si se cumplen estas condiciones, el argumento tiene un término medio funcional y una premisa mayor operativa. Pero si por el contrario (K2 + L2) es más amplio que (K1 + L1) y lo incluye, o si esos dos términos se cruzan pero no se superponen, o ni siquiera se cruzan, entonces el argumento es inválido, porque carece de un término medio funcional y una premisa mayor que funcione.

En cuanto al término subsidiario, dado que el predicado del precedente Q en la premisa menor debe ser M1, el predicado de nuestro caso P también debe ser al menos M1. Sin embargo, también puede ser M2, siempre que M2 sea más amplio o igual que M1 y lo incluya. En tal caso, M1 implica M2, y el término específico M2 es, en efecto, el término genérico M. En tal caso, cabe señalar que simplemente continuamos el argumento analógico anterior con un argumento silogístico; el argumento analógico *en sí* no se modifica. Sin embargo, si, por el contrario, M1 es más amplio que M2 y lo incluye, o si esos dos términos se intersecan pero no se superponen, o ni siquiera se intersecan, entonces el argumento no puede concluir con M2 para el caso P.

Dada la rigurosidad de estas reglas de lógica formal, es posible e incluso probable que algunos de los argumentos presentes en el *sugya talmúdico* en cuestión, y en otras narraciones, no constituyan analogías lógicamente válidas, pues se basan en ambigüedades o equivoques, y tratan erróneamente algunos términos específicos/condicionales (intermedios o subsidiarios) como genéricos/incondicionales. El argumento analógico no es retórica arbitraria, sino razonamiento sujeto a leyes estrictas. Cuando se desobedecen estas leyes lógicas, el argumento es falaz.

Apliquemos ahora las pruebas formales anteriores al argumento analógico de Rami, tal como lo explica la Gemará. Aparentemente, Rami razonó de la siguiente manera.

> Así como en Mishna *Baba Kama* 2:2, donde el dueño del animal se beneficia (ya que su animal ha sido alimentado y él ahorró el precio del alimento) (K1) y el dueño del alimento no sufre pérdida (no la sufre *de jure* por inferencia *davka* de la Torá, aunque sí la sufre *de facto* como admite la Mishna) (L1), la ley era que el primero debía pagar el costo mínimo de alimentación

(por decisión de la Mishna, aunque no obligado a pagar el precio completo de los alimentos consumidos a este último *de jure* por inferencia *davka* de la Torá) (M1);

Asimismo, en nuestro caso, donde el ocupante ilegal se beneficia (pero solo, según la Guemará, si era un inquilino habitual y no tenía otro lugar al que ir gratis) (K2) y el propietario no sufre pérdidas (siempre que, según la Guemará, estuviera contento de dejar el lugar vacío) (L2), la ley debería ser que el primero debe pagar el valor mínimo de mercado del alquiler (pero no está obligado a pagar el alquiler completo al segundo) (M2).

Nótese que Rami ignora (o pone entre paréntesis) varias cosas (especificadas en su favor por la Gemará) para aumentar la impresión de semejanza. Al examinar esto, parece que K1 tiene un alcance amplio, mientras que L1 es más restringido de lo que parece (ya que la palabra "pérdida" no se aplica a toda pérdida); en cuanto a K2 y L2, ambos son claramente condicionales (ya que las palabras "beneficio" y "pérdida" no se aplican a todos los eventos de ocupación ilegal). K1 podría considerarse como un englobamiento de K2, pero L1 ciertamente no puede hacer lo mismo con L2 (ya que las condiciones límite no son similares). Por lo tanto, la conjunción (K1 + L1) no puede, como se requiere formalmente, estar implícita en (K2 + L2). Así pues, diría que hay un proceso ilícito en esta inferencia; es decir, el argumento por analogía de Rami (tal como lo presenta la Gemará) es formalmente inválido, ya que carece de un término medio inclusivo. En lo que respecta al término subsidiario, M1 es más restrictivo de lo que parece, pero su restricción podría trasladarse a M2 *mutatis mutandis* , por lo que no hay problema en ese sentido.

Hemos demostrado, mediante un ejemplo, que el Talmud puede incluir razonamientos por analogía inválidos. Esto no es sorprendente, pues, como ya se ha dicho, el argumento analógico tiene reglas teóricas complejas que no siempre son fáciles de aplicar en la práctica. Cualquiera podría cometer errores al utilizarlo, a menos que esté muy preparado y sea muy cuidadoso. Como hemos visto, Rava rechaza el argumento de Rami; pero no lo hace por las razones de alcance aquí señaladas. Tampoco la Guemará demuestra ser consciente de estos problemas, aunque intenta reforzar el argumento de Rami en respuesta a la crítica de Rava.

Aun así, el Talmud percibe, aunque vagamente, cierta insuficiencia en los argumentos por analogía y disanalogía formulados por Rami, Rava e incluso la propia Guemará, con referencia a Mishna *Baba Kama* 2:2. Esto resulta evidente, como ya se ha señalado, por el hecho de que busca otros posibles precedentes.

A continuación, el Talmud intenta resolver el problema planteado por R. Hisda con referencia a otro caso, tratado en Mishna *Baba Batra* 1:3, en el que el protagonista es dueño de un campo rodeado por los cuatro costados por campos propiedad del antagonista; nuevamente, tras una larga discusión, la conclusión resulta ambigua. El Talmud remite entonces a otra discusión, que se encuentra en Mishna *Baba Metzia* 10:3, en la que el protagonista es dueño del piso superior de una casa, mientras que el antagonista es dueño de la planta baja; y, una vez más, las analogías propuestas son objeto de debate y resultan inconclusas. Se presentan muchas más historias, opiniones autorizadas y argumentos, sin que aparentemente se llegue a una conclusión final indiscutible.[85]

---

[85] R. Louis Jacobs comenta (p. 64) que «Después de que todo el *sugya* haya llegado finalmente a la conclusión de que A [el ocupante ilegal] no es responsable, el caso de R. Nahman se presenta para discusión porque, superficialmente, parece contradecir la conclusión a la que el resto del *sugya* ha conducido». Pero mi impresión es que, dada la *cronología mixta* de la discusión, no se puede afirmar una conclusión final definitiva; si se hubiera alcanzado en algún momento, toda discusión habría cesado. Asumiendo la historicidad del relato, debe ordenarse cronológicamente (en lugar de seguir una progresión lógica o literaria) para ver con mayor claridad y objetividad su dirección y resultado.

Esto da como resultado (como suele ocurrir en el Talmud) una prolijidad desafortunada. La cuestión central planteada (a saber, si el aparente escenario de *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* implica responsabilidad o no responsabilidad) casi se pierde en un mar de detalles superfluos, y el lector puede perder fácilmente el hilo. Ya hemos sugerido que la razón de las digresiones del Talmud respecto a la cuestión principal puede ser que ve la discusión como una oportunidad para comunicar de pasada otra información (vagamente relacionada) que considera digna de interés desde una perspectiva más amplia. No se trata tanto de ir al grano, sino más bien de explorar intelectualmente el área circundante.

Otra observación importante es que la discusión (como suele ocurrir en el Talmud) no siempre desemboca en conclusiones intermedias claras, y mucho menos en un resultado final práctico que pueda considerarse halajá. Algunas afirmaciones terminan, en la práctica, con puntos suspensivos… su finalidad queda abierta. (La inconclusión efectiva del debate Rami-Rava es un ejemplo de ello). Es posible que los autores del Talmud consideraran obvias las conclusiones implícitas; pero evidentemente no fue así, puesto que los comentaristas posteriores (como Rashi, Tosafot y muchos otros) se ven obligados a intentar dilucidar la información faltante, y a menudo discrepan sobre cuál podría ser.

En realidad, al examinar el ejemplo anterior, si bien con un análisis formal del argumento analógico en general (del que carecían los autores del Talmud), no veo a primera vista cómo resolver definitivamente el problema en cuestión. Los diversos argumentos presentados en este extenso debate talmúdico me parecen, en mayor o menor medida, razonablemente creíbles a primera vista. Sin embargo, como se muestra anteriormente con respecto al primer conjunto de argumentos analógicos (los de Rami y Rava) y la interpretación que hace la Guemará de ellos, un análisis más detenido podría revelar ciertas fallas en el razonamiento. Por lo tanto, debo considerar que los diferentes puntos de vista presentan un elemento de arbitrariedad o subjetividad. Los participantes exponen argumentos interesantes en apoyo de sus respectivas posturas, pero ninguno, aparentemente, resuelve la cuestión de manera decisiva. Sospecho que, finalmente, en este tipo de situaciones, la decisión halájica se impone por mayoría, por autoridad o por la práctica tradicional, más que por pura lógica.

En este discurso talmúdico, pues, abundan la oscuridad, la ambigüedad, la ambigüedad y la incertidumbre, lo que dificulta una lectura precisa y definitiva, aunque posea un valor considerable como material didáctico y que invita a la reflexión. Sin embargo, tales deficiencias no nos conciernen aquí, puesto que nuestro interés no radicaba en resolver el problema legal específico en cuestión, sino más bien en observar el uso de la lógica analógica en el Talmud, evaluarla mediante métodos formales y, quizás, extraer lecciones de ella.

He dedicado muchas páginas a analizar únicamente el primer debate de la presente *sugya* . Contiene muchos más debates, y su análisis exhaustivo requeriría muchísimas páginas (posiblemente un libro entero). Sin embargo, reitero que mi objetivo no es analizar a fondo toda la *sugya* , sino simplemente demostrar, mediante al menos un ejemplo, que el Talmud, al igual que muchas otras tradiciones jurídicas, antiguas y modernas, cercanas y lejanas, recurre a la argumentación analógica a partir de precedentes para derivar nuevos principios o leyes. Habiendo alcanzado este objetivo, puedo, con toda tranquilidad, concluir el análisis aquí; de hecho, debo hacerlo, ya que de lo contrario me desviaría demasiado del tema principal (la lógica analógica en general).

10. Más información sobre la analogía en el Talmud

Basándome en el ejemplo anterior y en otras lecturas del discurso talmúdico a lo largo de los años, creo que se puede afirmar sin temor a equivocarse que el Talmud (incluyendo tanto la Mishná como la

Guemará, en el Talmud de Jerusalén y el Talmud de Jerusalén) hace un uso generalizado de este tipo de razonamiento. Pero, por supuesto, esta afirmación aún debe demostrarse mediante una lista exhaustiva y un análisis detallado y competente de cada ejemplo de discurso lógico en esta obra monumental [86].

Ya he señalado, en mi libro *Lógica Judaica* (2004), las corrientes subyacentes del razonamiento analógico en algunos de los 13 *Midot* (principios hermenéuticos) del rabino Ismael, especialmente en las reglas llamadas *kal vachomer* (un argumento fortiori), *gezerah shavah* (analogía basada en la homonimia o sinonimia), *binyan av* (razonamiento causal) y *heqesh, semuchim, meinyano, misofo* (analogías basadas en la proximidad textual).

Además, en mi libro posterior, *A Fortiori Logic* (2013), he enumerado algunos pasajes de la Torá que pueden interpretarse como argumentos analógicos, en particular Éxodo 2:11-14 (que sugiere *gezerah shavah*) y Levítico 10:9-11 (que se asemeja *a binyan av*). Cabe esperar que el Nakh (el resto de la Biblia judía) también contenga muchos ejemplos.

He escrito extensamente sobre *kal vachomer* , la primera regla de R. Ishmael, en mis trabajos anteriores y no me repetiré aquí.

La segunda regla de Rabí Ismael, el principio de *gezerah shavah* , que se basa en que los términos tengan alguna formulación o intención bíblica en común, puede considerarse una simple analogía. Esto se debe a que la misma formulación (evidente) o la misma "intención" (supuesta) de diferentes formulaciones no proporcionan un predicado explícito suficientemente sustantivo (R) común a los sujetos comparados (P y Q). Las palabras son explícitas, pero son incidentales a lo que verbalizan; por lo tanto, la suposición de que la Torá las considera lo suficientemente significativas como para justificar una inferencia es discutible.

En otras palabras, la creencia judía tradicional (para algunos, un dogma) de que los nombres forman parte de la naturaleza de las cosas que nombran, si no de su esencia misma, es —desde el punto de vista de la lógica formal— solo una teoría. No tiene nada de obvio ni axiomático. Es una hipótesis que, como cualquier otra, debe someterse a escrutinio y comprobación. La lingüística moderna la rechazaría, dado el hecho demostrable de que todas las lenguas, incluido el hebreo, han evolucionado con el tiempo. Las cosas no cambian en la naturaleza solo porque cambiemos sus nombres.

En cualquier caso, la inferencia *de gezerah shavah* sugiere un argumento por analogía de la siguiente forma (subjetivo positivo): puesto que el texto P y el texto Q, que se encuentran en la Torá, son similares en su redacción literal o en su intención verbal (R), entonces, dado que Q implica alguna información S, se deduce que P implica la misma información S.

Esto me recuerda a *la gematría* y otros sistemas de numerología propios del judaísmo, que comparan el valor numérico (calculado de diversas maneras) de dos palabras, frases u oraciones, y consideran su igualdad (o, a veces, su casi igualdad) como base para la inferencia analógica. Estas técnicas exegéticas parecen remontarse a la época talmúdica (algunos afirman que incluso antes), aunque se desarrollaron considerablemente más tarde. Se utilizan en contextos hagádicos (no legales), en lugar de halájicos [87].

---

[86] Espero, y confío, en que algunos académicos se atreverán finalmente a intentar un proyecto tan ambicioso; por mi parte, ya soy demasiado mayor para asumir el reto, aunque he intentado realizar una pequeña parte del trabajo.

[87] Se utilizan con frecuencia como herramientas homiléticas en la sinagoga. Al permitir conexiones sorprendentes entre narrativas o ideas, captan la atención de los oyentes como si se tratara de un truco de magia. Esto me parece perfectamente aceptable, siempre que se haga con un tono lúdico y no serio.

Personalmente, no les tengo fe [88]y he argumentado en el pasado [89]que su probable absurdidad podría demostrarse sistemáticamente elaborando una lista de los valores numéricos (según cada uno de los diferentes sistemas) de todas las palabras del diccionario hebreo y agrupando todas las palabras con el mismo valor numérico (lo que, me atrevo a decir, debería revelar suficientes ecuaciones contradictorias como para disuadir a los creyentes).

La tercera regla de R. Ishmael, el principio de *binyan av* , se enmarca claramente dentro de la analogía compleja (positiva del sujeto). De hecho, nuestra descripción de la analogía compleja es una descripción exacta del razonamiento *binyan av* . Cuando los rabinos desean extender el alcance de una ley de la Torá (S), demuestran que un nuevo sujeto (P) comparte alguna característica (R) con el sujeto dado en la Torá (Q), y asumiendo que esta característica es la razón de la ley (esta suposición constituye una generalización, aunque superficialmente pueda parecer una intuición directa), trasladan la ley del caso dado al caso no especificado. Sin embargo, cabe señalar que, a veces, el fundamento común no se identifica explícitamente; en cuyo caso, por supuesto, la analogía es simple.

En cuanto a la duodécima regla de R. Ishmael, que se refiere a las inferencias contextuales (*meinyano* y *misofo* , *heqesh* y *semuchim* , y similares), así es como describo dicho razonamiento en mi libro *Lógica Judaica* (Capítulo 10.2): “Todas estas reglas toman en cuenta *la proximidad textual* de una expresión u oración con otras, y sobre esta base asumen que existe una relación conceptual entre los pasajes bajo escrutinio, lo que permite inferir ciertos atributos del contexto a la expresión u oración”. La inferencia basada en el contexto es una simple analogía, ya que carece de una explicación explícita.

La inferencia contextual puede plantearse como una analogía subjetiva positiva, aproximadamente de la siguiente manera: dado que el texto P y el texto Q son similares por estar ubicados cerca uno del otro en la narración de la Torá (R), entonces, dado que Q implica cierta información S, se deduce que P implica la misma información S.

Aquí, la analogía se basa en el hecho incidental de la ubicación del texto con respecto a otros textos dentro de un documento bíblico, no en ningún motivo sustantivo. Si bien se admite que la Torá es de origen divino o inspirada, la proximidad de los textos no constituye en sí misma una base increíble para la analogía; es una base formalmente aceptable. Sin embargo, presenta un problema, ya que la analogía contextual no se considera a lo largo de todo el documento, sino que solo se evoca selectivamente, en los casos en que resulta conveniente para justificar algún principio o norma legal. Esta objeción sería sin duda rechazada por los rabinos, argumentando que seguramente existen razones para la proximidad de todos los versículos en el documento, aunque los humanos no seamos conscientes de todas ellas. Pero esto, por supuesto, es una apelación a la fe, no una prueba.

En algunos casos, por supuesto, la Torá propone explícitamente una analogía. Por ejemplo, en Deuteronomio 22:26, que compara la violación y el asesinato, diciendo: «Porque como cuando... así también...» (*ki kaasher... ken hadavar hazeh*). Esta analogía es evidentemente más sustantiva, y el

---

[88] No confío en ellos como sistemas de inferencia realistas. Sin embargo, personalmente, al igual que muchos otros judíos, utilizo un par de números tradicionales *simplemente como símbolos convencionales* . Cuando veo el número 26 (el valor numérico principal del Tetragrámaton), por ejemplo, en un reloj, me recuerda habitualmente a Dios y a su misericordia. Asimismo, cuando doy caridad, suelo hacerlo en múltiplos de 26, o alternativamente de 18 (el valor numérico de *chai* , la palabra hebrea para vida), con la intención de desear benevolentemente misericordia o vida a quienes la reciben. En mi opinión, estos números son meras palabras, construidas arbitrariamente a partir de numerales en lugar de letras; no imagino una conexión real entre ellos y sus supuestos objetos, ni los relaciono con un sistema general de numerología. Por lo tanto, no los uso (ni ningún otro) supersticiosamente como números de la suerte, ni los utilizo para ningún tipo de inferencia seria.

[89] Hace más de 25 años, en *Lógica Judaica* , Apéndice 3. Que yo sepa, nadie ha retomado la idea de un estudio sistemático con fines de verificación o refutación científica. Como no domino el hebreo lo suficiente, no puedo hacerlo.

punto en común que sugiere podría explicitarse fácilmente. Sería interesante elaborar una lista de todos estos casos en toda la Biblia judía (la Torá y el Nakh), como yo y otros hemos hecho para argumentar con mayor fuerza.

Es evidente que el razonamiento analógico desempeña un papel considerable en la lógica judía (véanse mis trabajos anteriores para más detalles y ejemplos). Y, sin duda, de forma similar en otras lógicas religiosas: cristiana, islámica, hindú, budista, etc. Se requiere un gran esfuerzo para encontrar todos sus ejemplos y examinar la habilidad y credibilidad de cada uno. También es importante conocer no solo la práctica de la analogía en las diferentes tradiciones, sino también el grado de consciencia con que se lleva a cabo, es decir, hasta qué punto cada tradición ha profundizado en la reflexión teórica y la comprensión de su propia práctica. En el judaísmo, contamos (como se ha demostrado anteriormente) con cierta exposición teórica del razonamiento analógico en los principios hermenéuticos expuestos en diferentes listas, aunque estas listas no son tan exhaustivas ni formales como podrían y deberían haber sido.

11. Subsunción en términos analógicos

La subsunción es la inclusión de un caso particular en una clase, o de una clase más restringida en una más amplia. Toda formación conceptual se basa en la subsunción y procede identificando las similitudes y diferencias entre las cosas, para luego agrupar aquellas que comparten ciertas características y distinguirlas de las que carecen de ellas. Siguiendo a Aristóteles, y con razón, solemos concebir la subsunción como un proceso de pensamiento silogístico positivo, de la siguiente manera:

> Todo aquello que posee ciertas características B es C;
>
> Este artículo A1 tiene las características B;
>
> Por lo tanto, A1 es C.

Esto nos informa que todos los B son C, por lo que tener la propiedad B es una condición *suficiente* para la subsunción de un elemento como A1 bajo C. La relación de subsunción es más fuerte en los casos en que la característica B es exclusiva de C; es decir, cuando además se da que Ningún elemento que no sea B es C, por lo que *solo* los elementos B son C. Esto implica un silogismo negativo, para elementos como A2 que no tienen la propiedad B, como sigue:

> Todo aquello que carece de ciertas características B no es C;
>
> Este elemento A2 carece de las características B;
>
> Por lo tanto, A2 no es C.

En tales casos, poseer la propiedad B es una condición *necesaria , una sine qua non* , para pertenecer (como instancia o subclase) al concepto C. Cuando B es a la vez una condición suficiente y necesaria para la clasificación como C, B puede utilizarse (si fuera necesario) como una característica definitoria de C.

Es evidente que todo conocimiento conceptual se basa en este proceso de pensamiento que denominamos subsunción. Asimismo, es evidente que la subsunción implica un pensamiento analógico. Podemos reformular los silogismos anteriores como argumentos analógicos, forzando un poco las cosas, de la siguiente manera:

> Dado (como se indicó anteriormente) que A1 posee ciertas características B, es similar a otras cosas que también poseen B (aún sin nombre, llamémoslas D); y dado (como se indicó

anteriormente) que todos los B son C, se deduce (por silogismo, a través de que todos los D son B) que todos los D son C, y por analogía que A1 también es C (aunque podríamos haber obtenido la misma conclusión silogísticamente de forma directa a través de que todos los B son C, sin pasar por D). En este caso, la característica común (es decir, que A1 y D tienen B en común) es el factor determinante de la inferencia (positiva).

Dado (como se indicó anteriormente) que A2 *carece* de ciertas características B, es *diferente* de otras cosas que *sí* poseen B (aún sin nombre, llamémoslas D); y dado (como se indicó anteriormente) que todos los B son C y ningún no-B es C, se deduce (por silogismo, a través de que todos los D son B) que todos los D son C, y por *analogía* que A2 es claramente distinto de C (aunque podríamos haber obtenido la misma conclusión directamente por silogismo a través de que ningún no-B es C, sin pasar por D). Aquí, la distinción (es decir, que D posee B pero A2 carece claramente de ella) es la fuerza motriz de la inferencia (negativa).

Cabe señalar que plantear los dos argumentos aquí como analogía o disanalogía resulta algo artificial, puesto que el camino silogístico es más corto y claro (y aun así recurrimos al silogismo para llegar a los resultados deseados). Además, los dos argumentos analógicos son lógicamente más débiles que los dos silogismos precedentes, ya que estos últimos conducen a conclusiones deductivas, mientras que las analogías solo a conclusiones inductivas. Sin embargo, mi propósito aquí es simplemente mostrar la corriente analógica subyacente al pensamiento silogístico; no pretendo sugerir una preferencia por las afirmaciones analógicas sobre las silogísticas.

Quizás si distinguimos entre analogía compleja y simple, el papel de dicho argumento en la subsunción se vea reforzado. Existen dos tipos de definición en la formación de conceptos. En la definición «deductiva», formamos el concepto C definiéndolo desde el principio mediante alguna propiedad B específica; y en tal caso, los silogismos mostrados anteriormente son, obviamente, los instrumentos más naturales para la subsunción de instancias como A1. Sin embargo, en el caso de la definición «inductiva», no sabemos con claridad desde el principio cómo definir con precisión el supuesto concepto C; intuimos que existe alguna propiedad común y exclusiva de ciertas instancias, pero aún no podemos decir cuál es; por lo tanto, acuñamos un término «C» para empezar y luego procedemos a buscar gradualmente una definición «B» del mismo, capaz de subsumir instancias como A1 y excluir instancias como A2. En este último caso, es obvio que el argumento analógico desempeña un papel más destacado, porque la analogía simple puede proceder sin la especificación explícita del término medio.

Mi argumento es que clasificar a los individuos en una categoría, o subcategorías dentro de una categoría más amplia, depende de percibir las similitudes y diferencias entre los elementos en cuestión, y que este proceso de pensamiento subyacente es manifiestamente analógico, ya sea de forma explícita o tácita. Cómo se produce esta percepción, o intuición directa, es un misterio. De hecho, es un gran misterio epistemológico; y quizás, precisamente por ser una facultad tan fundamental de la conciencia humana, sea un misterio irresoluble. Pero lo que sí es seguro es que si no pudiéramos discernir las similitudes y diferencias entre las cosas, no podríamos formar ningún concepto.

La capacidad de abstracción del ser humano depende de esta facultad de discernimiento de similitudes y diferencias; y la conceptualización posterior depende de la diferenciación, agrupación y denominación conscientes de las cosas a partir de ella. Los animales (al menos los superiores) sin duda también pueden discernir similitudes y diferencias entre las cosas, ya que reconocen alimentos comestibles o depredadores peligrosos. Pero en su caso, esta facultad aparentemente no conduce a la

formación de conceptos, sino que permanece en un nivel relativamente concreto de recuerdos sensoriales (imágenes, sonidos, olores, sabores, sensaciones táctiles).

12. Analogía y causalidad

Sería un razonamiento falaz inferir, a partir de la *similitud* entre dos fenómenos, que el primero necesariamente *causó* el segundo. Si bien la analogía puede implicar causalidad, no siempre es así. Por supuesto, se puede plantear una hipótesis en ese sentido en cualquier caso; sin embargo, dicha hipótesis debe someterse a prueba empírica, de acuerdo con las reglas de la lógica causal aplicables. En otras palabras, el carácter lógico de tal inferencia es, en el mejor de los casos, inductivo, no deductivo.

Por ejemplo, Wilhelm Windelband, en su *Historia de la filosofía antigua* [90], al abordar la afirmación de algunos historiadores de que el pensamiento griego debía mucho al pensamiento oriental debido a las similitudes observadas entre algunas de sus doctrinas, señala que dichos comentaristas «cayeron en el error de transformar analogías en relaciones causales» y justifica su crítica al señalar que « [91]también podrían haberse encontrado diferencias igualmente notables» (p. 21). En su opinión, si bien admite que sin duda hubo cierta influencia, los griegos mejoraron significativamente dichas aportaciones externas.

Cabe añadir que individuos de distintas culturas, o incluso de la misma, pueden tener ideas similares sin haberse influenciado mutuamente ni haber estado sujetos a una influencia común. En estos casos, la inteligencia humana responde de forma similar a datos similares. Existe una causa común, pero no necesariamente se trata de la simple influencia mutua; es una causa más profunda. Este mismo razonamiento puede aplicarse, por supuesto, en otros ámbitos. Por ejemplo, en biología, si dos individuos comparten un rasgo físico similar (como el color de ojos), no significa necesariamente que sean hermanos, que tengan un progenitor común o incluso un ancestro lejano y distintivo; puede haber alguna otra explicación genética.

Anexo: Argumentos contradictorios a fortiori

Resulta interesante comparar el comportamiento de las analogías conflictivas con el de los argumentos a fortiori conflictivos. Esto se refiere a argumentos a fortiori con términos intermedios diferentes (R1, R2) y un único término subsidiario (S), con los mismos términos extremos (P, Q), salvo que sus roles como términos principales y secundarios están invertidos.

Pero primero comparemos y contrastemos brevemente las estructuras de los argumentos analógicos y a fortiori.

- En la argumentación cualitativa por analogía, la premisa mayor solo nos informa sobre la similitud o diferencia de los términos mayor y menor (P, Q) con respecto al término medio (R); y la premisa menor y la conclusión nos indican las relaciones respectivas de P y Q con el término subsidiario (S), sin mencionar R. En la argumentación analógica cuantitativa, la premisa mayor nos informa sobre las relaciones cuantitativas de P y Q con R; pero la premisa menor y la conclusión tampoco mencionan el término medio R. Esto es inferencia inductiva: dadas dichas premisas, la conclusión es solo probable (dependiendo de ciertas suposiciones razonables).

---

90 Nueva York, NY: Dover, 1956. Trad. de HE Cushman, de la 2.ª edición alemana (1893).

91 Disparidades significa desanalogías. Lo que quiere decir es que, al considerar analogías, también debemos considerar desanalogías y sopesar el impacto resultante de ambos factores.

- Mientras que en un argumento fortiori, la premisa mayor nos informa de las relaciones cuantitativas de P y Q con R; y la premisa menor y la conclusión nos informan de las relaciones respectivas de los términos P y Q con el término S a *través de la suficiencia o insuficiencia del término medio R.* Esta es una inferencia deductiva: dadas las premisas mencionadas, la conclusión se deduce necesariamente (incondicionalmente).

Por lo tanto, el primer tipo de argumento es más sencillo que el segundo. En el primero, la premisa mayor puede contener más o menos información que en el segundo; pero en el primero, la premisa menor y la conclusión no mencionan el término medio (R), mientras que en el segundo sí lo hacen explícitamente. Tenga en cuenta estas diferencias.

Examinemos ahora argumentos contradictorios a fortiori.

En el caso de un argumento subjetivo a fortiori , debemos centrarnos en los dos argumentos siguientes (uno positivo y otro negativo), cuyas premisas mayores van en direcciones opuestas, cuyas premisas menores tienen polaridades opuestas y cuyas conclusiones tienen implicaciones contradictorias:

P es más R1 que (o tan R1 como) Q,
y Q es R1 lo suficientemente bueno como para ser S;
Por lo tanto, P es R1 lo suficientemente bueno como para ser S,
de donde P es S.

P es menor R2 que (o igual a R2 que) Q,
(= Q es más R2 que (o tanto R2 como) P,)
y Q es R2 no es suficiente para ser S;
Por lo tanto, P es R2 no es suficiente para ser S,
de donde P no es S.

Obviamente, estos dos argumentos son contradictorios, ya que conducen a conclusiones finales opuestas: P es S y P no es S. Sus premisas principales no son formalmente contradictorias; es decir, dos términos, P y Q, pueden ser comparativamente mayores y menores en relación con diferentes características comunes (R1, R2). Por lo tanto, el problema reside en las premisas secundarias de estos dos argumentos; de hecho, una implica que Q es S y la otra que Q no es S. Así pues, una u otra (o ambas) de las premisas secundarias de estos dos argumentos deben ser falsas.

Tenga en cuenta que un argumento fortiori es esencialmente unidireccional (a diferencia de un argumento analógico); por eso las dos inferencias subjetivas anteriores van de Q a P. En el caso especial en que las dos premisas mayores anteriores sean igualitarias (es decir, impliquen "tanto R"), la premisa menor y la conclusión son intercambiables (como en un argumento por analogía) en cada uno de los dos argumentos (es decir, los argumentos podrían ir igualmente de P a Q que de Q a P). Pero, por supuesto, las premisas menores no son arbitrarias; deben proponerse como verdaderas.

Los dos argumentos darían la misma conclusión positiva o negativa si las dos premisas menores tienen la misma polaridad. Si las dos premisas menores son positivas («Q es R1 lo suficientemente suficiente para ser S» y «Q es R2 lo suficientemente suficiente para ser S»), entonces ambas conclusiones serían positivas («P es R1 lo suficientemente suficiente para ser S» y «P es R2 lo suficientemente suficiente

para ser S»), de modo que «P es S» se implicaría verdadero *para ambas* . Por el contrario, si las dos premisas menores son negativas («Q no es R1 lo suficientemente suficiente para ser S» y «Q no es R2 lo suficientemente suficiente para ser S»), entonces ambas conclusiones serían negativas («P no es R1 lo suficientemente suficiente para ser S» y «P no es R2 lo suficientemente suficiente para ser S»), de modo que «P no es S» se implicaría verdadero *para ambas* . En tales casos, no hay conflicto entre los argumentos.

Sin embargo, si uno de los argumentos igualitarios a fortiori tiene una premisa menor positiva y el otro una negativa, como bien puede ocurrir, sus conclusiones implícitas ('P es S' y 'P no es S') serían contradictorias y los argumentos estarían en conflicto.

En el caso del argumento predicativo a fortiori , debemos centrarnos en los dos argumentos siguientes (uno positivo y otro negativo), cuyas premisas mayores van en direcciones opuestas, cuyas premisas menores tienen polaridades opuestas y cuyas conclusiones tienen implicaciones contradictorias:

Se requiere más R1 (o tanto R1) para ser P que para ser Q,
y S es R1 lo suficientemente bueno como para ser P;
Por lo tanto, S es R1 lo suficientemente bueno como para ser Q,
de donde S es Q.

Se requiere menos R2 (o la misma cantidad de R2) para ser P que para ser Q,
(= Se requiere más R2 (o tanto R2) para ser Q que para ser P,)
y S es R2 no es suficiente para ser P;
Por lo tanto, S es R2 no es suficiente para ser Q,
de donde S no es Q.

Obviamente, estos dos argumentos son contradictorios, ya que conducen a conclusiones finales opuestas: S es Q y S no es Q. Sus premisas principales no son formalmente contradictorias; es decir, dos términos, P y Q, pueden ser comparativamente mayores y menores en relación con diferentes características comunes (R1, R2). Por lo tanto, el problema reside en las premisas secundarias de estos dos argumentos; de hecho, una implica que S es P y la otra que S no es P. Así pues, una u otra (o ambas) de las premisas secundarias de estos dos argumentos debe ser falsa.

Una vez más, tenga en cuenta que un argumento fortiori es esencialmente unidireccional; por eso las dos inferencias predicativas anteriores van de P a Q. En el caso especial en que las dos premisas mayores anteriores sean igualitarias, la premisa menor y la conclusión son intercambiables en ambos argumentos (es decir, podrían ir tanto de Q a P como de P a Q). Pero, por supuesto, las premisas menores no son arbitrarias; deben proponerse como verdaderas.

Los dos argumentos darían la misma conclusión positiva o negativa si las dos premisas menores tienen la misma polaridad. Si las dos premisas menores son positivas ('S es R1 suficiente para ser P' y 'S es R2 suficiente para ser P'), entonces ambas conclusiones serían positivas ('S es R1 suficiente para ser Q' y 'S es R2 suficiente para ser Q'), de modo que 'S es Q' se implicaría verdadero *para ambas* . Por el contrario, si las dos premisas menores son negativas ('S no es R1 suficiente para ser P' y 'S no es R2 suficiente para ser P'), entonces ambas conclusiones serían negativas ('S no es R1 suficiente para ser Q'

y 'S no es R2 suficiente para ser Q'), de modo que 'S no es Q' se implicaría verdadero *para ambas* . En tales casos, no hay conflicto entre los argumentos.

Sin embargo, si uno de los argumentos igualitarios tiene una premisa menor positiva y el otro una negativa, como bien puede ocurrir, sus conclusiones implícitas ('S es Q' y 'S no es Q') serían contradictorias y los argumentos estarían en conflicto.

Claramente, mientras que en el caso de argumentos analógicos contradictorios las conclusiones difieren aunque las premisas mayores sean compatibles y las menores idénticas, en el caso de argumentos a fortiori contradictorios las conclusiones difieren a pesar de la compatibilidad de las premisas mayores, debido a la contrariedad de las premisas menores, las cuales, aunque mencionen términos medios diferentes (R1, R2), tienen implicaciones opuestas independientemente del término medio. En el argumento subjetivo, estas implicaciones son «Q es S» y «Q no es S»; mientras que en el argumento predicativo son «S es P» y «S no es P». Huelga decir que tal inconsistencia implica que una (o ambas) de las premisas menores dadas deben ser falsas.

4. RESOLVIENDO PARADOJAS

1. Protágoras contra Euatlo

1. Una antigua paradoja

Una de las muchas supuestas paradojas que nos han llegado de los griegos es la disputa entre Protágoras (de Abdera, ca. 480-410 a. C.) y su alumno Euatlus (de quien no se sabe nada más). La historia, narrada por Aulo Gelio (romano, ca. 125-180 d. C.) [92], cuenta que Protágoras, un famoso sofista y un maestro costoso, acordó con Euatlus instruirlo en retórica, una disciplina esencial en aquella época para argumentar en los tribunales. El acuerdo consistía en que Euatlus no tendría que pagar a Protágoras la tarifa estipulada (o la parte impaga, según algunas versiones) hasta que estuviera completamente instruido y hubiera defendido su primer caso y lo hubiera ganado [93].

Se dice que, tras completar su curso, Euatlus no optó (por la razón que fuera) por utilizar sus nuevas habilidades ante ningún tribunal, por lo que nunca ganó ni perdió ningún caso y, en consecuencia, no estaba obligado contractualmente a pagar nada a Protágoras. Sin embargo, Protágoras, con motivos que analizaremos más adelante, lo demandó (ante el Areópago de Atenas). Euatlus decidió defenderse personalmente. Según se cuenta, ante el tribunal se presentaron los siguientes argumentos:

a. **Protágoras** argumentó que seguramente se le debía pagar la tarifa, porque (i) si el tribunal fallaba a su favor, podría exigir el pago sobre esa base; y (ii) si el tribunal fallaba a favor del demandado, entonces este último habría ganado su primer caso y, por lo tanto, estaría obligado contractualmente a pagar la tarifa de todos modos.
b. **Euathlus respondió que seguramente** *no* debía pagar la tarifa, porque (i) si el tribunal fallaba a favor del demandante, entonces Euathlus habría perdido su primer caso y, por lo tanto, no estaría obligado contractualmente a pagar la tarifa; y (ii) si el tribunal fallaba a favor del demandado, entonces, sobre esa base, estaría exento de pago de todos modos.

Así, mientras el demandante argumentaba, aparentemente de forma convincente, que tenía derecho a una indemnización independientemente del fallo del tribunal, el demandado, a su vez, argumentaba, aparentemente con igual convicción, que estaba exento de pago en cualquier caso. Por esta razón, este caso se considera paradójico. Se dice que el tribunal quedó tan desconcertado por estos argumentos y contraargumentos que optó por aplazar *la audiencia indefinidamente* (o, según algunos, durante 100 años) para evitar dictar sentencia.

La importancia de esta disputa legal para la lógica y la filosofía radica en que da la impresión de que dos personas pueden argumentar de forma dilemática y paradójica en direcciones opuestas y ambas tener razón. Los enemigos de la razón humana se regocijan con este tipo de conclusión, ya que pondría en duda la fiabilidad y la eficacia de la razón. Pero, como demostraremos a continuación, dicha impresión es muy superficial. En mi opinión, existen al menos dos posibles soluciones a esta llamada Paradoja de

---

92 Unos 550-600 años después, en sus *Noches del Ático* (ca. 150 C.E.).

93 Es de suponer que el contrato en cuestión era verbal, y no escrito, en aquella época; pero podemos asumir que ambas partes estuvieron de acuerdo con la cláusula estipulada.

la Corte. De hecho, aunque pensé en la segunda antes que en la primera, esta última precede lógicamente a la primera. Posteriormente, gracias al estudio de la bibliografía sobre el tema realizado por Peter Suber, supe [94]que la primera solución ya había sido propuesta mucho antes por Aulo Gelio; la segunda solución parece ser novedosa.

2. Primera resolución

La solución más sencilla a este problema es suponer que el astuto Protágoras, al ver que Euatlus se demoraba en ponerse a trabajar, decidió acelerar el proceso. Protágoras atrapó a su discípulo con el argumento anterior, sabiendo perfectamente que perdería el primer juicio, pero ganaría el segundo. Sabía que perdería el primer juicio porque el acuerdo entre las partes solo obligaba a Euatlus a pagar los honorarios una vez que ganara su primer caso; no lo obligaba a ejercer la abogacía en un futuro próximo, ni siquiera nunca. Euatlus, ingenuamente, cayó en la trampa y defendió personalmente el caso ante el tribunal. Si el tribunal no hubiera suspendido *la sesión indefinidamente* , lógicamente le habría dado la victoria, lo que le habría permitido ganar su primer caso. Posteriormente, suponiendo que un segundo juicio fuera legalmente permisible —y los argumentos de ambas partes parten de esta premisa—, Protágoras habría sido el vencedor final. Por supuesto, no sería necesario un segundo juicio si Euathlus admitiera que, habiendo ganado el primero, estaba seguro de perder el segundo, y saldara la cuenta de inmediato.

En otras palabras, el primer argumento de Protágoras (i) era mero camuflaje; en realidad, se basaba en su segundo argumento (ii). Euatlus, cegado por la vanidad, formuló dos ingeniosos contraargumentos, con la intención de superar a su maestro. Pero Protágoras era más astuto. La única forma en que Euatlus podía evitar la derrota era contratando a un abogado [95]. Si el abogado ganaba el primer juicio, como era lógico esperar, ya que no se cumplía la única condición para la derrota, Euatlus no sería considerado ganador de su primer caso ante el tribunal, y Protágoras no podría ganar un segundo juicio. Por lo tanto, el maestro era, en efecto, superior al alumno. No existía una verdadera paradoja, puesto que había una solución real a la aparente paradoja.

Por supuesto, cabría añadir que Euathlus fue, en la práctica, el vencedor, puesto que con su contraargumento logró desconcertar tanto al tribunal que este desistió de juzgar el asunto, y no se vio obligado a pagar. Quizás lo esperaba y tuvo suerte. Pero desde un punto de vista teórico y lógico, desde la perspectiva actual, demostró no ser muy inteligente. No solo cometió la imprudencia de no contratar a un abogado para que lo defendiera, sino que además asumió erróneamente que su argumentación sería eficaz para refutar la de Protágoras. Se engañó a sí mismo pensando que, si ganaba el primer juicio, no tendría que enfrentarse a un segundo. Debería haber examinado con más detenimiento la argumentación de su maestro.

Analicemos ahora los argumentos en términos más formales para clarificarlos. Introduciré los siguientes símbolos: sea P = Protágoras, Q = Euathlus; A = la condición acordada de que Q gane su primer caso para ser responsable, y C = el resultado acordado de que Q deba pagar honorarios a P.

---

[94] En *La paradoja de la auto-reparación* (Berna: Peter Lang, 1990). La sección sobre la paradoja de Protágoras vs. Euatlo se puede leer en línea; vale la pena leerla, incluyendo las notas, y no es muy larga. Véase en: https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/10288413/Peter%20Suber%2c%20Paradox%20of%20Self-Amendment%2c%20Section%2020.html?sequence=1#A .

[95] Suponiendo que esto fuera posible en Atenas en aquella época. Esta es una suposición razonable (aunque algunos comentaristas la nieguen), ya que, al parecer, Euathlus fue instruido por Protágoras para ser abogado.

Sabemos desde el principio que si A entonces C, y si no A entonces no C: estos son los términos del acuerdo. Los argumentos son los siguientes (con mi comentario crítico en *cursiva*):

a. Según P: (i) si el tribunal dictamina que P gana, entonces C es verdadero (*pero objetivamente el tribunal no puede dictaminar a favor de P, ya que A aún no es verdadero, por lo que esto no tiene fundamento*); mientras que si (ii) el tribunal dictamina que Q gana (*como lógicamente debe ser*), entonces no-C es verdadero (*al concluir un primer juicio*); pero si Q gana, entonces A se vuelve verdadero y C debe seguirse (*en un juicio posterior*), en cuyo caso P finalmente gana.
b. Según Q: (i) si el tribunal dictamina que P gana, entonces no-A es verdadero (*al concluir un primer juicio*); pero si no-A es verdadero, entonces no-C debe seguirse (*en un juicio posterior*), por lo que Q finalmente gana (*pero objetivamente el tribunal no puede dictaminar a favor de P, ya que A aún no es verdadero, por lo que esto no tiene fundamento*); mientras que si (ii) el tribunal dictamina que Q gana (*como lógicamente debe ser*), entonces no-C es verdadero (*pero aquí Q no menciona las consecuencias posteriores que P señaló correctamente*).

En conclusión, lógicamente P es el ganador; los argumentos de Q son, de hecho, insuficientes para impedir este resultado. P pretende ganar de inmediato, pero en realidad su objetivo es la victoria a largo plazo (en la segunda ronda). Q imagina que podría perder la primera ronda pero ganar la segunda, o que podría ganar la primera sin tener que enfrentarse a una segunda; pero todo esto son fantasías. Resulta difícil comprender por qué el tribunal consideró este caso demasiado confuso; el juez (o los jueces) no debían de ser muy brillantes.

3. Segunda resolución

Una solución más compleja al problema es la siguiente. Es posible que Protágoras demandara a Euatlus apelando a *una cláusula tácita* del acuerdo. El acuerdo contenía *solo una cláusula explícita* , a saber, que Euatlus tendría que pagar a Protágoras los honorarios si y solo si ganaba su primer caso. Si eso fuera así, Protágoras no tendría fundamento para solicitar un juicio, ya que esa condición obviamente no se había cumplido. Pero como demandó, debió haber pensado y argumentado que el acuerdo incluía una *cláusula tácita. (o quizás implícito)* Protágoras *comprendió* que Euathlus ejercería la abogacía en un plazo razonable [96], tras el cual sus nuevas habilidades serían puestas a prueba en un tribunal y se esperaría que pagara si ganaba. Protágoras no podía imaginar que el juez permitiría que el juicio siguiera adelante, y mucho menos que fallaría a su favor, sin una buena razón [97].

Evidentemente, lo que el juez debía decidir en este juicio era (y, desde la perspectiva actual, solo podía ser) si la alegación de Protágoras sobre la existencia de una cláusula tácita en el acuerdo estaba justificada. Podría haberla justificado considerando que, si a Euatlus se le hubiera permitido no ejercer la abogacía o ejercerla hasta el final de su vida, el acuerdo seguramente habría especificado dicha condición. Igualmente, podría haberla rechazado considerando que Protágoras daba por sentado algo sobre lo que debería haber obtenido un acuerdo explícito. Por lo tanto, el caso gira en torno a una cuestión tácita, más que exclusivamente a la cláusula explícita del acuerdo; es decir, la historia era más compleja de lo que se cuenta.

---

96 Protágoras también alegaría, por supuesto, que el plazo razonable había expirado. Si el tribunal coincidiera en la existencia de una cláusula tácita pero no aceptara que se hubiera cumplido, simplemente aplazaría el caso durante un tiempo determinado (según su estimación).

97 Como es lógico, el presente análisis se realiza exclusivamente desde un punto de vista lógico, aunque un tribunal de justicia podría razonar de manera diferente o incluso no razonar en absoluto (por ejemplo, soborno, favoritismo, presión).

Además, de los argumentos presentados por ambas partes en este juicio se desprende que cada una previó la posibilidad de un segundo juicio en el que se pudiera revocar la sentencia del primero. Esto se deduce lógicamente del segundo argumento de Protágoras y del primero de Euatlus. En ambos casos, sería necesario un segundo juicio para finalizar la sentencia, a menos que, por supuesto, la parte perdedora aceptara libremente el resultado inevitable y saldara la cuenta por adelantado. El juez del primer juicio no podía fallar a favor de una parte y luego en su contra simultáneamente. Un primer veredicto de victoria o derrota debía establecerse antes de que se pudiera dictar un segundo, en vista de los términos del contrato. Por lo tanto, existe un factor temporal que debe tenerse en cuenta al analizar estos argumentos.

Cabe señalar que, mientras que el primer juicio tiene un resultado incierto, puesto que depende de la decisión (el criterio) del juez respecto a una supuesta cláusula tácita del acuerdo, el segundo juicio tiene un resultado previsible, puesto que depende únicamente de la cláusula explícita del acuerdo.

Claramente, como demostraremos a continuación, si incorporamos las consideraciones anteriores a los argumentos, la apariencia paradójica se disuelve fácilmente. Utilizaré aquí los siguientes símbolos: P = Protágoras; Q = Euatlo; A = la condición explícita de que Q gane su primer caso; B = la supuesta condición implícita de que Q debía ejercer en un plazo razonable; y C = los honorarios que Q debe pagar a P. Los argumentos son los siguientes:

1. Según P: (i) si B entonces C ; y (ii) si no B entonces no C, *pero si no C entonces (más adelante) si A entonces C* ; por lo tanto, C de todos modos.
2. Según Q: (i) si B, entonces C, *pero si C entonces (más adelante) si no-A entonces no-C* ; y (ii) si no-B, entonces no-C; por lo tanto, no-C de todos modos.

De esto se desprende que los argumentos de ambas partes son muy similares, pero cada una ha omitido astutamente parte de las consecuencias (mostradas en *cursiva*). P ha truncado las consecuencias de (i) que Q señala, y Q ha truncado las consecuencias de (ii) que P señala. Por esta razón, parecen compensarse mutuamente. Pero si tomamos en cuenta *todos* los eventos subsiguientes (en un posible segundo juicio), obtenemos el siguiente argumento conjunto más objetivo (c), que claramente no es paradójico:

(i) si B entonces C, pero si C entonces (más adelante) si no-A entonces no-C ; y
(ii) si no-B entonces no-C, pero si no-C entonces (más adelante) si A entonces C .

Así pues, en (i) la conclusión final no es C, mientras que en (ii) sí lo es, lo que significa que no hay paradoja. Esto también demuestra que, si bien no se puede predecir objetivamente si P o Q ganarán el primer juicio, se puede afirmar que (i) si P gana el primer juicio, perderá el segundo, y si Q gana el primero, perderá el segundo. Obviamente, P no puede argumentar que tiene derecho a un segundo juicio (si pierde el primero) pero Q no; del mismo modo, Q no puede argumentar que tiene derecho a un segundo juicio (si pierde el primero) pero P no. Por lo tanto, debemos tener en cuenta todos los acontecimientos posteriores para conciliar lógicamente todos los argumentos. Cabe señalar que si por alguna razón no hay un segundo juicio, tampoco hay paradoja, puesto que la conclusión será (i) C o (ii) no C.

Pase lo que pase, no hay paradoja alguna, porque ninguna de las partes puede, de hecho, contrariamente a las apariencias iniciales, reclamar una victoria inevitable; la victoria no llega de ambas maneras para ambas partes, sino solo de una manera para cada una.

Evidentemente, en este caso, ambas partes recurrían al truco sofístico habitual de ocultar al tribunal una parte inconveniente de su argumento imparcial. Euathlus era un buen discípulo de Protágoras,

puesto que su contraargumento reflejaba con exactitud el de este último. Es decir, existía un elemento de deshonestidad en ambos argumentos; ambos eran, en el fondo, impostores intelectuales que, a sabiendas, exponían medias verdades. Por lo tanto, esta falsa paradoja no supone un desafío profundo para la lógica, contrariamente a lo que afirman los relativistas. En particular, la afirmación general de Protágoras de que «hay dos caras de la moneda» (*duo logoi*) se demuestra falsa en este contexto.

Conviene tener siempre presente que algunas personas dedicadas a la filosofía y la lógica, como en la vida en general, a veces se dejan llevar por impulsos perversos; de hecho, algunas mucho más que otras. Pueden mentir conscientemente o distorsionar inconscientemente hechos y argumentos por una gran variedad de motivos. Generalmente, la sed de poder, fama y fortuna influye en ello. Un académico puede desear la admiración de sus colegas o estudiantes; un esposo puede querer impresionar a su esposa; un desempleado puede aspirar a encontrar trabajo; y así sucesivamente. Es erróneo considerar todas las afirmaciones filosóficas como imparciales. No todos los filósofos y lógicos son científicos puros ni santos.

Cabe añadir que el secreto del éxito al encontrar soluciones a problemas filosóficos y lógicos, y en particular a las paradojas, reside en el sincero deseo de hacerlo. Muchos filósofos y lógicos abordan los problemas con una actitud negativa, sin el verdadero propósito de resolverlos, sino más bien buscando racionalizar su aversión a la razón humana a través de ellos. El investigador honesto se guía por sus mejores instintos; desea sinceramente confirmar la eficacia de las facultades cognitivas humanas, y precisamente por eso tiene éxito.

4. Resoluciones inadecuadas

Como ya se mencionó, según la revisión de la literatura realizada por Suber, la primera resolución debe atribuirse a Aulo Gelio, pero la segunda parece ser original. El análisis de Suber muestra que la paradoja de la corte se ha tratado en diversas obras a lo largo del tiempo, pero aparentemente con mayor frecuencia desde una perspectiva jurídica que lógica. Las cuestiones legales involucradas son múltiples, pero la mayoría no necesitan ni deben considerarse desde una perspectiva puramente lógica. ¿Por qué? Porque el propósito del lógico en este caso no es decidir el caso, es decir, quién debe ganar o perder, sino simplemente explicar y eliminar la apariencia de paradoja.

Esta observación puede ilustrarse con la resolución (no mencionada por Suber) propuesta siglos atrás por Lorenzo Valla (Italia, ca. 1406-57). Este intento de resolución resulta insuficiente, ya que se basa en una distinción irreflexiva entre el pago derivado del veredicto judicial y el pago derivado del acuerdo. Cito un artículo de la SEP que lo describe [98]:

> Si Euathlus pierde el caso, deberá pagar el resto de los honorarios, conforme al veredicto de los jueces; pero si gana, también deberá pagar, esta vez en virtud de su acuerdo con Protágoras. Sin embargo, Euathlus manipula hábilmente el argumento: en ningún caso tendrá que pagar, ni por la decisión del tribunal (si gana) ni por el acuerdo con Protágoras (si pierde). En resumen, Valla afirma que Euathlus no puede tenerlo todo y debe elegir una de las dos alternativas: cumplir con su acuerdo con Protágoras o con el veredicto de los jueces. Si fallan en contra de Protágoras, podrá intentar recuperar su dinero en un segundo juicio.

Analicemos la resolución propuesta por Valla utilizando los siguientes símbolos: sea P = Protágoras; Q = Euathlus; y C = la tarifa que Q debe pagar a P.

---

98 Véase *Stanford Enc. of Phil.* , disponible en línea en https://plato.stanford.edu/entries/lorenzo-valla/. Al parecer, este tema se trata en *Repastinatio dialéctica et philosophie.* El autor del artículo es aparentemente Lodi Nauta (2013).

a. Según P: Si Q pierde (por cualquier motivo), entonces C (por veredicto); pero si Q gana, entonces C (por acuerdo).
b. Según Q: Si Q gana (por cualquier motivo), entonces no-C (por veredicto); pero si Q pierde, entonces no-C (por acuerdo).

La conclusión de Valla, tal como se presenta aquí [99], resulta ambigua. Aparentemente, le impone a Euatlus, en particular, la responsabilidad de «elegir entre una u otra alternativa» y acatar el acuerdo o el veredicto. Esto no nos aclara nada, puesto que el argumento de Euatlus demuestra su disposición a cumplir con cualquiera de las dos, salvo que las presenta como favorables a él. Valla añade que si Protágoras pierde un primer pleito, podría ganar un segundo. Pero, una vez más, esto no resuelve la paradoja, sino que solo repite una parte de ella.

De esto se desprende que Valla no ha analizado a fondo la cuestión: no considera en qué circunstancias Q podría perder o ganar «por el veredicto del tribunal»; y no se da cuenta de que el segundo argumento de cada parte, donde Q podría ganar o perder alternativamente «por el acuerdo», en realidad se refiere a un segundo litigio, puesto que el acuerdo evidentemente no se implementará voluntariamente (la mención que hace Valla de un segundo litigio se sitúa más allá de las cuatro proposiciones condicionales, que no enfatizan las secuencias temporales implicadas). En definitiva, Valla no llega a una solución fácil de la paradoja.

El problema con el enfoque de Valla es que, en la práctica, considera arbitraria la decisión inicial del tribunal, es decir, ajena al acuerdo entre las partes. No analiza en qué se basa el tribunal para juzgar que Euathlus puede perder la primera ronda. Esto puede ser aceptable legalmente, pero no lo es lógicamente, y aquí nos interesa la lógica. Lógicamente, la idea de que Euathlus pueda perder la primera ronda es insostenible, si nos atenemos a la cláusula explícita del acuerdo. Solo podría perder la primera ronda si el tribunal acepta la suposición de que existía una cláusula tácita en el acuerdo, como por ejemplo que debía ejercer la abogacía próximamente.

En cualquier caso, el veredicto de la primera ronda no puede ser arbitrario —es decir, irracional o injustificado—, sino que debe estar directamente relacionado con el acuerdo. Lo mismo se aplica a la segunda ronda. Por lo tanto, no se permite lógicamente ninguna discrepancia entre el veredicto y el acuerdo.

Curiosamente, mi primera reacción ante la paradoja hace unos años [100]fue muy similar a la de Valla. Pero tan pronto como me dispuse a considerar seriamente los temas para el presente ensayo, me di cuenta de su debilidad e inutilidad. La paradoja parece neutralizarse si introducimos una distinción entre "pago tras el veredicto judicial" y "pago según los términos del contrato" y asignamos símbolos diferentes a estas dos consecuencias, digamos C1 y C2. Estos dos términos pueden o no ser cuantitativamente idénticos; pero en cualquier caso se refieren a eventos distintos. Esta medida parece anular la paradoja, porque las consecuencias de las dos primeras proposiciones condicionales serían diferentes para cada parte. Por lo tanto:

a. Según P: Si P gana, entonces C1; pero si P pierde, entonces C2.

---

99 No he leído la obra de Valla. Debo suponer que el autor del artículo de la *SEP* sobre Valla presentó correctamente su razonamiento. Sospecho que no lo hizo, ya que los detalles que se ofrecen en el artículo son bastante vagos e inconclusos; no aclaran con exactitud qué resolución de la paradoja tenía Valla en mente. No todo el mundo domina la lógica. (Cabe mencionar que escribí al autor pidiéndole que verificara el resumen de la postura de Valla que aparece en el artículo de la SEP, pero no obtuve respuesta. El hecho de que el autor no se dignara a responder confirmó mi impresión de que no se trata de una fuente muy fiable: las personas inteligentes suelen recibir con agrado las consultas razonables).

100 En 2009, en un correo electrónico a alguien.

b. Según Q: Si Q gana, entonces no-C1; pero si Q pierde, entonces no-C2.

De ello se deduce que si P gana y Q pierde, entonces C1 y no-C2 son verdaderas; y si P pierde y Q gana, entonces no-C1 y C2 son verdaderas. Dado que C1 y C2 son términos distintos, incluso si se refieren a la misma cantidad monetaria, las consecuencias en el argumento de cada parte no son formalmente contradictorias (ya que el motivo definitorio es diferente), por lo que no hay paradoja. Pero, reiteramos, este enfoque no explica por qué el tribunal emitiría un veredicto incompatible con el acuerdo, por lo que resulta artificial. Para una resolución verdaderamente lógica, debemos centrarnos en el acuerdo y no admitir veredictos arbitrarios. Los veredictos arbitrarios solo enturbian las aguas.

Otras soluciones que he visto también son defectuosas, ya sea porque confunden cuestiones legales y lógicas, o porque no consideran todas las consecuencias de todas las suposiciones. En cualquier caso, cualquiera de mis dos soluciones propuestas basta para resolver la paradoja; pero ambas juntas abarcan todas las eventualidades. Cabe destacar que, en la primera solución, no solo resolvemos la paradoja, sino que también, incidentalmente, decidimos el caso (a favor de Protágoras); mientras que en la segunda, como lógicos, nos limitamos a resolver la paradoja, dejando la decisión legal al juez.

En conclusión: la paradoja del tribunal se debe a varios factores que deben desentrañar y tenerse en cuenta para su resolución. (a) Los términos «ganar/perder» no pueden referirse a juicios arbitrarios del tribunal; de ser así, la paradoja podría perpetuarse. (b) Debe entenderse que los argumentos presentados por ambas partes implican que el proceso de resolución tiene dos fases: un primer juicio seguido de un segundo juicio (o una concesión y un acuerdo inmediatos sin necesidad de un segundo juicio); la apariencia de paradoja se debe en parte a que se pasa por alto este factor temporal. (c) Existe cierta ambigüedad en el significado de «el acuerdo», y deben considerarse todas las interpretaciones posibles: si se entiende que el acuerdo se refiere exclusivamente a la cláusula explícita, entonces el primer juicio se centra únicamente en ella y se decide fácilmente; pero si se alega que el acuerdo implica un entendimiento tácito, entonces el primer juicio apunta a una decisión sobre esa cláusula tácita y la segunda ronda trata sobre la cláusula explícita.

2. La paradoja de Sorites

1. ¿Qué es un montón?

La paradoja de Sorites no es una paradoja en el sentido estricto del término, sino una pregunta. A veces se plantea de forma sofística, para que parezca paradójica. Pero puede formularse de manera más directa, en cuyo caso se revela como simple, aunque no exenta de importancia. El término *sorites* es latino y deriva del griego *sōros* , que significa montón.

Una forma de expresar la paradoja de Sorites es: ¿Qué es un «montón» (de guijarros, por ejemplo)? O, ¿cuántos guijarros (por ejemplo) constituyen un «montón» de ellos? La respuesta obvia es que seguramente debe haber al menos un guijarro. Si no hay guijarros, no hay un montón, sino un no-montón. Pero, ¿basta con un guijarro? La respuesta obvia es: no, se necesita *al menos Dos* guijarros forman un montón, ya que montón es un término colectivo, y que además sugiere que los guijarros están apilados uno encima del otro (y no se puede apilar algo que no sea un guijarro sobre otro guijarro, ni un guijarro sobre otro que no lo sea). Un solo guijarro, lógicamente, no constituye un montón; montón es intrínsecamente plural.

Formulada así, la pregunta no es muy problemática. Pero si se formula de la siguiente manera, se vuelve más complicada. Si tenemos muchas piedrecitas (digamos, 100) apiladas, obviamente tenemos un montón. ¿Qué sucede si quitamos una piedrecita? ¿Seguimos teniendo un montón? Sí, 99 forman un montón. ¿Qué sucede si quitamos una piedrecita más? ¿Seguimos teniendo un montón? Sí, 98 forman un montón. Y así sucesivamente, hasta llegar a números pequeños, momento en el que el sofista se pregunta si dos piedrecitas constituyen un montón, luego una piedrecita, luego ninguna. En este punto, la pregunta parece paradójica, bastante artificial: ¿deberíamos concluir que ninguna piedrecita forma un montón, o que una piedrecita forma un montón? El sofista cree que sí; el verdadero lógico sabe que no.

2. El uso de términos vagos

Evidentemente, el problema aquí, si es que lo hay, radica en la formulación precisa de términos inicialmente vagos. Si no nos detenemos *desde el principio* a reflexionar sobre la intención exacta de un término vago, ya sea de este tipo (un término que sugiere cantidad, por ejemplo) o de cualquier otro, podríamos encontrarnos con dificultades *más adelante* en nuestro discurso. Por lo tanto, debemos detenernos a pensar antes de usar tales términos y anticiparnos a cualquier dificultad que puedan generar. En el presente caso, como hemos visto, el término (montón) es inherentemente plural (y, por lo tanto, inaplicable a menos de dos guijarros). Un sofista prefiere complicar el asunto, para poner en duda la razón y el conocimiento humanos, como suele hacer; pero el asunto es realmente bastante simple.

En algunos casos, sin duda, la definición de un término vago tiene un componente *convencional* . Esto se puede ilustrar con otra versión de la llamada paradoja de Sorites: ¿Cuántos cabellos tiene un hombre para no ser calvo? Obviamente, un hombre sin cabello es definitivamente calvo. Pero, ¿acaso un hombre con un solo cabello, o con muy pocos, no sería considerado calvo en el lenguaje cotidiano? Quizás sí, pero solo por convención. Si definimos "calvo" *estrictamente* , implica cero cabello; pero si lo definimos *de forma amplia* , puede incluir casos que involucren un número *arbitrario* , aunque preferiblemente pequeño, de cabellos, determinado por convención; por ejemplo, cinco o veinte cabellos [101]. Claramente, si queremos evitar confusiones, nada nos impide referirnos a este sentido más amplio de "calvo" como, más precisamente, "calvo o casi calvo".

Esta cuestión de la vaguedad no tiene nada de especial; no se limita a los términos que dan lugar a la paradoja de Sorites. Por ejemplo, un término relativo como «pequeño» (o su relativo, «grande») es *inherentemente vago* y solo puede usarse con precisión en situaciones específicas mediante una magnitud convencional. Asimismo, al tratar con continuos, puede que necesitemos establecer líneas divisorias arbitrarias. Por ejemplo, no existe una línea divisoria objetiva entre un color y un color adyacente en el espectro, y en algunas circunstancias puede ser necesario que imaginemos una (por ejemplo, con fines legales u otros fines prácticos [102]). Las distinciones convencionales forman parte del

---

[101] O cualquier cantidad mínima de vello que, subjetivamente, nos parezca tan cercana a la calvicie que sea, en la práctica, calvicie.

[102] Por ejemplo, en la ley judía (*halajá*) se presta mucha atención a las definiciones cuantitativas, especialmente a los máximos y mínimos de duraciones, horas, distancias, longitudes, volúmenes, pesos, temperaturas, valores monetarios, etc. Inicialmente, los rabinos solían expresar estas medidas en términos vagos (por ejemplo, "el volumen de un huevo"), pero posteriormente se requirieron formulaciones más precisas (que diferentes autoridades podían estimar de manera distinta). Sin embargo, algunas medidas siguen siendo subjetivas (por ejemplo, la estimación de cuándo uno se siente saciado después de comer). Para más detalles, consulte: http://halachipedia.com/index.php?title=Reference_of_Measurements_in_Halacha .

pensamiento humano; pero, es importante recalcar, no lo constituyen todo. Siempre hay elementos objetivos detrás de las convencionales. Por ejemplo, la línea divisoria entre el azul y el verde estaría en algún punto intermedio entre lo que vemos claramente como azul y lo que vemos claramente como verde; nunca estaría muy alejada de un extremo ni del otro, y mucho menos entre el verde y el amarillo, o entre el azul y el índigo, o aún más lejos.

Volviendo a nuestra supuesta paradoja, conviene hacer algunos comentarios más. Como ya se ha dicho, no hay nada paradójico en el concepto de montón, si se define correctamente. En pocas palabras, un montón puede definirse como objetos materiales colocados unos encima de otros de cualquier forma, lo que implica que debe haber dos o más objetos. Una definición más compleja supondría que un montón debe ser piramidal, es decir, requiere al menos cuatro objetos (tres para la base y uno encima); pero esto no nos supone ninguna dificultad, ya que se puede hablar más específicamente de un montón piramidal. Del mismo modo, la calvicie *estricta sensu* se refiere a la ausencia total de cabello; sin embargo, se aplica a pequeñas cantidades de cabello, aunque solo en sentido figurado.

En nuestro lenguaje cotidiano abundan los términos vagos de este tipo [103], algunos de los cuales requieren una definición convencional por razones prácticas. Por ejemplo, el término «multitud» podría referirse a una reunión de tres o más personas, según el dicho popular «dos son compañía, pero tres son multitud»; o podríamos, por ejemplo, en el software policial para monitorear grandes grupos de personas, optar por un mínimo mayor (digamos, 50 o 500), establecido arbitrariamente como motivo de alarma. La palabra «turba» podría preferirse cuando esta última multitud se descontrola.

En cualquier caso, no existe ningún problema lógico real en tales expresiones cuantitativas inespecíficas. No constituyen un defecto del lenguaje ordinario que nos obligue a construir un «lenguaje ideal» donde todos los términos tengan un único significado preciso [104]. Mucho menos requieren un tratamiento mediante lógicas simbólicas abstrusas (tan apreciadas por muchos lógicos modernos). Al contrario, demuestran la versatilidad y flexibilidad del pensamiento y el habla cotidianos, y evidencian que gran parte de nuestra comunicación lingüística tiene matices no verbales que, en su mayoría, comprendemos con gran facilidad. La mayor parte de nuestro uso diario de términos vagos *no requiere* una definición más precisa. Se utilizan para sugerir cosas de forma aproximada y no pretenden ser afirmaciones exactas y veraces. Si surge la necesidad de precisión y veracidad, se aborda de manera que se preserve la coherencia (mediante una convención explícita si es necesario).

---

[103] En efecto, esto es inevitable por dos razones. Primero, muchos objetos concretos son imposibles de definir con precisión. ¿Dónde termina, por ejemplo, una naranja exactamente? ¿El perfume o el calor que emana de la fruta forman parte de ella o no? ¿En qué momentos del tiempo y del espacio pueden considerarse lógicamente separadas dichas emanaciones? Segundo, dado que el conocimiento humano es inductivo, no siempre podemos partir de una definición precisa de un concepto, sino que tendemos a dejarlo abierto, para que se defina con mayor precisión a medida que se desarrolla la experiencia. Desde esta perspectiva, la mayoría de los términos abstractos que utilizamos son abiertos, incluyendo términos que pueden usarse para definir con mayor precisión otros términos; por lo tanto, aquí también la vaguedad es inevitable. Pero tales dificultades ontológicas y epistémicas no implican una paradoja; simplemente invitan a la reflexión filosófica.

[104] El recurso a un «lenguaje ideal» por parte de ciertos lógicos modernos para resolver un problema de lógica es inútil. Incapaces de comprender la forma en que los seres humanos reales abordamos lógicamente ciertas dificultades cognitivas, intentan imponernos una manera de pensar superficial, artificial e impráctica. El papel del verdadero lógico no es imponer lógicas imaginarias, sino comprender nuestros medios lógicos naturales y, a partir de ahí, perfeccionarlos y reforzarlos. El razonamiento humano debería ser la principal preocupación de los lógicos. La manera natural de abordar las paradojas de Sorites es usar las palabras con mayor precisión; por ejemplo, en lugar de llamar «calvos» a las personas con muy poco cabello, llamarlas «casi calvas»; o, aún con mayor precisión, si es necesario para algún propósito práctico, «que tienen (digamos) entre uno y diez cabellos».

3. Razonamiento con términos vagos

Sin duda, los términos vagos pueden ser peligrosos si intentamos razonar con ellos. Pero a menudo se utilizan sin involucrarlos en procesos argumentativos. Además, razonar con términos vagos no siempre es inválido: existen contextos donde la vaguedad no impide llegar a una conclusión fiable.

En el silogismo categórico (o hipotético), la regla relativa a los términos (o tesis) vagos es la siguiente: El elemento central (término o tesis, según sea el caso) no puede ser vago, ya que no ofrecería garantía de que su intención sea la misma en ambas premisas. Si el elemento central es vago, no podemos estar seguros de la superposición y la conclusión es inválida. Por otro lado, los elementos mayor y menor pueden ser vagos sin afectar el argumento, y esto se aplica a las cuatro figuras. Sin embargo, existe una excepción a esta regla: cuando el término central es vago, pero no tanto como para que no se garantice la superposición, aún se puede formular un argumento válido.

Esto último se evidencia al considerar los dos argumentos siguientes en la tercera figura, donde el término medio garantiza la superposición, aunque ninguna de las premisas sea universal. Las expresiones «la mayoría» (más de la mitad) y «pocos» (menos de la mitad) son vagas, ya que no especifican cifras exactas. Pero observemos la particularidad (en contraposición a «mayoría» o «minoría») en la conclusión, es decir, la mayor vaguedad de la misma.

La mayoría de M son P
y la mayoría de las M son S;
Por lo tanto, algunos S son P

Pocos M son P (lo que implica que la mayoría de los M no son P).
y la mayoría de las M son S;
Por lo tanto, algunos S no son P

En la apódosis, las reglas relativas a los términos o tesis vagos son las siguientes:

Modus ponens:

Si A es B, entonces C es D,
y A es B (afirmando el antecedente);
Entonces, C es D (el consecuente se afirma).

El antecedente y la premisa menor no pueden ser vagos; de lo contrario, la conclusión es inválida. Sin embargo, el consecuente podría ser vago, y la conclusión seguiría siendo válida (aunque también vaga).

Modus tollens:

Si A es B, entonces C es D,
y C no es D (negando el consecuente);
Entonces, A no es B (se niega el antecedente).

El consecuente y la premisa menor no pueden ser vagos; de lo contrario, la conclusión es inválida. Sin embargo, el antecedente podría ser vago, y la conclusión seguiría siendo válida (aunque también vaga).

Una vez más, en ambos casos, cabe concebir una excepción si sabemos que las premisas mayor y menor se superponen, aunque no sepamos con precisión cuánto se superponen.

Se pueden formular reglas similares para otras variedades de argumentos, como el dilema o el argumento a fortiori.

Quienes afirman que los términos vagos son inherentemente paradójicos se dedican a buscarle tres pies al gato, motivados por el deseo de impresionarse a sí mismos o a los demás con su supuesta capacidad para encontrar y resolver paradojas (artificiales), o (peor aún) para demostrar que el conocimiento humano es inevitablemente paradójico y, por lo tanto, inútil. Claramente, así como es deshonesto llamar montón a una sola piedra o a ninguna, también lo es llamar calva a una persona con uno o más cabellos [105]. Si se incurre en tales contradicciones desde el principio, inevitablemente se llegará a paradojas. Quienes actúan así no son verdaderos lógicos, sino sofistas. Manipulan y fabrican; no les interesa encontrar caminos hacia el verdadero conocimiento.

4. Inventar falsas paradojas

Las formulaciones originales de ambos enigmas descritos anteriormente, relativos a un montón y a la calvicie, se atribuyen a Eubúlides de Mileto (*activo* en el siglo IV a. C.), el lógico megarense que también nos legó la paradoja del mentiroso [106]. Fue discípulo de Euclides, maestro de Diodoro Cronos y contemporáneo y rival de Aristóteles. Estos enigmas quizás no se presentaron inicialmente como paradojas, sino más bien como ilustraciones de una pregunta (a saber, ¿dónde debemos trazar la línea?). Esto posiblemente reflejaba una creciente conciencia de que existen términos vagos que pueden requerir una definición arbitraria en ciertas circunstancias. Como se ha demostrado anteriormente, este problema se resuelve con bastante facilidad. Sin embargo, pensadores posteriores intentaron exagerar la situación y presentaron el tema en forma de cadena argumentativa (o sorites, donde la conclusión del argumento precedente sirve de premisa para el siguiente).

Así, el enigma del hombre calvo se convirtió, en su formulación positiva: Sin duda, un hombre con un solo cabello es tan calvo como uno sin cabello; y si un hombre con un solo cabello puede ser considerado calvo, entonces un hombre con dos cabellos también lo es; y si un hombre con dos cabellos es calvo, entonces un hombre con tres cabellos también lo es; etc.; por lo tanto, un hombre con mil cabellos aún puede ser considerado calvo (paradoja). Alternativamente, el argumento podría plantearse en forma negativa: si un hombre con mil cabellos no debe ser considerado calvo, entonces

---

105 Como explico en *Lógica a más fuerte* , capítulos 1.4 y 2.5, a veces resulta útil formular términos de manera tan inclusiva que abarquen valores positivos, cero y negativos. Esto se hace con frecuencia en el discurso científico porque facilita ciertos cálculos y gráficos. Sin embargo, es fundamental comprender que tales términos inclusivos son inherentemente innegables, es decir, ya engloban tanto una afirmación como su negación. En este contexto, podríamos optar por ampliar términos como «montón» o «calvo» para incluir sus opuestos, por la razón que sea; pero al hacerlo, debemos ser plenamente conscientes de lo que estamos haciendo. Si no tratamos estos términos con el debido cuidado, no deberíamos sorprendernos si nos vemos obligados a incurrir en contradicciones.

106 Un par de siglos antes, Epiménides de Cnosos declaró: «Los cretenses, siempre mentirosos», a pesar de ser él mismo cretense, aparentemente sin percatarse de la contradicción inherente a tal afirmación. Eubúlides pudo haber notado la paradoja y haber intentado refinarla y reforzarla, ya que no se trataba de una doble paradoja, sino de una que se resolvía fácilmente diciendo que posiblemente no todos los cretenses son mentirosos o que no todos los cretenses mienten siempre (siendo Epiménides una notable excepción).

uno con 999 cabellos tampoco; y si 999 no cumple con el requisito, entonces 998 tampoco; y así sucesivamente… de donde, un hombre con un solo cabello no es calvo; por lo tanto, un hombre sin cabello no es calvo (paradoja).

Evidentemente, estos argumentos son *forzados* : implican premisas muy dudosas y engañosas. En la versión positiva, la premisa falsa es que «un hombre sin pelo puede ser llamado calvo» *implica* que «un hombre con un pelo puede ser llamado calvo». En la versión negativa, la premisa falsa es que «un hombre con un pelo no puede ser llamado calvo» *implica* que «un hombre sin pelo no puede ser llamado calvo». Se trata de la misma afirmación falsa de implicación (en forma contrapuesta). La paradoja se crea al negarse a admitir que «calvo», en sentido estricto, significa «sin pelo»; una negativa que no se basa en una comprensión lógica honesta, sino en un acto deliberado de ilógica. De manera similar, en el caso de un montón, el truco consiste en implicar que una sola piedra, o incluso ninguna, puede considerarse un montón.

Los creadores de estos argumentos no se detienen a reflexionar racionalmente sobre el problema subyacente (es decir, ¿dónde está la línea divisoria?) antes de iniciar un aparente proceso de inferencia, sino que intentan engañarnos y acorralarnos en una paradoja. La cadena de argumentos propuesta sirve simplemente como cortina de humo para ocultar la afirmación falsa crucial que se está planteando. Son el equivalente lógico de las estafas piramidales, donde cada venta sustenta la siguiente sin una base sólida. Quienes caen en la trampa son simplemente malos lógicos, si no descaradamente deshonestos. Luego, con pretensión, tejen teorías enormes y complejas en torno a este fenómeno, sin inmutarse por el error o la mentira inicial en su discurso.

A quienes argumentan que un solo cabello o una piedrecita apenas influyen, les sugiero que realicen el siguiente experimento físico sencillo: tomen una balanza precisa con el mismo peso en ambos lados, añadan un solo cabello o una piedrecita a un lado y ¡observen cómo se inclina! A quienes aún no se convenzan, porque creen dogmáticamente que la lógica es una cuestión de fantasía y convención, les sugiero (en tono de broma) que coloquen, debajo de la balanza más pesada, un detonador conectado a un artefacto explosivo sujeto a su nariz, ¡y que vean cómo la realidad les explota en la cara! Creo que ese argumento podría convencerlos finalmente, si sobreviven.

En cuanto a Eubúlides, cabe mencionar de paso sus otras paradojas. La más significativa es, sin duda, la paradoja del mentiroso, que, como he explicado detalladamente en otro lugar, [107]resulta excepcionalmente poderosa debido a la variedad de dificultades que plantea (aunque sigue siendo perfectamente resoluble). Otras tres paradojas [108]tratan sobre ambigüedades en el término «saber», concretamente sobre la incapacidad de reconocer inmediatamente a alguien a quien normalmente se reconoce al instante (como un pariente cercano o un viejo amigo), cuando este último lleva máscara, ha estado ausente demasiado tiempo o no se le observa con suficiente atención. Otra, la paradoja de los cuernos, afirma que lo que no se ha perdido debe estar en posesión; por lo tanto, si no se han perdido los cuernos, se deben tener. Esta apódosis implica una premisa mayor falsa, puesto que algo que uno «nunca ha tenido» puede caracterizarse igualmente (así como algo que «todavía tiene») como «no perdido»; por consiguiente, el consecuente no se deriva del antecedente; por lo tanto, si uno no ha perdido los cuernos, no se puede asumir que los tenga (ya que bien podría no haberlos tenido nunca).

De esta breve lista, se puede observar que las preguntas de Eubúlides suscitan reflexiones sobre la lógica: reflexiones sobre términos vagos, definiciones convencionales, ambigüedades, negaciones,

---

107 Véase mi libro *A Fortiori Logic* , Apéndice 7.4.

108 Es decir, las paradojas del Hombre Enmascarado, Elektra y el Hombre Ignorado.

autorreferencias y otras dificultades propias del discurso humano. Sería erróneo, a mi parecer, suponer que el motivo de tales preguntas fuera la provocación o la ofuscación (aunque, ciertamente, escépticos posteriores utilizaron estos dilemas con mala intención, como ya se ha mencionado). Más bien, diría que sirvieron como punto de partida para reflexiones y debates serios sobre la lógica, pues parece improbable que se formularan sin intentar resolver los problemas que planteaban. En algunos casos, sin duda se propusieron explicaciones o soluciones válidas (aunque tal vez no hayan llegado hasta nosotros), mientras que en otros las dificultades pudieron parecer insuperables. En otras palabras, dudo que Eubúlides fuera simplemente un sofista; lo clasificaría más bien como un lógico serio.

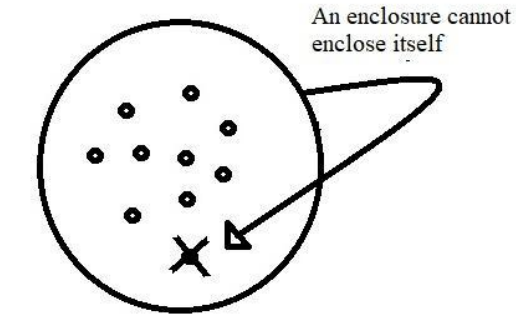
3. La causa fundamental de la paradoja de Russell

1. Mi resolución de la paradoja de Russell

Mi solución a la paradoja de Russell es, sencillamente, que *ninguna* clase es, ni puede ser jamás, miembro de sí misma. La autopertenencia es *inconcebible* . Por lo tanto, no sorprende que la adopción irreflexiva de la idea de autopertenencia por parte de Russell lo condujera a la paradoja. El concepto de pertenencia a una clase difiere significativamente del de predicación. La predicación es una forma natural de pensar; la pertenencia a una clase es artificial, inventada por los lógicos. El concepto de pertenencia a una clase es útil, pero tiene limitaciones. La idea de pertenencia a una clase es muy antigua, ya implícita en los discursos de Aristóteles; pero los lógicos la utilizaron de forma más consciente en la época moderna.

La idea original es que si cualquier cosa individual (llamémosla X) 'tiene' alguna propiedad (llamémosla cualidad Y), entonces está 'subsumida' bajo la especie o género de cosas que tienen Y; es decir, ***si X es Y, entonces X es un Y*** (nótese el uso de «a» para indicar que Y se refiere a una especie o género, a diferencia de una propiedad). Esta idea condujo posteriormente al concepto de «clase con miembros», definida por: ***si X es un Y, entonces X es un miembro de la clase «Y».*** (nótese el uso de comillas para referirse a una clase como distinta de un predicado). Aquí se pretenden implícitamente los complementos: “si X no es Y, entonces X no es un Y” y “si X no es un Y, entonces X no es un miembro de la clase 'Y'”, nota.

Pero conviene aclarar que estas dos ideas, aunque relacionadas, son bastante distintas. Si bien se puede decir de cualquier cosa que sea Y que es *una* Y, no se puede decir de ninguna clase “Y” que resulte ser una Y que sea miembro de la clase “Y” (es decir, miembro de sí misma). Pues la idea de pertenencia a una clase es, figurativamente, la idea de un recinto (la clase) en el que se incluye un grupo de cosas (los miembros) que son similares de alguna manera (es decir, que tienen alguna propiedad en común, por ejemplo, Y); y es *imposible imaginar visualmente* que el recinto se incluya dentro de sí mismo (es decir, que la clase pueda ser miembro de sí misma). Se puede decir con palabras, por supuesto; pero no se puede dibujar en papel.



A class cannot be a member of itself

Así pues, la idea de subsunción bajo una especie o género (de «Y» bajo Y) y la de pertenencia a una clase (de «Y» en «Y») son solo parcialmente equivalentes y no deben confundirse. Por ejemplo, si bien la clase «clases» es, en efecto, una clase, lógicamente no puede ser miembro de la clase «clases». Las caracterizaciones «es una clase» y «es miembro de la clase 'clases'» no son intercambiables. Sin embargo, la clase «clases» sí puede ser miembro de otras clases, en particular de la clase «clases no auto-miembros». De hecho, ninguna clase puede ser miembro de «clases auto-miembros», porque no existe tal clase (como se acaba de explicar); y, por consiguiente, *todas* las clases son miembros de «clases no auto-miembros».

Tenga esto en cuenta: aunque algunas clases (como la clase “clases”) se *subsumen* a sí mismas, no se puede decir razonablemente que sean *miembros de* sí mismas. Estas son relaciones significativamente diferentes. Esto significa que, cualquiera que sea el valor de Y: ***ya sea que la clase “Y” sea o no sea una Y, “Y”*** **no es** ***un miembro de la clase “Y”,*** es decir, no es un miembro de sí misma. Por lo tanto, la proposición a través de la cual definimos inicialmente la pertenencia a una clase, a saber, si X es una Y, entonces X es un miembro de la clase “Y”, tiene *una excepción formal* , a saber, el caso en que la clase “Y” es a la que se refiere el término X (que de otro modo es general).

(Aunque aquí no hemos tratado las subclases ni las clases superiores, cabe señalar que dicha excepción no impide que la clase «Y» sea miembro de la *clase superior* «clases Y», la cual, por definición, incluye a «Y» junto con todas sus subclases. Esto se debe a que «Y» y las «clases Y» se encuentran en niveles diferentes, por lo que esto no constituye una autopertenencia. Más adelante se abordará este tema).

Otra peculiaridad de la lógica de clases es que, así como «clases» es una clase (es decir, la clase de todas las clases), «no clases» también puede considerarse una clase (es decir, la clase de todas las no clases), sin contradicción alguna. En el caso de la lógica de predicados, tal giro no es posible; es decir, una no clase (cualquier cosa que no califique como clase) no puede considerarse una clase: solo una clase (cualquier cosa que califique como clase) puede considerarse una clase. Esto demuestra, una vez más, la divergencia entre estas dos formas de pensar. Por otro lado, cabe señalar que «clases» (al ser una clase) no puede considerarse consistentemente una no clase; y, del mismo modo, «no clases» (al ser también una clase) no puede considerarse una no clase. Todo esto es obvio, pero vale la pena repetirlo.

En cuanto a la paradoja de Russell, se alega que la clase «todas las clases que no son miembros de sí mismas» constituye una doble paradoja, porque: si decimos que no es miembro de sí misma, entonces sí lo *es* , y si decimos que *es miembro de sí misma,* entonces no lo es. Pero es evidente, a la luz de lo expuesto anteriormente, que el problema reside en el consecuente de la primera proposición

condicional y en el antecedente de la segunda (mostrada en cursiva), es decir, en la *falsa* afirmación que contienen: que «todas las clases que no son miembros de sí mismas» pueden ser miembros de sí mismas. En realidad, *ninguna* clase es miembro de sí misma; por lo tanto, ambas proposiciones condicionales mediante las cuales se formula la paradoja de Russell son erróneas: son non sequiturs; sus cláusulas «entonces» no se derivan realmente de sus respectivas cláusulas condicionales.

En otras palabras, la solución a la paradoja de Russell es que la clase denominada «todas las clases que no pertenecen a sí mismas», *al igual que cualquier otra clase* , en realidad *no* pertenece a sí misma, porque *no existe tal cosa* como «una clase que pertenece a sí misma»; y esta afirmación no *genera* ninguna contradicción. Dicho de otro modo: el término «una clase que pertenece a sí misma» es una construcción *verbal posible* , pero es *geométricamente* impensable y, por lo tanto, racionalmente inconcebible; es una serie fantasiosa de palabras con significados independientes cuya conjunción, de hecho, carece de sentido.

2. Por qué las resoluciones de Russell son inadecuadas

Ahora bien, Bertrand Russell formuló una explicación algo similar de su paradoja, diciendo:

> "Ninguna colección (en su totalidad) puede contener miembros que se definan en términos de sí misma; específicamente, ninguna colección existente puede ser jamás una parte constitutiva de sí misma" [109].

¿En qué se diferencia esta formulación de mi negación de la posibilidad lógica de la auto-pertenencia? La formulación de Russell obviamente se refiere indirectamente a la colección misma; es decir, en otras palabras: una colección no puede contenerse a sí misma como miembro porque dicha pertenencia solo podría activarse *definiendo la colección en términos de sí misma* , y eso no es factible. ¿Dónde está la "definición" aquí? Es la formulación misma del término, a saber, "todas las clases que son miembros de sí mismas" en nuestro caso.

La definición propuesta implica el término que se está definiendo; es decir, hay un elemento de autorreferencia, de circularidad. Esto puede llamarse autodefinición; y es obviamente inútil si no sabemos de antemano a qué se refiere por otros medios. Pero, ¿es la definición de la clase en sí misma el problema en cuestión? Yo diría que no: este término es simplemente el producto final de un proceso de razonamiento; no surge de la nada. Es este proceso de razonamiento el que debe examinarse y evaluarse.

¿La clase de "todas las clases que son miembros de sí mismas" *se produce por* autodefinición? No, el término predicativo subyacente "todas las clases que *son* clases" no es problemático: en efecto, todas las clases son clases. Esta predicación genera el término clasificatorio "todas las clases que *son miembros de* (la clase llamada) 'clases'", que tampoco es problemático en sí mismo. Lo problemático es que este último término, utilizando, por ejemplo, el hecho de que "clases" es una clase y, por lo tanto, aparentemente un miembro de sí misma, da lugar inductivamente al término "clases que son miembros de *sí mismas* ". Así pues, la génesis de este último término problemático no se produce por mera autodefinición, como parece pensar Russell, sino por la traducción ilegítima (supuesta traducción de una forma a otra) de una predicación perfectamente legítima en una proposición de pertenencia a una clase.

---

[109] Cita de *Principia Mathematica* de Nicholas Rescher en *Paradojas: sus raíces, alcance y resolución* (Chicago, Ill.: Open Court, 2001), pág. 172. Este "principio del círculo vicioso" fue formulado anteriormente por Henri Poincaré.

Dicha traducción se descubre y se demuestra ilegítima por el hecho de que da lugar a la paradoja de Russell. Es este cambio de forma, apenas perceptible, el que causa el problema. Mi solución propuesta se demuestra fácilmente con referencia al término negativo correspondiente: «todas las clases que *no son* miembros de sí mismas». Si la cuestión fuera la autodefinición, como sugiere Russell, entonces este término *también* sería problemático, puesto que también se refiere a sí mismo (aunque negativamente); ¡sin embargo, este término *no es* problemático! [110]Claramente, entonces, la cuestión en cuestión no es la autodefinición, sino algo completamente distinto: es la ingenua «inferencia» (la traducción) que acabo de describir.

Más precisa es la afirmación final de Russell, a saber, que «ninguna colección existente puede ser jamás una parte constitutiva de sí misma»; pero esto no es una explicación en sí misma: es una consecuencia evidente de la paradoja de Russell, es decir, una afirmación de que obviamente existe algún tipo de problema con que cualquier «colección existente» sea «una parte constitutiva de sí misma», lo que implica que tal colección no puede existir. Esto no es una explicación, sino una observación que necesita una explicación, y la explicación que ofrece Russell gira en torno a la autodefinición, como hemos visto. Pero la autodefinición no está, de hecho, implicada genéticamente.

Diría que, si bien Russell vislumbró un problema inherente a la idea de autopertenencia (o, alternativamente, quizás, de no autopertenencia) por parte de una clase, no comprendió con precisión la razón de dicho problema. Lo identificó erróneamente como autodefinición, es decir, como autorreferencia en la definición. Pero aunque esta característica está presente y es significativa, no es la clave del problema.

En realidad, el problema solo puede resolverse mediante el análisis conceptual más detallado que he formulado. El problema surge del supuesto de que *la subsunción* La idea *de que un concepto* y *la pertenencia a una clase* son totalmente paralelas (e incluso intercambiables) —simplemente no lo son—. Es esta premisa errónea la que da origen a la paradoja de Russell. Una vez comprendida, resulta evidente por qué la «autopertenencia» es inconcebible y debemos afirmar categóricamente que *ninguna* clase es miembro de sí misma; en ese caso, la paradoja de Russell deja de existir.

Más adelante, Russell, aparentemente insatisfecho con la solución que había propuesto anteriormente para su doble paradoja, propuso su Teoría de los Tipos como medio para lograr este fin. En su forma más simple, esta teoría se centra en las diferencias entre los elementos individuales que pertenecen a las clases, las clases mismas, las clases de clases que a su vez pertenecen a estas últimas, y así sucesivamente. Estos son "tipos" sucesivos, que forman una jerarquía de elementos desde los objetos concretos hasta derivados cada vez más abstractos de los mismos.[111]

En resumen, la teoría postula que una proposición puede ser universalmente verdadera para un tipo inferior, pero no incluir un tipo superior. Por ejemplo, se puede decir que todas las clases pertenecen a la clase «clases», sin que esto implique que «clases» también pertenezca a ella, simplemente porque (según la teoría) es de un tipo superior a todas las clases que incluye. Así pues, «todas las clases» no

---

110 Alternativamente, si se considera problemático lo segundo, entonces no se puede considerar problemático lo primero. En cualquier caso, uno de los dos debe ser aceptable *para que el diálogo sea posible* . Menciono esta alternativa solo porque, *a primera vista,* puede parecer que el término negativo «todas las clases no son miembros de sí mismas» es el problemático, ya que aparentemente produce una paradoja (mientras que el positivo aparentemente no). En realidad, este término negativo no es problemático, y es el término positivo «todas las clases son miembros de sí mismas» el que causa la paradoja. Tenga esto en cuenta.

111 No me extenderé aquí en un análisis detallado de esta teoría. Remito a los lectores a mis análisis anteriores, más exhaustivos, que se encuentran en mis libros *Lógica del futuro* (capítulos 43-45) y *Lógica a fortiori* (apéndice 7.5).

significa literalmente *todas* las clases; puede (debido a la diferencia de «tipo») excluir la clase «clases» misma. Por supuesto, esta afirmación es bastante arbitraria y solo oculta la paradoja de Russell tras una cortina de humo.[112]

Esta idea tiene algo de cierto, pero también genera cierta confusión. En efecto, existe una jerarquía entre elementos individuales concretos, agrupaciones abstractas de elementos (clases) y grupos más abstractos de grupos de elementos (clases de clases). Sin embargo, la paradoja de Russell no surge cuando intentamos incluir una clase en una clase de clases, es decir, una subclase en una clase superior. Y, por supuesto, la paradoja de Russell no surge cuando intentamos incluir un elemento individual en una clase. La paradoja de Russell solo surge cuando intentamos incluir una clase en sí misma; o (por extensión, puesto que también es una clase) una clase de clases en sí misma.

La paradoja de Russell surge *únicamente* al intentar autoincluir una clase, o una clase de clases, *en sí misma* . Por lo tanto, la jerarquía no es el problema aquí, ¡y la teoría de tipos no puede ofrecer una solución! Es cierto, solo incidentalmente, que una clase solo puede agrupar objetos concretos, o que una clase de clases solo puede agrupar clases menos abstractas que ella misma. La razón no reside en las diferencias de tipo, sino en el hecho de que una clase o una clase de clases no puede, ni siquiera en la imaginación, incluirse a sí misma en sí misma.

Cabe señalar que, en nuestro ejemplo anterior, la clase «clases» es, en efecto, una clase de clases, puesto que las unidades que agrupa son todas clases; sin embargo, sigue siendo una clase en sí misma y, como tal, aparentemente se incluye a sí misma, es decir, se subsume. La solución no reside en que no pueda subsumerse a sí misma (es decir, *ser* una clase), sino simplemente en que, por lo tanto, no puede considerarse miembro de sí misma (es decir, no *puede clasificarse como* una clase). No se trata de una cuestión de jerarquía (tipo), sino de transformar la predicación en clasificación.

3. Por qué la resolución de Rescher es inadecuada

La solución que propone Nicholas Rescher para la paradoja de Russell difiere en cierta medida, aunque no demasiado, del primer intento de Russell. Aplica al caso en cuestión un principio general que él mismo ha formulado, denominado Principio de Introducción Exitosa. Señala que «solo cuando algo se identifica correctamente, puede servir como objeto de un debate significativo»; y añade: «Con un pseudo-objeto identificado de forma inapropiada… se abre de par en par la puerta a la contradicción y la paradoja» [113]. En su opinión, la paradoja de Russell se debe, pues, a un fallo en la identificación adecuada inherente a una clase definida en términos de sí misma.

Así pues, Rescher se centra en el problema de la autodefinición, al igual que Russell. Su enfoque difiere, como él mismo señala, en que mientras Russell considera la autodefinición una cuestión ontológica,

---

112 Remito a los lectores a la excelente exposición y crítica de la paradoja de Russell y sus intentos de resolución, en el capítulo 11 de * *The Development of Logic** , de William y Martha Kneales.

113 Op. cit., págs. 172-73. Si bien este principio SIP es intuitivamente sólido y relevante para el caso en cuestión, cabe señalar que no es una verdad general. En realidad, gran parte del discurso humano se construye mediante términos más o menos vagos. Relativamente pocos términos, si acaso alguno, están definidos de forma completa y definitiva. Esto se debe a que nuestro conocimiento es esencialmente inductivo, en lugar de deductivo (como muchos lógicos imaginan). Usamos una palabra (cuando la necesitamos) y una definición operativa (cuando la tenemos) como herramientas pragmáticas. Nuestra comprensión de su referencia es siempre provisional y temporal. A medida que nuestro conocimiento crece y nuestros análisis se refinan, nuestros términos (con suerte) ganan mayor precisión y se vuelven más concisos. Por lo tanto, el principio propuesto por Rescher no debe tomarse de forma demasiado general. El debate significativo se produce constantemente con palabras imperfectamente definidas; esa es la norma, no la excepción, y, a pesar de ello, solemos evitar muy bien las contradicciones. El significado no es esencialmente una cuestión verbal, sino de intuición y comprensión.

Rescher la ve como una cuestión de comunicación. Para Russell, no puede existir una clase que se defina en referencia a sí misma; mientras que para Rescher, ni siquiera podemos empezar a usar o discutir tal clase, porque es como si aún no se hubiera dicho nada. Ambas ideas son, en mi opinión, ciertas. Pero no resuelven la paradoja de Russell, como ya se ha explicado. Repito, la cuestión no es de autodefinición, sino de pasar de un discurso predicativo a uno clasificatorio. Una clase como «clases» *es , en efecto,* una clase, pero «clases» no puede *ser miembro de* la clase «clases». Se trata de dos sistemas de pensamiento diferentes, que no se comportan de forma idéntica en todas las circunstancias.

No podemos crear conceptos a voluntad, simplemente uniendo palabras arbitrariamente en una definición propuesta. Una definición verbal es una hipótesis sujeta a verificación lógica antes de convertirse en un concepto cognitivamente funcional. En el caso de la definición de pertenencia a una clase, es decir, la proposición de que "si X es Y, entonces X pertenece a la clase 'Y'", se produce una doble paradoja en el caso especial de "si 'Y' es Y, entonces 'Y' pertenece a 'Y'". Por lo tanto, la regla que intentamos formular (es decir, la definición de pertenencia a una clase que acabamos de mencionar) debe tener una excepción; concretamente, cuando X representa la clase "Y".

La paradoja de Russell es valiosa porque nos enseña que debe contemplarse una excepción en la fórmula definitoria. Inicialmente, asumimos que la definición general es válida; pero al descubrir que conduce a una autocontradicción y una paradoja, nos vemos obligados a retractarla parcialmente. Lógicamente, nos vemos forzados a rechazar por completo la noción de autopertenencia. Esta retractación es muy limitada y precisa, pero restablece la coherencia en la lógica de clases. Nuestra definición hipotética se ha ajustado para evitar la inconsistencia. Esta es la resolución correcta de la paradoja de Russell.

4. Otras manifestaciones de la paradoja de Russell

Cabe mencionar que Russell se dio cuenta de que el concepto de clase estaba en juego de alguna manera, pero luego intentó demostrar que la misma paradoja podía formularse dentro de la predicación. Como lo expresaron Kneale y Kneale:

> En lugar de la clase que supuestamente contiene todas las clases que no son miembros de sí misma, consideremos la propiedad de ser una propiedad que no se ejemplifica a sí misma. Si esta propiedad se ejemplifica a sí misma, entonces no puede ejemplificarse a sí misma; y si no se ejemplifica a sí misma, entonces debe ejemplificarse a sí misma. Claramente, la naturaleza del problema es la misma que en la paradoja original, y sin embargo no se habla de clases.[114]

Las implicaciones aquí son que algunas propiedades se “ejemplifican” a sí mismas, mientras que otras no. Es decir, una propiedad Y: en algunos casos, Y es Y (es decir, tiene la propiedad Y) y en otros, Y no es Y (es decir, carece de la propiedad Y). Si Y es Y, entonces Y se ejemplifica a sí misma; y si Y no es Y, entonces Y no se ejemplifica a sí misma. Sin embargo, ¿es cierto alguna vez que Y es Y? ¿Se puede señalar algo que tenga precisamente a sí mismo como predicado? Yo diría que no. Claramente, “Y es Y” aquí no se refiere a una tautología predicativa, como “blanco es blanco”. Más bien, lo que queremos decir con “Y es Y” aquí es que “blancura es blanco”, es decir, la Y- *idad* (*la propiedad* Y) es Y (tiene la propiedad Y). Esta es una afirmación muy diferente, que no se deduce de la anterior.

---

114 *El desarrollo de la lógica* (Oxford UP, 1962), pág. 655.

Y la misma crítica que se le puede aplicar a la versión clasificatoria se puede utilizar. Bien podríamos decir que si X es Y, entonces X "ejemplifica" la cualidad de Y (es decir, es una de las cosas que posee dicha cualidad), pero en el caso especial en que X se reemplaza por la cualidad de Y (es decir, la propiedad Y), debemos hacer una excepción y negar que "la cualidad de Y es Y" implique "la cualidad de Y ejemplifica la cualidad de Y (es decir, ella misma)". Para evitar una eventual paradoja de Russell, debemos al menos evitar dicha implicación, si no rechazar por completo el consecuente (afirmando que nunca es cierto que la cualidad de Y ejemplifique la cualidad de Y), si no rechazar siquiera el antecedente (afirmando que nunca es cierto que la cualidad de Y sea Y).

Russell afirmó que si «la propiedad de no autoejemplificación» se ejemplifica a sí misma, entonces carece de «la propiedad de no autoejemplificación» y, por lo tanto, no puede ejemplificarse; y si no se ejemplifica a sí misma, entonces posee «la propiedad de no autoejemplificación» y, por lo tanto, debe ejemplificarse. En mi opinión, esto significa que debemos rechazar la idea misma de autoejemplificación y afirmar que *nada* se ejemplifica a sí mismo (incluso si encontramos alguna cualidad Y que sea Y). En ese caso, podemos afirmar sin contradicción alguna que «la propiedad de no autoejemplificación» no se ejemplifica a sí misma.

Lo mismo puede expresarse con otros términos: algunos conceptos son «instancias» de sí mismos, mientras que otros no. Es decir, podemos definir la instanciación diciendo: si X es un Y, entonces X es una instancia de Y (es decir, X es un individuo dentro del grupo llamado Y); pero debemos hacer una excepción en el caso especial en que X se reemplaza por Y, y negar que si Y es un Y, entonces Y es una instancia de Y. Es evidente que Y aquí se refiere específicamente a un concepto, y no a cualquier cosa. Un ejemplo sería: «el concepto "concepto" es un concepto; por lo tanto, el concepto "concepto" es una instancia de sí mismo».

Esto es claramente muy similar a decir: «la clase de todas las clases es en sí misma una clase; por lo tanto, la clase de todas las clases es un miembro de sí misma»; y de ello surge inevitablemente una paradoja similar, que puede neutralizarse de manera parecida. Es decir, tras reflexionar, debemos afirmar que *nada* es una instancia de sí mismo, de modo que, de hecho, «el concepto de no-autoinstanciación » no es una instancia de sí mismo. Se puede seguir un razonamiento similar con respecto a la «inclusión» y cualquier otra relación similar.

Claramente, ninguna de estas cuestiones se relaciona con la predicación en sí, sino con ideas más geométricas (clasificar, tener/pertenecer, instanciar, incluir) mediante las cuales intentamos representarla. Estas relaciones se conciben como metáforas de la predicación; pero resulta que estas analogías no son perfectas. La lección que nos enseña la paradoja de Russell es que todas estas relaciones derivadas tienen excepciones (como ya se detalló anteriormente). La paradoja de Russell no afecta a la predicación en sí; la predicación es inmune a ella. Si bien Russell tenía razón al investigar si su paradoja afectaba a la predicación, se equivocó al concluir que sí; no la afecta.

5. Acerca de la paradoja del barbero

Hay un pueblo con un solo barbero. Algunos hombres se afeitan solos; el resto no, pero todos son afeitados por el barbero. ¿Y el barbero? ¿Se afeita él mismo o no? Si lo hace, es uno de los que se afeitan solos (sin problema); si no lo hace, es uno de los que son afeitados por el barbero, es decir, por sí mismo (aparente contradicción). Obviamente, en su caso, las dos clases de hombres se superponen: él se afeita solo y es afeitado por el barbero. Esto no es problemático: simplemente nos indica que la supuesta dicotomía entre los dos grupos de hombres no es realmente una sola; su caso es una

excepción lógicamente implícita. Es decir, en su caso, a diferencia de otros, ser afeitado por el barbero no implica no afeitarse solo.

¿Cómo se compara esto con la paradoja de Russell, de la cual la paradoja del barbero se presenta como una ilustración? Resuelvo la paradoja de Russell diciendo que ninguna clase es miembro de por sí misma; de ello se deduce que podemos afirmar que la clase de «clases que no pertenecen a sí mismas» no necesariamente pertenece a sí misma, sin que esto genere una contradicción. Resuelvo la paradoja del barbero de forma diferente, al afirmar que, a diferencia de todos los demás hombres del pueblo, el barbero puede afeitarse a sí mismo y ser afeitado por el barbero (él mismo). En la paradoja de Russell, una de las clases en conflicto se elimina por completo. En la paradoja del barbero, el conflicto entre las clases se atenúa en un único caso (el del propio barbero). Dado que ambas paradojas no se resuelven de la misma manera, deben considerarse lógicamente distintas.

4. La autocontradicción de la hipótesis de superposición

Quienes velan nunca mueren; quienes no velan ya están muertos.[115]

1. lógica aristotélica

Un término (cualquier cosa, ya sea física, mental o espiritual, concreta o abstracta, con nombre o sin nombre), digamos A, y su *negación* , noA (o noA), no solo son diferentes, sino contradictorios, es decir, incompatibles y exhaustivos. Lógica y realmente, no pueden ser ambos verdaderos ni ambos falsos a la vez, en ningún contexto ni circunstancia.

La ley de **no contradicción** [116]establece que, aunque A y noA puedan existir en el mismo mundo, quizás en la misma entidad de maneras diferentes, incluso espacialmente contiguas o temporalmente adyacentes, no pueden existir exactamente de la misma manera, en el mismo lugar y al mismo tiempo. La ley del **tercero excluido** establece que A y noA no pueden estar ausentes del mundo, ni de ninguna parte del mundo; si son negaciones la una de la otra, no existe un término medio, ni una tercera alternativa entre ellas o más allá de ellas, pues agotan las posibilidades de existencia en ese sentido, lugar y tiempo. Estas dos leyes son simplemente expresiones de la única ley de **identidad** : que todo ser existente tiene y solo puede tener una identidad precisa, la conozcamos con exactitud o no.

Dichas tres leyes se conocen como las leyes del pensamiento porque constituyen la base de todo discurso racional sobre el mundo. Se las denomina «axiomas» porque su negación es lógicamente imposible e incluso racionalmente concebible. La antinomia (la transgresión de las leyes del pensamiento) es, de hecho, impensable; es, literalmente, *inconcebible* .

Ni siquiera se pueden visualizar las contradicciones o las situaciones de ni una cosa ni la otra, es decir, no se puede producir mentalmente la superposición de una imagen y su ausencia, ni algo intermedio entre una imagen y su ausencia. Se puede formular verbalmente una afirmación contradictoria o de ni una cosa ni la otra mediante la unión de palabras o símbolos con una intención antinómica; pero dicha afirmación simplemente articula los términos A y noA, o ni A ni noA, sucesivamente, sin plasmar la supuesta «interconexión» de aquello a lo que se refieren.

Ignorar o desestimar estas leyes solo puede conducir a un pensamiento erróneo. Por lo tanto, si uno encuentra una coexistencia de opuestos en un discurso, puede estar seguro de que contiene algún error; de igual modo, si un discurso afirma un punto medio entre algo y su negación, esto es prueba fehaciente de error. En tales casos, debemos revisar y corregir nuestro pensamiento si queremos alinearlo con la realidad.

Las tres leyes del pensamiento no implican que las cosas sean invariables y estáticas, sino que, por el contrario, nos ayudan a adaptar nuestro conocimiento al cambio y movimiento constantes que se manifiestan en el mundo que nos rodea y en nosotros mismos. Una cosa puede variar en el espacio en un momento dado (en sus partes, constituyentes o componentes), en el tiempo (a medida que cambia de aspecto o posición en el espacio), en calidad, en cantidad, en movimiento y, de hecho, en cualquier

---

115 *El Dhammapada* , vol. 21. (Trad. Juan Mascaro. Harmondsworth, Mx.: Penguin, 1973).

116 También conocida como la ley de la contradicción, es decir, *sobre* la contradicción.

otro sentido posible, siempre que su naturaleza particular lo permita. Sin embargo, nada puede variar de forma que contravenga las leyes del pensamiento, como ya se ha dicho.

Nótese que las leyes de no contradicción y del tercero excluido se refieren a cualquier cosa (A) y su negación (noA): se aplican principalmente a los «opuestos» (en el sentido estricto del término). La «negación» es una relación más radical que la mera «diferencia». Dos cosas distintas pueden estar presentes en un lugar y tiempo determinados; si es así, son compatibles. Pero una cosa y su negación no pueden hacerlo: son necesariamente incompatibles. Dos cosas distintas pueden estar ausentes en un lugar y tiempo determinados; si es así, son inexhaustivas. Pero una cosa y su negación no pueden hacerlo: son exhaustivas.

En otro orden de ideas, consideremos ahora, de forma más general, cualquier par de términos aparentemente *diferentes* , por ejemplo, A1 y A2. Si estos dos términos cumplen las condiciones establecidas en las leyes del pensamiento, es decir, si no pueden estar presentes o ser aplicables en todos los aspectos a la vez, ni pueden estar ausentes o ser inaplicables en ningún aspecto a la vez, entonces, en efecto, cada uno es la negación del otro. En tal caso, A1 = noA2 y A2 = noA1; su relación es una disyunción binaria.

Pero si además de A1 y A2 encontramos casos o situaciones que implican una *conjunción* de A1 y A2, y/o encontramos otra posibilidad, A3, o numerosas otras *alternativas* , A3, A4, etc., junto a ellos, entonces, aunque A1 y A2 sean diferentes, claramente no son negaciones el uno del otro. En ese caso, siguen estando algo disjuntos, pero la disyunción entre ellos es de menor intensidad. Las leyes de identidad, de no contradicción y del tercero excluido siguen siendo aplicables, pero no solo a los dos términos iniciales A1 y A2, sino a todos los términos de la disyunción múltiple dada en la realidad. En tal caso, la negación de A1 es la disyunción de A2, A3, etc.; la negación de A2 es la disyunción de A1, A3, etc.; la negación de A3 es la disyunción de A1, A2, etc.; y así sucesivamente.

Si A3 resulta ser una conjunción de A1 y A2, entonces la disyunción entre estos dos últimos se denomina «inclusiva»; es decir, A1, A2 o A3 pueden expresarse como A1 y/o A2 (la alternativa A3 queda implícita, implícita en la conjunción «y»). Si los tres o más disyuntos no se refieren a conjunciones (como A1 y A2), entonces la disyunción se denomina «exclusiva» (lo que significa que cada alternativa excluye a la otra). Nada de esto, evidentemente, contradice las tres leyes mencionadas. Sin embargo, introducir más de dos alternativas da la impresión de atenuarlas en cierta medida (sin infringirlas, cabe reiterar).

Otra forma en que las leyes del pensamiento pueden parecer suavizarse es introduciendo la modalidad en los términos. Los términos A y noA no pueden ser afirmados ni negados simultáneamente. Pero los términos *posiblemente* -A y *posiblemente* -noA sí pueden ser afirmados (esto es lo que llamamos contingencia), sin infringir el principio de no contradicción. Sin embargo, no pueden ser negados simultáneamente, porque eso implicaría que tanto A como noA son imposibles, lo que implicaría que ambos son negados, contrario al principio del tercero excluido. Por supuesto, también es coherente negar uno y afirmar el otro; de hecho, que A sea imposible implica que noA no solo es posible sino necesario, y de igual modo, que noA sea imposible implica que A no solo es posible sino necesario.

Centrémonos ahora en la conjunción «posiblemente-A y posiblemente-no-A», que es la más interesante en este contexto. En primer lugar, observemos que la modalidad denominada «posiblemente» tiene diferentes significados, según el modo de modalidad al que se haga referencia. En la modalidad lógica, la contingencia implica indeterminación lógica en el marco de las premisas dadas. Desde una perspectiva más epistémica, esto significa una *incertidumbre subjetiva* por nuestra

parte sobre si A o noA es aplicable en el contexto dado. En la modalidad natural, «posiblemente» significa potencialmente, y la contingencia se refiere a una indeterminación fáctica, es decir, significa que la cuestión A o noA *aún no está resuelta* , ni física, ni mental, ni espiritualmente, según sea el caso.

Centrémonos ahora en la segunda conjunción, la que existe entre potencialmente A y potencialmente no A, a diferencia de la que existe entre realmente A y realmente no A. Esto se refiere a la contingencia natural; pero la intensidad de la contingencia natural varía.

En un mundo, o un dominio del mundo, *regido exclusivamente por un determinismo estricto* , la contingencia simplemente significa que, aunque A o noA pueden estar presentes, dependiendo de circunstancias no especificadas, no obstante, uno de los dos está *necesariamente* presente (ya sea que sepamos cuál de los dos o no) y el otro está *necesariamente* ausente; es decir, si tuviéramos pleno conocimiento de las circunstancias involucradas en un momento dado, seguramente podríamos predecir cuál de los dos está presente.

Pero en un mundo, o en un ámbito del mundo, *donde el indeterminismo es posible, ya sea en forma de espontaneidad natural o de voluntad* , no existe necesidad de que se produzca ninguna de las dos posibilidades, de modo que, *incluso si* tuviéramos *pleno conocimiento de las fuerzas circundantes involucradas en un momento dado, no* podríamos predecir con certeza cuál de las dos está presente. Seríamos incapaces de predecir esto, no por alguna incapacidad cognitiva nuestra, sino por la propia naturaleza de los hechos que tenemos ante nosotros.

Tenga en cuenta lo siguiente: si bien la misma afirmación «potencialmente A y potencialmente no A» es superficialmente aplicable en ambos escenarios (determinismo e indeterminismo), en el primero la predicción es, en principio, posible, mientras que en el segundo es, en principio, imposible. Además, este último escenario es tan coherente con los principios de no contradicción y del tercero excluido como el primero.

En un marco determinista, el asunto se resuelve de antemano y, al menos en principio (aunque en la práctica sea casi imposible), puede predecirse; mientras que, en un marco indeterminista, ya sea el de la espontaneidad natural o el de la voluntad, el asunto *no se* resuelve de antemano y, por lo tanto, *no puede* predecirse de ninguna manera. Sin embargo, en este último marco, puede ser posible establecer diferentes probabilidades para las dos alternativas, es decir, A puede ser más probable que noA, o viceversa; solo que no se puede afirmar que ninguna alternativa tenga una probabilidad del 100%.

En resumen, estas son las afirmaciones formales a las que nos referimos como lógica aristotélica, porque el filósofo griego Aristóteles (384-322 a. C.) fue el primero en formularlas de manera consciente y clara. Cabe destacar que Aristóteles concibió y tuvo en cuenta el indeterminismo en su análisis de ***la lógica de la razón. contingente futuro proposiciones*** , argumentando:

> “Es necesario que haya o no haya una batalla naval mañana; pero no es necesario que se produzca una batalla naval mañana, ni que no se produzca, aunque sí es necesario que se produzca o no se produzca.” (*De Interpretatione* , 9, 30-33).

Evidentemente, el propósito de Aristóteles en esta afirmación era *defender* las leyes de no contradicción y del tercero excluido, demostrando su aplicabilidad en todas las situaciones. No podemos predecir si la batalla naval tendrá lugar mañana o no, ya que (en la narrativa de la batalla) interviene la voluntad humana; solo podemos estar seguros de la dirección de los actos de voluntad humanos cuando estos se materializan definitivamente. Hoy, lo único que podemos afirmar es que ambas alternativas son *potenciales* (en igual o desigual grado, según el caso); solo mañana sabremos la respuesta a la pregunta, cuando la batalla *se* produzca o *no* . Lógica y materialmente, potencialmente A

y potencialmente no A son perfectamente compatibles (aunque no se pueden negar ambas); solo realmente A y realmente no A son incompatibles (y exhaustivos, además).

En la actualidad, algunos afirman que las «lógicas no aristotélicas» son concebibles simplemente negando las leyes aristotélicas. Imaginan que estas leyes del pensamiento son afirmaciones arbitrarias y que pueden sustituirse a voluntad por sus antítesis. Este engaño probablemente se deba al uso generalizado de la lógica simbólica, que da a la gente la falsa impresión de que la lógica es mera manipulación de símbolos, un juego lingüístico, algo en última instancia arbitrario. Algunos, al parecer, buscan provocar una «revolución copernicana» en la lógica en pos de la fama; pero la mayoría de ellos, evidentemente, se oponen a la lógica aristotélica por un profundo resentimiento personal contra la Razón, un anhelo de destronarla y liberarse de sus restricciones.

Formulan «sistemas» aparentemente coherentes internamente que, superficialmente, parecen respaldar su afirmación. Con grandilocuente, los denominan « lógica paraconsistente» , como si la coherencia parcial bastara para convencernos; no, *solo un discurso totalmente coherente puede considerarse verdaderamente coherente y merecedor de credibilidad* . Tales afirmaciones desviadas son necesariamente absurdas, ya que solo parecen plausibles mediante la invención de un discurso internamente convincente, sin tener en cuenta el contexto más amplio del conocimiento. Sin embargo, aún contienen una referencia a la coherencia —es decir, a las leyes del pensamiento de Aristóteles— como sello de su credibilidad. Esto es inevitable, porque estas leyes son el fundamento mismo del pensamiento racional.

No se puede usar la razón para rechazar la razón, porque tal rechazo implica automáticamente rechazarse a sí mismo . Un axioma es evidente porque su negación es contradictoria. Por supuesto, hay quienes optan por pensar de forma totalmente irracional para no depender siquiera de la «coherencia interna» (¡y así ser completamente «coherentes» con su elección!); a estos se les denomina hoy en día «posmodernos» o (más recientemente) «concienciados». Todo es una mera fantasía; no es realmente lógico. Huelga decir que quienes se desvinculan por completo de la realidad seguramente terminarán en un manicomio y probablemente poco después en la morgue, ya que nuestra salud mental y nuestra propia vida dependen de la razón.

2. Superposición y el gato de Schrödinger

Tras el descubrimiento de ciertos fenómenos extraños y maravillosos, como la dualidad onda-partícula, la física moderna adoptó el concepto de "superposición", que puede describirse brevemente de la siguiente manera:

> La superposición cuántica es un principio fundamental de la mecánica cuántica que establece que un sistema cuántico puede encontrarse en múltiples estados simultáneamente hasta que se realiza una medición. Esto contrasta con la mecánica clásica, donde un sistema solo puede estar en un estado a la vez. Por ejemplo, un electrón puede encontrarse en una superposición de dos estados de energía diferentes, o en una superposición de dos posiciones diferentes. Esto significa que el electrón no se encuentra en ninguno de los dos estados de forma definitiva hasta que se realiza la medición. Cuando se mide el electrón, este colapsa en uno de los dos estados.[117]

Este concepto se suele percibir y presentar como una justificación para negar las leyes de no contradicción y del tercero excluido, y por ende, la identidad, al menos en lo que respecta a ciertos

[117] Citando a Géminis. Esto basta para nuestro propósito aquí.

fenómenos de la mecánica cuántica. Se afirma que la superposición es *la única interpretación y explicación adecuada posible* de los fenómenos subatómicos en cuestión; de modo que, en efecto, estos fenómenos constituyen *evidencia empírica concreta y prueba* de que las tres leyes del pensamiento no son leyes universales de la naturaleza.

Ahora explicaré por qué esta afirmación es falsa e insostenible. Cabe aclarar que no pretendo negar en absoluto la exactitud de las observaciones físicas, los experimentos, las generalizaciones y las deducciones en las que se basa esta afirmación. No soy físico ni tengo ningún interés particular en ese campo. Acepto los hallazgos que los físicos reportan y aceptan colectivamente. Mi único interés aquí radica en la *interpretación filosófica* que algunas personas han atribuido artificialmente a dichos hallazgos.

El concepto de superposición afirma que (en pocas palabras) "un sistema cuántico puede estar en múltiples estados al mismo tiempo hasta que se mida". La sugerencia aquí es que algo A y su negación notA pueden coexistir simultáneamente, ocupando exactamente el mismo espacio y tiempo en todos los aspectos, y/o que existen algunos estados del ser intermedios que los reemplazan a ambos, sucediendo esto *entre bastidores* , por así decirlo, hasta que la observación activa hace que una u otra alternativa *salga a la luz* , dándonos la impresión común (supuestamente falsa) de que A y notA son mutuamente excluyentes (es decir, que ambos no pueden ocurrir a la vez) y exhaustivos (es decir, que nunca existe la posibilidad de que ninguno ocurra), sobre la cual se basan las leyes del pensamiento.

¿Qué tiene de lógico este escenario? Lo que tiene de malo es que es *necesariamente especulativo* , es decir, una creencia que solo puede basarse en la fe porque es incapaz de verificación empírica. *Por definición, no sabemos* si el sistema se caracteriza, en el momento y lugar en cuestión, por el evento A o noA hasta que lo probamos activamente, y es precisamente esta prueba la que hace que el sistema se actualice de una forma u otra, ¿verdad? Si esto es cierto, *entonces ¿cómo podemos saber* que la situación previa a la actualización es una "superposición" de A y noA? *Lógicamente no podemos* .

Es evidente que cualquier afirmación sobre lo que ocurre «entre bastidores» en dicho escenario se basa, inherente e inevitablemente, en meras especulaciones, según los parámetros planteados inicialmente. **El concepto de superposición afirma *desconocer* por completo A y noA mientras se encuentran en su estado potencial, y al mismo tiempo afirma *saber* que coexisten simultáneamente en ese estado. ¡Esto constituye una contradicción!** Inevitablemente, implica afirmar que algo es a la vez incognoscible y cognoscible.

Por supuesto, afirmar que las contradictorias A y noA pueden coexistir simultáneamente es una afirmación absurda, dada la ley de no contradicción; y afirmar que puede existir un estado real de cosas entre A y noA es una violación de la ley del tercero excluido. Tales afirmaciones , lógicamente, ya son suficientemente problemáticas .

Además, quienes defienden tales afirmaciones imaginan que la superposición ocurre tras bambalinas, aunque carecen por completo de pruebas concretas. En otras palabras, otorgan arbitrariamente mayor credibilidad a su propia *construcción imaginaria* sobre un fenómeno invisible, e incluso indetectable en principio, que a las leyes de no contradicción y del tercero excluido, que constituyen fundamentos del *pensamiento racional humano* . Tal afirmación no es ciencia empírica, sino pura fantasía.

Pero aún peor es la *inconsistencia interna* del discurso de quienes defienden la superposición. Aunque lo que ocurre tras bambalinas es, por su propia definición, *incognoscible* , afirman *saber* lo suficiente sobre lo que sucede tras bambalinas como para decirnos, sin ninguna prueba empírica, admitiendo

incluso la imposibilidad de tal prueba, que allí se da la coexistencia de incompatibles y/o la existencia de algo que no es ni una cosa ni la otra.

Así pues, además de defender de forma fantasiosa la posibilidad *ontológica* de la coexistencia del ser y el no ser y/o de un punto intermedio entre el ser y el no ser, los defensores de la superposición recurren a un discurso contradictorio, es decir, su *epistemología* también está irreparablemente viciada.

Si un discurso inconsistente puede ser verdadero, entonces dicho discurso podría ser igualmente falso, o verdadero y falso a la vez, o ni verdadero ni falso, o cualquier otra cosa. En otras palabras, los conceptos de verdadero y falso pierden todo significado y toda credibilidad. Esto no es un discurso cualquiera, es el fin de todo discurso.

Cabe destacar que el concepto de "superposición" *confunde dos cuestiones* , utilizando una observación empírica probablemente precisa para respaldar ilícitamente una especulación interpretativa injustificada y totalmente injustificable.

No hay nada nuevo ni antilógico en el fenómeno subyacente del *indeterminismo* : es perfectamente concebible que la naturaleza, a nivel de los fenómenos cuánticos, sea capaz de una verdadera *espontaneidad natural* y, por lo tanto, *impredecible* en principio y no solo en la práctica. Los hallazgos de la física moderna parecen confirmar que esto ocurre efectivamente a ese nivel. ***Esto se asimila fácilmente bajo la lógica aristotélica, haciendo referencia a la lógica de los contingentes futuros*** (véase la sección anterior).

El problema con el concepto de superposición, tal como se suele presentar, radica en *la afirmación añadida* de que la espontaneidad natural es paradójica, es decir, que implica una violación de las leyes de no contradicción y del tercero excluido. No, no es así; la primera (la espontaneidad natural) simplemente no implica la segunda (la "superposición" paradójica). Afirmar lo contrario es mera manipulación. Es un disparate deshonesto.

En 1935, el físico austriaco Erwin Schrödinger propuso un ahora famoso "experimento mental" que involucraba a un gato, aparentemente en un intento por su parte de demostrar lo absurdo del concepto de superposición:

> En el experimento mental, se coloca un gato hipotético en una caja sellada con un átomo radiactivo y un frasco de veneno. Si el átomo se desintegra, activará un mecanismo que romperá el frasco, liberando el veneno y matando al gato. Sin embargo, dado que el átomo se encuentra en un estado de superposición cuántica, está desintegrado y no desintegrado al mismo tiempo. Esto significa que el gato también se encuentra en un estado de superposición cuántica, vivo y muerto a la vez.[118]

Si lo entiendo correctamente, el argumento de Schrödinger era que, dado que el gato obviamente *no podía* estar vivo y muerto a la vez, sino que debía ser una cosa o la otra, se deduce que el átomo no podía estar desintegrado y no desintegrado a la vez, sino que debía ser una cosa o la otra. El propósito de Schrödinger era, por lo tanto, *defender* las leyes del pensamiento. El experimento propuesto servía simplemente para magnificar los eventos cuánticos invisibles, vinculándolos a eventos que ocurren a una escala más humana, a saber, la vida o la muerte de un gato. El gato era incidental; pero la suposición de que el gato no podía estar vivo y muerto a la vez era esencial.

No parece que este experimento mental convenciera a los colegas de Schrödinger de abandonar su idea de superposición. Hoy en día, se considera más una ilustración caricaturesca y didáctica de esa postura que una refutación de la misma. No sé muy bien por qué. Quizás porque se podría haber

---

[118] Citando a Géminis otra vez.

observado al gato a través de una ventana en la caja sellada, o mediante sensores conectados a sus órganos vitales. Quizás porque algunas personas creen que puede existir un estado intermedio entre la vida y la muerte. En cualquier caso, todo esto me parece una complicación innecesaria.

La cuestión que nos ocupa no es experimental, es lógica.

La superposición es, como ya se explicó, un concepto complejo. La lógica aristotélica, que insiste en la aplicabilidad *universal* , sin excepción alguna, de las leyes de no contradicción y del tercero excluido, y por ende de la identidad, admite sin reservas que existen eventos impredecibles hasta que se materializan. Dicha imprevisibilidad puede deberse al desconocimiento de algunos de los parámetros involucrados, si el sistema en cuestión es determinista; o a la espontaneidad natural de algunos de los factores involucrados, si el sistema es indeterminista, como parece ser el caso en la mecánica cuántica; o a la intervención de la voluntad, que también es indeterminismo, pero de una naturaleza muy diferente.

Por lo tanto, no es *necesario* recurrir aquí a una supuesta inaplicabilidad de las leyes de no contradicción y del tercero excluido: los defensores de la superposición carecen de justificación lógica para su afirmación revolucionaria. La superposición claramente no se enmarca dentro del discurso racional, que está intrínsecamente ligado a las leyes del pensamiento. El concepto propuesto es, reiteramos, mera especulación filosófica; carece de justificación física empírica alguna y *no es necesario* para explicar los hechos conocidos.

No es necesario para la ciencia de la física, que puede desarrollarse con normalidad sin él. No tiene nada que ver con la física; es un añadido artificial. Su motivación es antiracional, una postura doctrinal popularizada por escépticos filosóficos como David Hume. Lo lamentable es que algunos se regodean con la perversa idea de que la razón humana pueda ser refutada. No sucederá ni puede. Los fenómenos empíricos que descubre la ciencia jamás podrán poner en duda las leyes del pensamiento; tal duda no tendría el estatus epistemológico de un hecho puramente empírico, sino que constituiría, sin duda, una mera interpretación.

Y, a la inversa, las leyes del pensamiento nunca ponen en duda los hallazgos puramente empíricos en sí mismos, sino que solo cuestionan sus interpretaciones; y al hacerlo, posibilitan avances significativos en la comprensión científica. Por ejemplo, la constancia de la velocidad de la luz, demostrada empíricamente, parecía contraintuitiva y desconcertó a los científicos durante años, hasta que la teoría de la relatividad logró explicarla.

Sin embargo, un concepto ilógico como la superposición no puede utilizarse para explicar fenómenos cuánticos sorprendentes como la dualidad onda-partícula. Las leyes del pensamiento nos exigen encontrar una explicación más racional, una que emane de la propia Física, en lugar de una pseudoontología o pseudoepistemología.

3. Koans zen 'vivos o muertos'

Y hablando de dilemas de vida o muerte, permítanme una pequeña digresión.

El experimento mental de Schrödinger sobre un gato en una caja evoca [119]la pregunta "¿vivo o muerto?" planteada en un koan zen (Caso n.º 55 en *El Registro del Acantilado Azul* [120]). En esa historia,

---

[119] Quizás no sea casualidad, dado que Schrödinger mostró cierto interés por las filosofías orientales. Véase: https://en.wikipedia.org/wiki/Erwin_Schr%C3%B6dinger.

[120] Trad. Thomas y JC Cleary. Boston: Shambhala, 2005.

un maestro zen, Tao Wu (China, 768-835), va con un compañero monje, un discípulo suyo, a dar el pésame a la casa de alguien. El discípulo llama al ataúd y le pregunta a su maestro: "¿Vivo o muerto?". Este responde evasivamente: "¡No diré vivo, ni diré muerto!", y se niega categóricamente a aclarar la cuestión o a dar más detalles, lo que enfurece tanto al discípulo que lo golpea y se marcha.

¿Qué preguntaba el alumno y por qué el profesor se negó a responder con más detalle? Obviamente, el alumno no preguntaba si la persona en el ataúd estaba físicamente viva o muerta. Ocurre en raras ocasiones que alguien parece estar muerto pero en realidad sigue vivo, como se comprueba al abrir el ataúd; pero este no es el tema de este koan. Podemos interpretar que el ataúd contiene un cadáver real. No, la pregunta del alumno era claramente más metafísica. Sugiero que preguntaba sobre la posibilidad de la vida *después de* la muerte.

El budismo, como es bien sabido, originario de la India, cree en el ciclo de nacimiento y muerte (Samsara, el reino del sufrimiento) y en la posibilidad de trascenderlo (Nirvana, iluminación/liberación) mediante los medios adecuados (el Óctuple Sendero). Surge entonces la pregunta: ¿qué le sucede a quien alcanza la iluminación/liberación? ¿Está condenado a la extinción (como parece sugerir el budismo Hinayana) o continúa existiendo en un plano trascendental (como aparentemente defiende el budismo Mahayana)? En este último caso, el individuo se vuelve indiferenciado de la totalidad, se une al Gran Todo.

Creo que esta fue la pregunta que realmente planteó el discípulo de Tao Wu. Tao Wu, como maestro zen, consideró que la pregunta era demasiado teórica y racionalista como para merecer una respuesta. En su opinión, este tema, el del *olvido frente a la vida eterna* , es demasiado categórico; la verdad no se puede expresar en términos de categorías tan definidas. Cuando alcanzamos la iluminación, pertenecemos a este mundo y, a la vez, lo trascendemos. Este estado místico no se puede describir en términos ordinarios, es decir, en términos familiares para las mentes comunes (no iluminadas). La respuesta a la pregunta no es filosófica, sino práctica.

El hipotético sacrificio del gato de Schrödinger también evoca el koan zen en el que el maestro Nan Ch'üan (China, 747-834) expone una idea matando a un gato (véase el Caso n.º 63 en *The Blue Cliff Record* [121]). Al encontrarse con dos grupos de monjes en su monasterio discutiendo por un gato, lo agarró y amenazó con matarlo a menos que alguno de ellos le diera inmediatamente alguna palabra o gesto que demostrara su comprensión del zen. Ninguno pudo hacerlo; entonces, Nan Ch'üan partió al gato por la mitad (un gesto que, por supuesto, pretendía ser una respuesta a su propia pregunta).

Esta es, sin duda, una historia paradójica, ya que el budismo prohíbe matar, y sin embargo, este maestro zen se entregaba a ello. No obstante, Nan Ch'üan evidentemente llegó a tal extremo con un propósito noble: enseñar a sus alumnos la absoluta necesidad de abrirse camino hacia la iluminación, sin la cual uno está prácticamente muerto. Les enseñó así que no hay tiempo para vanas discusiones, que uno debe actuar con rapidez, confiando en la intuición, cuando se presente la oportunidad. Es una cuestión de vida o muerte. El camino espiritual es implacablemente exigente.

Otro koan sobre la vida o la muerte se encuentra en el comentario del caso n.° 22 del *Libro de la Serenidad* . Un visitante le pregunta al Buda: «¿Está vivo o muerto el gorrión que tengo en la mano?», a lo que este, sentado a horcajadas sobre la puerta, responde: «¿Estoy a punto de salir o de entrar?». Sin duda, existen muchos más.

---

[121] Este es también el caso n.º 9 del *Libro de la Serenidad* (Boston, Massachusetts, Shambala, 2005).

5. LA DOCTRINA DE LOS CINCO SKANDHAS BUDISTAS

1. Prólogo

En este ensayo, analizo críticamente la doctrina budista de los cinco skandhas. Esta doctrina se atribuye al propio Buda y se considera una creencia fundamental del budismo [122]. Sin embargo, en mi humilde opinión, dadas sus evidentes limitaciones intelectuales, no debería gozar de tal prestigio. El budismo y su fundador tienen ideas mucho más profundas que ofrecer al mundo. Por lo tanto, esta crítica a la doctrina de los cinco skandhas no debe interpretarse como una crítica general al budismo ni a su fundador.

Aunque a menudo se mencionan en la literatura, los cinco skandhas rara vez se definen y explican con claridad. La palabra sánscrita *skandha* (en pali: *khanda*) significa «agregado» y, aparentemente, se refiere a un componente básico de la mente o quizás del mundo. En sánscrito, los cinco skandhas son: *rupa, vedana, samjna, samskara y vijnana* (en pali: *rupa, vedana, sanna, sankhara y vinnana*). En las decenas de textos en inglés que he leído a lo largo de los años, he visto estos términos traducidos de diversas maneras y, salvo raras excepciones, apenas explicados. No queda claro si estos términos son esencialmente fenomenológicos, psicológicos, metafísicos, ontológicos o epistemológicos. Cuando se proponen interpretaciones, estas difieren considerablemente de un texto a otro. Sin embargo, al tratarse de una doctrina importante en el budismo, merece la pena analizarla y evaluarla.

2. Mi propia lectura fenomenológica

Antes de estudiar las interpretaciones normativas de estos términos, permítanme presentar mis propias interpretaciones iniciales, aun admitiendo que son en gran medida inexactas desde el punto de vista histórico. De esta manera, el lector sabrá de dónde vengo y podrá seguir mejor mi razonamiento. Cuando me topé por primera vez con los cinco skandhas en libros budistas, los interpreté como una especie de *fenomenología* , es decir, una lista de las diferentes categorías del ser o la apariencia, que sugiere una teoría ontológica y epistemológica en la medida en que la lista distingue e interrelaciona las categorías de ciertas maneras. Consideren la siguiente lectura:

- *Rupa* , que suele traducirse como «forma», podría referirse al *mundo aparentemente externo y material* , que abarca los fenómenos de todas las formas y tamaños en movimiento que percibimos a través de nuestros sentidos: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Este campo de experiencia es inmenso y ocupa la mayor parte de nuestra existencia, pero, por supuesto, no lo abarca todo, no es la totalidad de nuestro mundo.
- *Vedana* , que suele traducirse como «sensación o sentimiento», podría referirse más específicamente a *los fenómenos que experimentamos dentro de nuestro cuerpo* . En cierto sentido, estos forman parte del mundo externo y material, ya que nuestro cuerpo aparentemente forma parte de él; pero, en otro sentido, son más cercanos (es decir, más internos) y menos materiales (es

[122] Según el artículo de Wikipedia sobre este tema, el monje budista estadounidense Thanissaro, en * *Handful of Leaves** , vol. 2, 2.ª ed., 2006, pág. 309, afirma que Buda «nunca definió a una "persona" en términos de agregados» y que esta doctrina no es panbudista. En mi opinión, si él dijo eso (no lo he visto con mis propios ojos), bien podría tener razón.

decir, contienen fenómenos notablemente diferentes de los que experimentamos más allá). En este contexto, las sensaciones táctiles de cuerpos ajenos al nuestro son sentimientos, al igual que la miríada de sensaciones físicas que experimentamos dentro de nuestro cuerpo, como los sentimientos sexuales (deseo, satisfacción), los sentimientos digestivos (hambre, sed, saciedad, dolores de estómago, sensaciones al orinar o defecar, etc.) y los sentimientos en otros órganos internos (dolores de cabeza, latidos del corazón, acidez estomacal, calambres musculares, dolores nerviosos, etc.). Aquí también se incluirían las reacciones emocionales experimentadas en el cuerpo, como el amor (un cosquilleo o calor en la zona del corazón), el miedo (un cosquilleo o calor en la zona del estómago), etc. En resumen, todos los placeres y dolores que podemos experimentar en nuestro cuerpo, ya sean de origen físico o mental. También se incluirían en este apartado nuestras sensaciones de volición (actos de voluntad), es decir, la sensación que tenemos de mover las partes de nuestro cuerpo y todo nuestro cuerpo en el espacio; y, por lo tanto, también nuestras sensaciones de veleidad (prevoliciones, actitudes, intenciones). Cabe señalar, sin embargo, que si bien las voliciones y las intenciones pueden tener aspectos fenoménicos, son en gran medida no fenoménicas; es decir, se intuyen más que se perciben.

- *Samskara* , generalmente traducido como «formaciones mentales» y a veces como «impulsos a la voluntad», podría referirse a *los fenómenos internos que experimentamos a través de nuestras facultades de memoria e imaginación* (esta última, la manipulación voluntaria o involuntaria de elementos de la memoria para producir imágenes, sonidos, etc., algo nuevos). Esto incluye las imágenes de las visualizaciones, los sonidos de los pensamientos verbales, los sueños (durante el sueño) y las alucinaciones (estas últimas, proyecciones más intensas, aparentemente en el espacio donde reside la materia, de la imaginación). Estos fenómenos se asemejan a los experimentados como externos y materiales, ya que también tienen forma, color, sonido, etc., y sin embargo se experimentan como sustancialmente diferentes, de una «materia» distinta, hasta el punto de que les damos un nombre diferente (se caracterizan como mentales, en contraposición a materiales), incluso si consideramos los fenómenos mentales, o fantasmas, como derivados de los materiales (a través de la memoria de las experiencias). Estos fenómenos mentales obviamente pueden condicionar (incitar o afectar de diversas maneras) acciones posteriores más manifiestas.
- *Samjna* , generalmente traducido como «percepción», pero a menudo como «apercepción», «concepción» o «cognición», podría referirse a nuestros diversos *objetos de cognición* , es decir, todo aquello que intuimos (concretos no fenoménicos), todo aquello que percibimos aparentemente a través de los sentidos físicos o mentalmente a través de la memoria y la imaginación (concretos fenoménicos), y todas las abstracciones y teorías (basadas en los elementos anteriores) que construimos mediante la comprensión conceptual y el razonamiento (incluyendo la negación, la semejanza, la disimilitud, etc.). Así, *samjna* incluiría nuestras impresiones no fenoménicas (apercepciones), nuestras experiencias fenoménicas (percepciones) y los conceptos y pensamientos (conceptos) que surgen de lo anterior, a través de los cuales no solo experimentamos las cosas, sino que también las ordenamos e interrelacionamos, y por lo tanto las comprendemos (o nos confundimos con ellas) en diversos grados. Por lo tanto, cabe destacar que *samjna* se centra en los objetos en el contexto de su cognición, es decir, como contenidos de la cognición (y no como objetos separados de la cognición).
- *Vijnana* , generalmente traducido como "conciencia", podría referirse al *hecho de la cognición* , al acto de conocer, en contraposición a su objeto (contenido) y su sujeto (el yo que aparentemente realiza el conocimiento). La conciencia debe enumerarse por separado porque es sustancialmente diferente de cualquiera de las otras categorías de nuestra enumeración. Cabe señalar que, para

asegurar una enumeración completa, este término, en mi opinión, debería incluir tanto la *relación de la cognición* como *la aparente conciencia. El yo o alma* que se relaciona con el objeto. Esto se refiere al yo que todos intuimos habitualmente, aunque los budistas niegan su realidad y lo consideran ilusorio. Esta comprensión no es del todo ajena a la práctica budista, que tiende a usar los términos «conciencia» y «mente» de manera ambigua, a veces refiriéndose realmente (aunque normalmente sin admitirlo abiertamente) al yo (es decir, a quien es consciente) [123]. Además, cabe destacar que el yo no solo conoce, sino que también quiere y valora; es decir, que *la voluntad y la valoración* se encuentran entre sus facultades, además de la cognición, y que estas tres facultades son interdependientes y no existen la una sin la otra.

Es decir, desde nuestra perspectiva actual: mientras que *rupa* se refiere a objetos externos y materiales, *vedana* a objetos corporales más específicamente, y *samskara* a objetos mentales, y mientras que *samjna* identifica estas mismas categorías de objetos como contenidos de actos cognitivos, *vijnana* se refiere a los actos de conocimiento (y voluntad y valoración) implícitos y a las entidades espirituales (nosotros mismos) aparentemente involucradas en ellos. De esto vemos que las diversas categorías fenomenológicas aquí enumeradas se superponen en cierta medida: *rupa* incluye al menos parte de *vedana* , *samskara* es un efecto secundario de *rupa* y *vedana* , *samjna* incluye las experiencias precedentes y agrega sus productos conceptuales y racionales más complejos, mientras que *vijnana* se centra en el sujeto y la relación de conciencia (y volición y valoración) entre este y estos diversos objetos concretos y abstractos.[124]

La explicación fenomenológica anterior es, insisto, simplemente una proyección personal: es la forma en que he tendido a interpretar la doctrina de los cinco skandhas en el pasado, considerando la terminología empleada en inglés. Así es como yo, con mi formación filosófica, construiría una teoría del conocimiento y del ser si me viera obligado a usar estos cinco términos, aun sabiendo que dicha teoría contiene algunas perspectivas no ortodoxas.

3. Una lectura psicológica más ortodoxa

Sin embargo, los budistas y otros comentaristas presentan estos términos bajo una luz bastante diferente. Tomaré como punto de partida un interesante relato que he visto sobre este tema en *Psicología Budista de Caroline Brazier* [125]. Analicemos primero este enfoque *psicológico* , que creo que se acerca a la intención original de la doctrina de los cinco skandhas, dado que el budismo se preocupa por «iluminar y liberar» a las personas en lugar de simplemente informarlas para satisfacer su curiosidad. Ella escribe:

> "Los skandhas son las etapas de un proceso mediante el cual se crea y se mantiene la prisión del yo. En cada etapa, la percepción se ve infiltrada por intereses personales que generan distorsión. Predomina el engaño… Cada uno de nosotros busca continuamente la confirmación de que somos la persona que creemos ser. Se evitan o reinterpretan las situaciones que perturban este proceso, y el yo parece adquirir mayor solidez" (págs. 92-93).

---

123 En mis escritos anteriores, a menudo he señalado la vaguedad de los términos mente y conciencia en el discurso de los filósofos budistas, y he explicado allí cómo esto les permite salirse con la suya con muchos razonamientos falaces.

124 Cabe señalar que, en mi lista, *samjna* aparece después de *samskara* , lo cual no es el orden habitual. También podría haber colocado *samjna* después de *vijnana* , ya que esta última categoría añade objetos de conocimiento que deben ser considerados por la primera. Sin embargo, *vijnana* también incluye a *samjna* entre sus objetos, puesto que esta última implica la conciencia y un sujeto consciente; por lo tanto, el orden de presentación elegido parece el más lógico.

125 Londres: Robinson, 2003.

Su explicación de las etapas es la siguiente (resumida, parafraseándola). La primera etapa es *rupa* , que consiste en encontrar indicios del yo en todo con lo que entramos en contacto; es decir, aferrarnos a todo tipo de cosas porque refuerzan nuestra creencia en tener un yo, y de hecho uno con una identidad específica a la que estamos apegados. A continuación, en el proceso, viene *vedana* , que se refiere a nuestros juicios de valor inmediatos en relación con las cosas con las que nos encontramos (personas, eventos, etc.); podemos encontrarlas atractivas, repulsivas o confusas, pero en cualquier caso, tenemos una reacción visceral que afecta nuestras respuestas posteriores. En tercer lugar, viene *samjna* , que consiste en generar más fantasías y pensamientos en torno a las cosas que ya hemos encontrado y a las que reaccionamos inicialmente; debido a esto, nos vemos arrastrados inconscientemente a ciertos patrones de comportamiento habituales. *Samskara* se refiere a estas respuestas de acción y pensamiento que, a través de elecciones pasadas repetitivas, nos hemos condicionado a realizar casi automáticamente. Finalmente, llega *vijnana* , que se refiere de manera más amplia a la mentalidad (perspectivas y políticas) que adoptamos para asegurarnos de estar bien dotados y protegidos en todas las circunstancias.

Estas cinco etapas constituyen un círculo vicioso, ya que las etapas posteriores afectan y refuerzan las anteriores. Aseguran que entremos y permanezcamos atrapados en el ciclo de nacimiento, sufrimiento y muerte. Es importante destacar que el propósito de esta descripción psicológica es hacernos conscientes de las formas en que operamos habitualmente, para que con el tiempo aprendamos a controlar y cambiar esas formas, y alcancemos la iluminación y la liberación. Como afirma Brazier: “El budismo no se trata simplemente de dejarse llevar por la corriente. Se trata de cambiar de rumbo” (p. 95). En este enfoque, la doctrina de los skandhas es práctica más que teórica. Es un «medio hábil», más que una exposición académica. Se ocupa de las formas en que comúnmente formamos y mantenemos nuestro «yo».

Huelga decir que esta parece una enseñanza muy profunda y valiosa [126]. Sin embargo, la pregunta que debemos hacernos ahora es si es del todo correcta. Es decir, suponiendo que el esquema anterior sea una representación precisa de la teoría budista de la psicología humana, ¿es así como funcionamos realmente los seres humanos comunes (no iluminados, no liberados)? Brazier, siendo un budista comprometido, lo da por sentado sin espíritu crítico. Yo respondería que, si bien esta teoría parece parcialmente correcta, ciertamente no lo es del todo. Lo que tenemos aquí, a primera vista, es el retrato de alguien que es (en términos generales): muy estrecho de miras (*rupa*), instintivo (*vedana*), irracional (*samjna*), habitual (*samskara*) y egoísta (*vijnana*). Esto puede describir completamente a algunas personas, y puede describirnos parcialmente a todos, pero ciertamente no es una imagen completa de la psique humana común.

Lo que se manifiestamente falta en este retrato son las facultades superiores del ser humano: su inteligencia, su razón y su libre albedrío. Podría argumentarse que estas facultades superiores están presentes de forma implícita, en la implicación de que las personas pueden (y ocasionalmente lo hacen) tomar conciencia de su comportamiento psicológico inferior y esforzarse por superarlo. Pero si es así, esto debería incluirse explícitamente en la descripción. Es decir, la inteligencia, la razón y el libre albedrío deberían presentarse como skandhas adicionales. Pero no se presentan de esta manera: no se aclara que los humanos pueden funcionar con mayor sabiduría, analizar los hechos de una situación de forma objetiva e inteligente, decidir mediante el razonamiento consciente cómo responder mejor y proceder con voluntad consciente para hacerlo. En cualquier caso, estas facultades superiores son

126 Una que podría usarse, y sin duda se usa, en la meditación.

utilizadas habitualmente por la mayoría de las personas, y no solo con el propósito de alcanzar la iluminación y la liberación.

¿Por qué estas facultades superiores, que son bastante comunes, aunque en distintos grados, no se mencionan en la explicación budista como factores integrales de la psique humana? Sugiero que la razón principal es que el yo (o alma) debe mantenerse dogmáticamente al margen [127]. El pilar central de la teoría budista de la iluminación y la liberación es que nuestra creencia en tener un yo es la causa profunda de todo nuestro sufrimiento, porque un yo está necesariamente apegado a su propia existencia, y la salida a este sufrimiento es comprender que en realidad no tenemos un yo y, por lo tanto, no necesitamos apegarnos a nada. En tal contexto, la psique humana debe describirse necesariamente como esencialmente reactiva e inepta, como un barco sin timonel, a merced de cualquier viento y corriente. El budismo considera que los humanos son capaces de trascender estas limitaciones, siguiendo los caminos y medios enseñados por el Buda en el Dharma; pero no aclara completamente (en mi opinión) los procesos psicológicos involucrados en el automejoramiento, sin duda debido a la imposibilidad de describirlos verbalmente con precisión y generalidad.

Brazier describe cómo la psicología budista concibe la trascendencia de los skandhas. Lo hace en términos de la transformación de los "cinco factores omnipresentes" en "cinco factores raros" "a través de la práctica espiritual". Sin embargo, esta explicación no aclara *quién* realiza la práctica espiritual ni *qué facultades* intervienen. No reconoce que la persona individual (el yo) debe comprender (mediante la inteligencia y la razón) la necesidad y el camino hacia dicha transformación, y luego llevarla a cabo (a través de pensamientos y acciones volitivas complejas). El yo y sus facultades superiores no reciben el reconocimiento que merecen (porque, como ya se explicó, dicho reconocimiento iría en contra del dogma budista de la no-identidad). Este error no se limita a la explicación de Brazier, sino que está presente en todas las explicaciones budistas ortodoxas.

Es comprensible que el budismo, en particular su rama zen, rechace el intelectualismo excesivo. Ciertamente, la inteligencia, la razón y el libre albedrío son excelentes herramientas para el desarrollo humano; pero usadas en exceso —o simplemente mal utilizadas o abusadas— pueden, y a menudo lo hacen, exacerbar el engaño y el sufrimiento. El intelecto puede usarse compulsivamente para tejer complejas redes que alejan a la víctima de la realidad en lugar de acercarla a ella. Tal exceso puede llevarnos a volvernos cada vez más artificiales y alejados de nuestra verdadera naturaleza. De este peligro no cabe duda; es observable. Pero el intelectualismo no lo es todo en lo que respecta a nuestras facultades superiores. Sin duda, desempeñan un papel importante en la mejora de nuestra comprensión y comportamiento, tanto en la vida cotidiana como en búsquedas espirituales más intencionadas a largo plazo.

Además, debemos preguntarnos si la doctrina de los cinco skandhas, incluso tomada al pie de la letra, es realmente coherente. Se nos dice que *rupa* consiste en ver las cosas en relación con uno mismo en lugar de objetivamente, que *vedana* consiste en gustos o disgustos inmediatos, que *samjna* consiste en establecer asociaciones, que *samskara* consiste en el condicionamiento y que *vijnana* consiste en una mentalidad egoísta; y todo se presenta como algo simple y mecánico. ¿Pero lo es? El propio relato budista nos dice que estos eventos están interrelacionados, es decir, son etapas de un proceso. Por lo

---

127 Resulta interesante observar, de paso, cómo los físicos, biólogos, psicólogos y filósofos modernos tienden a ignorar deliberadamente el alma humana y sus funciones de cognición, voluntad y valoración en sus respectivas explicaciones del mundo, la vida y la humanidad. Pero mientras que el motivo del budismo es proteger su dogma de la no-identidad, el de los «científicos» modernos es proteger su dogma del materialismo universal y el determinismo. El error intelectual en ambos casos consiste en simplificar deliberadamente las cosas para que encajen más fácilmente en la teoría predilecta.

tanto, debajo de cada uno de ellos deben existir mecanismos complejos en juego. *Rupa* debe implicar cierto sentido del yo y de su identidad para poder seleccionar la información de interés. *Vedana* , por muy instantáneo que parezca, no puede ser inmediato, ya que debe filtrarse a través de la escala subconsciente de valores de la persona en cuestión. *Samjna* presupone que existen contenidos mentales más antiguos a los que asocia nuevos contenidos mentales. *Samskara* se refiere a los hábitos, lo que implica programación por repetición. Y *vijnana,* a su vez, implica el almacenamiento de información y de valoraciones.

Además, incluso si admitimos que los cinco skandhas reflejan *tendencias comunes* dentro de la psique humana, es evidente introspectivamente que normalmente el yo puede, de hecho, en cada una de estas etapas, intervenir mediante el libre albedrío basado en consideraciones racionales y valoraciones conscientes. Es decir, frente al egocentrismo de *rupa* , aún podemos elegir ver las cosas con mayor objetividad; frente a las valoraciones irreflexivas de *vedana* , aún podemos elegir evaluar las cosas de manera más equilibrada; frente a las asociaciones descontroladas de *samjna* , aún podemos elegir contextualizar las cosas con mayor precisión; frente a nuestros malos hábitos *samskara* , aún podemos elegir resistir las tentaciones o superar las resistencias; frente al egoísmo nativo *vijnana* , aún podemos elegir actuar con perspectivas más amplias en mente. La psique humana no es una muñeca mecánica, impulsada por fuerzas fuera de control; hay un alma responsable en su centro, capaz (ya sea de inmediato o gradualmente) de imponer su voluntad al resto de la psique. Los budistas no pueden negar todo esto de forma coherente, ya que creen en la superación personal y la promueven, como deja claro el Noble Óctuple Sendero.

4. Una tesis claramente mecanicista

Esto nos lleva al meollo de la cuestión: el *determinismo* implícito en la doctrina de los cinco skandhas. Los budistas conciben los skandhas como *dharmas* , es decir, como «una serie de eventos momentáneos impersonales consecutivos», como lo expresó Vasubandhu [128]. Nadie los provoca; simplemente suceden, cada uno causado por los anteriores y, a su vez, por los siguientes. Tampoco le suceden a nadie, aunque lo parezca. Están «vinculados al sufrimiento», pero nadie los sufre. Claramente, en esta concepción de los procesos psicológicos, no hay lugar para que una persona realmente conozca, comprenda, evalúe, razone, decida, elija y actúe. No solo se elimina a la persona, sino también los actos de conocimiento, valoración y voluntad. Se reducen a meras perturbaciones eléctricas momentáneas en la nube mental [129], por así decirlo. Ya no son *relaciones especiales* entre un sujeto o autor y otras cosas en la mente o el cuerpo. Esta doctrina es, en realidad, una burda reificación de cosas que definitivamente no son entidades.

---

128 Citado o parafraseado (no está claro cuál) en *Escrituras budistas* , editado y traducido por Edward Conze (Harmondsworth, Mx.: Penguin, 1959). Vasubandhu fue un monje budista y filósofo importante, activo entre los siglos IV y V d. C. en Ghandara (un reino situado entre los actuales Pakistán y Afganistán). Su postura filosófica es hoy normativa, al menos entre el Mahayana, pero fue rechazada por una escuela Hinayana llamada Personalistas, que perduró durante muchos siglos a partir del 300 a. C. e involucró a un buen número de monjes (por ejemplo, se estima que el 30 % de los 200 000 monjes de la India en el siglo VII) . Véanse las páginas 190-197.

129 Los «científicos» modernos (uso la palabra entre comillas deliberadamente, para enfatizar la crítica) dirían prácticamente lo mismo, pero situarían las perturbaciones eléctricas en el plano más físico del cerebro y el sistema nervioso. La idea de que la mente sea una especie de ordenador muy sofisticado es insostenible, por las mismas razones que la idea de los skandhas.

La tesis de los cinco skandhas es claramente mecanicista, aunque se vea atenuada de forma subyacente por la fe budista en la posibilidad de la iluminación y la liberación. Desde esta perspectiva, lógicamente, tal logro espiritual es simplemente el producto de una cadena de eventos mentales impersonales, sin que nadie los inicie ni se beneficie de ellos [130]. Se afirma que este estado de cosas se conoce mediante la «meditación profunda», si bien no se aclara quién medita, ni mediante qué facultades ni con qué propósito. Claramente, objetivamente, por muy profunda que sea dicha meditación, no puede garantizar la veracidad de las supuestas intuiciones, sino que debe someterlas a una evaluación lógica de acuerdo con las leyes del pensamiento. El pensamiento científico no puede aceptar ninguna intuición profunda, ni ninguna revelación basada en ellas, sin más; exige una evaluación racional de todas las afirmaciones.

En realidad, aun admitiendo que haya algo de verdad en los procesos psicológicos descritos por la doctrina de los skandhas, estos deben considerarse de forma más restrictiva como procesos de construcción *del ego* , en lugar de tan radicalmente como procesos de *autoinvención* . Se refieren, no a las maneras en que «nosotros» (un sujeto gramatical nunca explicado pero aún utilizado repetidamente) imaginamos que existe el yo o el alma, sino a las maneras en que nosotros (el alma verdaderamente existente, nuestro yo real) construimos y mantenemos una autoimagen particular *que* consideramos halagadora o segura. Lo que resulta evidente en la meditación honesta y no dogmática es que, si bien tales procesos pueden *influir* en nuestro comportamiento mental y físico, es decir, facilitarnos o dificultarnos las cosas, normalmente no lo *determinan* . Una influencia, por fuerte que sea, siempre puede superarse (con la actitud y el esfuerzo adecuados). En casi cada momento de nuestra existencia, somos libres de elegir resistir estas fuerzas mentales o ceder ante ellas. Si tan solo nos esforzamos por ser conscientes, juzgar e intervenir lo mejor que podamos, seguimos siendo, o nos convertimos en, dueños efectivos de nuestro destino.

Es precisamente porque existimos como individuos y poseemos facultades de cognición, valoración y voluntad que podemos observar, identificar, comprender y superar las fuerzas impersonales descritas por la doctrina de los cinco skandhas. Por lo tanto, dicha doctrina, lejos de constituir una lista exhaustiva de los componentes básicos de la psique humana, en el mejor de los casos describe solo algunos aspectos superficiales de eventos y estructuras mucho más complejos. La lista no solo es incompleta al carecer de una referencia explícita al yo humano y sus facultades superiores, sino que, además, su presentación de las cinco facultades inferiores (incluso suponiendo que estas existan) es bastante superficial. Por todas las razones expuestas, y otras más, considero deficiente la explicación de la psicología humana basada en los cinco skandhas.

En lo que respecta a la iluminación, la liberación y la sabiduría, estas son imposibles sin un alma y sus facultades de cognición, voluntad y valoración. La iluminación implica una cognición perfecta por parte del alma, es decir, una conciencia tan elevada, amplia, profunda y precisa como sea posible para la persona en cuestión. La liberación implica una voluntad perfecta por parte del alma, es decir, una voluntad tan libre de obstáculos y tan poderosa como sea posible para la persona en cuestión. La sabiduría implica una valoración perfecta por parte del alma, es decir, una comprensión plena del bien y del mal, junto con un comportamiento que, en consecuencia, sea plenamente virtuoso y no vicioso.

---

130 Victoria Lavorerio, en un artículo titulado «El yo en el budismo», escribió: «Si siguiendo a Descartes decimos que donde hay un pensamiento hay un pensador, el budista respondería: "donde hay un pensamiento, hay un pensamiento"». Si bien ingeniosa, esta afirmación es, por supuesto, absurda, ya que su autora no comprende las absurdidades lógicas de la tesis budista de la inexistencia del alma (y eso que cita algunos de mis argumentos al respecto), sino que simplemente busca posicionarse a la moda. Véase su ensayo aquí:
http://www.academia.edu/1489808/The_self_in_Buddhism .

La iluminación, la liberación y la sabiduría son conceptos aplicables únicamente a los seres sensibles (especialmente a los humanos y otros animales, y quizás en cierto sentido a las plantas); son irrelevantes para las entidades no espirituales (es decir, entidades materiales y/o mentales desprovistas de alma, como los skandhas, las computadoras o las criaturas fantásticas).

5. Los aspectos metafísicos

La *Enciclopedia Británica* (EB) define los skandhas como "los cinco elementos que resumen la totalidad de la existencia mental y física de un individuo". Los enumera como "(1) materia o cuerpo, la forma manifiesta de los cuatro elementos: tierra, aire, fuego y agua; (2) sensaciones o sentimientos; (3) percepciones de los objetos de los sentidos; (4) formaciones mentales; y (5) consciencia o percepción de los otros tres agregados mentales [es decir, los puntos 2 a 4]".

En la mayoría de los relatos que he consultado, esta teoría se presenta como una descripción de lo que constituye a una persona. Sin embargo, algunos relatos la aplican de forma más amplia, considerando los cinco skandhas como los componentes del mundo fenoménico. En cualquier caso, esta teoría contiene claramente una tesis ontológica, en la medida en que reconoce dos tipos de fenómenos: el material (el primer skandha) y el mental (los otros cuatro skandhas) [131]. Además, cabe señalar que, dado que la definición anterior menciona los "cuatro elementos", incluye una teoría física, ciertamente muy vaga y, según los estándares actuales, bastante inútil [132]. En segundo lugar, la doctrina de los skandhas tiene algunas implicaciones epistemológicas, ya que identifica sensaciones o sentimientos, percepción de objetos sensoriales, etc., lo que implica nuestra capacidad de conocer *tales* cosas, presumiblemente mediante la introspección.

Además, la fuente citada (EB) explica que "El yo (o alma) no puede identificarse con ninguna de sus partes, ni es la totalidad de ellas. Todos los individuos están sujetos a un cambio constante, ya que los elementos de la conciencia nunca son los mismos, y el hombre puede compararse con un río, que conserva una identidad, aunque las gotas de agua que lo componen sean diferentes de un momento a otro". Esta afirmación constituye el elemento metafísico de la doctrina skandhas, puesto que implica importantes afirmaciones sobre la naturaleza última de los individuos (es decir, las personas).

Esta explicación nos recuerda que *el motivo filosófico* de la doctrina de los skandhas es reforzar la afirmación budista de que no poseemos un yo o alma (*anatta*). Según esta doctrina, somos solo conjuntos de los cinco fenómenos materiales y mentales enumerados, que se encuentran en constante flujo, desarrollándose como una sucesión de eventos, donde cada nuevo evento es causado por los anteriores y causa a los posteriores. Se enfatiza que ninguno de los skandhas es el yo, ni su suma lo es. El yo tampoco es algo separado de ellos. Lo que llamamos yo es una mera ilusión, debido a que confundimos estos eventos continuos y causalmente vinculados y les damos un nombre.

---

131 Supongo que la escuela Yogacara, centrada únicamente en la mente, defendería que la materia es una especie de fenómeno mental. En ese caso, presumiblemente sostendrían que la teoría de los skandhas no solo concierne a la personalidad, sino a todo el mundo fenoménico.

132 Cabe destacar, por supuesto, que el hecho de que esta teoría física simplista, aunque antigua y extendida (que se refiere a los «elementos» tierra, aire, fuego y agua, o conceptos similares), sea defendida por el budismo demuestra que esta doctrina no es producto de ninguna «omnisciencia». Si Buda la formuló o la aceptó, no se le puede considerar «omnisciente», puesto que no ofrece una descripción precisa del mundo físico. Siendo así, también cabe dudar de que fuera «omnisciente» en su comprensión del mundo mental o espiritual. Por supuesto, podría argumentarse que recurrió a la teoría de los cuatro elementos simplemente porque era comúnmente aceptada en su época, como un «medio hábil», sin intención de respaldarla.

La idea de la no-identidad se suele expresar diciendo que el ser humano está «vacío de sí mismo». Esto se presenta como un aspecto de una doctrina metafísica más amplia de «vacuidad» última (*shunyata*), aplicable a todas las cosas del mundo fenoménico. Inicialmente, sugiero, el pensamiento budista buscó *reemplazar* el yo que todos asumimos naturalmente que tenemos con los cinco skandhas. Dado que la doctrina de la vacuidad última debía aplicarse al yo aparente, se proporcionó una explicación de la aparente identidad del yo a través de la doctrina de los cinco skandhas. El yo no existe realmente; solo se hace parecer que existe debido al juego e interacción de los cinco skandhas. Sin embargo, la coherencia requería que los cinco skandhas *también fueran vacíos* . Esto fue reconocido posteriormente, por ejemplo, en *El Corazón del Sutra Prajnaparamita* , que afirmaba:

> "La forma es vacío, el vacío es forma… Lo mismo ocurre con los sentimientos, las percepciones, las formaciones mentales y la conciencia."[133]

Aquí, los cinco skandhas, gracias a los cuales el yo nos parece existir aunque en realidad esté vacío, *también se afirman como vacíos* , nótese bien. Todos los entes fenoménicos están vacíos, y esto incluye también a los skandhas. Entonces, cabe preguntarse (al menos por mí): *si los skandhas están igualmente vacíos, ¿qué necesidad ideológica tenemos de ellos? ¿Por qué no podemos simplemente admitir la existencia del yo o alma y llamarlo* también *«vacío» directamente?* Esto constituye, sin duda, una importante deficiencia en la doctrina de los skandhas, ya que demuestra su *redundancia lógica* . Si su propósito era explicar la vacuidad del yo, no solo era innecesario, sino inútil, puesto que también había que admitir la vacuidad de los skandhas. Lógicamente, lejos de simplificar las cosas, la hipótesis de los skandhas las complicaba.

En otras palabras, el Sutra del Corazón bien podría haber afirmado: «el yo es vacuidad, y la vacuidad es el yo»; o incluso: «el alma es vacuidad, y la vacuidad es alma». Y, en efecto, podría argumentarse que el alma, al ser más insustancial (menos fenoménica) que los skandhas, está más cerca de la vacuidad que los skandhas.

6. Alma y vacío

Evidentemente, hay dos conceptos que aclarar: (a) el alma y (b) el vacío. Además, debemos (c) examinar su interrelación.

(a) El término ***alma*** se refiere a una entidad de sustancia espiritual, es decir, de una sustancia distinta a las sustancias que parecen tener las cosas materiales o mentales. El alma no tiene características fenoménicas: no tiene forma ni color, ni sonido, ni sabor, ni olor, ni dureza ni blandura, ni calor ni frío, etc. Es decir, no puede ser percibida por la percepción externa (mediante los cinco órganos de los sentidos) ni por la percepción interna (mediante el proverbial ojo de la mente y sus análogos, el oído de la mente, etc.). Esto no significa que no pueda ser percibida por algún otro medio apropiado, al que podemos referirnos como *apercepción* o *intuición* .

El hecho de que el alma no sea fenoménica *no implica* que no exista. Al parecer, los budistas no comprenden este razonamiento. En Occidente, David Hume (Escocia, 1711-1776) evidentemente tenía el mismo problema. Al mirar en su interior, solo percibía imágenes y pensamientos, pero no el alma. Obviamente, si buscas algo en el lugar equivocado o de la manera equivocada, no lo encontrarás. Si buscas algo no fenoménico en un campo de fenómenos, no lo encontrarás. Si buscas colores con los oídos o sonidos con la nariz, no los encontrarás. Para buscar el alma, solo necesitas ser intuitivamente

---

133 Se presenta íntegramente en *El corazón del entendimiento de Thich Nhat Hanh* .

consciente. Todos somos constantemente conscientes de nosotros mismos, aunque no podamos precisar dónde se encuentra ese yo. No se necesitan métodos de meditación avanzados para ser conscientes del alma; es algo común y rutinario.

Cabe destacar que no afirmo, como René Descartes (Francia, 1596-1650), que el alma se conoce mediante algún tipo de *inferencia* , concretamente el famoso *cogito ergo sum* , es decir, «Pienso, luego existo». Obviamente, podemos conocer el alma *mediante* tales medios racionales, es decir, mediante la teorización abstracta; pero nuestra principal fuente de conocimiento *del* alma es la *experiencia personal directa* , que puede denominarse apercepción o intuición. Por lo tanto, mi enfoque no es exclusivamente racionalista, sino mayormente empirista. En este sentido, cabe señalar que mi doctrina del alma difiere radicalmente de la cartesiana, así como de la budista.

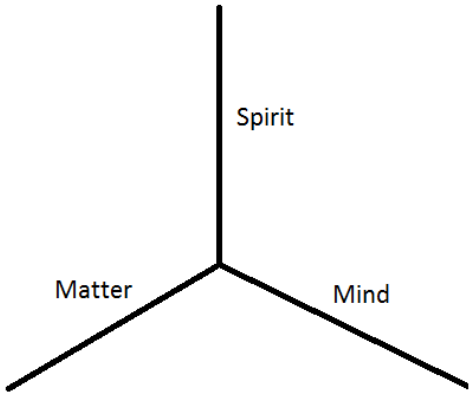
Según el dogma budista, no se puede percibir el alma en la meditación; si se observa con atención, solo se encuentran diversos fenómenos mentales (los cinco skandhas, para ser exactos). Pero yo respondo que el alma es manifiestamente un objeto *no fenoménico* y no debe confundirse con tales fenómenos evidentes. Todos tenemos un « *sentido del yo* » más o menos definido la mayor parte del tiempo, si no siempre, sin necesidad de meditación.

Esto resulta obvio por el mero hecho de que todos comprenden la palabra «yo». El budismo admite este sentido del yo, pero, absurdamente —de manera bastante dogmática—, lo considera «ilusorio». Habiendo descartado desde el principio este significativo «sentido» (la intuición) como irrelevante, no sorprende que no pueda encontrar el alma (es decir, el yo humano) en medio de los fenómenos de la mente (los cinco skandhas). Nótese bien: **el budismo carece de un argumento creíble para respaldar su tesis de la inexistencia del alma** . Incurre *en una falacia de petición de principio* , al considerar ilusorio el sentido del yo porque cree que no existe, y al afirmar que sabe, mediante la introspección, que no existe, mientras rechaza de plano la experiencia ordinaria del yo que todos tenemos. Como resultado de este manifiesto error de razonamiento, si no de una deshonestidad doctrinaria flagrante, el budismo se ve envuelto en numerosas absurdidades lógicas.

Así como no se buscarían fenómenos visuales con el oído ni fenómenos auditivos con la vista, resulta absurdo buscar lo espiritual (el alma y sus múltiples actos de conciencia, voluntad y valoración) con los sentidos o mediante la observación de fenómenos mentales. Cada tipo de apariencia tiene su(s) órgano(s) de conocimiento apropiado(s). Para lo espiritual, solo la intuición (o apercepción) es adecuada.

Para comprender cómo el alma puede existir aparentemente en medio del cuerpo y la mente (es decir, de los fenómenos corporales y mentales) y, sin embargo, ser invisible, inaudible, etc. (es decir, no fenoménica), basta con imaginar un espacio tridimensional (véase la ilustración a continuación). Supongamos que dos dimensiones representan la materia y la mente, y la tercera corresponde al espíritu. Obviamente, los fenómenos de la mente no se encontrarán en la dimensión de la materia, ni viceversa. De igual modo, el alma no se puede encontrar en las dimensiones de la materia y/o la mente, por mucho que se la busque. ¿Por qué? Sencillamente porque su lugar está en otro sitio: en la dimensión espiritual, que es perpendicular a las otras dos. Por lo tanto, es perfectamente legítimo afirmar la conciencia del alma aun admitiendo que no posee características fenoménicas (materia-mente).

Figura 4. Materia, mente y espíritu presentados como tres dimensiones de la existencia.



Cabe señalar que la ilustración anterior de lo espiritual como ubicado en otra dimensión es meramente figurativa y no debe tomarse literalmente, ya que el concepto de dimensiones es en sí mismo un concepto material-mental basado en la percepción y proyección del espacio. Incluso la idea del tiempo como una cuarta dimensión relativa a las tres dimensiones del espacio es una simple analogía; más aún, la idea del espíritu como una dimensión adicional (o quizás un conjunto de dimensiones) es algo artificial. La simple verdad es que **el espíritu no puede expresarse real o completamente en términos materiales o mentales, al ser tan diferente, verdaderamente sui generis** . Podríamos objetar igualmente la imagen de la mente como una dimensión distinta (o un conjunto de ellas) en comparación con la materia, pero la mente sí comparte algunas características fenoménicas con la materia, mientras que el espíritu no puede considerarse fenoménico en absoluto. Así pues, reiteramos que el análisis anterior de estos tres dominios con referencia a las dimensiones es simplemente una metáfora conveniente.

Además, sería epistemológicamente legítimo afirmar la existencia del alma sobre bases puramente abstractas y conceptuales. Esto se justifica con referencia a los principios de aducción. Se puede hipotetizar una entidad si dicha suposición sirve para explicar diversos fenómenos concretos observables. En el caso del alma, los «fenómenos» involucrados son nuestras experiencias cotidianas de cognición, voluntad y valoración. Estas experiencias también son en gran medida intuitivas, pero se manifiestan en los ámbitos de la mente y el cuerpo. Experimentamos cognición siempre que percibimos o concebimos algo. Experimentamos voluntad siempre que pensamos o hacemos algo. Experimentamos valoración siempre que algo nos gusta o nos disgusta. El alma explica todas estas experiencias mediante una entidad central. Esto es similar a, por ejemplo, en astronomía, descubrir un planeta invisible a nuestros telescopios observando el desplazamiento de otros cuerpos celestes a su alrededor. Esto es lógica inductiva.

Pero, en verdad, el alma no es una mera abstracción; es algo concreto (aunque espiritual) que puede ser percibido directamente mediante nuestra facultad interna de intuición. Un error común entre los budistas es confundir entidad con esencia. La afirmación de que existe un alma no es una afirmación de esencia, sino de entidad. El alma no es la esencia del cuerpo, ni siquiera del complejo cuerpo-mente; es una entidad distinta que reside, de alguna manera, en medio de estos fenómenos, los afecta y es influenciada (y quizás también afectada) por ellos, pero no posee la misma naturaleza. Es una sustancia, pero una sustancia muy diferente e insustancial, como ya se ha señalado. De hecho, llamar al alma entidad o sustancia es simplemente *una metáfora* : un pensamiento analógico. En realidad, el

alma es tan diferente de los demás componentes del mundo que solo puede describirse mediante analogías; no puede reducirse a nada más que conozcamos.

Podemos observar dicho error filosófico, por ejemplo, en el *Milinda-panha* , un texto Theravada (Pali) no canónico pero ortodoxo [134]. Allí, Milinda interroga a Nagasena, después de que este afirma no existir realmente. Le plantea preguntas muy pertinentes, como quién come, quién practica la espiritualidad, quién mantiene la moralidad, quién obtiene méritos, etc. Nagasena responde con el ejemplo de un carro, señalando que ninguna parte del carro puede considerarse como el carro en sí, ni siquiera la combinación de todas sus partes. Milinda, cuyas preguntas eran excelentes, se deja engañar fácilmente por las respuestas de Nagasena. Pero (en mi opinión) no es necesario que nosotros también lo hagamos.

Para empezar, un carro no puede considerarse análogo a una persona. No lo vemos como una persona, simplemente porque carece de capacidad de cognición, voluntad y valoración. Buscar el equivalente a un alma en un carro es caer en la falacia de la pista falsa. Además, si bien es cierto que un carro no contiene una "entidad central" que pueda denominarse así, y que ninguna parte o combinación de sus partes puede definirlo, sí posee una "esencia". Un carro, como objeto fabricado por el hombre, se define por su propósito o utilidad: un carruaje tirado por caballos, utilizado para el transporte y los viajes, especialmente en la guerra, la caza o las carreras. Su esencia es una *abstracción* , no una entidad concreta. Ciertamente, todas las partes necesarias deben estar presentes para formar un carro funcional, pero estas partes pueden cambiarse a voluntad por otras *similares* (aunque no por otras diferentes: por ejemplo, no se puede reemplazar una rueda por una herradura). La única constante en ello es dicho propósito o utilidad abstracta.[135]

Obviamente, este mismo razonamiento no se aplica a las personas. Por lo tanto, el argumento de Nagasena era, de hecho, irrelevante. Como ya se mencionó, el alma no es una esencia, sino una entidad central (espiritual). Por consiguiente, no puede considerarse como uno de los cinco skandhas, ni como la suma de estos, como insisten con razón los budistas. Sin embargo, en contra del dogma budista, puede considerarse como una de las partes de la persona completa, a saber, la parte espiritual; pero, más precisamente, debe considerarse como la entidad central, es decir, como la parte específica que confiere exclusivamente al todo una personalidad o identidad. Esto es especialmente cierto si nos preguntamos de dónde proviene nuestra alma al nacer, si continúa existiendo después de la muerte, adónde va si perdura, si es perecedera, etc.

Esto nos lleva a la cuestión de *si el alma es eterna o temporal* , o (en terminología más occidental) si es inmortal o mortal. Eterna significaría que ha existido desde el principio de los tiempos y existirá hasta el fin de los tiempos. Temporal significaría cualquier período de tiempo más corto, aunque podría ser muy largo. Temporal podría significar mientras viva el cuerpo actual, o podría significar durante muchas vidas, con o sin cuerpo físico.

---

134 Véase Conze, págs. 147-151. El diálogo se reproduce íntegramente aquí. Milinda (en griego, Menandro) fue el gobernante griego de un gran imperio indogriego [concretamente Bactria] a finales del siglo II a. C. Nagasena era un monje budista de alto rango. Según EB, el texto fue compuesto en el norte de la India, quizás en el siglo I o II d. C. (y posiblemente en sánscrito), por un autor desconocido.

135 De igual modo, un río, aunque no sea artificial, puede definirse mediante abstracciones. Esto se dice en referencia a la analogía propuesta anteriormente por EB.

Parece que la filosofía india no contemplaba almas transitorias, solo almas eternas o la ausencia de alma; en lo que respecta al alma, era todo o nada [136]. Sin embargo, esta disyunción es filosóficamente insostenible. Es concebible que el alma sea un epifenómeno del cuerpo humano (y, en un sentido más amplio, animal, o al menos de los animales superiores), que surge con él y deja de existir al mismo tiempo. O puede que esta alma transitoria perdure más tiempo, transmigrando de un cuerpo a otro o incluso existiendo sin cuerpo. No lo sabemos (al menos, yo no); pero lo que sí es seguro es que se trata de posibilidades conceptuales que no se pueden ignorar. Ciertamente, la humanidad no budista las ha considerado concebibles, puesto que muchas religiones se basan en tales creencias alternativas.

En cuanto al alma eterna, la cuestión es si dicha alma puede o no liberarse del (supuesto) ciclo de nacimiento y muerte. ¿Acaso la eternidad del alma implica lógicamente su eterna prisión en el sufrimiento? No veo por qué. Es concebible que el alma eterna haya sido feliz alguna vez, luego haya caído en el sufrimiento, pero aún pueda salir de su situación mediante prácticas espirituales. Incluso podría ser que su liberación dependa de un programa espiritual como las Cuatro Nobles Verdades del budismo; es decir, de comprender que se encuentra en un círculo vicioso de sufrimiento, que este sufrimiento es causado por el apego y puede curarse mediante el desapego, y que dicho desapego puede cultivarse a través del Noble Óctuple Sendero. Por lo tanto, no hay nada inherentemente contradictorio con el budismo en la afirmación de un alma eterna. No estoy defendiendo esto, solo señalo que puede defenderse de manera coherente en contra del dogma establecido.

Lo que sí es seguro, en cualquier caso, es que la idea de la inexistencia del alma es lógicamente insostenible. Los budistas nunca han afrontado directamente los problemas lógicos que plantea ni han intentado resolverlos con honestidad. Siempre se ven cohibidos por el temor a ser considerados herejes que sostienen «ideas falsas»; por lo tanto, siguen repitiendo el catecismo de la inexistencia del alma e intentando justificarlo (utilizando medios absurdos como el tetralema, que plantea la descabellada idea de que algo puede ser y no ser a la vez, o que algo puede no ser y no-no-no ser a la vez). El uso de la doctrina de los cinco skandhas como explicación de la (supuesta) ilusión de la individualidad simplemente no convence a ningún observador honesto, como se ha demostrado anteriormente. Los predicadores budistas afirman que las personas no deben aceptar el budismo por fe, sino que deben reflexionar sobre los temas por sí mismas, y así comprenderán su lógica. Pero cuando alguien lo hace, llega a una conclusión diferente y rechaza uno de sus clichés, se muestran perplejos, si no hostiles.

La verdad es que es imposible formular una teoría creíble de la psique humana sin admitir la existencia de un alma en su centro. *Alguien* tiene que sufrir y desear escapar del sufrimiento. Una entidad mecánica no puede sufrir ni participar en prácticas espirituales para superar el sufrimiento. La práctica espiritual significa, y solo puede significar, la práctica de una entidad espiritual, es decir, un alma con facultades de cognición, voluntad y valoración. Estas facultades no pueden equipararse a señales eléctricas en el cerebro ni a eventos en los skandhas. Son *sui generis* , cosas milagrosas y misteriosas, irreductibles a procesos mecánicos. La cognición sin conciencia *por parte de un sujeto* (una entidad cognitiva) es una contradicción en sí misma; la voluntad sin un *agente libremente dispuesto* (un actor o hacedor) es una contradicción en sí misma; la valoración sin *alguien en riesgo* (que pueda ganar o perder algo) es una contradicción en sí misma. Esto no es mera gramática; es lógica.

---

[136] Por ejemplo, en el Bhagavad-Gita hindú, Krishna dice que el *atman (alma individual) es: "no nacido, inmortal; que nunca cesa, que nunca comienza; sin muerte, sin nacimiento; inmutable para siempre". (Bhagavad-Gita, El canto de Dios* . Markham, Ontario, Canadá: Mentor, 1972).

Una pregunta importante respecto al alma es si permanece inmutable a lo largo de su existencia o si, por el contrario, experimenta cambios espirituales (para bien o para mal) con el tiempo. Este tema es crucial, ya que podría afectar la responsabilidad, la recompensa o el castigo (karma, en el budismo). Si el alma es responsable de sus actos de voluntad *en el momento* de realizarlos, ¿es justo que reciba las consecuencias de tales acciones *posteriormente* ? ¿Debo pagar en mi vejez por los vicios de mi juventud que ya no practico, o recibir la recompensa tardía por mis virtudes juveniles aunque ya no las posea? Si el alma es inmutable, la respuesta sería obviamente afirmativa. Pero si el alma evoluciona o involuciona con el tiempo, la respuesta podría parecer negativa a primera vista. ¿Acaso se puede afirmar que *la misma persona es la* misma en tal caso?

Se podrían proponer diferentes soluciones a este problema. En primer lugar, cabe destacar que gran parte de la carga kármica (para bien o para mal) de nuestras vidas reside en nuestras dimensiones mental y corporal, nuestra mente y nuestro cuerpo. La pregunta que se plantea aquí es si parte de esa carga kármica se encuentra en nuestra dimensión espiritual, nuestra alma. Si afirmamos que el alma es constante, debemos ubicar todos los cambios espirituales aparentes relacionados con ella en su entorno mental y físico. Así, la misma alma, de bebé, tiene capacidades más limitadas para caminar, hablar, etc.; de adulto, sus capacidades intelectuales y corporales alcanzan su máximo potencial; en la vejez, se deterioran gradualmente.

Además, si uno piensa y actúa de manera virtuosa, es probable que tenga una vida interior placentera y probablemente también una vida exterior satisfactoria; mientras que, si uno piensa y actúa de manera depravada, es probable que tenga una vida interior desagradable y probablemente también una vida exterior satisfactoria. Pero ¿qué sucede en una supuesta vida después de la muerte, cuando el alma está sin cuerpo ni mente? Las decisiones que una persona toma en un momento dado reflejan sus circunstancias totales en ese momento. Si yo soy el mismo a lo largo del tiempo, entonces, en principio, si me encontrara en las mismas circunstancias, reaccionaría de la misma manera. Esto parecería contrario al principio del libre albedrío, que establece que, independientemente de las influencias del entorno, el alma sigue siendo libre de elegir y, por lo tanto, es en última instancia impredecible.

Una postura más apropiada podría ser la propuesta por el budismo en el contexto de la doctrina de los cinco skandhas. Me refiero al «Sutra de la Carga» expuesto por Vasubandhu [137].

> “Los procesos que han tenido lugar en el pasado causan sufrimiento en los que les suceden. Por lo tanto, a los Skandhas precedentes se les llama la 'carga', y a los subsiguientes, su 'portador' [de la carga].”

Podríamos adaptar la misma idea al alma (en lugar de los skandhas) y decir que, dado que su existencia presente es causada por su existencia pasada, en un sentido real es siempre una continuación de su pasado, llevando consigo no solo su existencia, sino también su karma, tanto bueno como malo. De esta manera, incluso si el alma (el «portador») ha experimentado cambios internos, sigue siendo responsable de sus acciones pasadas (la «carga»). El pasado se integra acumulativamente en el presente y el futuro. En ese caso, debemos preguntarnos: ¿qué cambios son posibles dentro de un alma? ¿Acaso no es una entidad unitaria? ¿Puede concebirse que tenga partes? Esto nos llevaría de vuelta a una descripción psicológica, como la propuesta en la teoría de los cinco skandhas.

Sin embargo, considero que tales preguntas no son apropiadas en el ámbito espiritual, que no es comparable a los ámbitos material y mental. El alma, al ser no fenoménica, no puede concebirse con tamaño, forma ni ubicación exacta, ni con contenido que aumente o disminuya; estos conceptos, y

---

137 En Conze, de nuevo (pág. 195).

otros similares, provienen del ámbito fenoménico. Más bien, debemos aceptar que no podemos describir el alma, del mismo modo que no podemos comprender plenamente su funcionamiento último. Así como la cognición, la voluntad y la valoración son fenómenos *sui generis , el alma es demasiado especial para encajar en analogías simplistas.*

Cabe añadir que la concepción del alma aquí propuesta no dista mucho, en muchos aspectos, de la noción budista de naturaleza búdica. Consideremos las siguientes brillantes afirmaciones del Maestro Son Chinul [138]:

> "El cuerpo material es temporal, tiene nacimiento y muerte. La mente real es como el espacio, infinito e inmutable…".
>
> El cuerpo material está compuesto por cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire. Su sustancia es inerte; ¿cómo pueden percibir o conocer? Aquello que puede percibir y conocer debe ser tu naturaleza búdica…
>
> En los ojos se llama ver. En los oídos se llama oír… En las manos, agarrar y sujetar. En los pies, caminar y correr… Los perceptivos saben que esta es la naturaleza búdica, la esencia de la iluminación. Quienes no lo saben la llaman alma…
>
> Puesto que no tiene forma, ¿podría tener tamaño? Puesto que no tiene tamaño, ¿podría tener límites? Como no tiene límites, no tiene interior ni exterior. Al no tener interior ni exterior, no tiene ni lejos ni cerca. Sin lejos ni cerca, no hay allí ni aquí. Puesto que no hay allí ni aquí, no hay ir ni venir. Como no hay ir ni venir, no hay nacimiento ni muerte. Al no tener nacimiento ni muerte, no tiene pasado ni presente…[139]

Claramente, la "mente real", que es "como el espacio", la "naturaleza búdica", la única que puede "percibir y conocer", aquello que ve, oye, agarra y camina, es decir, aquello que es el Sujeto de los actos de conciencia y el Autor de los actos volitivos, corresponde a lo que comúnmente llamamos alma, aunque el autor en cuestión se niegue a "llamarla alma". Es notable que, a pesar del dogma budista de que los actos cognitivos y volitivos no implican un yo, este autor parece defender que sí lo hacen (incluso mientras niega virtuosamente la existencia de un yo). ¿Es entonces la diferencia entre estos conceptos meramente verbal? Yo diría que no. La idea del alma sugiere individuación (en cierto sentido realista), mientras que la de la naturaleza búdica tiene una connotación más universal (considerando la individualidad aparente como totalmente ilusoria).

b) Examinemos ahora el concepto budista de ***Vacuidad*** . Cabe señalar desde el principio que no pretendo alcanzar una conciencia superior ni me interesa participar en especulaciones metafísicas fantasiosas con términos rebuscados. Escribo como filósofo lógico, un hombre común y corriente, honesto y empeñado en encontrar la verdad sin adornos. La mayoría de los budistas no entienden por «vacuidad» la vacuidad literal, o la ausencia (no existencia). Puede que algunos pensadores del Hinayana entendieran el término de esa manera, pero creo que los pensadores del Mahayana lo veían de forma más positiva (o ambigua), como una referencia a «ni existencia ni no existencia». Esta última expresión pretende rechazar tanto la creencia excesiva en la existencia del mundo fenoménico (eternalismo) como la creencia excesiva en su no existencia (nihilismo). Se concibe como un término medio, una «vía intermedia».

Sin embargo, en lo que respecta al concepto de «camino medio», es inexacto (de hecho, bastante confuso) afirmar, como hacen los budistas, que esta vacuidad es «no dualista», sugiriendo que *incluye*

---

138 Corea, 1158-1210.

139 *Clásicos del budismo y el zen* , vol. 1. Págs. 417-419, 424.

literalmente todos los opuestos, es decir, que permite la contradicción efectiva. Lo único que se puede decir es que la vacuidad comprende todo lo que es positivamente *actual* , ya sea en el pasado, el presente o el futuro. Así como lo actual nunca es contradictorio, es decir, así como la contradicción nunca ocurre en la realidad en ningún momento ni lugar (ni siquiera, al reflexionar, en la mente), la vacuidad no admite contradicciones. La contradicción es ciertamente ilusoria, y cualquier pretensión de contradicción es necesariamente falsa. «No dualista» debe entenderse (con mayor precisión) como unitario, indiferenciado. Se refiere a lo positivo actual, no a ningún negativo imaginado.

A menudo, se da por sentado que el Vacío corresponde al Absoluto, al Infinito, a la Realidad Última, al fundamento original o primordial del Ser o de la Mente, a la Unidad, a la Nada, al Noúmeno, etc. Este concepto, y parte de la terminología empleada, no son, por supuesto, del todo ajenos a otras filosofías y religiones.

Desde sus orígenes presocráticos, la filosofía griega ha buscado la unidad subyacente de la multiplicidad, aquello que yace bajo el variado mundo fenoménico, el fundamento común de todo lo que experimentamos, de dónde presumiblemente provienen las cosas y adónde presumiblemente van (por así decirlo). Estas ideas culminaron en el neoplatonismo a finales de la Antigüedad y regresaron a la filosofía occidental a finales de la Edad Media y durante el Renacimiento en diversos contextos. Nociones similares se encuentran también en el judaísmo, el cristianismo y el islam, y por supuesto en otras religiones indias, especialmente en el hinduismo, sobre todo en sus corrientes más místicas. La filosofía griega ha influido, sin duda, en estas religiones, y también se han influenciado mutuamente en este sentido. Asimismo, no cabe duda de que ha habido influencias del budismo y viceversa, como atestigua el mencionado *Milinda-panha* , un diálogo entre un rey griego y un monje budista.

En lo que respecta a nuestros cuerpos, o a la materia en general, se suele argumentar que, si bien parecen tener una consistencia variable (incluidos gases, líquidos y sólidos), si profundizamos en su composición, como podemos hacer hoy en día, encontraremos principalmente espacio vacío, con muy pocas partículas de masa, que en realidad no son más que acumulaciones de energía conectadas por campos de fuerza insustanciales. Pero la respuesta obvia es que esto no significaría un vacío total; es decir, aunque la materia no sea tan plena y sustancial como parece a primera vista, eso no implica que no contenga *absolutamente nada* .

Sin embargo, no creo que el concepto budista de vacuidad aplicado a la materia se refiera a este espacio vacío con una sustancialidad muy escasa. Más bien, creo que se refiere al fundamento común universal y unitario de todas las cosas, concebible como *existencia pura, anterior a cualquier diferenciación* en entidades, características o eventos distintos. Esta raíz existente no puede describirse ni localizarse, pues hacerlo implicaría atribuirle un carácter o lugar específico, excluyendo cualquier otro.

En lo que respecta a los fenómenos mentales, es decir, la materia de los recuerdos y las fantasías derivadas, que aparentemente ocurren en nuestra mente, parecen mucho menos sustanciales que los materiales, pero no obstante son *fenomenales* en la medida en que los percibimos con colores, formas, sonidos y quizás también (aunque no puedo asegurarlo) olores, sabores y sensaciones táctiles. En este contexto, también debemos prestar atención a las sensaciones y emociones concretas que parecen ocurrir en nuestro cuerpo o mente, que clasificaríamos colectivamente como sensaciones táctiles.

Cabe destacar la importancia que las sensaciones táctiles tienen en nuestra concepción de la materia: la «solidez» que le atribuimos se define en función de la resistencia que *experimentamos* al empujarla, tirar de ella o apretarla, así como en relación con la duración *relativa evidente* del objeto en cuestión.

Independientemente de la cantidad de espacio vacío que la materia pueda contener, la experiencia de solidez (en diversos grados) permanece y determina en gran medida nuestra percepción de la «materialidad». Los fenómenos mentales, en este contexto, parecen mucho menos «sólidos» que los materiales, ya que pueden disolverse con mayor rapidez y ser relativamente más maleables (y en algunos aspectos, menos). El adjetivo budista «vacío» no debe interpretarse como «carente de solidez», pues la solidez (como se acaba de explicar) es un hecho *fenomenológico* y, por lo tanto, innegable.

Además, en mi opinión, debemos tener en cuenta, como «fenómenos» mentales en un sentido amplio (más precisamente, «apariencias»), objetos de la intuición como el yo, la conciencia, la voluntad y la valoración, aunque sean completamente *no fenoménicos* , es decir, carentes de color, forma, sonido, etc. Todos estos entes también pueden considerarse vacíos, y con mayor razón, si entendemos el concepto correctamente como se ha sugerido anteriormente.

Según el budismo, esta raíz y fundamento de toda existencia, que es a la vez inmanente y trascendental, puede conocerse mediante la meditación, o al menos cuando dicha meditación alcanza su meta de iluminación. En esto, el budismo difiere de la filosofía kantiana, que considera que el reino nouménico es, en principio, inalcanzable para el aparato cognitivo humano (aunque Kant [140], paradójicamente, afirmó al menos conocerlo al formular su teoría *)* .

Sin embargo, ambos coinciden en muchos puntos, como la caracterización del reino fenoménico como ilusorio, mientras que el nouménico es real. Lo que resulta claro es que el vacío se refiere a un sustrato universal y unitario, eminentemente tranquilo y silencioso, que, sin embargo, alberga e incluso produce toda la multiplicidad y el movimiento que percibimos en nuestro plano superficial. El mundo de los fenómenos se sustenta en lo nouménico como las olas del océano se sustentan en el océano. El agua y las olas son esencialmente una misma cosa, pero se distinguen mediante la abstracción; lo mismo ocurre con lo nouménico y lo fenoménico.

Cabe mencionar aquí la teoría budista de *la codependencia o interdependencia de todos los dharmas* . Según esta teoría, todo es causado por todo lo demás; nada puede existir por sí solo. Precisamente por eso se puede decir que todo (es decir, todas las cosas en el mundo de los fenómenos) está vacío, porque no tiene un "ser propio" (*svabhaha*). Esto significa que no solo los humanos, y todos los seres sintientes, están vacíos de sí mismos, sino que incluso las plantas y las entidades inanimadas lo están. Esto puede parecer plausible a primera vista, pero la noción de interdependencia no resiste un análisis lógico serio. Afirmar que todo es causa de todo implica afirmar que existe al menos una relación causal parcial y contingente entre *cualquier par de* cosas. Pero tal relación causal debe ser necesariamente exclusiva para existir [141]. Por lo tanto, la idea propuesta por los filósofos budistas es, de hecho, falaz, un "concepto robado".

Cabe mencionar también que el término «vacío», en la medida en que se usa en sentido negativo, es decir, como indicativo de *privación de* existencia, es necesariamente *conceptual* . Podemos afirmar que el ser proviene del no-ser y regresa a él, pero es necesario reconocer que esto no puede conocerse mediante la experiencia directa, ya sea ordinaria o meditativa, sino solo mediante la comprensión conceptual. La razón es simple: la negación no puede ser objeto de percepción ni de intuición, sino que solo puede conocerse por *inferencia inductiva* a partir de una búsqueda infructuosa de algo positivo [142].

---

140 Immanuel Kant (Alemania, 1724-1804).

141 Consulte mi libro *La lógica de la causalidad* , capítulo 16.3, para una refutación completa.

142 Véase mi *sección de Reflexiones* , capítulo 9.

Solo lo positivo puede experimentarse. Todos los términos negativos son, lógicamente, necesariamente conceptuales; de hecho, la negación es uno de los fundamentos del pensamiento conceptual. Por lo tanto, cualquier afirmación de haber *experimentado puramente* , en los niveles más profundos de contemplación, la Nada que subyace a la Existencia, carece de credibilidad: sin duda, intervino el razonamiento (aunque sea sin palabras).

Para el budismo, el fundamento original es algo impersonal, aunque algunos podrían considerarlo una especie de panteísmo. Para las principales religiones mencionadas anteriormente, el fundamento original se identifica con Dios. En mi opinión, esta identificación es más creíble, pues no veo cómo el alma individual, consciente, con voluntad y capacidad de valorar, podría surgir de algo superior que no sea esencialmente consciente, con voluntad y capacidad de valorar. Siendo estas facultades superiores a la naturaleza impersonal, su fuente última debe poseerlas también. En la cábala judía, por ejemplo, el alma humana se considera una chispa del Alma Divina (una chispa del alma original, por así decirlo). Somos a imagen y semejanza de Dios, pues, al igual que Él, tenemos alma, cognición, voluntad y capacidad de valorar, aunque en un grado infinitesimal en comparación con su omnisciencia, omnipotencia y bondad absoluta. En cualquier caso, es evidente que existe un considerable acuerdo entre las diversas filosofías y religiones.

c) Consideremos ahora el alma *en el contexto de* la vacuidad. ¿Es el concepto de yo o alma lógicamente compatible, o (como afirman los budistas) incompatible, con el de vacuidad? ¿Puede un alma encontrar la liberación de sus limitaciones y sufrimiento, o está necesariamente atrapada en la esclavitud eterna del nacimiento y la muerte, engañada por el apego y la fijación sin fin a cosas que no existen? ¿Es posible la liberación únicamente renunciando a nuestra creencia en el alma? Si la respuesta a estas preguntas concuerda con el budismo, la doctrina de los cinco skandhas parecería útil; pero si un alma puede (mediante esfuerzos heroicos de práctica espiritual) liberarse de lo fenoménico y alcanzar lo nouménico, entonces esa doctrina parecería, en el mejor de los casos, redundante, si no ridícula.

Consideremos, en primer lugar, un alma transitoria (ya sea que su existencia se limite a una sola vida o abarque varias, ya sea en un cuerpo o incorpórea). Tal alma, necesariamente, como todos los demás seres impermanentes que tienen un principio y un fin, proviene del vacío y a él regresará; es creada y condicionada por el Uno increado e incondicionado. Además, un alma transitoria podría incluso considerarse eterna en el sentido de que participa de la eternidad, no solo cuando existe temporalmente de forma manifiesta como una entidad distinta, sino incluso antes de su creación y después de su aparente destrucción, cuando sigue siendo o vuelve a ser una parte indiferenciada del fundamento original. Así pues, no hay problema alguno, salvo descubrir con precisión cómo liberarla (lo cual, por supuesto, no es tarea fácil).

Más bien, el problema podría encontrarse en relación con el alma eterna, y sin duda esto fue lo que llevó a los budistas a desconfiar de la idea misma del yo (que consideraban necesariamente eterno, recordemos). El problema es: si el alma individual (o cualquier otra cosa) coexiste con la realidad última a lo largo de la eternidad, ¿cómo podría fusionarse con ella? No parece concebible ninguna vía hacia la liberación para un alma que, por definición, está eternamente separada del vacío. Pero incluso aquí, podríamos argumentar que la separación del alma individual de la matriz unitaria universal es solo ilusoria; es decir, que a lo largo de la eternidad esta alma indestructible es, de hecho, una emanación constante del abismo y siempre está inmersa en él. Lo que hace que una ilusión (por ejemplo, un espejismo o un reflejo) sea ilusoria no es su duración (una fracción de segundo o mil millones de años), sino su relatividad (un espejismo se debe a la refracción de la luz de un oasis, una imagen especular de la luna se debe a la reflexión de la luz lunar). Así pues, en realidad, incluso un alma eterna podría

reconciliarse con el vacío. No afirmo que el alma sea necesariamente eterna en ese sentido, sino que simplemente señalo que podría serlo.

En conclusión, la idea de los skandhas no tiene ninguna utilidad con respecto al requisito de la vacuidad. De hecho, es sumamente engañosa, ya que se basa en supuestos falsos sobre otras posibilidades doctrinales. Los budistas se aferran a esta idea con vehemencia, pero sin una justificación real. Claramente, mi postura aquí es que lógicamente podemos afirmar que las personas tienen alma y rechazar la creencia budista ortodoxa de que lo que llamamos nuestro yo no es más que un conjunto de eventos impersonales y pasajeros, sin renunciar a la doctrina más metafísica de que en la raíz de la existencia espiritual (es decir, de cada alma) se encuentra la «vacuidad» tal como se entiende aquí.

Así como podemos afirmar que los fenómenos materiales aparentemente sustanciales, o los fenómenos mentales concretos, son en última instancia vacíos, también podemos decir que el alma que nos compone es «sustancial» a su manera sutil y espiritual, y al mismo tiempo, en última instancia, vacía; es decir, en su raíz, solo una parte del fundamento universal y unitario de todo ser. En otras palabras, contrariamente a lo que imaginaban los filósofos budistas, no es necesario negar la existencia del alma para afirmar su «vacuidad», del mismo modo que no es necesario negar la existencia del cuerpo o la mente para afirmar su «vacuidad». Es decir, no hay necesidad lógica de adoptar la idea de los cinco skandhas si el propósito de tal postura es simplemente afirmar la «vacuidad».

7. En conclusión

Lo cierto es que la tesis de la inexistencia del alma está plagada de contradicciones. Los budistas nos dicen que podemos encontrar la liberación, pero al mismo tiempo afirman que ni siquiera *existimos* . Nos dicen que debemos ser conscientes, pero al mismo tiempo se nos niega el poder de la cognición, es decir, que el alma es el *sujeto* de los eventos cognitivos. Se nos dice que debemos esforzarnos por encontrar la liberación, pero al mismo tiempo se nos niega la posesión de la voluntad, es decir, que el alma es el *agente libre* de los actos de voluntad. Se nos dice que debemos tomar decisiones sabias en la vida, pero al mismo tiempo se nos niega el privilegio del juicio de valor, es decir, que el alma es capaz de discernir de *forma independiente. y* valoración objetiva.

La tesis de la inexistencia del alma se mantiene a pesar de estas paradojas, bien conocidas por los filósofos budistas desde sus inicios. ¿Qué sentido tiene la espiritualidad sin un espíritu (alma, yo)? ¿Quién puede ser liberado si no hay a quién liberar? ¿Por qué y cómo practicar la espiritualidad si no solo no existimos, sino que tampoco tenemos conciencia, voluntad ni capacidad de discernimiento? ¿Para qué esforzarse por liberarse del sufrimiento si en realidad no sufrimos? ¿Quién escribe todo esto y quién lo lee? La tesis de la inexistencia del alma simplemente no puede sostenerse. Si bien se puede afirmar que el alma es, en última instancia, «vacía» en el sentido antes mencionado, la tesis de los cinco skandhas en lugar de un alma es lógicamente insostenible.

Hemos visto que la doctrina de los cinco skandhas no puede considerarse una descripción precisa de la psique humana en su totalidad. No es una explicación fenomenológica exhaustiva, ya que ignora las principales facultades superiores de la humanidad: la inteligencia, la racionalidad y el libre albedrío. Se centra exclusivamente en algunos aspectos triviales de la psicología humana, los cinco skandhas, sin reconocer abiertamente el lado más noble de la humanidad, que posibilita la liberación de tales mezquindades. Posee pretensiones metafísicas, con implicaciones ontológicas y epistemológicas —en particular, la idea de que carecemos de alma, de personalidad—, pero resulta que esta idea no resiste un análisis lógico, al basarse en argumentos circulares y conclusiones preestablecidas.

Así pues, si bien la tesis de los cinco skandhas pudo haber parecido en un principio una observación e idea importante, que aplicaba y reforzaba la tesis budista más general de la vacuidad, y que al mismo tiempo proporcionaba una descripción espiritualmente útil de la psicología humana, resulta ser un credo bastante limitado y poco elaborado. Esto no significa que carezca de valor alguno, sino que es mucho menos importante de lo que se suele atribuir.

Dicho esto, me apresuro a añadir que la presente crítica a esta doctrina dentro de la psicología y la filosofía budistas no pretende ser un menosprecio o rechazo generalizado de las mismas. Ciertamente, la psicología y la filosofía budistas tienen mucho más que ofrecer al buscador de sabiduría que esta única doctrina. Son ricas en profundas reflexiones sobre la psique y la condición humana, de las que todo ser humano puede beneficiarse. Esto se evidencia ya en el punto de partida del pensamiento budista, las Cuatro Nobles Verdades, que reconocen la condición humana de sufrimiento e identifican la fuente psicológica de dicho sufrimiento en el apego a todo tipo de vanidades, y que declaran la posibilidad de alivio del sufrimiento mediante un programa establecido de prácticas espirituales.

En la concepción budista de la vida humana, nuestras mentes están envenenadas por numerosos problemas cognitivos, volitivos y emocionales. En la raíz del sufrimiento humano reside una profunda ignorancia y autoengaño sobre uno mismo y el mundo en el que uno se encuentra repentina e inexplicablemente. Estos dan lugar a toda clase de deseos insensatos, como la codicia (de comida, de posesiones materiales) y la lujuria (de gratificación sexual, de poder), así como aversiones (miedos, odios). Estas últimas impulsan a las personas a actuar con egoísmo (en el sentido más patológico del término), y en algunos casos con deshonestidad o incluso violencia (frialdad y crueldad), y generalmente con estupidez. Sin embargo, el budismo propone maneras de curar estas enfermedades, por lo que su perspectiva es esencialmente positiva.

Es evidente que el budismo tiene un enfoque particularmente psicológico de la vida. Se distingue también por su enfoque pragmático y sin culpabilización de la espiritualidad, lo que sin duda explica por qué muchas personas en Occidente se sienten atraídas por él hoy en día. A diferencia de la mayoría de las demás religiones importantes, especialmente el judaísmo y sus ramificaciones cristiana e islámica, no busca generar culpa por los pecados, sino que anima a las personas a afrontar sus problemas desde un punto de vista racional y de interés propio. Por lo tanto, es menos emocional y más racional en muchos sentidos.

El judaísmo también incluye enseñanzas psicológicas, aunque quizás en menor medida. Una de las características principales de la psicología judía es la idea de que los seres humanos poseen dos tendencias innatas: una inclinación positiva (*yetzer tov*) y una negativa (*yetzer ra'*) [143]. Estas dos inclinaciones *influyen* en la persona para bien o para mal a lo largo de su vida (física y espiritual), pero nunca la *controlan* , pues los seres humanos están dotados de libre albedrío. Esto significa que, pase lo que pase, un hombre o una mujer siempre es responsable (al menos, una vez adulto) de sus decisiones. Esta creencia ética en la libertad de elección y la responsabilidad personal está presente en el judaísmo desde sus inicios, como lo deja claro el siguiente versículo bíblico: « *El pecado acecha a la puerta; a ti le*

[143] Esta tesis psicológica de las dos inclinaciones contrasta, por supuesto, con otras tres: que los humanos solo tienen una inclinación positiva (optimismo), solo una negativa (pesimismo) o ninguna inclinación natural (neutralidad). Este es un tema interesante que merece una discusión más extensa. La diferencia entre estas cuatro tesis es irrelevante si consideramos que todo esto se refiere a *las influencias* sobre el alma, y no al determinismo ni al fatalismo; el alma permanece libre para elegir si se deja influenciar en mayor o menor medida. Creo que el objetivo de la doctrina judía es simplemente este: hacer que el individuo sea consciente de que está constantemente bajo la presión de diversas influencias, algunas buenas y otras malas, y que es sabio *identificarse siempre con* las positivas y *evitar identificarse con* las negativas; es decir, considerar el verdadero deseo último de su alma como el bien y considerar el mal como un engaño.

es su deseo, pero tú puedes dominarlo » (Génesis 4:7) [144]. Sabiendo esto, que uno tiene libre albedrío, puede superar todas las malas influencias y avanzar hacia la vida eterna.

En el budismo, podemos discernir una posibilidad similar de asumir plena responsabilidad por la propia vida en el primer capítulo del *Dhammapada* (1:1-2): « Si un hombre habla o actúa con una mente impura, le sobreviene el sufrimiento… Si un hombre actúa con una mente pura, le sobreviene la alegría ». Más adelante en el mismo documento (12:163) se afirma que la inclinación del hombre se inclina más hacia el mal que hacia el bien: «Es fácil hacer lo malo, hacer lo que es perjudicial para uno mismo; pero muy difícil hacer lo correcto, hacer lo que es beneficioso para uno mismo». Sin embargo, la responsabilidad personal tanto por el bien como por el mal se declara claramente (v.165): «Por uno mismo se hace el mal… por uno mismo no se hace el mal». Aunque, como hemos visto, la doctrina de los cinco skandhas da a la gente la impresión de que no son responsables de sus actos, vemos aquí que este no es realmente el mensaje del budismo, que generalmente insta a un fuerte esfuerzo espiritual en la dirección de la autoliberación y, por consiguiente, de la liberación para todos los seres sintientes.

144 La idea de la «inclinación al mal» también puede remontarse a la Biblia, concretamente a Génesis 8:21, donde Dios afirma que «la inclinación del corazón del hombre es mala desde su juventud». (Esto se dice después del Diluvio; antes, en Génesis 6:5, se afirma de forma más pesimista que «toda inclinación de los pensamientos de su corazón [del hombre] es solo maldad durante todo el día». Los comentaristas explican la diferencia sugiriendo que el Diluvio hizo al hombre más sabio. Quizás la diferencia entre los términos «la inclinación del corazón del hombre» y «la inclinación de *los pensamientos del* corazón del hombre» tenga algún significado).

6. MÁS AÚN

1. Una síntesis de información antigua y nueva.

Después de distribuir mi ensayo "Los 46 argumentos *Qal vachomer* en el Tanaj" (extraído de mi libro de 2013, *Una lógica fortiori* [145]) a muchos suscriptores de mis listas de correo, uno de ellos, el rabino Yaacov Gabay [146], me señaló la existencia de listas más antiguas de argumentos a fortiori en la Biblia judía, listas que aparecen en la literatura judía tradicional y que podrían contener casos que desconocía y que no mencioné en mi ensayo. Le pedí al rabino que investigara esta literatura, ya que mi conocimiento del hebreo es insuficiente para una tarea tan exigente, y amablemente aceptó. Le indiqué que, por mi parte, procesaría e informaría sobre la información.

Cabe señalar que el presente estudio tiene dos objetivos. Su propósito principal es elaborar una lista de todos los discursos bíblicos de tipo «a fortiori» descubiertos hasta la fecha; para ello, es necesario comprender las formas de este tipo de argumento y ser capaz de interpretar con precisión el texto bíblico. El objetivo secundario es histórico: determinar quién descubrió primero cada ejemplo de dicho discurso y, en la medida de lo posible, averiguar si las listas posteriores fueron independientes o estuvieron influenciadas por algún predecesor. Ambas tareas requieren una lectura exhaustiva de las fuentes (principalmente hebreas). Los autores podrían señalar los argumentos «a fortiori» en comentarios dispersos o recopilarlos en listas. Podrían revelar explícitamente a los predecesores que los influyeron o solo aludir a ellos.

La mayor parte de la investigación bibliográfica para el presente estudio fue realizada por Gabay; posteriormente, analicé, evalué y recopilé los hallazgos. Hasta la fecha, hemos identificado **un total de 72 casos de *qal vachomer* en el Tanaj** . Esta cifra es superior a cualquier otra publicada anteriormente (que sepamos). Mi lista anterior incluía solo 47 casos; por lo tanto, la presente investigación ha añadido 25 casos. Considero como argumentos a fortiori únicamente aquellos que se presentan claramente como tales en el texto bíblico y que, por supuesto, son lógicamente válidos.

Gabay consideró e investigó cinco obras rabínicas con listas de argumentos bíblicos a fortiori, a saber: *Yefeh Toar* de R. Shmuel Yaffe Ashkenazi (siglo XVI), *Netivot Olam* de R. Zvi Hirsch Katzenellenbogen (siglo XIX), *Midrash Tannaim* de R. Zeev Wolf Einhorn (siglo XIX), *Mattat Yah* de R. Mattityahu Strashun (siglo XIX) y *Berure HaMidot* de R. Chaim Hirschensohn (siglo XX). Por mi parte, consideré e investigué *el Comentario de Rashi sobre el Tanaj* (siglo XI) y el artículo de R. Louis Jacobs «El argumento Qal Va-Homero en el Antiguo Testamento» en *Pensamiento Rabínico en el Talmud* (siglo XX).[147]

---

145 Suelo referirme a los libros por las iniciales de sus títulos. Así, para mis libros: Lógica Judaica = JL, Lógica Fortiori = AFL, Todo lo que Más = ATM.

146 Actualmente soy el rabino de la congregación Hekhal Haness en Ginebra, Suiza (donde resido). De ahora en adelante, me referiré al rabino simplemente por su apellido, como es habitual en los trabajos académicos.

147 Einhorn y Hirschensohn fueron mencionados brevemente en mi AFL, tras ser mencionados en el ensayo de Jacobs.

Todo el mérito por el hallazgo de 23 de los casos adicionales corresponde a Gabay. Para ser precisos, él no descubrió estos casos, ya que eran conocidos por comentaristas anteriores; pero sin duda los redescubrió para nuestra lista acumulativa moderna. Su investigación también me ha permitido esclarecer quién (al menos aparentemente) descubrió cada caso primero. Sin embargo, la investigación relativa a Rashi fue realizada por mí; y esto añadió un caso más (de Rashi) a nuestra lista ampliada. Un segundo caso añadido fue hallado por mí por analogía con un caso listado por Hirschensohn. Además, por supuesto, incorporé hallazgos de Jacobs y míos mencionados en mis libros anteriores. Por lo demás, mi trabajo en este proyecto ha consistido simplemente en evaluar críticamente y organizar los datos y en redactar el presente artículo.

La siguiente es, en resumen, **la lista completa. de 72 ocurrencias bíblicas** de *qal vachomer* propuestas en el presente ensayo: **Génesis 3:22-23** , **4:14, 4:24, 6:3, 11:6, 14:23 , 17:17, 18:12, 39:8-9, 44:8; Éxodo 6:12, 6:30; Números 12:14; Deuteronomio 31:27, 32:39; Jueces 14:16; 1 Samuel 14:29-30, 14:39, 17:37, 21:6, 23:3; 2 Samuel 4:10-11, 11:11, 12:18, 12:21, 16:11; 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 5:12, 5:13, 10:4, 18:23-24, 18:35; Isaías 1:3, 10:11, 20:6, 36:8-9, 36:20, 66:1 (a y b); Jeremías 2:11, 8:7, 12:5 (a y b), 25:29, 45:4-5, 49:12; Ezequiel 3:4-7, 14:13-21, 15:5, 33:24; Jonás 4:10-11; Salmos 25:8-9, 78:20, 94:9 (a y b), 94:10; Proverbios 11:31, 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6, 35:13-14; Ester 9:12; Daniel 2:9, Nehemías 13:26-27; 2 Crónicas 6:18, 32:15** .

Consulte el capítulo 3 (a continuación) para obtener una lista y explicación más detallada de estos 72 casos, y el capítulo 17 para una tabulación detallada de los mismos.

Nótese en la lista anterior que hay **15 instancias en la Torá propiamente dicha** . Las estadísticas por libro bíblico (hasta donde sabemos hasta la fecha) son las siguientes: Génesis (10), Éxodo (2), Números (1), Deuteronomio (2), Jueces (1), 1 Samuel (5), 2 Samuel (5), 1 Reyes (1), 2 Reyes (5), Isaías (7), Jeremías (7), Ezequiel (4), Jonás (1), Salmos (5), Proverbios (6), Job (5), Ester (1), Daniel (1), Nehemías (1), 2 Crónicas (2); los demás libros no tienen ninguno.

De los 72 casos enumerados anteriormente, 47 casos ya estaban enumerados en mi estudio de 2013 (AFL, apéndice 1); estos se presentan y explican nuevamente a continuación en el capítulo 3. Los **25 casos encontrados por primera vez en el presente estudio (2023-4)** son los siguientes [148]: **Génesis 3:22-23** , **4:14, 6:3, 11:6, 14:23 , 17:17, 18:12, 39:8-9; Éxodo 6:30; Deuteronomio 32:39; 1 Samuel 14:39; 2 Samuel 11:11, 12:21; 2 Reyes 5:12, 18:35; Isaías 1:3, 10:11, 20:6, 36:20; Jeremías 2:11, 8:7; Ezequiel 3:4-7; Salmos 25:8-9; Proverbios 17:7; Job 35:13-14** ; estos también se presentan y explican más adelante en el capítulo 3.

La siguiente tabla especifica las **formas lógicas** de estos 72 casos, y el significado de los símbolos es: **s** para sujeto, **p** para predicado, **+** para positivo, **-** para negativo y **&** para proporcional (consulte el capítulo 2 para obtener una explicación completa de estos términos).

[148] Así pues, para estar seguros, los 25 casos comprenden: 8 casos de Génesis, 1 caso de Éxodo, 1 caso de Deuteronomio, 1 caso de 1 Samuel, 2 casos de 2 Samuel, 2 casos de 2 Reyes, 4 casos de Isaías, 2 casos de Jeremías, 1 caso de Ezequiel, 1 caso de Salmos, 1 caso de Proverbios y 1 caso de Job.

Una forma de argumento fortiori		Cantidad (total)	De los cuales, un crescendo (**&**)
subjetivo positivo	**+s**	28	5
subjetivo negativo	**-s**	20	3
predicado positivo	**+p**	18	1
predicado negativo	**-pag**	6	0
Total		72	9

He clasificado todos los casos en la lista de cada autor en las siguientes categorías de autoría: (A) 'primero histórico' (el autor en cuestión es aparentemente el primero históricamente en haber mencionado o listado este caso); (B) 'independiente' (el autor en cuestión evidentemente *no es* el primero históricamente en haber mencionado o listado este caso, sino que aparentemente lo encontró de forma independiente); y (C) 'derivado' (se sabe, o se puede suponer razonablemente, que el autor en cuestión conoció este caso de otro que le precedió).

En algunos casos, la clasificación en una de estas tres categorías resulta bastante difícil, ya que alguien puede haber notado que un pasaje bíblico tiene una intención a fortiori, pero no formuló cómo podría ser el *qal vachomer* o lo formuló erróneamente. En tales casos, cuando formulo el argumento por él o lo corrijo, ¿debo considerar el caso como uno de mis hallazgos, aunque no lo haya notado por mí mismo, o seguir considerándolo como suyo? ¿Y qué ocurre si mi comprensión de la narración se basa en algún comentario, por ejemplo, de Rashi? He intentado ser lo más justo posible con todos (incluyéndome a mí mismo). En cualquier caso, siempre actúo con transparencia.

La siguiente tabla resume los **logros de los distintos autores/obras** .

Autor/Obra		Todo	A	B	do
Eliezer b. José / Baraita 32 Midot	EbJ	3	3	0	0
Oshaya b. Hama / Génesis Rabá	GRAMO	11	8	0	3
Rashi / Comentario sobre el Tanaj	R	25	14	0	11
SY Ashkenazi / Yefeh Toar	SYA	24	8	5	11
ZH Katzenellenbogen / Netivot Olam	ZHK	31	9	11	11
ZW Einhorn / Midrash Tannaim	ZWE	24	0	1	23
M. Strashun / Mattat Yah	EM	52	14	7	31
Cap. Hirshensohn / Berure ha-Midot	S.S	41	8	1	32
Avi Sion / Lógica Judaica	COMO	34	5	18	11

Autor/Obra		Todo	A	B	do
L. Jacobs / El pensamiento rabínico en el Talmud	LJ	33	2	7	24
Avi Sion / A Fortiori Logic	COMO	47	1 (+5)	21	20
Avi Sion + Yaakov Gabay / Todo lo demás	AS+YG	72	0 (+6)	21	25+20

Vale la pena enumerar los primeros descubrimientos históricos (es decir, la columna A) de cada uno de los autores mencionados en la tabla anterior. La suma de los totales es, por supuesto, 72 casos. **Génesis Rabbah** (todos los posibles autores y comentaristas agrupados [149]): Génesis 44:8, Éxodo 6:12, Números 12:14, Deuteronomio 31:27, 1 Samuel 23:3, Jeremías 12:5 (a y b), Ezequiel 15:5, Proverbios 11:31 y Ester 9:12. A lo que hay que añadir, de otro lugar en el mismo documento, al menos: Génesis 4:24; total: 11 casos. **Rashi** : Génesis 6:3; 2 Reyes 5:13; Ezequiel 14:13-21, 33:24; Proverbios 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Job 9:13-14, 15:15-16, 35:13-14; Daniel 2:9; Nehemías 13:26-27; total: 14 casos.

Ashkenazi : 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 10:4; Isaías 20:6; Jeremías 25:29, 45:4-5, 49:12; Job 4:18-19, 25:5-6; total: 8 casos. **Katzenellenbogen** : Deuteronomio 32:39; 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 12:21, 16:11; 2 Crónicas 6:18; Salmos 25:8-9, 78:20; total: 9 casos. **Einhorn** : 0 casos conocidos. **Strashun** : Jueces 14:16; 1 Samuel 14:39; 2 Samuel 11:11; 2 Reyes 5:12, 18:23-24, 18:35; Isaías 1:3, 10:11, 36:8-9, 36:20; Jeremías 2:11, 8:7; Ezequiel 3:4-7; Jonás 4:10-11; total: 14 casos. **Hirschensohn** : Génesis 3:22-23, 4:14, 11:6, 14:23, 17:17, 39:8-9 y Éxodo 6:30. Además, Génesis 18:12, añadido; total : 8 casos. **Sion en JL** : 1 Samuel 17:37, 21:6; Salmos 94:9 (a y b), 94:10; total: 5 casos. **Jacobs** : Isaías 66:1 (a y b); total: 2 casos. **Sion en AFL** : 2 Crónicas 32:15; total: 1 caso. **Sion y Gabay en ATM** : 0 casos.[150]

R. Eliezer ben Jose ha-Gelili (siglo II d. C.), en la *baraita* sobre las 32 reglas hermenéuticas de interpretación bíblica, en las reglas 5 y 6, distingue entre *qal vachomer* **explícito *(meforash)* e implícito *(satum)*** . Esta es una distinción importante, que apoyo de todo corazón. Por lo tanto, mis listas de argumentos bíblicos a fortiori solo incluyen: Se priorizan los casos explícitos sobre los implícitos. Esta política se basa en que los casos explícitos se fundamentan en una lectura literal del texto, es decir, una interpretación que lo excluye por completo; mientras que los casos implícitos se basan en una interpretación excesiva, es decir, una interpretación que lo incorpora parcialmente. Estas últimas añaden un elemento narrativo u homilético al texto; implican una lectura entre líneas, es decir, una interpolación. Estos son solo criterios generales; se propondrán criterios más específicos a medida que avancemos.

Eso no significa que los casos «explícitos» sean siempre completamente explícitos; a menudo, alguna parte del argumento a fortiori previsto (en la mayoría de los casos es una de las premisas, generalmente la principal, aunque en algunos casos es la conclusión) no se menciona explícitamente, pero la *intención a fortiori* del texto literal es bastante evidente o inevitable. Y eso no significa que los casos «implícitos» no sean tan a fortiori como se afirma; el problema con ellos es solo que el argumento a fortiori propuesto no forma parte estrictamente del texto recibido, porque el texto *puede*

149 Incluyendo: Eliezer b. José, 3 casos: Jeremías 12:5 (2 casos), Ester 9:12.

150 Cabe señalar que los casos entre corchetes en AFL (+5) y ATM (+6) se enumeran así para indicar que siguen siendo primicias históricas (A) a mi nombre. No podía incluirlos como meros hallazgos independientes (B), dado que soy el mismo autor de estos diferentes libros.

leerse de alguna otra manera distinta a la propuesta a fortiori. Por lo tanto, mis listas pueden rechazar un caso por una de dos razones: o bien porque el argumento a fortiori propuesto no es explícito, sino meramente implícito, aunque sea formalmente válido; o bien porque no es formalmente válido, aunque se pretenda o se afirme como a fortiori, o bien porque no es en absoluto un argumento a fortiori en su intención.

Cabe señalar que los casos propuestos que yo considero meramente implícitos, inválidos o que no son fortiori son relativamente raros. Soy el único responsable de los juicios ad hoc aquí presentados; ocasionalmente consulté a Gabay, pero la decisión final siempre fue mía. A veces, como se verá, mi juicio difiere del de algún otro comentarista; pero puedo afirmar con razón que mis decisiones son más fiables debido a mis exhaustivos estudios teóricos sobre el argumento fortiori en mis libros *Lógica Judaica* (1995) y *Una Lógica Fortiori* (2013). Véase el capítulo 2, más adelante, para una breve revisión de las formalidades del razonamiento fortiori que desarrollé en estas obras anteriores. Siempre, por supuesto, doy razones precisas para tales decisiones; nunca son arbitrarias. En algunos casos, la decisión se explica extensamente, basándose en horas de análisis narrativo, lingüístico y lógico [151].

La única excepción que he hecho en el pasado al principio de aceptar solo casos explícitos *de qal vachomer* en mis listas es el caso de Ester 9:12. Aunque personalmente dudo que su intención original fuera *qal vachomer* —porque su lenguaje es excepcional y su forma a fortiori no es manifiesta— [152], lo he mantenido en mis listas de todos modos porque está incluido en la lista clásica de diez casos de GR.

Por lo tanto, he categorizado los pocos casos que quedaron fuera de la lista de 72 casos válidos y explícitos como (D) 'considerados como implícitos en el mejor de los casos' o (E) 'considerados inválidos' (esto último significa 'aparentemente a fortiori pero no realmente así' o 'no en absoluto a fortiori'). De todos los casos potenciales encontrados, 7 casos fueron clasificados como D, a saber: Génesis 6:9, 17:20-21; Levítico 10:19; Habacuc 2:4-5; Salmos 15:4, 15:5; Job 28:17. Y 7 casos fueron clasificados como E, a saber: Génesis 3:1, 27:37; 2 Samuel 10:16; Ezequiel 23:39-40; Proverbios 6:30, 10:17, 19:7b.

Debe quedar claro que rechazar un caso propuesto es tan importante como aceptarlo. Obviamente, no se pueden aceptar sin más todos los casos propuestos, sino que cada uno debe someterse a un examen minucioso. Cuando un autor que proponía un caso fallido especificaba de qué manera creía que el o los versículos en cuestión podían interpretarse como un fortiori, o al menos podía intuir qué interpretación tenía en mente, podía analizar la propuesta y explicar con precisión por qué la rechazaba, ya fuera implícita (7 casos) o inválida (4 casos). Pero cuando el autor no aclaraba su interpretación, o quizás Gabay no me comunicaba su interpretación exacta, entonces, si no veía una posible interpretación como un fortiori, simplemente declaraba el caso como no fortiori por defecto (3 casos). Por supuesto, no soy infalible y ocasionalmente he cometido errores de apreciación en mis trabajos anteriores. Pero mantengo una mente abierta y siempre estoy dispuesto a que me corrijan.[153]

---

151 El lector debería tomarse el tiempo para leer estas exégesis detalladas ocasionales, ya que resultan muy instructivas en muchos sentidos.

152 Aquí, la frase hebrea *meh assu* , literalmente: [en las provincias] "¿qué han hecho?", que en el contexto significa literalmente: "¿cuántas personas han matado?", es interpretada por los defensores a fortiori como: "¿cuántas personas *más* han matado?". Claramente, la suposición de que el rey pensaba que habían matado *a más* personas no es inevitable; podría haber estado haciendo una pregunta abierta.

153 Por ejemplo, en JL rechazo erróneamente Génesis 3:22-23, 11:6 y 17:7; mientras que en el presente estudio los acepto después de aprender cómo Hirschensohn interpretó esos casos.

En el siguiente capítulo, ofrezco al lector algunos antecedentes de lógica formal, necesarios para una mejor comprensión de los hallazgos del presente estudio. En el capítulo 3, enumero los 72 (47+25) casos reconocidos y los parafraseo brevemente para mostrar con mayor claridad su intención a fortiori. En los capítulos subsiguientes, examino, en orden cronológico, las listas atribuidas a los diversos comentaristas aquí considerados. Estas se basan, para reiterar, en el trabajo de los siguientes autores: el/los autor/es de Génesis Rabbah, Rashi, SY Ashkenazi, ZH Katzenellenbogen, ZW Einhorn, M. Strashun, Ch. Hirschensohn, A. Sion (1995), L. Jacobs y A. Sion (2013).

Por supuesto, puede haber otras fuentes literarias que mencionen argumentos bíblicos a fortiori que aún no hemos encontrado ni examinado; tal vez incluso muchas de ellas [154]. Incluso puede haber menciones dispersas de tales argumentos que hayamos pasado por alto en las fuentes ya examinadas. Por lo tanto, nuestra lista comprende *al menos* 72 casos, los que hemos encontrado *hasta ahora* .

2. Las formas válidas de un argumento fortiori

Antes de continuar, el lector deberá adquirir una base teórica en lógica fortiori, estudiando las formas válidas de argumento copulativo que se enumeran a continuación, en las que se fundamentan todos los análisis, clasificaciones y listados del presente ensayo. **Los símbolos P, Q, R y S se refieren, respectivamente, a los términos mayor, menor, medio y subsidiario.**[155]

En cuanto a *la estructura* , un argumento a fortiori consta de tres proposiciones: **una premisa mayor, una premisa menor y una conclusión** . La premisa mayor compara los términos mayor y menor (P y Q, respectivamente) mediante el término medio (R); la premisa menor relaciona el término menor o mayor con el término subsidiario (S) a través de la *suficiencia* (o no) del término medio; y la conclusión, en consecuencia, relaciona el término mayor o menor con el término subsidiario a través de la suficiencia (o no) del término medio.

Esto se aplica a *'puro' (no proporcional) a fortiori* ; en el caso de *'a crescendo' (proporcional) a fortiori* , hay una premisa adicional (llamada premisa de **proporcionalidad**) que describe la variación concomitante de R y S, que (nótese bien) afecta la cantidad de S en la conclusión.

Existen dos *figuras* de un argumento fortiori: la subjetiva y la predicativa; la diferencia entre ellas radica en su orientación. En la primera, P y Q son sujetos y S es un predicado; en la segunda, P y Q son predicados y S es un sujeto; R es un predicado en ambas figuras. Cada figura tiene dos *polaridades* : en la positiva, la premisa menor y la conclusión son proposiciones positivas; y en la negativa, son negativas.

Los siguientes son los **modos válidos** del argumento copulativo a fortiori:

---

154 S. Goltzberg, en su ensayo de 2010 "El argumento a fortiori en el Talmud", menciona "los argumentos a fortiori olvidados", sin embargo, sin especificar cuántos cree que hay ni enumerarlos. Aparentemente, extrae esta información de *Meta-Halakha. Logic, Intuition And The Unfolding Of Jewish Law, de Moshe Koppel.* (Northvale, NJ, Jason Aronson, 1987). Encontré este libro (en inglés) y lo examiné; pero no encontré ninguna referencia, y mucho menos una lista, de argumentos bíblicos a fortiori.

155 A P se le llama la componente mayor y a Q la componente menor, porque normalmente P es mayor que Q en relación con R, aunque en algunos casos P y Q tienen la misma magnitud.

a. El modo **subjetivo positivo** {símbolo **+s** } (= término menor a mayor, es decir, Q a P):

P es más R que (o tanto R como) Q (es R),

y Q es R suficiente para ser S;

Por lo tanto, con mayor razón (o de igual manera), P es R suficiente para ser S.

Partiendo de la misma premisa principal, la inferencia de P a Q (¿es R suficiente para ser S?) sería *inválida* . Excepto, por supuesto, en los casos en que P y Q sean igualmente R.

Arriba se muestra el estado de ánimo *puro* ; el correspondiente estado de ánimo *en crescendo* (símbolo añadido **&**) agregaría:

Si, *además* , (para cosas que son tanto R como S), encontramos que:

Entonces, S varía en proporción a R:

Sabiendo de la premisa menor anterior que: si R = Rq, entonces S = Sq,

De ello se deduce que:

Si R = *mayor que* Rq = Rp, entonces S = *mayor que* Sq = Sp:

es decir, a partir de Q, ¿es R suficiente para ser S?, se concluye que P es R suficiente para ser más que S.

b. El modo **subjetivo negativo** {símbolo **-s** } (= término mayor a menor, es decir, P a Q):

P es más R que (o tanto R como) Q (es R),

Sin embargo, P es R *no es* suficiente para ser S;

Por lo tanto, con mayor razón (o de igual manera), Q *no es R* suficiente para ser S.

Partiendo de la misma premisa principal, la inferencia de Q a P (¿ *no* basta con que R sea S?) sería *inválida* . Excepto, por supuesto, en los casos en que P y Q sean igualmente R.

Arriba se muestra el estado de ánimo *puro* ; el estado de ánimo correspondiente *en crescendo* (símbolo añadido **&**) indicaría (nótese que la conclusión no es diferente a la del estado de ánimo puro):

P es más R que Q (es R),

y P es R *no es* suficiente para ser *más que* S;

y S varía en proporción a R;

Por lo tanto, Q es R *no es* suficiente para ser S *en absoluto* .

Evidentemente, la conclusión *no puede* ser simplemente que Q no sea R lo suficientemente grande como para ser *mayor que* S, porque si Q aún fuera R lo suficientemente grande como para ser S (aunque no mayor que S), eso contradiría la afirmación de que S varía en proporción a R, ya que P sería entonces R lo suficientemente grande como para ser S y, de hecho, proporcionalmente mayor que S.

Por supuesto, si se niega la premisa de proporcionalidad, entonces la conclusión *sería* que Q no es R lo suficientemente grande como para ser mayor que S; pero en ese caso, el término subsidiario no es realmente solo 'S', sino 'mayor que S'.

c. El modo **predicativo positivo** {símbolo **+p** } (= término mayor a menor, es decir, P a Q):

Se requiere más (o tanto) R para ser P que para ser Q,

y S es R suficiente para ser P;

Por lo tanto, con mayor razón (o de igual manera), S es R suficiente para ser Q.

Partiendo de la misma premisa principal, la inferencia de (S es R suficiente para ser) Q a P sería *inválida* . Excepto, por supuesto, en los casos en que P y Q sean igualmente R.

Arriba se muestra el estado de ánimo *puro* ; el correspondiente estado de ánimo *en crescendo* (símbolo añadido **&**) agregaría:

Si, *además* , (para cosas que son a la vez R y P o Q), encontramos que:

R varía en proporción a S, entonces:

Sabiendo de la premisa menor anterior que: si S = Sp, entonces R = Rp,

De ello se deduce que:

Si S = *menor que* Sp = Sq, entonces R = *menor que* Rp = Rq;

es decir, a partir de S es R suficiente para ser P, se concluye que menos que S es R suficiente para ser Q.

d. El modo **predicativo negativo** {símbolo **-p** } (= término menor a mayor, es decir, Q a P):

Se requiere más (o tanto) R para ser P que para ser Q,

Sin embargo, S es R *no es* suficiente para ser Q;

Por lo tanto, con mayor razón (o igualmente), S *no es R* suficiente para ser P.

Partiendo de la misma premisa principal, la inferencia de (S es R no es suficiente para ser) P a Q sería *inválida* . Excepto, por supuesto, en los casos en que P y Q sean igualmente R.

Arriba se muestra el estado de ánimo *puro* ; el estado de ánimo correspondiente *en crescendo* (símbolo añadido **&**) indicaría (nótese que la conclusión no es diferente a la del estado de ánimo puro):

Se requiere más R para ser P que para ser Q,

y *menor que* S es R *no es* suficiente para ser Q,

y R varía en proporción a S;

Por lo tanto, S *es* R no es suficiente para ser P.

Evidentemente, la conclusión *no puede* ser simplemente que R *menor que* S no sea suficiente para ser P, porque si S aún fuera R suficiente para ser P (aunque menor que S no lo fuera), eso contradiría la afirmación de que R varía en proporción a S, ya que entonces S sería R suficiente para ser Q y, de hecho, proporcionalmente menor que S lo sería. Por supuesto, si se niega la premisa de proporcionalidad, entonces la conclusión *sería* que R menor que S no es suficiente para ser P; pero en ese caso, el término auxiliar no es realmente solo 'S', sino 'menor que S'.

Nótese que, en los cuatro (u ocho) modos anteriores, la expresión comparativa en la premisa mayor puede ser «P es *tanto* R como Q» en lugar de «P es *más* R que Q»; esto se debe a que la primera posibilidad «igualitaria» es, de hecho, el caso límite de la segunda fórmula «superior» (es decir, > aquí significa ≥). La premisa comparativa a veces se expresa en la forma «Q es *menos* R que P»; esto es correcto siempre que, en ese caso también, P se refiera a la mayor cantidad de R y Q a la menor.

Es útil recordar que un argumento válido a fortiori va "de menor a mayor" (es decir, del término menor, Q, al término mayor, P) si es sujeto positivo o predicativo negativo, y va "de mayor a menor" (es decir, del término mayor, P, al término menor, Q) si es sujeto negativo o predicativo positivo. Por lo tanto, si un argumento va de menor a mayor y es positivo, sabemos que es sujeto; pero si lo hace y es negativo, es predicativo. En cambio, si va de mayor a menor y es positivo, sabemos que es predicativo; pero si lo hace y es negativo, es sujeto.

Recuerde también que la diferencia entre un argumento de crescendo y un argumento puramente a fortiori depende de si el término subsidiario (S) y el término medio (R) varían conjuntamente; la variación del término medio por sí sola no indica un crescendo. La variación concomitante de estos dos términos, generalmente proporcional, puede ser en ocasiones inversamente proporcional. En estos últimos casos, por supuesto, los argumentos de crescendo deben modificarse en consecuencia, de modo que uno de estos términos aumente mientras el otro disminuye.

Las anteriores son, para reiterar, las ocho formas lógicas válidas del argumento *copulativo* a fortiori, que incluyen cuatro modos puros y cuatro modos proporcionales correspondientes. Existen otros ocho modos válidos, similares a estos, del argumento *implicativo* a fortiori. En el argumento implicativo a fortiori, las proposiciones categóricas se reemplazan por hipotéticas, lo que significa que los términos se reemplazan por tesis y la cópula (es) se reemplaza por palabras de implicación (si-entonces). Cabe señalar que los argumentos implicativos generalmente pueden reformularse en una forma copulativa más simple.

Respecto a **las objeciones** a los argumentos a fortiori. Estas suelen aparecer en debates talmúdicos y de otro tipo, por lo que es necesario comprenderlas. Un *qal vachomer* (si está correctamente formulado) es un argumento deductivo, lo que significa que la conclusión se deriva necesariamente de las premisas. Pero, como todos los argumentos deductivos (incluidos los silogismos, por ejemplo), se pueden poner en duda sus premisas: es decir, se puede demostrar que una o más de ellas son falsas o, al menos, inciertas. Esto no afecta la *validez formal* del argumento, pero sí su *credibilidad fáctica* .

El siguiente ejemplo ilustra este punto. Deuteronomio 31:27 dice (Moisés es quien habla): «Mirad: mientras aún vivo con vosotros hoy, os habéis rebelado contra el Señor; ¿cuánto más después de mi muerte [os rebelaréis]?». Esto puede parafrasearse así: La gente es más infiel después de la muerte de su líder que mientras vive (premisa mayor); los israelitas durante la vida de Moisés fueron lo suficientemente infieles como para rebelarse (premisa menor); por lo tanto, después de su muerte

serán lo suficientemente infieles como para rebelarse (conclusión). El Maharsha [156]objeta, con fundamento, que la gente bien podría arrepentirse y volverse más fiel después de la muerte de Moisés, como resultado de darse cuenta de que él ya no está allí para interceder por ellos. Esta objeción pone en duda la premisa mayor, demostrando que podría resultar ser falsa. Es posible replicar a esta objeción diciendo (como el propio Maharsha hace efectivamente) que incluso si la preocupación de Moisés pudiera en el futuro (como de hecho sucedió finalmente) resultar injustificada, la forma en que se veían las cosas en el momento en que Moisés profirió su reproche la justificaba.

La lógica del argumento fortiori fue formulada correctamente por primera vez por mí en mi libro de 1995, *Lógica Judaica* (LJ), y desarrollada posteriormente en mi libro de 2013, *Lógica Fortiori (LFF). Para obtener más detalles, incluidos los procedimientos precisos para validar o invalidar todas las variantes de este argumento,* se remite al lector a los capítulos 1 y 2 de LLF. Estos procedimientos son obviamente importantes, pero demasiado extensos para repetirlos aquí.

Es importante tener en cuenta que un argumento fortiori difiere significativamente del **argumento por analogía** , ya que su inferencia depende de que exista una cantidad *suficiente* del término medio ("R suficiente"), lo que implica que debe alcanzarse o superarse *un valor umbral* de este (es decir, R) en la premisa menor para que la conclusión sea válida, característica que no se encuentra en la mera analogía. Como resultado de esta diferencia, un argumento fortiori es deductivo (es decir, dadas las premisas, la conclusión es 100% segura), mientras que el razonamiento analógico es inductivo (es decir, dadas las premisas, la conclusión es solo probable). Por lo tanto, conviene tener cuidado de no confundir estas dos formas de razonamiento.

A continuación se presentan, en pocas palabras, los modos válidos de argumentación analógica. Sin embargo, tenga en cuenta que, dado que este tipo de argumentación es inductiva, son posibles analogías contradictorias igualmente válidas. Nótese que aquí (a diferencia de un argumento fortiori) P y Q son intercambiables; es decir, el argumento es válido en ambos sentidos. La analogía puede ser cualitativa o cuantitativa.

Analogía cualitativa (esto se asemeja un poco al argumento a fortiori puro, nótese):

Subjetivo positivo (**+s**): P y Q se parecen en algún aspecto, por ejemplo, en que ambos tienen R. Y Q es S; por lo tanto, P probablemente sea S. (O: Y P es S; por lo tanto, Q probablemente sea S.) Modos negativos (**-s**): Misma premisa mayor. Y Q no es S; por lo tanto, P probablemente no sea S. (O: Y P no es S; por lo tanto, Q probablemente no sea S.)

Predicado positivo (**+p**): P y Q se parecen en algún aspecto, por ejemplo, en que R posee ambos. Y S es Q; por lo tanto, S probablemente sea P. (O: Y S es P; por lo tanto, S probablemente sea Q). Modos negativos (**-p**): Misma premisa mayor. Y S no es Q; por lo tanto, S probablemente no sea P. (O: Y S no es P; por lo tanto, S probablemente no sea Q).

Analogía cuantitativa (esto se asemeja un poco a un argumento de crescendo, nótese): dado que R y S varían conjuntamente:

Subjetivo positivo (**+s**): Si P es mayor que Q con respecto a R, entonces si Q es S (Sq), se deduce que P es probablemente proporcionalmente más S (Sp>Sq) (de inferior a superior). Si P es igual a Q con

[156] R. Shmuel Eidels (Polonia, 1555-1631). En *Chiddushei Aggadot* en Sanedrín 37a.

respecto a R, entonces si Q es S (Sq), se deduce que P es probablemente proporcionalmente igual a S (Sp=Sq) (de igual a igual). Si P es menor que Q con respecto a R, entonces si Q es S (Sq), se deduce que P es probablemente proporcionalmente menos S (Sp<Sq) (de superior a inferior). Modo negativo (**-s**): Ya sea que P sea mayor que, igual o menor que Q con respecto a R, entonces si Q no es S, se deduce que P probablemente no es S, y a la inversa, si P no es S, se deduce que Q probablemente no es S.

Predicado positivo (**+p**): Si P es mayor que Q en relación con R, entonces si S (Sq) es Q, se deduce que probablemente proporcionalmente más S (Sp>Sq) es P (de inferior a superior). Si P es igual a Q en relación con R, entonces si S (Sq) es Q, se deduce que probablemente proporcionalmente tanto S (Sp=Sq) es P (de igual a igual). Si P es menor que Q en relación con R, entonces si S (Sq) es Q, se deduce que probablemente proporcionalmente menos S (Sp<Sq) es P (de superior a inferior). Modo negativo (**-s**): Ya sea que P sea mayor que, igual o menor que Q con respecto a R, entonces si S no es Q, se deduce que S probablemente no es P, y a la inversa, si S no es P, se deduce que S probablemente no es Q.

Todo esto se presenta brevemente aquí para asegurar que el lector no confunda un argumento fortiori con un argumento analógico. Consulte mi obra *La lógica de la analogía* (2023) para obtener más información sobre este interesante tema.

3. Lista fusionada de 72 argumentos *qal vachomer en el Tanaj*

A continuación se presenta la lista y un breve análisis de los 72 argumentos *qal vachomer* que hasta ahora conocemos en el Tanaj, incluyendo los 47 casos que enumeré en 2013 (en AFL, apéndice 1) y los 25 casos nuevos hallados en el presente estudio (todos, excepto dos, resultado de la investigación del rabino Gabay en las fuentes literarias) [157]. Aquí presento, para cada caso, una breve paráfrasis analítica, que consiste únicamente en la premisa menor y la conclusión (mediante una declaración condicional), ya que la premisa mayor es fácil de construir a partir de estos dos componentes. La forma lógica del argumento se indica simbólicamente entre corchetes {}, como **s** o **p** , **+** o **-** , y, cuando corresponda **, &** . El primer descubridor, hasta donde sabemos, de cada caso se indica mediante las iniciales de su nombre [158]. Cuando he ampliado, modificado o reemplazado sustancialmente la lectura de un autor, puedo añadir mis iniciales AS a las suyas. Los casos identificados por primera vez en el presente estudio están marcados como NUEVOS.

Génesis 3:22-23 . Dios: «He aquí (*hen*), el hombre es como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; y ahora (*ve-atah*), no sea que extienda su mano, y tome también del árbol de la vida, y coma, y viva para siempre. Por tanto (*ve*), Jehová Dios lo expulsó del jardín del Edén, para que labrara la tierra de donde fue tomado». Si el hombre **, habiendo comido ya del árbol del conocimiento del bien y del mal** , es tan excesivamente divino como para ser expulsado del Edén, entonces si además comiera del

---

157 Las fuentes de mis citas bíblicas (de traducciones) varían. Para los casos que mencioné anteriormente, consulte allí. Para los casos añadidos recientemente, mi fuente principal fue (si mal no recuerdo) https://mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm. Sin embargo, en algunos casos, preferí https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm. Cabe señalar que, en algunos casos, modifiqué ligeramente el texto original, generalmente con una traducción más literal, si lo consideré necesario para resaltar la intención a fortiori del versículo o incluso su significado. En ocasiones, añadí texto entre corchetes al texto original.

158 GR=Genesis Rabbah, EbJ=Eliezer ben Jose HaGelili, R=Rashi, SYA=SY Ashkenazi, ZHK=ZH Katzenellenbogen, ZWE=ZW Einhorn, MS=M. Strashun, HH=Cap. Hirschensohn, LJ=L. Jacobs, AS=A. Sión (1995, 2013).

árbol de la vida, sería aún más excesivamente divino como para ser expulsado del Edén. (NUEVO – Encontrado por primera vez por HH/AS).

Génesis 4:14 . Caín: «He aquí (*hen*), hoy me has echado de la faz de la tierra; y (*ve*) de tu presencia me esconderé; y (*ve*) seré fugitivo y (*ve*) errante por la tierra; y sucederá (*ve-hayah*), que cualquiera que me encuentre me matará». { **+s&** } Las cuatro maldiciones enumeradas por sí solas son suficientemente severas como para castigar completamente el crimen de Caín de asesinar a Abel; por lo tanto, las cuatro maldiciones más la mencionada amenaza de muerte son suficientemente severas como para castigar ese crimen y más. (NUEVO – Encontrado por primera vez por HH/AS.)

Génesis 4:24 . Lemekh ben Methushael: "Si (*ki*): Caín será vengado siete veces, entonces (*ve*): Lemekh [será vengado] setenta y siete veces". { **-s&** } Si un asesino intencional no es lo suficientemente aborrecido como para ser castigado de inmediato, entonces un asesino involuntario permanecerá impune por mucho más tiempo. (Encontrado por primera vez por GR.)

Génesis 6:3 . Dios: "Mi espíritu no contenderá por el hombre para siempre, pues también (*beshagam*) es carne; y (*ve*) sus días serán ciento veinte años." { **+s** } El pecado impenitente, cometido por una criatura poderosa hecha de fuego o alguna sustancia dura, es una insubordinación a Dios suficiente para merecer la aniquilación en 120 años; más aún, el pecado impenitente, cometido por una criatura débil y humilde hecha como el hombre de mera carne, es una insubordinación a Dios suficiente para merecer la aniquilación en 120 años. (NUEVO – Encontrado por primera vez por R/AS.)

Génesis 11:6 . Dios: «He aquí (*hen*), son un solo pueblo, y todos tienen un solo idioma; y esto es lo que han comenzado a hacer; y ahora (*ve-atah*), ¿no se les impedirá todo lo que han planeado hacer?» { **+s** } El pueblo que comienza a construir una ciudad y una torre es lo suficientemente rebelde como para que Dios se oponga; por lo tanto, el pueblo que logra construir una ciudad y una torre sería lo suficientemente rebelde como para que Dios se oponga. (NUEVO – Encontrado por primera vez por HH/R/AS.)

Génesis 14:23 . Avram: «No tomaré (*im*) ni un hilo, ni la correa de un zapato, ni nada que sea tuyo, para que (*ve*) no digas: "Yo he enriquecido a Avram"». { **-p** } Si Avram desea evitar endeudarse lo suficiente como para rechazar lo que le corresponde, entonces, por consiguiente, Avram desea evitar endeudarse lo suficiente como para rechazar lo que no le corresponde. (NUEVO – Encontrado por primera vez por HH.)

Génesis 17:17 . Avraham: "¿Acaso *un* hombre de cien años engendrará? ¿Y acaso *Sara* , una mujer de noventa años, dará a luz?" { **+s** } Si Avraham (un hombre de cien años) tuviera una esposa más joven (en edad fértil), ya le sería bastante difícil engendrar; mucho más, con su esposa Sara (una mujer de noventa años, mucho más allá de la edad fértil), le sería sumamente difícil, incluso más difícil, engendrar. (NUEVO – Encontrado por primera vez por HH.)

Génesis 18:12 . Sara: «Cuando envejezca, ¿seré *rejuvenecida* ? ¿Y *mi* señor, siendo anciano?» Sara (ahora de noventa años, ya pasada la menopausia), junto con Abraham (ahora de cien años), si él fuera más joven, ya habría tenido bastantes dificultades para concebir un hijo; con **mayor** razón, ahora que él es bastante anciano, puede esperar tener aún más dificultades para tenerlo. (NUEVO – Encontrado por primera vez por HH/AS).

Génesis 39:8-9 . José: "Pero él se negó y le dijo a la mujer de su amo: 'Mira (*hen*), mi amo, teniéndome a mí, no sabe lo que hay en la casa, y ha puesto todo lo que tiene en mis manos; no es

mayor que yo en esta casa, ni me ha negado nada, excepto a ti, porque eres su mujer. ¿Cómo, pues (*ve-ekh*), puedo yo cometer esta gran maldad y pecar contra Dios?'" { **+s** } Si José robaba alguna propiedad que le estaba permitido usar, sería lo suficientemente deshonesto como para cometer un pecado grave; más aún, si robaba alguna propiedad que no le estaba permitido usar (como la mujer de su amo), sería lo suficientemente deshonesto como para cometer un pecado grave. (NUEVO – Encontrado por primera vez por HH.)

Génesis 44:8 . Los hermanos de José: «Mira (*hen*): el dinero que hallamos en las bocas de nuestros sacos, te lo trajimos de la tierra de Canaán; ¿cómo, pues (*ve - ekh*), podríamos robar plata u oro de la casa de tu señor?» { **+p** } Si los acusados fueron lo suficientemente honestos como para devolver los bienes encontrados, entonces debieron haber sido lo suficientemente honestos como para no robar nada. (Primeramente hallado por GR.)

Éxodo 6:12 . Moisés: «Mirad (*hen*): los hijos de Israel no me han escuchado; ¿cómo, pues *, me* escuchará el faraón?» { **-s** } Si los israelitas, que tienen mucha fe, no han tenido la suficiente como para escuchar a un profeta como Moisés, entonces el jefe de los egipcios, que tiene mucha menos fe (si es que tiene alguna), tampoco la tendrá. (Encontrado por primera vez por GR.)

Éxodo 6:30 . Moisés: «Mirad (*hen*), tengo labios incircuncisos; ¿cómo (*ve-ekh*) me escuchará el faraón?» { **-p** } Si el faraón no tuviera paciencia para escuchar a Moisés si no estuviera discapacitado, mucho menos la tendrá estando discapacitado. (NUEVO – Encontrado por primera vez por HH/AS.)

Números 12:14 . Dios: «Si su padre le *hubiera escupido en la cara, ¿ acaso* no debería esconderse avergonzada durante siete días? [De la misma manera, puesto que Dios está enojado con ella,] que la encierren fuera del campamento durante siete días». **Si** alguien que provoca la ira paterna es lo suficientemente culpable como para merecer siete días de aislamiento, entonces alguien que provoca la ira divina es lo suficientemente culpable como para merecer siete días de aislamiento. (Encontrado por primera vez por GR).

Deuteronomio 31:27 . Moisés: «Mirad (*hen*): mientras aún vivo con vosotros hoy, os habéis rebelado contra el Señor; ¿cuánto más (*ve- af ki*) después de mi muerte [os rebelaréis]?» { **+s** } Si el pueblo durante la vida de Moisés fue lo suficientemente infiel como para rebelarse, entonces después de su muerte también lo será. (Encontrado por primera vez por GR.)

Deuteronomio 32:39 . "Ahora bien (*reu ata*) que (*ki*) yo, yo mismo, soy Él, y no hay dios conmigo; yo mato y yo doy vida; yo hiero y yo sano; y (*ve*) no hay quien pueda librar de mi mano." { **+p** } Si nadie más que Dios es lo suficientemente poderoso para matar y revivir, para herir y sanar (como Él lo hace, solo); entonces, sin duda, nadie más que Él es lo suficientemente poderoso para librar de su mano (es decir, para impedir que mate y reviva, que hiera y sane a su antojo). (NUEVO – Encontrado por primera vez por ZHK.)

Jueces 14:16 . Sansón a su esposa: «Mira (*hine*), no se lo he dicho [la solución de mi acertijo] ni a mi padre ni a mi madre, ¿y (*ve*) te lo diré [a ti]?» { **-p** } Si Sansón no confiaba lo suficiente como para contarles el secreto a sus padres, tampoco confiará lo suficiente como para contárselo a su esposa. (Encontrado por primera vez por MS.)

1 Samuel 14:29-30 . Jonatán: «Mira (*reu*): porque (*ki*) probé un poco de esta miel, ¡cómo (*ki*) se me iluminaron los ojos! ¡Cuánto más (*af*): si (*ki*) el pueblo hubiera comido libremente hoy del botín de sus enemigos que encontraron, entonces (*ki*) no habría habido una matanza mucho mayor entre los

filisteos!» { **+s** &} Si alguien que come un poco de miel se llena de energía hasta que se le iluminan los ojos, entonces las personas que comen mucha comida se llenan de energía hasta que eso y mucho más. (Encontrado por primera vez por ZHK).

1 Samuel 14:39. Saúl: «Aunque (*ki*) [el crimen de comer a pesar de la prohibición del rey] le ocurra a mi hijo Jonatán, (*ki*) ciertamente morirá». { **-s** } Si mi hijo no vale lo suficiente para mí como para evitar que lo mate si come, entonces nadie más vale lo suficiente para mí como para hacerlo. (NUEVO – Encontrado por primera vez por MS.)

1 Samuel 17:37 . David: «El Señor, que me salvó de las garras del león y del oso [= animales inocentes], me salvará [sin duda] de la mano del filisteo [= enemigo despiadado]». **Si** David tenía suficiente mérito espiritual para ser salvado de criaturas inocentes, entonces tiene suficiente mérito para ser salvado de las malignas. (Encontrado por primera vez por AS [159]).

1 Samuel 21:6 . David: «En verdad, (*ki im*) nos hemos abstenido de las mujeres durante estos tres días; cuando (*be*) salí, en aquel tiempo (*ve*) los vasos de los jóvenes eran santos, aunque (*ve*) era un viaje común; ¡cuánto más hoy (*ve-af ki*) cuando habrá pan santo en sus vasos [hemos evitado a las mujeres]?» { **+p** } Si fuimos lo suficientemente virtuosos como para practicar la abstinencia en un viaje común, entonces somos lo suficientemente virtuosos como para hacerlo en un día especial como hoy. (Encontrado por primera vez por AS.)

1 Samuel 23:3 . Los hombres de David: "He aquí (*hine*): aquí en Judá tenemos miedo; cuánto más si (*ve- af ki*) vamos a Keila contra los ejércitos de los filisteos [¿tendremos miedo]?" { **+p** } Si nos falta tanta confianza que sentimos miedo estando en nuestro propio territorio (Judá), entonces nos faltará tanta confianza que sentiremos miedo estando en territorio enemigo (Keilah). (Encontrado por primera vez por GR.)

2 Samuel 4:10-11 . David: «Cuando (*ki*): alguien me dijo: "He aquí, Saúl ha muerto", y (*ve*) él se creía como si trajera buenas noticias, entonces (*va*) lo apresé y (*ve*) lo maté en Siclag como castigo. ¡Cuánto más cuando (*af ki*) hombres malvados hayan matado a un hombre justo en su propia casa, en su cama, entonces (*ve-atah*) no voy a (*ha-lo*) reclamar su sangre de vuestras manos y (*ve*) sacaros de la tierra!» { **+s** } Si alguien que simplemente anunció la muerte de Saúl, el respetado adversario de David, fue considerado lo suficientemente malvado como para merecer la ejecución, entonces quienes mataron a un hombre respetable, Is-boset, hijo de Saúl, que no le hizo daño a David, deben ser considerados lo suficientemente malvados como para merecer la ejecución. (Encontrado por primera vez por ZHK).

2 Samuel 11:11. Urías a David: «El arca, Israel y Judá habitan en cabañas; mi señor Joab y los siervos de mi señor acampan en campo abierto. ¿Acaso (*va*) entraré yo en mi casa a comer, a beber y a acostarme con mi mujer?» { **-s** } Si el resto del ejército, etc., no son dignos de merecer los placeres enumerados, entonces yo tampoco soy digno de merecerlos . (NUEVO – Encontrado por primera vez por MS.)

2 Samuel 12:18 . Los siervos de David: «Mirad (*he aquí*): mientras (*sí*) el niño aún vivía, [el dolor de David era tan grande que] le hablamos, y (*ve*) no nos escuchó; ¿cómo (*ve-ekh*) le diremos que el niño ha muerto, para que (*ve*) se haga daño a sí mismo?» { **+s** &} Si David, mientras su hijo aún vivía, estaba

---

[159] De hecho, Mark Leroux lo notó en 2001, aunque no lo formuló. Además, mucho antes, el comentarista del siglo XIX, Malbim, pensó que este versículo tenía una intención fortiori, pero no la formuló correctamente.

tan afligido que se distraía por completo, entonces ahora que el niño ha muerto, David estará tan afligido que se hará daño a sí mismo. (Encontrado por primera vez por ZHK).

2 Samuel 12:21. Los siervos de David le preguntan: «¿Qué *es* esto que has hecho? Ayunaste y lloraste por el niño mientras vivía; pero cuando *murió* , te levantaste y comiste pan». Si David, mientras el niño aún vivía, se entristeció lo suficiente como para ayunar y llorar, entonces, después de la muerte del niño, debería haber estado (pero no lo estuvo) lo suficientemente triste como para hacer lo mismo e incluso más. (**NUEVO** – Encontrado por primera vez por ZHK).

2 Samuel 16:11 . David: «Mirad (*hine*): mi hijo, que salió de mi cuerpo, busca mi vida [aún así, no reacciono]; ¡cuánto más (*ve-af ki*): ahora [en el caso de] este benjaminita, debería [ordenaros]: dejadle en paz y dejad que me maldiga [a mí]; porque el Señor se lo ha ordenado». { **+p** } Si David tuvo el suficiente autocontrol como para no reaccionar ante el ataque de su propio hijo rebelde, entonces David tendrá el suficiente autocontrol como para no reaccionar ante el ataque de un enemigo más lejano. (Encontrado por primera vez por ZHK).

1 Reyes 8:27 . Salomón: «Pero (*ki*) ¿acaso Dios habitará realmente en la tierra? He aquí (*hine*), ni los cielos ni los cielos de los cielos pueden contenerte; ¡cuánto menos (*af ki*) esta casa que he edificado!». Esto se repite en 2 Crónicas 6:18. { **-s** } Si los cielos no son lo suficientemente grandes para contener a Dios, entonces una casa terrenal no es lo suficientemente grande para hacerlo. (Encontrado por primera vez por SYA).

2 Reyes 5:12. Naamán: «¿Acaso no son (*ha-lo*) Amaná y Farfar, los ríos de Damasco, mejores que todas las aguas de Israel? ¿No puedo (*ha-lo*) lavarme en ellos y quedar limpio?» { **-s** } Si los ríos de Damasco, en los que a menudo me he bañado, no fueron suficientes para sanarme, las aguas de Israel no pueden serlo. (NUEVO – Encontrado por primera vez por MS.)

2 Reyes 5:13 . Los siervos de Naamán: «Si el profeta te hubiera pedido que hicieras algo grande, ¿no *lo* habrías hecho? ¡Cuánto más cuando simplemente te dice: " *Lávate y limpia"!» { + s } Si el profeta, al hacerte una petición difícil* **,** te hubiera parecido lo suficientemente poderoso como para sanarte y hacerte obedecerle, entonces su petición sencilla sugiere que puede ser más poderoso de lo que esperabas y, de hecho, lo suficientemente poderoso como para sanarte y hacerte obedecerle. (Encontrado por primera vez por R.)

2 Reyes 10:4 . Los gobernantes de Jezreel en Samaria: «Mirad (*hine*): los dos reyes [Joram y Ocozías] no pudieron resistir a Jehú; ¿cómo, pues , podremos nosotros resistir [a él]?» { **-s** *}* Si los dos reyes (que eran hombres poderosos) no fueron lo suficientemente fuertes para resistir a Jehú, entonces nosotros (que somos comparativamente débiles) no somos lo suficientemente fuertes para hacerlo. (Encontrado por primera vez por SYA).

2 Reyes 18:23-24 . Rabsaqués (emisario del rey de Asiria): «Puesto *que* confías en Egipto para carros y jinetes, te daré dos mil caballos si eres capaz de ponerles jinetes. [Pero ni siquiera puedes hacer eso, así que no puedes esperar vencernos.] ¿Cómo, pues, podrás [sin el regalo de los caballos] hacer retroceder el rostro de un capitán, incluso del más pequeño de los siervos de *mi señor* ?» Esto se repite en Isaías 36:8-9 . Si tuvieras 2000 caballos, no tendrías suficiente poder para derrotar al ejército asirio; entonces **,** sin tal regalo, seguramente no tienes suficiente poder para hacerlo, ni siquiera para derrotar a un capitán menor. (Encontrado por primera vez en un manuscrito).

2 Reyes 18:35. Rabsaqués, en nombre del rey de Asiria: «¿Quiénes son, entre todos los dioses de los países, que (*asher*) han librado a su país de mi mano, para que (*ki*) el Señor libre a Jerusalén de mi mano?» { **-s** } Si los dioses de los otros países ya conquistados no fueron lo suficientemente fuertes para impedir mis conquistas, entonces el Dios de Israel no es lo suficientemente fuerte para ello. (NUEVO – Encontrado por primera vez por MS.)

Isaías 1:3. Dios: «El buey conoce a su dueño, y el asno el pesebre de su amo; pero Israel no conoce, mi pueblo no entiende». Si dichos animales son lo suficientemente inteligentes como para obedecer a sus amos, entonces el pueblo debería (en principio, aunque no lo sea en la práctica) ser lo suficientemente inteligente como para obedecer a su amo (Dios). (NUEVO – Encontrado por primera vez por MS.)

Isaías 10:11. Dios relata los pensamientos de Senaquerib (el rey asirio): «¿No haré (*ha-lo*), como (*ka-asher*) hice con Samaria y sus ídolos, así (*ken*) haré con Jerusalén y sus ídolos?» { **+s** } Si los ídolos de Samaria eran lo suficientemente débiles como para permitir su propia destrucción, entonces los ídolos de Jerusalén [siendo las mismas imágenes talladas] serán lo suficientemente débiles para el mismo resultado. (NUEVO – Encontrado por primera vez por MS.)

Isaías 20:6. Dios cita a los habitantes de los alrededores de Asdod: «He aquí (*hine*), tal es nuestra expectativa [es decir, ser llevados cautivos como Egipto y Etiopía], adonde huimos en busca de ayuda para ser librados del rey de Asiria; ¿y cómo (*ve-ekh*) escaparemos nosotros [los judíos, que somos más débiles que las demás naciones]?» { **-s** } Si Egipto y Etiopía, naciones a las que solemos huir en busca de ayuda, no fueron lo suficientemente fuertes para evitar la derrota del rey de Asiria, entonces nosotros, los judíos, ciertamente no somos lo suficientemente fuertes para hacerlo. (NUEVO – Encontrado por primera vez por SYA.)

Isaías 36:8-9 . Rabsaqués (emisario del rey de Asiria): "[Ya que] pones tu confianza en Egipto para carros y jinetes, te daré dos mil caballos, si (*im*) puedes por tu parte poner jinetes sobre ellos. [Pero ni siquiera puedes hacer eso, y por lo tanto no puedes esperar vencernos.] ¿Cómo (*ve-ekh*) puedes [sin el regalo de caballos] rechazar el rostro de un capitán, incluso del más pequeño de los siervos de mi señor?" { **-s** &} (Encontrado por primera vez por MS.) Esta es la misma narración que 2 Reyes 18:23-24 .

Isaías 36:20. Rabsaqués, en nombre del rey de Asiria: «¿Quiénes son entre todos los dioses de estos países que (*asher*) han librado a su país de mi mano, para que (*ki*) el Señor libre a Jerusalén de mi mano?» { **-s** } Si los dioses de los otros países ya conquistados no fueron lo suficientemente fuertes para impedir mis conquistas, entonces el Dios de Jerusalén no es lo suficientemente fuerte para ello. (NUEVO – Encontrado por primera vez por MS.) Esta es la misma narración que 2 Reyes 18:35 .

Isaías 66:1 . Dios: "El cielo es mi trono, y la tierra el estrado de mis pies; ¿dónde (*eizeh*) está la casa que me edificaréis? ¿Y dónde (*eizeh*) está el lugar que sea mi morada ? " {2 instancias, ambas **-s** } Claramente hay dos antecedentes y dos consecuentes aquí; por lo tanto, en realidad hay *dos* argumentos entrelazados, aunque su intención es aproximadamente la misma [160]; a saber: (a) Si su trono celestial no es lo suficientemente grande para albergar a Dios, entonces una casa terrenal no es lo suficientemente grande para hacerlo; y (b) si toda la tierra no es lo suficientemente grande como lugar de morada para Dios, entonces un lugar delimitado no es lo suficientemente grande para eso. (Encontrado por primera vez por LJ.) Nótese que su narrativa es comparable a 1 Reyes 8:27 y 2 Crónicas 6:18.

---

160 Los confundí erróneamente en AFL, al igual que Jacobs. Son dos casos distintos, no uno solo.

Jeremías 2:11. Dios: «¿Acaso ha cambiado alguna nación sus dioses, que ya no son dioses? Pero (*ve*) mi pueblo ha cambiado su gloria por lo que no aprovecha». { **+s** } Si los dioses de otras naciones son lo suficientemente creíbles y dignos como para permanecer inalterados por sus naciones, entonces el Dios de Israel es (es decir, debería ser) lo suficientemente creíble y digno como para permanecer inalterado por su nación. (NUEVO – Encontrado por primera vez por MS.)

Jeremías 8:7. Dios: «Sí (*gam*), la cigüeña en el cielo conoce sus tiempos señalados; y la tortuga, la golondrina y la grulla observan el tiempo de su llegada; pero (*ve*) mi pueblo no conoce la ordenanza del Señor». { **+s** } Si dichos animales son cognitivamente eficaces para conocer ciertos hechos relevantes para ellos, entonces el pueblo de Dios es (es decir, debería ser) cognitivamente eficaz para conocer ciertos hechos relevantes para ellos. (NUEVO – Encontrado por primera vez por MS.)

Jeremías 12:5 . Dios: (a) «Si (*ki*) has corrido con los infantes y (*ve*) te han cansado, ¿cómo (*ve-ekh*) podrás contender con los caballos [y no cansarte]?» (b) «Y si (*u*) en la tierra de paz te sientes [apenas] seguro, ¿cómo (*ve-ekh*) te sentirás seguro en la tierra salvaje del Jordán?» {2 instancias, ambas **-p** } Si no eres lo suficientemente fuerte para afrontar los desafíos más fáciles, entonces no eres lo suficientemente fuerte para afrontar los más difíciles. (Encontrado por primera vez por EbJ.)

Jeremías 25:29 . Dios: «Porque (*ki*), he aquí (*hine*), comienzo a traer maldad sobre la ciudad en que se invoca mi nombre, y (*ve*) ¿acaso vosotros [los menos virtuosos] quedaréis totalmente impunes?» { **-s** } Si los que invocan mi nombre no son lo suficientemente absueltos para escapar de mi ira, entonces vosotros, los menos virtuosos, tampoco sois lo suficientemente absueltos para escapar de mi ira. (Encontrado por primera vez por SYA).

Jeremías 45:4-5 . Dios: «Mira (*hine*), lo que he edificado, lo derribaré; y lo que he plantado, lo arrancaré; y esto en toda la tierra. ¿Y (*ve*) buscas tú [que eres menos valorado] grandes cosas para ti?» { **-s** } Si las cosas por las que he trabajado no son lo suficientemente valiosas para Mí como para evitar ser destruidas, entonces las cosas por las que tú trabajas no son lo suficientemente valiosas para Mí como para evitar ser destruidas. (Encontrado por primera vez por SYA.)

Jeremías 49:12 . Dios: «He aquí (*hine*), aquellos a quienes no les correspondía beber de la copa, ciertamente beberán; y (*ve*) ¿eres tú [el más culpable] el que quedará totalmente impune?» { **+s** } Si las personas que no son reprobables están suficientemente implicadas como para ser castigadas, entonces las personas que sí lo son también lo están. (Encontrado por primera vez por SYA).

Ezequiel 3:4-7. Dios a Ezequiel: **«** Hijo de hombre, ve, dirígete a la casa de Israel y háblales con mis palabras. Porque (*ki*) no has sido enviado a un pueblo de habla ininteligible y de lengua lenta, sino a la casa de Israel; no a muchos pueblos de habla ininteligible y de lengua lenta, cuyas palabras no puedes entender. Ciertamente, si (*im lo*) te enviara a ellos, te escucharían. Pero (*u*) la casa de Israel no consentirá en escucharte; porque (*ki*) no consienten en escucharme; porque (*ki*) toda la casa de Israel es de frente dura y de corazón endurecido». { **+s** } Si pueblos menos inteligentes fueran lo suficientemente inteligentes como para escuchar las palabras que envío por medio de ti, entonces la casa de Israel es (es decir, debería ser) lo suficientemente inteligente como para escuchar mis palabras. (NUEVO – Encontrado por primera vez por MS.)

Ezequiel 14:13-21 . Dios: “Hijo de hombre, cuando (*ki*) una tierra peca contra mí cometiendo una grave transgresión, y yo extiendo mi mano sobre ella… y envío hambre sobre ella… [O] si hago pasar bestias malignas por la tierra… O si traigo espada sobre esa tierra… O si envío peste a esa tierra… aunque Noé, Daniel y Job estuvieran en ella, como yo vivo, dice el Señor Dios, no podrán salvar ni a su

hijo ni a su hija; solamente salvarán sus propias almas por su justicia… ¡Cuánto más (*af ki*) cuando yo envíe mis cuatro duros juicios contra Jerusalén, la espada, el hambre, las bestias malignas y la peste, para exterminar de ella al hombre y a la bestia!" { **-p** } Si tales hombres santos carecen del crédito espiritual suficiente para impedir la ejecución de cada uno de los cuatro decretos negativos (castigos por los pecados cometidos) por separado, entonces carecen de lo suficiente para detener los cuatro decretos juntos. (Encontrado originalmente por R/AS.)

Ezequiel 15:5 . Dios: "He aquí (*he aquí*): cuando (*sea*) [la vid] estaba entera, no era apta para ningún trabajo; cuánto menos cuando (*a través de ki*) el fuego lo ha devorado y (*ve*) está quemado, ¿podrá (*ve*) aún servir para algún trabajo? { **-s** } Si cuando estaba entero el árbol de la vid no estaba en buenas condiciones para ser útil, entonces ahora que está dañado no está en buenas condiciones para ser útil. (Encontrado por primera vez por GR.)

Ezequiel 33:24 . Dios: «Los que habitan esos lugares desolados de la tierra de Israel dicen: "Abraham era uno, y heredó la tierra; pero (*va*) nosotros somos muchos; la tierra nos ha sido dada en herencia"». Si un solo hombre es lo suficientemente importante como para heredar la tierra, entonces muchos hombres son lo suficientemente importantes como para heredarla. (**Obviamente** , aunque Dios está informando de este argumento, no es su autor. No es muy creíble y se refuta correctamente en los versículos 25 y 26: no es el número, sino el valor moral lo que hace posible la herencia de la tierra). (Encontrado por primera vez por R.)

Jonás 4:10-11 . Dios: «Tuviste compasión de la calabaza, por la cual no trabajaste ni la hiciste crecer, que brotó en una noche y pereció en una noche; ¿y no debería yo tener compasión de Nínive, esa gran *ciudad* , en la cual hay más de ochenta mil personas que no pueden discernir entre su mano derecha y su mano izquierda, y también mucho ganado?» { **+s** } Si una simple calabaza, etc., puede ser apreciada lo suficiente como para ser cuidada (como lo hizo Jonás), entonces una gran ciudad, etc., puede ser apreciada lo suficiente como para ser cuidada (por Dios). (Encontrado por primera vez en un manuscrito).

Salmos 25:8-9 . «Bueno y recto es el Señor; por tanto (*al ken*) instruye a los pecadores en el camino. Guía a los humildes en justicia y les enseña su camino». { **+p** } La lectura propuesta a fortiori parece ser: Si Dios es lo suficientemente bueno y recto como para instruir a los pecadores en el camino, entonces también es lo suficientemente bueno y recto como para guiar a los humildes en justicia y enseñarles su camino. (NUEVO – Encontrado por primera vez por ZHK.)

Salmos 78:20 . Asaf: «He aquí (*hen*): golpeó una roca, y (*ve*) brotaron aguas y (*u*) crecieron arroyos. En ese caso (*gam*): pan puede dar; ¿acaso hay duda de que (*im*): preparará alimento para su pueblo?» { **+p** } Si Dios es lo suficientemente poderoso como para sacar agua de una roca [161], entonces es lo suficientemente poderoso como para alimentar a su pueblo con pan y alimento. (Encontrado por primera vez por ZHK.)

Salmos 94:9-10 . Moisés: «El que implantó el oído, ¿acaso no *oye* ?» «Si formó el ojo, ¿acaso no *ve* ?» «El que castiga a las naciones, ¿acaso no *reprende* al [individuo]?» (3 instancias, las 3 { **+ p }). Si** *Dios* es lo suficientemente poderoso como para implantar el oído y formar el ojo, entonces es lo suficientemente poderoso como para oír y ver. Si Dios es lo suficientemente poderoso como para

[161] El sujeto de la frase «golpeó una roca» podría ser Moisés, pero la causa del agua que brotó de ella debe ser Dios. De igual modo, es Dios quien provee el pan y la carne. Esto se desprende claramente del relato de la Torá (Éxodo 17:6, 16:12).

castigar a las naciones, entonces es lo suficientemente poderoso como para reprender a los individuos. (Encontrado por primera vez por AS).

Proverbios 11:31 . Salomón: «He aquí (*hen*): el justo será recompensado en la tierra; ¡cuánto más (*af ki*) el impío y el pecador [serán recompensados en la tierra]!» { **+s** } Si el justo es lo suficientemente imperfecto como para ser recompensado en la tierra, entonces el impío y el pecador también lo son. (Primera vez encontrado por GR.)

Proverbios 15:11 . Salomón: «El infierno y la destrucción están delante del Señor; ¡cuánto más (*af ki*): los corazones de los hijos de los hombres [están delante del Señor]?» { **+p** } Si Dios es lo suficientemente poderoso como para mirar al infierno y la destrucción, entonces es lo suficientemente poderoso como para mirar los corazones de las personas. (Encontrado por primera vez por R.)

Proverbios 17:7. "La palabra arrogante no le sienta bien a un patán; mucho menos (*af ki*) los labios mentirosos a un príncipe." { **+p** } Si la palabra maliciosa es suficientemente impropia en un patán, entonces también lo es en un príncipe. (NUEVO – Encontrado por primera vez por R.)

Proverbios 19:7 . Salomón: «Todos los hermanos de los pobres lo odian, ¡cuánto más (*af ki*): se alejan de él sus amigos!» { **+p** } Si el pobre es tan impopular que sus hermanos lo evitan, entonces es tan impopular que sus amigos también lo evitan. (Encontrado por primera vez por R.)

Proverbios 19:10 . Salomón: «No es apropiado que un necio tenga lujos; ¡cuánto menos (*af ki*): que un siervo gobierne a los príncipes [sería apropiado]!» { **+s** } Si que un necio tenga lujos es lo suficientemente inapropiado como para ser indecoroso, entonces que un siervo gobierne a los príncipes es lo suficientemente inapropiado como para ser indecoroso. (Encontrado por primera vez por R.)

Proverbios 21:27 . Salomón: «El sacrificio de los impíos es abominable; ¡cuánto más (*af ki*): ofrecido con mala intención!» { **+s** } Si el sacrificio de una persona impía ofrecido con buena intención es lo suficientemente abominable como para ser rechazado, entonces el sacrificio de una persona impía ofrecido con mala intención también lo es. (Encontrado por primera vez por R.)

Job 4:18-19 . Elifaz el temanita: «Mirad (*hen*): Él no confía en sus siervos, y (*u*) a sus ángeles acusa de insensatez; ¡cuánto más (*af*): a los que habitan en casas de barro, cuyo fundamento está en el polvo [desconfía y acusa de insensatez]?» { **+p** } Si Dios es lo suficientemente perspicaz como para juzgar a sus siervos/ángeles como indignos de confianza e insensatos, entonces es lo suficientemente perspicaz como para juzgar a los simples seres humanos como indignos de confianza e insensatos. (Encontrado por primera vez por SYA).

Job 9:13-14 . Job: «Dios no apartará su ira; los ayudantes de Rahab se postraron ante él. ¿Cuánto menos (*af ki*) le responderé yo y elegiré mis argumentos con él?» { **-s** } Si los ayudantes de Rahab no fueron dignos de discutir con Dios, entonces Job tampoco lo es. (Encontrado por primera vez por R.)

Job 15:15-16 . Elifaz el temanita: «¡Mirad (*hen*): Él no confía en sus santos; y (*ve*) los cielos no son limpios a sus ojos! ¡Cuánto menos (*af ki*): al hombre abominable y vil, que bebe iniquidad como agua [confía o considera limpio]!» { **+p** } Si Dios es lo suficientemente exigente como para juzgar a sus santos como indignos de confianza y a los cielos como impuros, entonces es lo suficientemente exigente como para juzgar a los simples seres humanos como indignos de confianza e impuros. (Encontrado por primera vez por R.)

Job 25:5-6 . Bildad el suhita: «Mirad (*hen*): ni siquiera la luna tiene brillo, y (*ve*) las estrellas no son puras a sus ojos; ¡cuánto menos (*af ki*): el hombre, que es un gusano, [es brillante y puro a sus ojos]?» { **+p** } Si Dios es lo suficientemente perfeccionista como para juzgar a la luna como oscura y a las estrellas como impuras, entonces es lo suficientemente perfeccionista como para juzgar a los simples seres humanos como oscuros e impuros. (Encontrado por primera vez por SYA.)

Job 35:13-14. Eliú: «En verdad (*akh*) Dios no escucha la vanidad, ni el Todopoderoso la toma en cuenta. Sí, cuando (*af ki*) dices que no puedes verlo, la causa está delante de Él; por lo tanto, espéralo». { **+s** } Si Dios ignora a los vanidosos por un tiempo, entonces ignorará a los que dudan por el mismo tiempo (o quizás más). (NUEVO – Encontrado por primera vez por R.)

Ester 9:12 . Asuero dice: «En Susa, la capital, los judíos han matado y destruido a quinientos hombres y a los diez hijos de Amán; en el resto de las provincias del rey, ¿qué (*meh*) han hecho? [es decir, ¡seguramente muchos más!]» { **+s** &} Si los judíos en Susa han encontrado y destruido hasta 500 antisemitas, entonces los judíos en las provincias han encontrado y destruido muchos más de 500 de sus enemigos. (Dudosamente una intención a fortiori, en mi opinión; pero mantuve el caso porque tradicionalmente se da por sentado). (Encontrado por primera vez por EbJ).

Daniel 2:9 . Nabucodonosor: «Así (*lahen*): dime el sueño, y (*ve*): sabré que puedes explicármelo [ya que es más difícil contarlo que interpretarlo]». { **+p** } Si Daniel tiene el poder suficiente para contar el sueño, entonces tiene el poder suficiente para interpretarlo. (Encontrado por primera vez por R.)

Nehemías 13:26-27 . Nehemías: «¿Acaso no pecó Salomón, rey de Israel, con estas cosas? Sin embargo, entre muchas naciones no hubo rey como él, y fue amado por su Dios, y Dios lo hizo rey sobre todo Israel; no obstante, incluso *a* él lo hicieron pecar las mujeres extranjeras. ¿Acaso, pues *,* te haremos caso para cometer todo este gran mal, para quebrantar la fe de nuestro Dios casándonos con mujeres extranjeras?» Si el rey Salomón, que **no** era muy débil, fue lo suficientemente débil como para ser llevado a pecar por mujeres extranjeras, entonces nosotros, que somos mucho más débiles, somos lo suficientemente débiles como para ser llevados a pecar por mujeres extranjeras. (Encontrado por primera vez por R.)

2 Crónicas 6:18 . Salomón: «¿Pero acaso Dios habitará en verdad con los hombres en la tierra? He aquí (*hine*), ni los cielos ni los cielos de los cielos pueden contenerte; ¡cuánto menos (*af ki*) esta casa que he edificado!» { **-s** } Si los cielos no son lo suficientemente grandes para contener a Dios, entonces una casa terrenal no es lo suficientemente grande para hacerlo. (Encontrado por primera vez por ZHK). Esta es la misma narración que 1 Reyes 8:27.

2 Crónicas 32:15 . Senaquerib, rey de Asiria (a través de sus mensajeros), dice: «Porque (*ki*): ningún dios de nación ni reino pudo librar a su pueblo de mi mano, ni de la mano de mis padres; así también (*af ki*): tu Dios [considerado por el hablante como igual a los demás dioses] no podrá librarte de mi mano». { **-s** } Si otros dioses nacionales no fueron lo suficientemente poderosos para librar a sus respectivas naciones, entonces el Dios de Judá no es lo suficientemente poderoso para librar a su nación. (Esto, por supuesto, equipara erróneamente a Dios con seres que no son dioses, pero así piensa el rey asirio). (Encontrado por primera vez por AS).

4. MISHNA y 2 TALMUDS

Puede que haya menciones de algunos argumentos bíblicos a fortiori en la **Mishná** (revisada y cerrada alrededor del año 200 d. C. por R. Judah HaNasi, abreviado M), pero hasta ahora no he investigado el asunto (ni nadie más, que yo sepa).

Hace diez años publiqué [162]una lista de 46 argumentos a fortiori en la Mishná, basada principalmente en el trabajo del profesor Alexander Samely, con algunas modificaciones (menores) mías. Al revisar esta lista, no encuentro ningún pasaje de interés para la presente investigación; es decir, ninguno que mencione un argumento a fortiori bíblico. Los argumentos enumerados son, sin duda, argumentos a fortiori, pero no bíblicos; son todos mishnáicos. Aún es posible que en otras partes de la Mishná se haga referencia a algunos versículos bíblicos con una intención fortiori. De ser así, debemos encontrarlos y colocarlos al principio de nuestra lista cronológica.

En cuanto a la época de la Mishná, cabe mencionar a Tanna **R. Eliezer ben R. Jose HaGelili** [163](abreviado EbJ), del siglo II d. C. En una *baraita* sobre las 32 reglas hermenéuticas de interpretación bíblica, distingue entre argumentos *qal vachomer explícitos (meforash*) e implícitos (*satum*) (reglas 5 y 6). Ofrece dos ejemplos bíblicos de cada uno [164]: **Jeremías 12:5 y Ester 9:12 para los explícitos** , y Salmos 15:4-5 para los implícitos. Los dos casos explícitos aparecen mucho más tarde en la lista de diez *del Génesis Rabá* (véase más adelante), y Rashi comenta los casos implícitos posteriormente (véase más adelante).

Cabe destacar que uno de los dos ejemplos de argumento «explícito» a fortiori que se presentan aquí es Ester 9:12, que podría considerarse más creíblemente «implícito». En este caso, el término *meh* (qué) se interpreta como «cuánto más», aunque la lectura más sencilla es que simplemente se refiere a un signo de interrogación (es decir, ¿ *cuántos* antisemitas más fueron asesinados?), sin perjuicio de si la respuesta es más o menos (fueron asesinados). El hecho de que sea posible una lectura alternativa del texto es suficiente, en mi opinión, para clasificarlo como *qal vachomer implícito en lugar de explícito* . Sin embargo, he mantenido este caso en la lista de casos explícitos porque es ampliamente aceptado como tal en la tradición rabínica.

El siguiente en orden cronológico es probablemente el Midrash *Genesis Rabbah* (abreviado GR). Probablemente fue iniciado por el Amora R. Oshaya ben Hama, quien floreció en el siglo III d. C., e incluía material tanaítico con escritos de ese autor. Posteriormente, se amplió con el tiempo con aportaciones de otros editores y autores, hasta que se cerró efectivamente alrededor del 300-500 d. [165]C.

En cuanto a los dos Talmud, hasta la fecha solo conozco uno o dos argumentos bíblicos a fortiori mencionados en cada uno de estos documentos. Por supuesto, se necesita más investigación para

---

162 Véase AFL, apéndice 2 (véase también el capítulo 23).

163 HaGelili significa el Galileo.

164 Obtuve esta información de L. Jacobs, quien llama la atención sobre la mención de estos argumentos bíblicos a fortiori en la baraita *en* su ensayo "El argumento Qal Va-Homero en el Antiguo Testamento" (en su libro *Pensamiento rabínico en el Talmud* , pág. 111). Sin embargo, tenga en cuenta que los ejemplos dados podrían no ser parte de la *baraita original* , sino de un comentario posterior añadido a ella. Véase: https://jewishencyclopedia.com/articles/2500-baraita-of-the-thirty-two-rules. En hebreo, las reglas hermenéuticas se conocen como *midot* .

165 https://jewishencyclopedia.com/articles/3056-bereshit-rabbah.

elaborar listas exhaustivas de tales menciones en esos dos documentos (y, de hecho, en otros de esa época).

El **Talmud de Jerusalén** (en hebreo Talmud *Yerushalmi* , abreviado JT), en el tratado *Sanedrín* 10:1 (27d), menciona [166]el *qal vachomer* de **Génesis 4:24** . Al ir allí, veo que dice: "Un argumento *de menor a mayor* : Porque Caín sería vengado siete veces, etc." [167].

El **Talmud babilónico** (heb. Talmud *Bavli* , abreviado BT). Hasta la fecha hemos encontrado dos casos. En el tratado *Sanedrín* 108a del BT, se percibe un *qal vachomer en* **Génesis 6:9** . El pasaje relevante es el siguiente [168]:

> "Estas son las generaciones de Noé: Noé fue un hombre justo y perfecto en su generación. Rabí Johanan dijo: En su generación, pero no en otras generaciones [169]. Resh Lakish sostuvo: [Incluso] en su generación, ¡cuánto más en otras generaciones [170]!"[171]

Analizo este argumento a fortiori más adelante en este ensayo, en la sección (capítulo 6) sobre Rashi [172]. Allí lo considero implícito, no explícito.

El tratado *Baba Qama* 25a menciona el *qal vachomer* de **Números 12:14** , en relación con la Mishná *Baba Qama* 2:5, que introduce el concepto y principio de *dayo* (suficiencia) para inferencias rabínicas a fortiori. El BT comenta sobre esta Mishná de la siguiente manera, citando el mencionado pasaje de la Torá:

> ¿Acaso R. Tarfon ignora realmente el principio de *dayo* ? ¿No es *dayo* de origen bíblico? Como se enseña: ¿Cómo funciona la regla de *qal vachomer* ? Y el Señor le dijo a Moisés: «Si su padre le hubiera escupido en la cara, ¿no habría de avergonzarse durante siete días?» ¡Cuánto más, pues, en caso de reprensión divina, debería avergonzarse durante catorce días! Sin embargo, el número de días sigue siendo siete, pues basta con que la ley respecto de lo inferido sea equivalente a aquello de lo que se deriva.

La Guemará se extiende extensamente sobre este tema. He analizado su discurso con gran detalle y de forma muy crítica en mi obra *A Fortiori Logic* (AFL, capítulos 7 y 8), por lo que no necesito repetirme aquí. En resumen, este comentario asume erróneamente (en contra de la teoría lógica y de la práctica real en el resto del Talmud) que *todo* argumento fortiori es un crescendo formal; además, se refiere únicamente a uno de los dos argumentos formulados por Rabí Tarfón en la Mishná (ignorando por completo el segundo, que sin duda no es proporcional). Evidentemente, la Guemará intenta fundamentar el *dayo de la Mishná* en el mencionado pasaje bíblico; pero esto es lógicamente

---

166 Esto lo señala Louis Jacobs en la nota al pie 3 de dicho ensayo.

167 https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Sanhedrin.10.1.10?lang=bi **&** with=all **&** lang2=en.

168 Textos en inglés basados en la edición del Talmud de Soncino, disponibles en línea en Halakhah.com.

169 Nota al pie de página en la edición de Soncino: " Así que Noé: en comparación con el resto de su generación, que eran excepcionalmente malvados, se destacó como un justo. hombre; en otras generaciones no habría sido superior a la persona promedio."

170 Nota a pie de página en la edición de Soncino: «Así pues, si Noé fue justo incluso cuando todo su entorno era malvado, ¡cuánto más lo habría sido viviendo entre hombres justos!»

171 El pasaje continúa: "R. Hanina dijo: Como ejemplo de la opinión de R. Johanan, ¿a qué se puede comparar esto? A un barril de vino que yace en una bóveda de ácido: en su lugar, su aroma es fragante [por comparación con el ácido]; en otro lugar, su aroma no será fragante. R. Oshaia dijo: Como ejemplo de la opinión de Resh Lakish, ¿a qué se puede comparar esto? A un frasco de aceite de nardo que yace entre basura: [si] es fragante donde está, ¡cuánto más entre especias!"

172 Encontramos este caso a través de Rashi, y el comentario de Rashi a través de Hirschensohn. La traducción al inglés del comentario de Rashi en Chabad.org cita, así como San. 108a, Gen. Rabbah 30:9 y Tan. Noach 5.

imposible, ya que el principio *dayo* se refiere a la inferencia de una ley de la Torá/Divina a una rabínica/humana, mientras que la narración de Números es enteramente divina.

Para reiterar, puede que haya otras menciones de argumentos bíblicos a fortiori en estos dos documentos masivos, pero aún no las hemos buscado sistemáticamente.

Génesis 4:24 y Números 12:14, que se encuentran en el Talmud de Jerusalén y el Talmud de Jerusalén respectivamente, también aparecen en el Talmud de Jerusalén (aunque solo este último como parte de la lista de diez). Gabay cree que la lista del Talmud de Jerusalén probablemente fue anterior, en cuyo caso pudo haber influido en los Talmudes. Sin embargo, es posible que, dado que los Talmudes se completaron (según los historiadores) aproximadamente entre el 350 y el 400 d. C. y alrededor del 500 d. C. respectivamente, pero tardaron siglos en desarrollarse (como la Mishná, que se completó en el 200 d. C.), algunas partes de estos precedieran al Talmud de Jerusalén o se superpusieran con él. En ese caso, los autores del Talmud de Jerusalén podrían haber tenido acceso privilegiado a borradores tempranos de los Talmudes, o tal vez haber oído hablar de ellos de forma oral. De hecho, incluso es posible que algunos de los autores del Talmud de Jerusalén estuvieran entre los autores del Talmud de Jerusalén y el Talmud de Jerusalén. Por lo tanto, nos resulta muy difícil hipotetizar el orden cronológico de estos documentos. En consecuencia, considero GR como el documento anterior, pero también trato los hallazgos en JT y BT como hallazgos independientes de este.

Nos resultaría relativamente fácil encontrar casos de argumentos bíblicos de a fortiori en la Mishná y los dos Talmudes si existiera *un índice* con dicha información. En tal caso, podríamos comenzar comprobando de inmediato, para cada uno de los 72 versículos bíblicos que ya conocemos, si está indexado en alguno de estos tres documentos. Luego examinaríamos el pasaje mishnáico o talmúdico en cuestión y veríamos si menciona explícitamente, o incluso alude, al carácter a fortiori del versículo bíblico indexado. Después, podríamos profundizar en el tema, revisando minuciosamente todas las demás entradas del índice (puede haber cientos de ellas) en busca de casos adicionales de *qal vachomer bíblicos* que aún no conozcamos.

5. GÉNESIS RABBAH y después

En el Midrash *Génesis Rabá* (Heb. *Bereshit) Rabbah* , «Exégesis Mayores del Génesis» (abreviado GR) [173], que data de ca. 300-500 d. C., R. Ishmael (siglo II ^{d}. C.), es citado (GR 92:7) diciendo que **Génesis 44:8** es «uno de los diez argumentos *qal vachomer* dados en la Torá» (el término «la Torá» se entiende aquí como «el Tanaj», como se hace evidente). Luego se enumeran nueve instancias más en el texto recibido, a saber: **Éxodo 6:12, Números 12:14, Deuteronomio 31:27, 1 Samuel 23:3, Jeremías 12:5 (2 instancias), Ezequiel 15:5, Proverbios 11:31 y Ester 9:12** . Esta es la afirmación más antigua conocida sobre el número de argumentos a fortiori en la Biblia judía. Podemos asumir, y de hecho asumiremos, que todos los comentaristas posteriores sobre el argumento bíblico a fortiori estaban al tanto de esta lista (aunque algunos no estuvieran del todo de acuerdo con ella).

He analizado estos diez casos clásicos de *qal vachomer* y demostrado su relevancia en mis trabajos anteriores sobre este tema [174]; además, se enumeran y aclaran brevemente en el capítulo 3 del

[173] https://en.wikipedia.org/wiki/Genesis_Rabbah. El autor tradicionalmente considerado (o quizás solo el iniciador) de este libro es R. Oshaya ben Hama. El texto en hebreo se puede descargar en https://hebrewbooks.org/14385.

[174] Concretamente en los capítulos 5 y 6 de JL, y en AFL, apéndice 1. Véase también mi ensayo "Los 46 argumentos *de Qal vachomer* en el Tanaj" (que se basó en AFL en 2023).

presente ensayo. No entraré en detalles sobre estos ni sobre otros casos mencionados en este trabajo si ya los he tratado suficientemente en mis trabajos anteriores; el propósito del presente ensayo es abordar casos «nuevos» (es decir, casos que solo han llegado a mi conocimiento durante el transcurso del presente estudio).

Esta lista de diez casos es puesta en duda por algunos comentaristas, como veremos más adelante. Para empezar, algunos han cuestionado la antigüedad de los nueve casos adicionales (además del primero mencionado en Génesis 44:8), sugiriendo que podrían haber sido añadidos posteriormente a modo de editorial, o incluso como una glosa posterior [175], ya que Rabí Ismael no es identificado explícitamente como su autor. Además, muchos comentaristas se han percatado de que, de hecho, existen más de diez casos de *qal vachomer* en el Tanaj; y algunos han intentado explicar este hecho sorprendente pero innegable.

Es importante señalar que se cita a Rabí Ismael diciendo *sin reservas* que hay diez (es decir, precisamente diez) casos de *qal vachomer* en el Tanaj. No sugiere que los diez a los que se refiere (cualquiera que sea el conjunto de diez que se le atribuya) sean, de alguna manera, los más significativos o los más informativos; ni implica con ello que conozca otros casos, ya sean pocos o muchos más. Sin duda, si él (o quienquiera que haya escrito este pasaje de GR en su nombre) hubiera conocido casos adicionales, naturalmente lo habría dicho, y habría mencionado su cantidad, los habría enumerado o habría explicado (aunque brevemente) por qué no hizo ninguna de las dos cosas. Por esta razón, todo intento de afirmar que el número diez fue concebido como selectivo de alguna manera, y que de hecho Rabí Ismael (o quienquiera que fuera) conocía todos los demás casos, es una proyección anacrónica de información hipotética en el texto dado, es decir, una obra de ficción, no una investigación académica seria.

Es evidente, pues, que el número diez se concibió originalmente como exhaustivo; además, al parecer, se consideró exacto durante toda la Antigüedad y hasta bien entrada la Edad Media. Como veremos, Rashi, en su comentario al Tanaj, también menciona el número diez, al tiempo que en otros pasajes señala explícitamente otros casos. Evidentemente, los rabinos sentían un fuerte apego al número redondo diez desde el principio y eran muy reacios a apartarse de él [176].

Y sin embargo... en GR se mencionan otros dos argumentos a fortiori, a saber, **Génesis 4:24** y Génesis 17:20-21 [177]. Así, GR aparentemente menciona 12 casos en total. Suponiendo que un solo autor sea responsable de toda la obra, esto contradice la afirmación de GR 92:7 de que solo hay diez argumentos a fortiori en total. Concediendo que estos dos casos no estaban entre la lista original de diez, podemos preguntarnos por qué fueron excluidos. Parece que, aunque Gén 4:24 es técnicamente un caso válido y explícito, el hecho de que el argumento sea pronunciado por un personaje desagradable (es decir, Lemekh) y pueda ser un intento de justificar de alguna manera un acto malvado (es decir, matar) lo descalificó por razones éticas (desde la perspectiva rabínica) para su inclusión en la lista [178]. En cuanto a

---

175 Véase el ensayo de Jacobs citado anteriormente; en la nota al pie 2, se refiere a una extensa nota de Theodor-Albeck que sugiere que la lista dada es una glosa.

176 Podrían haberse centrado igualmente en siete casos, en trece o en cualquier otro número popular entre ellos, ¡y nos estaríamos haciendo las mismas preguntas!

177 Esta información la baso en Jacobs. Véanse las notas a pie de página 3 y 4 de su ensayo.

178 Allen Wiseman (en su tesis doctoral de 2010, *A Contemporary Examination of the A Fortiori Argument Involving Jewish Traditions,* pp. 174-6) sugiere que este caso se encuadra en la categoría rabínica de *qal vachomer «malvado»* . No menciona otros ejemplos de esta categoría, pero es fácil sugerir algunos; por ejemplo, 2 Crónicas 32:15 sería uno. Huelga

Gén 17:20-21, su exclusión, en cualquier etapa, probablemente se debió al reconocimiento de que es implícito más que explícito.

Por lo tanto, debemos centrarnos en Génesis 4:24 y plantearnos la pregunta obvia: ¿por qué no se incluyó en la lista clásica de diez casos? Son posibles muchas respuestas. Es posible que GR fuera una compilación de distintos documentos de los mismos autores o de diferentes autores; y que el o los editores que los reunieron no se percataran de la inconsistencia, o tal vez no quisieran alterar el texto fusionado, incluso si esa abstención implicaba que la inconsistencia persistiría. Incluso un solo autor podría haber encontrado y enumerado primero los diez casos; y luego, tiempo después, descubrir el undécimo caso, pero ser reacio a reescribir la lista. (¡Recordemos que los autores de aquella época no contaban con procesadores de texto como los nuestros!). O bien, el autor podría haber conocido el caso de Génesis 4:24 antes de elaborar su lista de diez, pero luego lo pasó por alto accidentalmente al componerla; o tal vez lo omitió intencionadamente, para tener una lista de exactamente diez casos (un número redondo y conveniente). Aún podrían ofrecerse otras explicaciones.

Génesis 4:24 dice: «Si (*ki*): Caín será vengado siete veces, entonces (*ve*): Lemekh [será vengado] setenta y siete veces». Aparentemente, Lemekh está diciendo: Un asesino intencional es más aborrecible que uno no intencional (premisa mayor tácita); de donde se deduce que si un asesino intencional no es lo suficientemente aborrecible como para ser castigado de inmediato, entonces un asesino no intencional permanecerá impune por mucho más tiempo. Este es *un argumento negativo de tipo crescendo* (**-s&**); y es razonablemente explícito (difícilmente podría interpretarse de otra manera).

Génesis 17:20-21 dice: «En cuanto a Ismael, te he oído; he aquí (*hine*), lo he bendecido, y lo haré fecundo, y lo multiplicaré en gran manera; engendrará doce príncipes, y haré de él una gran nación. Pero (*ve*) estableceré mi pacto con Isaac, a quien Sara te dará a luz en este tiempo señalado el año que viene».

Gabay señala, con respecto a estos versículos, la necesidad de ver a Rashi en el nombre de Midrash Rabbah (GR 47:5), y a Maharzu en el Midrash "que la razón por la cual una KV es evidente es porque hay una repetición aquí de lo que ya se dijo en el v19", que dice: "Y Dios dijo: 'En verdad (*aval*), tu esposa Sara te dará un hijo, y lo llamarás Isaac, y estableceré mi pacto con él como un pacto perpetuo para su descendencia después de él'".

Rashi menciona el pasaje del Midrash Rabbah (47:5) con la lectura *qal vachomer* para el versículo 21 en su comentario al versículo 19:

> «"Y mi pacto". ¿Por qué está escrito esto? ¿Acaso no está ya escrito (versículo 9): "Y guardaréis mi pacto, vosotros y vuestra descendencia, etc."? Pero como Él dijo (versículo 7): "Y estableceré, etc.", uno podría pensar que los hijos de Ismael y los hijos de Cetura están incluidos en el establecimiento [del pacto]. Por lo tanto, la Escritura afirma: "Y estableceré mi pacto con él", y no con otros. Ahora bien, ¿por qué dice [de nuevo en el versículo 21]: "Pero mi pacto estableceré con Isaac"? Esto nos enseña que él era santo desde el vientre materno. Otra explicación [para la repetición del versículo 19]: Dijo el rabino Abba: La Escritura aquí deriva una conclusión a fortiori (*qal vachomer*) con respecto al hijo de la señora de [lo que está escrito con respecto a] el hijo de la sierva. Aquí está escrito: "He aquí que lo he bendecido, y lo haré

decir que, incluso si un argumento a fortiori es «malvado» en este sentido, conserva su validez lógica. Por muy desagradable o inverosímil que sea el contenido, lo que cuenta es la forma, no el contenido.

> fecundo, y lo multiplicaré". Esto se refiere a Ismael. ¡Cuánto más (*qal vachomer*), «Pero yo estableceré mi pacto con Isaac» (*Génesis Rabá* 47:5)!

El argumento a fortiori propuesto en GR es el siguiente: Si Ismael, hijo de la sierva, será bendecido con fertilidad y multiplicación (premisa menor), entonces *qal vachomer* Isaac, hijo de su ama, será bendecido igualmente, y además con Mi pacto (conclusión). La premisa mayor tácita aquí es: Isaac (P), hijo de Sara, es más digno (R) que Ismael (Q), hijo de Agar; y la premisa tácita de proporcionalidad es que cuanto más digno es uno, más bendecido (S). Por lo tanto, la forma del argumento es positivo sujeto a crescendo (**+s&**).

El propósito de la lectura a fortiori es, primero, argumentar que Isaac, al igual que Ismael (en el versículo 20), está siendo bendecido con descendencia; segundo, argumentar que Isaac está siendo bendecido (en el versículo 21) más que Ismael. Pero la inferencia de que Isaac tendrá descendencia claramente no es necesaria aquí, ya que el versículo 19 ya nos informa *explícitamente* que Isaac tendrá «descendencia después de él» que también estará sujeta al pacto «eterno». La intensificación de la conclusión pura en una conclusión a crescendo tampoco es claramente necesaria aquí, ya que Isaac ya es *explícitamente* bendecido con el pacto de Dios en el versículo 19 y nuevamente en el versículo 21, mientras que Ismael no lo es (no se le menciona en estos dos versículos ni en ningún otro lugar al respecto).

Así pues, no hay necesidad de las inferencias propuestas, ya que están dadas textualmente. Por lo tanto, contrariamente al comentario mencionado anteriormente de Maharzu (es decir, Einhorn), el versículo 19 no hace que la interpretación *qal vachomer sea «evidente», ¡sino redundante* ! Lo que no es necesario para la comprensión de un texto es un adorno inútil. ¿Por qué, entonces, se menciona dos veces aquí la bendición de Isaac con el pacto? Podemos remitirnos al Midrash para obtener respuestas a esta pregunta. Según este, el versículo 19 sirve para excluir a Ismael y a los hijos de Cetura (mediante una lectura *davka*): «Y estableceré mi pacto con él, y no con otros»; y el versículo 21 sirve para explicar por qué se dice la bendición antes del nacimiento de Isaac, a saber: «era santo desde el vientre».

Que existan interpretaciones alternativas autorizadas a la lectura a fortiori de R. Abba confirma mi argumento razonado de que esta lectura es implícita (*satum*) en lugar de explícita (*meforash*). Es notable que el autor de la lista GR 92:7 de diez argumentos *qal vachomer* en el Tanaj también consideró implícito el *qal vachomer de Génesis 17:20-21* propuesto en GR 47:5, puesto que no lo incluyó en su lista. Nótese también que *Avot de-Rabbi Nathan* no incluye Génesis 17:20-21 en su lista de cinco *qal vachomer* en la Torá, aunque este caso se menciona en el documento anterior (es decir, en GR). Estas ausencias demuestran que no estoy solo en mi argumento [179].

Cabe señalar, sin embargo, que ***Avot de-Rabbi Nathan*** (abreviado ARN), una obra hagádica (de autor incierto) que data de la era geónica (ca. 650-950 d. C.) [180], incluye Génesis 4:24 como uno de los cinco argumentos *qal vachomer* de la Torá (en este caso, el Pentateuco), junto con los cuatro casos

---

179 Cabe señalar que anteriormente, en AFL 16:4, llegué a la misma conclusión, argumentando que, si bien el argumento puede interpretarse a partir del texto, este también puede leerse de forma más sencilla. Cabe destacar, además, que, como indico allí, Louis Jacobs considera este caso «sumamente dudoso».

180 https://en.wikipedia.org/wiki/Avot_of_Rabbi_Natan.
https://jewishencyclopedia.com/articles/355-abot-de-rabbi-nathan.

enumerados en GR (mostrados arriba), mientras que no incluye Génesis 17:20-21 en esta lista [181]. Esto confirma que, incluso en tiempos relativamente antiguos, el primer caso se reconocía como válido y explícito, mientras que el segundo no se consideraba así. Pero la principal importancia histórica de ARN radica en que agrupa Génesis 4:24 con los cuatro casos de la Torá mencionados en GR.

Para complicar aún más las cosas, la obra midrásica posterior llamada ***Yalkut Shimoni*** (abreviatura YS), que significa «[La] Reunión de Simón», compilada (autoría incierta) en la época medieval, entre los siglos XI y XIV [182], afirma que hay diez casos de *qal vachomer* en el Tanaj, pero aparentemente solo enumera nueve, omitiendo Ezequiel 15:5 [183]. Esta lista incompleta de la YS ha generado cierta controversia. Objetivamente, podría tratarse simplemente de una omisión involuntaria del autor, o más probablemente de un error de copista posterior. Estas son las explicaciones más razonables de la omisión. Dado que el *qal vachomer* implícito en este versículo es técnicamente impecable, no había razón lógica para rechazarlo.

Pero algunos comentaristas [184]han interpretado esta omisión como *intencional.* El autor de Yalkut Shimoni *rechazó* el caso de Ezequiel 15:5 de la lista de diez casos de GR (lo que implica que fue una adición tardía) e incluso propuso un reemplazo. Personalmente, no estoy de acuerdo con esta última opinión. En mi opinión, si el autor de Yalkut Shimoni hubiera criticado la inclusión de Ezequiel 15:5, lo habría dicho claramente y explicado su rechazo (y tal vez habría sugerido otro caso en su lugar); no lo habría ignorado y habría esperado que otros lo siguieran basándose únicamente en su autoridad, sin justificación alguna. ¿Se dio tal explicación y se extravió con el tiempo? Es más fácil suponer que el caso de Ezequiel se omitió accidentalmente de la lista *de Yalkut Shimoni* que suponer (como de otro modo habría que hacer) que la explicación necesaria y faltante para su ausencia fue lo que se perdió accidentalmente.

Por cierto, el *Yalkut Shimoni es uno de los comentarios que intentaron explicar por qué GR solo enumeró diez casos de qal vachomer* en el Tanaj, aunque evidentemente hay muchos más. Gabay me informó que YS propone que cada uno de los diez casos enumerados nos enseña alguna «novedad» (*chiddush*), alguna lección que habría permanecido desconocida sin el *qal vachomer dado* . Por ejemplo: de no ser por Éxodo 6:12, podríamos haber supuesto que el faraón escucharía a Moisés; de Números 12:14 aprendemos el principio *dayo* ; y así sucesivamente.

En mi opinión, esta explicación es demasiado imprecisa y carece de fundamento. Para ser creíble, cada caso incluido en la lista de diez de GR tendría que explicarse de forma clara y convincente según lo propuesto; además, habría que demostrar que cada caso *no incluido en dicha lista carece* de esta propiedad didáctica. Dado que la diferencia alegada se identifica de forma muy vaga (en efecto, como «algún tipo de lección»), la tarea resulta prácticamente imposible de aplicar [185]. Que el autor de ese comentario no utilizara este método de investigación es evidente, en cualquier caso, por el hecho de

---

181 Jacobs da como referencias: "(versión B) 44; *Gen. Rabbah* 4:24 y Gen. 17:20-1 (ed. Theodor-Albeck, p. 225) y Jerusalem Talmud *Sanh* . 10:1 (27d)". Nótese también, de paso, que ARN no menciona otros tres casos de Torah *qal vachomer* , a saber, Gen. 3:22, 11:6-7, 17:17, defendidos posteriormente por Hirschensohn (pero rechazados por Jacobs y por mí como, en el mejor de los casos, implícitos).

182 https://en.wikipedia.org/wiki/Yalkut_Shimoni. https://jewishencyclopedia.com/articles/15057-yalkut#anchor4.

183 https://www.sefaria.org/Yalkut_Shimoni_on_Torah?tab=contents. En la sección 132, un comentario sobre 1 Sam. 23:3.

184 Cabe destacar al comentarista del siglo XIX Zeev Wolf Einhorn, como se verá más adelante en la sección dedicada a él.

185 En realidad, cada versículo bíblico enseña algo; por lo tanto, un criterio tan vago resulta inútil. YS no ha especificado un criterio más preciso.

que no propone (como sería necesario) una lista completa de todos los casos de *qal vachomer* en el Tanaj, y mucho menos un análisis detallado de todos los casos (tanto los incluidos como los excluidos) que demuestren su descabellada tesis.

Evidentemente, esta teoría se formuló simplemente como una hipótesis especulativa, un mero acto de fe y esperanza. Era solo una expresión del deseo del autor de encontrar una solución al problema en cuestión, una que confirmara la supuesta infalibilidad y omnisciencia del antiguo autor rabínico del *Génesis Rabá* respecto a los argumentos *qal vachomer* en el Tanaj (si bien su breve lista solo incluye diez casos). Lo cierto es que nada distingue realmente los diez casos enumerados en GR 92:7 de todos los demás casos de *qal vachomer* en el Tanaj. Ni la forma lógica, ni el lenguaje empleado, ni el contenido, ni la utilidad pueden señalarse como distintivos de estos diez casos, ni como requisitos para los diez. Por lo tanto, solo podemos suponer con honestidad y seguridad que el autor de GR solo conocía los casos que enumeró (en el momento en que los enumeró).

Se me ocurre una idea: ¿quizás esto tenga algo que ver con el Talmud? ¿Quizás la lista de argumentos *qal vachomer* en GR sea una lista de ejemplos bíblicos de a fortiori mencionados como tales en el Talmud? Hemos visto anteriormente que cada uno de los dos Talmudes menciona al menos un argumento bíblico de a fortiori. Quizás existan otras menciones similares en JT y/o BT; quizás las diez que aparecen en GR. Es posible, suponiendo que el orden cronológico no excluya esta hipótesis, que la lista de GR pretenda reflejar información talmúdica. Sin duda, vale la pena investigar este asunto.

De todos modos (como ya se ha sugerido), sería interesante investigar, por sí mismo, todas las menciones, explícitas o por alusión, de *qal vachomer bíblico* en ambos Talmud. Podría haber más o menos casos que los 10 o 12 mencionados en GR. Incluso podríamos descubrir nuevos casos, casos que nadie ha redescubierto desde entonces...

Algunas de las premisas de la discusión anterior se verán considerablemente refutadas más adelante en el presente estudio, cuando examinemos (en el capítulo 11) la obra de Chaim Hirschensohn, ya que aparentemente tuvo la brillante idea de interpretar la afirmación de R. Ishmael (en GR 92:7) de que hay "diez argumentos *qal vachomer* dados en la Torá" como literalmente en *la Torá* (el *Chumash*), y no como todos han asumido durante siglos que se refiere *al Tanaj* . Además, Hirschensohn logró reunir diez ejemplos de la Torá (e incluso más de diez), confirmando así su interpretación. Analizaremos y discutiremos este cambio con mayor detalle más adelante en este volumen, cuando contemos con más datos.

6. R. Shlomo Yitzchaki (Rashi)

R. Shlomo Yitzchaki, más conocido por su acrónimo Rashi (abreviatura R, n. 1040 en Troyes, Francia, m. 1105) [186], escribió un comentario continuo sobre el Tanaj [187]en el que ocasionalmente llama la atención sobre un discurso fortiori, utilizando las expresiones hebreas *qal vachomer* y/o *kol sheken* como indicadores.

---

186 https://en.wikipedia.org/wiki/Rashi. https://jewishencyclopedia.com/articles/12585-rashi-s **olomon** -bar-isaac.

187 https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm.

Desconozco si alguien ya ha elaborado una lista de todos los casos que él señala; pero se me ocurrió que podría, al menos, comprobar si alguno o todos los 67 casos que hemos identificado hasta ahora a través de otros autores en este estudio (enumerados en el capítulo 3) fueron señalados por él con anterioridad. Este método no revelaría necesariamente todos los casos conocidos por Rashi, ya que podría haber detectado casos que no figuran en nuestra lista (y, por lo tanto, que aún desconocemos). Además, podría haber revelado algunos casos desconocidos para nosotros en otros lugares, como en sus comentarios sobre el Talmud o en alguna otra obra. Sin embargo, de este modo podríamos identificar, al menos, cuáles *de los casos que hemos encontrado* deberían atribuirse a Rashi como «primeros hallazgos históricos», dado que vivió y escribió mucho antes que los demás autores que hemos investigado.

Y, en efecto, resulta que Rashi descubrió al menos **14 instancias** de *qal vachomer* en el Tanaj antes que nadie que conozcamos (14 instancias además de las 11 instancias dadas en el Midrash GR, por supuesto). A saber: **Génesis 6:3; 2 Reyes 5:13; Ezequiel 14:13-21, 33:24; Proverbios 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Job 9:13-14, 15:15-16, 35:13-14; Daniel 2:9; Nehemías 13:26-27** . Estos, entonces, deben ser categorizados como 'primeros históricos'. Rashi señala versículos como un argumento fortiori mediante el uso de los términos *qal vachomer* (o *q"v*) y/o *kol sheken* (o *k"sh*) [188], generalmente solo sobre la base del versículo en cuestión que involucra una expresión típica como *af ki* .

Cabe señalar que el caso de Job 35:13-14 que se menciona no fue uno de los 67 casos hallados por autores posteriores, sino que fue hallado por mí en el curso de la presente investigación (véase más abajo).[189]

En la mayoría de los casos, Rashi se limita a señalar los argumentos de esta manera, sin analizarlos más a fondo; es decir, sin identificar suficientemente los términos y proposiciones involucrados, algunos de los cuales pueden encontrarse en versículos distintos al que comenta directamente. A veces, estos detalles faltantes son bastante obvios; pero en otras ocasiones, una presentación más detallada habría sido didácticamente útil. Esto demuestra que la comprensión de Rashi de un argumento fortiori era intuitiva más que formal (lo cual, por supuesto, no sorprende, ya que los estudios formales de un argumento fortiori se desarrollaron mucho más tarde históricamente en los círculos judíos).

Cabe señalar que Rashi propone tres casos más como *qal vachomer* , pero los rechazo por las razones que se exponen a continuación.

Casos derivados . Los 14 casos de *qal vachomer* atribuidos a Rashi pueden considerarse "primeros casos históricos" a menos que se encuentre que algún comentarista anterior los haya mencionado. Por otro lado, los 11 casos mencionados en GR pueden considerarse "derivados", es decir, aprendidos por Rashi de esa (u otra) fuente anterior.

Respecto a estos últimos casos, cabe destacar lo siguiente: (a) Rashi no ofrece ningún comentario sobre tres de ellos, a saber: Deut. 31:27, Jer. 12:5b y Esth. 9:12; sin embargo, es razonable suponer que conocía y aprobaba estos casos de GR. (b) Rashi, en su comentario, señala explícitamente como a fortiori siete casos, a saber: Gen. 4:24, Gen. 44:8, Ex. 6:12, Num. 12:14, Jer. 12:5a, Ez. 15:5 y Prov.

---

188 Podemos asumir, creo, con seguridad que Rashi quiere decir lo mismo con ambas expresiones, incluso si en su comentario a Ezequiel 14:21 usa una conjunción de ambas por alguna razón (supuestamente solo para enfatizar).

189 Otro caso que descubrí recientemente fue Génesis 18:12. Atribuí este caso a Hirschensohn, porque se inspiró en uno de sus hallazgos.

11:31. El caso restante de 1 Sam. 23:3 se señala indirectamente: no hay comentario *ad loc* ., pero el comentario a Ez. 14:21 se refiere a él [190]también como a fortiori.

(c) En un caso, concretamente en Génesis 44:8, Rashi afirma explícitamente: «Este es uno de los diez *qal vachomer* [argumentos] que se mencionan en la Torá, y todos ellos están enumerados en *Bereshit Rabbah* »; demostrando así su conocimiento de GR y, de hecho, reiterando su enfoque principal en Génesis 44:8 y su peculiar uso de la palabra «Torá» en el sentido de «Tanaj». El comentario de Rashi a Éxodo 6:12 dice simplemente: «Este es uno de los diez *qal vachomer* [argumentos] que se encuentran en la Torá»; sin mencionar GR (aunque hay una referencia a GR 92 entre corchetes, que sospecho que es simplemente una glosa editorial). En los nueve casos restantes de GR, no se menciona ni GR ni el número diez. Por lo tanto, Rashi especifica claramente solo dos casos como pertenecientes a los diez enumerados en GR (y ambos son casos de la Torá).

Rashi ofrece comentarios más extensos sobre el contenido de algunos de los 11 casos de GR, concretamente sobre Gén. 4:24, Éx. 6:12, Núm. 12:14, Jer. 12:5 (a y b), Ez. 15:5 y Prov. 11:31. Algunas de sus lecturas detalladas, a fortiori, difieren ligeramente, pero no radicalmente, de las mías. Por ejemplo, interpreta Jer. 12:5a como: «Si incluso tus hermanos los sacerdotes vienen a matarte, sin duda los príncipes de Judá se levantarán contra ti para matarte», dando así significados más específicos a los términos utilizados en el texto.

Una de sus interpretaciones más completas, sin embargo, es especialmente destacable por ser muy diferente de la mía. Se trata de la relativa a Números 12:14, pues en ella reitera la interpretación de este relato de la Torá que se encuentra en BT *Baba Qama* 25a, donde el argumento a fortiori va en aumento desde un confinamiento de 7 días hasta 14 días, tras lo cual la pena se reduce de nuevo a 7 días mediante la aplicación del principio *dayo* . Esta afirmación, como he explicado detalladamente en AFL, no es una lectura literal (*pshat*) del versículo, sino una interpolación fantasiosa susceptible de muchas críticas. Véase mi breve comentario sobre este caso en el capítulo 4 (arriba).

Resulta interesante observar que Rashi no rechaza Ezequiel 15:5 como un auténtico a fortiori (y, por lo tanto, implícitamente, como no perteneciente a la lista de los diez casos de GR). Esto merece atención, ya que (como hemos mencionado anteriormente) el YS no incluye este caso entre los diez de GR (solo enumera nueve casos en total), y esta omisión ha llevado a algunos comentaristas (en particular a Einhorn, como veremos) a dudar de su credibilidad como discurso fortiori. El tratamiento que Rashi da a este caso, sin sugerir que sea anormal, contradice efectivamente esa tesis escéptica.

Dado que los historiadores consideran que el Libro de los Judíos data de algún momento entre los siglos XI y XIV, y Rashi se fecha específicamente entre 1040 y 1105, podemos suponer con seguridad que Rashi es anterior al Libro de los Judíos y nunca lo leyó. A menos que se descubra que Rashi menciona claramente el Libro de los Judíos en algún lugar, en cuyo caso los historiadores tendrán que fecharlo con mayor precisión, antes o durante la vida de Rashi [191]. Pero en este último caso, cabría

---

190 También hace referencia a Ezequiel 15:5, aunque este último también contiene un comentario directo con el mismo efecto.

191 En la edición en línea que he utilizado, en el comentario en inglés de Génesis 4:24, hay una sugerencia editorial al respecto. Donde Rashi dice: «Así lo explicó el rabino Tanchuma», aparece un comentario entre corchetes que dice: «Esto no aparece en las ediciones existentes de Tanchuma, pero en Yalkut Shim'oni se cita de Tanchuma». Sin embargo, en mi opinión, esta sugerencia editorial no debe interpretarse como una recomendación de que Rashi leyera el YS, sino más bien como una simple afirmación de que existían ediciones de Tanchuma en la época en que se escribió el YS, y por lo tanto también durante la vida probablemente temprana de Rashi, que incluían la explicación en cuestión.

esperar que Rashi diera su opinión sobre la ausencia de Ezequiel 15:5 en la lista del Libro de los Judíos, lo cual (como era de esperar) no hace.[192]

Además, cabe destacar que Rashi no cuestiona en ningún momento (que yo sepa) la afirmación de GR de que existen (solo) diez casos *de qal vachomer* en la Torá (Tanaj), ¡a pesar de que él mismo ha descubierto con entusiasmo muchos más! De hecho, al comentar Génesis 44:8, afirma: «Este es uno de los diez *qal vachomer* [argumentos] expuestos en la Torá, y todos ellos se enumeran en *Bereshit Rabbah* », dando la impresión de que está de acuerdo sin reservas con la afirmación de GR. Sin embargo, paradójicamente, defiende al menos catorce casos explícitos válidos más, tres implícitos más y uno inválido. Resultaría sorprendente que alguien tan perspicaz e inteligente como Rashi, un pensador dispuesto a expresar críticas cuando es necesario, no se percatara de la discrepancia, y al menos no la mencionara, si no ofreciera alguna explicación. Quizás lo haga en algún lugar, sin que yo lo sepa. Esta es una cuestión abierta.

Primeros hechos históricos . Examinemos ahora con más detalle los 14 casos válidos y explícitos de a fortiori bíblico descubiertos por primera vez por Rashi. Haré breves anotaciones y, en ocasiones, comentarios sobre las observaciones de Rashi. Todos estos casos, excepto tres, ya han sido analizados por mí en mi lista de 47 casos de 2013 (en AFL), reproducida en este ensayo (en el capítulo 3). Los tres casos nuevos para mí, a saber, Génesis 6:3, Proverbios 17:7 y Job 35:13-14, serán analizados aquí por primera vez y, por lo tanto, con mayor detalle. No obstante, también revisaré los otros 11 casos para relacionarlos con el comentario de Rashi.

Génesis 6:3 . “Y dijo Jehová: «Mi espíritu no contenderá jamás sobre el hombre, pues (*beshagam*) es carne; y (*ve*) sus días serán ciento veinte años».”

Este caso nos llamó la atención gracias a la lista de Hirschensohn. Gabay informa que Hirschensohn se refiere a la lectura de Rashi de este versículo como *qal vachomer* . Él (es decir, presumiblemente Gabay) resume la interpretación de Rashi de la siguiente manera: «Y el Señor dijo: Mi espíritu no contenderá [en Mí] para siempre [es decir, interminablemente] acerca del hombre, [si destruirlo o no], porque [esto] también, [está en él, que] es carne, [y no una sustancia dura, ¡y aun así no se humilla ante Mí!] y sus días serán ciento veinte años, [en el cual, si no se ha arrepentido, traeré un diluvio]».

Al examinar el comentario de Rashi, el a fortiori percibido por él se relaciona con la frase בְּשַׁגַּם, הוּא בָּשָׂר , donde Rashi interpreta la primera palabra como בְּשֶׁגַּם (cambiando una vocal). Esta frase se traduce (en el sitio web Chabad.org) como «porque también en él está el hecho de que es [solo] carne». Rashi añade el comentario: «y sin embargo (*af al pi*), no se subordina ante Mí. ¿Qué pasaría si (*umah im*) fuera fuego o una sustancia dura?». El traductor explica entre corchetes que significa: «[es decir, ¡cuánto mayor sería su insubordinación!]».

“Mi espíritu no contenderá (*yadon*) sobre (*ba*) el hombre para siempre” significa que Dios ha tomado una decisión sobre el destino del hombre. “En eso también es carne” implica la expresión בשגם , que puede verse como la suma de: en (*ser*) + que (*ella*) + también (*gam*). Las palabras 'en eso' pueden traducirse como 'porque'; pero ¿cuál es la intención aquí de la palabra añadida 'también'? Creo que *gam* aquí significa más bien 'especialmente', y por lo tanto leo la oración como: "especialmente porque es carne". Esta lectura implica que si el hombre *no estuviera* hecho de carne, la decisión de Dios podría

[192] En https://jewishencyclopedia.com/articles/15057-yalkut#anchor4, se afirma claramente que Rashi no menciona en ningún lugar el YS.

ser de alguna manera diferente. La referencia subyacente a una criatura 'no de carne' justifica la introducción de Rashi de 'fuego o una sustancia dura' como un antónimo descriptivo.

“Y sus días (*yamav*) serán ciento veinte años.” Esto deja clara la decisión que Dios ha tomado. La primera palabra de esta oración es la conjunción *ve* , que generalmente significa 'y', pero en el presente contexto obviamente significa 'por lo tanto', porque proporciona un vínculo necesario con la oración anterior, que aún no especifica cuál es el veredicto de Dios. Además, el 'especialmente' (*gam*) en la oración anterior sugiere que la inferencia implícita por el 'por lo tanto' aquí se hace a través de un argumento a fortiori. Es decir, 'especialmente' puede leerse como 'más aún'. Esta parece ser la señal de Rashi para formular un *qal vachomer* . Nótese que este es el único lugar en todo el Tanaj donde la expresión בשגם (*b-sh-gm*) se utiliza.

Una interpretación simple (*pshat*) del término «sus días» sería que la esperanza de vida de la humanidad será, a partir de ahora, de 120 años (presumiblemente como máximo, aunque quizás ocasionalmente menos). Pero Rashi insiste en una interpretación más compleja: «Hasta ciento veinte años retrasaré mi ira contra ellos, pero si no se arrepienten, les enviaré un diluvio...». En ese caso, «sus días» se refiere a la supervivencia de la humanidad en su conjunto (excepto Noé y su familia, como se verá). Esta frase, entonces, es un llamado al arrepentimiento y una amenaza de castigo si ese llamado permanece desatendido.

Se podría argumentar a favor de la explicación más simple diciendo que la pecaminosidad del hombre se debe a su sentimiento de invulnerabilidad ante la expectativa de disfrutar de una larga vida, de modo que reducir drásticamente la esperanza de vida limitaría su *chutzpah* , su arrogancia. Pero el mismo argumento podría aplicarse a la tesis de Rashi diciendo que la amenaza de un diluvio mortal dentro del plazo especificado podría llevar a la gente al arrepentimiento. La interpretación de Rashi de los 120 años tiene la ventaja de mencionar el diluvio como la esencia de la decisión de Dios, mientras que la interpretación más simple ni siquiera alude al diluvio, aunque contextualmente sea el tema principal.

En vista de las interpretaciones anteriores, es evidente que, si queremos presentar la narración bíblica en su forma más fortiori, debemos utilizar *la lesa majestad* contra Dios (el motivo de la decisión divina) como término medio (R) y la destrucción de la humanidad en 120 años (la decisión divina, introducida por *ve*) como término subsidiario (S). El pecado impenitente debe mencionarse en los términos mayor y menor, como condición para la mencionada pena final. Finalmente, el hombre de carne y hueso debe aparecer en la conclusión (ya que es sobre él que se toma la decisión divina); y, por lo tanto, la criatura hecha de fuego o de alguna sustancia dura, más invulnerable que el hombre y, por ende, más cercana a lo divino, que Rashi propone hipotéticamente, debe aparecer en la premisa menor.

Así pues, el argumento se desarrolla de la siguiente manera: El pecado impenitente, cometido por una criatura poderosa hecha de fuego o alguna sustancia dura, (Q) es una insubordinación a Dios (R) suficiente para merecer la aniquilación en 120 años (S) (premisa menor); más aún, el pecado impenitente, cometido por una criatura débil y humilde hecha como el hombre de mera carne, (P) es una insubordinación a Dios suficiente para merecer la aniquilación en 120 años (conclusión). La premisa mayor tácita aquí es: el pecado impenitente cometido por una criatura débil y humilde hecha como el hombre de mera (*beshagam*) carne es más insubordinado a Dios que el pecado impenitente cometido por una criatura poderosa y humilde hecha de fuego o alguna sustancia dura. El argumento es positivo subjetivo a fortiori argument (**+s**).

Sin embargo, el *qal vachomer* aquí formulado, aunque basado en el comentario de Rashi, no es el que Rashi tenía en mente. Él tiene [193]: "porque también en él hay que ser [solo] carne, y no obstante, no se subordina ante Mí. ¿Qué pasaría si fuera fuego o una sustancia dura? [es decir, ¡cuánto mayor sería su insubordinación!]". Este *qal vachomer* es inadecuado porque no refleja el significado completo de Génesis 6:3, sino que solo busca comprender la frase "en que también es carne"; no menciona el juicio que Dios está emitiendo en consecuencia. Además, argumenta a fortiori erróneamente, partiendo de la insubordinación de una criatura de "carne" a la de una criatura de "fuego y sustancia dura" a fin de que lo sea aún más, cuando el argumento debería ir en la dirección opuesta, porque obviamente Dios busca llegar a una conclusión sobre el hombre y no sobre una hipotética criatura más invulnerable que el hombre jamás llegará a ser.

qal vachomer de Rashi en Génesis 6:3, aunque significativa, solo puede considerarse implícita (*satum*). Sin embargo, es posible una lectura explícita (*meforash*) a fortiori, como he demostrado anteriormente; esta debe considerarse la interpretación completa y precisa del versículo en cuestión. Puede decirse que Rashi la mencionó, pero no la verbalizó por completo.[194]

2 Reyes 5:13 . Los siervos de Naamán: «Si el profeta te hubiera mandado hacer algo grande, ¿no *lo* habrías hecho? ¡Cuánto más cuando simplemente te dice: *lávate* y limpiate!» (corchetes míos) .

Este es un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori. Mi paráfrasis: Si el profeta, al hacer una petición difícil, te hubiera parecido lo suficientemente poderoso como para curarte y llevarte a obedecerle, entonces su petición fácil sugiere que puede ser más poderoso de lo que esperabas y, de hecho, lo suficientemente poderoso como para curarte, y esto debería llevarte a obedecerle. El análisis de Rashi: "¿No lo harías incluso si te ordenara hacer algo que requiriera esfuerzo? *Qal vachomer* (a fortiori), puesto que te dijo que hicieras algo fácil, [a saber] sumergirte y purificarte".

Ezequiel 14:13-21 . Dios: "Hijo de hombre, cuando (*ki*) una tierra peque contra mí, transgrediendo gravemente, y yo extienda mi mano sobre ella… y envíe hambre sobre ella… [O] si hago pasar bestias feroces por la tierra… O si traigo espada sobre esa tierra… O si envío peste a esa tierra… aunque Noé, Daniel y Job estuvieran en ella, vivo yo, dice Jehová Dios, no salvarán ni a hijo ni a hija; sino que salvarán sus propias almas por su justicia… ¡Cuánto más (*af ki*) cuando yo envíe mis cuatro duros juicios contra Jerusalén: la espada, el hambre, las bestias feroces y la peste, para exterminar de ella a hombres y bestias!" (corchetes míos).

Este es un argumento predicativo negativo (**-p**) a fortiori. Mi paráfrasis: Si tales hombres santos carecen del crédito espiritual suficiente para impedir la ejecución de cada uno de los cuatro decretos negativos (castigos por los pecados cometidos) por separado, entonces carecen del suficiente para detener los cuatro decretos juntos. El comentario de Rashi afirma que *af ki* es " *lashon qal vachomer ve-k"sh* " (lenguaje de a fortiori y mucho más); pero no señala los versículos 13-20 como premisas para la conclusión del versículo 21.

Ezequiel 33:24 . Dios: «Los que habitan esos lugares desolados en la tierra de Israel dicen: "Abraham era uno, y heredó la tierra; pero (*va*) nosotros somos muchos; la tierra nos ha sido dada en herencia"».

---

193 Las explicaciones adicionales entre corchetes son proporcionadas por el traductor en la edición de Chabad.org.

194 Por eso, en la lista general de argumentos bíblicos a fortiori que se presenta arriba en el capítulo 3, identifico este caso como "Encontrado por primera vez por R/AS".

Este es un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori. Mi paráfrasis: Si un hombre es lo suficientemente importante como para heredar la tierra, entonces muchos hombres son lo suficientemente importantes como para heredarla. (Obviamente, aunque Dios informa este argumento, Él no es su autor. No es muy creíble y se refuta correctamente en los versículos 25 y 26: no es el número sino el valor moral lo que hace posible la herencia de la tierra). La interpretación de Rashi es notablemente diferente: informa la lectura de R. Shimon ben Yochai como "Avraham, a quien se le ordenó con un solo mandamiento [a saber, la circuncisión], heredó la tierra. Nosotros, entonces, a quienes se nos han ordenado muchos mandamientos, seguramente deberíamos recibir la tierra como herencia (*Tosefta Sotah* , 6,7)". Afirma que esta lectura difiere de la de R. Akiva, pero no explica la versión de este último. Rashi luego lee los versículos 25-26 como la respuesta del profeta: que él parafrasea como "Aunque se os ordenaron [muchos mandamientos], no los guardáis".

Proverbios 15:11 . Salomón: "El Hades y la destrucción están delante del Señor; ¿cuánto más (*af ki*): los corazones de los hijos de los hombres [están delante del Señor]?" (corchetes míos).

Este es un argumento predicativo positivo (**+p**) a fortiori. Mi paráfrasis: Si Dios es lo suficientemente poderoso como para mirar al infierno y la destrucción, entonces es lo suficientemente poderoso como para mirar los corazones de las personas. Rashi simplemente dice que *af ki* es indicativo de *q"v* (*qal vachomer*).

Proverbios 17:7. "La palabra arrogante no le sienta bien a un patán; mucho menos (*af ki*) los labios mentirosos a un príncipe."

Este es un predicado positivo (**+p**) un argumento fortiori (al menos). Mi paráfrasis: Se espera un comportamiento más inapropiado de un patán que de un príncipe (premisa mayor tácita); de donde se sigue que si el habla inapropiada es suficientemente inapropiada en un patán (premisa menor), entonces es suficientemente inapropiada en un príncipe (conclusión). Nótese que aquí he usado el término "habla inapropiada" como el terreno común de los términos "habla prepotente" y "labios mentirosos". Si consideramos que los labios mentirosos son más inapropiados que el habla prepotente, como parece ser la intención, el *qal vachomer* aquí sería un crescendo (**+p&**). Rashi lee *af ki* como *k"sh* (*kol sheken*). Nótese que *nadiv* , arriba traducido como "príncipe", también puede entenderse más ampliamente como referida a cualquier persona de carácter "principesco".[195]

Proverbios 19:7 . Salomón: "Todos los hermanos de los pobres lo odian, ¿cuánto más (*af ki*): se alejan de él sus amigos?"

Este es un argumento predicativo positivo (**+p**) a fortiori. Mi paráfrasis: Si el pobre hombre es tan impopular que sus hermanos lo evitan, entonces es tan impopular que sus amigos también lo evitan. Podemos inferir del «distanciamiento» de los amigos que el «odio» de los hermanos también se expresa mediante la evitación. No necesariamente se pretende decir que el distanciamiento sea una reacción peor que el odio; es decir, el argumento no tiene por qué interpretarse como un crescendo (**&**). Rashi interpreta la expresión *af ki* como *kol sheken* (con mayor razón).

Proverbios 19:10 . Salomón: "No es apropiado que un necio tenga lujos; mucho menos (*af ki*): que un siervo gobierne a los príncipes [sería apropiado]" (corchetes míos).

---

[195] Este es otro caso que de alguna manera pasé por alto en mi investigación anterior, a pesar de su uso de la expresión clave *af ki* .

Este es un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori. Mi paráfrasis: Si para un tonto tener lujos es lo suficientemente inapropiado como para ser indecoroso, entonces para un sirviente tener dominio sobre príncipes es lo suficientemente inapropiado como para ser indecoroso. Rashi interpreta la expresión *af ki* como *q"v* (*qal vachomer* , a fortiori).

Proverbios 21:27 . Salomón: "Si [incluso ofrecido con buena intención] el sacrificio de los impíos es abominación, ¿cuánto más (*af ki*): ofrecido con mala intención [es abominación]?" (corchetes míos).

Este es un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori. Mi paráfrasis: Si el sacrificio del malvado traído con una intención sincera es lo suficientemente abominable como para ser rechazado, entonces el sacrificio del malvado traído con una intención insincera es lo suficientemente abominable como para ser rechazado. Nótese el efecto de «espejo» utilizado para transmitir información brevemente: «el sacrificio del malvado» y su «abominación» se mencionan en la primera mitad del aforismo, pero no en la segunda; mientras que la cualidad de la «intención» se menciona en la segunda mitad (mala), pero no en la primera (buena). Rashi lee la expresión *af ki* como *k"sh* (*kol sheken* , tanto más).

Job 9:13-14 . Job: «Dios no apartará su ira; los ayudantes de Rahab se postraron ante él. ¿Cuánto menos (*af ki*) le responderé yo y elegiré mis argumentos con él?»

Este es un argumento negativo subjetivo (**-s**) a fortiori. Mi paráfrasis: Si los ayudantes de Rahab no eran dignos de discutir con Dios, entonces Job tampoco lo es. El comentario de Rashi consiste simplemente en leer la expresión *af* [196]en el versículo 14 como *k"sh* (abreviatura de *kol sheken*), es decir, como 'con mayor razón'; pero no la relaciona explícitamente con el versículo 13.

Job 15:15-16 . Elifaz el temanita: «¡Mirad (*hen*): Él no confía en sus santos; y (*ve*) los cielos no son limpios a sus ojos! ¡Cuánto menos (*af ki*): al hombre abominable y vil, que bebe iniquidad como agua [confía o considera limpio]!» (corchetes míos).

Este es un argumento predicativo positivo (**+p**) a fortiori. Mi paráfrasis: Si Dios es lo suficientemente exigente como para juzgar a sus santos como indignos de confianza y a los cielos como impuros, entonces es lo suficientemente exigente como para juzgar a los simples seres humanos como indignos de confianza e impuros. El comentario de Rashi al versículo 16 afirma que *af ki* significa *kol sheken* (con mayor razón); pero no menciona explícitamente la relación de este versículo con el versículo 15.

Job 35:13-14. " Ciertamente (*akh*) Dios no escucha vanidades, ni el Todopoderoso las toma en cuenta. Sí, cuando (*af ki*) dices que no puedes verlo, la causa está delante de él; por lo tanto, espéralo."

Este es un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori (o posiblemente uno a crescendo, **&**). El hablante es Eliú, nota. El significado previsto, siguiendo las breves explicaciones de Rashi, parece ser el siguiente: Dios no se mueve inmediatamente (*akh*) por las expectativas de las personas vanidosas, y menos aún (*af ki*) por las demandas de las personas que dudan de Él; sin embargo, a su debido tiempo responde a todas las causas que se le presentan para juicio si uno es paciente. El argumento a fortiori, entonces, sería aproximadamente: Los que dudan de Dios y le hacen demandas le resultan más molestos que las personas vanidosas con diversas expectativas (premisa mayor tácita); de donde se sigue que si Dios ignora a los vanidosos por un tiempo (premisa menor), entonces ignorará a los que

[196] No se menciona el *ki* en la versión de Rashi de Chabad.org.

dudan por el mismo tiempo (o tal vez más) (conclusión). Rashi señala este caso, con referencia a la expresión *af ki* en él, como *k"sh* (*kol sheken*).[197]

Daniel 2:9 . Nabucodonosor: "Así (*lahen*): dime el sueño, y (*ve*): sabré que puedes declararme su interpretación [ya que es más difícil contarlo que interpretarlo]" (corchetes míos).

Este es un argumento predicativo positivo (**+p**) a fortiori. Mi paráfrasis: Si Daniel es lo suficientemente poderoso como para contar el sueño, entonces es lo suficientemente poderoso como para interpretarlo. Rashi lee la expresión *lahen* como *k"sh* (*kol sheken* , tanto más).

Nehemías 13:26-27 . Nehemías: «¿Acaso no pecó Salomón, rey de Israel, con estas cosas? Sin embargo, entre muchas naciones no hubo rey como él, y fue amado por su Dios, y Dios lo hizo rey sobre todo Israel; no obstante, incluso *a* él lo hicieron pecar las mujeres extranjeras. ¿Acaso, pues *,* les haremos caso para cometer toda esta gran maldad, quebrantando la fe de nuestro Dios al casarnos con mujeres extranjeras?»

Este es un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori. Mi paráfrasis: Somos moralmente más débiles que el gran rey Salomón (premisa mayor tácita); de donde se deduce que si incluso (*gam*) un hombre del calibre espiritual de Salomón fue lo suficientemente débil como para ser llevado al pecado por mujeres extranjeras (premisa menor), entonces nosotros, que estamos en un nivel espiritual inferior, somos lo suficientemente débiles como para ser llevados al pecado por mujeres extranjeras (conclusión); por lo tanto, para evitar pecar y, por ende, romper la fe con nuestro Dios, no debemos casarnos con mujeres extranjeras (implicación de la conclusión). Rashi interpreta la expresión *gam* como *kol sheken* (tanto más).

Influencias en comentaristas posteriores. Rashi descubrió 5 casos antes de Ashkenazi, a saber: Proverbios 15:11, 19:10, 21:27; Job 9:13-14, 15:15-16. Rashi descubrió 3 casos antes de Katzenellenbogen, a saber: Ezequiel 33:24; Proverbios 17:7, 19:7. Rashi descubrió 1 caso antes de Einhorn, a saber: Nehemías 13:26-27. Rashi descubrió 1 caso antes de Strashun, a saber: 2 Reyes 5:13. Rashi descubrió 1 caso antes de Hirschensohn, a saber: Génesis 6:3. Rashi descubrió 2 casos antes que yo (1 en JL y 1 en AFL), a saber: Ezequiel 14:13-21; Daniel 2:9.

Debido a que los descubrimientos bíblicos a fortiori de Rashi están dispersos a lo largo de su comentario continuo, y tal vez también en otros lugares, y no hay una lista de todos ellos juntos: (a) no se puede suponer que alguien que enumera uno de los casos de Rashi lo aprendió de Rashi (a menos que, por supuesto, mencione haberlo hecho); y (b) no se puede inferir del hecho de que alguien (por su propia admisión) aprendió uno o más casos de Rashi que conocía todos los demás casos de Rashi; y de hecho, (c) no se puede inferir del hecho de que alguien enumera algunos pero *no* todos los casos de Rashi que *no* aprendió ningún caso de Rashi.

De hecho, al observar los resultados de la presente investigación, ningún comentarista (hasta el momento) ha demostrado conocer los 14 casos de Rashi. La lista de Ashkenazi tiene 5 casos encontrados en Rashi, pero le faltan otros 9. La lista de Katzenellenbogen tiene 7 casos encontrados en Rashi, pero le faltan otros 7. Einhorn tiene 1 caso encontrado en Rashi, pero le faltan otros 13. La lista de Strashun tiene 10 casos encontrados en Rashi, pero le faltan otros 4. Mi lista de 1995 tiene 7 casos

---

[197] Encontré este caso durante mi investigación actual al buscar versículos bíblicos que contuvieran la frase clave *«af ki»* . De alguna manera, lo pasé por alto en mi investigación anterior, a pesar de haber buscado casos que incluyeran esa expresión. Probablemente, en aquel momento no me pareció tan relevante; solo gracias a la explicación de Rashi ahora lo percibo como tal.

encontrados en Rashi, pero le faltan otros 7. La lista de Hirschensohn tiene 8 casos encontrados en Rashi, pero le faltan otros 6. La lista de Jacob tiene 8 casos encontrados en Rashi, pero le faltan otros 6. Mi lista de 2013 tiene 11 casos encontrados en Rashi, pero le faltan otros 3. Podemos concluir que Rashi no ha sido estudiado como fuente de casos bíblicos a fortiori, al menos no de manera sistemática, por ninguno de los comentaristas aquí investigados (yo incluido).

Rechazos . Además de los 14 casos válidos y explícitos de a fortiori bíblico mencionados anteriormente, Rashi aparentemente propuso otros 5 casos, los cuales, sin embargo, no reconozco como válidos y explícitos, y por lo tanto los he excluido deliberadamente de nuestra lista. Estos son: **Génesis 6:9, Ezequiel 23:39-40, Habacuc 2:4-5 y Salmos 15:4, 15:5** . Ahora los analizaré en detalle y explicaré por qué merecen ser rechazados (el segundo como no a fortiori, y los otros cuatro como a fortiori implícitos, en el mejor de los casos).

Génesis 6:9 . "Estas son las generaciones de Noé. Noé fue un hombre justo y íntegro en su generación; Noé caminó con Dios."

Gabay informa que Hirschensohn cita a Rashi, quien en su comentario *ad loc.* escribe, con respecto al término 'en sus generaciones' (*bedorotav*):

> Algunos de nuestros Sabios interpretan este término favorablemente: ¡Cuánto más (*kol sheken*) si hubiera vivido en una generación de gente justa, habría sido aún más justo! Otros lo interpretan despectivamente: En comparación con su generación, era justo; pero si hubiera estado en la generación de Abraham, no se le habría considerado de ninguna importancia [Sanh. 108a, Gen. Rabbah 30:9, Tan. Noach 5].

Rashi se refiere a BT *Sanhedrin* 108a. Nótese que Rashi coloca la lectura positiva antes de la negativa, mientras que el Talmud coloca la negativa antes de la positiva. Nótese también que el Talmud señala explícitamente un *qal vachomer* en la tesis positiva, diciendo "cuánto más", pero no hace lo mismo para la negativa. El pasaje relevante es el siguiente [198]:

> "Estas son las generaciones de Noé: Noé fue un hombre justo y perfecto en su generación. Rabí Johanan dijo: En su generación, pero no en otras generaciones [199]. Resh Lakish sostuvo: [Incluso] en su generación, ¡cuánto más en otras generaciones [200]!"

El texto bíblico afirma que Noé es justo, etc., «en sus generaciones», lo que implica una *cualificación* de algún tipo del atributo de la rectitud. Esta cualificación no puede ignorarse; su intención debe aclararse; por lo tanto, los comentarios del Talmud y Rashi están plenamente justificados. La palabra «en» (*be*) se interpreta como «en comparación con otros en». Nótese también que el término «sus generaciones» está en plural, presumiblemente para sugerir que Noé abarca dos o más generaciones.

La interpretación positiva es: puesto que Noé era justo entre gente injusta, con mayor razón sería justo incluso en una generación de gente justa, e incluso más justo en ese entorno hipotético que en el real. La interpretación negativa es: Noé fue considerado justo solo en comparación con otras personas de su generación, pero si se le comparara con personas como Abraham, no merecería tal estatus.

---

198 Textos en inglés basados en la edición del Talmud de Soncino, disponibles en línea en Halakhah.com.

199 Nota al pie de página en la edición de Soncino: " Así que Noé: en comparación con el resto de su generación, que eran excepcionalmente malvados, se destacó como un justo. hombre; en otras generaciones no habría sido superior a la persona promedio."

200 Nota a pie de página en la edición de Soncino: «Así pues, si Noé fue justo incluso cuando todo su entorno era malvado, ¡cuánto más lo habría sido viviendo entre hombres justos!»

Primera pregunta: ¿qué es exactamente el *qal vachomer* propuesto en el escenario positivo? Es que si Noé (S) hizo un esfuerzo moral (R) suficiente para ser justo mientras vivía en un entorno vicioso (P) (premisa menor), entonces necesariamente habría hecho un esfuerzo moral suficiente para ser justo viviendo en un entorno virtuoso (Q), e incluso más (conclusión). La premisa mayor tácita aquí es que se requiere más esfuerzo moral para ser justo en medio de un entorno vicioso (donde las tentaciones al vicio son generalizadas) que para ser justo en medio de un entorno virtuoso (donde el buen ejemplo de los demás facilita la virtud). Este es un razonamiento predicativo positivo a fortiori (**+p**). El argumento no es un crescendo, aunque las influencias ambientales afectan la escala, así como el potencial, del vicio o la virtud, porque el término subsidiario (S), es decir, Noé, permanece inalterado en sí mismo.

Siguiente pregunta: ¿qué tipo de razonamiento subyace al escenario negativo propuesto? Se argumenta que, si bien Noé era digno de ser considerado justo viviendo en un entorno perverso, *no se deduce que* fuera digno de ser considerado (particularmente) justo viviendo en un entorno virtuoso. La premisa es que el atributo de la «justicia» no es absoluto, sino relativo. Dado que alguien es digno hasta cierto punto, puede parecer «justo» si se le compara con personas muy indignas, y no parecer (particularmente) «justo» si se le compara con personas muy dignas.

En la formulación positiva, se considera que la rectitud es más difícil de alcanzar en un entorno vicioso que en uno virtuoso, mientras que en la formulación negativa, se considera que la apariencia de rectitud es más difícil de obtener en un entorno virtuoso que en uno vicioso. Estas tesis rivales apuntan en direcciones opuestas, por lo que entran en cierto conflicto. Sin embargo, ambas parecen razonables. No se contradicen estrictamente porque el término «rectitud» se trata de manera diferente en cada una. No obstante, la tesis negativa atenúa el entusiasmo de la positiva, lo que exige una evaluación más crítica.

La objeción que se plantea es que las apariencias pueden ser ilusorias. El esfuerzo moral que alguien requiere para parecer justo entre los injustos puede no ser suficiente para que esa persona destaque como particularmente justa en una sociedad justa. *El mismo* esfuerzo moral puede dar una apariencia de rectitud en un contexto moralmente pobre y no tener el mismo efecto en un contexto moralmente rico. De hecho, uno puede incluso ejercer menos virtud en el primer caso y parecer justo, y más virtud en el segundo y no parecer (muy) justo. Esta reflexión no niega la veracidad de la premisa principal del argumento anterior, pero exige un enfoque más sutil.

Así, si intentáramos construir un argumento a fortiori para la evaluación negativa, usando el término medio «parecer justo» en lugar de «justo», obtendríamos lo siguiente: Se requiere más esfuerzo moral (R) para parecer comparativamente justo en un entorno virtuoso (P) que en uno vicioso (Q) (premisa mayor en dirección opuesta). Noé (S) hizo suficiente esfuerzo moral para parecer justo en un entorno vicioso (premisa menor similar); pero no lo suficiente, *ceteris paribus* , para parecer justo en un entorno virtuoso (conclusión disímil). Claramente, este intento es un fracaso porque el argumento es predicativo positivo y, por lo tanto, no puede ir del término menor (vicioso) al término mayor (virtuoso).

Sin embargo, cabe reiterar que sigue siendo posible que Noé generara un esfuerzo moral diferente en ambos entornos, y que, por lo tanto, pareciera ser, y de hecho fuera, virtuoso o vicioso en ambos. Por eso, las dos tesis no son estrictamente contradictorias: la positiva presupone un esfuerzo *variable* en ambos ambientes, mientras que la negativa presupone un esfuerzo *similar en ambos.*

Evidentemente, la interjección «en sus generaciones» requiere explicación; pero no está claro cuál de las dos explicaciones ofrecidas por los Sabios es la más acertada. La primera busca alabar a Noé, el virtuoso padre de la humanidad posterior al diluvio; mientras que la segunda (según Rashi) rinde homenaje a Abraham, el virtuoso patriarca del pueblo judío. Ambas sugerencias, al ser obra de los Sabios, se consideran verdaderas.

En conclusión, si bien el versículo bíblico sugiere un argumento válido de a fortiori, también es compatible con él un contraargumento creíble. Esto implica que el argumento de a fortiori enunciado es solo implícito (*satum*); no puede considerarse explícito (*meforash*) porque, como nos informa el propio Rashi (y el Talmud), no es la única lectura posible del texto. La ambigüedad inherente al texto implica que ninguna de las dos lecturas puede declararse con certeza como la interpretación exclusiva.

Ezequiel 23:39-40. 39 Porque habiendo sacrificado a sus hijos a sus ídolos, vinieron ese mismo día a mi santuario para profanarlo; y he aquí, (*ve-hine*) así han hecho en medio de mi casa. **40** Además, (*ve af ki*) habéis mandado llamar a hombres que vienen de lejos; a quienes se les envió un mensajero, y he aquí, (*ve-hine*) vinieron; para quienes te lavaste, te pintaste los ojos y te adornaste con ornamentos...

No veo ningún argumento a fortiori en estos dos versículos, explícito o implícito, válido o inválido, incluso teniendo en cuenta sus contextos (versículos anteriores y posteriores). ¿Cuál sería el argumento a fortiori supuesto? Se da a entender que el comportamiento del pueblo denunciado en el versículo 40 es *peor que* el denunciado en el versículo 39. Esto podría usarse como premisa mayor; pero no veo ningún argumento intencionado, ningún discurso adicional que nos lleve de una premisa menor a una conclusión. Sin embargo, Rashi interpreta la expresión *ve af ki* como equivalente a *kol sheken* (con mayor razón), lo que implica que se pretende un argumento a fortiori [201]. Pero no aclara cuáles considera que son las premisas y la conclusión de ese argumento.

La traducción al inglés del comentario de Rashi dice: «Y ciertamente, lo peor de todo es que mandarían traer a algunos de los príncipes de las naciones, sus amantes, y estos ven la profanación con la que profanan Mi santuario». Esto suele traducir *kol sheken* como «ciertamente». Pero todas las traducciones al inglés del versículo que he visto [202], incluida la que se muestra arriba, traducen *ve af ki* aquí de forma más vaga como «Y además» o «Por otra parte». Esta traducción es, en mi opinión, inadecuada, porque sugiere una mera conjunción, mientras que el contexto sugiere que se está produciendo una intensificación. Por lo tanto, *ve af ki* aquí debería leerse más bien como «Y peor aún». Pero esta expresión, en sí misma, no conlleva ninguna connotación de argumento fortiori; simplemente implica un progreso de malo a peor.

Rashi interpreta correctamente a menudo el uso de *af ki* como indicativo de *qal vachomer* , a saber, en los siguientes 12 casos: 1 Samuel 23:3; Ezequiel 14:13-21, 15:5; Proverbios 11:31, 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Job 9:13-14, 15:15-16, 35:13-14. Puedo nombrar 9 casos más que él no menciona, donde *af ki* señala un discurso fortiori: Deuteronomio 31:27; 1 Sam. 14:29-30, 21:6; 2 Sam. 4:10-11, 16:11; 1 Reyes 8:27; Job 25:5-6; 2 Crónicas. 6:18, 32:15. Pero Rashi va más allá, en su comentario a Ezequiel 14:13-21, y generaliza en exceso al decir *af ki* que "es el lenguaje de *qal vachomer* y *k"sh* [es decir a fortiori y tanto más] *en toda la Escritura* " (cursivas mías).

---

201 Gabay me hizo notar el comentario de *Metzudot David* (de R. David Altschuler de Praga, 1687-1769), que presenta la misma lectura. Posteriormente, Strashun (siglo XIX, véase más abajo) ofrece la misma interpretación a fortiori. Quizás ambos simplemente seguían la afirmación de Rashi.

202 La Biblia de Jerusalén está disponible en formato impreso y en línea: Chabad, Mechon-Mamre, JPS y Sefaria.

Sin embargo, es evidente que los 21 ejemplos mencionados no demuestran la afirmación general de Rashi, por la sencilla razón de que existen al menos dos versículos bíblicos donde se utiliza *af ki* y claramente no hay una intención de a fortiori. De hecho, Rashi comenta ambos, sin sugerir que se pretenda ningún *qal vachomer* . Los casos son Génesis 3:1, donde Rashi interpreta *af ki* como «aunque» (*af al pi* , sin sugerir una intención de a fortiori); y Nehemías 9:18, donde Rashi no hace ningún comentario (y la traducción al inglés lee correctamente *af ki* como «aunque»).

Por lo tanto, es perfectamente legítimo que yo diga que Ezequiel 23:39-40 no contiene un argumento a fortiori, aunque utilice la expresión *af ki* , que ciertamente suele indicar dicho argumento. Me resulta evidente que Rashi interpretó *af ki* como *kol sheken* en este caso de forma algo apresurada; en esta instancia, su interpretación es inexacta.

Le pedí a Gabay que buscara alguna justificación para la postura de Rashi, y me señaló que varios comentaristas [203]se centraron en el panorama general y sugirieron que el versículo 46 (entre otros), que describe las horribles consecuencias de los pecados graves enumerados en los versículos 39-40 (y anteriores), podría ser la conclusión del supuesto argumento *qal vachomer* . Este versículo posterior en Ezequiel 23 lee:

46 Porque así dice el Señor Dios: Se levantará contra ellos una asamblea, y serán convertidos en horror y botín.

Basándonos en la respuesta de Gabay, el *qal vachomer previsto* podría formularse de la siguiente manera: Invitar a la gente a presenciar la profanación del santuario de Dios, etc. (v. 40) es un pecado mayor que solo profanar el santuario, etc. (v. 39 y anteriores) (premisa mayor tácita); de donde se deduce que si solo profanar el santuario, etc. es lo suficientemente pecaminoso como para acarrear los severos castigos descritos (en v. 46 y siguientes) (premisa menor), entonces invitar a personas ajenas a presenciar dicha profanación es lo suficientemente pecaminoso como para recibir esos mismos castigos o peores (conclusión). Este sería un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori, o posiblemente uno a crescendo (**+s&**).

Sin embargo, al examinar esta propuesta, sigo sin estar convencido. Me gustaría apoyarla, pero honestamente no puedo hacerlo. Es bastante claro que se nos dice que divulgar la profanación es peor que la mera profanación (vv. 39-40), y que se prometen castigos severos (v. 46). Pero en ninguna parte del texto recibido hay indicio alguno de que la pena por la divulgación se *deduzca* (ya sea en igual o mayor medida) de la pena por la profanación. Incluso si la lista de faltas es claramente progresiva de peor a peor (vv. 39-40), es evidente que la pena prescrita (v. 46) está destinada a *todas* las faltas *en conjunto* . Si la intención del texto hubiera sido otra, habría indicado que los castigos mencionados (v. 46) se deben *específicamente para los pecados anteriores, menores* (v. 39), y nos dejó a nosotros *inferir* castigos similares o mayores para los pecados posteriores, mayores (v. 40). El texto en cuestión claramente no hace tal distinción.

Una proposición comparativa no necesariamente da lugar a un argumento a fortiori. Se necesita más información para ello. Si bien se nos proporciona lo que podría haber sido una premisa mayor, no se nos da una premisa menor de la cual extraer la supuesta conclusión, ni una conclusión a partir de la cual reconstruir la premisa menor. Por lo tanto, sostengo que no existe ninguna intención

[203] Mencionó a David Kimchi (Radak, 1160-1235), Isaac Abarbanel (1437-1508), Meir Lob Ben Yehiel Michal (Malbim, 1809-1879) y Mattityahu Strashun (1817-1885). No he visto lo que dicen exactamente.

argumentativa *qal vachomer* en este pasaje bíblico, ya sea explícita o implícita; es decir, Ezequiel 23:39-40 (46) no pertenece a nuestra lista.

Permítanme ahora añadir un comentario sobre Habacuc 2:5. Aunque incluye la expresión *af ki* , y por lo tanto podría (siguiendo la suposición habitual de Rashi) interpretarse como *qal vachomer* , Rashi no lo señaló como tal. Sin embargo, merece la pena examinarlo con más detenimiento.

Habacuc 2:4-5. 4 He aquí (*hine*), su alma está envanecida, no es recta en él; mas el justo vivirá por su fe. **5** Y además (*ve af ki*), el vino es un traidor; el hombre arrogante no permanece; el que ensancha su deseo como el infierno, y es como la muerte, y no puede ser saciado, sino que reúne para sí a todas las naciones, y amontona para sí a todos los pueblos.

Como ya se mencionó, el comentario de Rashi sobre el versículo 5 no lo señala como *qal vachomer* (o *kol sheken*). Esto, por sí solo, no prueba que Rashi no lo considerara así; pero asumir que lo hizo sería especulativo. Si analizamos lo que dice, vemos que relaciona la narración con personajes y eventos históricos. Sin embargo, por mi parte, no percibo ninguna intención de a fortiori en su análisis. Pero si existiera tal intención, solo podríamos decir, en el mejor de los casos, que estaba interpretando un argumento implícito de a fortiori, porque los términos que implicaría (Belsasar, beber vino con los vasos del Templo, etc.) no se dan explícitamente en el versículo. Ciertamente, la redacción del versículo es bastante vaga.

Buscando algún tipo de argumento fortiori en este pasaje, interpretaría la siguiente lectura más literal y más general (ética en lugar de histórica), usando el v. 4 así como el v. 5: 'Ciertamente (*hine*), el alma engreída, que carece de rectitud interior, [no sobrevivirá,] a diferencia del justo que por su fe vivirá; mucho más (*ve af ki*), un hombre arrogante, afligido por la embriaguez y lleno de deseos ilimitados e insaciables, no permanecerá'. Si esta interpretación es correcta, entonces el *qal vachomer previsto* sería el siguiente: Un hombre que es arrogante, etc. (P) es más malvado (R) que uno que es engreído, etc. (Q) (premisa mayor tácita); De ahí se deduce que si el hombre engreído es lo suficientemente malvado como para merecer una vida más corta (S) (premisa menor), entonces el hombre arrogante es lo suficientemente malvado como para merecer una vida más corta (conclusión). Esto constituiría un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori. El comentario de Rashi parecería entonces ser una aplicación de este argumento general a las circunstancias históricas que él mismo especifica.

¿Deberíamos entonces considerar este caso (en su formato más general propuesto) como un *qal vachomer explícito* ? De ser así, no sería atribuible a Rashi, ya que no lo señala explícitamente como un fortiori. Si bien, como hemos visto, ha afirmado categóricamente que todos los versículos bíblicos que contienen la expresión *af ki* son un fortiori, no podemos asumir que tuviera en mente este caso, puesto que no lo identifica como tal *ad loc* ., y además hemos encontrado otros casos similares que claramente no consideró como un fortiori. En ese caso, yo sería el descubridor de este nuevo caso.

Sin embargo, dudo en afirmarlo, porque también se podrían interpretar los dos versículos como enunciados separados, donde *af ki* funciona simplemente como intensificador [204]en lugar de como señal de inferencia. Es decir, debido a la vaguedad de los términos empleados (engreído, arrogante, etc.), los dos versículos podrían referirse al mismo hombre necio, simultáneamente o a lo largo del tiempo, describiendo el versículo 4 algunos aspectos (malos) de él, y el versículo 5 añadiendo otros

[204] Nótese, en apoyo de esta tesis, la traducción anterior de *ve af ki* como “sí, además”.

(aún peores) [205]. En ese caso, no podría afirmar una intención explícita (*meforash*) *qal vachomer* , sino, en el mejor de los casos, una implícita (*satum*).

A continuación, consideremos los casos de los Salmos 15:4 y 15:5. Como ya se mencionó (en el capítulo 4), estos dos casos se presentan como ejemplos de *qal vachomer implícito (satum*) en la *baraita* de R. Eliezer ben R. Jose HaGelili (o al menos en el comentario adjunto a dicha *baraita*). Por lo tanto, estos dos casos no pueden atribuirse a Rashi. Sin embargo, dado que utiliza la expresión *q"v* (*qal vachomer*) en su comentario a ambos versículos, pero no los señala como implícitos (*satum*), es apropiado que los analice aquí.[206]

Salmos 15:4. Jura para su propio perjuicio y no se retracta (de su juramento).

Rashi comenta: ¡Cuánto más (*q"v*) no se retracta si se trata de algo que no le perjudica! [207]Su lectura a fortiori es así: evitar el daño a uno mismo es normalmente más apremiante psicológicamente que hacerse el bien (premisa mayor tácita); de donde se sigue que, para un hombre virtuoso, si evitar el daño no es lo suficientemente apremiante como para hacerle retractarse de su palabra (premisa menor), entonces hacerse el bien no es lo suficientemente apremiante como para hacerle retractarse de su palabra (conclusión). La forma del argumento es sujeto negativo (**-s**).

¿Por qué se clasifica esto como implícito en lugar de explícito? Porque, si bien es cierto que si un hombre bueno, una vez jurado, no revoca su juramento incluso cuando le perjudica, es aún más cierto que no lo hará cuando le beneficia; sin embargo, el versículo no hace esta afirmación más amplia. El versículo no pretende presentar un argumento a fortiori dirigido a dicha «conclusión» implícita; solo se ocupa de hacer la afirmación explícita que hemos utilizado como «premisa menor». El contexto muestra que describe las diversas virtudes *propias* de un hombre bueno [208]. El acto de «no revocar un juramento ventajoso» también se encuentra en los hombres malos; por lo tanto, no es relevante para esta lista de virtudes específicas de un hombre bueno.

Por lo tanto, el Salmo 15:4 no pretende comunicarnos un *qal vachomer* . Así pues, el comentario *q"v de Rashi* debe interpretarse como una referencia al *qal vachomer implícito* que, en última instancia, puede deducirse. La presentación de este versículo por parte de R. Eliezer como ejemplo de *qal vachomer implícito* confirma esta interpretación.

Salmos 15:5. Ni aceptó soborno contra (*al*) el inocente.

El comentario de Rashi dice: (Tampoco aceptó un soborno) "contra un hombre pobre, para condenarlo en juicio juzgando perversamente. Nuestros Sabios explicaron además que significa que no aceptaría un soborno para exonerarlo en juicio, y él a fortiori (*q"v*) no aceptará un soborno para pervertir el juicio". Entonces, el *qal vachomer propuesto* aquí es: un soborno para condenar a un inocente en juicio es más inmoral que un soborno para exonerar a un inocente en juicio (premisa mayor tácita); de donde se sigue que si un juez considera que un soborno ofrecido para exonerar a un inocente en juicio es lo suficientemente inmoral como para rechazarlo (premisa menor), entonces considerará que un soborno

---

205 O la necedad del primer versículo podría ser más genérica y la del segundo más específica, es decir, la primera podría incluir a la segunda.

206 Cabe señalar que ya analicé estos dos casos en AFL, capítulo 16, porque Louis Jacobs los mencionó en su ensayo citado anteriormente. Jacobs los rechaza, y coincido con él. Menciona la *baraita* como su fuente, pero no menciona a Rashi.

207 En su ensayo citado anteriormente, Jacobs traduce el versículo como: «Jura para su propio perjuicio y no se retracta»; y lo interpreta como «si no se retracta (es decir, no falta a su palabra) cuando le perjudica, ¡cuánto menos se retractará cuando le beneficia!». Esto parece una paráfrasis del comentario de Rashi.

208 Definido en el versículo 1 como aquel "que morará en el tabernáculo [de Dios], que habitará en su monte santo".

ofrecido para condenar a un inocente en juicio es lo suficientemente inmoral como para rechazarlo (conclusión). La forma del argumento es sujeto negativo (**+s**).

La traducción anterior interpreta la palabra *al* como 'contra'. Louis Jacobs utiliza otra traducción [209]: «Ni acepta soborno para ponerse del lado *del* inocente»; y lo interpreta como: «si se niega a aceptar un soborno para apoyar al inocente, ¡cuánto más se negará a aceptarlo para apoyar al culpable!». Aquí, como señala Jacobs, la palabra *al* se interpreta como «en nombre de», en lugar de «contra». En la interpretación de Jacobs, el término menor (apoyar a un inocente) es el mismo, mientras que el término mayor (apoyar al culpable) cambia ligeramente, lo que sugiere un conflicto entre dos partes. Obviamente, si un juez corrupto aceptara un soborno para exonerar (o ser más indulgente con) la parte verdaderamente culpable, estaría condenando (o siendo más severo con) la parte inocente. Por lo tanto, el argumento a fortiori permanece esencialmente sin cambios (sigue **+s**).

Este versículo, independientemente de cómo se lea la expresión *«al»* , puede clasificarse como un *qal vachomer implícito en lugar de explícito* por la misma razón que el anterior. Evidentemente, no hay intención de construir un argumento aquí; solo hay una afirmación. Si se pretendiera argumentar, se habría añadido una afirmación (la premisa mayor o la conclusión de esa premisa menor) para estimular una inferencia, un proceso de razonamiento. *Si una sola afirmación fuera suficiente para plantear un argumento a fortiori, entonces cada afirmación podría convertirse en tal argumento, y no habría fin a ello* .

Una vez más, el contexto muestra que nuestro versículo es meramente descriptivo, parte de una lista de las virtudes propias de un hombre bueno. Un hombre así no aceptará sobornos, ni para apoyar ni para oponerse a los inocentes, ni tampoco a los culpables. La afirmación «Ni acepta sobornos para ponerse del lado de los inocentes ni para oponerse *a ellos* » se entiende como una afirmación general. Esto contrasta implícitamente con el hombre malo, quien se deja tentar fácilmente por alguno de estos propósitos nefastos (aunque considere que uno u otro es más fácil o más difícil, para así pretender tener una conciencia tranquila).

Así pues, puesto que el Salmo 15:5 no pretende comunicarnos un *qal vachomer , el comentario q"v* de Rashi debe interpretarse como una referencia al *qal vachomer implícito* que, en última instancia, puede deducirse de él. La presentación de este versículo por parte de R. Eliezer como ejemplo de *qal vachomer implícito* confirma esta interpretación.

Discurso incidental a fortiori . Además de que Rashi señala casos de discurso bíblico a fortiori, recurre frecuentemente a este argumento en su comentario continuo, con fines homiléticos o halájicos. En tales casos, su intención no es llamar la atención sobre una intención a fortiori en la narrativa bíblica, sino más bien discutir algún tema tangencial. Aunque a veces desarrolla este argumento por sí mismo, a menudo recurre a fuentes midráshicas o talmúdicas donde se ha utilizado dicho argumento. Hay muchos ejemplos de esto, como se puede comprobar fácilmente utilizando, en la función de búsqueda de la edición en línea de su comentario al Tanaj, las siguientes cadenas de búsqueda: כָּל ; ק"ו ; קַל וָחֹמֶר שֶׁכֵּן ; כ"ש .

Por ejemplo: al comentar Génesis 1:12, Rashi afirma, en nombre de la *hagadá* del Tratado *Chulin* (60a), que si bien el Creador no ordenó a las hierbas crecer «según su especie», al oír que a los árboles sí se les había ordenado, aplicaron un argumento *qal vachomer* a sí mismos, es decir, se consideraron

209 En su ensayo mencionado anteriormente.

sujetos a la misma obligación. En este caso, el versículo bíblico en sí no tiene intención *de qal vachomer* , pero se utiliza como punto de partida para una afirmación adicional.

A veces, en un capítulo, o incluso en un solo versículo, se encuentran varios argumentos incidentales de a fortiori; por lo tanto, es necesario seguir cuidadosamente cada pista que arroja el buscador para asegurarse de ver todos los casos involucrados. Cabe mencionar, sin embargo, que entre estos numerosos casos incidentales de discurso a fortiori, bien podría haber uno o más casos de *qal vachomer directo* , es decir, versículos bíblicos con una clara intención a fortiori, que hasta ahora no hemos detectado ni registrado en el presente estudio. Por lo tanto, es una tarea de investigación que vale la pena emprender, si no obligatoria, para examinar todos los casos encontrados mecánicamente. Pero no he encontrado el tiempo para realizar este arduo trabajo personalmente.

7. R. Shmuel Yaffe ASKENAZI

R. Shmuel Yaffe Ashkenazi (SYA, n. 1525, Bursa, Turquía otomana, m. 1595) [210]escribió ***Yefeh Toar*** («Hermosa forma», abreviado YT), publicado en Venecia en 1597 (compuesto ca. 1560-80) [211]. Cabe señalar que finales del siglo XVI ya se considera, intelectualmente, la era «moderna»; esta no es una lista «antigua» ni «medieval».

Gabay informa que en esta obra se enumeran **trece instancias** de *qal vachomer en el Tanaj (además de las 11 instancias dadas en el Midrash GR). Estas 13 son:* **1 Reyes 8:27 [212]; 2 Reyes 10:4; Isaías 20:6; Jeremías 25:29, 45:4-5, 49:12; Proverbios 15:11, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6** .

Parece que *ocho de estos casos son «primeros hallazgos históricos»* , a saber: 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 10:4; Isaías 20:6; Jeremías 25:29, 45:4-5, 49:12; Job 4:18-19, 25:5-6. Los cinco restantes, a saber, Proverbios 15:11, 19:10, 21:27 y Job 9:13-14, 15:15-16, pueden considerarse hallazgos «independientes». Estos últimos cinco se encuentran en el comentario de la Torá de Rachi; pero dado que hay otros ocho casos enumerados en él que *no* aparecen en YT, no podemos inferir que Ashkenazi basara su lista en los comentarios dispersos de Rashi. Ciertamente, Ashkenazi pudo haber derivado uno o más de estos casos de Rashi; pero a menos que lo mencionara explícitamente, no podemos suponer que lo hiciera.

Mi lista de 2013 (reproducida arriba, en el capítulo 3) incluye (por supuesto, mucho después) y analiza todos los casos de la Traducción de Yale, excepto Isaías 20:6; por lo tanto, no es necesario que analice aquí ningún otro caso que no sea este último. Isaías 20:6 no es a primera vista claramente un fortiori, razón por la cual algunas listas (la mía y la de Jacobs) no lo incluyeron. Sin embargo, Ashkenazi, y (como veremos) otros después de él, sí lo incluyeron. Para comprender su intención de fortiori, es necesario examinar el contexto narrativo, es decir, los cinco versículos anteriores [213]. Entonces obtenemos la siguiente lectura; observe el lenguaje que sugiere un argumento bíblico de fortiori (*hine-ve-ekh*) [214]:

---

210 https://www.jewishvirtuallibrary.org/jaffe-s **amuel** -ben-isaac-ashkenazi.

211 https://beta.hebrewbooks.org/42241.

212 Curiosamente, 2 Crónicas 6:18 (una repetición de 1 Reyes 8:27, salvo por una letra, *heh*) *no está* incluido en la lista de YS. Solo comienza a aparecer en la lista de Katzenellenbogen (véase la siguiente sección).

213 Gabay me aclaró el texto basándose en los comentarios de David Altschuler (también conocido como *Metsudat David* , 1687-1769) y Meir Leibush ben Yehiel Michel Wisser (también conocido como *Malbim* , 1809-1879).

214 Compárese con el argumento muy similar de 2 Reyes 10:4. En vista de su lenguaje, creo que debí haber visto este caso allá por 1995, pero evidentemente no vi su carácter a fortiori.

Isaías 20:6. Y el habitante de esta costa [alrededor de Asdod, cf. v. 1] dirá en aquel día: "Mirad (*hine*), tal es nuestra expectativa [es decir, ser llevados cautivos como Egipto y Etiopía, cf. v. 4-5], adonde huimos para pedir ayuda y ser librados del rey de Asiria; ¿y cómo (*ve-ekh*) escaparemos nosotros [los judíos, que somos más débiles que ellos]?" (corchetes míos).

Mi paráfrasis: Dios predice cómo argumentarán los judíos: Si Egipto y Etiopía, naciones a las que solemos acudir en busca de ayuda, no fueron lo suficientemente fuertes para evitar la derrota ante el rey de Asiria, entonces nosotros tampoco lo somos. Dicho de forma más formal: Egipto y Etiopía (P) son más fuertes (R) que Judea (Q) (premisa mayor tácita); de ahí que si Egipto y Etiopía no fueron lo suficientemente fuertes para evitar la derrota (S) (premisa menor), entonces Israel no es lo suficientemente fuerte para evitarla (conclusión). Este es un argumento negativo subjetivo (**-s**) a fortiori.

8. R. Zvi Hirsch KATZENELLENBOGEN

R. Zvi Hirsch Katzenellenbogen (ZHK, n. 1796, en Vilna, Lituania rusa, m. 1868) [215], escribió ***Netivot Olam*** ("Caminos del mundo", abreviado como 'NO'), publicado en Vilna en 1822. [216]Nótese que ya estamos a principios del siglo XIX.[217]

Gabay informó que **veinte instancias** de *qal vachomer* en el Tanaj se enumeran (p. 30) en esta obra (además de las 11 instancias dadas en Midrash GR). Inicialmente, encontró 16 casos, a saber: **1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 4:10-11, 12:21, 16:11; 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 10:4; Ezequiel 33:24; Proverbios 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6; 2 Crónicas 6:18** (repetición de 1K8:27). Pero más tarde, después de encontrarlos mencionados en la obra de Hirschensohn, encontró cuatro casos más, a saber: **Deuteronomio 32:39; 2 Samuel 12:18; Salmos 25:8-9, 78:20** .

Cabe señalar que Gabay no mencionó inicialmente estos cuatro pasajes adicionales cuando investigó por primera vez la obra de Katzenellenbogen. Sin embargo, posteriormente informó que Hirschensohn los había catalogado como ejemplos de *qal vachomer* presentes en la obra de Katzenellenbogen. Por lo tanto, le pedí que revisara nuevamente la lista de Katzenellenbogen, y confirmó que los había pasado por alto y que ahora los veía allí. Pero cuando le pregunté cómo Katzenellenbogen o Hirschensohn habían formulado los supuestos argumentos a fortiori, no obtuve respuesta.[218]

Parece que *9 de los 20 casos válidos son 'primeros históricos'* , a saber, Deuteronomio 32:39; 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 12:21, 16:11; 2 Crónicas 6:18; Salmos 25:8-9, 78:20. Los 11 casos restantes pueden considerarse como hallazgos 'independientes'. De ellos, 3 casos fueron señalados previamente por Rashi pero no por Ashkenazi, a saber, Ezequiel 33:24, y Proverbios 17:7, 19:7; 4 casos

---

215 https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Katzenellenbogen_Tsevi_Hirsh.

216 https://beta.hebrewbooks.org/24940.

217 Esto ocurría aproximadamente al mismo tiempo que el movimiento de la "Ciencia del Judaísmo" comenzaba a tomar forma en Berlín.

218 Parto de la base de que Gabay citó correctamente los cuatro casos, aunque ocasionalmente cometió errores por descuido o mecanografía. No tengo forma de verificar personalmente los datos que me transmitió. Cabe señalar que también mencionó otros tres pasajes como hallazgos de Katzenellenbogen *qal vachomer* , a saber: Proverbios 10:17, Job 28:5-6 y Daniel 14:16. Sin embargo, omitió Proverbios 10:17 en una lista posterior, presumiblemente de forma intencionada (aunque quizás no). Job 28:5-6 fue probablemente un error tipográfico, pues se refería a Job 25:5-6. Y Daniel 14:16 también debe haber sido un error tipográfico, ya que el libro de Daniel solo tiene 12 capítulos. Revisé los versículos 14-16 en todos los capítulos que tienen versículos numerados de esa manera, pero no encontré nada que se asemejara a un argumento fortiori.

fueron señalados previamente por Rashi y luego por Ashkenazi, a saber, Proverbios 15:11, 19:10, 21:27, y Job 15:15-16; y cuatro casos fueron señalados previamente por Ashkenazi pero no por Rashi, a saber, 1 Reyes 8:27, 2 Reyes 10:4 y Job 4:18-19, 25:5-6. Uno o más de los siete casos mencionados atribuidos a Rashi podrían haber sido derivados de su comentario disperso de la Torá por Katzenellenbogen; pero no hay forma de saberlo si él no lo mencionó. En cuanto a los ocho casos señalados previamente por Ashkenazi, no podemos asumir que Katzenellenbogen los derivó de su lista, ya que hay otros cuatro casos listados en YT que *no están* listados en 'NO', a saber, Jeremías 25:29, 45:4-5, 49:12 y Job 9:13-14. Por estas razones, debemos considerar los once casos mencionados como hallazgos independientes de Katzenellenbogen (a menos, por supuesto, que finalmente se encuentre información que indique lo contrario).

Cabe señalar que el descubrimiento de Deuteronomio 32:39 por Katzenellenbogen es el primer hallazgo de un *qal vachomer adicional* en la Torá propiamente dicha (es decir, el *Chumash*) desde que Rashi descubrió Génesis 6:3 en el siglo XI. Aparentemente [219], Katzenellenbogen desconocía el caso de Génesis 6:3.

Mi lista de 2013 (reproducida arriba, en el capítulo 3) incluye (por supuesto, mucho después) y analiza todos los casos de "NO", excepto Deuteronomio 32:39, 2 Samuel 12:21 y Salmos 25:8-9; por lo tanto, no hay necesidad de que analice aquí ningún otro caso que no sean esos tres.

Deuteronomio 32:39 . “Ahora bien (*reu ata*) que (*ki*) yo, yo mismo, soy Él, y no hay dios conmigo; yo mato, y yo doy vida; yo hiero, y yo sano; y (*ve*) no hay quien pueda librar de mi mano.”

La lectura propuesta a fortiori es presumiblemente: Si nadie más que Dios (S) es lo suficientemente poderoso (R) para matar y revivir, para herir y sanar (como Él lo hace, solo) (P); entonces seguramente, nadie más que Él es lo suficientemente poderoso para librar de su mano (es decir, para impedir que mate y reviva, que hiera y sane, a voluntad) (Q). La premisa mayor tácita es que los actos de matar y revivir, herir y sanar, requieren más poder que (o al menos tanto poder como) la liberación de estos actos. Este es un argumento predicativo positivo a fortiori (**+p**). Esto puede considerarse un caso explícito y válido.

2 Samuel 12:21. “Entonces sus siervos le dijeron [a David]: '¿Qué (*mah*) es esto que has hecho? Ayunaste y lloraste por el niño mientras vivía; pero cuando (*ve-ka-asher*) el niño murió, te levantaste y comiste pan?'” (corchetes míos).

Podemos inferir del texto qué/cómo pensaban los siervos del rey David. Después de la muerte de un niño, el comportamiento de uno debería ser más triste (R) que mientras el niño vivía (premisa mayor tácita); de donde se sigue que si David mientras el niño aún vivía (Q) estaba lo suficientemente triste como para ayunar y llorar (S) (premisa menor), entonces David después de la muerte del niño debería estar lo suficientemente triste como para hacer lo mismo e incluso más (>S) (conclusión). Esto es un sujeto positivo (**+s&**) un argumento en crescendo (que puede caracterizarse como explícito, aunque se refiere a un pensamiento inferido, porque no hay otra explicación de su afirmación) . Pero para sorpresa de los sirvientes, el comportamiento de David fue menos triste. En el versículo 22, les explica por qué (refutando así su premisa principal).

Salmos 25:8-9 . «Bueno y recto es el Señor; por eso (*al ken*) instruye a los pecadores en el camino. Guía a los humildes en justicia y les enseña su camino».

---

219 Suponiendo que la lista de casos reportada por Gabay fuera correcta.

La lectura propuesta a fortiori parece ser: Si Dios (S) es lo suficientemente bueno y recto (R) como para instruir a los pecadores en el camino (P), entonces es lo suficientemente bueno y recto como para guiar a los humildes en la justicia y enseñarles su camino (Q). La premisa mayor tácita es que instruir a los pecadores en el camino requiere más bondad y rectitud que guiar a los humildes en la justicia y enseñarles el camino de Dios. Este es un argumento predicativo positivo a fortiori (**+p**). Esto puede considerarse un caso explícito y válido.

Rechaza. Según se informa, Katzenellenbogen afirma como *qal vachomer* al menos otros dos pasajes del Tanaj, a saber: **Levítico 10:19** ; **Proverbios 6:30** . Debo rechazar estos casos, el primero por ser meramente implícito y el segundo por no ser fortiori.

Levítico 10:19. "Y Aarón habló a Moisés: 'Mira (*hen*), ¿han ofrecido hoy su sacrificio por el pecado y su holocausto delante del Señor? Y (*ve*) me han acontecido tales [acontecimientos trágicos] como estos; y (*ve*) si hubiera comido hoy el sacrificio por el pecado, ¿habría sido agradable a los ojos del Señor?'" (corchetes míos).

Rashi ofrece una extensa explicación de este pasaje y su contexto (versículos 16-20). Trata sobre las leyes del sacrificio y las leyes de luto para los sacerdotes. Si entendí correctamente, los puntos principales del comentario de Rashi son los siguientes: Dos de los hijos de Aarón, Nadab y Abiú, murieron ese día (v. 2), convirtiendo a Aarón y a sus hijos sobrevivientes, Eleazar e Itamar, *en onanim* (dolientes por un pariente cercano en el día de su muerte). Moisés los reprende por quemar (v. 16) y no comer (v. 17) la ofrenda por el pecado. Aarón replica que ni sus hijos ni él podían comerla legalmente. Si los hijos sobrevivientes, siendo *kohanim* (sacerdotes) comunes y corrientes en luto ese día, hubieran rociado la sangre del sacrificio, lo habrían invalidado y, por lo tanto, no podrían comerlo. Pero no fueron ellos quienes realizaron la ofrenda por el pecado, sino el propio Aarón, como *Kohen Gadol* (Sumo Sacerdote). La ley era diferente para él: normalmente podría haber realizado el sacrificio y haber comido de él, excepto que la ofrenda por el pecado en cuestión era especial, relacionada con *Rosh Jodesh* (el Mes Nuevo), y en tal caso, a Aarón le estaba legalmente prohibido comer del sacrificio durante el día en que lo realizó (aunque podía hacerlo después del anochecer).

Según se informa, Katzenellenbogen propone una lectura *qal vachomer* ; pero no la he visto. Sin embargo, basándome en el comentario de Rashi, supongo que la lectura propuesta era la siguiente: La realización del sacrificio por el pecado por parte de los hijos de Aarón (Q) habría sido, por diversas razones, legalmente inapropiada (R) lo suficiente como para impedirles comer de él (S) (premisa menor); del mismo modo, la realización del sacrificio por el pecado por parte de Aarón (P) fue, por diversas razones, legalmente inapropiada lo suficiente como para impedirle comer de él (conclusión). La premisa mayor tácita sería que, en las circunstancias dadas, aunque las razones de la inapropiedad sean diferentes en ambos casos, que Aarón ofrezca este sacrificio es tan legalmente inapropiado como que lo ofrezcan sus hijos. Esto constituiría un argumento positivo subjetivo a fortiori (**+s**). Nótese que lo he planteado como igualitario (diciendo «del mismo modo»), porque la ley es igual de estricta en ambos casos, aunque las razones sean diferentes.

Aun así, el argumento a fortiori propuesto me parece artificial, porque en realidad no estamos infiriendo de la premisa menor a la conclusión, ya que esta última se sabe que es verdadera independientemente de la primera. La premisa mayor, necesaria para justificar la inferencia, solo nos es conocida porque ya se nos han dado (como aclaran las explicaciones de Rashi) tanto la premisa menor como la conclusión. Por lo tanto, si bien el argumento propuesto es formalmente válido, es bastante artificial y difícilmente puede considerarse explícito (*meforash*). En consecuencia, lo declararía

meramente implícito (*satum*), suponiendo que lo haya entendido bien, es decir, suponiendo que ese fuera realmente el *qal vachomer* que Katzenellenbogen tenía en mente y defendía.

Puedo reforzar esta valoración de la siguiente manera. Retrocedamos un momento y preguntémonos: ¿de qué trata la narración? Es una conversación entre Moisés y Aarón. El primero critica el comportamiento de los sacerdotes, y el segundo lo justifica. Ambos se refieren al mismo conjunto de leyes, pero aparentemente (como señala Rashi en relación con el versículo 29) Moisés olvidó algunas leyes y Aarón se las recuerda. La réplica de Aarón es doble. Primero, exonera a sus hijos; segundo, a sí mismo, demostrando que la ley, en ambos casos, les prohíbe, aunque por razones diferentes, comer de la ofrenda por el pecado en las circunstancias especificadas, contrariamente a lo que Moisés suponía. Aarón no argumenta a partir de la prohibición aplicable a sus hijos para derivar la aplicable a él. Le recuerda a Moisés dos conjuntos de leyes *distintos e independientes* ; ambos tan complejos que ninguno puede deducirse del otro. Esta es probablemente la interpretación más precisa de la narración. Podría construirse un argumento a fortiori (como lo hice yo anteriormente o de alguna otra manera), pero el mero hecho de que sea posible una lectura sin un argumento a fortiori implica que cualquier lectura propuesta a fortiori está destinada a ser meramente implícita. Solo podría ser explícita si fuera la única lectura posible.

Proverbios 6:30 . “Los hombres no desprecian al ladrón, si *roba* para saciar su alma cuando *tiene* hambre.”

Rashi comenta extensamente este versículo, situándolo en su contexto (versículos 29-35). El contexto es el adulterio, y se menciona a un ladrón hambriento para establecer un contraste: mientras que a un hombre hambriento que roba comida se le puede perdonar y eventualmente podría compensar a la víctima con el reembolso, un adúltero no tiene excusa para su acto y no puede enmendarlo a posteriori. Por lo tanto, el primero no es tan despreciado como el segundo. Pero no veo qué argumento *qal vachomer* podría construirse sobre la base de esta afirmación; yo llamaría al discurso a contrario en lugar de a fortiori. Quizás Katzenellenbogen haya tenido éxito, pero hasta que no vea lo que escribió, no puedo confirmar que sea válido y explícito. Por lo tanto, por ahora debo rechazar este caso.

9. R. Zeev Wolf EINHORN

R. Zeev Wolf Einhorn (ZWE, también conocido como *Maharzu* o *Maharzav* , n. 1813, en Grodno, en la Lituania rusa, m. 1862) [220]; escribió ***Midrash Tannaim*** (“Exégesis de los Tanaítas”, abreviado MT) , publicado en Vilna, 1839 [221].

La siguiente es una traducción de Gabay del pasaje relevante de ese libro (KV aquí es la abreviatura de *qal vachomer*).

> “Este es uno de los diez KV. Esta enseñanza es un misterio, ¿por qué solo se enumeran diez KV, cuando se pueden encontrar muchos más en los libros de los Profetas y los Escritos? He compilado una lista que he escrito en un *kontras* (un cuaderno) de unos cuarenta KV más además de estos diez.

[220] https://he-m-wikipedia-org.translate.goog/wiki/%D7%96%D7%90%D7%91_%D7%95%D7%95%D7%9C%D7%A3_%D7%90%D7%99%D7%99%D7%A0%D7%94%D7%95%D7%A8%D7%9F?_x_tr_sl=auto **&** _x_tr_tl=en **&** _x_tr_hl=en-US.

[221] https://www.hebrewbooks.org/7058.

> Consideré que la principal intención de los Sabios que enumeraron estos KV era que aprendiéramos el principio de cómo razonar desde una premisa menor a una mayor y viceversa, para así construir un argumento convincente. Esto es exclusivo de los diez ejemplos aquí enumerados, mientras que los demás solo sirven para reforzar el tema y no pretenden convencer, por lo que no pueden utilizarse como modelo de aprendizaje.
>
> Tras escribir esto, descubrí que todo lo anterior ya está contenido en las palabras del *Yefeh Toar* , por lo que seré breve. Mi única dificultad con la explicación del *Yefeh Toar* radica en el versículo «Si la madera de la vid tiene poca utilidad cuando está entera, ¡obviamente no tiene ningún valor cuando está carbonizada!» (Ezequiel 15:5), que evidentemente solo sirve para reforzar el tema en lugar de ser convincente (ya que vemos que está carbonizada, obviamente no tiene ningún valor) y, por lo tanto, no se asemeja a los otros nueve ejemplos.
>
> Parece que *Yefeh Toar* tiene razón al afirmar que esto nunca formó parte del Midrash original, sino que fue una adición posterior de uno de los eruditos. Tras investigar un poco, creo que la décima KV que completa la lista proviene del final de Nehemías 13:26-27: «¿Acaso no pecó Salomón, rey de Israel?... ¿Acaso te escucharemos, pues?...», lo cual parece ser un argumento diseñado para persuadir.

Ahora comentaré lo anterior. La “enseñanza” a la que se hace referencia es la afirmación del Midrash *Génesis Rabá* 92:7 de que existen diez argumentos *qal vachomer* en el Tanaj. En la antigüedad, aparentemente siempre se asumió que el número de casos era literalmente *solo* diez; significativamente, no se menciona un número mayor en ningún texto conocido de esa época. Solo en tiempos más recientes, los comentaristas han notado otros casos de *qal vachomer* además de los inicialmente enumerados en el Midrash y han comenzado a preguntarse por qué el Midrash no los incluyó. Esta pregunta es, por supuesto, muy pertinente. Einhorn intenta responderla afirmando, sin ninguna evidencia escrita, que los autores de GR sabían que hay más de diez casos, pero limitaron intencionalmente su lista a diez.

Analicemos primero la jactancia de Einhorn de haber encontrado unos 40 casos de argumentos a fortiori bíblicos, además de los diez mencionados en GR. Cabe señalar que esta afirmación se hizo en la primera mitad del siglo XIX . Lamentablemente, Gabay no encontró una lista de esos supuestos cuarenta casos; presumiblemente, nunca se publicó; o, si se publicó, el texto pertinente se ha perdido. En ausencia de una lista escrita, no podemos dar por sentado que Einhorn encontrara realmente cuarenta casos más. Tengamos en cuenta que no podemos asumir sin más que los supuestos cuarenta nuevos casos de Einhorn fueran todos argumentos a fortiori formalmente válidos y explícitos; algunos podrían haber sido meramente implícitos, y otros inválidos. ¿Por qué dice «unos cuarenta» en lugar de dar un número exacto? Esto resulta sospechoso, pues sugiere que no consideró cuidadosamente los casos aparentes, sino que solo los examinó superficialmente. Necesitamos verlos antes de poder aceptarlos. Una afirmación inverificable es una afirmación irrelevante.

Al examinar el resto del comentario de Einhorn, si interpretamos su afirmación de que «todo lo anterior ya está contenido en las palabras del *Yefeh Toar* » como una explicación de por qué no propuso públicamente una lista de 40 casos *qal vachomer adicionales* , es decir, como una sugerencia de que estos casos ya estaban enumerados en el Yefeh Toar, encontramos que es errónea. La lista del Yefeh Toar que conocemos incluye solo 13 casos adicionales, muy lejos de los 40 que afirma conocer. Podemos suponer, a partir de su discurso, que efectivamente leyó el Yefeh Toar (publicado más de dos siglos antes). Si realmente hubiera tenido 40 casos enumerados en su cuaderno, seguramente se habría

apresurado a informar a sus lectores de los 27 casos que no se encuentran en el Yefeh Toar. El hecho de que no lo hiciera es en sí mismo «un misterio».

Cabe señalar, de paso, que no hay pruebas de que Einhorn conociera la lista publicada relativamente hace poco por su contemporáneo y compatriota Katzenellenbogen (en *Netivot Olam* , «NO»), que incluía cinco casos nuevos no mencionados en YT. Quizás sí la conocía, puesto que vivió en Vilna durante muchos años (desde 1830 hasta su muerte), y dado que ambos autores publicaron allí sus obras (en 1822 y 1839, respectivamente); pero, al parecer (que yo sepa), no la menciona en ningún sitio. En cualquier caso, incluso si la hubiera mencionado, sigue siendo un misterio por qué no hizo pública su lista de 22 casos adicionales (40 menos 13 de YT menos 5 de «NO»). Es decir, le habría bastado con unos minutos y unas pocas líneas para añadir esta valiosa información a su libro.

Quizás, entonces, el "todo lo anterior" de Einhorn no se refiere a la información estadística, sino únicamente a sus reflexiones sobre "la intención principal de los Sabios que enumeraron estos KV", es decir, los diez casos en GR. Einhorn afirma (quizás siguiendo y mejorando la sugerencia hecha siglos antes en *Yalkut Shimoni*) que estos diez son "únicos" en su capacidad para enseñarnos "cómo razonar" mediante un argumento fortiori. Otros ejemplos solo sirven "para reforzar el tema" y "no pretendían convencer ni pueden usarse como modelo de aprendizaje". Estas afirmaciones son pura patraña, lo siento, pero son un disparate. Ciertamente no las aclara ni las demuestra. Es evidente que no comprendía del todo la naturaleza de un argumento fortiori.

Además, la descripción que hace Einhorn de un argumento fortiori [222], como razonamiento «de una premisa menor a una mayor y de una mayor a una menor», deja claro que no lo comprendía del todo. Este malentendido por parte de Einhorn genera dudas sobre su capacidad para discernir entre un argumento fortiori y uno que no lo es. Para ser precisos, una inferencia fortiori parte de una premisa mayor y una menor para llegar a una conclusión. Dicha inferencia puede ser, para una premisa mayor dada, del término menor de la premisa menor al término mayor de la conclusión, o del término mayor de la premisa menor al término menor de la conclusión.

La explicación que propone Einhorn sobre por qué el Midrash enumera solo diez casos de *qal vachomer* es que estos diez eran necesarios y suficientes para enseñar un argumento fortiori, mientras que los no enumerados eran inútiles o, al menos, innecesarios en este sentido. Critico esa explicación de la siguiente manera: en apariencia, es mera apologética, diseñada para defender el mito de la infalibilidad y la omnisciencia de los rabinos de la antigüedad; pero su motivación práctica es permitir que Einhorn busque y encuentre nuevos casos sin parecer contradecir la creencia tradicional en solo diez casos. Cualquiera que sea su motivación, es metodológicamente una mera conjetura por parte de Einhorn que los rabinos del pasado (quienesquiera que fueran los autores de GR) conocieran sus supuestos cuarenta casos adicionales; no cita ningún texto antiguo que respalde esa afirmación, y sin tal evidencia, es gratuita.

Además, el análisis de los diez casos, *tanto en lo que respecta a la forma lógica como al lenguaje utilizado* , no confirma el estatus especial de modelos didácticos que Einhorn les atribuye. En mi libro de 1995, *Lógica Judaica* (LJ), capítulo 3, demuestro que solo existen cuatro formas de argumento a fortiori lógicamente válido: las formas sujeto-positiva y negativa (en las que los términos mayor y menor son sujetos) y las formas predicativo-positiva y negativa (en las que los términos mayor y menor son predicados). De hecho, la lista de diez casos de GR (afortunadamente) incluye ejemplos de las

222 Suponiendo que la traducción de Gabay sea precisa.

cuatro formas válidas (a saber, **+s** , **-s** , **+p** , **-p**). Sin embargo, si el propósito de enumerar diez casos era la enseñanza lógica, cuatro casos habrían bastado y seis casos eran obviamente redundantes.

En JL, capítulo 5, realizo un análisis lingüístico de los diez casos. El lenguaje utilizado en ellos incluye diversas expresiones condicionales como *hen* o *ki* con *ve-ekh* , *hen* o *hine* con *af ki* o *ve-af-ki* , y *ve* con *ha-lo* . Utilicé estas expresiones para encontrar casos adicionales del argumento *qal vachomer* , por lo que resultaron útiles como modelos en mi investigación. Sin embargo, algunas de estas expresiones se repiten en la lista de los diez casos (por ejemplo, *hen/ve-ekh*), por lo que no se requerían todos. Además, encontré muchos casos adicionales que *no* involucraban el lenguaje utilizado en los diez, por lo que dicha lista *no era* lingüísticamente completa ni capaz de señalar todos los demás casos.

Por lo tanto, la afirmación de Einhorn de que los diez casos presentados fueron concebidos y necesarios como modelos es espuria.

En cuanto a la afirmación de Einhorn de que los casos de *qal vachomer bíblicos* no incluidos entre los diez de GR solo sirven para «reforzar el tema» y «no pretendían convencer» ni ser «utilizados como modelo de aprendizaje», es completamente absurda. ¿Qué significa «reforzar el tema»? ¿A qué tema se refiere? ¿Y acaso los diez casos no «refuerzan el tema», sea lo que sea que eso signifique? ¿Qué significa «no pretender convencer»? ¿Acaso no pretenden convencer todos los argumentos? Además, ¿de qué manera se relacionan las características de «reforzar el tema» y «no pretender convencer»? ¿Por qué solo los diez casos pueden ser «utilizados como modelo de aprendizaje»? ¿Qué les falta a los demás para ese propósito didáctico? Afirmaciones tan extrañas son pura fantasía, un sinsentido inverosímil. Fueron inventadas por Einhorn *ad hoc* para dar una falsa impresión (a los no iniciados) de que él aplicaba criterios lógicos abstractos.

Cabe destacar que Einhorn no muestra en ningún momento cómo sus supuestas categorías (a saber, sujeto reforzador, sin intención de convencer, no utilizables como modelos de aprendizaje) se aplicarían literal y exclusivamente a todos los casos de *qal vachomer bíblicos* no incluidos en los diez. Las aplica únicamente a un caso, concretamente a Ezequiel 15:5. Es evidente que las inventó y las adaptó solo para ese propósito específico. Para aclarar y demostrar verdaderamente su teoría, habría tenido que enumerar literalmente todos los casos, o al menos los 40 que afirmaba conocer, y luego demostrar que dichas categorías eran aplicables a todos ellos. Esto, evidentemente, nunca lo hizo. Por lo tanto, no solo sus categorías carecían de sentido, sino que su teoría no fue debidamente probada ni verificada.

En conclusión, hasta donde sabemos de la evidencia publicada existente, Einhorn solo puede reclamar un único Un hallazgo bíblico, a fortiori, propio, a saber, el caso de **Nehemías 13:26-27** . Sin embargo, aunque aparentemente creía que se trataba de un hallazgo original suyo (que, como veremos pronto, paradójicamente intentó proyectar en la antigua lista GR de diez), dado que no figuraba en la lista de su predecesor Ashkenazi (de la que tenía conocimiento, ni tampoco en la de Katzenellenbogen, de la que aparentemente no tenía conocimiento), *no fue* , de hecho, el primero en mencionarlo. El primer comentarista en mencionarlo fue nada menos que Rashi, como hemos visto (en el capítulo 6, arriba). Dado que aparentemente (hasta donde sé) no menciona a Rashi como su fuente para este caso, podemos considerarlo razonablemente como un hallazgo «independiente» suyo (a menos que surja información contraria con el tiempo).

Consideremos ahora el análisis de Einhorn sobre Ezequiel 15:5. Como vimos anteriormente, la obra midrásica de los siglos XI-XIV llamada *Yalkut Shimoni* (YS) afirma que existen diez argumentos *qal vachomer* en el Tanaj, pero luego enumera solo nueve de los que aparecen en GR, omitiendo Ezequiel

15:5. Como ya se señaló, esta omisión pudo haber sido completamente involuntaria, y probablemente lo fue. Sin embargo, Einhorn la aprovecha, aparentemente siguiendo una sugerencia de *Yefeh Toar* (YT) de que este caso podría haber sido una adición de algún erudito posterior. Lleva la especulación aún más lejos, afirmando que la omisión de YS fue intencional y pretendiendo saber con precisión el motivo. En su opinión, este caso es «obviamente» distinto de los otros nueve y, por lo tanto, debería descartarse y reemplazarse por otro. He aquí el versículo en cuestión:

Ezequiel 15:5. "He aquí (*hine*): cuando (*be*) [la vid] estaba entera, no servía para ningún trabajo; ¡cuánto menos (*af*): cuando (*ki*) el fuego la ha consumido y (*ve*) se ha quemado, ¿seguirá (*ve*) sirviendo para algún trabajo?" (corchetes míos).

Mi paráfrasis: El que habla es Dios y advierte a los habitantes de Jerusalén (simbolizados aquí por la vid) de la destrucción que se avecina. Dice: Una vid entera (P) está en mejores condiciones (R) que una completamente quemada (Q) (premisa mayor tácita); por lo tanto, si cuando estaba entera la vid no estaba en buenas condiciones para ser útil (S) (premisa menor), se deduce que ahora, cuando está completamente quemada, no está en buenas condiciones para ser útil (conclusión).

Este es un argumento formalmente válido y suficientemente explícito de subjetividad negativa (**-s**) a fortiori. Nótese que el argumento no parece estar pensado como un argumento a crescendo, a juzgar por el original hebreo; es decir, la madera era igual de inútil (no adecuada) en la premisa menor (cuando la madera aún estaba entera) como lo es (retóricamente dicho, ¿aún adecuada?) en la conclusión (cuando la madera está quemada) – es decir, el término subsidiario involucrado permanece igual. Pero incluso si tomamos el argumento como un crescendo, como parece hacer Einhorn, y suponemos que la madera entera aún tenía alguna utilidad, mientras que la madera quemada no tiene ninguna, no hay base lógica para rechazar el argumento. Sigue siendo válido (**-s&**).

El hecho de que la madera sea finalmente *inservible* no resta validez formal al argumento; se trata simplemente de una cuestión material. La forma no se ve afectada por el contenido, contrariamente a lo que Einhorn parece imaginar. El valor nulo del resultado final no provoca que el sujeto se vea «reforzado», sea lo que sea que eso signifique (no lo aclara), y el argumento no es menos «convincente» que si existiera algún valor residual. El intento de Einhorn de diferenciar este caso de los demás es pura fantasía. Además, existe otro caso de sujeto negativo (**-s**) en la lista de diez casos de GR: Éxodo 6:12. En este caso, la conclusión es que el faraón no «escuchará» a Moisés, o bien no mucho o nada. Aquí también, como en Ezequiel 15:5, el resultado podría considerarse inservible; sin embargo, Einhorn no rechaza este caso formalmente similar.

En realidad, todo argumento a fortiori válido es igualmente informativo y contundente. Como demuestro en detalle en mi estudio de 2013 sobre la lógica a fortiori (AFL), esta forma de razonamiento permite cualquier valor en la conclusión (al igual que en la premisa menor): un valor positivo, un valor cero e incluso un valor negativo [223]. Lo único que importa lógicamente es que la comparación declarada en la premisa mayor (que, por supuesto, puede ser incluso igualitaria) se mantenga en la premisa menor y en la conclusión. No existe un control formal sobre el contenido material. Evidentemente, Einhorn no se percató de ello.

---

223 "Un intervalo (inclusivo) R puede tener cualquier valor desde menos infinito hasta más infinito" (AFL, capítulo 1.4). Aquí, R se refiere al término medio, que en la premisa mayor relaciona los términos mayor (P) y menor (Q), y en la premisa menor y la conclusión relaciona estos dos términos, mediante la suficiencia del término medio, con el término subsidiario (S).

El motivo detrás de la elaborada manipulación de Einhorn respecto a Ezequiel 15:5, la verdadera razón de su intento de excluirlo de la lista de diez casos de la GR, es que quiere reemplazarlo con el único caso que cree haber descubierto, a saber, Nehemías 13:26-27. Su menosprecio del primero es simplemente un pretexto para justificar su defensa del segundo. Afirma que, «tras cierta investigación», llegó a creer que este nuevo caso («que parecería ser un argumento diseñado para convencer») era el reemplazo más apropiado para el que él (deliberadamente) había descartado. ¿Qué «investigación» exactamente? No lo dice. ¿Qué tipo de «investigación» podría haber dado lugar a tal conclusión? Tampoco lo dice.

Además, no explica por qué eligió este argumento en particular, es decir Nehemías 13:26-27, como un sustituto adecuado para Ezequiel 15:5, *en lugar de Ninguno de los otros 39 argumentos* que afirma haber encontrado (sin aportar pruebas). No explica en qué sentido su *argumento principal* debe considerarse superior a todos los demás y, por lo tanto, más merecedor de ser incluido en esta antigua lista de diez. Lo único que alega para justificar su elección es que la realizó «tras cierta investigación», pero una afirmación tan vaga resulta obviamente insuficiente. Por consiguiente, su propuesta debe considerarse arbitraria y carente de credibilidad.

Y, por supuesto, debemos cuestionar el derecho de Einhorn a modificar la lista de diez que aparece en un Midrash (GR) escrito milenios y medio antes de su nacimiento. Anteriormente, parecía defender el texto GR recibido; ahora intenta ponerlo en duda y corregirlo, negando de hecho una tradición antigua y basando su iniciativa en argumentos muy débiles.

Cabe destacar también que Einhorn no solo propone el caso de Nehemías como un undécimo caso, sino que intenta incluirlo entre los diez originales. Esto demuestra, incidentalmente, que era consciente de que la antigua tradición de diez era una tradición de *davka* ten, es decir, «solo diez», y no de «diez y más». Además, puesto que, según sabía Einhorn, el caso de Nehemías fue un descubrimiento original suyo (de hecho, el único que presentó explícitamente), ya que sus predecesores conocidos no lo mencionaron antes que él, debería haber deducido que era muy improbable que este caso hubiera formado parte de la antigua lista de diez.

Sin duda, un mejor candidato sería Génesis 4:24, conocido siglos antes de la omisión *de Yalkut Shimoni* , ya que se menciona en GR fuera de la lista de diez, luego en *Avot de-Rabbi Nathan* (ARN) como uno de los cinco casos de *qal vachomer* en el Pentateuco, y en un comentario *ad loc.* de Rashi. Pero lo más seguro, sugiero, es dejar las cosas como están y aceptar Ezequiel 15:5 como uno de los diez casos. La razón esgrimida para querer excluir este caso es simplemente demasiado endeble.

Una última aclaración sobre Einhorn. En mi lista de 2013 de argumentos bíblicos a fortiori (en AFL), atribuí erróneamente a Louis Jacobs todos los casos mencionados (excepto los de GR), etiquetándolos como WE (por Wolf Einhorn). Este error se debió a una mala interpretación del ensayo de Jacobs sobre este tema (véase mi explicación más detallada más adelante, en la sección dedicada a Jacobs). En este ensayo, renombro los casos en cuestión como LJ.

10. R. Mattityahu STRASHUN

R. Mattityahu Strashun (MS, n. 1817, en Vilna, Lituania rusa, m. 1885) [224]escribió ***Mattat Yah*** («Regalo de Dios», abreviado MY), publicado póstumamente en Vilna en 1892 (compuesto entre 1838 y 1878) [225]. A este autor se le puede atribuir, entre los aquí considerados, el haber enumerado los argumentos bíblicos más sólidos.

Gabay informa que en esta obra se enumeran **veintitrés casos** de *qal vachomer* en el Tanaj (pág. 21) (además de los once casos que aparecen en el Midrash GR), por lo que pueden atribuirse a Strashun. Sin embargo, se pueden añadir otros veinte casos a su lista, concretamente todos los incluidos en la lista de Katzenellenbogen (véase el capítulo 8, más arriba), ya que sabemos que Strashun leyó y comentó la obra de este último.

Los 23 reclamados por Strashun son: **Jueces 14:16; 1 Samuel 14:39; 2 Samuel 11:11; 2 Reyes 5:12, 5:13, 18:23-24, 18:35; Isaías 1:3, 10:11, 20:6, 36:8-9 (repetición de 2K18:23-24 [226]), 36:20 (repetición de 2K18:35 [227]); Jeremías 2:11, 8:7, 25:29, 45:4-5, 49:12; Ezequiel 3:4-7,** 23:39-40 **; Jonás 4:10-11; Job 9:13-14,** 28:17 **; Nehemías 13:26-27** . Sin embargo, no reconozco como válidos y explícitos dos De estos casos, a saber: Ezequiel 23:39-40 y Job 28:17; por lo tanto, el recuento real para Strashun es de solo 21 casos. A los que, por supuesto, podemos añadir los 20 casos de Katzenellenbogen, lo que hace un total de 41. Si a eso le añadimos los 11 de GR, el gran total es de 52 casos.

Con respecto a los 21 casos, parece que *14 de ellos son "primeros históricos"* , a saber: Jueces 14:16; 1 Samuel 14:39; 2 Samuel 11:11; 2 Reyes 5:12, 18:23-24, 18:35; Isaías 1:3, 10:11, 36:8-9, 36:20; Jeremías 2:11, 8:7; Ezequiel 3:4-7; Jonás 4:10-11. Otros 7 son posibles "hallazgos independientes" de Strashun, a saber: 2 Reyes 5:13, Isaías 20:6; Jeremías 25:29, 45:4-5, 49:12; Job 9:13-14; Nehemías 13:26-27; porque no fueron incluidos en la lista de Katzenellenbogen. El primero y el último de estos fueron señalados inicialmente por Rashi; y los otros cinco fueron previamente mencionados por Ashkenazi, pero como aún no podemos determinar si Strashun estaba al tanto de esos descubrimientos anteriores, debemos clasificarlos como «independientes» [228]. Además, como ya se mencionó, podemos atribuir a Strashun, bajo el epígrafe de «derivados», los 11 casos de GR y los 20 casos de Katzenellenbogen.

Ahora debemos examinar con más detalle los 14 casos de «primera vez histórica» mencionados anteriormente. Mi lista de 2013 (reproducida arriba, en el capítulo 3) incluye (por supuesto, mucho tiempo después) y analiza 4 de ellos, a saber: Jueces 14:16, 2 Reyes 18:23-24, Isaías 36:8-9 y Jonás 4:10-11; por lo tanto, no es necesario examinarlos de nuevo aquí. Esto nos deja con 10 casos nuevos

---

224 https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/strashun-mathias. Además, https://publishup.uni - potsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/deliver/index/docId/41778/file/pardes24_S.27-45.pdf .

225 https://beta.hebrewbooks.org/6310.

226 Palabra por palabra, excepto que Isaías tiene *ha-melekh* , donde Reyes tiene *et-melekh.*

227 Palabra por palabra, excepto que Isaías tiene una palabra extra, *ha-eleh* .

228 A menos que Strashun haya escrito en algún lugar haber aprendido uno o ambos de los dos casos mencionados del comentario de la Torá de Rashi, debemos asumir que no lo hizo. De igual modo, con respecto a los cinco casos encontrados previamente en la obra de Ashkenazi, desconocemos en este momento si Strashun conocía o no su obra. Si descubrimos que sí la conocía, entonces estos cinco casos deberían considerarse derivados; pero si descubrimos que no, deberían considerarse independientes. He asumido esto último hasta que se aclare el asunto. Cabe señalar que todos los casos encontrados en Ashkenazi se encuentran también en Strashun, por lo que bien podría ser que este último los haya obtenido del primero; pero también podría tratarse de una coincidencia. Con respecto al caso de Nehemías, cabe señalar que Strashun pudo haberlo aprendido de Einhorn, ya que ambos vivieron muchos años en Vilna y publicaron allí, y Einhorn publicó mucho antes que Strashun.

para examinar aquí, a saber: 1 Samuel 14:39; 2 Samuel 11:11; 2 Reyes 5:12, 18:35; Isaías 1:3, 10:11, 36:20; Jeremías 2:11, 8:7; y Ezequiel 3:4-7.

1 Samuel 14:39. "Aunque (*ki*) [el crimen de comer a pesar de la prohibición del rey (en el v. 24)] esté en Jonatán mi hijo, (*ki*) ciertamente morirá" (corchetes míos).

Mi paráfrasis: Saúl aparentemente está diciendo: Mi hijo (P) es para mí más valioso (R) que cualquier otro (Q) (premisa mayor tácita); de donde se sigue que si mi hijo no es lo suficientemente valioso para mí como para evitar que lo mate si comiera (S) (premisa menor), entonces nadie más es lo suficientemente valioso para mí como para hacerlo (conclusión). Este es un argumento subjetivo negativo (**-s) a fortiori** . Nótese que, según Gabay, Strashun lo considera " *satum* " (solo implícito); pero discrepo, porque no hay una interpretación alternativa de las palabras de Saúl (su mención de Jonatán); por lo tanto, lo tomo como explícito.

2 Samuel 11:11. "Y Urías dijo a David: 'El arca, Israel y Judá habitan en cabañas; mi señor Joab y los siervos de mi señor acampan en campo abierto; ¿acaso (*va*) entraré yo en mi casa a comer, a beber y a acostarme con mi mujer?'"

Mi paráfrasis: Uriah dice: El resto del ejército, etc. (P) son más dignos (R) que yo (Q) (premisa mayor tácita); de donde se deduce que si ellos no son lo suficientemente dignos como para merecer los placeres enumerados (S) (premisa menor), entonces yo no soy lo suficientemente digno como para merecer tales placeres (conclusión). Este es un argumento negativo subjetivo (**-s) a fortiori.**

2 Reyes 5:12. «¿Acaso no son Amana y Farfar, los ríos de Damasco, mejores que todas las aguas de Israel? ¿No puedo *lavarme* en ellos y *quedar* limpio?» Entonces se volvió y se fue furioso.

Mi paráfrasis: Naamán dice: Los ríos de Damasco (P) son mejores (R) que todas las aguas de Israel (Q) (premisa mayor); de donde se deduce que si los ríos de Damasco, en los que me he bañado a menudo, no fueron lo suficientemente buenos para curarme (S) (premisa menor), las aguas de Israel no pueden ser lo suficientemente buenas para hacerlo (conclusión tácita, implícita en su enojo al alejarse sin bañarse). Este es un argumento negativo subjetivo (**-s**) a fortiori. Nótese el uso de la palabra clave *ha-lo* , que se encuentra frecuentemente en el argumento bíblico *qal vachomer* .

Esta lectura se basa en la del comentarista del siglo X, Ibn Janakh, en *Sefer Harikma,* pág. 21, a la que Gabay me ha llamado la atención y aclarado [229]. A primera vista, la declaración de Naamán parece implicar que volverá (tiempo futuro) a Damasco e intentará bañarse allí, en lugar de en el río Jordán de Israel. Es decir, está diciendo (con la misma premisa mayor): Si las aguas de Israel son lo suficientemente buenas para curarme (premisa menor tácita), entonces el agua de Damasco es lo suficientemente buena para eso (conclusión); por lo tanto, prefiero ir allí. Esto lo haría un argumento positivo sujeto (**+s**) a fortiori. Sin embargo, Ibn Janakh entiende [230]que Naamán dice que ya se había bañado muchas veces en las aguas de Damasco sin curarse y, por lo tanto, no cree que bañarse en el Jordán, cuyas aguas considera menos poderosas, lo sanaría. Coincido en que esta interpretación tiene más sentido. Como señala Ibn Janakh, en esta etapa Naamán imagina que la curación prometida es un poder físico del agua; aunque más tarde, cuando se baña en el Jordán y se cura, comprende claramente que la curación fue un milagro del Dios de Israel.

---

229 Gabay también llama la atención sobre el comentario de Redak acerca de este versículo, que presumiblemente va en la misma dirección.

230 Ibn Janakh toma la letra *vav* (la palabra 'y' en nuestra traducción) como indicativa aquí de un argumento fortiori, es decir, como que significa 'tanto más' (*kol sheken*). Es decir, el par si-entonces es aquí *ha-lo/ve* .

2 Reyes 18:35 . "¿Quiénes son, entre todos los dioses de los países, que (*asher*) han librado a su país de mi (el rey de Asiria) mano, para que (*ki*) el SEÑOR libre a Jerusalén de mi mano?" (corchetes míos).

Mi paráfrasis: Rabshakeh, en nombre del rey de Asiria: Los dioses de los países ya conquistados (P) son más fuertes o tan fuertes como el Dios de Israel (Q); por lo tanto, si los dioses de los países ya conquistados no fueron lo suficientemente fuertes (R) para impedir mis conquistas (S), entonces el Dios de Israel no es lo suficientemente fuerte para ello. Este es un argumento subjetivo negativo (**-s**) a fortiori. La premisa mayor tácita, por supuesto, refleja el sistema de creencias asirio.

Isaías 1:3. "El buey conoce a su dueño, y el asno el pesebre de su amo; pero Israel no me conoce, mi pueblo no me entiende."

Mi paráfrasis: Dios dice: El pueblo de Israel (P) es (es decir, teóricamente debería ser) más inteligente (R) que animales inferiores como bueyes o asnos (Q) (premisa mayor tácita); de ahí se deduce que si los animales son lo suficientemente inteligentes como para obedecer a sus amos (S), el pueblo debería (en principio) ser lo suficientemente inteligente como para obedecer a su amo (Dios). Este es un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori, que puede considerarse explícito porque solo así se puede explicar la mención de bueyes y asnos.

Dios prosigue diciendo, en esencia, que dado que su pueblo no es lo suficientemente inteligente como para obedecerle, es menos inteligente que los animales. Es decir, al negar la conclusión del *qal vachomer* , refuta la premisa principal del argumento teórico presentado inicialmente. Esto no constituye un argumento adicional a fortiori, sino simplemente la neutralización de uno ya existente. El propósito de este discurso es avergonzar al pueblo por su mal comportamiento e incitarlo a enmendarse.

Isaías 10:11. "¿No haré (*ha-lo*), como (*ka-asher*) hice con Samaria y sus ídolos, así (*ken*) haré con Jerusalén y sus ídolos?"

Mi paráfrasis [231]: según Dios, Senaquerib (el rey asirio) piensa que si los ídolos de Samaria (Q) eran lo suficientemente débiles (R) como para permitir su destrucción (S) (premisa menor), entonces los ídolos de Jerusalén (P) serán lo suficientemente débiles para el mismo resultado (conclusión). La premisa mayor tácita es que los ídolos de Jerusalén son iguales a los de Samaria (y por lo tanto son igualmente débiles). Esto es un sujeto positivo (**+s**) un argumento fortiori. Nótese que la premisa mayor propuesta es *igualitaria* , basada en el comentario de Rashi (al v. 10) de que las imágenes talladas de las naciones regionales eran "de Jerusalén y de Samaria"; por lo que el rey razonó: "puesto que los adoradores de las imágenes talladas de Samaria y Jerusalén cayeron en mis manos, y sus imágenes talladas no los salvaron [es decir, a las naciones], así tampoco Samaria y Jerusalén serán salvadas". Habiendo caído Samaria, Jerusalén estaba destinada a caer igualmente. Rashi no señala el v. 11 como un discurso fortiori. Nótese de paso el uso de la palabra clave *ha-lo* .

Isaías 36:20 . "¿Quiénes son, entre todos los dioses de estos países, que (*asher*) han librado a su país de mi mano, para que (*ki*) el Señor libre a Jerusalén de mi mano?"

Mi paráfrasis: Este versículo es el mismo que 2 Reyes 18:35, y en ambos Rabsaqués dice, en nombre del rey de Asiria: Los dioses de otros países son, en su poder, iguales o superiores al Dios de Jerusalén (premisa mayor tácita); de donde se deduce que si los otros dioses (P) no fueran lo suficientemente

---

[231] Gabay me dijo que el *qal vachomer* en cuestión se aclara en los comentarios de Redak y *Metzudot David* al versículo 10. Pero hasta ahora no he visto esos comentarios.

fuertes (R) para impedir mis conquistas (S) (premisa menor), entonces el Dios de Jerusalén (Q) no es lo suficientemente fuerte para ello (conclusión). Este es un argumento negativo subjetivo (**-s**) a fortiori.

Cabe señalar, además, en este contexto, 2 Reyes 19:17-18: «En verdad, Señor, los reyes de Asiria han asolado las naciones y sus tierras, y han arrojado a sus dioses al fuego; porque no eran dioses, sino obra de manos humanas, de madera y piedra; por tanto, los han destruido». Esta afirmación de Ezequías, si bien admite la premisa menor del argumento a fortiori anterior, refuta su premisa mayor tácita, rechazando así su conclusión. Huelga decir que el argumento anterior era formalmente válido, incluso si contenía información falsa; Ezequías no está planteando un argumento a fortiori, sino simplemente neutralizándolo.

Jeremías 2:11. "¿ *Acaso* una nación ha cambiado sus dioses, que ya no son dioses? Pero mi pueblo ha cambiado su gloria por lo que no aprovecha."

Mi paráfrasis: Dios está diciendo: El Dios de Israel (P) tiene más credibilidad y valor (R) que los dioses de todas las demás naciones (Q) (premisa mayor tácita); de donde se deduce que si los dioses de otras naciones son lo suficientemente creíbles y dignos como para permanecer inalterados por sus naciones (S) (premisa menor), entonces el Dios de Israel es (es decir, debería ser) lo suficientemente creíble y digno como para permanecer inalterado por su nación (conclusión). Este es un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori. La intención explícita a fortiori de este versículo es evidente por las comparaciones que establece.

Dios continúa su argumento observando que su pueblo lo ha abandonado por valores inferiores. Esto niega la conclusión del *qal vachomer* y, por lo tanto, refuta la premisa principal planteada inicialmente, lo que implica que Israel no valora a su Dios como las demás naciones valoran a los suyos. Esto no constituye un argumento adicional a fortiori, sino simplemente la neutralización de uno ya existente. El propósito de este discurso es avergonzar al pueblo por su mal comportamiento e incitarlo a enmendarse.

Jeremías 8:7. "Sí (*gam*), la cigüeña en el cielo conoce sus tiempos señalados; y la tórtola, la golondrina y la grulla observan el tiempo de su llegada; pero (*ve*) mi pueblo no conoce la ordenanza del Señor."

Mi paráfrasis: Dios argumenta que su pueblo (P) es, en principio, cognitivamente más eficaz (R) que animales como la cigüeña, la tortuga o la grulla (Q) (premisa mayor tácita); de ahí se deduce que si dichos animales son cognitivamente eficaces para conocer ciertos hechos relevantes para ellos (S) (premisa menor), entonces el pueblo de Dios es (es decir, debería ser) cognitivamente eficaz para conocer ciertos hechos relevantes para ellos (conclusión). Este es un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori.[232]

Dios continúa señalando que su pueblo, de hecho, desconoce ciertos hechos relevantes para ellos (negación de la conclusión), poniendo así en duda la afirmación teórica de que son intelectualmente superiores a los animales (refutación de la premisa mayor). Esto no constituye un argumento adicional a fortiori, sino simplemente la neutralización de uno ya existente. El propósito de este discurso es avergonzar al pueblo por su mal comportamiento e incitarlo a enmendarse.

Ezequiel 3:4-7. " **4** Y me dijo: «Hijo de hombre, ve a la casa de Israel y háblales con mis palabras. **5** Porque (*ki*) no has sido enviado a un pueblo de habla ininteligible y de lengua lenta, sino a la casa de Israel; **6** no a muchos pueblos de habla ininteligible y de lengua lenta, cuyas palabras no puedes

232 Compárese Isaías 1:3 con otros argumentos similares.

entender. Ciertamente, si yo te enviara a ellos, te escucharían. **7** Pero (*u*) la casa de Israel no consentirá en escucharte, porque no consienten en escucharme a mí; porque toda la casa de Israel es de frente dura y de corazón endurecido.»

Mi paráfrasis: Dios está diciendo [233]: La casa de Israel (P) es más inteligente (R) que ciertos otros pueblos (Q) (premisa mayor, en el v. 5); de donde se deduce que si estos otros pueblos son lo suficientemente inteligentes como para escuchar las palabras que envío por medio de ti (S) (premisa menor, en el v. 6), la casa de Israel es (es decir, debería ser) lo suficientemente inteligente como para escuchar mis palabras (conclusión tácita). Este es un argumento positivo subjetivo (**+s**) a fortiori.

Dios continúa prediciendo que su pueblo, de hecho, no le obedecerá (negación de la conclusión, en el versículo 7), poniendo así en duda la afirmación teórica de que son más inteligentes (refutación de la premisa mayor). Esto no constituye un argumento adicional a fortiori, sino simplemente la neutralización de uno ya existente. El propósito de este discurso es avergonzar al pueblo por su mal comportamiento e incitarlo a enmendarse.

Ahora bien, con respecto a los dos casos de la lista de Strashun que he **rechazado** :

Ezequiel 23:39-40. "Porque habiendo sacrificado a sus hijos a sus ídolos, vinieron ese mismo día a mi santuario para profanarlo; y he aquí, (*ve-hine*) así han hecho en medio de mi casa. Y además (*ve af ki*) habéis mandado llamar a hombres que vienen de lejos; a quienes se les envió un mensajero, y he aquí, (*ve-hine*) vinieron; para quienes te lavaste, te pintaste los ojos y te adornaste con ornamentos..."

Este argumento ya fue defendido por Rashi. Ya he demostrado en la sección que le concierne (capítulo 6, arriba) que no constituye un argumento fortiori, ni explícito ni implícito.

Job 28:17. "Ni el oro ni el vidrio pueden igualarla [es decir, la sabiduría]; ni en ella se intercambiarán vasos de oro fino" (corchetes míos).

Mi análisis: Este versículo afirma que el oro y el vidrio *son inferiores en valor* a la sabiduría, y además, [234]que la sabiduría *no se puede adquirir con* vasijas de oro fino. No veo en ello un argumento a fortiori. En resumen, en la primera parte se estima que la sabiduría vale más que el oro y el vidrio, y en la segunda se declara que la sabiduría no se puede obtener mediante vasijas de oro puro. Las dos partes del versículo no se oponen, sino que simplemente reiteran la misma idea de diferentes maneras: que la sabiduría no es una mercancía material. No hay indicios de que el oro y el vidrio sean de alguna manera inferiores a las vasijas de oro fino, lo que daría lugar a un argumento a fortiori con estos términos en la premisa mayor [235]. El versículo no pretende comparar estos dos términos y formular un argumento a fortiori, sino simplemente sopesarlos de diversas maneras frente a la sabiduría.

---

233 Nótese que Strashun solo tiene 3:6-7; pero creo que 3:4-5 son necesarios para comprender completamente el argumento.

234 Nótese que la traducción aplica la misma negación inicial, *lo* , a ambas partes del versículo. No se repite en el hebreo original, pero (probablemente) se interpreta como una intención tácita.

235 Podríamos decir que la proposición «la sabiduría no se puede comprar con vasijas de oro fino» implica la proposición «las vasijas de oro fino son menos valiosas que la sabiduría». O podríamos decir que «el oro y el vidrio son menos valiosos que la sabiduría» implica «la sabiduría no se puede comprar con oro y vidrio». En cualquier caso, las dos partes de nuestro versículo se vuelven comparables. Pero como «oro» es un término genérico y «vasijas de oro fino» es uno específico, aún no se pueden considerar como términos menor y mayor, respectivamente. Tendríamos que tomar «oro y vidrio» juntos como el término menor, pero ¿qué significa este término compuesto? Claramente, cualquier intento de formular una premisa mayor con estos términos parece inverosímil.

El contexto de este versículo es una alabanza poética a la sabiduría, al estilo típico de la poesía hebrea (que dice algo y lo enfatiza con otra afirmación similar, y en algunos casos con un superlativo). La forma y el mensaje de los versículos adyacentes, antes y después, parecen idénticos: « No se puede comprar con oro, ni se puede pesar la plata para calcular su precio. No se puede valorar con el oro de Ofir, ni con el precioso ónice, ni con el zafiro... Ni se mencionará el coral ni el cristal; sí, el precio de la sabiduría es superior al de los rubíes. El topacio de Etiopía no la igualará, ni se valorará con oro puro». En resumen: la sabiduría no tiene precio. Si el versículo 17 se interpreta como un argumento a fortiori, entonces también podrían interpretarse los versículos 15, 16, 18 y 19. Ciertamente, en cualquier caso, si se pretendía un argumento a fortiori, en el mejor de los casos solo podría clasificarse como 'implícito' (*satum*), en vista de la posibilidad de interpretar el texto de manera muy diferente; es decir, simplemente no como a fortiori.

Le pedí a Gabay que respondiera a mis dudas. Él aportó varias explicaciones posibles que se encuentran en comentarios y algunas propias. Sin embargo, como le respondí detalladamente, ninguna de estas sugerencias logra convertir de manera creíble el versículo 17 en un argumento a fortiori. No incluyo la conversación completa aquí, porque es bastante extensa y, en definitiva, no es muy importante. Todo intento de forzar este versículo a un formato a fortiori es artificial. La gente lo intentó una y otra vez, aparentemente porque alguien sugirió primero que este versículo era *qal vachomer* , pero es una búsqueda absurda. La lectura natural es poética, como ya se mencionó. Para concluir: no acepto Job 28:17 como un *qal vachomer explícito* .

11. R. Chaim HIRSCHENSOHN

R. Chaim Hirschensohn (HH, nacido en 1857 en Safed y fallecido en 1935) [236]escribió ***Berure HaMidot*** («Aclaraciones de los principios hermenéuticos», abreviado BM), publicado en Jerusalén en 1928. [237]Parece ser el primer autor del siglo XX que aborda este tema.

Gabay informa que el trabajo de Hirschensohn (en la página 41) enumera **19 instancias** de *qal vachomer* **en la Torá** . Sin embargo, como muestro en detalle más adelante, este número es engañoso. Cinco casos ya eran conocidos desde la antigüedad (GR, ARN), a saber: **Génesis 4:24, 44:8; Éxodo 6:12; Números 12:14; Deuteronomio 31:27** . Otros dos casos fueron derivados de Rashi, a saber, **Génesis 6:3** y 6:9, el primero siendo válido y explícito, pero el segundo rechazado por mí como solo implícito. Otros dos casos fueron derivados de Katzenellenbogen, a saber, Levítico 10:19 y **Deuteronomio 32:39** , el primero rechazado por mí como en el mejor de los casos implícito, mientras que el segundo fue admitido por mí como válido y explícito. Otros tres casos fueron rechazados por mí tras un examen: uno (mencionado hace mucho tiempo en GR), a saber, Génesis 17:20-21, porque solo implícito; y dos (propuestos recientemente por Hirschensohn), a saber. Génesis 3:1 y 27:37, porque no pude ver ninguna intención fortiori en ellos.

En consecuencia, según mi criterio, *solo siete casos* pueden atribuirse, total o parcialmente, a Hirschensohn como « *primeros hechos históricos* », a saber: **Génesis 3:22-23** , **4:14, 11:6, 14:23, 17:17, 39:8-9** y **Éxodo 6:30** . Cabe destacar que todos estos casos provienen de la Torá propiamente dicha, no del Tanaj. Esto no es casual. Como observó Gabay: «H busca 10 KV en la Torá misma, no en los Profetas

236 https://en.wikipedia.org/wiki/Chaim_Hirschensohn.
237 https://hebrewbooks.org/3094.

ni en los escritos, por lo que no dedica tanta energía a Nakh». Retomaremos este aspecto central de la investigación de Hirschensohn más adelante.

Sin embargo, la atribución anterior de siete nuevos casos a Hirschensohn es una valoración generosa que requiere matizaciones considerables. Como demuestro a continuación, solo tres de estos casos son completamente atribuibles a él: Génesis 14:23, 17:7 y 39:8-9. Otros cuatro casos, a saber, Génesis 3:22-23, 4:14, 11:6 y Éxodo 6:30, fueron correctamente señalados como *qal vachomer* por Hirschensohn, pero formulados erróneamente por él, y tuve que rectificarlos para que fueran creíbles.[238]

Añadiría a la lista de Hirschensohn de los primeros casos *históricos de la Torá un octavo caso ,* a saber, **Génesis 18:12** . Aunque (que yo sepa) él *no* lo descubrió, propongo añadirlo a su lista porque gracias a su descubrimiento de Génesis 17:17 me percaté del argumento análogo en 18:12.[239]

Cabe señalar, además, que hasta que Hirschensohn nos habló del caso *qal vachomer* en Génesis 6:3, desconocíamos que Rashi lo hubiera señalado. Por lo tanto, aunque Hirschensohn no lo descubrió, se le debe reconocer el mérito de haberlo llamado la atención sobre él (en nombre de Rashi). Este caso, por supuesto, se enmarca dentro de la categoría de "derivado" para Hirschensohn. Es importante destacar que Hirschensohn evidentemente no buscó sistemáticamente todos los casos señalados por Rashi (véase el capítulo 6), y por ello pasó por alto muchos que podría haber aprendido de él. Sin embargo, la explicación podría ser que Rashi no encontró ningún caso nuevo en la Torá, y estos eran los casos de principal interés para Hirschensohn.

La mayoría de los demás casos mencionados por Hirschensohn provenían de Ashkenazi y Katzenellenbogen; sin embargo, sorprendentemente, no menciona todos los casos señalados por estos dos autores (véanse los capítulos 7 y 8), lo que sugiere que no examinó completamente su trabajo (suponiendo que la investigación de Gabay fue exhaustiva). También se refiere a Einhorn con gran admiración, pero no está claro qué aprendió de él, ya que Einhorn no ha publicado una lista (véase el capítulo 9). Sorprendentemente, Hirschensohn no menciona en ningún momento el trabajo de Strashun, por lo que parece desconocer los numerosos descubrimientos de este autor (véase el capítulo 10) [240].

Como ya se mencionó, Hirschensohn aparentemente no buscó nuevos casos de *qal vachomer* **En el Nakh** (los libros bíblicos posteriores a la Torá), Hirschensohn se interesó especialmente por la Torá propiamente dicha. En cambio, se refirió brevemente a la obra de Ashkenazi y Katzenellenbogen en este campo. Según Gabay, solo mencionó (en las páginas 44-45) los **22 casos** que aparecen en las obras de estos dos autores, que se enumeran a continuación. El hecho de que estos no sean todos los casos que recogen estos autores implica que no podemos asumir que Hirschensohn conociera los que no aparecen específicamente en la lista.

Gabay informó que Hirschensohn citó cinco casos hallados *en la obra de Ashkenazi* , a saber: **Isaías 20:6; Jeremías 25:29, 45:4-5, 49:12; Job 9:13-14** . Todos estos son casos ya conocidos y validados. Uno de ellos, Job 9:13, fue hallado por Rashi antes que Ashkenazi; y los otros cuatro fueron hallados

238 Por estas razones, en la lista general de argumentos bíblicos a fortiori que se presenta arriba en el capítulo 3, identifico los tres primeros casos como "Encontrados por primera vez por HH" y los cuatro últimos como "Encontrados por primera vez por HH/AS".

239 Por lo tanto, para ser justo, califico este caso como "Descubierto por primera vez por HH/AS".

240 Le pedí específicamente a Gabay que verificara este dato y él lo confirmó.

recientemente por Ashkenazi. Es interesante notar que estos cinco casos en Ashkenazi, y solo estos, no fueron mencionados posteriormente por Katzenellenbogen [241].

Gabay también informó que Hirschensohn citó 18 casos encontrados *en el trabajo de Katzenellenbogen* , a saber: **Deuteronomio 32:39; 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel** 10:16, **12:18, 16:11; 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 10:4; Ezequiel 33:24; Salmos 25:8-9, 78:20; Proverbios 15:11, 19:7a, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6** , más uno de los dos siguientes: inicialmente, Gabay enumeró Proverbios 10:17 (sin especificar su intención a fortiori) como el caso 18, pero en una lista posterior lo omitió sin explicación, y en su lugar enumeró Proverbios 19:7b (nuevamente sin especificar su intención a fortiori) como el caso 18. Le pedí que aclarara esta inconsistencia, pero no respondió [242].

De los 19 casos mencionados, confirmo 16 como válidos. Dos casos válidos, a saber, Deuteronomio 32:39 y Salmos 25:8-9, no los teníamos en nuestra lista para Katzenellenbogen (ni para nadie más), y los agregamos a ella ex post facto. Dos casos válidos, a saber, 2 Samuel 12:18 y Salmos 78:20, no los teníamos en nuestra lista para Katzenellenbogen, pero sí los teníamos para Strashun y para mí (en JL), respectivamente. Dos casos válidos más ya nos son conocidos por aparecer por primera vez en la lista de Katzenellenbogen, a saber, 1 Samuel 14:29-30 y 2 Samuel 16:11. Diez casos válidos más ya nos eran conocidos como enumerados por Katzenellenbogen pero no como los primeros: dos precedidos solo por Rashi: Ezequiel 33:24 y Proverbios 19:7a; cuatro precedidos por Rashi y Ashkenazi: Proverbios 15:11, 19:10, 21:27; Job 15:15-16; y cuatro precedidos solo por Ashkenazi: 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 10:4; Job 4:18-19, 25:5-6. Los tres casos restantes, a saber: 2 Samuel 10:16, Proverbios 10:17 y Proverbios 19:7b, que son nuevos para nosotros, los rechazo porque no veo ninguna intención a fortiori en ellos.

Como puede verse, Gabay no incluyó previamente 4 casos en la lista de Katzenellenbogen, a saber: Deuteronomio 32:39, 2 Samuel 12:18 y Salmos 25:8-9, 78:20. Por lo tanto, los añadí a posteriori, así como a la lista de Hirschensohn (y las cuentas de Strashun y la mía también se corrigieron según correspondiera). Cabe señalar también que Hirschensohn no siempre encontró la primera mención de los casos que enumeró. Así, no se percató de que varios casos eran conocidos previamente solo por Rashi (2 casos), tanto por Rashi como por Ashkenazi (4 casos), y solo por Ashkenazi (4 casos). El hecho de que omitiera 6 casos en Rashi demuestra que no siempre consultaba los comentarios de Rashi; el hecho de que omitiera 8 casos en Ashkenazi demuestra que no leyó su obra con mucha atención y se conformó con aceptar las afirmaciones de Katzenellenbogen sin verificarlas.

En resumen, podemos decir que Hirschensohn presentó una lista de 41 ejemplos de pasajes bíblicos a fortiori; de los cuales, 19 se encontraban en la Torá y 22 en el Nakh (5 en Ashkenazi y 17 en Katzenellenbogen). Hirschensohn considera que estas cifras son probablemente mínimas, ya que (según me comentó Gabay) afirma: «¿Quién sabe cuántos más *qal vachomer* se pueden encontrar tras una investigación más profunda?» (p. 44).

Sin embargo, tras un examen minucioso, he reconocido –como argumento válido, explícito y fortiori– únicamente los siguientes casos. Un total de tan solo **15 casos. En la Torá** propiamente dicha, incluyendo los 5 de GR, 1 de Rashi, 1 de Katzenellenbogen, 7 primicias históricas de Hirschensohn y **1** primicia histórica adicional añadida por mí. A esto podemos añadir un total de solo **26 casos en el Nakh**

---

241 Le pedí a Gabay que buscara una explicación; él respondió: "No tengo ni idea de por qué K no vio esto".

242 Debo mencionar la falta de respuesta de Gabay a ciertas preguntas para explicar por qué hay algunas lagunas en mi análisis de Hirschensohn. Desafortunadamente, después de seis meses de cooperación cordial y fructífera, antes de que termináramos el trabajo que nos propusimos realizar juntos, el Sr. Gabay dejó de comunicarse repentinamente, sin previo aviso ni disculpa, alegando (después de que le pidiera una explicación) que estaba demasiado ocupado.

, incluyendo los 6 casos restantes de GR, 5 casos que encontró en la obra de Ashkenazi y 15 más que encontró en la obra de Katzenellenbogen. Por lo tanto, de los casos propuestos por Hirschensohn, por una razón u otra, los he *rechazado . 8 casos* , de los cuales 5 son casos de la Torá (1 de GR, 1 de Rashi, 1 de Katzenellenbogen y 2 propuestos recientemente) y 3 casos de Nakh (también propuestos recientemente). Por lo tanto, su lista válida comprende solo **40 casos** (sin contar el que yo **añadí**) en lugar de los 48 casos que propuso originalmente (según los informes de Gabay).

A continuación, presento mi **análisis detallado** —narrativo, lingüístico y lógico— de los ocho casos históricos de argumento bíblico a fortiori mencionados en la lista de Hirschensohn. Otros casos que él menciona, y que he rechazado por diversas razones, serán analizados con igual detalle posteriormente.

Génesis 3:22-23 . «He aquí (*hen*), el hombre es como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; ahora (*ve-atah*), para que no extienda su mano y tome también del árbol de la vida, y coma, y viva para siempre. Por tanto (*ve*), Jehová Dios lo sacó del jardín del Edén, para que labrara la tierra de donde había sido tomado.»

Gabay informa que Hirschensohn, basándose en la afirmación del Gaón de Vilna de que el uso de la expresión *hen* en un versículo bíblico es indicativo de la intención *qal vachomer* , propone la siguiente lectura del versículo 22: “He aquí que el hombre se ha vuelto como uno de nosotros, conociendo el bien y el mal, incluso antes de comer del árbol de la vida; ahora bien, si extiende su mano y toma también del árbol de la vida, ciertamente se volverá aún más como nosotros y vivirá para siempre”.

El argumento a fortiori propuesto por Hirschensohn, expresado de manera más formal, es el siguiente: El hombre antes de comer del árbol de la vida es lo suficientemente divino como para conocer el bien y el mal (premisa menor); por lo tanto, el hombre después de comer de ese árbol sería lo suficientemente divino como para vivir eternamente (conclusión). La premisa mayor tácita aquí es: El hombre después de comer del árbol de la vida será más divino (“como uno de nosotros”) de lo que ya es antes de hacerlo; y la premisa de proporcionalidad es que el poder de uno puede crecer desde “conocer el bien y el mal” hasta “vivir eternamente” a medida que uno se vuelve cada vez más divino. Este es un argumento positivo subjetivo a crescendo (**+s&**).

Sin embargo, en cuanto al lenguaje empleado en este pasaje, no es solo *hen* , sino la combinación de *hen* y *ve-atah* , que juntas señalan una declaración condicional (si-entonces), lo que indica aquí (si acaso) un discurso a fortiori. Claramente, el versículo 22 no puede comprenderse lógicamente sin el versículo 23, porque el versículo 22 dice «y ahora (*ve-atah*)», lo que implica alguna consecuencia, pero la deja sin especificar, y es solo en el versículo 23 donde se menciona la consecuencia prevista. La frase «para que (*pen*) no extienda su mano, etc.» no puede ser la continuación prevista de «y ahora (*ve-atah*)». Por lo tanto, hay una elipsis al final del versículo 22, y el versículo 23 debe mencionarse junto con él para explicitar su intención.

qal vachomer de Hirschensohn no menciona ni toma en consideración el versículo 23. Por lo tanto, su interpretación es deficiente y no puede ser una representación precisa de la narración. En consecuencia, necesitamos formular una lectura a fortiori que integre toda la narración. Pero antes de continuar, examinemos el contexto general.

Los árboles de la vida y del conocimiento del bien y del mal se mencionan por primera vez en Génesis 2:9. Luego, en el versículo 16, se permite al hombre comer de todos los árboles; pero en el versículo 17 se prohíbe comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, y se dice que la pena por hacerlo es la muerte ese mismo día. Nótese que el árbol de la vida no se menciona en esta prohibición, por lo que

presumiblemente está entre los árboles permitidos. Génesis 3:1-5 cuenta la historia de la tentación de Eva por la serpiente, que termina en el versículo 6 con Eva y luego Adán comiendo del árbol del conocimiento del bien y del mal (este árbol se alude en el versículo 5 y en el versículo 6). Adán es luego condenado a trabajar en los versículos 17-19. Finalmente, Dios en el versículo 22 razona que si el hombre, que ahora ha adquirido conocimiento del bien y del mal, también come del árbol de la vida, también vivirá para siempre; Así, en el versículo 23, el hombre es expulsado preventivamente del Edén, y en el versículo 24 se toman precauciones para evitar su regreso.

De esta narración se deduce que la sentencia de muerte (en 2:17) por comer del árbol del conocimiento se ejecuta, de hecho, mediante la expulsión del hombre del Edén (en 3:23), para impedirle comer (o seguir comiendo) del árbol de la vida, lo que lo haría mortal fuera del Edén. Dado que comer del árbol de la vida aparentemente no estaba prohibido inicialmente (siendo aparentemente permitido en la declaración general de 2:16), se puede suponer que el hombre habría comido del árbol de la vida de forma totalmente legal y habría vivido eternamente si no hubiera comido del árbol del conocimiento. No se especifica si el hombre, al abandonar el Edén, conserva o pierde el conocimiento del bien y del mal adquirido ilícitamente. Tampoco se aclara qué significa exactamente «conocimiento del bien y del mal». Pero esta falta de información no es relevante aquí.

En vista de lo anterior, debemos interpretar la narración mediante el siguiente argumento a fortiori (en lugar del propuesto por Hirschensohn). Premisa menor: El hombre, habiendo comido ya del árbol del conocimiento del bien y del mal (Q), es excesivamente divino (R) lo suficiente como para tener que ser expulsado del Edén (S) (en retribución). Conclusión: si el hombre comiera además del árbol de la vida (P), sería aún más excesivamente divino lo suficiente como para tener que ser expulsado del Edén (de forma preventiva). La premisa mayor tácita aquí es: El hombre, después de comer tanto del árbol del conocimiento del bien y del mal como del árbol de la vida, es más excesivamente divino («como uno de nosotros») que el hombre después de comer del árbol del conocimiento del bien y del mal pero antes de comer del árbol de la vida. Este es un argumento a fortiori positivo subjetivo (**+s**).

Podríamos interpretarlo como un crescendo (**&**), si se añadiera la premisa de proporcionalidad apropiada, aumentando el término subsidiario (S) de «expulsión del Edén» a una pena aún más severa (por ejemplo, «expulsión y falta de hogar»). Pero el texto (v. 22) no menciona tal aumento de pena. Sin embargo, podemos observar de forma accesoria que, mientras que la pena por comer del árbol del conocimiento es retributiva, la de comer adicionalmente del árbol de la vida es preventiva. Pero el término subsidiario (S) permanece esencialmente igual: expulsión del Edén (como se decidió en el v. 23). Claramente, nuestra interpretación aquí es mucho más precisa que la de Hirschensohn, aunque inspirada en ella [243].

En resumen, acepto la afirmación de Hirschensohn de que existe una intención a fortiori en Génesis 3:22, pero discrepo respecto a su forma precisa, ya que no considera el versículo 23 en su formulación. El argumento a fortiori que propongo puede considerarse explícito, aunque no sea inmediatamente evidente y sea relativamente complejo, porque reformula con precisión el pasaje de la Torá en cuestión y ninguna otra interpretación lo hace. Debo admitir que en el pasado [244]evalué este versículo como «en

---

243 Cabe destacar, de paso, la similitud lingüística entre los versículos Génesis 3:22-23 y Génesis 11:6; concretamente, el uso de las expresiones *hen/ve-atah* en ambos. Hirschensohn acierta al identificar una intención fortiori en ambos; pero si bien formula correctamente el argumento en 11:6, no lo comprende del todo en 3:22, pues no percibe que *ve-atah* se refiere aquí a 3:23.

244 En mi AFL, capítulo 16:4.

el mejor de los casos implícito», siguiendo la opinión de Jacobs [245], quien lo consideraba «sumamente dudoso». Pero eso fue antes de que Gabay me informara de la perspicaz interpretación de Hirschensohn. Cabe mencionar que Rashi no señala un *qal vachomer* aquí; por lo tanto, no es tan obvio.

Por cierto, en cuanto a la palabra *hen* , que suele traducirse como «contemplad», Gabay informa que el Gaón de Vilna afirma, en su libro *Aderet Eliahu* , que *hen* es «una expresión de KV» (es decir, de *qal vachomer*). Si bien es evidente, con solo consultar una concordancia, que *hen* se asocia *a menudo* con un discurso de fortiori, también es evidente que *no siempre es* así. Por esta razón, me pregunto si el Gaón de Vilna afirmó realmente que existe *necesariamente* una intención de fortiori en el texto bíblico dondequiera que se use *hen* ; podría ser que Hirschensohn, o quizás Gabay, lo hayan malinterpretado.

De hecho, en el Pentateuco hay 45 casos de *hen* ; y en el resto del Tanaj, otros 273. [246]Al examinar estos versículos, ¡no se puede afirmar, bajo ningún concepto, que todos impliquen un discurso fortiori! Ciertamente, no se puede asumir a priori, solo porque el Gaón de Vilna lo haya dicho, que si un versículo contiene la expresión *hen* , necesariamente implica un *qal vachomer* . El Gaón de Vilna habría tenido que demostrar primero, mediante un análisis ad hoc, que cada uno de estos 318 casos de *hen* implica un discurso fortiori, *antes de* tener derecho a hacer una afirmación tan categórica; y dudo mucho que haya realizado la investigación exhaustiva necesaria (seguramente Hirschensohn o Gabay lo habrían mencionado si lo hubiera hecho). Se puede recurrir a una autoridad si esta ha realizado el trabajo de investigación pertinente; pero basarse únicamente en el nombre y la fama de alguien es un argumento *ad hominem* sin ningún peso de convicción racional.

Génesis 4:14 . “He aquí (*hen*), hoy me has echado de la faz de la tierra; y (*ve*) de tu presencia me esconderé; y (*ve*) seré fugitivo y (*ve*) errante por la tierra; y sucederá (*ve-hayah*), que cualquiera que me encuentre me matará.”

Gabay informa que Hirschensohn interpreta el versículo como: “Si soy desterrado 'ahora', cuando ya me has maldecido (v. 12: 'Cuando cultives la tierra, ya no te dará su fuerza'), *kol sheken* (a fortiori): si 'de tu presencia he de ser escondido', entonces seré maldito 'seré inquieto y errante sobre la tierra; quien me encuentre, me matará'”.

Nótese que Rashi no señala este versículo como *qal vachomer* , ni siquiera lo comenta. Sin embargo, el versículo utiliza un lenguaje, concretamente *hen/ve* , que en algunos casos es indicativo de *qal vachomer* . Esto bien podría indicar que se pretende una proposición condicional (si-entonces), aunque es necesario identificar su antecedente y consecuente. No obstante, no está claro qué tiene en mente Hirschensohn al afirmar que aquí se produce un argumento a fortiori. ¿Qué es «lo más» (el término principal, P) y qué es «lo menos» (el término secundario, Q), y de qué son más o menos *(* el término medio, R), y cuál es el predicado previsto para estos sujetos (el término subsidiario, S)?

Debemos preguntarnos: ¿el argumento a fortiori propuesto es realmente intencional, o al menos implícito, en el texto dado? ¿O se trata de una interpretación artificial? Creo que es justo decir, considerando el contexto, que Caín está abrumado por todas las maldiciones que le sobrevienen como resultado del asesinato de Abel. Las maldiciones pueden percibirse como una progresión de mal en peor. Pero, ¿significa necesariamente una *progresión* un argumento a fortiori? No, a menos que se

245 En su ensayo mencionado anteriormente, nota 7.

246 Véase aquí: https://www.blueletterbible.org/lexicon/h2005/wlc/wlc/0-1/.

pretenda *inferir algo* de una cosa a otra. Creo que en este caso no solo se pretende una progresión, sino que también se trata de una inferencia.

El propósito del discurso de Caín es alertar a Dios sobre la probabilidad de que alguien (aunque la narración de la Torá aún no menciona la existencia de otras personas, aparte de Adán y Eva) lo mate, dadas las muchas maneras en que Dios lo ha maldecido (en el versículo 14, desterrado, abandonado, fugitivo, errante). Esto es evidente en el siguiente versículo (versículo 15), que dice: "Y el Señor le dijo: 'Por tanto (*lachen*), cualquiera que mate a Caín, será castigado siete veces más'. Y el Señor puso una marca en Caín [para] que nadie que lo encuentre lo mate". Esto muestra que Dios recibió la queja de Caín como un argumento que conduce a una Conclusión. La respuesta de Dios comienza con un "por lo tanto", lo que implica que Él está dando seguimiento a la súplica de Caín.

Aquí, nótese bien que la premisa está indicada por la expresión *hen* (he aquí) y la conclusión por la expresión *ve-hayah* (y sucederá). Esto distingue lingüísticamente este último elemento de la lista anterior de cuatro maldiciones unidas por tres conjunciones *ve* (y). El último elemento (el peligro de morir) no es, por lo tanto, una maldición añadida por Dios, sino una consecuencia prevista de lo anterior. Dios no lo decretó, pero Caín lo infirió como un posible efecto de los decretos divinos. Temía que, al no tener estatus social, se encontrara en una situación de gran riesgo.

¿Cuál era, entonces, el argumento de Caín? Afirmaba que Dios lo había condenado a varias maldiciones; pero que estas probablemente conllevarían un castigo *adicional* (ser asesinado por alguien) que Dios no había decretado explícitamente y, por lo tanto, presumiblemente no tenía intención de cumplir. Por consiguiente, dado que la muerte de Caín (asesinado por un cualquiera) aparentemente no era la voluntad de Dios (al menos no de inmediato), Caín imploró que se evitara, y Dios respondió debidamente emitiendo una advertencia a los posibles asesinos. Esta parecería una evaluación justa del razonamiento en cuestión.

Ahora bien, la pregunta es: ¿puede este discurso convertirse en un argumento a fortiori? Ciertamente, existe un elemento de suficiencia (esencial para un razonamiento a fortiori) en este discurso: las cuatro maldiciones mencionadas se perciben como castigo *suficiente* para el crimen de Caín; por lo tanto, añadir una quinta maldición (es decir, la muerte) constituiría (según la apelación de Caín) un castigo *excesivo* . En otras palabras, si dichas cuatro maldiciones bastan para castigar el crimen, entonces permitir que Caín sea asesinado sería un castigo adicional excesivo.

Este análisis sugiere el siguiente argumento compuesto: Las cuatro maldiciones enumeradas más la amenaza a la vida (P) constituyen un castigo más severo (R) que las cuatro maldiciones sin ese peligro (Q); y estas cuatro maldiciones por sí solas (Q) son suficientemente severas para castigar plenamente el crimen de Caín de asesinar a Abel (S); por lo tanto, las cuatro maldiciones más el peligro (P) son suficientemente severas para castigar ese crimen y más (>S). Además, puesto que lo que castiga plenamente es justo, mientras que lo que castiga más que eso es injusto, se deduce que añadir la amenaza a la vida a las cuatro es injusto. Por lo tanto, si Dios no ha previsto tal peligro como parte de su sentencia, debería de alguna manera asegurar su prevención.

La apelación de Caín consistiría, por lo tanto, en un argumento positivo subjetivo a crescendo (**+s&**), correspondiente al v. 14, seguido de la aplicación de un par de principios de "si-entonces" a su resultado, el primero para juzgar injusto el peligro, el segundo para prescribir su prevención, correspondiente al v. 15. Por consiguiente, podemos admitir que Gén. 4:14 implica un argumento explícito a fortiori, ya que el texto no puede entenderse correctamente sin dicha interpretación.

Volvamos ahora a Hirschensohn. Se le puede atribuir el mérito de haber señalado vagamente la presencia de un argumento a fortiori en este versículo. Sin embargo, no se puede afirmar razonablemente que lo haya formulado correctamente. No basta con insertar un *kol sheken* en medio del versículo y esperar que todo salga bien. El intérprete debe poder determinar con precisión dónde se ubica esa frase de conexión y por qué. Al examinar el comentario de Hirschensohn, su interpretación dista mucho de ser clara. Desde luego, no se corresponde con la interpretación correcta propuesta anteriormente.[247]

Génesis 11:6 . "Y dijo Jehová: «He aquí (*hen*), son un solo pueblo, y todos tienen un solo idioma; y esto es lo que han comenzado a hacer; y ahora (*ve-atah*), ¿no les será negado todo lo que se han propuesto hacer?»"

Gabay informa que Hirschensohn, basándose nuevamente en la directriz del Gaón de Vilna de que el uso de la expresión *hen* señala una intención *qal vachomer* , propone la lectura: "Si lo que los hace unirse para rebelarse contra Mí es el hecho de que sienten unidad porque 'son un solo pueblo y todos tienen una sola lengua' (v.6), entonces mucho más [estarían inclinados a rebelarse] si lograran 'construir para nosotros una ciudad y una torre cuya cima llegue a los cielos, y hagámonos un nombre para nosotros' (v.4) – por lo tanto, ciertamente deberían 'ser retenidos de todo lo que planean hacer'.

El argumento a fortiori propuesto por Hirschensohn, expresado de forma más formal, es el siguiente: El pueblo unido únicamente por un idioma común (Q) es lo suficientemente rebelde (R) como para ser combatido por Dios (S) (premisa menor); por lo tanto, el pueblo unido además mediante la construcción de una ciudad y una torre (P) sería lo suficientemente rebelde como para ser combatido por Dios (conclusión). La premisa mayor tácita aquí es: El pueblo unido además mediante una ciudad y una torre será más rebelde que el pueblo unido únicamente por un idioma común. Este es un argumento a fortiori positivo subjetivo (**+s**). En mi opinión, no es necesario un análisis a crescendo aquí; es concebible que la oposición de Dios a la «unión por un idioma común» (implícita en la premisa menor) por sí sola bastaría para que Él dispersara al pueblo, en cuyo caso la «construcción de una ciudad y una torre» sería una causa añadida.

Nótese que, si bien el Gaón de Vilna considera *hen* como un indicador general de *qal vachomer* , no es *hen* solo lo que indica este argumento, sino *hen* combinado con *ve-atah* . Las expresiones *hen/ve-atah* juntas significan una declaración condicional; la oración que sigue a *hen* es el antecedente, y la que sigue a *ve-atah* es el consecuente. Además, debemos llamar la atención sobre el siguiente versículo (v. 7), aunque no forma parte del *qal vachomer* propiamente dicho. Este dice: «Venid (*habah*), desciendamos y confundamos allí su lenguaje, para que no se entiendan entre sí». La expresión *habah* amplifica el consecuente *ve-atah* ; la oración que le sigue nos indica con mayor precisión cómo se contrarrestarán las intenciones del pueblo, es decir, confundiendo su lenguaje.

Si bien la lectura fortiori propuesta por Hirschensohn es creíble, es posible una lectura mejor, como mostraré a continuación. Aunque Rashi no señala aquí un *qal vachomer* , su comentario es pertinente. Interpreta [248]«son un solo pueblo y todos tienen una sola lengua» como «bondad (*tovah*)», es decir, como algo positivo y, por lo tanto, *no* desaprobado por Dios; mientras que en la lectura de Hirschensohn (suponiendo que Gabay la haya traducido correctamente) estos factores adquieren un matiz negativo. Según la lectura de Rashi, el problema inicial (el término menor, Q) no es que el pueblo

247 Por estas razones, reclamo parte del mérito en este caso y lo etiqueto como HH/AS.

248 Basado en *Seder Eliyahu Rabbah* , capítulo 31, según la traducción al inglés en Chabad.org.

esté unido y pueda hablar entre sí, sino más bien «esto es lo que comienzan a hacer», donde la palabra «esto» apunta a «construir una ciudad y una torre» (el plan mencionado en el versículo 4). La intensificación del problema (el término mayor, P), que Dios quiere evitar, es entonces «lograr construir una ciudad y una torre».

Por lo tanto, el *qal vachomer* debería formularse de la siguiente manera: Las personas que comienzan a construir una ciudad y una torre (Q) son lo suficientemente rebeldes (R) como para que Dios se oponga (S) (premisa menor); por consiguiente, las personas que logran construir una ciudad y una torre (P) serían lo suficientemente rebeldes como para que Dios se oponga (conclusión). La premisa mayor tácita aquí es: Las personas que logran construir una ciudad y una torre serán más rebeldes que las que comienzan a construirlas. Este es un argumento positivo subjetivo a fortiori (**+s**). La lectura no es un crescendo porque Dios está claramente decidido a intervenir (presumiblemente de la manera especificada) ya en las primeras etapas de la construcción, sin esperar a que se completen los proyectos.

Esta formulación me parece más creíble, debido a la observación de Rashi y a que la explicación de Hirschensohn no toma en consideración las palabras «y esto es lo que comienzan a hacer» en el versículo. Esta lectura, entonces, percibe la ira de Dios dirigida no a la unidad y el monolingüismo del pueblo de Babel, sino a sus proyectos de construcción (que habían comenzado pero aún no habían terminado). Su afirmación «¿No se les negará todo lo que han planeado hacer?» [249]nos indica su decisión de impedir estos proyectos de construcción, y el medio para ello se especifica en el versículo siguiente (v. 7) como «confundir su lenguaje», añadiendo «[para] que no se entiendan entre sí». Respecto a esta última adición, cabe señalar que el pueblo dejará de entenderse entre sí como una forma *pragmática* de obstaculizar sus proyectos de construcción, no porque (como sugiere la lectura de Hirschensohn) Dios desapruebe *en principio* el monolingüismo y la unidad.

En conclusión, la lectura de Hirschensohn es formalmente aceptable, pero esta lectura alternativa basada en los comentarios de Rashi me parece más adecuada [250]. Coincido plenamente con la afirmación de Hirschensohn de que en Génesis 11:6 se encuentra un argumento explícito de «a fortiori», pero discrepo en cuanto a sus términos precisos. El hecho de que existan dos posibles lecturas *de «qal vachomer»* no debería llevarnos a considerarlas implícitas, pues cualquiera que sea la lectura adoptada, el versículo seguirá caracterizándose, *en definitiva,* como un «a fortiori» en su intención. Cabe señalar que ahora acepto el argumento como explícito, aunque en el pasado [251], antes de que Gabay me informara de la formulación de Hirschensohn, lo consideraba «en el mejor de los casos implícito», siguiendo la opinión de Jacobs [252], quien lo consideraba «sumamente dudoso». Siempre estoy dispuesto a corregir mis errores con base en nueva información.

Génesis 14:23 . “No tomaré (*im*) ni un hilo, ni la correa de tu zapato, ni nada que sea tuyo, para que (*ve*) no digas: Yo he enriquecido a Avram.”

Gabay informa que Hirschensohn propone una lectura *qal vachomer* , como sigue: “El rey de Sodoma le dijo a Avram (v. 21): ‘Dame las almas, las riquezas que puedas tener’. Hirschensohn entiende que el rey de Sodoma no se refería simplemente a que Avram se quedara con las riquezas que fueron botín de

---

249 Rashi señala que “ *no* será retenido…” se interpreta como una pregunta; esto es correcto, por supuesto, pero la pregunta es retórica; significa: “ *será* retenido”.

250 Por estas razones, reclamo para Rashi y para mí parte del mérito de este caso y lo etiqueto como HH/R/AS.

251 En mi AFL, capítulo 16:4.

252 En su ensayo mencionado anteriormente, nota 7.

guerra; esto no es un regalo, sino un derecho de Avram como vencedor. Más bien, el rey quería ofrecerle riquezas que había escondido en sus almacenes en su reino y que los cuatro reyes no habían capturado en batalla; esto sí es un verdadero regalo. La respuesta de Avram fue que, puesto que no había tomado ni un cordón de zapato ni una correa de sandalia del botín de batalla, al que tenía derecho, ciertamente no aceptaría el regalo adicional de riquezas que el rey deseaba otorgarle".

Evalúo esta afirmación de la siguiente manera. El argumento a fortiori propuesto es: Si no he aceptado de ti el botín de guerra al que tenía derecho, entonces obviamente no aceptaré regalos tuyos que te hagan parecer que me has enriquecido. Dicho con mayor precisión: si Avram (S) desea evitar estar endeudado (R) lo suficiente como para rechazar lo que le corresponde (Q) (premisa menor), entonces por fuerza Avram desea evitar la deuda lo suficiente como para rechazar lo que no le corresponde (P) (conclusión). La premisa mayor tácita aquí es: Se requiere mayor disposición a estar endeudado para aceptar cosas que no se deben a uno que para aceptar cosas que sí se deben. El argumento a fortiori es predicativo negativo (**-p**), y es bastante válido.

La pregunta ahora es: ¿se trata de un argumento fortiori explícito (*meforash*) o implícito (*satum*)? Nótese primero que Rashi, aunque comenta este versículo, no lo señala como *qal vachomer* . Segundo, nótese que no hay ninguna palabra o frase en el versículo bíblico que sugiera *qal vachomer* . Sin embargo, estos indicios faltantes no son determinantes. La cuestión principal es: ¿existe alguna otra forma de entender este versículo que no sea a través de la lectura propuesta *de qal vachomer* ? Yo diría que no.

El argumento a fortiori refleja claramente el pensamiento de Avram, aunque no lo expresara verbalmente; explica su reticencia de facto a aceptar nada del rey de Sodoma, ya fuera debido o regalado; de lo contrario, no habría explicación para su actitud. Por lo tanto, debemos reconocer la perspicacia de Hirschensohn al plantear aquí un argumento a fortiori explícito.

Génesis 17:17 . "Entonces Abraham cayó sobre su rostro, y se rió. Y dijo en su corazón: *¿Acaso* un hombre de cien años engendrará? ¿Y acaso *Sara* , una mujer de noventa años, dará a luz? "

Gabay explica la inclusión de este caso en la lista de Hirschensohn de la siguiente manera: "Esto también puede interpretarse como un KV. Incluso si Abraham hubiera tenido una esposa joven [en edad fértil], le habría sido imposible engendrar un hijo a los cien años. Ahora que Sara era una mujer mayor de noventa años, es ciertamente imposible que pudiera tener un hijo".

Así, el *qal vachomer propuesto* aquí es: Si Avraham (un hombre de cien años) tuviera una esposa más joven (en edad fértil natural) (P), sería bastante difícil (R) para él engendrar (S) (premisa menor); más aún, con su esposa actual Sara (una mujer de noventa años, mucho más allá de la edad fértil) (Q) sería bastante difícil, de hecho incluso más difícil, para él engendrar (conclusión). La premisa mayor tácita aquí es que un hombre mayor con una mujer mayor tiene más dificultad biológica para engendrar que el mismo hombre mayor con una mujer más joven. Este es un argumento positivo subjetivo a fortiori (**+s**). El argumento no es un crescendo, porque el término subsidiario (S) permanece igual, a saber, Avraham engendrando.

Rashi no plantea aquí un argumento a fortiori, pero sí hace algunos comentarios interesantes. Interpreta las dos afirmaciones de Avraham de manera diferente: por su parte, se pregunta si Dios le había mostrado tal bondad a alguien más; mientras que, por su parte, se pregunta si Sara será digna de dar a luz. Así, para Rashi, la cuestión no es principalmente biológica (de edad), sino más bien de mérito y bondad. Sin embargo, Rashi sí llama la atención sobre el aspecto biológico cuando señala que en

generaciones pasadas (según la Biblia) la gente tenía hijos a edades mucho más avanzadas, pero en tiempos de Avraham la gente tenía que apresurarse a procrear mucho antes.

No cabe duda de la veracidad empírica de las tres premisas y de la conclusión del *qal vachomer propuesto por Hirschensohn* . Pero bien podríamos preguntarnos: ¿fue esa *inferencia parte* del proceso de pensamiento de Avraham? ¿No podría haber tenido pensamientos sucesivos sin la intención de formular tal inferencia? Podría haber pensado simplemente que es improbable que un hombre de cien años engendre; y luego, por separado, reflexionar que es improbable que una mujer de noventa años dé a luz. Esto sería una mera conjunción de dos pensamientos, no un proceso de inferencia. Nótese que aquí no se utiliza ningún lenguaje comúnmente asociado con un discurso fortiori.

Al principio me mostré escéptico ante la interpretación de Hirschensohn, considerándola un tanto forzada. Sin embargo, me convenció la «risa» de Avraham ante el anuncio. Aunque Rashi la interpreta como regocijo, también puede considerarse una expresión de sorpresa y asombro. Podemos imaginar fácilmente a Avraham (además de regocijarse) contemplando la magnitud de la promesa, pensando: «¿Qué? No solo soy bastante viejo para esto a los 100 años (incluso con una mujer más joven), sino *que además* Sara también es bastante mayor a los 90». Recordemos que Avraham había engendrado a Ismael con una mujer más joven, Agar, a los 86 años; pero ahora tenía 100. En cuanto a Sara, hasta entonces, incluso siendo mucho más joven, no había podido concebir.

Así pues, existe sin duda una evolución del pensamiento, desde la improbabilidad de que un anciano como Abraham engendrara a la *aún más* improbable improbabilidad de que lo hiciera con una anciana como Sara. Por consiguiente, coincido finalmente con la idea original de Hirschensohn de que aquí se presenta un argumento a fortiori, y que este se desarrolla mediante la comparación con una mujer más joven. Esto debe considerarse un caso explícito (*meforash*), puesto que toma en consideración más evidencia que la interpretación más simple descrita anteriormente.

Cabe señalar que Louis Jacobs consideró este caso como «sumamente dudoso» [253]. Yo seguí su criterio, juzgándolo como «en el mejor de los casos implícito» [254], pero en aquel momento desconocía la propuesta de *qal vachomer de Hirschensohn* . Una vez informada de ella, comprendí su fuerza persuasiva y modifiqué mi valoración en consecuencia.

Génesis 18:12 . "Y Sara se rió para sí misma, diciendo: 'Cuando sea vieja, ¿tendré (*hayta) piel tersa [es decir* , quedaré embarazada]? ¿Y mi señor, siendo viejo?'"

Propongo, tras reflexionar, la siguiente lectura *qal vachomer* para este versículo: Sara (ahora de noventa años, pasada la menopausia) tendría, con Avraham (ahora de cien años), si él fuera más joven de lo que es, (Q) ya habría tenido bastantes dificultades (R) para tener un hijo (S) (premisa menor); más aún, puede esperar que, ahora que él es bastante anciano, (P) tenga suficientes dificultades, incluso más dificultades, para tener un hijo (conclusión). La premisa mayor tácita aquí es que una mujer mayor tendría más dificultades biológicas para tener un hijo con su marido en su estado de vejez actual que si él hipotéticamente fuera más joven. Este es un argumento positivo subjetivo a fortiori (**+s**). El argumento no es un crescendo, porque el término subsidiario (S) permanece igual, a saber, tener un hijo.

---

253 En su ensayo mencionado anteriormente, nota 7.

254 En mi AFL, capítulo 16:4.

Aunque, que yo sepa, Hirschensohn no señaló este versículo como *qal vachomer* , es evidente que podemos percibirlo como tal una vez que, siguiendo su ejemplo, hemos interpretado Génesis 17:17 de esa manera, ya que es *una imagen especular* del mismo desde la perspectiva femenina. Sara parece pensar: «No solo soy bastante mayor para procrear a los 90 años, sino *que además* Abraham también es bastante mayor para ello a los 100». Nótese que el versículo anterior (v. 11) dice: «Ahora bien, Abraham y Sara eran ancianos, ya entraban en años; Sara había dejado de tener la menstruación».

Sin embargo, cabe señalar que he formulado intencionadamente este *qal vachomer* de forma diferente al de Génesis 17:17, por la siguiente razón. Podría haber incluido, por analogía, en la premisa menor, a Sara teniendo un hijo con un hombre más joven, tal como se presenta anteriormente a Abraham teniendo un hijo con una mujer más joven. Pero, obviamente, esta narración habría invalidado el argumento, puesto que una esposa virtuosa y amorosa como Sara *seguramente no se imaginaría ni por un instante* unirse con un hombre (de cualquier edad) que no fuera su esposo Abraham. Culturalmente era posible y legítimo que Abraham pensara en otra mujer, pero es increíble que Sara siquiera pensara en otro hombre.

Esto podría explicar por qué Hirschensohn y quizás otros no señalaron este versículo como un argumento a fortiori, si es que lo detectaron. Sara no pudo haber tenido tal pensamiento inmodesto. Por lo tanto, si tal pensamiento era esencial para la interpretación a fortiori, dicha lectura debía abandonarse; y en su lugar, el pensamiento de Sara tendría que describirse como la conjunción de dos pensamientos distintos (como se propuso inicialmente para Génesis 17:17).

Sin embargo, después de un tiempo se me ocurrió que la interpretación a fortiori aún puede sostenerse si simplemente asumimos que Sara está comparando el desempeño reproductivo con un Avraham supuestamente más joven y con el Avraham que, según los hechos, es mayor. Sabemos, por supuesto, que intentaron tener hijos en el pasado, cuando ambos eran más jóvenes que ahora, y que lamentablemente no lo lograron. Pero si bien este hecho pasado reduce las probabilidades de que lo consigan hoy, no las reduce a cero; por lo tanto, la interpretación *qal vachomer* sigue siendo creíble.

En resumen, aquí, en Génesis 18:12, encontramos un ejemplo adicional de Torá *qal vachomer* , que podemos considerar explícito (*meforash*) ya que es la mejor lectura, de hecho la única lectura completamente precisa, del texto dado. Este hallazgo fue inspirado por la brillante interpretación de Hirschensohn de Génesis 17:17, que no habría podido percibir sin su guía; pero puedo atribuirme el mérito, ya que ni él ni nadie más (que yo sepa) lo descubrió antes que yo [255].

Génesis 39:8-9 . «Pero él se negó y le dijo a la mujer de su amo: “Mira (*hen*), mi amo, teniéndome a mí, no sabe lo que hay en la casa, y ha puesto todo lo que tiene en mis manos; no es mayor que yo en esta casa, ni me ha negado nada, excepto a ti, porque eres su mujer. ¿Cómo, pues (*ve-ekh*), podría yo cometer esta gran maldad y pecar contra Dios?”»

Gabay informa que la exégesis a fortiori de Hirschensohn de este versículo es la siguiente [256]:

> “De nuevo, usando el indicador Hen, siguiendo al Gaón de Vilna, esto podría leerse así: He aquí, mi señor me ha dado plena confianza y responsabilidad sobre todo en la casa, y todo lo que tiene lo ha puesto en mi mano; no me ha negado nada excepto a ti, pues eres su esposa. Así pues, si me aprovechara de él y robara algo de la casa, estaría cometiendo un pecado ante los

255 Por consiguiente, califico este caso como HH/AS, otorgándonos a ambos parte del mérito.

256 Se presume que Gabay paráfrasis, más que cita textualmente, la postura de Hirschensohn. Kol sheken significa "con mayor razón", es decir, indica un argumento fortiori.

> ojos de Dios, aunque nada en esta casa me haya sido negado. Kol sheken, si me aprovechara de su esposa, a quien él me ha negado, ciertamente estaría cometiendo un pecado grave ante los ojos de Dios."

Así, Hirschensohn propone aquí el siguiente argumento a fortiori: Si José robó alguna propiedad que le estaba permitido usar (Q), sería lo suficientemente deshonesto (R) como para cometer un pecado grave (S) (premisa menor); entonces, mucho más si José robó alguna propiedad que *no le estaba* permitido usar (como la esposa de su amo) (P), sería lo suficientemente deshonesto como para cometer un pecado grave (conclusión). Su premisa mayor tácita es: "robar algo que *no se* tiene permitido usar es más deshonesto que robar algo que sí se tiene permitido usar". Este es un argumento a fortiori positivo subjetivo (**+s**).

Me queda claro que Hirschensohn tiene razón, y aquí se pretende un argumento a fortiori; incluso abogaría por una lectura a crescendo (**&**), lo que significa que la gravedad del pecado aumenta del término menor (Q) al término mayor (P), excepto que la declaración de José no enfatiza tal intensificación. El lenguaje utilizado en este versículo, a saber, *hen/ve-ekh* , sugiere un *qal vachomer* ; *hen* introduce su premisa menor y *ve-ekh* introduce su conclusión. El *qal vachomer* puede declararse con seguridad explícito (*meforash*), ya que no es concebible ninguna otra interpretación: José evidentemente está presentando un proceso de razonamiento desde lo que le está permitido a algo que no le está permitido, para explicarle a la esposa de su amo su molesta resistencia a sus frecuentes avances (pero, por supuesto, ella no es razonable).

Éxodo 6:30 . "Pero Moisés dijo delante del Señor: 'Mira (*hen*), tengo labios incircuncisos; ¿cómo (*ve-ekh*) me escuchará el faraón?'"

Gabay informa que Hirschensohn, en sus notas sobre Katzenellenbogen, cita este versículo [como *qal vachomer*] 'en nombre de Rashash' [257]. Rashi equipara este versículo con el versículo 12, diciendo: «La Escritura lo repite aquí porque había interrumpido el tema, y esto es habitual, similar a cuando alguien dice: "Volvamos al tema anterior"».

Éxodo 6:12, recordemos, presenta a Moisés argumentando que, puesto que los hijos de Israel no le hicieron caso, el faraón tampoco lo hará, pues él (Moisés) tiene los labios cerrados. Pero el versículo actual (v. 30) presenta a Moisés argumentando que, puesto que sus labios están cerrados, el faraón no le hará caso. No menciona a los israelitas, por lo que no es idéntico. La identificación que hace Rashi de este último versículo con el primero es razonable desde un punto de vista literario, pero desde un punto de vista lógico es solo hipotética. Esto significa que, si siguiéramos a Rashi, podríamos postular el mismo *qal vachomer* aquí que en el v. 12, pero este *qal vachomer* tendría que considerarse aquí solo implícito (*satum), en lugar de explícito (meforash*) como en el v. 12 .

En mi interpretación del versículo 12, el impedimento del habla de Moisés, aunque mencionado por él, no es el término medio operativo. Propongo allí la premisa mayor (tácita) de manera efectiva: Alguien que tiene mucha fe en Dios (como los israelitas) escuchará a un profeta (en este caso, Moisés) con mayor probabilidad que alguien que tiene poca o ninguna fe en Dios (es decir, el faraón). De ahí el razonamiento, usando el grado de fe como término medio: Si los israelitas no tenían suficiente fe para escuchar al profeta Moisés, entonces el faraón tampoco la tendrá. Esto constituye un argumento negativo subjetivo a fortiori (**-s**).

---

[257] Esto probablemente se refiere a Samuel ben Joseph Strashun (Vilna, 1794-1872), padre de Mattityahu Strashun. Pero también podría referirse a R. Shalom Sharabi (Yemen, 1720-1777). Ambos son conocidos por el acrónimo Rashash.

Si el versículo 30 pretende ser una repetición del versículo 12, aunque de forma abreviada, entonces el *qal vachomer* de este último podría considerarse presente en el primero. Pero no creo que la explicación de Rashi abarque toda la historia. El versículo anterior, el 12, menciona principalmente a los israelitas, y el impedimento del habla de Moisés solo de forma accesoria, como una excusa adicional; mientras que el versículo posterior, el 30, no menciona en absoluto a los israelitas y se centra por completo en el impedimento de Moisés. Si bien el impedimento se mencionó de pasada anteriormente, pero lógicamente se ignoró como incidental, aquí la Escritura vuelve a él presumiblemente para llamar la atención sobre su significado previamente pasado por alto. Es decir, el versículo 30 no es simplemente un recurso literario, un recordatorio del versículo 12, sino que añade algo más a la narración.

Aquí, en el versículo 30, si vamos a formular un argumento a fortiori —y el lenguaje utilizado, *hen/ve-ekh* , sugiere un *qal vachomer*— debemos centrarnos directamente en la discapacidad de Moisés, como sigue: Se requiere más paciencia (R) para prestar atención a alguien con dificultades del habla (P) que para prestar atención a alguien sin dicha discapacidad (Q) (premisa mayor tácita); Faraón (S) no tendría la paciencia suficiente para escuchar a Moisés si no estuviera discapacitado (premisa menor tácita); más aún, Faraón no tendrá la paciencia suficiente para escuchar a Moisés estando discapacitado (conclusión dada). Este es un argumento predicativo negativo a fortiori (**-p**). Creo que podemos ver este *qal vachomer* como explícito (*meforash*), incluso si tanto su premisa mayor como la menor son tácitas, porque difícilmente se puede interpretar la declaración de Moisés de otra manera.

Podríamos interpretar el versículo 30 como una mera declaración de un hecho hipotético (si-entonces). Es razonable suponer que si alguien (en este caso, Moisés) tiene dificultades para hablar, entonces la gente (en este caso, el faraón) no le hará caso, aunque posiblemente sí le harían caso si *no* tuviera dichas dificultades. Pero la interpretación a fortiori va más allá: su premisa menor y su conclusión sugieren (mediante un razonamiento dilemático) que el faraón probablemente no escucharía a Moisés *de todos modos* (es decir, categóricamente, con o sin discapacidad); y esta intensificación tiene sentido considerando que Moisés sabía que el faraón era un monarca arrogante y ocupado.

Tenga en cuenta que, aunque ni Hirschensohn ni Rashi antes que él formularon el *qal vachomer* propuesto aquí, sino que asumieron que el de Éxodo 6:12 simplemente se repite en Éxodo 6:30, no afirmo que este caso sea enteramente mi hallazgo, porque sin la sugerencia de Hirschensohn de que hay un a fortiori aquí, no lo habría formulado.

Rechazo. Además de los ocho casos de Torah *qal vachomer mencionados anteriormente* que Hirschensohn fue el primero en proponer, y que yo reconozco como válidos y explícitos, debemos considerar otros dos casos que él fue el primero en proponer, pero que yo rechazo (como no a fortiori), a saber: **Génesis 3:1** y **27:37** .

Génesis 3:1. "La serpiente era más astuta que todos los animales del campo que Jehová Dios había creado. Y le dijo a la mujer: «¿Conque *Dios* os ha dicho: No comáis de ningún árbol del huerto?»"

Al comentar la frase con la expresión *af ki* , Rashi escribe: "¿Acaso te dijo: 'No comerás de ningún, etc.' Aunque los vio comiendo de los otros frutos, le habló extensamente para que le respondiera y viniera a hablar de ese árbol". Nótese que Rashi no afirma (como suele hacer en situaciones similares) que *af ki* aquí signifique *qal vachomer* , ni su interpretación sugiere tal argumento.

Gabay informa que Hirschensohn interpreta el versículo como: «Si Hashem no te permitió comer del árbol cuyo fruto es agradable al paladar, ciertamente no puedes (*af ki* , es decir, *qal vachomer*) comer

de los frutos de los demás árboles». Hirschensohn comenta entonces que «obviamente, el *qal vachomer* es falso, porque el Árbol del Conocimiento contenía tanto frutos buenos como malos». [258]La pregunta que debemos responder aquí es: ¿el argumento a fortiori propuesto por Hirschensohn es explícito o implícito, o siquiera está presente en el texto dado?

El argumento propuesto es el siguiente: Si el fruto (más placentero) del Árbol del Conocimiento no es lo suficientemente placentero como para ser permitido por Dios (premisa menor), entonces el fruto (menos placentero) de todos los demás árboles no es lo suficientemente placentero como para ser permitido por Él (conclusión). La premisa mayor (tácita) es que el fruto del Árbol del Conocimiento es más (o al menos igual de) placentero de comer que los frutos de los demás árboles. La forma del argumento es negativa subjetiva (**-s**). La refutación de Hirschensohn es que la premisa mayor es falsa, ya que el Árbol del Conocimiento se define como poseedor tanto del bien como del mal (no solo del bien).

Pero esta propuesta es una grave tergiversación del relato bíblico. Esto se puede apreciar si consideramos el resto del pasaje, es decir, los versículos **3:2-5** . Estos dicen: «Entonces la mujer respondió a la serpiente: "Del fruto de los árboles del huerto podemos comer; pero del fruto del árbol que está en medio del huerto, Dios ha dicho: No comeréis de él, ni lo tocaréis, para que no muráis". Y la serpiente respondió a la mujer: "No moriréis; porque Dios sabe que el día que comáis de él, se os abrirán los ojos, y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal"».

En mi libro de 2013, *A Fortiori Logic* , apéndice 6, que trata sobre las enseñanzas de lógica implícitas en la Torá, comento este pasaje de la siguiente manera:

> En Génesis 3:1-5, la serpiente intenta tentar a Eva con el siguiente argumento (parafraseado aquí): «Como Dios no dijo: "No comeréis de ningún árbol del jardín", entonces podéis comer de este árbol"». A lo que Eva responde acertadamente, en resumen: «Dijo que podemos comer de todos los árboles excepto de este». En esto podemos discernir una enseñanza de lógica, a saber, que la inferencia de la serpiente de «no todos los X son Y» (es decir, «algunos X no son Y») a «este X no es Y» es falaz, y aprendemos de la respuesta de Eva que una proposición puede ser general y exceptiva, es decir, tener la forma «todos los X excepto este son Y».

Evidentemente, no interpreto el pasaje como un argumento fortiori, pues no contiene ningún indicio de tal razonamiento. Más bien, explico el argumento como una implicación falaz (por parte de la serpiente) que parte de una proposición categórica negativa particular (a saber, que no todos los árboles frutales están prohibidos) para llegar a una singular (por lo tanto, este árbol frutal no está prohibido), a la cual la réplica correcta (de Eva, evidentemente no tan fácilmente engañada) es que todos los árboles frutales estaban permitidos, aunque solo uno (el especificado) estaba excepcionalmente prohibido. La serpiente no intenta manipular a Eva mediante una compleja línea de pensamiento fortiori; la esencia de su argumento es mucho más simple.

Esto demuestra que el argumento de Hirschensohn, basado en la premisa de fortiori, es pura fantasía: no refleja lo que dice la serpiente. En el texto bíblico, la serpiente no habla del buen sabor (o de lo agradable que resulta comer) de los frutos de diversos árboles, ni sugiere que la prohibición divina de consumir el fruto de un árbol específico se relacione con su sabor. Además, la supuesta refutación de Hirschensohn se basa en una interpretación errónea de Génesis 2:9, donde el Árbol Prohibido se define

---

[258] Gabay me dijo que Hirschensohn "aporta muchas pruebas" de que *af ki* significa intención *qal vachomer* , sin detallar estas "pruebas"; pero presumiblemente son simplemente otros contextos en los que *af ki* significa *qal vachomer* .

como «del conocimiento del bien y del mal», ¡y no como aquel que «tiene» tanto buen como mal sabor!

Además, Hirschensohn no explicita la implicación tácita de la supuesta conclusión de la serpiente, que sería una *reducción al absurdo* : puesto que obviamente *está* permitido comer de todos los demás frutos (según 2:16, en contra de la conclusión a fortiori de que no lo está), se deduce que *está* permitido comer los frutos del Árbol del Conocimiento (en contra de la premisa menor a fortiori, 2:17). Obviamente, el objetivo de la serpiente no es impedir que Eva coma los frutos de los árboles permitidos (como sostiene el argumento a fortiori), sino lograr que coma del fruto del árbol prohibido (como sostiene la *reducción implícita).*

Pero, sobre todo, la forma lógica del argumento de la serpiente no es en absoluto un fortiori, como se explicó anteriormente. Por lo tanto, no podemos aceptar la lectura de Hirschensohn de Génesis 3:1 como *qal vachomer* , ni siquiera admitirla como un caso implícito. ¿Deberíamos considerar como implícita, al menos, la proyección arbitraria de un fortiori en un texto? Sin duda, debe haber algún indicio en el texto que apoye tal interpretación; no puede ser una mera manipulación.

Es evidente que Hirschensohn considera este caso, y todos los demás que propone, como explícitamente a fortiori; que yo sepa, no identifica ningún caso como meramente implícito. Le pedí a Gabay que consultara el libro de Hirschensohn y me dijera si en algún lugar aborda la distinción tradicional entre *qal vachomer explícito (meforash*) e implícito (*satum*) y si formula algún criterio relevante; pero Gabay no respondió a esta pregunta, así que no puedo decir qué pensaba Hirschensohn sobre este tema.

Génesis 27:37 . "Entonces Isaac respondió y dijo a Esaú: 'Mira (*hen*), yo lo he hecho tu señor, y a todos sus hermanos le he dado por siervos; y con trigo y vino lo he sustentado; y por ti, (*apo*), ¿qué haré, hijo mío?'"

Gabay informa que la exégesis a fortiori de Hirschensohn de este versículo es la siguiente [259]:

> "Usando el indicador Hen, siguiendo el ejemplo del Gaón de Vilna, esto podría leerse de la siguiente manera: Si tú Esaú, que te amo mucho, y que eres mi primogénito, aun así he hecho a Jacob un amo – Gevir – sobre ti, kol sheken tus otros hermanos [que son más jóvenes y menos dignos que tú] se los he dado como siervos. H luego analiza esta KV que parece contradecir el principio de Dayo, porque la KV debería decir: si Jacob es un Gevir sobre ti, ciertamente debería ser un Gevir sobre tus hermanos, pero ¿por qué deberían ser siervos?; nunca se dijo que Esaú fuera siervo de Jacob. A menos que la lectura sea: Si él es un Gevir sobre ti, aunque seas el primogénito, entonces los hijos menores, que son menos dignos, deben estar peor: deben ser siervos. H explica que la solución simple es insostenible, a saber, que la KV debería ser simplemente: si Jacob es un Gevir sobre ti [que es un favorito], ciertamente debería ser un Gevir sobre tus hermanos [que son menores]. Esto no puede ser porque la bendición Heveh Gevir le'akhekha significa ser amo sobre [todos] tus hermanos (Akhekha es plural, a diferencia de Akhikha en singular). Por lo tanto, debemos leer la KV como se indicó anteriormente, que los demás hermanos deben ser considerados siervos, y no invocaremos el principio de Dayo si la KV queda invalidada: lo amrinan dayo lemifrakh KV.

[259] Se presume que Gabay paráfrasis, más que cita textualmente, la postura de Hirschensohn. H se refiere a Hirschensohn y KV significa *qal vachomer* . Kol sheken significa «con mayor razón», es decir, indica un argumento fortiori.

Así, Hirschensohn propone primero el siguiente argumento a fortiori: «Si Isaac ha hecho de Jacob amo de su amado hijo mayor Esaú, entonces con mayor razón ha entregado como siervos a Jacob a sus otros hermanos, que son menores y menos dignos». Luego, Hirschensohn reflexiona que este argumento puede contradecir el principio de suficiencia (*dayo*), porque la premisa menor afirma que Jacob es amo de Esaú, pero no dice que Esaú sea siervo de Jacob, mientras que la conclusión no menciona que Jacob sea amo de los otros hermanos, pero sí declara que los otros hermanos son siervos. Entonces propone en cambio el siguiente argumento a crescendo: «Si Isaac ha hecho de Jacob amo de su hijo mayor Esaú, entonces ha perjudicado a sus otros hermanos, que son menos dignos, al convertirlos en sus siervos». Hirschensohn rechaza la lectura simple: "Si Isaac ha hecho de Jacob amo de su hijo favorito Esaú, entonces con mayor razón lo ha hecho amo de sus otros hermanos (menores)", argumentando que (anteriormente, en el v. 29) Isaac bendice a Jacob diciendo "sé amo de tus hermanos", usando el plural, de lo cual Hirschensohn concluye que los otros hermanos deben ser considerados como siervos, como propuso inicialmente (como en el v. 37), ignorando así el principio *dayo* en este caso (ya que aplicarlo "invalidaría" dicho argumento a fortiori).

En mi opinión, todo esto es *una tontería* basada en una lógica falsa.

En primer lugar, porque Hirschensohn establece una distinción jerárquica bastante artificial entre tener a alguien como amo (o señor) y ser su sirviente (o esclavo). Los términos amo y sirviente obviamente se usan de forma correlativa [260]. Rashi, en su comentario sobre este versículo, lo deja claro: «Si adquirís bienes, le pertenecerán a él, pues yo lo he hecho *amo* sobre vosotros, y todo lo que un *esclavo* adquiere pertenece a su amo [261]».

Esto significa que la lectura «simple» del versículo 37 que Hirschensohn rechaza, a saber: «Si Isaac ha bendecido a Jacob lo suficiente como para convertirlo en amo de su hijo favorito Esaú, entonces con mayor razón lo ha bendecido lo suficiente como para convertirlo en amo de sus hermanos menores restantes», es bastante apropiada. Su premisa mayor tácita es: «Se requiere más bendición para ser amo de un hijo favorito que de un hijo menor». Este es un argumento predicativo positivo a fortiori (**+p**).

En cualquier caso, el versículo 29, donde Isaac bendice a Jacob diciéndole «sé amo de tus hermanos» (en plural), se aplica claramente a todos los hermanos de Jacob, incluido Esaú, lo que confirma la interpretación «sencilla» de Esaú a los demás hermanos que Hirschensohn considera «insostenible». Resulta difícil comprender, entonces, cómo Hirschensohn llega a inferir que los demás hermanos deben ser considerados siervos (en una posición inferior a la de tener un amo). Sin duda, se trata de un razonamiento confuso por parte de Hirschensohn (suponiendo que Gabay haya descrito correctamente su discurso).

Además, el versículo 29 puede usarse para construir un silogismo: «Todos los hermanos de Jacob estarán bajo su dominio; Esaú es hermano de Jacob; por lo tanto, Esaú estará bajo su dominio» (1/ARR). Es decir, si se ha de extraer alguna inferencia entre estos términos, es más bien este silogismo anterior que el argumento a fortiori sugerido por Hirschensohn con referencia al versículo 37. Dado que esta inferencia de los hermanos en general a Esaú es obvia, no hay necesidad de buscar un dudoso *qal vachomer* de Esaú a los demás hermanos.

---

260 Es decir, si X es el amo de Y, entonces Y es el sirviente de X; y viceversa.

261 *Pesajim* 88b.

¿Y quiénes son los “otros hermanos” a los que se hace referencia aquí? ¿Acaso no es cierto que Isaac solo tuvo dos hijos, Esaú y Jacob? Sin embargo, como señala Hirschensohn, “sobre tus hermanos” (v. 29) está en plural; y aquí “todos sus hermanos” también está en plural, por lo que estos términos no pueden referirse únicamente a Esaú. Supongo que esta pregunta ya ha sido planteada y respondida por comentaristas expertos, pero desconozco la respuesta. Quizás “hermanos” se usa en un sentido amplio, como referencia a personas ajenas a la familia de Isaac. Menciono este detalle de pasada, pero no afecta al tema principal.

Hirschensohn menciona el principio *dayo* (presente en la Mishná y desarrollado en la Guemará), alegando que aparentemente se contradice en este caso, y concluye afirmando que excepcionalmente puede ignorarse porque (este es un principio subsidiario, formulado en la Guemará) invocarlo anularía efectivamente el argumento a fortiori. Considero que ambas afirmaciones resultan inapropiadas en este contexto (ya que no se trata específicamente de una inferencia de la ley a partir de la Torá). Es evidente que Hirschensohn no ha estudiado adecuadamente los dos principios que cita. Su mera referencia a ellos en este contexto es un disparate teatral.

El principio *dayo* se basa en Mishna *Baba Qama* 2:5; luego se examina en BT *Baba Qama* 25a. Analizo estos dos textos con gran detalle en mi obra de 2013, *A Fortiori Logic* , en los capítulos 7 y 8. Este tema es demasiado complejo para resumirlo aquí; los lectores interesados deben leer mis análisis y conclusiones detallados en dicha obra. Lo que se debe decir aquí es solo lo siguiente: (a) El argumento a fortiori no se limita al razonamiento puro (no proporcional), sino que también es válido en algunos casos que son un crescendo (proporcional) en forma; esto queda claro en la citada Mishna y en otros pasajes de la Guemará (aunque 25a excluye erróneamente la proporcionalidad). (b) La opinión expresada en la citada Guemará de que el principio *dayo* puede ignorarse condicionalmente, específicamente "cuando frustraría el propósito del a fortiori", se basa en una grave incomprensión de la lógica a fortiori y no debe tomarse en serio.

La discusión de Hirschensohn sobre la aplicabilidad del principio *dayo* se debe a su desconocimiento del contenido completo de la Mishná y a la confusión generada por la Gemará. En realidad, lo que pregunta es si el versículo bíblico debe interpretarse como un fortiori puro o como un crescendo. Si bien ambas formas son formalmente válidas, la diferencia radica en la veracidad o falsedad de una premisa (generalmente tácita) de proporcionalidad respecto al término subsidiario; sin embargo, no ha estudiado lo suficiente el argumento fortiori como para saberlo. Por lo tanto, su discusión se basa en una lógica errónea y carece de fundamento.

Pasemos ahora al punto final: ¿existe un argumento a fortiori en Génesis 27:37? Y, de ser así, ¿qué forma adopta? El lenguaje utilizado en este versículo, a saber, *hen-apo* , sugiere sin duda un *qal vachomer* (*apo* deriva de *af* , nota). Si existe un argumento a fortiori aquí, su antecedente y consecuente deben determinarse con respecto a esa formulación. Es decir, cualquier interpretación debe considerar *hen* como la premisa y *apo* como la conclusión. La oración que sigue a la palabra *apo* debe interpretarse como una pregunta retórica; en forma asertiva, Isaac niega poder hacer algo por Esaú.

Nuestra lectura hipotética (si-entonces) es la siguiente: Si (*hen*) he hecho a Jacob mi señor y a ti, Esaú y todos sus hermanos, mis siervos, y he dado a Jacob sustento con trigo y vino, entonces (*apo*) no me queda mucho más que bendeciros. Sin embargo, no veo manera de convertir estas proposiciones antecedente y consecuente en la premisa menor y la conclusión de un argumento a fortiori. Por lo

tanto, me veo obligado a negar que exista alguna intención *qal vachomer* en este versículo. Nótese que Rashi no sugiere ninguna, aunque sí comenta este versículo.

Nótese que no hago distinción entre Esaú y «todos los hermanos»: Esaú es uno de ellos, pero se le menciona aquí porque es a quien se dirige la palabra; es decir, «todos sus hermanos» simplemente se refiere a todos *los demás* hermanos, *ya que* Esaú ya ha sido mencionado. Por lo tanto, mi interpretación es muy diferente de la de Hirschensohn. A diferencia de él, no reconozco en absoluto ninguna inferencia de Esaú a los demás hermanos (sean quienes sean), y por consiguiente no recurro a ninguna distinción entre tener un amo y ser un siervo. Mi interpretación incluye en el antecedente no solo el dominio de Jacob, sino también su sustento de trigo y vino, que Hirschensohn ignora sin más. La consecuencia de que Isaac no tuviera una bendición restante para Esaú se confirma en el versículo siguiente, donde responde: «¿Tienes solo una bendición, padre mío? Bendíceme también a mí, padre mío».

En conclusión, dudo mucho que debamos aceptar la interpretación de Hirschensohn sobre Génesis 27:37. Sus lecturas, incluyendo la inferencia «de Esaú a otros hermanos» y la distinción entre tener un amo y ser un siervo, son meras manipulaciones. El texto original no las pretende; sin duda, puede entenderse perfectamente sin necesidad de analizarlas. Ni siquiera son implícitas; son añadidos artificialmente.

Hay otros tres pasajes de la Torá que Hirschensohn considera que tienen una intención fortiori, pero que yo **rechazo** : **Génesis 6:9, 17:20-21 y Levítico 10:19.** Estos casos fueron propuestos por otros comentaristas antes que Hirschensohn, como él mismo admite. Los he analizado donde aparecieron previamente: el primero en el capítulo sobre Rashi, el segundo en el de Génesis Rabá y el tercero en el de Katzenellenbogen [262]. Por lo tanto, no necesito extenderme más sobre ellos aquí.

Además, según Gabay, Hirschensohn consideraba que **2 Samuel 10:16** tenía una intención de fortiori. Quizás también uno o dos casos más... Inicialmente, Gabay incluyó **Proverbios 10:17** como un caso; pero en una lista posterior lo omitió sin explicación y, en su lugar, incluyó **Proverbios 19:7b** como un caso. Le pedí a Gabay que me aclarara las formulaciones *qal vachomer de Hirschensohn* sobre estos versículos, pero no obtuve respuesta. Al examinar dichos pasajes, no veo ninguna intención de fortiori en ninguno de ellos y, por lo tanto, los rechazo.

Juzgue usted mismo. El primero dice: “Y Hadadezer envió y trajo a los arameos que estaban al otro lado del río; y llegaron a Helam, con Shobach, capitán del ejército de Hadadezer, al frente de ellos.” El segundo dice: “Está en el camino de la vida el que atiende a la instrucción; pero el que abandona la reprensión se equivoca.” El tercero dice: “Todos los hermanos de los pobres lo odian; ¡cuánto más se alejan de él sus amigos! El que persigue las palabras, se vuelven contra él”; la primera mitad de este versículo, siendo ya conocida por Rashi como *qal vachomer* y fácil de validar, no presenta problema; presumiblemente es la segunda mitad (cuyo significado está lejos de ser claro) la que aquí se propone como un segundo *qal vachomer* .

Respecto a Proverbios 19:7b, que dice: «El que persigue las palabras, se vuelven contra él», tal vez el *qal vachomer propuesto* sea: Un hombre que es pobre pero no «persigue las palabras» es despreciado

[262] Gabay no menciona el caso de Katzenellenbogen (Proverbios 6:30) como también lo cita Hirschensohn. Desconozco si se trató de un descuido por parte de Gabay o si Hirschensohn realmente no mencionó este caso, a pesar de que Katzenellenbogen lo cita junto con otro, Levítico 10:19, que Hirschensohn sí menciona. No le pregunté a Gabay sobre esto porque dejé de esperar su respuesta.

lo suficiente como para ser evitado; un hombre que es pobre y «persigue las palabras» es despreciado lo suficiente como para ser «repelido» (es decir, más que simplemente evitado). Eso sería un argumento positivo subjetivo a crescendo (**+s&**); pero sería, en el mejor de los casos (si acaso a fortiori), implícito. Rashi no señala esta oración como *qal vachomer* . No hay ningún indicador lingüístico de un argumento a fortiori. El significado del término «perseguir las palabras» es, en cualquier caso, poco claro y se interpreta de diversas maneras, por lo que una lectura a fortiori es, en el mejor de los casos, conjetural.

Acerca de la tradición de ten *qal vachomer* .

Como hemos visto en el curso de este estudio, el número de instancias de *qal vachomer* en el Tanaj se convirtió en un tema y una búsqueda académica algún tiempo después de que el Midrash *Genesis Rabbah* (GR) se publicara por primera vez alrededor del 300-500 d. C., porque este documento cita a R. Ishmael (siglo II ^{d}. C.) diciendo que Génesis 44:8 es " **uno de los diez argumentos *qal vachomer* dados en la Torá** " (GR 92:7). Además, *porque* este mismo documento (o una versión común y existente del mismo) enumera nueve instancias más de *qal vachomer* **En el Tanaj** , a saber, Éxodo 6:12, Números 12:14, Deuteronomio 31:27, 1 Samuel 23:3, Jeremías 12:5 (2 instancias), Ezequiel 15:5, Proverbios 11:31 y Ester 9:12, la afirmación de R. Ismael que menciona diez casos 'en la Torá' siempre se ha interpretado como 'en el Tanaj' (leyendo la palabra Torá en su sentido más amplio y coloquial).

Un problema importante fue el descubrimiento, al menos desde la época de Rashi (siglo XI), de que existen ***más de diez*** casos de *qal vachomer* en el Tanaj. Esto puso en duda la afirmación autorizada en GR 92:7. ¿Debía interpretarse el número diez como «un número grande», o quizás «al menos diez, tal vez más»? ¿O acaso los diez mencionados en este documento fueron seleccionados deliberadamente en función de algún criterio o criterios implícitos? Nadie se atrevió a acusar a GR de simplemente estar equivocado, incluso si otros pasajes del propio documento mencionan ejemplos adicionales de *qal vachomer* en el Tanaj, porque la implicación de un error por parte de un autor de la era talmúdica sería devastadora (aunque, como en este caso, se trate meramente de hagadismo, no de halajá).

Hirschensohn demostró ser consciente de este problema cuando escribió (en BM, vol. 1, p. 40, traducción de Gabay): "Los intérpretes tuvieron dificultades con este Midrash cuando encontraron en la Biblia muchos más que el número de KV considerados aquí", y continuó recordando a los lectores que Ashkenazi, Katzenellenbogen y Einhorn encontraron nuevos casos (sin mencionar a Strashun, como ya se ha señalado).

En cuanto a la aparente inconsistencia en el propio GR, esto podría explicarse (sugiero) considerando el GR como una compilación de trabajos de diferentes autores, o del mismo autor en diferentes momentos. Pero el número diez específicamente en GR 92:7 no puede descartarse tan fácilmente. Por un lado, los diez casos enumerados en ese pasaje incluían solo cuatro casos de la Torá, mientras que los otros seis se encontraban en el Naj, lo que confirma la interpretación de la afirmación de Rabí Ismael «en la Torá» como «en el Tanaj». Pero por otro lado, incluso esta lista de cuatro casos en GR 92:7 era incompleta, ya que no incluía, por ejemplo, Génesis 4:24 (que se menciona en otras partes del GR y en la obra posterior (siglos VII-X) *Avot de-Rabbi Nathan* (ARN)).

Una obra midrásica mucho posterior, *Yalkut Shimoni* (YS), que data de la época medieval (siglos XI - XIV), reitera la tradición de diez casos de *qal vachomer* , pero aparentemente solo enumera nueve, omitiendo Ezequiel 15:5 sin ninguna explicación. Cabe señalar que, a partir de los nueve casos que sí

enumera, que corresponden a los casos enumerados en GR, es evidente que el autor de YS interpretó la expresión de Ismael «en la Torá» como «en el Tanaj». La omisión de un caso (en las ediciones de YS que han llegado hasta nosotros) podría, me atrevo a decir, haber sido fácilmente un error por descuido del autor o de un escriba posterior. No había nada lógicamente erróneo en el argumento a fortiori implícito en Ezequiel 15:5, ninguna razón técnica para omitirlo. Pero esto se convirtió en una pequeña « *causa célebre* », que dio lugar a una considerable controversia en algunos círculos.

Se sugirió, con el tiempo, especialmente en épocas más recientes, que la lista de nueve casos en GR 92:7, tras el comentario de Ismael acerca de que Gén 44:8 es uno de los diez casos de la Torá, podría ser simplemente un comentario posterior, una glosa añadida por otra persona a la declaración original de Ismael. Esto dejaría abierta la posibilidad de controversia sobre cuáles podrían ser los otros nueve casos, pero, por supuesto, no resolvería la cuestión de por qué solo se reconocieron oficialmente diez casos cuando existían muchos más. Sin embargo, significaba que si se pudiera encontrar algún criterio o criterios de selección apropiados, ambas cuestiones podrían resolverse mediante una elección juiciosa de nueve casos para completar el número diez, y solo diez, con Gén 44:8. No obstante, dado que los criterios propuestos eran demasiado vagos y no particularmente exclusivos, las selecciones propuestas no resultaron muy convincentes (al menos no para observadores exigentes como yo).

Como hemos visto (en el capítulo 9), Einhorn apoyó firmemente la tesis de que Ezequiel 15:5 era una adición posterior, y afirmó que Ashkenazi compartía esta opinión. Nótese que esto es diferente a decir que la lista de los nueve casos adicionales de *qal vachomer* es una glosa (como propuso posteriormente Theodor-Albeck [263]). Hirschensohn aceptó la excepcional duda planteada sobre Ezequiel 15:5, cuando escribió [264]:

> Lo que resulta aún más sorprendente es que, según este Midrash, parece que uno de los editores añadió un elemento para completar la lista de diez. Al parecer, la lista original del Midrash solo contenía nueve elementos, como se puede observar en *Yalkut Shmuel* I, capítulo 23. Véase, en el comentario del estimado Baal *Yafeh Mar'eh,* una nota del rabino Kalonymus de Roma, quien añade el décimo KV de Ezequiel 15.

Como ya hemos visto, Einhorn propuso sustituir Ezequiel 15:5 por Nehemías 13:26-27. Hirschensohn, por su parte, también propuso sustituirlo, pero por Génesis 4:24, citando su mención en el Midrash Rabá (23:5) [265]y en el Talmud de Jerusalén (*Sanedrín* 10:1). En mi opinión, la propuesta de Hirschensohn es más creíble que la de Einhorn, aunque ambas son bastante especulativas.

El hecho de que el comentario de Rashi frente a Ezequiel 15:5 no mencione que la lista de casos de GR del YS sea deficiente (es decir, que mencione solo nueve casos en lugar de los diez declarados), ni mencione la identificación por parte de su contemporáneo Kalonymus del caso de Ezequiel como el que falta, sugiere (otorgando la fecha temprana implícita para el YS) que todo este asunto ha sido exagerado por ciertos eruditos posteriores (en particular Einhorn).

---

263 Citado por Jacobs en su ensayo "El argumento Qal Va-Homero en el Antiguo Testamento", nota 2.

264 Gabay me aclaró que *Yalkut Shmuel* se refiere al *Yalkut Shimoni* (sobre Samuel) y que *Yafeh Mar'eh* se refiere al *Yefeh Toar de SY Ashkenazi* . Informó que Hirschensohn identificó (en la pág. 45) al rabino Kalonymus aquí mencionado con «el erudito que fue contemporáneo de Rashi y es citado en Rashi sobre *Beitsa* 24b».

265 «Donde», señaló Gabay, «se le llama "una KV de oscuridad" porque es defectuosa», y añadió que Hirschensohn «prosigue explicando que el defecto de la KV no reside en su lógica, ya que esta es perfectamente sólida, sino que existía la tradición de que Caín sería castigado siete generaciones después del asesinato de Hevel. La "oscuridad" de esta KV no está en su construcción lógica, sino en su conclusión, que no tuvo en cuenta el elemento de la justicia divina».

La interpretación más sencilla de los hechos es que (a) el caso de Ezequiel fue incluido entre los diez por el autor de GR 92:7; o (b) posiblemente fue añadido por algún editor anónimo poco después, junto con otros ocho casos al caso de Génesis 44:8 mencionado originalmente por Rabí Ismael; y que (c) siglos después, el autor de YS lo omitió accidentalmente; o (d) un escriba algún tiempo después lo hizo; y que (e) dicho Kalonymus en alguna glosa corrigió este último error; (f) presumiblemente basándose en alguna fuente anterior que ya no existe; de modo que (g) Rashi posteriormente consideró todo lo anterior como tan obvio e insignificante que no sintió la necesidad de siquiera mencionar este asunto en su comentario sobre el caso.

Como hemos visto, la investigación de Hirschensohn se centró en encontrar casos adicionales de *qal vachomer* en la Torá propiamente dicha. Según el relato de Gabay, Hirschensohn «intentaba encontrar 10 casos de qal vachomer en la Torá misma, no en los Profetas y Escritos». Esta fue una empresa revolucionaria; algo que nadie había intentado lograr, y mucho menos logrado, antes. Parece que, consciente o inconscientemente [266], Hirschensohn interpretó la afirmación de Ismael sobre los diez casos «en la Torá» como referida a la Torá propiamente dicha (es decir, los Cinco Libros de Moisés), no al Tanaj en su conjunto. Esta fue *una idea brillante y novedosa* que nadie más, incluyéndome a mí, había concebido antes ni después (que yo sepa). Todos hemos dado por sentado que la afirmación de R. Ishmael en GR de que Génesis 44:8 es "uno de los diez argumentos *qal vachomer* dados en la Torá" realmente significa (como lo implica claramente la lista de nueve casos más en GR) "en el Tanaj".

El intento de Hirschensohn de encontrar diez casos de *qal vachomer* en la Torá podría explicarse, por lo tanto, como un intento de justificar la hipótesis de que la afirmación de Ismael se interpretó *literalmente* . Y dado que ya se conocen cinco casos desde la antigüedad, y al menos uno más fue hallado por Rashi y otro por Katzenellenbogen, ¡solo necesitaría encontrar tres casos más para demostrar su punto! Y, para mi asombro, ¡logró *encontrar* tres más! De hecho, como ya he confirmado, ¡encontró *más de* tres! Esto no era tan bueno, porque Ismael aparentemente había especificado que solo hay diez casos en la Torá. Así pues, si bien la hipótesis de que el «en la Torá» de Ismael podría significar «en la Torá propiamente dicha» se confirmó, ¡la hipótesis de que hay «diez» casos en ella quedó refutada *de nuevo* !

De hecho, como hemos visto, Hirschensohn enumeró cuatro casos de la Torá, propuestos por Rashi y Katzenellenbogen; no solo dos. Por lo tanto, debió pensar que solo necesitaba un caso más para completar los diez necesarios. Sin embargo, según mi criterio, mientras que Génesis 6:3 y Deuteronomio 32:39 son casos explícitos válidos, Génesis 6:9 y Levítico 10:19 son solo implícitos; por eso digo que objetivamente necesitaba tres casos más para llegar a diez. Cabe recordar también, en este contexto, que he rechazado dos de los casos que el propio Hirschensohn propuso, Génesis 3:1 y 27:37. No obstante, propuso siete casos nuevos que considero válidos y a los que he añadido un caso análogo, sumando así ocho; por lo tanto, tuvo un éxito rotundo en su empeño.

Gabay informa que Hirschensohn "se extiende durante decenas de páginas con una teoría sobre por qué solo se seleccionaron 10 versículos del Midrash (de al menos 40)". Le pedí que intentara escribir un breve resumen de cómo Hirschensohn explica esta discrepancia, pero no respondió. Por lo tanto, desconozco la opinión de Hirschensohn sobre este asunto. Hasta ahora me ha sorprendido al señalar siete argumentos bíblicos a fortiori que yo no había podido percibir; así que bien podría sorprenderme de nuevo. Pero hasta que no me familiarice con su tesis, soy muy escéptico de que la discrepancia

266 No puedo decir cuál, ya que Gabay no lo menciona y ha dejado de responder a mis preguntas.

pueda explicarse de manera convincente y, por lo tanto, asumo de entrada que su extenso discurso sobre este tema es mera apologética.

En conclusión, la contribución de Hirschensohn al campo de la enumeración bíblica *de qal vachomer* es realmente impresionante, incluso si se centró únicamente en la Torá. Si hubiera investigado también de forma independiente el Nakh con igual ahínco, sin duda habría encontrado muchos casos nuevos.

12. Avi SION en *lógica judaica*

Publiqué mi libro *Lógica Judaica* (JL) en Ginebra en 1995. [267]Este libro desarrolló una lista de **23 instancias** de *qal vachomer* en el Tanaj (además de las 11 instancias dadas en el Midrash GR). Las 23 instancias son: **1 Samuel 14:29-30, 17:37, 21:6; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 16:11; 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 5:13, 10:4; Jonás 4:10-11; Salmos 78:20, 94:9 (a y b), 94:10; Proverbios 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6; Daniel 2:9; 2 Crónicas 6:18** .

Actualmente podemos categorizar estos hallazgos de la siguiente manera. De los 23 casos identificados, *5 casos son "primeros históricos"* , a saber: 1 Samuel 17:37 [268], 21:6; Salmos 94:9 (2 casos), 94:10. Otros 18 casos son hallazgos "independientes", a saber: 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 16:11; 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 5:13, 10:4; Jonás 4:10-11 [269]; Salmos 78:20; Proverbios 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6; Daniel 2:9; 2 Crónicas 6:18. Y los 11 casos restantes son 'derivados', a saber: la lista GR de 10 casos más Gén. 4:24.

Mi lista de 23 argumentos bíblicos a fortiori en JL era, en el momento en que la formulé, *una* primicia histórica, pues la desarrollé de forma totalmente independiente. Es decir, no recopilé estos casos de fuentes rabínicas ni seculares (por la sencilla razón de que desconocía tales fuentes), sino que los investigué y descubrí sistemáticamente por mi cuenta. Solo durante el presente estudio descubrí (lamentablemente, debo admitirlo) que 18 casos ya habían sido descubiertos por otros antes que yo, y que solo podía afirmar que 5 eran nuevos.

En ese libro describo exactamente cómo procedí. Para empezar (en JL, capítulo 3), investigué y establecí *la lógica formal de* un argumento fortiori dondequiera que aparezca; a esto me referí más tarde al decidir si un posible argumento fortiori dado debía declararse válido o no. En segundo lugar (en JL, capítulo 5), examiné *el lenguaje. de* argumentos bíblicos a fortiori incluidos en la lista GR (por ejemplo *hen* (he aquí)/ *ve ekh* (cómo entonces); *hine* (he aquí)/ *ve af ki* (entonces también si), etc.), y sobre esa base busqué otros usos de lenguaje similar en todo el Tanaj por medio de una concordancia impresa de la Biblia.

Fue un trabajo manual y minucioso; en aquel entonces no existía internet y desconocía cualquier edición de la Biblia digital que pudiera consultar. Analicé unos 500 versículos que utilizaban dichas expresiones y seleccioné 21 casos cuya intención era claramente a fortiori. La originalidad del trabajo

---

267 El libro fue escrito, si mal no recuerdo, entre 1992 y 1995. Lo autopubliqué por primera vez **en** 1995, en una pequeña tirada para su distribución a bibliotecas; luego lo publiqué a través de Editions Slatkine, Ginebra, en 1997. Lo publiqué en mi sitio web TheLogician.net alrededor de 2001. Posteriormente, lo **autopubliqué** a través de editoriales en línea, primero Lulu.com, luego Amazon.com y, finalmente, otras.

268 Este caso fue formulado por mí y añadido a ediciones posteriores de JL en 2001, después de que un lector llamado Mark Leroux me lo hiciera notar.

269 Este caso fue descubierto fortuitamente por mí y añadido a ediciones posteriores de JL en 1998.

realizado merece reconocimiento. Posteriormente [270], surgieron dos casos más, sumando un total de 23. Evidentemente (como descubrí más tarde), pasé por alto muchos casos, ya fuera por descuido, porque no contenían las palabras y frases clave que buscaba o porque en aquel momento no pude percibir su intención a fortiori.

Unas palabras sobre **1 Samuel 17:37** . Allí David le dice a Saúl acerca de Goliat: «El Señor, que me salvó de las garras del león y del oso, me salvará de la mano del filisteo». Este pasaje fue, de hecho, señalado por un lector de JL llamado Mark Leroux en 2001, y yo lo incorporé a ediciones posteriores de JL. Por lo tanto, solo me atribuyo el mérito de interpretarlo como: «Si David tenía suficiente mérito espiritual para ser salvado de criaturas inocentes (el león y el oso), entonces tiene suficiente mérito para ser salvado de las malignas (el filisteo)», y luego publicarlo.

Sin embargo, Gabay me informó recientemente (2023) que Malbim [271], en un comentario *ad loc* , ya había considerado este versículo como *qal vachomer* , interpretándolo como: «Así como David triunfó sobre leones y osos por el poder de su alma divina, de igual modo, e incluso con mayor fuerza, prevalecerá sobre el guerrero filisteo con esta misma fuerza» (traducción de Gabay). Pero, como le escribí, esta lectura no es precisa, pues postula a David como sujeto activo y no menciona el papel de Dios, mientras que el versículo claramente postula a Dios como sujeto activo y a David como mero receptor pasivo de su salvación. Una interpretación siempre debe reflejar todos los términos utilizados en el versículo que se interpreta. Por lo tanto, aunque se le puede atribuir a Malbim haber percibido vagamente la *intención a fortiori* de este versículo, no se puede decir que la haya comprendido plenamente.

Gabay considera que la lectura de Malbim es, en el mejor de los casos, implícita (*satum*). En cambio, propone la siguiente lectura, que no es fortiori: “De la misma manera que Dios me ha protegido en el pasado de otros peligros, también me protegerá ahora”. Ahora bien, como le respondí, esta lectura es razonable, ya que conecta las dos partes del versículo a modo de argumento *analógico* ; pero dicho argumento es *lógicamente más débil* que un argumento fortiori. Si la intención de Gabay era poner las dos mitades del versículo en igualdad de condiciones, podría haberse hecho mejor mediante un *argumento igualitario.* argumento *a fortiori* : “ Se requiere *tanto* crédito espiritual (en lugar de 'más') para que Dios salve a alguien de los animales como para que Dios salve a alguien de un hombre malvado; y David tenía suficiente crédito espiritual para ser salvado por Dios de los animales, por lo tanto, tenía suficiente para ser salvado por Él de Goliat.”

Esta interpretación alternativa *qal vachomer* es claramente bastante creíble, y en general una lectura a fortiori es preferible a una analógica porque ofrece más explicación del vínculo entre la premisa menor y la conclusión. En el presente caso, la lectura a fortiori añade el «crédito espiritual» de David (implícito en la narración circundante) como explicación de los actos de salvación de Dios en ambas situaciones, negando así que hayan sido mera casualidad. La lectura igualitaria difiere de mi lectura original en que, en esta última, la premisa mayor (tácita) es que se requiere *más* crédito espiritual para ser salvado de los animales, que son criaturas relativamente inocentes moralmente, ya que solo siguen sus instintos naturales, que para ser salvado de un enemigo obstinado como Goliat, quien, siendo bastante malvado,

---

270 En 1998 y 2001, como ya se mencionó.

271 R. Meir Lob Ben Yehiel Michal, 1809-1879.

merece ser combatido por Dios de todos modos. El texto dado puede interpretarse de cualquiera de las dos maneras: elija la que prefiera.[272]

13. R. Louis Jacobs

R. Louis JACOBS (n. 1920, en Manchester, Reino Unido, f. 2006) [273]escribió un ensayo titulado "El argumento Qal Va-Homero en el Antiguo Testamento", incluido como capítulo 12 en su libro *Pensamiento rabínico en el Talmud* , publicado en Londres, Reino Unido, en 2005 [274].

En este ensayo, Jacobs enumera **veintiún casos** de *qal vachomer* en el Tanaj (págs. 111-113) (además de los 11 casos dados en el Midrash GR [275]). Los 21 son: **Jueces 14:16; 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 12:18, 16:11; 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 10:4; Isaías 66:1 (a y b); Jeremías 25:29, 45:4-5, 49:12; Ezequiel 33:24; Jonás 4:10-11; Proverbios 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6; Nehemías 13:26-27** .

Solo dos de estos casos son «primeros hallazgos históricos» , a saber: Isaías 66:1 (a y b). Otros 7 son aparentemente «hallazgos independientes», a saber: Jueces 14:16; 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 12:18, 16:11; Ezequiel 33:24; Jonás 4:10-11; Proverbios 19:7. Se puede suponer que los 18 restantes son «derivados».

Isaías 66:1 . Dios: "El cielo es mi trono, y la tierra el estrado de mis pies; ¿dónde (*eizeh*) está la casa que me edificaréis? ¿Y dónde (*eizeh*) está el lugar que sea mi morada ? " { **-s** } Claramente hay dos antecedentes y dos consecuentes aquí; por lo tanto, en realidad hay *dos* argumentos a fortiori, entrelazados, a saber: (a) Si su trono celestial no es lo suficientemente grande para albergar a Dios, entonces una casa terrenal no es lo suficientemente grande para hacerlo; y (b) si toda la tierra no es lo suficientemente grande como lugar de morada para Dios, entonces un lugar delimitado no es lo suficientemente grande para ello. Conté este versículo como solo un argumento en AFL, y también lo hizo Jacobs en dicho ensayo; pero claramente hay dos, aunque su intención es aproximadamente la misma. Nótese que su narrativa es comparable a 1 Reyes 8:27. y 2 Crónicas 6:18.

Dado que Jacobs menciona a Ashkenazi (*Yefeh Toar*) [276], podemos suponer que encontró los siguientes 12 casos mencionados en su lista en esa obra: 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 10:4; Jeremías 25:29, 45:4-5, 49:12; Proverbios 15:11, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6. Sin embargo, Jacobs no tiene el caso de Isaías 20:6, que aparece en YT; probablemente se trató de una omisión accidental, pero podría haber sido intencional (por alguna razón no especificada). Además, dado que Jacobs menciona a Einhorn [277], podemos suponer que obtuvo de él el caso de Nehemías 13:26-27. Sin embargo, es seguro que Jacobs no derivó ningún otro caso de Einhorn, ya que este último no publicó ninguna lista (aunque afirmó haber compilado una en su cuaderno personal). Es posible que Jacobs haya derivado algunos casos de Rashi, tal vez de Ezequiel 33:24 y Proverbios 19:7; pero como no nos indica sus fuentes, no podemos afirmarlo más que especulativamente.

---

272 Dedico tanto espacio a este caso en particular, no porque sea especialmente importante, sino porque el análisis ofrece valiosas lecciones de interpretación para los futuros lectores.

273 https://en.wikipedia.org/wiki/Louis_Jacobs. Más información sobre Jacobs en: https://louisjacobs.org/.

274 https://archive.org/details/rabbinicthoughti0000jaco.

275 Enumera 10 ejemplos en las páginas 109-110; y menciona Génesis 4:24 en la nota 3.

276 En la nota 6.

277 En la página 111.

Después de mencionar a Einhorn, Jacobs escribe [278]que Hirschensohn "agrega los siguientes ejemplos (pero estos son extremadamente dudosos)" y enumera Génesis 3:22, 11:6, 17:17. Estos tres casos son de hecho (como determinamos en el capítulo 11, arriba) válidos y explícitos; por lo tanto, Jacobs se equivocó al rechazarlos. Uno podría pensar que el hecho de que Jacobs mencione estos tres casos implica que realmente leyó todo el libro de Hirschensohn; pero hay demasiados casos (8 de ellos, para ser precisos) [279]que este último enumera que Jacobs *no* menciona para que tal suposición sea creíble. Así que, si bien uno podría estar tentado a asumir cinco de los casos enumerados anteriormente como independientes, a saber: 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 12:18, 16:11; Ezequiel 33:24; Proverbios 19:7, que se deriva de Hirschensohn (ya que él también los tiene), es más sabio no hacerlo.

Se puede negar con seguridad que Jacobs, a pesar de su erudición, estudiara las obras pertinentes de Katzenellenbogen (ZHK) y Strashun (MS) al elaborar su lista. Si observamos los siete casos mencionados anteriormente, etiquetados como aparentes «hallazgos independientes», vemos que cuatro de ellos (1 Samuel 14:29-30, 2 Samuel 16:11, Ezequiel 33:24 y Proverbios 19:7) se encuentran en ZHK y, posteriormente, en MS; mientras que tres de ellos (Jueces 14:16, 2 Samuel 12:18 y Jonás 4:10-11) se encuentran únicamente en MS (es decir, no en ZHK). Por lo tanto, podríamos pensar que Jacobs pudo haber aprendido estos casos de dichos autores. Sin embargo, hay un caso citado únicamente por ZHK [280], cuatro casos citados por ZHK y posteriormente por MS [281], y catorce casos citados únicamente por MS [282], que Jacobs no incluye en su lista, lo que indica que Jacobs no conocía (o no conocía completamente) estas dos fuentes. Es posible que haya rechazado los diecinueve casos faltantes sin justificarlo, pero parece muy improbable, ya que son numerosos y claramente válidos.

Cabe señalar, además, que de los 21 casos de argumentos bíblicos a fortiori enumerados por Jacobs (además de los 11 tradicionales) en 2005, 12 ya habían sido analizados y enumerados en mi libro *Lógica Judaica* (JL) diez años antes, pero 9 eran nuevos para mí cuando encontré su ensayo en 2013 y los analicé y enumeré en mi libro *Lógica A Fortiori* (AFL). Es evidente, sin embargo, que Jacobs no hizo referencia alguna a mi trabajo anterior (JL), ya que no lo menciona. Como investigador objetivo y honesto, seguramente lo habría citado si lo hubiera conocido y leído. En 2005, la edición inicial limitada (1995) de mi libro estaba disponible en algunas bibliotecas universitarias, la edición más pública de Slatkine (Ginebra, 1996) estaba a la venta y, lo que es más importante, el libro completo estaba publicado (desde 2001) en mi sitio web www.TheLogician.net. Por lo tanto, resulta sorprendente que Jacobs no se topara con ello. Al parecer, no investigó el tema a fondo.

En AFL, capítulo 16, examino con considerable detalle el trabajo de Jacobs en este campo. Para empezar, demuestro que no dominaba las formalidades de un argumento fortiori. Describe dicho argumento como *simple* (Si A tiene x, entonces B ciertamente tiene x) o *complejo* (Si A, que carece de y, tiene x, entonces B, que tiene y, ciertamente tiene x); pero esta es una fórmula superficial, carente de muchas características formales importantes y, por lo tanto, incapaz de una validación estricta. Sin embargo, logró intuitivamente compilar una lista de 21 casos válidos, como ya se mencionó. La pregunta es: ¿cómo lo hizo? En su ensayo sobre el tema, escribe (p. 111):

---

278 En la nota 6 (citando las pp. 39-60) y 7 (citando las pp. 40-45).

279 A saber: Gén. 4:14, 6:3, 14:23, 39:8-9; Éx. 6:30; Deut. 32:39, Isa. 20:6, Sal. 78:20.

280 Es decir, Deuteronomio 32:39.

281 A saber: 2 Sam. 4:10-11, 12:21; Prov. 17:7; 2 Chron. 6:18.

282 A saber: 1 Sam. 14:39; 2 Sam. 11:11; 2 Reyes 5:12, 5:13, 18:23-24, 18:35; Isa. 1:3, 10:11, 20:6, 36:8-9, 36:20; Jeremías. 2:11, 8:7; Ezeq. 3:4-7.

> "Pero los comentaristas del Midrash y otros eruditos se muestran desconcertados por la referencia de R. Ismael a tan solo diez casos bíblicos. De hecho, señalan que existen muchos más ejemplos de un *qal va- homer explícito* en la Biblia. Wolf Einhorn, de Grodno, observa que sus investigaciones han arrojado no menos de cuarenta casos, y otros comentaristas llegan a resultados similares. Algunos de estos deben descartarse por inverosímiles y dudosos, pero la siguiente lista contiene todas las referencias definitivas."

Y continúa enumerando 21 casos de a fortiori bíblico. Desafortunadamente, Jacobs muestra una sorprendente falta de precisión para un erudito de su calibre, al no especificar la(s) fuente(s) de cada uno de los 21 argumentos de a fortiori bíblico que enumera, y al no explicar por qué seleccionó estos como "referencias definitivas" y rechazó otros como "descabellados y dudosos". En AFL, asumí, como hipótesis de trabajo, no sin reservas, que todos los casos que Jacobs enumeró habían sido incluidos en la supuesta lista de "cuarenta casos" de Wolf Einhorn, porque Einhorn fue el único nombre que mencionó en el párrafo citado [283], y porque agregó que "otros comentaristas" (sin nombrar) habían "llegado a resultados similares". Por lo tanto, terminé etiquetando erróneamente todos los casos de Jacobs con las iniciales de Wolf Einhorn, WE. Por supuesto, ahora que sé que Einhorn no publicó una lista de 40 casos, en este artículo estoy renombrando los 21 casos de Jacobs con sus iniciales, LJ.

Por último, cabe señalar que, en su ensayo (pág. 111), Jacobs llama la atención sobre la *baraita* de R. Eliezer ben R. José el Galileo, que distingue entre argumentos *qal vachomer explícitos (meforash*) e implícitos (*satum*) , y ofrece dos ejemplos bíblicos de cada uno: Jeremías 12:5 y Ester 9:12 (ambos incluidos en la lista de diez del *Génesis Rabá*) para los explícitos, y Salmos 15:4-5 para los implícitos (dos casos). He analizado estos dos últimos casos en el capítulo de Rashi (6, arriba). Allí coincido, al igual que Jacobs en su ensayo, con R. Eliezer en que, en el mejor de los casos, se trata de un argumento a fortiori implícito.

14. Avi SION en *A Fortiori Logic*

Publiqué mi libro *A Fortiori Logic* (AFL) en Ginebra en 2013. [284]Este libro desarrolló una lista de **36 instancias** de *qal vachomer* en el Tanaj (además de las 11 instancias dadas en el Midrash GR). Las 36 instancias son: **Jueces 14:16; 1 Samuel 14:29-30, 17:37, 21:6; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 16:11; 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 5:13, 10:4, 18:23-24; Isaías 36:8-9, 66:1 (a y b); Jeremías 25:29, 45:4-5, 49:12; Ezequiel 14:13-21, 33:24; Jonás 4:10-11; Salmos 78:20, 94:9 (a y b), 94:10; Proverbios 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6; Daniel 2:9, Nehemías 13:26-27; 2 Crónicas 6:18, 32:15** .

Actualmente podemos categorizar estos hallazgos de la siguiente manera. *1 caso es un "primero histórico"* , a saber: 2 Crónicas 32:15. Este único caso se suma a los 5 "primeros históricos". listados por mí en JL, a saber: 1 Samuel 17:37, 21:6; Salmos 94:9 (2 casos), 94:10, lo que hace un total de 6 para mí al momento de escribir. Otros 3 casos son 'hallazgos independientes', a saber: 2 Reyes 18:23-24; Isaías 36:8-9; Ezequiel 14:13-21. Estos 3 casos son adicionales a los 18 'hallazgos independientes' listados por mí en JL, a saber: 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 16:11; 1 Reyes 8:27; 2 Reyes 5:13, 10:4; Jonás 4:10-11; Salmos 78:20; Proverbios 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Job 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6;

---

283 Aunque mencionó a otros autores en la nota 6, en particular a Ashkenazi y Hirschensohn.

284 El libro fue escrito, si mal no recuerdo, entre 2010 y 2013. Inmediatamente lo publiqué en mi sitio web TheLogician.net alrededor de 2001 y lo autopubliqué a través de editoriales en línea, incluyendo Amazon.com, Lulu.com y otras.

Daniel 2:9; 2 Crónicas 6:18. Y los 20 casos restantes son 'derivados', a saber: la lista GR de 10 casos más Génesis 4:24, y 9 casos que encontré en la lista de Louis Jacobs de 2005, a saber: Jueces 14:16; Isaías 66:1 (a y b); Jeremías 25:29, 45:4-5, 49:12; Ezequiel 33:24; Job 9:13-14; Nehemías 13:26-27.

Respecto a Ezequiel 14:13-21, que yo creía que era un hallazgo histórico mío sin precedentes, hasta que descubrí durante este estudio que Rashi se me había adelantado (gracias a Gabay, quien me lo hizo notar). Lo he analizado brevemente en el capítulo de Rashi (6, arriba); pero lo revisaré aquí con un poco más de detalle. Dice lo siguiente:

Ezequiel 14:13-21 : "Hijo de hombre, cuando una tierra peca contra mí cometiendo una grave transgresión, y yo extiendo mi mano sobre ella… y envío hambre sobre ella… [O] si hago pasar bestias feroces por la tierra… O si traigo espada sobre esa tierra… O si envío peste a esa tierra… aunque Noé, Daniel y Job estuvieran en ella, vivo yo, dice Jehová Dios, no salvarán ni a hijo ni a hija; sino que salvarán sus propias almas por su justicia… ¡Cuánto más (*af ki*) cuando yo envíe mis cuatro duros juicios contra Jerusalén: la espada, el hambre, las bestias feroces y la peste, para exterminar de ella a hombres y bestias!" (corchetes míos).

Mi paráfrasis: Las palabras son pronunciadas por Dios. Su significado es: Se requiere mayor mérito espiritual para impedir la ejecución *conjunta* de varios decretos negativos que para impedir su ejecución *por separado* (premisa mayor tácita); de donde se deduce que si los hombres santos (como Noé, Daniel y Job) carecen del mérito espiritual suficiente para impedir la ejecución de cada uno de los cuatro decretos negativos por separado (premisa menor), entonces carecen del suficiente para impedir la ejecución de los cuatro decretos juntos (conclusión). Este es un argumento predicativo negativo (**-p**) a fortiori.

Descubrí este nuevo caso de *qal vachomer* en el Tanaj en 2013, cuando estaba a punto de terminar el AFL. Lo que dificultó su descubrimiento hasta entonces fue la excepcional extensión de este argumento, debido a su compleja enumeración de cuatro decretos distintos y la conclusión que extraía de ellos en conjunto. Di con este caso por casualidad y me sorprendió gratamente su hallazgo. Me sentí orgulloso de haberlo descubierto. Por esta razón, lamento ahora haberlo olvidado.

En su comentario, Rashi solo menciona el último versículo (v. 21, el que contiene la expresión *af ki*), sin prestar atención a sus antecedentes (v. 13-20); por lo tanto, me he preguntado si era consciente de la relevancia de los versículos precedentes, o si declaró que el versículo final indicaba *qal vachomer* simplemente por su lenguaje. Sin embargo, debo reconocerlo *a posteriori* como uno de los primeros en descubrir este caso, porque no veo cómo el v. 21 podría leerse fuera de contexto e interpretarse de otra manera que no sea como la última parte de un largo argumento a fortiori. Rashi debió de ser al menos algo consciente de las premisas de la conclusión del v. 21, aunque no las explicitara.

Por lo tanto, me veo obligado a clasificar Ezequiel 14:13-21 en mi lista como un «hallazgo independiente» en lugar de un «primer hallazgo histórico». Sin embargo, en vista de la presentación incompleta de Rashi y de mi análisis más exhaustivo del caso, propongo etiquetarlo en la lista combinada del capítulo 3 como R/AS.

15. El lenguaje del discurso bíblico a fortiori

En mi libro *Lógica Judaica* , capítulos 5 y 6, estudié empíricamente el discurso bíblico a fortiori, sin ideas preconcebidas, examinando el lenguaje empleado en los casos que había encontrado hasta entonces.

Descubrí que ciertas expresiones verbales hebreas, a las que denominé palabras y frases clave, se usaban repetidamente, aparentemente como indicadores de la intención *qal vachomer* . Sin embargo, existían diferentes palabras y frases clave, no solo una o un conjunto de ellas; a veces, incluso, no había ningún indicador. Además, si bien las expresiones verbales a veces, o incluso a menudo, indicaban un discurso a fortiori, no se usaban exclusivamente en tales contextos. Es decir, no implicaban necesariamente un argumento a fortiori, sino que simplemente lo sugerían como posible. Aun así, los indicadores que identifiqué gradualmente me ayudaron a encontrar nuevos casos de discurso bíblico a fortiori; por lo tanto, fueron muy útiles.

Comencé mi búsqueda tomando como referencia el lenguaje utilizado en los diez casos tradicionalmente citados como ejemplos. Estos casos involucraban las expresiones: *hen/ve-ekh* (2), *hen/af ki* , *hen/ve-af ki* , *hine/af ki* , *hine/ve-af ki* , *ki/ve-ekh* , *u/ve-ekh* , *ve/ha-lo* y *meh* . *Hen* y *hine* se traducen como 'he aquí', *ve-ekh* significa 'cómo entonces', *af ki* significa 'entonces cuando' o 'entonces si', *ha-lo* significa '¿no es entonces que?' (un giro retórico), y *meh* significa 'qué' o quizás 'cuántos'. Busqué estas expresiones en una concordancia impresa y luego examiné alrededor de 500 referencias bíblicas con un potencial fortiori. Así encontré una veintena de casos nuevos (nuevos para mí). Algunas de ellas incluían otra fraseología, que descubrí incidentalmente, como *ki* (si, cuando, ya que, porque), *lahen* (así), *reu* (ver), *im* (si), *gam* (también).

Lo que sucedió fue que los términos utilizados funcionaron como operadores condicionales (si/entonces). Por ejemplo, *hen* o *hine* tienen el valor semántico de "si", y *ve-ekh* o *af-ki* significan "entonces", de modo que, combinados, anuncian respectivamente una cláusula **antecedente y una cláusula consecuente** . La proposición condicional resultante a menudo puede constituir un argumento a fortiori, generalmente la premisa menor y la conclusión de uno; pero a veces no. Solo *un examen minucioso de la narración y un análisis lingüístico y lógico cuidadoso, a menudo con la ayuda de comentarios rabínicos anteriores* , permiten un juicio ad hoc sobre si un texto dado tiene o no una intención fortiori. Este método se ha utilizado en el presente estudio y otorga credibilidad a nuestra lista ampliada actual.

Recientemente descubrí una excelente **concordancia bíblica en línea** en blueletterbible.org. Si bien es un sitio cristiano, incluye la Biblia hebrea [285]. Se puede buscar una palabra hebrea (usando letras hebreas) y se obtiene una lista en inglés de todos los capítulos y versículos donde aparece [286]. También se pueden buscar dos o más palabras, y se muestra dónde aparecen juntas y por separado. Además, no solo se indica la ubicación relevante en la Biblia, sino que el texto en hebreo se puede leer en la misma página sin necesidad de buscarlo en otro lugar. Asimismo, se ofrecen resúmenes estadísticos que muestran cuántas veces aparece la(s) secuencia(s) de palabras en cada libro del Tanaj y en todo el Tanaj. Esta herramienta, sin duda, facilitará enormemente la búsqueda de nuevos casos *de qal vachomer* , si los hubiera.

Al examinar ahora los 72 casos bíblicos, a fortiori, válidos y explícitos enumerados en el capítulo anterior, podemos proponer la siguiente **lista de palabras y frases clave** . (El guion '-' indica que no se utiliza ningún indicador verbal).

---

285 Nota: al buscar una expresión en este sitio, debe especificar WLC como el libro en el que realizar la búsqueda. WLC se refiere al Códice de Leningrado de Westminster.

286 Por supuesto, conviene estar atento a las referencias bíblicas de capítulos y versículos que difieren en las ediciones cristianas del Antiguo Testamento en comparación con la Biblia judía. No puedo predecir si este tema surgirá alguna vez en nuestra investigación.

Referencia	Tipo	Antecedente	Consiguiente
Génesis 3:22-23	**+s**	*gallina*	*ve-atah*
Génesis 4:14	**+s&**	*gallina*	*ve-hayah*
Génesis 4:24	**-s&**	*ki*	*ve*
Génesis 6:3	**+s**	*beshagam*	*ve*
Génesis 11:6	**+s**	*gallina*	*ve-atah*
Génesis 14:23	**-pag**	*soy*	*ve*
Génesis 17:17	**+s**	*sano*	*ve-im*
Génesis 18:12	**+s**	*Hayta*	*ve*
Génesis 39:8-9	**+s**	*gallina*	*ve-ekh*
Génesis 44:8	**+p**	*gallina*	*ve-ekh*
Éxodo 6:12	**-s**	*gallina*	*ve-ekh*
Éxodo 6:30	**-pag**	*gallina*	*ve-ekh*
Números 12:14	**+s**	*ve*	*halo*
Deuteronomio 31:27	**+s**	*gallina*	*ve-af ki*
Deuteronomio 32:39	**+p**	*ki*	*ve*
Jueces 14:16	**-pag**	*hine*	*ve*
1 Samuel 14:29-30	**+s&**	*reu (ki... ki)*	*af (ki... ki)*
1 Samuel 14:39	**-s**	*ki*	*ki*
1 Samuel 17:37	**+p**	-	-
1 Samuel 21:6	**+p**	*ki im*	*ve-af ki*
1 Samuel 23:3	**+p**	*hine*	*ve-af ki*
2 Samuel 4:10-11	**+s**	*ki... va*	*af ki... ve ha-lo*
2 Samuel 11:11	**-s**	-	*Virginia*
2 Samuel 12:18	**+s&**	*hine*	*ve-ekh*
2 Samuel 12:21	**+s&**	*mah*	*ve-ka-asher*
2 Samuel 16:11	**+p**	*hine*	*ve-af ki*
1 Reyes 8:27	**-s**	*hine*	*af ki*
2 Reyes 5:12	**-s**	*halo*	*ve*
2 Reyes 5:13	**+s**	*halo*	*ve-af ki*

Referencia	Tipo	Antecedente	Consiguiente
2 Reyes 10:4	**-s**	*hine*	*ve-ekh*
2 Reyes 18:23-24	**-s&**	*soy*	*ve-ekh*
2 Reyes 18:35	**-s**	*Asher*	*ki*
Isaías 1:3	**+s**	-	-
Isaías 10:11	**+s**	*ha-lo ka-asher*	*conocido*
Isaías 20:6	**-s**	*hine*	*ve-ekh*
Isaías 36:8-9	**-s&**	*soy*	*ve-ekh*
Isaías 36:20	**-s**	*Asher*	*ki*
Isaías 66:1a	**-s**	-	*eizeh*
Isaías 66:1b	**-s**	-	*eizeh*
Jeremías 2:11	**+s**	-	*ve*
Jeremías 8:7	**+s**	*juego*	*ve*
Jeremías 12:5a	**-pag**	*ki*	*ve-ekh*
Jeremías 12:5b	**-pag**	*tú*	*ve-ekh*
Jeremías 25:29	**-s**	*ki hine*	*ve*
Jeremías 45:4-5	**-s**	*hine*	*ve*
Jeremías 49:12	**+s**	*hine*	*ve*
Ezequiel 3:4-7	**+s**	*ki*	*tú*
Ezequiel 14:13-21	**-pag**	*ki*	*af ki*
Ezequiel 15:5	**-s**	*hine*	*af ki*
Ezequiel 33:24	**+s**	-	*Virginia*
Jonás 4:10-11	**+s**	-	*Virginia*
Salmos 25:8-9	**+p**	-	*al-ken*
Salmos 78:20	**+p**	*gallina*	*juego*
Salmos 94:9a	**+p**	-	*halo*
Salmos 94:9b	**+p**	*soy*	*halo*
Salmos 94:10	**+p**	-	*halo*
Proverbios 11:31	**+s**	*gallina*	*af ki*
Proverbios 15:11	**+p**	-	*af ki*

Referencia	Tipo	Antecedente	Consiguiente
Proverbios 17:7	**+p&**	-	*af ki*
Proverbios 19:7a	**+p**	-	*af ki*
Proverbios 19:10	**+s**	-	*af ki*
Proverbios 21:27	**+s**	-	*af ki*
Job 4:18-19	**+p**	*gallina*	*af*
Job 9:13-14	**-s**	-	*af ki*
Job 15:15-16	**+p**	*gallina*	*af ki*
Job 25:5-6	**+p**	*gallina*	*af ki*
Job 35:13-14	**+s**	*akh*	*af ki*
Ester 9:12	**+s&**	-	*meh*
Daniel 2:9	**+p**	*lahen*	*ve*
Nehemías 13:26-27	**+s**	*juego*	*ve*
2 Crónicas 6:18	**-s**	*hine*	*af ki*
2 Crónicas 32:15	**-s**	*ki*	*af ki*
Número de casos explícitos válidos	72		

Nuestra siguiente tarea consiste en averiguar con qué frecuencia se repite cada expresión lingüística en la lista anterior de 72 casos. Las expresiones que se usan muy raramente no nos interesan. Lo que necesitamos analizar son las expresiones que se asocian con relativa frecuencia a un argumento fortiori. Conociéndolas, podemos buscar y quizás encontrar nuevos casos de *qal vachomer* .

Conviene mencionar de paso las uniformidades lingüísticas que se encuentran en los distintos libros de la Biblia. Así, observemos el uso de *hen/ve-ekh* en los casos adyacentes de Génesis 39:8-9, 44:8 y Éxodo 6:12, 6:30. Desde Deuteronomio 31:27 hasta 2 Reyes 5:13, vemos el uso frecuente de *af ki* , *ve af ki* , *ve* , *ki* en el consecuente. En Jeremías, el consecuente se señala con *ve* o *ve-ekh* . En Proverbios, Job y Crónicas, el consecuente casi siempre se indica con *af ki* . Estas uniformidades lingüísticas quizás reflejen diferentes períodos históricos o diferentes autores de los documentos. Pero tal vez no deberíamos darles demasiada importancia.

Consideremos primero la frecuencia de cada combinación de antecedente y consecuente en los 72 casos conocidos hasta ahora: *hen/af* (1), *hen/af ki* (3), *hen/ve-af ki* (1), *hen/ve-atah* (1), *hen/ve-hayah* (1), *hen/ve-ekh* (5), *hen/gam* (1), *hine/ve* (3), *hine/ve-ekh* (3), *hine/af ki* (3), *hine/ve-af ki* (2), *lahen/ve* (1), *ki/u* (1), *ki/ve* (2), *ki/ki* (1), *ki/af ki* (2), *ki im/ve-af ki* (1), *ki/ve-ekh* (1), *ki hine/ve* (1), *ki... va/af ki... ha-lo* (1), *reu (ki... ki)/af (ki... ki)* (1), *akh/af ki* (1), *u/ve-ekh* (1), *ve /ha-lo* (1), *ha-lo/ve* (1), *ha-lo/ve-af ki* (1), *ha-le/ve-im* (1), *ha-lo ka-asher/ken* (1), *asher/ki* (1), *im/ve* (1), *im/ve-ekh* (2), *im/ha-lo* (1), *gam/ve*

(3), *beshagam/ve* (1), *hayta/ve* (1), *mah/ve-ka-asher* (1), *-/meh* (1), *-/af ki* (6), *-/al-ken* (1), *-/eizeh* (2), *-/ha-lo* (2), *-/va* (3), *-/ve* (1), -/- (2). Como se puede ver, algunas combinaciones se usan con más frecuencia que otras, pero ninguna combinación puede afirmarse como *la única* fórmula verbal utilizada en el argumento bíblico a fortiori.

Si observamos solo los antecedentes, obtenemos las siguientes estadísticas: *hen, hine, lahen* (25), *ki* (11), *im* (5), *ha-lo, ha-le* (4), sin signo (18), otros (10). Si observamos solo los consecuentes, obtenemos las siguientes estadísticas: *af, af ki, ve-af ki* (23), *ve-ekh* (12), *ve, u, va,* etc. (23), *ha-lo* (4), otros (10). Aquí también podemos decir que algunas expresiones son más frecuentes que otras, pero no podemos afirmar que ninguna expresión sea un indicador consistente de *qal vachomer* en el Tanaj. Y, por supuesto, aún no hemos visto empíricamente si alguna de las muchas expresiones aquí utilizadas se usa *exclusivamente* para un discurso fortiori. Lo dudo mucho a primera vista; pero lo veremos cuando examinemos una concordancia.

En cuanto a los 14 casos rechazados, 7 porque los consideré solo "implícitos" (D) y 7 porque los consideré "inválidos" (E), las dos tablas siguientes muestran las palabras/frases clave, si las hay, utilizadas en ellos.

Referencia	Tipo	Antecedente	Consiguiente
Génesis 6:9	**+p**	-	-
Génesis 17:20-21	**+s&**	*hine*	*ve*
Levítico 10:19	**+s**	*gallina*	*ve*
Habacuc 2:4-5	**+s**	*hine*	*ve-af ki*
Salmos 15:4	**-s**	-	-
Salmos 15:5	**+s**	-	-
Job 28:17	**+s**	-	-
Número de casos juzgados implícitamente	**7**		

Referencia	Tipo	Antecedente	Consiguiente
Génesis 3:1	**-s**	-	*af ki*
Génesis 27:37	**+p**	*gallina*	*apo*
2 Samuel 10:16	**¿**	*ve*	*ve*
Ezequiel 23:39-40	**+s**	*ve-hine*	*ve-af ki*
Proverbios 6:30	**¿**	*ki*	-
Proverbios 10:17	**¿**	-	*ve*
Proverbios 19:7b	**+s&**	-	-

Referencia	Tipo	Antecedente	Consiguiente
Número de casos declarados inválidos	**7**		

Como puede observarse, algunos de los casos rechazados, ya sean implícitos o inválidos, utilizan las palabras clave o frases presentes en los casos explícitos válidos; muchos de ellos no incluyen ningún indicador verbal. Esto demuestra que las palabras clave y frases en cuestión no son indicadores infalibles de un discurso fortiori. En cuanto a los casos que no incluyen indicadores verbales, existen casos de este tipo tanto en el grupo de casos explícitos válidos como en el de casos implícitos e inválidos; por lo tanto, esto tampoco nos aporta información relevante.

Dadas las expresiones clave enumeradas anteriormente, utilizadas hasta ahora en casos explícitos válidos, ahora buscaría en la concordancia en línea en busca de más casos. Limitaría (al menos para empezar) mi investigación a algunos de ellos, aquellos con más probabilidades de producir nuevos resultados a fortiori. Los términos *hen* y *hine* , y tal vez también *ha-lo* e *im* , encontrados en muchos antecedentes, y los términos *ve-ekh* , y *af* , *af ki* , *ve-af ki* [287], encontrados en muchos consecuentes, me parecen buenas apuestas. Los términos *ki* y *ve* , que aparecen solos, se encuentran tanto en antecedentes como en consecuentes de un discurso a fortiori, y en muchos otros contextos, requerirían mucho más trabajo y son, diría, menos propensos a producir resultados interesantes [288].

La siguiente tabla contiene estadísticas sobre la frecuencia de algunas expresiones clave prometedoras. No se trata de una lista exhaustiva, sino que sirve para ilustrar la magnitud de la tarea.

expresión hebrea	Transliteración inglesa.	Ocurre	Versículos en el Tanaj	Versículos de la Torá
הֵן	*gallina*	111	106	45
הִנֵּה	*hine*	518	495	96
הֲלֹא	*halo*	127	125	17
אִם	*soy*	812	760	172
וְאֵיךְ	*ve-ekh*	18	17	5
אַף	*af*	177	166	33
אַף כִּי	*de ki*	42	41	8
וְאַף כי	*ve-af ki*	19	8	2

[287] Como es lógico, *ve-af ki* es un subconjunto de *af ki* , que a su vez es un subconjunto de *af* . Sin embargo, cabe señalar que la concordancia trata *ve-af* como una sola palabra, no como una conjunción de dos.

[288] Hay más de 4000 ocurrencias de *ki* , y en cuanto a *ve,* la concordancia no da ninguna estadística, presumiblemente porque en hebreo esta palabra no aparece sola.

Por supuesto, también se pueden buscar combinaciones, y ese podría ser el método más fructífero. Por ejemplo, la combinación *hen/ve-ekh* arroja solo tres ocurrencias: Génesis 44:8, Éxodo 6:12, 6:30; *hen/ve-atah* aparece solo en Génesis 3:22, 11:6; *hen/ve-af ki* aparece solo en Deuteronomio 31:27; *hen/af ki* o *hen/af* aparecen solo en Proverbios 11:31; *hine/ve-af ki* aparece solo en 1 Samuel 23:3, 2 Samuel 16:11. Todos estos casos, de hecho, ya nos son conocidos y los acepto como válidos y explícitos. Pero bien podría haber habido casos nuevos, por lo que la búsqueda fue informativa.

Por otro lado, *hine/ve-ekh* aparece cuatro veces en total; tres de ellas son familiares, a saber: 2 Sam. 12:18, 2 Kgs 10:4, Isa, 20:6; pero una es nueva para nosotros: Gén. 26:9. Debemos preguntarnos: ¿es este último un nuevo caso de *qal vachomer* ? Dice [289]: Entonces Abimelec llamó a Isaac y le dijo: «Mira (*hine*), ella es tu esposa; ¿cómo (*ekh*) pudiste haber dicho: "Ella es mi hermana"?» E Isaac le dijo: «Porque dije: "No sea que muera por su causa"». A primera vista, no veo un argumento a fortiori aquí; pero tal vez podría plantear uno. De manera similar, *hine/af ki* aparece cinco veces en total; cuatro de ellas son familiares, a saber: 1 Kgs 8:27, 2 Crónicas 6:18, 28:13, Ezequiel. 15:5; pero uno es nuevo para nosotros: Éxodo 4:14. Sin embargo, este último difiere en la separación y el orden de las tres palabras: *ki* , *af* y *hen* , de modo que un *qal vachomer* es menos probable en él.

No intentaré aquí analizar los dos posibles casos nuevos mencionados anteriormente, ni ningún otro similar, para determinar si alguno contiene un *qal vachomer válido y explícito* , uno implícito o ninguno en absoluto. Dejo estas y otras preguntas abiertas porque mi intención aquí solo ha sido demostrar que *podrían surgir nuevos casos a partir de dicha investigación. He decidido no profundizar en esta investigación por el momento. Está fuera del alcance del presente trabajo, que consiste en un estudio y una recopilación de ciertas listas de qal vachomer* anteriores .

Sin embargo, vale la pena examinar detenidamente las ocurrencias que aparecen en la concordancia (véase allí), una por una, en busca de nuevos casos a fortiori. Quizás algún día encuentre tiempo para hacerlo yo mismo; pero si no, invito a cualquier persona interesada a que lo haga. La tarea no es desalentadora; solo requiere tiempo y paciencia. No obstante, la fase de evaluación exige cierta habilidad lógica y experiencia: no es fácil ni infalible.

Cabe destacar que la presencia de una expresión verbal, a menudo indicativa de un argumento fortiori, no constituye prueba suficiente de que el pasaje bíblico en cuestión contenga un *qal vachomer válido y explícito* . Dichas expresiones son meros indicios que, en el mejor de los casos, invitan a examinar con mayor detenimiento el texto y a comprender su posible significado. Como he demostrado a lo largo de este trabajo, cada caso requiere un análisis detallado, considerando el contexto narrativo, las consideraciones lingüísticas y lógicas, así como las interpretaciones tradicionales, antes de poder emitir un veredicto con certeza.

Huelga decir que puede haber casos de argumentos bíblicos a fortiori que aún no hemos descubierto y que podrían implicar nuevas expresiones indicativas. Estas, a su vez, podrían ayudarnos a encontrar aún más pasajes *qal vachomer .*

Sin embargo, ten en cuenta que no existe ninguna *mitzvá* , ninguna obligación religiosa, de multiplicar el número de argumentos *qal vachomer* en el Tanaj. Nuestro objetivo aquí, como eruditos, es simplemente observar y registrar, objetivamente y sin segundas intenciones, lo que se manifiesta en el texto. Ante la duda, es más prudente dejar pasar el asunto, en lugar de aferrarse a él e intentar imponerle una interpretación a fortiori.

---

289 La frase que nos interesa es la pronunciada por Abimelec.

En los escritos rabínicos, desde la época de la Mishná y el Talmud, y posteriormente, a diferencia del Tanaj, los argumentos a fortiori se indican mediante expresiones verbales reservadas, como *qal vachomer* (literalmente, ligero y pesado), *kol sheken* (con mayor razón) y *al ahat kama ve-kama* (cuánto más). Estas expresiones no se encuentran en los textos de la época bíblica.

16. El sentido de todo esto

En el transcurso de esta investigación, hemos encontrado algunos comentaristas (en particular Rashi, pero también otros) que, de pasada, han mencionado algunos argumentos bíblicos a fortiori, pero no han realizado un esfuerzo sistemático por elaborar una lista de tales discursos. Por otro lado, algunos comentaristas sí han intentado elaborar listas de argumentos bíblicos a fortiori; hemos encontrado más de media docena de ellas. Sin duda, existen comentaristas cuya obra no hemos mencionado aquí.

En cualquier caso, lo que se ha hecho evidente es que *ninguno* de los comentaristas con los que nos hemos topado ha descubierto, ni de forma dispersa ni sistemática, *todos* los argumentos bíblicos a fortiori existentes que conocemos hasta ahora. Nuestra lista actual de 72 *qal vachomer* en el Tanaj es, por lo tanto (hasta donde sabemos), la primera y, hasta la fecha, la más completa y verdaderamente acumulativa. Es muy probable que aún queden más casos por descubrir. Desafortunadamente, Gabay se retiró de este proyecto antes de su finalización, dejando sin respuesta muchas de las preguntas que le planteé. Aun así, su labor de investigación durante unos seis meses es digna de reconocimiento.

Cabe destacar también que no existe una lista tradicional e *integral de qal vachomer* bíblicos que se remonte a tiempos remotos; no existe ninguna tradición antigua al respecto. El Midrash *Genesis Rabbah* aparentemente pretendía ser tal lista, pero evidentemente se quedó muy corta, aunque algunos comentaristas rabínicos hayan intentado (sin mucho éxito, en mi opinión) explicar y justificar esa deficiencia. La idea de que la tradición oral es omnisciente y continua, y que se transmite de forma completa y eficaz a través de las generaciones, no se confirma en nuestro ámbito de interés específico (lo que no significa que dicha transmisión no exista en otros campos).

Lo que observamos objetivamente es que no existe *una acumulación* de conocimiento en este campo a lo largo del tiempo. Sorprendentemente, cada comentarista que encontramos conocía (o mencionaba) solo una parte del trabajo realizado por algunos (pero no todos) de sus predecesores. Algunos conocían parte del trabajo de algunos de sus predecesores, pero aun así, de alguna manera, no lograron registrar todo el trabajo de estos. Algunos desconocían por completo el trabajo de ciertos predecesores. Como resultado de esta continuidad discontinua, no se ha generado una base de conocimiento acumulativa.

Lo más sorprendente es que, si bien algunos comentaristas posteriores a Rashi se refirieron ocasionalmente a su obra, parece que ninguno se molestó en buscar y enumerar todos los casos que él señaló como *qal vachomer* . Evidentemente, aunque Rashi fue aparentemente el primero en señalar muchos casos, ciertamente no señaló todos los existentes. No intentó elaborar una lista exhaustiva, sino que se limitó a mencionar de pasada la intención *qal vachomer* de algunos versículos. Sin duda, esto se debió a que su carga de trabajo ya era enorme y no tenía tiempo para un asunto relativamente menor.

Cabe preguntarse: ¿cuál es el sentido de todo esto? ¿A quién le importa cuántos argumentos a fortiori hay en el Tanaj, y quién los descubrió primero? En realidad, estas no son cuestiones de gran importancia en sí mismas; son solo temas menores en los estudios judaicos y la historia intelectual

judía. Desde un punto de vista religioso, por supuesto, cualquier tipo y cantidad de estudio de la Torá tiene algún valor; el estudio de la Torá es una de las formas de meditación judía. Del mismo modo, desde una perspectiva científica, tales estudios —descubrir hechos, clasificarlos, ordenarlos sistemáticamente— siempre constituyen un buen ejercicio intelectual tanto para los investigadores como para los lectores, con beneficios impredecibles a la larga.

Sin embargo, en un contexto más amplio, nuestro estudio adquiere mayor valor. Me refiero al estudio científico del judaísmo, incluyendo todos sus documentos escritos (Tanaj, Mishná, Talmud, Midrash, etc.) y sus prácticas. Hablo de estudios empíricos, no de estudios dogmáticos, por supuesto. No basta con aprender, por ejemplo, los «trece principios hermenéuticos de Rabí Ismael» u otras explicaciones tradicionales de la «lógica talmúdica»; esto es estudio dogmático. Es necesario analizarlos y evaluarlos, determinar con qué frecuencia se utilizan en el Talmud y buscar en él la lógica que no se menciona en las explicaciones tradicionales; esto es estudio empírico.

El gran proyecto de investigación científica sistemática —empírica, analítica y evaluativa—, a través de todos los textos y prácticas, no se limita al judaísmo, por supuesto, sino que se dirige a todas las tradiciones religiosas, así como a todo el pensamiento y esfuerzo humano. El método científico es una herramienta maravillosa y de amplia aplicación; y es altamente productiva. Si bien este proyecto es «moderno», no es meramente contemporáneo, sino que ha estado avanzando con creciente intensidad aproximadamente desde el Renacimiento en Europa. Con respecto específicamente a la experiencia judía, podemos mencionar, por supuesto, el movimiento de la «Ciencia del Judaísmo» (*Wissenschaft des Judentums*) que surgió en Alemania a principios del siglo XIX.

Mi principal área de interés es la lógica. Mi trabajo en este campo durante las últimas tres décadas ha sido extenso, incluyendo valiosas investigaciones originales en lógica deductiva e inductiva (la mayoría aún desconocidas para la mayoría de los académicos y el público en general). He realizado contribuciones en lógica modal, lógica de la causalidad, lógica a fortiori, lógica de la analogía y muchos otros ámbitos importantes. Me interesan las capacidades de razonamiento de la humanidad, tanto en teoría como en la práctica. Naturalmente, como judío practicante, también he analizado las implicaciones de esta investigación general en el campo específico de los estudios judaicos. He dedicado mucha atención a la búsqueda de la lógica en la Torá, el Talmud y otros documentos religiosos judíos. Huelga decir que no soy el primero en hacerlo, ni el único, ni (espero) el último. Pero considero que mi trabajo es más significativo porque se basa en una investigación original más amplia en lógica.

Así pues, volviendo a la pregunta inicial, la presente investigación sobre el número de argumentos bíblicos a fortiori y la historia de su descubrimiento constituye una pequeña pieza en un proyecto mucho mayor: determinar la presencia y el desarrollo de la lógica en el pensamiento y la vida judíos a lo largo de la historia (y, por supuesto, más allá de eso, en el pensamiento y la vida de la humanidad). Las fuentes de información más antiguas son, sin duda, la Torá y el Naj. Luego tenemos la primera era rabínica, con la Mishná, el Talmud y documentos relacionados. Le sigue el período geónico, los Rishonim (las autoridades más antiguas) y los Acharonim (las autoridades más recientes), hasta llegar a los investigadores rabínicos y seculares de la actualidad. En esta visión amplia y extensa del tema, el valor del presente estudio se hace evidente.

Espero que mi trabajo inspire y guíe a otros a realizar investigaciones similares.

Posdata . *Confío en haber procesado correctamente y en su totalidad los datos que recibí de Gabay, pero no puedo garantizar que fueran completamente exactos y exhaustivos. Por lo tanto, invito a cualquier lector que encuentre alguna omisión o error en el presente estudio a que me lo comunique por correo electrónico a avi-sion@thelogician.net .*

17. Tabulación de resultados detallados

La siguiente instantánea no solo muestra (leída verticalmente) los 72 casos válidos y explícitos a fortiori que cada autor/libro identificó, como (aparentemente, hasta la fecha) el primero en hacerlo históricamente (A), o de forma independiente pero no el primero (B), o de forma derivada (C), sino que también aclara (leída horizontalmente) el grado en que la transmisión de información a un autor por parte de sus predecesores (A) ocurrió (C) o no ocurrió (B o en blanco) [290]. Esta tabla, desarrollada en una hoja de cálculo, ha sido muy útil como ayuda para la precisión y la coherencia en la redacción del presente ensayo.

AS + YG / ATM	Tipo	AS /A FL	LJ/ RT T	AS / JL	HH /B M	Sra. /Mi	ZW E /M T	ZH K /N O	SY A /YT	R/ CT	GR +
Génesis 3:22-23	+s				A						
Génesis 4:14	+s&				A						
Génesis 4:24	-s&	do	do	do	do	do	do	do	do	do	A
Génesis 6:3	+s				B					A	
Génesis 11:6	+s				A						
Génesis 14:23	-pa g				A						
Génesis 17:17	+s				A						
Génesis 18:12	+s				A						
Génesis 39:8-9	+s				A						
Génesis 44:8	+p	do	do	do	do	do	do	do	do	do	A
Éxodo 6:12	-s	do	do	do	do	do	do	do	do	do	A
Éxodo 6:30	-pa g				A						
Números 12:14	+s	do	do	do	do	do	do	do	do	do	A
Deuteronomio 31:27	+s	do	do	do	do	do	do	do	do	do	A
Deuteronomio 32:39	+p				do	do		A			
Jueces 14:16	-pa g	do	B			A					
1 Samuel 14:29-30	+s&	B	B	B	do	do		A			
1 Samuel 14:39	-s					A					

[290] Obviamente, cada fila debe tener una celda A, y solo puede tener una.

AS + YG / ATM	Tipo	AS /A FL	LJ/ RT T	AS / JL	HH /B M	Sra. /Mi	ZW E /M T	ZH K /N O	SY A /YT	R/ CT	GR +
1 Samuel 17:37	+p	A		A							
1 Samuel 21:6	+p	A		A							
1 Samuel 23:3	+p	do	do	do	do	do	do	do	do	do	A
2 Samuel 4:10-11	+s	B		B		do		A			
2 Samuel 11:11	-s					A					
2 Samuel 12:18	+s&	B	B	B	do	do		A			
2 Samuel 12:21	+s&					do		A			
2 Samuel 16:11	+p	B	B	B	do	do		A			
1 Reyes 8:27	-s	B	do	B	do	do	do	B	A		
2 Reyes 5:12	-s					A					
2 Reyes 5:13	+s	B		B		B				A	
2 Reyes 10:4	-s	B	do	B	do	do	do	B	A		
2 Reyes 18:23-24	-s&	B				A					
2 Reyes 18:35	-s					A					
Isaías 1:3	+s					A					
Isaías 10:11	+s					A					
Isaías 20:6	-s				do	B	do		A		
Isaías 36:8-9	-s&	B				A					
Isaías 36:20	-s					A					
Isaías 66:1a	-s	do	A								
Isaías 66:1b	-s	do	A								
Jeremías 2:11	+s					A					
Jeremías 8:7	+s					A					
Jeremías 12:5a	-pag	do	do	do	do	do	do	do	do	do	A
Jeremías 12:5b	-pag	do	do	do	do	do	do	do	do	do	A
Jeremías 25:29	-s	do	do		do	B	do		A		
Jeremías 45:4-5	-s	do	do		do	B	do		A		
Jeremías 49:12	+s	do	do		do	B	do		A		
Ezequiel 3:4-7	+s					A					
Ezequiel 14:13-21	-pag	B								A	
Ezequiel 15:5	-s	do	do	do	do	do	No	do	do	do	A
Ezequiel 33:24	+s	do	B		do	do		B		A	
Jonás 4:10-11	+s	B	B	B		A					
Salmos 25:8-9	+p				do	do		A			

AS + YG / ATM	Tipo	AS /A FL	LJ/ RT T	AS / JL	HH /B M	Sra. /Mi	ZW E /M T	ZH K /N O	SY A /YT	R/ CT	GR +
Salmos 78:20	+p	B		B	do	do		A			
Salmos 94:9a	+p	A		A							
Salmos 94:9b	+p	A		A							
Salmos 94:10	+p	A		A							
Proverbios 11:31	+s	do	do	do	do	do	do	do	do	do	A
Proverbios 15:11	+p	B	do	B	do	do	do	B	B	A	
Proverbios 17:7	+p &					do		B		A	
Proverbios 19:7a	+p	B	B	B	do	do		B		A	
Proverbios 19:10	+s	B	do	B	do	do	do	B	B	A	
Proverbios 21:27	+s	B	do	B	do	do	do	B	B	A	
Job 4:18-19	+p	B	do	B	do	do	do	B	A		
Job 9:13-14	-s	B	do		do	B	do		B	A	
Job 15:15-16	+p	B	do	B	do	do	do	B	B	A	
Job 25:5-6	+p	B	do	B	do	do	do	B	A		
Job 35:13-14	+s									A	
Ester 9:12	+s&	do	do	do	do	do	do	do	do	do	A
Daniel 2:9	+p	B		B						A	
Nehemías 13:26-27	+s	do	do			B	B			A	
2 Crónicas 6:18	-s	B		B		do		A			
2 Crónicas 32:15	-s	A									

La tabla anterior se refiere a los 72 casos explícitos válidos encontrados. La siguiente tabla se refiere a los 7 casos implícitos válidos (D) y 7 casos inválidos (E).

AS + YG / ATM	Tipo	AS/ AF L	LJ/ RT T	AS / JL	HH /B M	Sra. /Mi	ZW E /M T	ZH K /N O	SY A /YT	R/ CT	GR +
Génesis 3:1	-s				mi						
Génesis 6:9	+p				D					D	D
Génesis 17:20-21	+s &				D						D
Génesis 27:37	+p				mi						
Levítico 10:19	+s				D			D			
2 Samuel 10:16	¿				mi						
Ezequiel 23:39-40	+s					mi				mi	

AS + YG / ATM	Tipo	AS/ AF L	LJ/ RT T	AS / JL	HH /B M	Sra. /Mi	ZW E /M T	ZH K /N O	SY A /YT	R/ CT	GR +
Habacuc 2:4-5	+s										
Salmos 15:4	-s									D	
Salmos 15:5	+s									D	
Proverbios 6:30	¿							mi			
Proverbios 10:17	¿				mi						
Proverbios 19:7b	+s &				mi						
Job 28:17	+s					D					

La explicación de los encabezados de las columnas y los resúmenes estadísticos de los datos brutos anteriores se ofrecen en el capítulo 1.

18. Referencias principales para este ensayo

A continuación se presentan las obras de las que se extrajo la mayor parte de la información necesaria para el presente estudio. Cabe destacar que todos los libros mencionados pueden descargarse, o al menos consultarse, en las direcciones web que se indican más adelante.

ASHKENAZI, R. Shmuel Yaffe. *Yefeh Toar* (*Bella forma*). Compuesta en Bursa, Turquía otomana, ca. 1560-80; publicada en Venecia, 1597.

https://beta.hebrewbooks.org/42241

EINHORN, R. Zeev Wolf. *Midrash Tannaim* (*Exégesis de los Tanaítas*). Publicado en Vilna, Lituania rusa, 1839.

https://www.hebrewbooks.org/7058

GÉNESIS (o *BERESHITH) RABBAH* . Midrash compuesto ca. 300-500 d. C. Autores desconocidos; R. Oshaya ben Hama posiblemente fue uno de ellos.

https://hebrewbooks.org/14385

HIRSCHENSOHN, R. Chaim. *Berure HaMidot* (*Aclaraciones de los principios hermenéuticos*). Publicado en Jerusalén, Palestina bajo mandato británico, 1928.

https://hebrewbooks.org/3094

JACOBS, R. Louis. “El argumento Qal Va-Homero en el Antiguo Testamento” en *Pensamiento rabínico en el Talmud* . Publicado por Vallentine Mitchell en Londres, Reino Unido, 2005.

https://archive.org/details/rabbinicthoughti0000jaco

KATZENELLENBOGEN, R. Zvi Hirsch. *Netivot Olam* (*Caminos del mundo*). Publicado en Vilna, Lituania rusa, 1822.

https://beta.hebrewbooks.org/24940

RASHI, R. Shlomo Yitzchaki. *Comentario sobre el Tanaj* . Compuesto en Troyes, Francia, antes de 1105; publicado en Reggio Calabria, Italia, en 1475.

https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm

SION, Avi. *Lógica judaica* : *un análisis formal de la lógica bíblica, talmúdica y rabínica* . Publicado por el propio autor en Ginebra, Suiza, 1995.

https://www.academia.edu/51587434/JUDAIC_LOGIC_A_Formal_Analysis_of_Biblical_Talmudic_and_Rabbinic_Logic_entire_book_

SION, Avi. *A Fortiori Logic: Innovations, History and Assessments* . Publicado por el propio autor en Ginebra, Suiza, 2013.

https://www.academia.edu/51592132/A_FORTIORI_LOGIC_Innovations_History_and_Assessments_entire_book_

STRASHUN, R. Mattityahu. *Mattat Yah* (*Regalo de Dios*). Compuesto entre 1838 y 1878; publicado en Vilna, Lituania rusa, en 1892.

https://beta.hebrewbooks.org/6310

Es muy probable que existan muchas más obras, además de estas, que contengan referencias adicionales al discurso bíblico a fortiori (por no mencionar el discurso no bíblico de esta índole), ya sea mediante una lista ordenada y sistemática o de forma dispersa e incidental. La extensa literatura de las épocas mishnáica, talmúdica y post-talmúdica temprana probablemente constituya una rica fuente de información nueva sobre este tema. También es necesario investigar a Tosafot y otros comentaristas medievales. Y, por supuesto, probablemente a otros autores no considerados hasta ahora. ¡Así pues, aún queda mucho trabajo por hacer en este campo! Espero que la metodología empleada en el presente estudio sirva de modelo para futuros investigadores.

7. PRESUPOSICIONES CAUSALES DE LA ORACIÓN

Mi principal incursión en la teología ha sido la cuestión de si la existencia de Dios puede probarse o refutarse, y mi respuesta siempre ha sido que no podemos hacer ninguna de las dos cosas de manera concluyente, sino que debemos aceptar esa proposición por fe o rechazarla basándonos en fundamentos de incertidumbre similares. También he trabajado en el tema de la causalidad de la Creación, argumentando que la relación de Dios con su Creación tendría que ser volitiva en lugar de causal, es decir, basada en el libre albedrío y no en el determinismo (y mucho menos en el azar).

Aquí deseo examinar la metafísica de la oración. ¿Cuáles son las implicaciones de la oración, específicamente en lo que respecta a la relación causal entre Dios y su Creación? Porque cuando oro (y lo hago), es evidente que doy *por sentado* que Dios interviene día a día, minuto a minuto, en el funcionamiento de este mundo. Y esto, no solo para mí, sino para todos y para todo. Si tan solo digo «Dios esté conmigo» al salir de casa, ya estoy dando por sentada la intervención divina.

1. Variedades de oración

El término «oración» es bastante amplio e incluye numerosas expresiones sobre Dios o dirigidas a Él [291]. Algunas oraciones son **descriptivas y/o prescriptivas** . Un ejemplo notable, que reúne ambas características, es la oración [292]*Shemá Israel* del libro de oraciones judío, que los judíos piadosos recitan por la mañana y por la noche. Por ejemplo, un elemento descriptivo son las palabras «El Señor nuestro Dios, el Señor es Uno»; un elemento prescriptivo es «Escucha, Israel», y más adelante, «Y amarás al Señor tu Dios…»; y existen muchos más ejemplos de ambos.

Muchas oraciones de *alabanza* enumeran los múltiples poderes y cualidades de Dios; el aspecto laudatorio está implícito en el acto mismo de enumerar. En el contexto judío, las numerosas y variadas bendiciones de Dios son oraciones de alabanza, al igual que muchos salmos. El término «aleluya» significa literalmente «llamada a alabar a Dios». Las oraciones de alabanza reconocen y celebran los grandes poderes y cualidades morales de Dios, y son un medio para expresar el amor y el respeto personal hacia Él, así como la devoción a su causa. Al pronunciar estas oraciones, uno reafirma su fe en lo que se dice en el credo tradicional acerca de Dios y del comportamiento que, según se dice, Él espera de nosotros.

Generalmente, pensamos en la oración como una **petición** , palabras mediante las cuales solicitamos algo a Dios. El abanico de nuestras peticiones es muy amplio, abarcando todas nuestras preocupaciones materiales, mentales y espirituales. Podemos orar por nosotros mismos, por nuestra familia y amigos, por nuestro pueblo o país, por toda la humanidad, incluso por los animales. A menudo oramos por comprensión y logros en los planos espiritual, ético, intelectual y conductual; por salud física y mental y longevidad; por una pareja adecuada e hijos buenos; por sustento económico y financiero; por capacidades y éxito profesional; por respeto y reconocimiento social; por libertad política y justicia; por seguridad y victoria sobre los malvados; y por armonía y paz.

---

[291] Como es lógico, utilizo la palabra inglesa God para referirme a la Deidad de los judíos, aunque esta palabra no sea hebrea ni uno de sus muchos nombres en las fuentes judías.

[292] Basado en Deuteronomio 6:4-9 y 11:13-21, y Números 15:37-41.

Volviendo al libro de oraciones judío como ejemplo, si observamos la *Amidá de los días laborables* (la oración de pie, que comprende diecinueve peticiones, cada una de las cuales termina en una bendición), podemos ver la gran variedad de objetivos que puede tener la oración de petición. En resumen, hay una oración para pedir apoyo, protección y salvación; otra para el don de la vida a los muertos; otra que exalta la santidad; hay otras para el conocimiento, para la penitencia, para el perdón, para la redención, para la curación de los enfermos, para bendiciones materiales y emocionales, para el regreso de los exiliados, para la rectitud y la justicia, para la humillación de los arrogantes, para la misericordia hacia los justos, para la reconstrucción de Jerusalén, para la salvación mesiánica, para que se respondan nuestras oraciones, para el regreso de la presencia de Dios en Sión, para la gratitud, para la fortaleza y la paz duraderas, y mucho más [293].

todas las oraciones de la *Amidá* incluyen alabanzas (bendiciones) a Dios, así como peticiones explícitas o implícitas. Algunas incluyen oraciones de *acción de gracias* . Estas últimas, es importante señalar, pueden referirse a peticiones que ya han sido respondidas, o simplemente expresar gratitud por la constante y abundante bondad de Dios hacia nosotros, incluso sin que Él espere nuestras oraciones.

Una forma importante de oración es *la confesión y la penitencia* . En la confesión reconocemos nuestros pecados y transgresiones, nuestras fallas morales y espirituales, nuestra mala conducta; y en la penitencia nos proponemos evitar tales insensateces y cambiar nuestra forma de ser para mejor. Esta oración implica una petición: una solicitud de perdón. Podemos hacerle *preguntas* a Dios, esperando respuestas. La oración es comunicación con Dios, y a veces esta puede tomar un tono de reproche. Las oraciones de *queja* surgen cuando alguien ha sufrido mucho y no comprende el sentido de todo aquello. En este caso, la petición es la liberación del dolor.

Cabe señalar nuevamente que se puede orar por uno mismo o por otros. Las mismas categorías diversas de oración que se encuentran en la oración formal también se encuentran, por supuesto, en la oración informal. Todo esto presupone claramente que Dios participa activamente en los detalles más minuciosos del proceso del mundo mucho después del momento de la Creación, incluso hoy. Alternativamente, podríamos decir que la Creación es un proceso continuo, en el que Dios la perfecciona según las necesidades de cada momento.

2. Divina providencia

Así pues, el acto de la oración implica que, al hablar de la relación causal de Dios con el mundo, no solo debemos postular la Creación inicial, sino también tener en cuenta *la Providencia* . Y no solo una providencia puntual y ocasional, sino una providencia generalizada y continua, implícita si no manifiesta. Sin esta premisa, nuestra teología de la etiología divina es, evidentemente, muy deficiente.

Cabe aclarar que no busco ni propongo ninguna *prueba* de la providencia divina. No creo que sea posible una prueba rigurosa de la misma. Simplemente señalo que, al orar, uno *asume lógicamente* la existencia de la providencia. Sería incoherente afirmar que Dios dejó que el mundo siguiera su curso independientemente una vez creado (como sostienen el deísmo y algunas filosofías anteriores), y al mismo tiempo orarle.

Como es lógico, la oración no es un fenómeno exclusivamente judío, sino que se encuentra en muchas otras tradiciones religiosas, a lo largo de la historia y hasta nuestros días. En ese caso, la entidad a la que se reza puede ser o no Dios. Por supuesto, el contenido y el énfasis de las oraciones varían de una

293 Véase David de Sola Pool, *Libro de Oraciones* (Nueva York: Unión de Congregaciones Sefardíes, 1986).

tradición a otra, de una persona a otra e incluso en las distintas etapas de la vida de una misma persona.

La premisa fundamental de la oración judía es que Dios es una Persona, un ser puramente espiritual *con conciencia, libre albedrío y valores* (similares a los nuestros, pero infinitamente mayores, más completos y precisos), aunque desprovisto de materialidad o limitaciones materiales (a diferencia de nosotros). De hecho, Dios posee mucha más «personalidad» que nosotros, ya que mientras que nosotros a menudo somos inconscientes o inseguros de lo que hacemos, o tenemos una voluntad débil, o carecemos de propósito o dirección, asemejándonos así a entidades impersonales, ninguna de estas deficiencias puede atribuirse jamás a Dios.

La cognición, la voluntad y la valoración —en resumen, la posesión del alma o espíritu y sus tres funciones esenciales— son lo que Dios tiene en común con nosotros, los humanos (aunque en grados muy diferentes). Su supuesta capacidad para escuchar la oración, evaluar la situación y actuar al respecto, denota una interacción continua entre Él y nosotros. Si Dios, por ejemplo, nos hubiera dado mandamientos arbitrarios y luego se hubiera retirado por completo, dejando su relación con nosotros en ese nivel tan simple, sin aceptar más que nuestra obediencia o desobediencia, nuestra relación con Él sería mucho menos compleja de lo que solemos suponer.

En el judaísmo, en principio, nadie debería dirigir sus oraciones a nadie más que a Dios. Se supone que debemos tener acceso directo en todo momento a la plena atención y compasión de Dios, sin necesidad de intermediarios. Obviamente, uno puede pedirle a una persona viva, ordinaria o santa, que ore a Dios en nuestro nombre, por cualquier motivo. Pedirle a una persona *muerta* , ordinaria o santa, que ore a Dios en nuestro nombre parece más problemático, ya que hacerlo implica grandes suposiciones sobre la existencia continua de esa persona muerta como individuo (aunque sea como alma incorpórea) y, más aún, sobre que esa persona pueda escuchar la petición y, a su vez, participar en la oración a Dios. Aún más problemático sería solicitar a una persona muerta alguna intervención activa *por* su parte. Además de la mera oración a Dios, en este caso se le estarían atribuyendo poderes divinos a esa persona, poniendo así en duda el propio monoteísmo.

Muchos judíos acuden a rezar a las tumbas de sus antepasados santos, como en la Cueva de Macpela, la Tumba de Raquel, la Tumba de José o la Tumba del Rey David, y a las tumbas de rabinos famosos, como Rabí Shimon Bar Yochai (en Merón, Israel) o Rabí Najman de Breslov (en Umán, Ucrania). Sin embargo, en principio, allí simplemente recitan oraciones a Dios (por ejemplo, Salmos): no suelen pedir a las personas allí enterradas (aunque quizás algunos lo hagan, lo desconozco) [294]. Cabe destacar que los judíos nunca rezan a Moisés.

Los judíos, en la víspera del Sabbat, cantamos una canción dirigida a dos ángeles visitantes, mensajeros invisibles de Dios, pidiéndoles que nos bendigan en su nombre. Que yo sepa, esta es la única oración judía que no se dirige directamente a Dios (aunque bien podría haberse formulado de esa manera) [295]. La idea de estos ángeles proviene del Talmud, pero el poema es una composición tardía (introducido por cabalistas alrededor del año 1700 d. C.). Esta canción ha recibido, con razón, algunas críticas de rabinos prominentes (en particular, de R. Jacob Emden, en su libro de oraciones de 1745), pero ahora

---

294 Si se dirigen a personas fallecidas, tal vez solo pidan la intercesión de Dios mediante la oración, en lugar de la realización de milagros terrenales. Desconozco si alguien ha investigado este tema empíricamente.

295 El poema podría corregirse fácilmente cambiando la primera frase de cada verso de la segunda a la tercera persona. Es decir, en lugar de «la paz sea con vosotros» (*shalom aleichem*), poner «la paz sea con ellos» (*shalom aleihem*), y así sucesivamente.

está bien establecida en todos los libros de oraciones. La mayoría de la gente no reflexiona sobre las implicaciones metafísicas de orar a alguien que no sea Dios.

En cualquier caso, nuestras súplicas no van dirigidas a una mera entidad, proceso o fuerza impersonal, como la que implica el concepto de karma (que se refiere a un supuesto mecanismo de justicia sin piedad, programado en la naturaleza, que implica una reacción apropiada, tarde o temprano, a cada acción). Sería absurdo pedir ayuda a un simple objeto, sordo, ciego, impotente e indiferente, desprovisto de personalidad, como una estatua de piedra, el Sol o incluso el Universo.

Los budistas e hindúes (ambos creyentes en el karma) no rezan pidiendo ayuda al karma, sino a los budas [296]y bodhisattvas, o a múltiples dioses; atribuyendo así a estas entidades limitadas poderes sobrenaturales capaces de cambiar el curso de los acontecimientos (lo cual resulta algo paradójico, puesto que el karma es, en principio, inevitable e ineludible hasta que se alcanza la liberación o la iluminación). Algunos paganos o idólatras que aún existen parecen venerar objetos materiales inanimados, aunque la mayoría de ellos quizás consideren a sus ídolos meros conductos hacia una entidad más «viva» (por ejemplo, un «espíritu» o un «demonio», o lo que sea).

Según importantes comentaristas judíos, tanto cristianos como musulmanes rezan al Dios del monoteísmo. Sin embargo, los cristianos suelen preferir rezar a Jesús (a quien consideran abiertamente un ser divino, y no solo un intercesor humano) [297]y a diversos santos, vivos o fallecidos hace mucho tiempo. En cuanto a los musulmanes, parecen considerar a su profeta Mahoma como un ser casi divino, ya que cualquier crítica hacia él es una blasfemia [298]. Entiendo que le dirigen algunas palabras de saludo en sus oraciones diarias [299]; pero desconozco (aún no lo he investigado) si le presentan peticiones que constituyan una desviación de la práctica monoteísta [300].

---

[296] En mi opinión, cuando los budistas comunes rezan a Buda, inconscientemente están rezando a Dios. Sus oraciones, en estos casos, se dirigen al Cielo, más que a un hombre iluminado, es decir, al fundador histórico del budismo, o a una estatua del mismo. Aun así, parece (para un observador externo como yo) que consideran que las estatuas de budas y bodhisattvas poseen vida y personalidad propias. Me refiero aquí al budismo popular, a diferencia de las religiones normativas más intelectuales.

[297] Los cristianos creen en una «trinidad», el padre (de Jesús), el hijo (de Jesús) y el espíritu santo (aparentemente, una reificación del espíritu divino activo en el mundo), a quienes consideran no como tres dioses distintos, sino como tres aspectos de una misma divinidad. En mi opinión personal, esto no califica como «monoteísmo» en el sentido que el judaísmo le da al término. Los cristianos, por supuesto, consideran que su figura paterna corresponde al concepto judío de Dios, ya que históricamente fue la fuente de su noción. Pero de hecho no son ideas idénticas, sino radicalmente diferentes, porque el judaísmo ciertamente rechaza las fantasías de Dios encarnado en forma humana o con descendencia humana divina (tales fantasías son claramente paganas, como lo demuestra su presencia en religiones prejudías y en el hinduismo politeísta). No pretendo que esta observación sea ofensiva, sino simplemente precisa. A menudo hablamos de las «tres religiones monoteístas», en aras de la paz entre nuestros tres grupos de población (lo cual, por supuesto, es muy deseable); Pero en un debate intelectual tenemos la obligación de ser lúcidos y honestos.

[298] En mi opinión, calificar de «blasfemia» cualquier crítica a Mahoma constituye idolatría; más aún si se considera que dicha acusación a veces conlleva severos castigos corporales, incluso la pena capital. Con frecuencia leemos sobre sentencias tan severas que se siguen aplicando incluso hoy en día en regímenes islámicos fanáticos como Pakistán, Irán o Arabia Saudita. Debo decir que siento poco respeto por cualquier fe que recurra al terrorismo religioso o lo tolere en estos tiempos.

[299] Los musulmanes se dirigen a Mahoma en algunas oraciones diarias, por ejemplo, cuando dicen "La paz sea contigo, oh Profeta". Esto implica que creen que él está vivo en algún lugar (presumiblemente en el cielo) y que puede escuchar sus millones de saludos diarios desde lejos. Pero esas palabras en particular no constituyen una súplica; solo son un saludo. Desconozco si en las oraciones musulmanas hay palabras dirigidas a Mahoma que constituyan súplicas.

[300] Respecto al «monoteísmo» del Islam, quisiera reiterar lo que he dicho en trabajos anteriores. Si bien es sabido e indudable que la idea de Alá de Mahoma derivaba de la enseñanza judía sobre Dios, no se deduce que estos conceptos se correspondan exactamente. Esto se evidencia en las palabras atribuidas a Alá contra los judíos en el Corán y el Hadiz (escrituras y tradición oral), palabras que jamás podrían haber sido pronunciadas por el Dios de los judíos (y, además, a un no judío). Ambas deidades no pueden considerarse una sola, ya que sus supuestos pensamientos, palabras y acciones no son

La oración frente a imágenes (bidimensionales o tridimensionales) que representan a algún dios o santo es una práctica común no solo entre hindúes y budistas, sino también entre católicos y cristianos ortodoxos; pero (para su mérito) no entre cristianos protestantes [301], musulmanes ni judíos. La idea detrás de esta oración es, presumiblemente, que la estatua o ilustración «canaliza» la plegaria hacia la persona que la imagen «representa». O quizás, simplemente, la idea sea que la imagen ayuda al devoto a concentrar su atención en la persona venerada, que se encuentra lejos. En cualquier caso, Dios es un concepto demasiado abstracto para ser representado en imágenes materiales [302].

Para mí, al menos, es lógicamente obvio que el monoteísmo es una doctrina religiosa más espiritual que el politeísmo, puesto que el ámbito espiritual es necesariamente unitario y único, en lugar de fragmentado y disperso. Asimismo, la adoración de un Dios puramente espiritual representa, evidentemente, un nivel superior de espiritualidad que la adoración de uno o más dioses, parcial o totalmente materiales. Presumiblemente, quienes veneran a Jesús, Buda, Krishna o similares, optan por una deidad con cuerpo material porque les resulta difícil identificarse (exclusivamente o en absoluto) con un Dios puramente espiritual. Dicho esto, difícilmente se puede negar que quienes profesan tales religiones pueden encontrar en ellas un gran progreso y consuelo espiritual. Sin embargo, este «materialismo espiritual» también puede tener consecuencias negativas.

En cuanto al ateísmo, cada vez más extendido, no aborda, sino que simplemente elude, las cuestiones metafísicas que plantea nuestra dimensión espiritual, manteniendo así una perspectiva esencialmente materialista. Los ateos pueden, por supuesto, comportarse de maneras que, de hecho, son espiritualmente positivas (a menudo, debido a la influencia inconsciente de las religiones); pero el ateísmo también puede tener importantes efectos espirituales negativos. Podemos afirmar con seguridad que todas las religiones, incluido el ateísmo, tienen, de diversas maneras y en distintos grados, aspectos objetivamente negativos desde el punto de vista espiritual, aunque no todos coincidamos en cuáles son exactamente.

Cabe mencionar que, si bien todos los seguidores de una religión aparentemente rezan a la misma deidad, en realidad pueden no tener concepciones idénticas de ella; incluso podría decirse que cada individuo tiene necesariamente una concepción de facto algo diferente. En el judaísmo, es evidente que distintos comentaristas tienen concepciones de Dios algo diferentes, y a lo largo del tiempo han existido diversas escuelas de pensamiento. En particular, en el Talmud, entre los comentaristas medievales, entre los cabalistas, en el jasidismo y en la época moderna, podemos observar diferentes puntos de vista y, en ocasiones, marcadas controversias entre los comentaristas. No obstante, todos se consideran referentes a un mismo Dios: el Dios del judaísmo.

---

coherentes entre sí. No se trata de que tengan nombres divinos diferentes, sino del contenido y las connotaciones de sus nombres, es decir, las distintas creencias religiosas que encierran. Existe cierta superposición en las creencias, pero no todas son compartidas; y las diferencias son significativas. Por lo tanto, el monoteísmo (es decir, la adoración de un dios único y supremo) de los musulmanes no es idéntico al de los judíos; se trata de un « *theos* » distinto, aunque se afirme que cada uno es uno solo. El término «monoteísmo» no tiene una referencia unitaria y exclusiva; es bastante vago en cuanto al dios al que se refiere. Reitero que esta observación no pretende ser ofensiva, sino simplemente precisa.

301 Sin embargo, supongo que los protestantes sí tienen una imagen mental de Jesús cuando le rezan.

302 Aunque viene a la mente la pintura de la Capilla Sixtina de Miguel Ángel, donde Dios es representado como un anciano majestuoso, las estatuas e ilustraciones, por supuesto, sirven a la religión en cuestión, como institución, al recordar a todos los transeúntes a sus dioses y santos; son, además de recordatorios espirituales, expresiones del poder social y político que ostentan la institución y sus guardianes. Un papel similar desempeñan, para las religiones que no recurren a estatuas e ilustraciones, los símbolos abstractos como la cruz, la media luna o la estrella de seis puntas, o bien ciertas palabras y frases.

Lo que cabe destacar aquí es que, independientemente de la concepción que se tenga, ya sea que se ore a Dios, a otro dios o a un santo, dicha oración atribuye implícitamente ciertos poderes, incluso superpoderes, poderes sobrenaturales, a la deidad o santo al que se dirige. En la oración de petición, se presupone que el destinatario puede oír la oración y responder a ella a voluntad. De lo contrario, no se molestaría en orar. Orar no es lo mismo que simplemente desear o esperar, que son expresiones pasivas; al orar por algo, intentamos *influir positivamente* en el curso de los acontecimientos, aunque sea indirectamente.

3. Intervención divina en la naturaleza y en la vida humana

Y, por supuesto, esta discusión nos lleva directamente al terreno minado de la *teodicea* (discusiones sobre la justicia de Dios): ¿por qué Dios no ayuda a las personas buenas cuando debería hacerlo (a nuestro parecer), y también por qué aparentemente ayuda a las personas malas cuando no debería hacerlo (a nuestro parecer)? Porque incluso si aceptamos el principio general de que Dios se abstiene de interferir en los asuntos de sus criaturas (en particular, los seres humanos, pero también los animales, e incluso quizás las plantas), a menudo no está claro por qué se abstendría en ciertos casos o situaciones particulares para los cuales (de nuevo, a nuestro parecer) la abstención no aporta ningún beneficio a su creación, sino que, por el contrario, tal vez le cause un gran daño.

Es absurdo afirmar que Dios no mató a personajes como Hitler, Stalin o Mao al principio de sus carreras, porque quería darles tiempo a estos individuos malvados para que se condenaran por completo o para que crecieran espiritualmente y eligieran el bien sobre el mal. La pregunta obvia es: ¿qué pasó con sus millones de *víctimas* , la inmensa mayoría inocentes de cualquier crimen que mereciera el horrible sufrimiento que padecieron de una u otra forma? ¿Por qué no se *les* dio una vida para crecer espiritualmente y hacer el bien? ¿Por qué sus numerosas y urgentes oraciones y gritos no fueron escuchados? Lo mismo puede decirse, por supuesto, de otros asesinos menores y otros monstruos.

Es evidente que la tesis de que Dios permite que el mal crezca y actúe para dar cabida al libre albedrío humano, si bien suena razonable inicialmente si se formula de forma tan vaga, no resiste un análisis más profundo. La cuestión es: ¿de quién se protege más el libre albedrío, del de los buenos o del de los malos? ¿Cómo mejora el desarrollo espiritual del mundo cuando a personas relativamente o absolutamente malvadas se les otorga, durante un tiempo, poder de vida o muerte sobre personas relativamente o absolutamente buenas? No tenemos respuestas plausibles a preguntas tan radicales.

Algunos pensadores afirman que, tras el acto inicial de la creación, Dios se abstuvo de intervenir en los asuntos humanos para garantizar nuestro libre albedrío y nuestra responsabilidad moral. Sin embargo, existe una clara contradicción entre esta afirmación teísta (especialmente deísta), que implicaría, en el mejor de los casos, un karma mecánico (empíricamente inexistente), y la creencia generalizada entre la mayoría de los monoteístas de que podemos orar a Dios y esperar que intervenga de la manera ya descrita, por justicia y misericordia.

La oración implica necesariamente una intervención divina continua e intencional en el proceso mundial, o al menos en la vida de los seres humanos. La intervención de Dios se deduce lógicamente de las oraciones de petición, que anticipan posibles acontecimientos, antes de que ocurran; e igualmente de las oraciones de acción de gracias e incluso de alabanza, que reflexionan sobre acontecimientos pasados o presentes, después de que hayan ocurrido.

La gran pregunta es, por supuesto, cómo tal interferencia podría ser compatible con la Ley Natural. Pero, respecto a este tema, la tesis de que la intervención divina ocurre, por así decirlo, *entre bastidores* , de maneras que no se perciben inductivamente cuando observamos empíricamente y formulamos conceptualmente (utilizando el método científico) leyes naturales aparentes, es fácil de abordar lógicamente. Esta afirmación se puede comprender si tenemos en cuenta que todas nuestras supuestas "leyes naturales" se basan, en última instancia, en la generalización de un número relativamente limitado de observaciones, nunca en la enumeración completa de todas las ocurrencias de los fenómenos en cuestión en todo el universo y a lo largo del tiempo.

No es teóricamente inconcebible que Dios se abstenga de quebrantar una ley aparente mientras está siendo examinada públicamente por científicos, ¡y que la quebrante cuando nadie lo ve! Esto podría decirse de cualquier ley natural, incluso de una tan segura para la ciencia contemporánea como la ley de conservación de la materia y la energía. En cualquier caso, si por casualidad detectáramos una infracción de la ley, simplemente la consideraríamos un fenómeno perfectamente natural y particularizaríamos la formulación previa de la ley, haciéndola menos general y más condicional. Pero en tal caso, podría decirse que Dios reveló deliberadamente la irregularidad porque quería que limitáramos el alcance de la supuesta ley [303]. Así pues, no existe ninguna objeción lógica posible a concebir a Dios cometiendo infracciones «ocultas» de la ley natural, posiblemente sin ser «descubierto» jamás (si así lo decidiera).

Esto es aún más cierto cuando consideramos los fenómenos médicos, que no se rigen por reglas tan estrictas, sino más bien por probabilidades, debido a la multiplicidad de condiciones causales y actos de voluntad que intervienen en ellos. Así, si una persona padece una enfermedad muy grave y reza a Dios pidiendo una cura, o alguien reza por ella, y esa persona se recupera repentinamente de forma inesperada (como ocurre ocasionalmente), no es descabellado pensar que, en efecto, se haya producido un milagro, es decir, que Dios haya intervenido de alguna manera (por ejemplo, debilitando o eliminando secretamente los virus que la atacan) y haya curado el caso aparentemente perdido. No hay forma de probar que esto fue lo que realmente sucedió; pero, por otro lado, no hay una base irrefutable para el escepticismo. La misma incertidumbre se aplica a las súplicas preventivas, pidiendo a Dios protección contra posibles peligros, ya sean generales o específicos.

Si uno ora por el bien o por el mal y el evento solicitado se cumple, no se puede concluir que su oración (y mucho menos todas las oraciones) haya sido efectiva, ya que esto constituiría una falacia del tipo *post hoc ergo propter hoc* (y, en el caso de todas las oraciones, una generalización adicional). Si uno ora por el bien o por el mal y ocurre lo contrario, no se puede inferir que la oración en general sea inútil, ya que es concebible que Dios haya decidido no conceder esa petición en particular, pero que aún así elija satisfacer otras.[304]

Además, muchas de nuestras oraciones tienen más que ver con cuestiones mentales/espirituales que con cuestiones materiales/fisiológicas. Podemos orar por salud mental, por discernimiento y sabiduría,

---

303 Por lo que sabemos, el comportamiento aparentemente anárquico e indeterminista de los fenómenos de ondas y partículas subatómicas podría deberse, no a la espontaneidad natural que supone la ciencia actual, sino a decisiones y actos de voluntad intencionados y deliberados de Dios, es decir, a la intervención divina en los detalles más mínimos del desarrollo de la naturaleza. ¡Simplemente no podemos discernir la diferencia!

304 Este dilema se ilustra en el libro bíblico de Jonás (4:1-2). Dios le ordenó a Jonás que exhortara a Nínive a arrepentirse o sufrir la destrucción; parece que intentó evitarlo porque pensó que si Nínive se arrepentía, quedaría en ridículo, ya que su advertencia de destrucción no se habría cumplido. Pero este razonamiento era erróneo, pues no podemos estimar *a posteriori* lo que inicialmente se decretó (la destrucción en este caso) simplemente observando lo que finalmente ocurrió (el arrepentimiento y la ausencia de destrucción).

por valor y fortaleza, por felicidad, por éxito familiar, social, económico y político, etc. Estas oraciones son, obviamente, peticiones de intervención divina en nuestras propias almas o mentes, y/o en las de los demás. Estas cuestiones no están directa ni exclusivamente relacionadas con las leyes de la naturaleza material que ocupan a físicos, químicos, biólogos, astrónomos y practicantes de otras ciencias relativamente exactas.

Es evidente que Dios tiene la capacidad de influir a su antojo en nuestra situación psicológica interna, así como en el entorno físico (incluido el sistema nervioso) y material de nuestras vidas. Esta interferencia puede manifestarse de diversas formas: *bloqueando el acto de voluntad de una persona (afectando el entorno causal interno de la voluntad), dificultando o* facilitando, según corresponda, su acto de querer o abstenerse de algo (influyendo en la voluntad mediante la conciencia de alguna consideración positiva o negativa), o simplemente determinando *el éxito o el fracaso* de la voluntad de la persona controlando el entorno causal externo (causativo o volitivo).

La afirmación aquí es que Dios puede, en efecto, manipular invisiblemente nuestro cerebro, nuestro cuerpo y nuestro entorno, e incluso (mediante influencia más que determinismo) los esfuerzos de nuestra alma, *sin* negar por ello el principio del libre albedrío (humano o de cualquier otro tipo). Hay pocas probabilidades de que la ciencia pueda *detectar* tales manipulaciones, ni hoy ni en el futuro. Por lo tanto, la afirmación es necesariamente especulativa, una cuestión de fe, aunque ciertamente concebible en abstracto y no lógicamente imposible.

Así pues, nuestro recurso a la oración implica que Dios está potencialmente involucrado activamente en nuestras vidas individuales y colectivas, y quizás también en las de otras especies animales e incluso de las plantas (como cuando se ora por el bienestar del ganado o las cosechas), de forma muy detallada y a muchos niveles. ¿Qué tipo de intervención en la naturaleza implicaría esto? Obviamente, Dios podría intervenir por iniciativa propia, independientemente de la oración; pero cuando la oración está involucrada, se puede interpretar que Dios la ha escuchado y ha tomado la decisión de intervenir (o no), basándose en consideraciones específicas de justicia y misericordia, y en sus planes y objetivos más amplios para la persona o personas involucradas, e incluso para el mundo entero.

Así pues, la premisa central de la oración es que Dios *escucha* todas las oraciones y puede elegir libremente responder positivamente a ellas mediante *actos de voluntad conscientes y específicos* . Se parte de la premisa de que Él se relaciona causalmente con el mundo por voluntad intencional en el día a día, no solo en el acto inicial de la creación.[305]

Algunos comentaristas afirman que la oración de petición se basa en la idea de que tenemos el poder de cambiar la voluntad de Dios mediante ella. Esta es una objeción absurda, pues no obligamos a Dios a cambiar de opinión; Él lo hace por su propia voluntad. Algunos rebaten que Dios nunca cambia de opinión y, por lo tanto, que la oración es inútil. No hay fundamento para tal afirmación, ya que no existe imposibilidad a priori de que Dios mantenga una mente abierta y adapte sus decisiones a las

[305] Si se afirma que Dios reside fuera del universo físico y que también está sujeto a la ley de que nada puede viajar más rápido que la velocidad de la luz (a menos que intervenga algo parecido al entrelazamiento cuántico), ¡entonces las oraciones dirigidas a Él y las respuestas suyas tardarían miles de millones de años en viajar de ida y vuelta! Obviamente, debemos suponer que Dios puede escuchar nuestras oraciones y responder a ellas *instantáneamente* , en cuyo caso probablemente sea (como se afirma tradicionalmente) omnipresente. O, quizás con mayor precisión, reflejando la aparente relación entre nuestras almas y cuerpos, el reino espiritual debe concebirse como contiguo al reino físico (aunque fuera de él), como las dos caras de una hoja de papel.

circunstancias cambiantes. Después de todo, creemos que nos ha dado libre albedrío y, por lo tanto, acepta cierto grado de incertidumbre constante en el desarrollo del mundo [306].

Sin duda, Dios no necesita nuestras oraciones para saber lo que sucede en un momento dado ni para tomar decisiones; pero cuando le suplicamos, presumiblemente añadimos voluntariamente *un factor* que bien podría (o no) inclinar la balanza a nuestro favor. Ese factor adicional puede ser simplemente el reconocimiento, al suplicar, de que Dios tiene el control y es a quien debemos acudir en toda circunstancia. Al orar por resultados valiosos y virtuosos, le mostramos a Dios que estamos, o deseamos estar, de su lado, del lado del bien, y reconocemos su justicia y misericordia. Eso puede ser todo lo que se necesita para inclinar la balanza a nuestro favor en el asunto en cuestión.

4. El lado espiritual de la existencia

Si bien no existe ninguna razón técnica para dudar de la posibilidad de la providencia divina, podemos preguntarnos por qué Dios intervendría, sabiendo que somos diminutos habitantes de un diminuto planeta en un diminuto sistema solar, que es uno entre miles de millones en una diminuta galaxia, que a su vez es una entre miles de millones en el universo conocido, que podría ser tan solo uno entre miles de millones de universos en un multiverso infinito aún desconocido. Dado que individual y colectivamente somos entidades verdaderamente minúsculas, meras motas de polvo, ¿por qué un Dios que creó un mundo tan inmenso tendría interés en nosotros? No adoptaríamos microbios como mascotas; ¿por qué Dios nos adoptaría a nosotros? Cuando se pensaba que el mundo era relativamente pequeño, podíamos imaginar que los humanos teníamos cierta importancia en el orden de las cosas; pero ahora que lo sabemos mejor, parece mucho menos probable.

Pero la respuesta a esa objeción podría ser que la inmensidad de la creación material es relativamente insignificante comparada con la esfera espiritual, menos visible, de la existencia. En esta «dimensión» o «dominio» paralelo de la existencia, que quizás sea la propia «sustancia» de Dios, de cuya «luz» todas las almas humanas no son más que diminutas «chispas» [307], nuestras vidas bien podrían tener gran significado a los ojos de Dios, impulsándolo a intervenir minuciosamente en los aspectos materiales y mentales de nuestra existencia para nuestro beneficio espiritual. Lo que hay que tener en cuenta al considerar esta cuestión más profunda es que el mundo claramente no es la mera entidad material que la ciencia moderna asume dogmáticamente. Sigue siendo bastante materialista y *ni siquiera ha comenzado* a abordar los misterios de la conciencia y la voluntad de una manera creíble y detallada.

Para empezar, la mayoría de los filósofos y científicos aún no se han percatado de la inconsistencia en su teoría de que lo que percibimos mediante los sentidos (especialmente imágenes y sonidos) son *imágenes mentales de* objetos externos, en lugar de los objetos externos (o aspectos de ellos) *en sí mismos* . Si todo lo que percibiéramos fueran imágenes mentales, no existiría la idea ni la base para afirmar la existencia de objetos externos, y por lo tanto, no habría forma de comprobar la validez de

---

306 Dicho esto, dejando de lado la cuestión del conocimiento divino a través del tiempo, de los acontecimientos pasados, presentes y futuros, que pueden considerarse que ocurren en un plano superior, he abordado este tema en otro lugar, explicando que, así como experimentamos el presente como un momento prolongado (aunque breve) en el tiempo, en lugar de como un mero instante, presumiblemente para Dios el presente es un momento tan extenso que engloba todos los acontecimientos pasados, presentes y futuros de una sola vez. Por lo tanto, es concebible que Dios pueda ver nuestras decisiones voluntarias más allá del tiempo sin afectar nuestra libertad.

307 He puesto todos estos términos entre comillas para indicar que solo pretenden ser analogías aproximadas y no deben tomarse literalmente. Para hablar de espiritualidad, nos vemos obligados a recurrir en cierta medida a nociones materiales de sustancia o lugar; pero esto es mera metáfora, no implica que tales nociones sean realmente aplicables.

nuestras percepciones. Claramente, el fenómeno de la percepción es mucho más misterioso de lo que parece a primera vista, y aún estamos muy lejos de comprenderlo teóricamente.

Asimismo, nuestras teorías actuales del universo material no tienen en cuenta, y mucho menos explican de forma suficientemente profunda y convincente, los asombrosos hechos de la conciencia y la voluntad. Actualmente existen numerosos esfuerzos para demostrar empíricamente que la materia viva evoluciona mecánicamente a partir de la materia inanimada bajo ciertas circunstancias; pero incluso si esto se demuestra, aún será necesario encontrar fórmulas matemáticas que predigan y expliquen dicha derivación, y estas aún están muy lejos de ser una realidad. Ciertamente, hasta la fecha no existen fórmulas matemáticas que conduzcan de la materia viva a la conciencia y la voluntad. La conciencia y la voluntad no pueden predecirse ni explicarse científicamente a partir de las leyes conocidas de la física; no están contempladas en dichas leyes. La biología moderna prefiere evitar estos temas, al igual que la teoría física, porque aún son demasiado complejos para nosotros.

De hecho, incluso en lo que respecta a la materia inanimada y la vida física, si bien la ciencia moderna ha logrado avances impresionantes al *describir* la evolución de la materia y la vida desde el Big Bang hasta nuestros días en la Tierra, aún no ha conseguido *explicar por qué* los seres y las leyes naturales que los rigen son como son y no de otra manera. No me refiero solo a las preguntas obvias sobre cómo surgió la sustancia inicial que explotó y cómo llegó a explotar repentinamente, sino más bien a todos los detalles de la evolución material que le siguió. ¿Cómo es que la energía o materia original *tenía programada en sí misma* la evolución de las formas complejas en que lo hizo, formando luz, partículas elementales cada vez más complejas, luego moléculas y, finalmente, vida, conciencia y voluntad? ¿Por qué las fuerzas formativas involucradas (gravedad, electromagnetismo, etc.) fueron como las hemos descubierto y no de otra manera? La ciencia moderna simplemente da por sentados estos eventos naturales, pero siguen siendo muy misteriosos y probablemente lo seguirán siendo para siempre.

Dicho esto, solo para recordarnos que el ateísmo dista mucho de estar plenamente establecido y que tenemos buenas razones para seguir maravillándonos ante el milagro de la existencia. Cabe señalar, sin embargo, que esto no significa que el relato de la creación que se encuentra en la Torá (y otros textos religiosos similares), la cronología y la secuencia de los acontecimientos que allí se proponen, tomados literalmente, conserven alguna credibilidad hoy en día. Es indudable que, en realidad, los hechos ocurrieron de forma muy distinta. Triste, pero cierto [308]. Los fundamentalistas se niegan a admitirlo o se

---

[308] Sería ideal que la creencia religiosa siguiera siendo hoy, como en el pasado, un asunto sencillo; pero las cosas se han vuelto mucho más complejas, y el creyente debe superar las dificultades intelectuales que ahora implica. Lo importante es mantener una honestidad escrupulosa en todo momento: no hay virtud alguna en fingir soluciones a los problemas ni en pretender que no existen. El argumento general más absurdo y deshonesto que suelen usar los apologistas (tanto por escrito como oralmente) es afirmar que, dado que las teorías científicas están sujetas a debate, solo arrojan conclusiones probables y están en constante cambio, no son mejores, sino incluso menos fiables que las afirmaciones basadas en la fe. (Imaginemos que se aplicara tal criterio en un tribunal, y que el juez prefiriera un prejuicio establecido, carente de pruebas, a los resultados en constante evolución de investigaciones de campo detalladas y un razonamiento cuidadoso; inevitablemente, un inocente sería condenado o un culpable absuelto). La ciencia es una disciplina inductiva, basada en estudios empíricos precisos y argumentos lógicos rigurosos, todos ellos revisados por pares (idealmente, esto es cierto, aunque hay que reconocer que a veces se difunden ideologías acientíficas con motivaciones políticas como si fueran ciencia). La ciencia seria no consiste, desde luego, en meros actos de fe como las afirmaciones religiosas. Evoluciona necesariamente con el tiempo a medida que la investigación descubre nuevos datos fácticos y propone nuevas hipótesis para su explicación. Esto se debe a que el ser humano no es omnisciente ni lo será jamás. Debe esforzarse por encontrar lo más cercano a la verdad posible en cada etapa de la investigación. En cada etapa, la visión científica propuesta es, en principio, intelectualmente más fiable que las de todas las etapas anteriores (incluidas las doctrinas precientíficas). Esta adaptación dinámica a la nueva información e ideas es la virtud y el valor mismo de la ciencia, que distingue sus afirmaciones del dogma religioso estático.

esfuerzan por ignorarlo, pero solo se engañan a sí mismos, pues la evidencia a favor del punto de vista científico actual es abrumadora.

No obstante, la creencia en Dios como Creador y Providente no se ve afectada lógicamente por la refutación científica del escenario bíblico, aunque algunos ateos ideológicos afirmen lo contrario. Dicha creencia sigue siendo racionalmente sostenible, por la sencilla razón de que, al ser una hipótesis espiritual, puede adaptarse a cualquier condición material. No es refutable por ningún descubrimiento relacionado con la materia. Siempre que no vinculemos nuestra creencia en Dios a ninguna tesis de la creación en particular, sino que aceptemos siempre el veredicto científico más reciente como la mejor opción, siempre podremos replicar: «¡Bueno, así es como Dios eligió hacer las cosas!».

5. La utilidad y el valor de la oración

El *propósito principal* de la oración de petición es llamar la atención de Dios sobre algo que nos interesa. Presuponemos que Dios ya está, siempre y en todas partes, al tanto de todo lo que sucede; sin embargo, le pedimos que se ocupe de algún asunto particular de interés personal o comunitario. Esto significa que el acto de la oración tiene peso en la evaluación que Dios hace de la situación, de modo que suele actuar de manera diferente cuando alguien ha orado. Quizás con más urgencia o lentitud, o con mayor favor (más justicia o más misericordia), según corresponda. Así, Dios otorga valor y eficacia a la oración, presumiblemente porque quien ora obtiene mérito y establece una relación más cercana con Él.

Dado que la oración de petición depende de la aprobación divina, no siempre es eficaz; por lo tanto, su eficacia no puede probarse (ni refutarse) científicamente, sino que debe aceptarse por fe. Aun así, la oración siempre tiene un efecto psicológico potencialmente beneficioso, brindándonos esperanza y valor en situaciones difíciles o peligrosas. A veces, simplemente creer que Dios está ahí, dispuesto a ayudarnos y apoyarnos cuando lo necesitemos, basta para fortalecer nuestra comprensión y valentía, y darnos esperanza, aumentando nuestras posibilidades de éxito. Alguien como yo, que tiene fe en la oración y recurre a ella, no puede comprender cómo quienes no oran logran superar las dificultades de la vida.

En cuanto a la eficacia causal de las oraciones de petición, nada puede probarse ni refutarse mediante métodos empíricos y estadísticos. Cuando oramos, sabemos de antemano que no hay certeza de que nuestra oración sea recibida favorablemente y respondida como deseamos; aun así, oramos y esperamos que así sea. Es evidente que Dios tiene sus propios planes y puede optar por cualquiera de ellos. Quizás siempre responda positivamente, para nuestro beneficio, pero no necesariamente de la forma exacta que imaginamos y deseamos.

Sin embargo, quienes oramos podemos dar testimonio subjetivo de la eficacia milagrosa de la oración. En mi experiencia personal, hubo momentos en que intenté con ahínco, una y otra vez, superar alguna debilidad o defecto interior, pero no logré reunir el valor ni la voluntad necesarios. Entonces, a través de la oración, de repente me sentí liberado del miedo o mal hábito que me preocupaba. Sabía perfectamente que no era mi propia voluntad la que había resuelto el problema, ya que había intentado repetidamente, sin éxito, controlarme. El simple hecho de rezar tampoco cambió mi opinión, puesto que mis oraciones no fueron respondidas de inmediato. Cuando finalmente me liberé, me quedó claro que se lo debía a la misericordiosa ayuda de Dios. Creo que la mayoría de las personas que oran han tenido experiencias similares.

Todo lo anterior se aplica igualmente, por supuesto, a la oración formal e informal. En el judaísmo, las oraciones formales son las que se encuentran en los libros de oraciones estándar, compuestos por rabinos a lo largo de muchos siglos a partir de textos bíblicos y de otras obras literarias tradicionales. Estas oraciones pretenden abarcar toda ocasión, situación y necesidad, aunque de forma general; y pueden referirse tanto a la comunidad en su conjunto como al individuo. Las oraciones informales también pueden ser comunitarias o individuales, pero se componen de forma espontánea y ad hoc.

Podría pensarse que las oraciones formales son menos valiosas que las informales, ya que se recitan con regularidad, a veces dos o tres veces al día, y pueden volverse mecánicas con facilidad; pero, en realidad, si bien muchas se pronuncian inconscientemente por la fuerza de la costumbre, con frecuencia alguna palabra, frase, oración o párrafo destaca con especial fuerza durante la recitación. Además, las oraciones formales abarcan muchos aspectos, de modo que casi ninguna necesidad cotidiana ni requisito kosher se olvida; por consiguiente, las oraciones informales rara vez son necesarias (lo cual no significa que carezcan de valor).

Por supuesto, una oración espontánea, ya sea un grito de auxilio o una expresión de gratitud, suele ser más apasionada y sentida que una oración ritual. Pero a veces ocurre lo contrario: rezar oraciones rituales en compañía de otras personas puede intensificar la conexión con Dios y provocar fuertes reacciones emocionales. Sin duda, esta es la razón por la que los judíos prefieren rezar en grupos de diez o más personas.

Si bien el propósito principal de la oración es comunicarse con Dios, mediante todo tipo de súplicas (incluida la confesión y la petición de perdón), o alabanzas y acciones de gracias (reconociendo las grandes cualidades de Dios y sus actos creativos y útiles), la oración tiene muchos *efectos secundarios valiosos* .

En particular, vale la pena centrarse en los beneficios secundarios de la oración formal. Primero, el contenido de nuestras oraciones establecidas constituye *una enseñanza diaria y un recordatorio* de los valores y antivalores judaicos, virtudes y vicios, indicándonos lo que es bueno o malo, lo que debemos hacer o evitar, así como de la historia y las esperanzas judías. Segundo, el simple hecho de recitar las oraciones constituye una declaración de fe en Dios y en lo que Él dice. Tercero, tener que recitar ciertas oraciones diariamente, semanalmente o estacionalmente, en momentos específicos del día, constituye una *disciplina beneficiosa* que estructura nuestros días y nos vincula con nuestra religión. Cuarto, esto también es *meditación* , ya que exige nuestra atención a las palabras pronunciadas y nuestra concentración en su significado.[309]

Si bien esta oración tiende a volverse rutinaria en mayor o menor medida, en realidad nunca carece de intencionalidad (en hebreo, *kavanah*). Más bien, es similar a lo que ocurre durante la meditación silenciosa: *alternamos entre la atención plena y* la reflexión, pensando en otras cosas por un tiempo y luego volviendo al significado de las palabras pronunciadas. Podemos concentrarnos en ciertas partes de nuestra oración durante un rato y luego distraernos con recuerdos, problemas o planes (o eventos externos) ajenos a ella. Nuestro grado de consciencia de la oración varía, pasando de una intensidad alta a baja y viceversa, dependiendo de nuestro nivel de energía en ese momento.

---

309 La oración judía se realiza normalmente en hebreo. Para quienes no dominan el hebreo o no lo hablan con fluidez, existen libros de oraciones con traducciones a otros idiomas. Se presume que Dios entiende todos los idiomas, así que no hay mayor problema en ese sentido. Sin embargo, se prefiere el hebreo porque es el idioma en el que se compusieron las oraciones y en el que se recitan en las sinagogas, y suena muy bien. Por estas razones, muchas personas que no entienden hebreo prefieren rezar en ese idioma si pueden leerlo.

Cantar en voz alta con los demás feligreses en la sinagoga, y de hecho participar activamente en los numerosos rituales, es una buena manera de olvidar momentáneamente los problemas o deseos propios y concentrarse más plenamente en la oración.

A veces, puede parecer que nuestras oraciones son meramente superficiales. Pero sería injusto caracterizarlas así si las recitamos a diario, semanalmente o con la frecuencia que sea, cuando ya conocemos y comprendemos su significado. Quizás prestemos menos atención a lo que decimos ahora de la que deberíamos, pero aun así, de alguna manera, recordamos y aceptamos habitualmente las palabras pronunciadas. Esta puede ser una forma débil de *kavanah* , pero sigue siendo *kavanah* . Es como cuando decimos «Amén» a una oración pronunciada por el cantor en la sinagoga, aunque no hayamos escuchado lo que dijo: confiamos en aceptar lo que dijo.

Así, siempre obtenemos algún beneficio de las oraciones formales que recitamos, aunque no el mismo que podríamos haber obtenido con un esfuerzo mental óptimo. Aun así, es fundamental esforzarnos al máximo para orar con la mayor concentración posible y así aprovechar plenamente el ejercicio. Pero a veces, hay que admitirlo, simplemente estamos demasiado cansados para poder rezar; somos humanos.

En definitiva, toda oración es significativa y valiosa como acto de adoración, como declaración de nuestra fe en Dios y su providencia, y de nuestra inspirada elección de devoción a Él. Incluso cuando oramos sin concentración —de forma superficial, apresurada, mientras pensamos en multitud de cosas o por falta de tiempo—, nuestra oración sigue representando un importante sacrificio de nuestro tiempo, es decir, el regalo de una parte de nuestra vida que podríamos haber empleado de otras maneras. La oración constituye, por lo tanto, como mínimo, un pequeño sacrificio personal. A veces, esto es todo lo que deseamos: simplemente conectar con Dios.

Otro beneficio importante de la oración es que nos hace *más conscientes de la presencia de Dios* en nuestra vida cotidiana, lo que fortalece nuestra espiritualidad y cercanía espiritual con Él. Cuanto más oramos, ya sea con súplicas formales o informales y bendiciones, más conscientes somos de la presencia de Dios en el mundo y, por lo tanto, más cerca estamos de Él. Por eso, algunos grandes maestros recomiendan entablar un diálogo frecuente, si no continuo, con Dios, pidiéndole ayuda y apoyo en cada oportunidad, disculpándonos por nuestros errores o malas acciones, agradeciéndole sus dones, etc., como si conversáramos con una persona con la que convivimos aquí y ahora. Ciertamente, Dios no suele responder con palabras (a menos que seas un profeta, lo cual es extremadamente improbable hoy en día); pero con fe podemos observar resultados concretos que pueden considerarse sus respuestas.

Y, por supuesto, la conciencia de Dios, es decir, la constante certeza, a través de la fe, de que Dios existe y participa activamente en el mundo que habitamos, nos anima a obrar bien y a abstenernos del mal, tanto en pensamiento como en palabra y obra. En la presencia de Dios, nos comportamos de la mejor manera; y nuestro ánimo es más optimista y alegre. Por el contrario, si pecamos, podemos (si aún conservamos algo de conciencia) sentir la terrible pérdida y el distanciamiento de Dios que conlleva el pecado. Estas experiencias constituyen valiosas consecuencias prácticas adicionales de la oración regular.

Otro maravilloso beneficio secundario de la oración radica en la *sinceridad* que exige. Dado que creemos que Dios lo sabe todo sobre nosotros, incluyendo nuestras emociones y pensamientos más íntimos, y hasta nuestros actos más secretos, no podemos, al dirigirnos a Él, fingir ser lo que no somos

[310]. Esto es especialmente cierto en la oración personal espontánea; pero también, en gran medida, en las oraciones rituales fijas, si las recitamos conscientes del significado de sus palabras. Como Dios conoce con precisión lo que hay en nuestros corazones y todos los detalles de nuestra conducta diaria, incluso con mayor claridad que nosotros mismos, no podemos ser hipócritas, sino que debemos ser escrupulosamente honestos con Él. No podemos engañarlo, ni siquiera cuando podemos engañarnos a nosotros mismos o a los demás; debemos hablar con la verdad. Por lo tanto, aunque sea de forma incidental, la oración tiende a aumentar nuestra coherencia interior y nuestro autoconocimiento, lo que a su vez mejora nuestra serenidad mental.

Cabe señalar, sin embargo, en lo que respecta a la introspección, que existe cierta contradicción entre la oración verbal y la meditación silenciosa. Su psicología difiere. En la primera, sobre todo en la oración de penitencia, la mente puede agitarse con un autoexamen y una autocrítica excesivos, a veces de forma frenética; mientras que, en la segunda, basada en el silencio interior, se permite que la mente se calme y alcance naturalmente la claridad y la paz.

El exceso de habla, ya sea mental o oral, a veces nos aleja del verdadero autoconocimiento, al intentar imponernos una comprensión externa mediante ideas y etiquetas trilladas. Por otro lado, es cierto que la meditación silenciosa, cuyo efecto habitual es hacer la mente más transparente y honesta ante la introspección, puede ocasionalmente embotarla o cegarnos ante nuestros defectos por orgullo (aunque, incluso en estos casos, si se continúa meditando, las deficiencias acaban desapareciendo).

De hecho, la práctica regular de la meditación silenciosa mejora enormemente la oración, ya que calma y aclara la mente y fortalece nuestra resistencia a las distracciones internas y externas, aumentando nuestra capacidad de atención y concentración para que podamos dirigir nuestros pensamientos y palabras hacia Dios de forma más consciente y poderosa. En lugar de simplemente recitar oraciones, las dirigimos mentalmente hacia el cielo. La meditación silenciosa se practica sentado, en una postura erguida e inmóvil (pero relajada), durante al menos media hora, al menos una vez al día, permitiendo que la mente se calme suave y naturalmente. Si se realiza poco antes de la oración, el efecto es tangible. Pero incluso si se practica regularmente en otros momentos del día o de la noche, la diferencia es notable.

---

[310] Cabe mencionar que recurrir al alcohol, la marihuana u otras drogas para orar no aporta ningún beneficio. Al contrario, el consumo de estas sustancias invalida cualquier oración, ya que quien ora no es la persona que realmente es, sino una versión artificial y modificada de sí misma.

8. NOTAS VARIAS SOBRE LÓGICA

1. Pensamiento lógico

Es importante comprender que la lógica es una práctica cognitiva humana basada en la reflexión conceptual ad hoc, la intuición y la comprensión inteligentes. No es un proceso mecánico, como a menudo se presenta hoy en día debido al uso generalizado de la lógica simbólica simplificada en la educación y en la programación de computadoras y robots (inteligencia artificial). La lógica implica la conciencia y la voluntad humanas. La conciencia de los hechos aparentes, experimentados o recordados, y del contexto teórico, incluyendo la teoría lógica, influye en la voluntad de realizar inferencias lógicas.

La consciencia y la voluntad son facultades del alma. Las máquinas, por muy sofisticadas que sean, no tienen (y me atrevo a decir que nunca tendrán) alma, consciencia, libre albedrío ni valores. Las máquinas funcionan dentro de un marco determinista, impulsadas por programas humanos o por el azar. Además, la lógica no es esencialmente verbal, como parecen creer los defensores de la lógica simbólica. La comprensión lógica se produce en un nivel preverbal, antes de expresarse con palabras. Las palabras y los símbolos entran en juego posteriormente, mejorando la eficiencia, la amplitud y la precisión del pensamiento lógico.

La ciencia de la lógica es un producto posterior del pensamiento lógico, no su origen. Consiste en reflexiones valiosas sobre cuestiones lógicas en términos generales (formales), diseñadas para facilitar y prever problemas que puedan surgir durante procesos de pensamiento específicos. Sin embargo, no sustituye el arte de la lógica en la práctica, que depende de la agudeza y la habilidad del practicante. Por esta razón, ninguna cantidad de teoría puede reemplazar la práctica. Los supuestos teóricos de la lógica pueden carecer de destreza, aunque su bagaje teórico sea limitado; mientras que los practicantes habituales de la lógica, con escaso bagaje teórico, pueden ser muy hábiles.

La mayoría de las personas, hombres y mujeres, desde la infancia hasta la vejez, suelen pensar lógicamente de forma instintiva, sin haber estudiado lógica formal, del mismo modo que pueden realizar operaciones aritméticas sin conocer álgebra ni teoría matemática. La mayoría de los razonamientos son correctos, pero no todos. El estudio de la lógica formal mejora notablemente la capacidad de razonamiento y reduce la probabilidad de error. Algunas inferencias lógicas requieren un esfuerzo especial, al ser muy complejas; en estos casos, contar con conocimientos teóricos puede resultar muy útil. Aprender lógica formal permite razonar de forma más consciente y precisa.

Cuando decimos que el hombre (es decir, cualquier hombre y mujer) posee la facultad de la razón, o facultad racional, nos referimos a que tiene la capacidad de razonar, es decir, de participar en el pensamiento lógico. No es una entidad mental separada dentro del hombre, llamada Razón, la que razona, sino que es el hombre mismo, el alma del hombre, quien lo hace; él es el Sujeto cognoscente de toda comprensión lógica y actividad intelectual. Aristóteles, fundador de los estudios de lógica formal, designó al hombre como un animal racional; lo dijo como un halago. Ciertamente, el hombre, más que cualquier otra especie animal, posee este gran poder natural, la capacidad de pensar

lógicamente, pero depende de él usarlo y hacerlo correctamente. Esto requiere estudio y práctica concienzudos.

La lógica, por supuesto, abarca tanto la lógica inductiva como la deductiva. Es pensamiento abstracto, pero se dirige a la totalidad de nuestra experiencia: nuestras sensaciones corporales, nuestras percepciones sensoriales, nuestros recuerdos, nuestra imaginación, nuestros sentimientos y emociones, nuestra intuición, nuestras cogniciones conceptuales, nuestras voliciones y las influencias que las afectan, y nuestras valoraciones. Influye en nuestra vida física, nuestra vida mental, nuestra psicología, nuestras emociones, nuestro marco intelectual, nuestra vida social y nuestra vida espiritual.

La razón no es enemiga de las pasiones, sino que a menudo resulta útil para frenar sus excesos. Debe guiarnos con inteligencia, pero no gobernarnos de forma dictatorial. Nunca debemos olvidar que somos humanos, no máquinas, sino seres vivos y conscientes con libre albedrío, movidos por valores y antivalores. Sin embargo, las emociones suelen distorsionar nuestro pensamiento, aunque solo sea ralentizándolo o bloqueándolo. Para pensar con claridad, a menudo es necesario primero permitir que la mente se calme y se despeje. La meditación es una buena herramienta para ello.

El propósito de la lógica es ayudarnos a discernir entre nuestras experiencias y abstracciones, y a distinguir la verdad de la falsedad. Todo conocimiento potencial, ya sea intuitivo, perceptivo o conceptual, independientemente de cómo se procese, es sometido por la lógica a numerosas pruebas técnicas antes de que nos convenza y lo creamos verdadero. La lógica también nos indica (de forma general en el pensamiento cotidiano, y con mayor precisión en el pensamiento científico) hasta qué punto podemos permitirnos creer en ello en cada caso y momento determinados. La evaluación crítica de la verdad o la falsedad es siempre contextual —depende de la totalidad de la experiencia, la comprensión abstracta y la inferencia— y varía constantemente con el tiempo, evolucionando idealmente hacia información cada vez más fiable.

La perspicacia y la capacidad lógica dependen tanto de la inteligencia como del conocimiento previo. La inteligencia de una persona determina la amplitud, profundidad y alcance de sus reflexiones y su proactividad en la búsqueda del conocimiento. Una persona de mente estrecha o mal informada inevitablemente percibirá las implicaciones lógicas de una situación con menos precisión que una persona de pensamiento más libre y mejor informada. Una persona estúpida o ignorante tiene pocas posibilidades de ser persuadida por argumentos racionales; su capacidad intelectual es limitada y funciona dentro de límites rígidos. Una persona de mente abierta tiene mayor libertad de acción y puede adaptarse más fácilmente a nuevos estímulos cognitivos.

2. Las tres primeras leyes del pensamiento

Las tres leyes del pensamiento de Aristóteles son bien conocidas, pero lamentablemente no siempre se comprenden bien. Suelen interpretarse de la forma más simple posible como leyes lógicas para la deducción; sin embargo, para la inducción, constituyen leyes lógicas mucho más amplias y profundas.

La **ley de identidad** se suele enunciar como A es A (donde A es un símbolo de cualquier cosa dada). Esto implica, puesto que el término “no-A” (la negación de A) es un caso especial del término “A”, que no-A es no-A. Estas proposiciones significan que lo que es A es A, y no no-A; y lo que no es A es no-A, y no A. Es decir, la ley de identidad conduce naturalmente a la **ley de identidad. no contradicción** , por la cual nada es A y no-A *a la vez* . Además, solo hay dos posibilidades lógicas para cualquier cosa: o A o no-A. Esta es la **ley de El principio del tercero excluido** , según el cual nada es *ni* A ni no-A. Esta ley nos

dice que la negación de A (es decir, no-A) se entiende como exhaustiva de todo lo que no es A. Postular algo distinto de A y no-A equivale a afirmar que no-A no es exhaustivo, lo cual es contradictorio.

La aplicación de estas tres leyes requiere discernimiento e inteligencia; no pueden utilizarse simplemente de forma mecánica. Estas leyes se aplican a un objeto determinado, en un lugar y momento específicos, en un aspecto y condición determinados. No excluyen la posibilidad de que un mismo objeto sea A y no-A a la vez, o que no sea A y no sea no-A, en diferentes partes o aspectos, o en diferentes circunstancias; o que lo que aquí y ahora es A pueda *convertirse en* no-A, o que lo que aquí y ahora no es A pueda convertirse en A; o que, de las diversas instancias de un tipo, algunas sean A y otras no-A; y así sucesivamente. Además, es necesario considerar el punto de vista del observador; un mismo objeto puede verse diferente desde distintos ángulos. Asimismo, por supuesto, debe tenerse en cuenta que un mismo objeto, o tipo de objeto, puede haber recibido diferentes nombres en distintos contextos.

Estas tres leyes del pensamiento se aplican a las cosas existentes y reales. No predicen si una cosa dada es A o no-A; no excluyen la posibilidad de que no sepamos ahora, o quizás nunca, *si* esa cosa es A o no-A; la ignorancia siempre es posible. Pero lógicamente no se puede afirmar que nunca podamos saber si algo es realmente A o no-A, es decir, que seamos *total y necesariamente* ignorantes, pues tal afirmación es en sí misma una pretensión de conocimiento y, por lo tanto, contradictoria. Estas leyes no excluyen que las cosas inexistentes o irreales puedan *parecerle* a alguien tanto A como no-A, o ni A ni no-A. De hecho, si en el curso de nuestro pensamiento nos topamos con algo que parece ser tanto A como no-A, o ni A ni no-A, sabemos con certeza, por este mismo hecho, que esa cosa (tal como aparece en ese momento) es inexistente e irreal.

Cabe señalar que «A» suele estar inicialmente indefinido, para luego ser gradualmente aclarado y mejor definido. Por lo tanto, al intentar aplicar las leyes del pensamiento, no debemos recurrir a un modelo rígido donde algo etiquetado como «A» esté predefinido con una definición clara, certera y permanente. Gran parte de nuestra actividad de conocimiento consiste en llegar a comprender con el tiempo qué significa «A». En algunos casos, por supuesto, la etiqueta «A» se aplica de forma definitiva a algo y permanece ligada a esa denotación. Pero en muchos, si no en la mayoría de los casos, la etiqueta «A» se utiliza de forma más connotativa, como un punto de referencia para centrarnos en algo que aún no hemos logrado discernir claramente de su contexto y, por lo tanto, aún no podemos definir. En tales situaciones, las tres leyes son claramente herramientas inductivas, ya que nos ayudan a delimitar lógicamente dichos términos vagos y a asegurar que nunca caigan en el absurdo, es decir, en la autocontradicción o en la falta de exhaustividad.

Además, no se puede afirmar lógicamente, ni siquiera hipotéticamente, que estas tres leyes puedan infringirse en asuntos que aún desconocemos, o que desconocemos para siempre; por ejemplo, en cosas demasiado pequeñas o lejanas, o en asuntos trascendentales. No podemos hacer suposiciones sobre aquello que está fuera de nuestro alcance o que escapa a nuestro conocimiento, pues ello constituiría una pretensión de conocimiento y, por lo tanto, sería contradictorio. En tales situaciones, debemos asumir que aquello que aún no hemos observado o no podemos observar sigue las reglas de aquello que sí podemos observar y que ya hemos observado. Porque en este último caso, no estamos inventando nada nuevo, mientras que en el primero sí lo estaríamos haciendo. Este razonamiento es, de hecho, el fundamento de la inducción. Así pues, podemos afirmar con seguridad e insistir firmemente en que las tres leyes del pensamiento son universales.

Para los lógicos modernos, descubrir una nueva (doble) paradoja es todo un logro. No se trata simplemente de una preocupación legítima por la coherencia del conocimiento, sino de una expresión del espíritu de la época. El objetivo subyacente es el perverso deseo de invalidar el conocimiento humano, de demostrar su inevitable futilidad y absurdidad [311].

La regresión infinita y **la circularidad** (*petitio principii* , petición de principio) son técnicas de crítica que también se utilizan con frecuencia en lógica y filosofía. Esto significa que son fundamentales. ¿Por qué, entonces, no se consideran «leyes del pensamiento»? Probablemente, simplemente porque no siempre son concluyentes, aunque sí tienen cierto impacto. El infinito no es imposible en sí mismo; se puede, por ejemplo, afirmar que el universo es eterno sin ser inconsistente. Del mismo modo, el argumento circular no es lógicamente erróneo en sí mismo: toda proposición se implica a sí misma; el problema de la circularidad es que resulta insuficiente para la demostración, es decir, se necesita más para convencernos. Por lo tanto, las críticas a la regresión infinita o a la circularidad no tienen la misma finalidad que, por ejemplo, las violaciones del principio de no contradicción o del principio del tercero excluido. Nos recomiendan buscar más razones, pero no implican que lo que hemos planteado sea lógicamente inaceptable.

3. Dos leyes adicionales del pensamiento

Las tres primeras leyes del pensamiento, formuladas por Aristóteles, son que admitimos ***los hechos tal como son*** (ley de identidad), ***de manera coherente*** (ley de no contradicción) ***y sin omitir datos relevantes a favor o en contra.*** (la ley del tercero excluido). Para completar estos axiomas de la lógica y hacerlos plenamente efectivos en la práctica, debemos añadir dos más. El **cuarto** , que he llamado **principio de inducción** ; y un **quinto** , que llamo **principio de deducción** .

Estas cinco leyes no son nada nuevo, pues la humanidad las ha aplicado en la práctica desde tiempos inmemoriales; lo novedoso es que las nombremos para destacarlas y analizarlas. Se las denomina «leyes del pensamiento» porque son evidentes por sí mismas, necesarias e implícitas en todo pensamiento racional.

El principio de deducción es una ley de la lógica que establece que ninguna información puede considerarse una conclusión deductiva si no está ya *dada* , explícita o implícitamente, verbal o tácitamente, en las premisas. Obviamente, las premisas deben justificar plenamente la conclusión para que esta pueda considerarse deducida. Esta regla fundamental se aplica a todas las formas de argumentación deductiva (en contraposición a la inductiva), lo que nos ayuda a evitar el razonamiento falaz. Puede considerarse un aspecto del principio de identidad, ya que nos obliga a reconocer la información que tenemos tal como es, sin añadidos fantasiosos.

También puede considerarse la quinta ley del pensamiento , para subrayar el contraste con el principio de inducción, que es la cuarta ley del pensamiento. El principio de inducción, en su forma más general, puede enunciarse así: lo que en un contexto de información dado parece ser verdadero, puede considerarse efectivamente verdadero, a menos que se encuentre nueva información que ponga en duda la apariencia inicial. En este último caso, el cambio en el contexto de información puede generar una nueva percepción de lo que es verdadero, o bien, puede dar lugar a cierta incertidumbre hasta que se disponga de datos adicionales.

---

311 Véase *Reflexiones,* capítulo 5.7-9; *Reflexiones lógicas y espirituales,* capítulo 1.8-9.

La deducción nunca debe confundirse con la inducción. Si bien la deducción es una de las herramientas de la inducción en sentido amplio, es mucho más restrictiva que otras. La deducción se refiere específicamente a inferencias con una probabilidad del 100%, mientras que la inducción, en sentido estricto, se refiere a inferencias con una probabilidad inferior al 100%.

El razonamiento inductivo no está sujeto al mismo grado de restricción que la deducción. La inducción consiste precisamente en extrapolar a partir de información dada y predecir resultados que no se deducen directamente de ella. En el razonamiento inductivo, la conclusión puede contener más información que la que proporcionan las premisas; por ejemplo, cuando generalizamos de algunos casos a todos, la conclusión es inductivamente válida *siempre que* no se encuentren casos que la contradigan. En el razonamiento deductivo, en cambio, la conclusión debe estar formalmente implícita en la(s) premisa(s) dada(s), y no se permite lógicamente ninguna extrapolación a partir de los datos dados. En la inducción, la conclusión es provisional y está sujeta a cambios si se encuentra información adicional, *incluso si* dichos datos no contradicen la(s) premisa(s) inicial(es) [312]. En la deducción, por otro lado, la conclusión es segura e inmutable, siempre que ningún dato nuevo contradiga la(s) premisa(s) inicial(es).

En cuanto a los términos, mientras que en la inducción la conclusión puede contener términos, denotaciones o connotaciones que no se manifiestan en las premisas, en la deducción los términos, denotaciones y connotaciones de la conclusión deben ser uniformes con los de las premisas. Si un término utilizado en la conclusión de un argumento deductivo (como silogismo o a fortiori) difiere, *aunque sea ligeramente,* en significado o alcance de su significado o alcance en una premisa, la conclusión es deductivamente inválida. No se permite ninguna ambigüedad ni equivocación. No se permite ninguna creatividad ni extrapolación. Si los términos no son exactamente idénticos a lo largo del argumento, este aún podría tener algún valor inductivo, pero en cuanto a su valor deductivo, carece de él.

Todo argumento deductivo cuya conclusión pueda validarse formalmente concuerda necesariamente con el principio de deducción. En realidad, no es necesario recurrir al principio de deducción para validar la conclusión: esta se valida formalmente, y el principio de deducción es simplemente una observación a posteriori, una afirmación de algo común a todos los argumentos válidos. Si bien resulta útil como abstracción filosófica y como herramienta didáctica, no es necesario para fines de validación.

Sin embargo, si se descubriera que una conclusión no se ajustaba al principio de deducción, podría, por supuesto, declararse inmediatamente inválida. Pues el principio de deducción es razonable en sí mismo: obviamente no podemos generar información nueva por medios puramente racionales; necesariamente debemos obtenerla de alguna otra fuente, ya sea por deducción a partir de alguna premisa o premisas ya establecidas, por inducción a partir de datos empíricos o, quizás, por medios más místicos como la revelación, la profecía o la intuición meditativa. Esta advertencia es tan evidente que no es necesario expresarla como una máxima, aunque no hay inconveniente en hacerlo.

El principio de deducción establece que la conclusión de cualquier argumento deductivo debe derivarse necesariamente (es decir, estar lógicamente implícita) de la(s) premisa(s) dada(s), y por lo tanto no puede contener afirmaciones que no estén respaldadas por dicha(s) premisa(s). Si una conclusión contiene información *adicional y, sin embargo, parece verdadera* , dicha información debe probarse o

---

312 Por ejemplo, si se ha generalizado de “algunos X son Y” a “todos los X son Y”, y posteriormente se descubre que “algunos X no son Y”, la premisa “algunos X son Y” no se contradice, pero la conclusión “todos los X son Y” sí se contradice y debe abandonarse.

corroborarse a partir de alguna *otra* fuente deductiva o inductiva. La inferencia conforme a este principio es verdaderamente deductiva. La inferencia que no se ajusta a este principio puede ser inductivamente válida, pero ciertamente no es deductivamente válida.

En realidad, el principio de deducción es una redundancia. Que la conclusión no pueda ir más allá de lo que se da en las premisas es obviamente cierto para todo argumento deductivo, sin necesidad de enunciarlo como un principio especial; es la definición misma de deducción, en contraposición a la inducción o el pensamiento falaz, y por lo tanto, el trasfondo de todo acto deductivo. Claramente, el principio de deducción no es una limitación artificial, arbitraria o convencional, sino natural y racional.

4. Sobre el concepto de diferencia

Los conceptos de semejanza y diferencia son tan fundamentales para nuestro conocimiento que no pueden definirse mediante otros conceptos. Es a través de la comprensión de la semejanza o diferencia entre las cosas que podemos distinguirlas, definirlas, clasificarlas y, por lo tanto, formar conceptos. Esta comprensión puede ser concreta o abstracta, y se da por sentada. Al observar dos objetos concretos, ya sean materiales, mentales o espirituales, basta con que nos parezcan «iguales» o «diferentes» para que los clasifiquemos (en el aspecto en cuestión) como iguales o diferentes. Del mismo modo, las abstracciones pueden comprenderse como iguales o diferentes (en algún aspecto específico).

Podemos definir lo igual y lo diferente de forma relativa, como la negación mutua. La palabra «igual» se puede aplicar a cosas extremadamente *idénticas (que en última instancia son «una y la misma») o a cosas meramente similares* (que son iguales en algunos aspectos, aunque no en otros). La palabra «diferente» se aplica a todas las cosas *disímiles* (no hay dos cosas tan radicalmente diferentes que no tengan nada en común, aunque solo sea el hecho de coexistir en el mismo mundo o el hecho de que ambas sean consideradas por nosotros); pero podemos considerar *los opuestos diametrales* (en el sentido estricto de contradictorios, es decir, cualquier cosa y su ausencia) como el caso extremo de diferencia.

Dos cosas pueden ser (y muy probablemente lo sean) iguales en algunos aspectos y diferentes en otros. ¿Qué entendemos por «aspectos»? Nos referimos, por ejemplo, a que dos cosas pueden tener el mismo color (digamos, azul), pero diferente forma (por ejemplo, una redonda y la otra cuadrada); en tal caso, son iguales «en cuanto al color», pero diferentes «en cuanto a la forma». Así pues, «aspecto» aquí se refiere a algún aspecto de las cosas en cuestión en el que decidimos centrar nuestra atención. Algunas cosas son idénticas en todos los aspectos excepto en el espacio y/o el tiempo. Por lo tanto, si algo cambia de lugar sin que haya cambios dentro o alrededor (si tal cosa es posible), solo es diferente en cuanto al tiempo y el espacio. Si no se ha movido (si tal cosa es posible), automáticamente difiere en el tiempo a medida que este transcurre. Pero una sola cosa no puede diferir en el lugar (aparte de ocupar cierto volumen de espacio a la vez) sin el paso del tiempo.

Los opuestos diametrales (entendidos aquí, estrictamente, como la presencia y la ausencia de cualquier cosa) son necesariamente diferentes, pero no todos los diferentes son opuestos. «Diferente» es un concepto más amplio y, por lo tanto, menos estricto que «opuesto». Los diferentes pueden ser compatibles o incompatibles (es decir, capaces o no de coexistir en un marco determinado o en el mundo en su conjunto); y pueden ser inexhaustivos o exhaustivos (es decir, capaces de estar ausentes o no a la vez, en un marco determinado o en el mundo en su conjunto). Los opuestos (en el sentido limitado de contradictorios, para reiterar) son necesariamente incompatibles (esta es la ley de no contradicción) y exhaustivos (esta es la ley del tercero excluido).

Consideremos ahora una predicación, por ejemplo, «A es B» (donde B es un término distinto de A). Esto nos indica que el sujeto individual A (o «este A») posee el predicado B, es decir, es una cosa que posee B (o realiza B). Esto no significa que la cualidad de A sea idéntica a la cualidad de B, sino que estos términos son compatibles y que, en el caso de (este) A, la cualidad de B forma parte de su identidad general (al menos en el momento en cuestión). Por lo tanto, no podemos argumentar silogísticamente y afirmar que «dado que A es B y B no es A, se deduce que A no es A». Claramente, esto constituiría la falacia de los cuatro términos, ya que el término medio de la premisa menor («A es B») es en realidad «posee cualidad de B», mientras que el de la premisa mayor («B no es A») es la «cualidad de B» misma.

Por lo tanto, si queremos evitar antinomias, es importante distinguir entre un adjetivo o verbo predicativo (por ejemplo, nuestro planeta es redondo o gira) y la cualidad o acción a la que se refiere (redondez o rotación). Decir «A es B» no es lo mismo que decir «A es B-idad» o incluso «A-idad es B-idad». Esto no es una mera cuestión verbal. Los términos A y B se refieren a cosas diferentes, pero no hay contradicción en predicar B de A. Ontológicamente, esto significa que la identidad de una cosa (A) bien puede, y generalmente lo hace, incluir muchas otras cosas (B, C, D, etc.). Las identidades son, con pocas excepciones, compuestos complejos; no son únicas y uniformes («mónadas»).

El concepto de diferencia no debe confundirse con el de contradicción. Lo diferente no es necesariamente opuesto.

La característica definitoria (por ejemplo, B) de algo (A) es necesaria (siempre presente en ese algo) y exclusiva (nunca presente en nada más; es lo que lo hace *distintivo*). Pero esto no significa que cada cosa (A) tenga un solo atributo necesario y exclusivo; puede tener dos o más (B, C, D, etc.); todos ellos también son esenciales para la identidad de A. Además, esa cosa (A) puede, como todas las demás, tener muchos atributos no esenciales (temporales/condicionales y no exclusivos).

Diferentes cosas pueden compartir, en distintos grados, factores de identidad, y al mismo tiempo ser distintas en otros aspectos; por ejemplo, el Sol y la Luna son redondos (pero no tienen forma redonda), aunque sus tamaños difieren; y, por otro lado, el Sol es caliente (no tiene calor), mientras que la Luna es fría (no tiene frío). Los factores de identidad pueden ser positivos o negativos; por ejemplo, ni el Sol ni la Luna están vivos y ambos carecen de consciencia. Estas cosas son obvias, pero vale la pena recordarlas.

La *negación* de cualquier término es, por lo tanto, un evento bastante complejo. Implica necesariamente la negación de todas sus características distintivas, pero no necesariamente la negación de todos sus demás atributos. Algo (A) puede considerarse ausente incluso si algunos de sus factores de identidad permanecen presentes; los esenciales deben estar ausentes, pero los no esenciales no necesariamente.

5. Sobre el silogismo aristotélico

Un ejemplo de desinformación arrogante por parte de comentaristas modernos que encontré recientemente fue una afirmación del profesor Tim Crane de la Universidad de Cambridge (Reino

Unido) [313], quien escribió que, para Aristóteles, un silogismo puede no contener un nombre específico, sino solo un término general (p. 15). Lo cito:

> Aristóteles creía que cualquier argumento cuya conclusión se derive de las premisas puede representarse como un silogismo. Sin embargo, ahora se sabe que esto es falso: un silogismo, en el sentido aristotélico, solo puede contener términos generales, es decir, no nombres específicos para cosas individuales, como «Aristóteles», sino solo palabras que se aplican a muchas cosas, como «blanco». Irónicamente, quizás el ejemplo más famoso de «silogismo» de todos los tiempos —«Todos los hombres son mortales; Sócrates es un hombre; por lo tanto, Sócrates es mortal»— no es un silogismo en el sentido aristotélico, ya que contiene el nombre «Sócrates».

Esto es inexacto. Los historiadores de la lógica William y Martha Kneale [314]rechazan esta opinión y señalan un ejemplo de tal silogismo en *los Primeros Analíticos* 2:27 de Aristóteles: «Pítaco es generoso, puesto que los hombres ambiciosos son generosos, y Pítaco es ambicioso» (primera figura, término menor singular). De hecho, encontré otro ejemplo en el mismo pasaje: «Los hombres sabios [es decir, al menos algunos de ellos] son buenos, puesto que Pítaco no solo es bueno, sino también sabio» (tercera figura, término medio singular). Sospecho que se podrían encontrar muchos más ejemplos si nos esforzáramos en ello.

Ofrecí una lista de silogismos singulares en mi obra *Lógica del futuro* (Capítulo 9.4). En la primera figura, los modos válidos son: «Todos los M son P y este S es M; por lo tanto, este S es P» y «Ningún M es P y este S es M; por lo tanto, este S no es P». En la segunda, son: «Todos los P son M y este S no es M; por lo tanto, este S no es P» y «Ningún P es M y este S es M; por lo tanto, este S no es P». En la tercera, los principales son: «Este M es P y este M es S; por lo tanto, algunos S son P» y «Este M no es P y este M es S; por lo tanto, algunos S no son P».

En realidad, a mi parecer, y creo que Aristóteles lo tenía presente, el silogismo singular es la base misma del silogismo plural. La intención subsuntiva y distributiva de las proposiciones generales y particulares es precisamente que signifiquen una colección (completa o parcial, respectivamente) de proposiciones singulares.

Como bien demostró Aristóteles, todos los silogismos pueden validarse mediante el silogismo positivo de la primera figura, mediante la reducción directa a uno (recurriendo a inferencias inmediatas, principalmente obversión y conversión) o mediante la reducción indirecta a uno (recurriendo al *absurdo* , es decir, demostrando que la negación de la conclusión supuesta implicaría la negación de una de sus premisas). Sin embargo, ¿qué ocurre con el silogismo positivo de la primera figura? ¿Cómo se valida? Para ello, Aristóteles recurrió a *la exposición* , es decir, a rastrear la inclusión de un caso individual en un término más amplio (un género) a partir de su inclusión en un término más restringido (una especie). Esto demostró que lo que es cierto para cualquier individuo es obviamente cierto para cualquier conjunto de ellos (algunos o todos).

Así pues, aunque la explicación aristotélica del silogismo se centra principalmente en los silogismos plurales (es decir, generales o particulares), su fundamento último reside en realidad en el silogismo singular. Sin el silogismo singular, el silogismo plural no puede validarse; de hecho, carece de sentido.[315]

---

313 En el libro *Filosofía* (Londres: Duncan Baird, 2009). Elijo como ejemplo a este profesor de Cambridge y otras universidades del Reino Unido, no porque tenga una importancia particular, sino precisamente porque es un profesor común y corriente en la universidad actual.

314 En su obra *El desarrollo de la lógica* , en la página 67.

315 Cabe destacar que el silogismo plural no es colectivo. El silogismo colectivo se asemeja más al silogismo singular.

Otro tema relacionado con el silogismo que se usa comúnmente para menospreciar y ridiculizar el silogismo aristotélico es *la sustitución* . Primero, permítanme citar parte de lo que escribí sobre este tema en *Lógica futura* (Capítulo 19.1) sin hacer referencia a la "lógica moderna".

> "La sustitución es un proceso lógico ampliamente utilizado, aunque poco notado, que se presta a un tratamiento formal. Consiste en reemplazar un término por otro que tiene las mismas unidades, pero las ve desde una perspectiva algo diferente. La entidad a la que se refiere permanece igual, solo cambia su etiqueta (*en cuanto* a lo que se refiere); la sustitución es, por lo tanto, justificable. Podemos sustituir un término genérico por una especie, si mantenemos la misma cantidad, o una especie por un individuo. Por ejemplo: 'X tiene (alguna cantidad de) Y, todos los Y son Z, por lo tanto X tiene (esa cantidad de) Z', o 'X tiene este Y, este Y es Z, por lo tanto X tiene un Z'. Ejemplo: 'El hombre tiene una mente, una mente es un órgano, por lo tanto el hombre tiene un órgano (al menos uno)'. Nótese que este no es un silogismo clasificatorio normal de primera figura. Aquí, la premisa mayor debe ser, o hacerse, afirmativa y clasificatoria; pero la premisa menor y la conclusión son posesivas (en este caso). Huelga decir que los verbos distintos de 'tener' También se admiten sustituciones. Ejemplo: «Bill golpeó a Joan: Bill golpeó a una mujer».

Todo esto es bastante sencillo, ¡y sin embargo los lógicos modernos se jactan de haber «descubierto» este proceso de pensamiento gracias a sus avanzados métodos simbólicos! Para que nadie dude de que Aristóteles ya conocía el proceso de sustitución, aquí hay una cita de su obra (*Tópicos* , Libro 1, Capítulo 7) que zanja la cuestión:

> "Todos estos usos pretenden significar unidad numérica. Que lo que acabo de decir es cierto se aprecia mejor cuando se sustituye una forma de denominación por otra. Pues a menudo, cuando damos la orden de llamar a una de las personas sentadas, indicándole su nombre, cambiamos nuestra descripción cuando la persona a la que damos la orden no nos entiende; pensamos que lo entenderá mejor por algún rasgo casual; así que le pedimos que nos llame 'el hombre que está sentado' o 'el que está conversando allí', suponiendo claramente que nos referimos al mismo objeto por su nombre y por su rasgo casual."

Este es, por supuesto, un caso particular (la sustitución del nombre o la descripción de una persona), pero sienta claramente las bases y demuestra que Aristóteles conocía el proceso de pensamiento. No me cabe duda de que una investigación más profunda revelaría muchas más referencias a la sustitución en la lógica griega y otras premodernas.

Los ataques al silogismo aristotélico son bastante comunes en la literatura de lógica moderna. Suelen hacerse con un tono burlón, con la intención de transmitir la superioridad intelectual del autor en comparación con el pobre y ridículo Aristóteles. Ofrezco algunos ejemplos de este problema en algunos de mis trabajos anteriores [316].

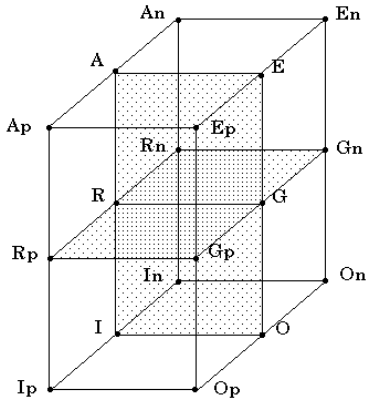
6. Sobre las figuras de la oposición

Una figura de oposición es un diagrama diseñado para mostrar la «oposición» entre pares de formas proposicionales, es decir, si son contradictorias, contrarias, subcontrarias, subalternativas o están relacionadas de alguna otra manera. El arquetipo de tales diagramas es el antiguo «cuadrado de

316 Véanse, por ejemplo: *Lógica del futuro,* capítulos 9.4, 19.1; *Fenomenología,* capítulos 7.2, 7.4-5; *Reflexiones,* capítulo 4.5.

oposición», que relaciona las cuatro proposiciones categóricas de Aristóteles (las formas plurales, tradicionalmente denominadas **A, I, E** y **O**).

Lógica del Futuro (LF) se incluyen varias «figuras de oposición» , algunas de las cuales presentan características novedosas. En el capítulo 6, introduzco un rectángulo de oposición, ampliando el cuadrado de oposición tradicional para relacionar las dos formas singulares (que denomino **R** y **G**) con las cuatro formas plurales mencionadas. En el capítulo 14, utilizo una figura de oposición tridimensional para relacionar de forma similar las dieciocho formas de proposiciones categóricas, incluyendo las seis formas reales (sin sufijo), además de seis formas necesarias correspondientes (sufijo **n**) y seis formas posibles correspondientes (sufijo **p**). Reproduzco aquí dicho diagrama (las oposiciones involucradas se enumeran en una tabla que se incluye allí [317]):



Para ampliar el estudio de las proposiciones categóricas e incluir tanto las modales (**n** y **p**) como las reales, tuve que introducir dos nuevos conceptos de oposición: «implicancia» y «desconexión». El primero se refiere a proposiciones que se implican mutuamente, y el segundo a proposiciones neutrales entre sí, es decir, que no son ni contradictorias, ni contrarias, ni subcontrarias, ni subalternativas (una implica pero no es implicada por la otra), ni implicantes. La lista resultante de seis conceptos de oposición era exhaustiva: cualquier par de proposiciones debía estar relacionado de una (y, por supuesto, solo una) de estas maneras.

Resulta que, en el conjunto de 18 formas categóricas consideradas, no había dos formas diferentes que fueran implicantes, aunque, por supuesto, la implicación seguía ejemplificada por el hecho de que (en la tabla cruzada mostrada) cada forma implicaba y era implicada por sí misma. Pero había numerosos pares de formas que no estaban «conectadas» entre sí, como se definió anteriormente; por ejemplo: A y Rn, A e In, A y Ep, A y Gp. Los mismos conceptos de oposición pueden, por supuesto, utilizarse en cualquier otro contexto, dondequiera que se consideren útiles [318].

No se trató de una innovación caprichosa por el mero hecho de innovar; fue un acto necesario para contar con los medios conceptuales que permitieran expresar todas las relaciones de oposición posibles. Al trabajar únicamente con las seis proposiciones categóricas, las cuatro relaciones de oposición tradicionales bastaban; pero al ampliar el conjunto de proposiciones categóricas para incluir formas modales, se hicieron necesarios los dos conceptos adicionales de oposición.

---

317 Véase la Tabla 14.1.

318 Las utilizo de nuevo en mi estudio de *La lógica de la causalidad* .

Digo esto porque, para mi total sorpresa y diversión, ¡algunas personas [319]se preguntaron después por qué lo había hecho! Así, un tal Jean-Yves Béziau [320], seguido de un tal Alessio Moretti [321]. En FL, escribí:

> Por «oposición» de dos proposiciones se entiende la relación lógica exacta que existe entre ellas: si la verdad o falsedad de una afecta o no a la verdad o falsedad de la otra. En este contexto, cabe señalar que la expresión «oposición» es un término técnico que no implica necesariamente conflicto. Solemos decir de dos enunciados que son «opuestos», en el sentido de incompatibles. Pero aquí, el significado es más amplio; se refiere a cualquier confrontación mental, cualquier enfrentamiento lógico, entre proposiciones distinguibles. En este sentido, incluso las formas que se implican mutuamente pueden considerarse «opuestas» en virtud de su contradistinción, aunque en menor medida que las contradictorias. Así, las diversas relaciones de oposición conforman un continuo.

Y definí la falta de conexión como

> Desconexión (o neutralidad): dos proposiciones se consideran «opuestas» si ninguna implica formalmente a la otra, no son incompatibles y no son exhaustivas. Cabe señalar que esta definición no excluye que las proposiciones desconectadas puedan, bajo ciertas condiciones, conectarse (o permanecer desconectadas en todas las condiciones).

Béziau se opuso a esto, diciendo:

> De hecho, según esta definición, dos proposiciones atómicas no están relacionadas y deben considerarse opuestas, como «La nieve es blanca» y «El cielo es azul», o «A Juan le gusta el queso» y «A Juan le gusta el vino». Obviamente, estamos yendo demasiado lejos y confundiendo aquí la negación con la distinción, quizás volviendo a la teoría de Platón en el Sofista, donde la negación se identifica con la alteridad. La definición estándar de *opuesto* es la siguiente: «Una persona o cosa que es *lo más diferente posible* de otra: Los colores "negro" y "blanco" son opuestos» (Diccionario Longman de inglés contemporáneo; las cursivas son de Béziau).

Esta objeción suya era claramente ridícula. La palabra «oposición» se ha usado tradicionalmente en un sentido amplio, para referirse no solo a relaciones conflictivas (incompatibilidad, contradicción, contrariedad), sino también a relaciones no conflictivas (compatibilidad, subcontrariedad, subalternancia). Simplemente la amplié añadiendo dos más de este último tipo (implicancia, desconexión). No hubo absolutamente ninguna confusión entre negación y diferencia por mi parte; todo lo contrario, ya que los implicantes y los desconectados, al igual que los subcontrarios y las subalternativas, aunque diferentes, no se niegan entre sí.

En realidad, Béziau no solo criticaba mi uso del término «oposición», sino que atacaba incluso la inclusión del concepto tradicional de subalternancia bajo este término [322]. ¡Al parecer, no comprendía una lectura no literal de la palabra «oposición» en el contexto de la teoría lógica! Es perfectamente legítimo ampliar la connotación de una palabra según el contexto (en lugar de inventar una

---

319 Menciono a estas personas de forma anónima en una nota a pie de página en el capítulo 19 de *La lógica de la causalidad* .

320 En un artículo titulado “Nueva luz sobre el cuadrado de las oposiciones y su esquina sin nombre” (creo que de 2008), que se puede leer aquí: http://wwwa.unine.ch/unilog/jyb/sep.pdf. Págs. 8-9.

321 En “La geometría de la oposición lógica” y “La geometría de las oposiciones y la oposición de la lógica a ella” (ambos de 2009). Págs. 175 y 15, respectivamente. El primero puede leerse aquí: https://www.academia.edu/11372480/The_Geometry_of_Logical_Opposition.

322 Aparentemente, la compatibilidad implícita en la subcontrariedad no le molestaba.

completamente nueva). Un término puede incluso significar una cosa y su opuesto (por ejemplo, el término «sancionar») [323].

Moretti secundó a Béziau, interpretando mi contribución como «un intento de replantear la teoría de Aristóteles». Aristóteles nunca afirma explícitamente que dos proposiciones *solo puedan* relacionarse mediante la contradicción, la contrariedad, la subcontrariedad o la subalternancia; no formula una «teoría» que limite la oposición a estas cuatro categorías, sino que simplemente las utiliza de forma pragmática. Utilizar dos categorías adicionales, cuando resultan útiles, no implica «replantear su teoría».

En cualquier caso, dadas dos proposiciones cualesquiera P y Q, lógicamente existirá un número de relaciones posibles entre ellas. No es arbitrario predecir y enumerar todas estas relaciones posibles. No importa cómo las llamemos: existen objetivamente y, por su utilidad, necesitan ser nombradas. Es inevitable considerar *todas* las permutaciones siguientes; ¡son hechos lógicos! Las permutaciones se muestran a continuación:

P y Q son contradictorios = si P, entonces no Q + si no P, entonces Q;

P y Q son contrarias = si P, entonces no Q + si no P, no-entonces Q;

P y Q son subcontrarias = si P, no- entonces noQ + si noP, entonces Q;

P y Q son implicantes = si P, entonces Q + si no P, entonces no Q;

P subalterna Q = si P, entonces Q + si no P, no-entonces no Q;

P se subalterna por Q = si noP, entonces noQ + si P, no-entonces Q;

P y Q no están conectados = si P, no Q + si no P, no Q.

En fin, al leer estos ensayos descubrí que hay mucha gente fascinada por las «figuras de oposición» y que escribe sobre ellas [324]. Para mí, las figuras de oposición son herramientas útiles; nos ayudan a ordenar las relaciones entre proposiciones en nuestra mente de forma práctica. Transmiten información en formato pictórico, pero no tienen importancia en sí mismas. Son solo vehículos; lo que importa es la información que encapsulan. No me parecen gran cosa, nada del otro mundo.

7. Sobre el papel inductivo de la deducción

Uno de los ataques más dañinos contra el silogismo aristotélico ha sido la afirmación de que no enseña nada, siendo simplemente un argumento circular, en el que no se puede saber que las premisas son verdaderas sin antes saber que la conclusión también lo es. Si esto es así, entonces el argumento silogístico es una parodia del razonamiento. Refuté esta afirmación falaz en mi libro *Fenomenología* , bajo el título « *El silogismo contribuye al conocimiento»* [325]. Esta explicación del papel inductivo del silogismo no puede ser comprendida ni aceptada plenamente por quienes niegan la validez de la generalización, como explico en la misma obra bajo el título « *La generalización es justificable»* [326].

Estas reflexiones nos enseñan el papel inductivo del argumento deductivo. Por supuesto, la deducción suele desempeñar un papel importante en la inducción, ya que se utiliza para inferir posibles

323 Esto se llama enantiosemia.

324 Me puse en contacto con Béziau, y me informó de que había organizado un congreso sobre este tema en 2007 (http://www.square-of-opposition.org/), tras el cual se publicó un número especial de la revista Logica Universalis (https://link.springer.com/journal/11787/volumes-and-issues/2-1?page=1).

325 Capítulo 7.4.

326 Capítulo 7.2.

implicaciones de nuestros hallazgos empíricos y para formular predicciones comprobables a partir de nuestros constructos teóricos. Pero lo que se plantea aquí es que la inducción suele ser formalmente inherente a procesos deductivos específicos.

La utilidad inductiva de la deducción también puede ilustrarse con un argumento dilemático. En mi obra *Lógica del futuro* [327], he distinguido entre hipótesis normales e hipótesis anormales. En el caso normal, «si P, entonces Q» implica la conjunción tácita «si no P, entonces no Q»; mientras que en el caso anormal, «si P, entonces Q» implica la conjunción tácita «si no P, entonces Q», lo que equivale a afirmar categóricamente «Q» (o no-no Q). La suposición inductiva por defecto respecto a una proposición hipotética es que es normal. Solo cuando se demuestra que es anormal la consideramos como tal.

Esto se puede observar tomando como referencia un dilema constructivo simple:

Si P1 entonces Q y si P2 entonces Q
pero P1 y/o P2
por lo tanto Q

Cuando descubrimos la primera premisa (si P1, entonces Q), pensamos que es normal; lo mismo ocurre con la segunda (si P2, entonces Q); luego encontramos que 'P1 y/o P2' (la premisa menor) y esto nos lleva a la conclusión de que 'Q'. Cuando descubrimos que 'Q' es verdadera independientemente de P1 o P2, debemos admitir que las premisas iniciales eran, de hecho, anormales (y no normales como se suponía inicialmente). Así, finalmente cambiamos *el* estatus de las hipótesis dadas (la premisa mayor) en nuestra mente. Este es el proceso de descubrimiento involucrado en este tipo de argumento dilemático. Por lo general, no sabemos de antemano que la conclusión 'Q' es necesaria independientemente de P1 o P2; más bien, lo descubrimos a través de la convergencia de las premisas en nuestra mente.

Lo mismo puede decirse del argumento paradójico. En ese caso particular, P1 y P2 son, respectivamente, la proposición P y su negación noP. La premisa mayor es entonces «Si P o noP, entonces Q»; la premisa menor es «si P o noP»; y la conclusión es «Q».

En el caso de argumentos dilemáticos tan simples, observamos la marcada diferencia entre la lógica deductiva e inductiva. Desde la perspectiva de la lógica deductiva, el dilema simple es un argumento estático donde los extremos de la premisa mayor son hipótesis tácitamente anormales y la premisa menor una disyunción normal, siendo la conclusión necesaria. Sin embargo, esta imagen tradicional del dilema simple no se ajusta a la realidad. Se trata, más precisamente, de un argumento inductivo que parte de extremos aparentemente normales y culmina con el descubrimiento de que, de hecho, son anormales. La premisa mayor, al confrontarse con la premisa menor, produce un cambio en nuestra percepción de la premisa mayor (de normal a anormal). Cabe destacar que la lógica deductiva implica relaciones estáticas; la lógica inductiva implica tiempo, proceso y cambio.

Además, deductivamente, las premisas conducen a una conclusión necesaria. Pero inductivamente, por supuesto, la conclusión no es más probable que la probabilidad neta de las premisas que la originaron (suponiendo que no existan otras fuentes de confirmación). Si las premisas son ciertas, la conclusión también lo es. Pero si las premisas resultan algo dudosas, entonces la conclusión tampoco es tan necesaria como parecía inicialmente. Así pues, la cuestión está sujeta a cambios, según el contexto de conocimiento de cada uno. Esto demuestra el realismo muy superior de la comprensión inductiva del razonamiento.

---

[327] Capítulo 31.3.

8. implicación estricta o material

Los siguientes comentarios pretenden aportar un nuevo orden al concepto de condicionamiento y, por lo tanto, resaltar ciertas deficiencias de comprensión mostradas por muchos lógicos desde finales del siglo XIX.

Por supuesto, la implicación, en sus diversas formas, se utilizaba en el discurso humano mucho antes de que los filósofos la abordaran. Pero, hasta donde sabemos, según los historiadores de la lógica, la noción de implicación fue dilucidada por primera vez por Diodoro (Crono de Megara, fallecido alrededor del 307 a. C.), quien la definió como una secuencia de eventos (o conceptos o proposiciones) tal que el primero (el antecedente) siempre va seguido del segundo (el consecuente). Poco después, su discípulo Filón (conocido como el Megariano, aunque su origen es incierto) abogó por una definición más simple de implicación, que prescindía de la especificación «siempre». Para Diodoro, la implicación (la forma hipotética «Si P, entonces Q») era una relación *modal* , lo que significa que la conjunción «P y no Q» *nunca* se produce; mientras que para Filón, bastaba con simplemente negar esa conjunción (efectivamente, *en un momento dado*), diciendo «no-(P y no Q)». Como se puede apreciar al examinarlo más detenidamente, Filón era un mal estudiante que debería haber escuchado con más atención a su maestro, Diodoro.

No obstante, los lógicos modernos (al menos aquellos con inclinación matemática) consideraban la implicación como referida a la forma de implicación de Filón (implicación filónica, posteriormente denominada implicación material). Esta situación se mantuvo al menos hasta que Clarence I. Lewis revivió la forma de implicación de Diodoro (ahora llamada implicación estricta) en 1918 y, con mayor contundencia, en 1932. Incluso después de esto, muchos lógicos han continuado formulando teorías o enseñanzas lógicas haciendo referencia a la implicación como mera *negación* de la conjunción en lugar de como *imposibilidad* de la conjunción (de P y no Q, dado «Si P, entonces Q»).

Todavía no se dan cuenta de que, sin recurrir a la implicación estricta, sería difícil expresar la diferencia entre refutación («probar lo contradictorio») y non sequitur («demostrar que la conclusión no se deriva de las premisas»). Tal refinamiento del discurso es imposible utilizando la implicación material.

Si comparamos las tablas de verdad para la implicación estricta y la implicación material, superficialmente parecen iguales en lo que respecta al aspecto positivo «si P, entonces Q». La verdad de P implica la de Q, y la falsedad de Q implica la de P. Pero al observar el aspecto negativo, su diferencia se vuelve evidente. En la implicación estricta, la negación de «si P, entonces Q» es la hipótesis negativa «si P, *no* Q» (que significa «P no necesariamente va seguido de Q», que no debe confundirse con «si P, entonces no Q»), la cual (por sí sola) deja abiertas las respectivas verdades y falsedades de P y Q, y no nos permite inferir de P la verdad o falsedad de Q, ni de Q la verdad o falsedad de P. En cambio, en la implicación material, la negación de «si P, entonces Q» es simplemente «P y no Q», es decir, nos dice *categóricamente* que P es verdadero y Q es falso.

Además, cabe preguntarse: ¿cómo podemos conocer una proposición material de la forma *negativa* «no-(P y noQ)»? O bien la conocemos directamente mediante alguna intuición lógica, en cuyo caso significa que «la conjunción (P y noQ) es imposible», es decir, es simplemente una derivación de la implicación estricta «si P, entonces Q» [328]. O bien la conocemos porque *ya hemos establecido una de*

[328] Una proposición hipotética estricta «si P, entonces Q» puede ser incondicional o condicional. En este último caso, se encuentra efectivamente anidada dentro de otra proposición hipotética estricta, por ejemplo, «si R, entonces (si P, entonces

sus alternativas positivas materiales , es decir, una de las conjunciones «P y Q», «noP y Q» o «noP y noQ». Por lo tanto, en realidad no hay manera de que conozcamos *directamente la proposición conjuntiva negativa «no-(P y noQ)»* ; no tenemos acceso independiente a dicha información.

Sin embargo, esta es solo una parte de la historia. Ya en la antigüedad, en cierta medida (aunque implícitamente), y especialmente desde la época de los escolásticos (quienes parecen haber acuñado los términos), se establecía una distinción entre las modalidades «de dicto» y «de re». La primera se refería a los estados de nuestro conocimiento (incluidas las especulaciones e hipótesis) acerca de las cosas, mientras que la segunda se refería a las cosas mismas. Es decir, más específicamente en este contexto, la primera se refería al modo lógico de la modalidad (epistemología), mientras que la segunda se refería a modos ontológicos naturales, temporales, extensionales, espaciales o similares (en particular, el relacionado con la voluntad, el modo personal).

Muchos lógicos modernos, después de Lewis, ya sea por ignorancia, ingenuidad o un obstinado deseo de simplificar cuestiones complejas, han tendido a confundir el condicionamiento de dicto con la implicación estricta y el condicionamiento de re con la implicación material. Esto se evidencia en la terminología empleada: estricto significa formal, de acuerdo con el discurso lógico (es decir, de dicto), y material significa contencioso, relativo a las cosas (es decir, de re); y se evidencia en el tipo de ejemplos que dan para ilustrar la implicación material (por ejemplo, «si llueve, el partido se suspenderá»). Pero, por supuesto, esto es completamente erróneo. Tanto la implicación estricta como la material son formas (más fuertes y más débiles) de condicionamiento lógico. La implicación material no puede realizar adecuadamente la función de las diversas formas de condicionamiento «de re» [329].

La pobreza de las suposiciones modernas en este sentido se hace evidente en cuanto intentamos utilizarlas para interpretar o explicar expresiones comunes como «cuando» y «si», por ejemplo. Si tanto «cuando» como «si» pertenecieran al modo lógico de la modalidad, su conjunción sería incomprensible. En cambio, cuando entendemos la diferencia entre los modos de condicionamiento y entre conexión y base del condicionamiento, dicha conjunción se vuelve clara. El «cuando» nos indica que se aplica una modalidad de conexión natural o temporal (una conexión de re) entre las tesis, mientras que el «si» nos indica que la base del antecedente es incierta, es decir, es simplemente una posibilidad lógica (y no de re). Las posibilidades formales de la implicación material no pueden compararse con la precisión y complejidad del discurso que posibilita el condicionamiento «de re». Que nuestra práctica se ajusta más a este último se demuestra fácilmente con ejemplos.

Gran parte de esta confusión ha permanecido oculta al público, e incluso a los propios lógicos, debido a una dependencia excesiva de la lógica simbólica.[330]

9. Acerca de las propuestas de colección

¿Son concebibles las proposiciones «coleccionables» con modalidad *lógica* ? Dichas proposiciones tendrían la forma: «Es lógicamente posible, necesario, imposible o no necesario que *todos/algunos* S

Q)». Sin embargo, la condición subyacente R debe especificarse en última instancia; no puede referirse vagamente a «las condiciones actuales». De lo contrario, no se puede afirmar que la cláusula «si P, entonces Q» sea un hecho conocido.

329 Esto se hace evidente en mi *Lógica del Futuro* , parte IV, sobre el reacondicionamiento.

330 Para más detalles sobre este tema, véase mi *obra Lógica del futuro* , parte III, sobre el condicionamiento lógico. En particular, preste atención al capítulo 24.3, relativo a la distinción entre implicación estricta y material. Véase también: *Reflexiones* , capítulo 4.8, sobre la distinción entre implicación estricta y material; y *Volición y conceptos causales afines* , capítulo 6.5, sobre el «condicionamiento personal».

sean P (o no P) *simultáneamente* en un punto dado o en un período de tiempo determinado». Enunciado así, la respuesta a la pregunta parece obvia: sí. Normalmente, nos referimos a la modalidad *natural* cuando utilizamos tales «proposiciones coleccionables», pero dado que la modalidad lógica es continua con la modalidad natural (es decir, la necesidad lógica implica la necesidad natural y la posibilidad natural implica la posibilidad lógica), debemos extender la forma coleccionable para incluir las modalidades lógicas. Sin embargo, la forma sigue funcionando esencialmente *como* modalidad natural.

Esto se hace evidente cuando nos preguntamos: ¿qué pasaría si, en lugar de la proposición real entre corchetes «todos/algunos S a la vez son P (o no-P)», usáramos una proposición con otra modalidad natural, es decir, potencialidad o necesidad natural, a saber, «todos/algunos S a la vez pueden ser/deben ser P (o no-P)»? ¿Serían tales proposiciones formas de colección significativas? Claramente no, porque tales proposiciones modales (que involucran «puede» o «debe») *no están limitadas en el tiempo* como su equivalente real.

Sin embargo, podría plantearse una excepción a esta regla al considerar los fenómenos de «adquisición o pérdida de facultades», que implican un cambio de «no poder» a «poder» o viceversa. En estos últimos casos, cabría preguntarse si todos o algunos de los sujetos individuales implicados pueden, deben, no pueden o no pueden adquirir o perder las facultades en cuestión simultáneamente en el mismo lapso de tiempo. En este contexto, también podría admitirse la modalidad lógica en lugar de la modalidad natural habitual con respecto al aspecto colectivo, aun cuando las proposiciones entre corchetes impliquen modalidades naturales no actuales.[331]

10. Sobre la lógica del cambio

En mi obra de 1990, *Lógica del Futuro* (LF), capítulo 17, abordo algunos aspectos de la lógica del cambio [332]. Al revisar el trabajo allí realizado sobre este tema, no encuentro errores en mi análisis. El sistema presentado es coherente; pero ahora me doy cuenta de que se podría, y quizás debería, haber propuesto un sistema alternativo igualmente coherente.

En resumen, distingo (bajo la influencia aristotélica) entre dos tipos de cambio: *alteración* (llegar a ser) y *mutación* (devenir), la primera relativamente superficial y la segunda más radical; esto contrasta con *la atribución* (ser), que es estática. Sobre esta base, distingo tres formas de proposición categórica: la atributiva (por ejemplo, Este huevo es blando, o es duro), donde ni el sujeto ni el predicado cambian; la alterativa (por ejemplo, Este huevo se ha vuelto duro, o se ha endurecido, donde el sujeto sigue siendo 'este huevo' pero el predicado cambia de 'blando' a 'duro'), y la mutativa (por ejemplo, Este huevo blando se ha convertido en un huevo duro, donde el sujeto inicial 'este huevo blando' es reemplazado por otro sujeto 'este huevo duro').

Se necesita entonces una cuarta forma que también informe del cambio sin especificar si se trata de alteración o mutación. Esto puede denominarse *transición* («terminar como» o «cambiar a»). Una proposición transitiva es, por lo tanto, más vaga (por ejemplo, «este huevo terminará duro»); es, en efecto, una disyunción entre una alteración y una mutación, es decir, indica lo que ambas tienen en común. Así, «termina como» (o «cambia a») equivale a decir «o llega a ser o se convierte en» (las alternativas de esta disyunción se presentan simplemente como concebibles en el contexto del conocimiento disponible, sin afirmar que ambas sean realmente capaces de ocurrir). La palabra

331 Sobre este último tema, véase mi *libro Lógica del futuro* , capítulo 34.3.

332 No abordo allí el cambio *evolutivo* , nótese bien; esta es una forma de cambio bastante distinta, aplicable a las especies más que a los individuos, que trato en mi *Volición y conceptos causales afines* , capítulo 14.1.

transitivo también puede aplicarse, por extensión, a las proposiciones alterativas y mutativas, ya que son especies de la forma genérica de cambio.[333]

Para analizar estas formas con precisión, conviene comenzar por las proposiciones *singulares* , aquellas que incluyen el indicativo «este». Una vez que comprendemos las cuestiones relativas a las formas singulares, es fácil desarrollar los mismos principios lógicos para las formas plurales, es decir, aquellas con el cuantificador «todos» o «algunos». Así, en la proposición «este S termina siendo P», por ejemplo, el sujeto subyacente preciso de nuestra discusión es algo (ya sea real o imaginario) al que se apunta física o mentalmente, significado por el indicativo «este». Su estado inicial es el sujeto S: «este S» significa una predicación, es decir, «esta cosa que ahora es S»; y su estado final es el predicado P: «este P» también significa una predicación, es decir, «esta cosa que en algún momento (posterior) es P».

Ahora bien, en FL, defino las tres formas mencionadas para el cambio de manera muy amplia, especificando solo una parte del inicio y el final de los procesos a los que se hace referencia. Así, la forma «Este S se convierte en P» solo requiere que el estado inicial del sujeto subyacente (esta cosa) sea S, sin comprometerse en cuanto a si también es P o no; pero el estado final de esta misma cosa debe ser «tanto S como P». Por otro lado, la forma «Este S se convierte en P» requiere que el estado inicial sea S y no P, y el estado final sea no S y P. En consecuencia, la forma «Este S termina siendo P» requiere que esta cosa comience como S (sea también P o no P) y termine como P (sea también S o no S). Ahora bien, como ya se ha dicho, esto funciona bien, ya que se puede construir un sistema consistente sobre esta base para expresar el cambio.

Cuando un estado no se especifica mediante la forma, se puede especificar fácilmente añadiendo una proposición atributiva adecuada. Así, podemos añadir la proposición atributiva «Este S ahora no es P» a «Este S pasa a ser P» si queremos enfatizar que se ha producido un cambio (de SnotP a SP). Si en cambio añadimos la proposición «Este S ahora es P», aparentemente no se produce ningún cambio (ya que pasamos de SP a SP). Sin embargo, ninguna de estas combinaciones excluye que se produzcan cambios *en el intervalo* . Es decir, la proposición «Este S pasa a ser P» permite todo tipo de cambios entre los estados inicial y final especificados, aunque permanezcan invisibles. Si queremos documentarlos, por supuesto podemos hacerlo utilizando proposiciones atributivas o transitivas adicionales.

Lo mismo ocurre con las otras dos formas, a saber, «Este S se convierte en P» y «Este S termina siendo P»: podemos especificar cualquier estado inicial, final e intermedio no especificado mediante proposiciones adicionales. De esta manera, las cuatro formas pueden abarcar todas las situaciones posibles.

La única objeción que podría plantearse —y este es el punto de mis comentarios— es que es posible que la forma alternativa «Este S se convierte en P», y por consiguiente la forma transitiva más vaga «Este S termina siendo P», sean verdaderas, cuando en realidad no ha ocurrido ningún cambio. Si el estado inicial es SP y el estado final es SP, y no ha ocurrido nada entretanto, esto (con respecto a S y P) ha permanecido estático; ¡sin embargo, estamos utilizando una proposición destinada al cambio!

Esto no tiene por qué preocuparnos siempre que seamos conscientes de ello. Pero si nos preocupa y deseamos ser más literales, tendríamos que redefinir la forma «Este S se convierte en P» como un cambio de S-noP a SP (lo cual, por supuesto, no excluye cambios intermedios). Esto contrastaría con la forma «Este S se convierte en P», que implica un cambio de S-noP a noS-P (de nuevo, sin excluir cambios intermedios). En consecuencia, la forma genérica «Este S termina siendo P» también implicaría un inicio en S-noP, pero para el final solo especificaría P, dejando abierta la cuestión de S o noS.

---

[333] Como es lógico, en el lenguaje cotidiano a veces decimos «becomes» cuando queremos decir «gets to be», o «gets to be» cuando queremos decir «becomes», y así sucesivamente. Aquí se fijan los significados para facilitar su análisis lógico.

De este modo, podría proponerse un sistema alternativo para la lógica del cambio, con reglas algo diferentes para la oposición, la educación y el silogismo. Dicho sistema, aunque más literal, sería más complejo. No pretendo desarrollar este sistema alternativo aquí, sino solo señalar su posibilidad.

11. Con mayor razón

En mi libro de 1995 , *Lógica Judaica* , en el Capítulo 3, presento una lista original y detallada, junto con la validación de ocho argumentos a fortiori. Esto incluye cuatro modos «copulativos», de los cuales dos «subjetivos» y dos «predicativos», y cuatro modos «implicativos», de los cuales dos «antecedentes» y dos «consecuentes», cada par compuesto por un modo positivo y uno negativo. Cada modo se describe claramente, con sus cuatro términos o tesis (el principal P, el secundario Q, el medio R y el subsidiario S). Por ejemplo (dos formas copulativas):

> El estado de ánimo subjetivo positivo: P es más R que Q (es R), y Q es R lo suficiente como para ser S; por lo tanto, con mayor razón, P es R lo suficiente como para ser S.
>
> El modo predicativo positivo: Se requiere más R para ser P que para ser Q, y, S es R suficiente para ser P; por lo tanto, mucho más, S es R suficiente para ser Q.

Tras un minucioso análisis lógico y lingüístico de las ocho formas argumentativas, las *valido* reduciéndolas a formas argumentativas establecidas. Interpreto las premisas de los estados de ánimo positivos mediante proposiciones hipotéticas, comparativas e inclusivas, que luego proceso silogísticamente para obtener la conclusión supuesta. Para los estados de ánimo negativos, recurro a la reducción al absurdo para obtener los estados de ánimo positivos correspondientes. Cabe señalar que no sugiero que los argumentos a fortiori sean en sí mismos silogismos, sino solo que el razonamiento silogístico interviene parcialmente en su validación (otros tipos de razonamiento también intervienen parcialmente).

Estos procedimientos de validación demuestran sin lugar a dudas la eficacia *deductiva* de las ocho formas de argumento a fortiori que presenté. Dicho argumento no es meramente inductivo, sino que es capaz de generar conclusiones con un 100 % de certeza dadas las premisas enunciadas. Como en toda inferencia deductiva, se puede objetar una conclusión material planteando dudas sobre alguna de las premisas materiales, o sobre todas ellas, puesto que todas las proposiciones materiales se basan en la inducción; pero dadas premisas materiales fiables, la conclusión material derivada de ellas mediante un argumento a fortiori es formalmente indiscutible. Para reiterar, mi trabajo *sobre lógica judaica* certifica indiscutiblemente que un argumento a fortiori es razonamiento deductivo.

Sin embargo, un tal Stefan Goltzberg, en su tesis doctoral de 2010-11 [334], tuvo la osadía de sugerir lo contrario. Descubrí este documento hace poco (en 2023) y me horrorizó la deshonestidad de su autor. Citándome diciendo: «Para ser precisos, no demostré que los diversos a fortiori irregulares sean inválidos, sino que simplemente no encontré ninguna prueba de que sean válidos», escribe (mi traducción del original en francés):

> "La conclusión de Avi Sion no es que el *qal vahomer* sea inválido, sino que afirma no haber podido demostrar la validez de todas las formas de este razonamiento."

Esto es una tergiversación de lo que dije, ignorando deliberadamente el contexto de mi declaración, presumiblemente para apuntalar su propia agenda doctrinal. ¿Por qué escribir que mi conclusión «no es que el *qal vahomer* sea inválido», cuando mi conclusión es inequívocamente que un argumento a fortiori es válido? La declaración que cita, «No probé... etc.», está en el Capítulo 3.3 de mi libro; se refiere

---

334 En "Théorie bidimensionnelle de l'argumentation: definición, présomption, argument *a fortiori* ", págs. 244-5. Tesis doctoral presentada en la Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres, en el curso académico 2010-11.

explícitamente a un conjunto muy limitado de argumentos irregulares *que podrían considerarse a fortiori, pero que de hecho no lo son* . Ciertamente no expresa mi opinión sobre el argumento a fortiori regular, como insinúa Goltzberg. El contexto de mi declaración fue el siguiente:

> En resumen, la investigación concluyó que los argumentos a fortiori implicacionales, ya sean antecedentes o consecuentes, que involucran relaciones negativas, resultaron inválidos, utilizando los métodos mencionados anteriormente y otros. Para ser precisos, no demostré la invalidez de los diversos argumentos a fortiori irregulares, sino que simplemente no encontré pruebas de su validez. Estos hallazgos nos permiten concluir que, si bien la analogía entre los argumentos copulativos e implicacionales regulares es muy estrecha, existen casos irregulares donde sus propiedades divergen, y los copulativos resultan válidos, mientras que los implicacionales análogos resultan inválidos. Estos hallazgos son significativos, ya que justifican técnicamente nuestra separación inicial de los argumentos a fortiori copulativos e implicacionales en dos clases distintas; confirman, sorprendentemente, que nuestra lista inicial de modos válidos es bastante exhaustiva (sin contar los derivados obvios y los subconjuntos variantes); y confirman la lección general de la lógica de que los procesos que a primera vista parecen factibles, a menudo resultan ilegítimos tras un análisis más detenido.

Evidentemente, me refería *específicamente* a los «argumentos a fortiori implicacionales que involucran relaciones negativas» (que se enumeran y examinan anteriormente en el mismo capítulo), y no hay ninguna sugerencia de que su invalidez ponga en duda la validez de un argumento a fortiori *en general* . De hecho, los argumentos a los que me refiero rara vez, si acaso alguna vez, son utilizados por la gente (la mayoría no es tan ingenua); solo los considero para anticipar su posible uso y asegurar la exhaustividad de mi tratamiento formal. Son un tema secundario en mi tesis, una simple nota a pie de página. El tema principal son las formas genuinas y regulares que analizo a fondo y valido rigurosamente; y estas, Goltzberg no las menciona, y mucho menos las enumera y examina. Es absurdo que un autor se centre en un tema secundario e ignore el tema principal. Esto inevitablemente confundirá a los lectores, haciendo que pasen por alto las formas argumentativas más significativas e importantes que se abordan.

Además, aunque no encontré una forma directa de demostrar la invalidez de las formas argumentativas especificadas, las consideré inválidas por inferencia indirecta, dado que intenté, sin éxito, probar su validez. Este razonamiento era perfectamente legítimo, basado en el principio inductivo de que si no se puede demostrar que las premisas impliquen alguna conclusión hipotética, deben considerarse un *non sequitur* . Un argumento se considera lógicamente inválido si la conclusión hipotética contradice las premisas de alguna manera; si no se encuentra ninguna implicación ni contradicción, el argumento no se considera inválido, pero aun así puede (y de hecho debe) declararse lógicamente inválido.

Es como si alguien dijera que la conclusión de Aristóteles «no es que el silogismo sea inválido, sino que afirma no haber podido demostrar la validez de todas las formas de este razonamiento», ¡porque descubrió que algunos intentos concebibles de razonamiento silogístico son incapaces de validarse! El hecho de que, por ejemplo, el silogismo defectuoso «Todos los M son P y ningún S es M, entonces ningún S es P» sea incapaz de validarse y, por lo tanto, inválido, obviamente no pone en duda la validez de una larga lista de otros silogismos perfectamente fiables, incluyendo, por ejemplo, el modo «Todos los M son P y todos los S son M, entonces todos los S son P». Por el contrario, *no habría necesidad de esfuerzos de validación si no existieran formas inválidas que contrastaran con formas válidas* .

Aunque la afirmación de Goltzberg, si se interpreta estrictamente, significa simplemente: «hay algunas formas de razonamiento que no pueden validarse», la forma indirecta en que la formula («incapaces... todos»), y el hecho de que centre su atención únicamente en las formas irregulares y no en las regulares, sugiere efectivamente que: «ninguna forma de razonamiento puede validarse». Me cuesta creer que esta

ambigüedad haya sido accidental; me inclino a pensar que fue intencional, con el propósito, al parecer, de menospreciar mi contribución al estudio de un argumento fortiori. Cabe destacar que dedica menos de una página a mi trabajo, a pesar de que constituye el primer análisis lógico profundo y exhaustivo, y la certificación definitiva, de un argumento fortiori. Aparentemente, temía que reconocer esta hazaña intelectual eclipsara su narrativa superficial.

La extensa disertación de Goltzberg (293 páginas) es, sin embargo, interesante; no es mi intención aquí menospreciarla. Si hubiera tenido acceso a ella cuando escribí mi libro de 2013, *A Fortiori Logic* , la habría analizado en detalle, como hice con muchos otros textos. Críticamente, por supuesto; pero con honestidad y objetividad.

De hecho, ya reprendí extensamente a Goltzberg por su inexactitud, por no decir deshonestidad, en mi obra *A Fortiori Logic* (capítulo 26). Sin embargo, en aquel entonces no había leído su tesis doctoral. Mi crítica se basaba en otros ensayos suyos anteriores, en particular en «El argumento A Fortiori en el Talmud» (14 págs.), publicado en 2010. [335]En ese ensayo, expresó casi exactamente lo que le reprocho aquí. Le escribí entonces (agosto de 2010) y le expresé mis inquietudes. Se negó a reconocerlas (véase nuestra conversación en mi obra *A Fortiori Logic*).

Y, evidentemente, ahora me doy cuenta, tras leer la tesis doctoral que presentó poco después [336], de que no tuvo en cuenta mis críticas e incluyó casi textualmente las mismas afirmaciones erróneas. Es más, ¡ni siquiera tuvo la decencia de enviarme una copia de lo que había escrito sobre mi trabajo en su tesis! Esto, a mi parecer, fue una falta moral adicional por su parte.

12. Sobre la lógica moderna

Desde George Boole a mediados del siglo XIX, los lógicos modernos se han esforzado incansablemente por emular las capacidades simbólicas de las matemáticas y su recurso a la axiomatización. Pero, en mi opinión, ese fue un camino equivocado, no por apego a un enfoque tradicional de la lógica, sino porque la lógica del lenguaje ordinario es muy superior a la lógica simbólica.[337]

Los seres humanos pensamos primero en lenguaje ordinario antes de convertir esos pensamientos a lenguaje simbólico. A la inversa, cuando leemos una afirmación simbólica, debemos convertirla mentalmente a lenguaje ordinario para que tenga algún significado para nosotros: no la comprendemos directamente. Los símbolos solo tienen significado para nosotros en la medida en que se lo hemos asignado mediante el lenguaje ordinario. Por lo tanto, no añaden ningún significado; de hecho, tienden a oscurecer el significado original y a simplificarlo en exceso. A veces son útiles, pero otras veces constituyen serios obstáculos. En particular, el uso de símbolos aleja a las personas no expertas de la teoría lógica, mientras que una de las principales tareas de los lógicos es mejorar las capacidades lógicas de quienes no lo son.

Los símbolos solo son útiles para abreviar fórmulas o procesos extensos del lenguaje ordinario, o para repetir y mecanizar lo que ya se ha pensado minuciosamente en dicho lenguaje. Sin embargo, no nos ayudan a descubrir nada significativo; no son atajos hacia el conocimiento. Los verdaderos descubrimientos en la ciencia de la lógica dependen del lenguaje ordinario: de la comprensión y la captación de los procesos de pensamiento humanos reales y sus significados. Jamás habría logrado formalizar la lógica de la causalidad, el argumento fortiori o el argumento analógico si hubiera estado

---

335 En: *Lógica Judaica* , ed. Andrew Schumann. Piscataway, NJ: Gorgias, 2010. Esto se puede leer en línea en: stefangoltzberg.files.wordpress.com/2010/11/stefan-goltzberg-2010-the-a-fortiori-argument-in-the-talmud.pdf .

336 Supongo que no antes.

337 Véanse mis comentarios sobre este tema en *Lógica del futuro* , capítulo 64; y en trabajos posteriores.

mentalmente aprisionado en la lógica simbólica. Tales descubrimientos e innovaciones radicales son inconcebibles utilizando símbolos artificiales.

Además, es muy engañoso intentar convertir la ciencia lógica en un «sistema deductivo» fijo, que parte de una serie de «axiomas» y deduce y justifica mecánicamente todos los procesos lógicos a partir de ellos. Este enfoque puede funcionar en matemáticas, pero es inaplicable a la ciencia lógica. ¿Por qué? Porque, a diferencia de las matemáticas (que trabajan con números), la ciencia lógica (que trata conceptos mucho más complejos) no es un conocimiento a priori dado, sino que es, en gran medida, una disciplina empírica, en la medida en que se basa en la observación cuidadosa del discurso humano real (que, por supuesto, se desarrolla en lenguaje ordinario). Solo después de dicha observación el lógico puede formalizar el discurso y, posteriormente (si se comprueba su validez), validarlo.

La lógica es una empresa continua, producto tanto de la creatividad como del razonamiento deductivo. Es esencialmente sintética, más que analítica. De hecho, no existe una ciencia puramente analítica que surja sin el uso alguno de nuestros sentidos. Ni siquiera las matemáticas son puramente analíticas, mucho menos la ciencia lógica. Si no tuviéramos ningún contacto experiencial con el mundo, con ningún mundo físico o mental más allá de un simple punto, no podríamos construir ni matemáticas ni ciencia lógica.

Cuando en lógica o matemáticas hablamos en términos formales (usando símbolos como x o y para números, otros términos o tesis) o en términos materiales (con palabras específicas como '1', '2', '=', 'perros', 'es' o 'si-entonces'), nos basamos en la experiencia. Nos basamos, para empezar, en la experiencia de los símbolos o las palabras en nuestra mente, en el papel o en la pantalla de un ordenador. De forma más general, recurrimos a nuestra experiencia concreta de percepciones sensoriales, recuerdos e imaginación, así como a las experiencias más sutiles y abstractas de nuestra comprensión racional. Sin la vasta experiencia introspectiva y externa que aportamos, seríamos incapaces de desarrollar ninguna matemática ni ciencia de la lógica.

Los lógicos y matemáticos (como los «positivistas lógicos») que creen que su discurso es 100 % «a priori» (independiente de la experiencia) son unos necios, porque no observan ni tienen en cuenta su propio funcionamiento intelectual. Ignoran con ligereza las experiencias concretas y abstractas que hacen posible su discurso.

Las ideas de simbolización y axiomatización son pilares del enfoque moderno de la teoría lógica. Tanto es así que los lógicos modernos califican pretenciosamente el discurso lógico clásico como «informal» y solo sus propias producciones como «formales». En realidad, lo que hace que la ciencia lógica sea «formal» es el uso de símbolos *para términos o tesis* , no el uso de símbolos *para las relaciones entre* términos o entre tesis. La simbolización de las relaciones es la única innovación de la lógica moderna; sin embargo, esta innovación no solo fue innecesaria, sino un obstáculo para el progreso. Desde sus inicios, la lógica moderna intentó dotar a esta disciplina de una apariencia más científica recurriendo a símbolos relacionales y buscando un desarrollo a partir de bloques de construcción básicos. Nunca se consideró que estas medidas pudieran causar confusión y distorsionar nuestra comprensión de la naturaleza y la función de la lógica. He escrito muchos ensayos sobre este tema [338].

La lógica moderna se ha desarrollado y evolucionado como lo ha hecho esencialmente debido a la ingenuidad filosófica (si no a la perversidad) de muchos de sus defensores. En la base de cada error formal cometido podemos detectar errores epistemológicos y/o ontológicos, en relación con los

[338] Los siguientes son mis primeros comentarios generales: *Lógica del futuro* , capítulo 64.1-2; *Fenomenología* , capítulo 7.8; *Reflexiones* , capítulo 4.4.

conceptos y su formación. Llamo la atención sobre algunos de los errores que deberían haberse evitado en algunos de mis trabajos anteriores [339].

La revisión moderna de la teoría lógica ha llegado muy lejos, hasta el nivel de la «metalógica». Esto es, por supuesto, perfectamente deseable y legítimo, siempre que se haga de manera convincente. Pero los puntos de vista de los lógicos modernos en este campo no son muy convincentes [340].

Las pretensiones de los lógicos modernos son numerosas. Pero la lógica moderna no es un bloque monolítico. Es obra de muchas personas que no necesariamente coinciden en todos los temas. Por esta razón, solo puede analizarse y refutarse poco a poco [341].

Me llevaría varias vidas, o a un gran equipo de investigación muchos años de trabajo, analizar en detalle cada libro y ensayo que incluya afirmaciones de la «lógica moderna». Desafortunadamente, se ha escrito tanto con tales afirmaciones durante el último siglo y medio que es prácticamente imposible refutarlas todas. En general, basándome en mi experiencia, calculo que debo escribir un ensayo el doble de largo que cualquier otro para criticarlo completamente, punto por punto. Así pues, lo único que cabe esperar es que surjan nuevas generaciones de entusiastas de la lógica, y que la falsa lógica de la llamada lógica moderna quede, con el tiempo, relegada al olvido como mera fantasía.

13. Nuestro 'mundo feliz'

La lógica simbólica, por supuesto, ha demostrado ser útil y ampliamente utilizada en la programación informática. Esto se debe a su concisión, en comparación con la prolijidad de la lógica del lenguaje ordinario. Sin embargo, no se debe sobrestimar dicha utilidad. La lógica simbólica no puede utilizarse para descubrir nuevos aspectos de la lógica; no es una herramienta teórica práctica. Para descubrir y comprender el pensamiento lógico humano, debemos observar el pensamiento y el discurso humanos, que se manifiestan en el lenguaje ordinario, y analizar cuidadosamente y, por lo tanto, validar (si es que es válido) lo que se piensa y se dice, antes de recurrir a la simbolización. Esto no es algo que una computadora pueda hacer por sí sola. Los errores son posibles y comunes en tales esfuerzos teóricos; no tienen nada (o muy poco) de mecánico. Solo después de que se hayan completado satisfactoriamente, los resultados pueden aplicarse a la programación informática.

Hasta la fecha, la mayor parte de la lógica simbólica utilizada en la programación informática ha sido muy simple: inclusión o exclusión de clases (silogismo), implicación y su negación (sentencias condicionales if/then e if/not-then). La lógica más compleja (lógica causal, lógica a fortiori, lógica analógica, etc.) no se ha utilizado ampliamente hasta ahora. Esto se evidencia en el hecho de que la mayoría de las personas, incluidos los profesores universitarios, aún no dominan realmente estas lógicas más complejas (aunque algunos lo han intentado). Sin embargo, las cosas están a punto de cambiar radicalmente debido a la demanda de algoritmos precisos para el desarrollo de la llamada «inteligencia artificial» (IA). Dado que los programadores de IA aspiran a imitar todos los procesos de pensamiento humano, ahora se ven obligados a analizar con mayor profundidad y detenimiento los procesos más complejos del pensamiento humano.

Debo decir que no soy muy optimista respecto al «mundo feliz» de la IA, razón por la cual he dudado en comunicarme con las personas involucradas en este campo. En cierto modo, espero que descubran mi trabajo, ya que responde a muchas de las preguntas que se plantearán; pero, al mismo tiempo,

339 Véase *Lógica del futuro,* capítulo 4.3; *Fenomenología,* capítulos 3.4, 4.3, 7.6-7; *Reflexiones,* capítulos 3.1, 4.2-3.
340 Véase *Lógica del futuro,* capítulo 66.1-2.
341 Véase *Reflexiones,* capítulos 2.1, 4.1, 6.1-10.

espero que no lo hagan en vida, pues temo las posibles, y quizás probables, consecuencias negativas de la IA. Este desarrollo, sin duda, tendrá muchos efectos positivos en la vida humana, pero también está plagado de peligros para todos. Esto, por supuesto, se debate ampliamente en los medios de comunicación y en el ámbito académico, así que no es necesario que me extienda al respecto.

Un artículo reciente de Yanyi Pu puede citarse como ejemplo de la tendencia actual en los estudios de IA [342]. Resulta interesante, ya que muestra muchas de las complejidades y dificultades que implica la programación de IA. Debo admitir que gran parte de lo que expone me resulta incomprensible. Sin embargo, observo que, si bien menciona (en la página 10) mi libro *A Fortiori Logic* (2013), ¡no reconoce ni analiza los numerosos hallazgos teóricos que contiene! Me da la impresión de que el autor ni siquiera consultó mi libro, y mucho menos lo leyó, a pesar de que contiene un análisis extenso y detallado del razonamiento fortiori. Esto me parece evidente por el hecho de que, aunque menciona algunas características importantes de un argumento fortiori —como el uso de un término medio, su referencia a la suficiencia y sus polaridades positiva y negativa—, no considera las importantes distinciones entre las formas subjetiva y predicativa, ni entre la copulativa y la implicativa, ni aparentemente aborda las cuestiones de validación. Sin una consideración profunda de estas características y distinciones, y de otras más, no se puede afirmar que se comprende un argumento con suficiente fundamento como para programar una automatización de IA realista y precisa de tales procesos de razonamiento.

A veces me pregunto si, irónicamente, solo cuando la IA se haya desarrollado lo suficiente como para buscar en toda la literatura mundial sobre cualquier tema, ordenar cronológicamente todos los descubrimientos y comparar y evaluar con precisión todas las teorías de la lógica, habrá la «inteligencia» suficiente para comprender la originalidad e importancia de mi trabajo en este campo. Hasta entonces, parece que no debería esperar que reciba la atención y el respeto que merece.

14. Una última palabra

Fundamental para el arte y la ciencia de la lógica es el pensamiento crítico independiente. La lógica no es esencialmente un cálculo mecánico, ni un proceso mecánico. Su práctica depende de la observación cuidadosa, la verdadera comprensión y la intuición. Un koan zen puede servir para ilustrar esta idea.

Se trata del relato de la iluminación de Te Shan (Tokusan) gracias a Lung T'an (Ryutan). Esto se describe en el caso n.º 28 de *La Puerta sin Puerta* [343]y en el comentario al caso n.º 4 de *El Registro del Acantilado Azul* . Te Shan (China, 781-867) fue un estudiante de budismo muy intelectual. Fue a conocer al maestro zen Lung T'an, quien le concedió una larga entrevista.

Cuando Te Shan se disponía a marcharse, Lung T'an le ofreció una lámpara porque ya era de noche. Justo cuando Te Shan la tomó, Lung T'an la apagó. Esto provocó que Te Shan alcanzara una profunda iluminación. Tras ello, Te Shan quemó todos los comentarios eruditos que había traído consigo y, por supuesto, se convirtió en un maestro zen.

Una posible explicación de la iluminación de Te Shan es que el hecho de que Lung T'an apagara la lámpara simbolizaba la necesidad de afrontar el mundo sin muletas intelectuales. De repente,

---

342 «Generación de explicaciones para el razonamiento lógico» (junio de 2023). Presentado a la Universidad de Cambridge, Departamento de Informática y Tecnología, como requisito parcial para la obtención del Máster en Filosofía en Informática Avanzada. https://arxiv.org/pdf/2311.13455.pdf.

343 Boston, Massachusetts: Wisdom Publications, 2004.

comprendió que no necesitaba la «luz» que proporcionaban los comentarios intelectuales, sino que debía adentrarse en la «oscuridad» sin miedo. El contacto con la realidad última se logra (principalmente) sin palabras, y no mediante el análisis y el discurso (excesivos).

ISBN- 9798332656118