

CDD: 165

DIALOGO, FALACIAS Y RETORICA. EL CASO DE LA FALACIA NATURALISTA¹

EDUARDO RABOSI

Sociedad de Analisis Filosofico/SADAF
Bulnes, 642
1176 BUENOS AIRES
ARGENTINA
erabossi@sadaf.org.ar

Abstract: *The first sections of the paper deal with the notion of a dialogue and some basic dialogic modalities. The critical or rational modality is highlighted as typical of philosophical argumentation. The following sections deal with a widespread phenomenon in current philosophical controversies: to charge the dialogic counterpart with the commission of a philosophical fallacy. The Naturalistic Fallacy is taken as the most famous example of that sort of strategy. Its structure and aims are analyzed, and it is concluded that, leaving aside other sorts of critical points, the accusation violates the canons of the rational dialogue.*

Key-words: *dialogo; falacia; falacia naturalista, retórica; ética.*

¹Leí una primera versión de este trabajo en el II Coloquio de Bariloche, agosto de 1994 (“Racionalidad dialógica. Falacias y retórica filosófica. El caso de la falacia naturalista”, en O. Nudler (comp.) *La racionalidad: su poder y sus límites*. Buenos Aires, Paidós, 1996). Presenté versiones posteriores en la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna (Tenerife) y en la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico.

1. ACERCA DE LAS COMUNIDADES FILOSOFICAS

Los/as filósofos/as tendemos a formar comunidades en las que cultivamos comportamientos atípicos, comparados con los de otros agrupamientos humanos. Tendemos a generar y protagonizar controversias complejas e indecibles sobre temas diversos, nimios o profundos; acostumbramos desvalorizar o desconocer la pertinencia y/o el abordaje de los problemas que conmueven a otros colegas; y discrepamos acerca de la manera de concebir y practicar la filosofía. Esto último es insólito. Puede concebirse que en una comunidad afloren, de manera endémica, discrepancias de fondo sobre problemas específicos. Puede comprenderse que sus miembros hagan gala de las diferencias que los separan. Pero cuesta entender que un grupo humano insista en autoidentificarse como tal cuando no concuerda en las consignas, los métodos, los objetivos y la significación última de un quehacer supuestamente “común”... y que se solace en ello.

¿Cómo ha podido perdurar a través de sucesivas encarnaciones históricas esa extraña manera de componer una comunidad? La respuesta – o una parte de ella – es que hay tres factores, al menos, que han neutralizado las consecuencias disolventes del desacuerdo generalizado. El primero es el supuesto de que existen ciertos *temas comunes* que recorren, de una u otra manera, la trama histórica del filosofar y hacen las veces de telón de fondo a la diversidad de tópicos, enfoques y prácticas teóricas (piénsese en temas como Existencia, Conocimiento, Obrar moral, Trascendencia, Racionalidad, entre otros). El segundo, de carácter negativo, es que cualquiera sea la manera particular de concebir el quehacer filosófico (las discrepancias, al respecto, son interminables), hay acuerdo en que *no es* asimilable (*prima facie*, al menos) al quehacer del científico, del religioso o del artista. El tercero es que, por encima de las diferencias metodológicas y temáticas, se sobreentiende que la práctica de la filosofía debe ser concebida y, en lo posible, llevada a cabo,

dialógicamente. Ello implica, al menos en principio, la posibilidad de canalizar las discrepancias y de normalizar los conflictos dentro de marcos comunicativos mínimamente adecuados.

Me interesa explorar el factor dialógico. En lo que sigue, formularé primero algunas observaciones básicas acerca del diálogo y de las modalidades dialógicas; prestaré atención al diálogo crítico por ser la modalidad asociada a la práctica filosófica (§§2 y 3). Abordaré luego un tema que pertenece al capítulo de los ardidés dialógicos: la moda de acusar de “falaz” al contrincante filosófico de turno. Mostraré que ese ardid afecta las bases del diálogo crítico (§4). Analizaré, luego, la más famosa de tales acusaciones, la falacia naturalista, y pondré en evidencia su índole retórica (§§5 y 6). En la última sección (§7) formularé algunos comentarios – previsiblemente laudatorios – acerca del enfoque desarrollado.

2. EL DIALOGO Y LAS MODALIDADES DIALOGICAS

Vivimos en filosofía tiempos dialógicos. De la mano de pensadores influyentes, las estrategias dialógicas han logrado ser visualizadas como instrumentos aptos para resolver ciertos problemas filosóficos tradicionales. ‘Situación ideal de habla’, ‘posición originaria’, ‘diálogo liberal’, ‘comunidad ideal de comunicación’ son expresiones recurrentes en los foros filosóficos. Aunque distintas en contenido y función específica, su rol teórico es similar: identificar situaciones dialógicas no actuales, que hacen las veces de patrones de comparación, de ideas reguladoras, de prácticas efectivas. Por definición, esas situaciones ideales no pueden ser replicadas ni siquiera emuladas por aquellas. Como consecuencia de esa manera de enfocar la cuestión, el análisis del concepto de diálogo, el desarrollo de una teoría de la significatividad *more dialógico* y la catalogación de las modalidades

dialógicas – temas centrales para una teoría efectiva del diálogo – no forman parte de la agenda de los “estrategas dialógicos”. Paradójicamente, el auge del dialogismo no nos ha proporcionado una conceptualización del diálogo en tanto *ingrediente real de la experiencia humana*.² La omisión no es menor. Significa un déficit teórico importante respecto de un tema típicamente filosófico. Además, dado que dialogar es constitutivo de filosofar, es grave carecer de una elucidación adecuada de esa actividad primordial. No es mi propósito salvar aquí esa omisión. Sólo a los fines específicos de este trabajo, ofreceré una caracterización elemental del diálogo y distinguiré algunas modalidades dialógicas básicas.

Un *diálogo* es una secuencia textual producida por quienes participan en una situación dialógica.

Una *situación dialógica* es un proceso dinámico en el que interactúan los siguientes componentes:

- (a) dos o más *participantes* con capacidad para producir e interpretar preferencias lingüísticas,
- (b) un *lenguaje* común a los participantes y un bagaje adecuado de conocimiento mutuo,
- (c) secuencias de *actos de habla* producidos por los participantes,
- (d) *intervenciones pautadas* de los participantes,
- (e) uno o varios *tópicos o temas* que dan identidad a la situación y permiten fijar la relevancia de los actos de habla de los participantes,
- (f) una *meta o resultado* posible, no dialógico, que los participantes se proponen alcanzar de manera cooperativa, y,

²Desarrollo estos puntos críticos en “Estrategias dialógicas, universalidad y relativismo”, incluido en O. Nudler y G. Klimovsky (comps.), *La racionalidad en debate*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993, pp. 350-363.

(g) conjuntos mínimos de *cánones*, generales o específicos, que regulan el desarrollo y las exigencias participativas de cada tipo de situación dialógica.

Me centraré en los ítemes (e) – (g) dada su pertinencia para el tema de las modalidades dialógicas.

Una caracterización general del diálogo como la que acabo de ofrecer sirve, entre otras cosas, para ubicar *tipos de modalidades dialógicas*, es decir, maneras o modos específicos de dialogar que son identificables en función de una situación inicial, un patrón de desarrollo, una meta perseguida, el carácter simétrico (o asimétrico) de la relación que une a los participantes, el (mayor o menor) peso otorgado a los argumentos, y el carácter adversativo (o no adversativo) de la relación.

Así, en el *diálogo informacional* la situación inicial está dada por el interés de uno de los participantes en obtener información de la contraparte; el patrón metódico típico es la indagación; la meta es proporcionar/obtener cierta información; las partes están en relaciones asimétricas en tanto que una (la indagada) conoce lo que la otra desconoce y la otra (la indagadora) debe tener algún tipo de autoridad para requerir la información. Algo parecido ocurre en el llamado *diálogo educacional* en el que, típicamente, existe una asimetría cognoscitiva entre educador y educando; el patrón metódico es de tipo pedagógico y/o didáctico; y la meta es incrementar las aptitudes cognoscitivas del educando.

En otras modalidades dialógicas, en cambio, es característico que la relación de los participantes tienda a ser simétrica, que predominen las secuencias argumentativas pro/contra y que el tono dialógico sea netamente adversativo. En el *diálogo debate*, por ejemplo, la situación inicial es una competencia abierta entre los participantes sobre un tema fijado de antemano; la meta es el triunfo de uno sobre el otro; el patrón metódico típico consiste en argumentar apelando a recursos retóricos

con el fin de impresionar a la audiencia; el desarrollo del diálogo puede ser controlado por jueces o por la propia audiencia. En el *diálogo negociativo*, la situación inicial está dada por un conflicto de intereses de los participantes respecto de ciertos bienes o beneficios; la meta es lograr, en lo posible, un acuerdo que maximice los intereses de cada parte; el patrón metódico es una complicada trama que comprende, por ejemplo, la fijación de una agenda precisa, la identificación de puntos no discutibles (no negociables), las concesiones mutuas y, en general, el empleo de recursos estratégicos tendientes a lograr de la contraparte la aquiescencia a los reclamos propios. En el *diálogo crítico* o *persuasivo* (a menudo, *diálogo racional*) la simetría, la argumentatividad y el carácter adversativo se reiteran, pero con características que lo distinguen de las modalidades dialógicas anteriores.³

El diálogo crítico presenta estas características: la situación inicial es generada por la existencia de tesis u opiniones divergentes relativas a un tema o problema común; la meta de cada participante es probar su tesis, tratando de persuadir al otro de su corrección o verdad; el patrón metódico consiste en el empleo de argumentos inferenciales, de carácter formal o informal; la relación entre los participantes es perfectamente simétrica: sólo la carga de la prueba establece entre ellos asimetrías circunstanciales. El propósito de quienes se involucran en un diálogo crítico es, pues, exponer su tesis sobre un tema o problema

³Sobre los tipos de modalidades dialógicas véase D. Walton, *Informal Logic. A Handbook for Critical Argumentation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, cap. 1, del que soy deudor. Véase, además, la tipología que F. Jacques presenta en “Trois Strategies Interactionnelles. Conversation, Negotiation, Dialogue”, en J. Cosnier, N. Gelas y C. Kerbrat-Orecchini (comps.). *Échanges sur la Conversation*, Paris, CNRS, 1988, pp. 45-68. Jacques distingue los diferendos, las disputas y las discusiones polémicas; la negociación y la plática dirigida; el debate, la controversia y la confrontación.

común, ofrecer argumentos razonables a su favor, evaluar la tesis de la contraparte, criticarla, y tratar de persuadirla de los méritos de la tesis propia. Como la relación entre los participantes es simétrica, el juego argumentativo genera una trama de razones pro/contra basada, entre otras cosas, en la posibilidad de formular libremente preguntas pertinentes y ofrecer, también libremente, respuestas fundadas. Se establece, así, una competencia racional que en los casos más puros culmina en una búsqueda común de la verdad, de lo debido o de lo adecuado. La diferencia del diálogo crítico con las demás modalidades dialógicas es substancial, no sólo por la situación especial en que se ubican los participantes, sino por la índole de la meta perseguida (no es el triunfo personal o la prevalencia del interés propio) y el modo de alcanzarla (persuadir a la contraparte apelando a formas argumentativas evaluables, únicamente, en términos de validez formal, relevancia cognoscitiva y/o peso probatorio).

En consecuencia, dialogar críticamente supone, entre otras cosas, honrar varios *cánones básicos*. El primero, que denominaré '*canon de fundamentación*' es que cada participante debe proponerse fundar adecuadamente los pasos argumentativos que dé. Esto excluye la posibilidad de apelar a argucias retóricas o a modos argumentativos formal o materialmente inválidos. El segundo canon, que denominaré '*canon de coaceptación*', es que los argumentos tienen que incluir premisas aceptadas o presupuestas por los participantes. En el diálogo crítico, sólo lo que cada participante concede o presupone puede ser motivo de la argumentación elaborada en su contra. El tercer canon, que denominaré '*canon de cooperación*', es que cada participante debe tener una actitud colaborativa y un temple honesto que ayuden a la contraparte a argumentar de manera adecuada y faciliten la prueba de su tesis. La racionalidad dialógica – tan mentada en los tiempos que corren – está plasmada en los cánones que hacen a la esencia misma del diálogo crítico.

3. FILOSOFAR, PERSUADIR, VENCER

¿Cuál es la modalidad dialógica propia del filosofar? La respuesta parece ser obvia: el diálogo crítico (persuasivo, racional). Podemos decir: *filosofar* es llevar a cabo una actividad cuyo género próximo es *dialogar críticamente*. El punto es importante porque de él se sigue, entre otras cosas, que quienes filosofamos no tenemos (¡a Dios gracias!) el monopolio del diálogo crítico y que tampoco somos patronos ni los/as guardianes de la racionalidad dialógica. La razón es sencilla. Cualquier tipo de tema, cualquier tópico, es susceptible de transformarse en el contenido material de un diálogo crítico. La tesis puede generalizarse. En principio, ningún tipo de tema o tópico determina *per se* una modalidad dialógica específica. Ella depende de factores contextuales y de la decisión de los participantes. Lo que el tipo de tema o tópico genera son diferencias en la manera específica de practicar la modalidad. En el caso del filosofar, esas diferencias específicas consisten en el empleo de modos argumentativos y refutativos propios, por ejemplo, la apelación a contraejemplos, las objeciones de tipo categorial, la utilización de casos paradigmáticos, el empleo de argumentos trascendentales o en favor de la mejor explicación, los experimentos mentales, las estrategias escépticas, etcétera.

Puede argüirse que lo anterior no describe el mundo con corrección; que pasa por alto el hecho de que, en un sentido estricto, los seres humanos no podemos protagonizar diálogos críticos, víctimas como somos de una propensión compulsiva a defender obstinadamente las ideas propias, a tratar de obcecar a la audiencia y/o a dejarnos guiar por nuestra incorregible vanidad. Puede afirmarse, pues, que el diálogo crítico no existe, que lo que suele pasar por tal son, en realidad, casos de reyertas encubiertas o meras variantes del diálogo debate (cada

participante trata de vencer al adversario y obtener la aquiescencia de la audiencia) o del diálogo negociativo (cada participante trata de maximizar el reconocimiento de las ideas propias e imponerlas a la contraparte). Dado el hecho obvio de que los/as filósofos/as somos seres humanos, se sigue que es absurdo sostener que el diálogo crítico sea el género próximo del filosofar. La moraleja es obvia: a fuer de realistas, dejemos a un lado las propuestas idealizantes; lo único que cabe hacer es detectar y sistematizar los mecanismos dialécticos que ayudan a triunfar en las discusiones, cualesquiera sean ellos.

Schopenhauer ha argumentado crudamente en esa dirección. En *Parerga und Paralipomea*, caracteriza a la lógica como la ciencia *a priori* del “proceso de la razón pura” y a la dialéctica como el arte de la disputa. Las reglas de la dialéctica – sostiene – deben ser elaboradas *a posteriori*, es decir, deben emanar del conocimiento experimental que podemos reunir acerca de cómo el pensamiento puro es afectado por la individualidad de las personas involucradas en una discusión. Para Schopenhauer, el mecanismo que subyace a toda discusión supuestamente racional, es claro:

...la naturaleza humana es tal que si A y B están involucrados en la tarea de pensar en común y se comunican el uno al otro sus respectivas opiniones sobre un [mismo] tema...y A percibe que las ideas de B sobre la cuestión no concuerdan con las propias, A no revisará su proceso de pensamiento, de modo de descubrir el error que podría haber cometido, sino que supondrá que el error lo ha cometido B.

Esta observación – a la que cabe reconocer un peso inductivo respetable – es complementada con un diagnóstico y una propuesta práctica. El diagnóstico es sombrío: los seres humanos somos por naturaleza obstinados, perseguimos metas pequeñas, somos volitivamente perversos e intelectualmente débiles. Además, nuestra vanidad innata es

especialmente sensible cuando se trata de los propios poderes intelectuales pues no podemos tolerar que la posición que sostenemos esté equivocada y que la de nuestro adversario sea correcta.

Schopenhauer propone, entonces, desarrollar una “dialéctica de las controversias” que perfeccione el arte de lograr el mayor éxito posible en una disputa, repeler los ataques del contrincante (especialmente los deshonestos) y refutar sus argumentos, sin ser derrotado en la empresa. Por eso,

...en [toda] disputa dialéctica, tenemos que dejar la verdad objetiva a un lado o, mejor, tenemos que considerarla una circunstancia accidental, buscando únicamente defender nuestra posición y refutar la de nuestro oponente.⁴

El planteo de Schopenhauer está en las antípodas del que proponen los defensores de las situaciones dialógicas ideales. Pese a ello, ambos planteos se asemejan en un punto crucial: no pueden suscitar una teoría operativa del diálogo. Con otras palabras, ni una idealización *a priori* à la Habermas, digamos, ni una visión cínica *a posteriori* à la Schopenhauer, permiten aprehender los rasgos básicos y el *modus operandi* del diálogo en tanto *ingrediente real de la experiencia humana*. Para eso se requiere otra cosa: contar con modelos abstraídos de las prácticas dialógicas efectivas, dotados – en consecuencia – de un poder descriptivo/explicativo aceptable. Se trata, sencillamente, de compatibilizar lo mejor de los dos planteos: la modelización idealizante y el realismo.

Un test interesante para medir la viabilidad de una concepción operativa del diálogo consiste en estudiar, en situaciones dialógicas

⁴A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena, Sämtliche Werke*, Wiesbaden, 1946-50, vol.7.

concretas, casos que impliquen apartamientos de los modelos de situaciones dialógicas tipo. Lo que sigue es un ejercicio en esa dirección. Consiste en describir y evaluar una práctica, generalizada entre ciertos filósofos/as, que afecta las reglas básicas del diálogo crítico. Espero mostrar que el hecho tiene consecuencias inusitadas.

4. UN MUNDO DE FALACIAS

El sueño de todo filósofo/a involucrado en un diálogo crítico es alcanzar, al menos, alguna de las siguientes metas: (1) producir un argumento que pruebe de manera no controvertible que su tesis es correcta, (2) mostrar de modo fehaciente que la tesis defendida por la otra parte es insostenible (por ser incoherente, por implicar consecuencias inaceptables, etc.), o (3) probar que alguno de los pasos argumentativos de la contraparte exhibe un defecto grave; en el caso extremo, que ha cometido una falacia. La historia de la filosofía es, en gran medida, la historia de los intentos de alcanzar alguna de esas metas en el marco de polémicas filosóficas que versan sobre cuestiones globales o sobre problemas específicos.

Me interesa indagar la meta (3). La razón es la siguiente. En lo que va del siglo, en muchas de las controversias que dividen a la comunidad filosófica suele ocurrir que una de las partes acusa a la otra de sostener una posición que involucra una falacia. El acusador otorga a su “descubrimiento” un nombre específico y de ahí en más se tiende a suponer que quien adopta la posición estigmatizada da, indefectiblemente, el paso fatal. El celo puesto en la empresa ha sido tal, que se ha logrado “descubrir” un mundo de falacias. He aquí los nombres de algunos, sólo algunos, de los habitantes de ese novedoso universo: ‘falacia reduccionista’, ‘falacia definicionista’, ‘falacia intencional’, ‘falacia factualista’, ‘falacia fenomenológica’, ‘falacia

genética', 'falacia del uso de 'uso'', 'falacia relativista', 'falacia pseudopositivista', 'falacia descriptivista', 'falacia naturalista'. La estrategia ha merecido hasta el reconocimiento teórico. J. L. Mackie, por ejemplo, concluye un excelente trabajo sobre las falacias con una sección dedicada a las 'falacias filosóficas': la falacia naturalista, argumentar de *es a debe*, confundir relaciones con cosas o cualidades y cometer errores categoriales. Mackie no aclara los criterios que ha empleado para generar esa familia, ni en qué sentido preciso las falacias filosóficas son falacias. Simplemente, da por sentado que las hay y que corresponde reconocerlas como tales.⁵

Temo que las implicaciones de ese extendido fenómeno no se aprecien en toda su magnitud. Porque o un gran número de filósofos/as padece una miopía teórica considerable, signo claro de inepticia profesional, o un gran número de filósofos/as viola los cánones del diálogo crítico. Convengamos que cualquiera de las dos opciones es grave.

Una *falacia* es una falta que se comete al argumentar. Alonzo Church enseña que

[u]na falacia es un paso o proceso no válido de razonamiento, especialmente el que tiene una apariencia engañosa o es aceptado erróneamente como válido. La no validez puede consistir en un error de la lógica formal o en la supresión de una premisa cuya aceptabilidad podría haber sido reconocida de haber sido enunciada, o en la falta de una adecuación genuina del razonamiento con su propósito.⁶

⁵J.L. Mackie, "Fallacies", en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Nueva York, Macmillan, 1967, vol. 3, pp. 178-179.

⁶A. Church, "Fallacy", en D. Runes (editor), *Dictionary of Philosophy*, Arnes, Iowa, Littlefield, Amas & Co., 1958, p. 108. Church expone la noción estricta de falacia. Se trata (1) de una forma inválida de argumento, es decir, de una transición indebida de premisas a conclusión, que (2) presenta una apariencia engañosa o es admitida, erróneamente, como válida. Existen, además, usos no

Con otras palabras, quien incurre en una falacia comete una falta respecto de los requisitos formales o materiales que debe satisfacer un argumento para ser válido. Las faltas que afectan las condiciones formales son catalogables, nítidamente, según los cánones de la lógica formal. Las que afectan las condiciones materiales constituyen una familia no tan nítida: conciernen a las relaciones del contenido de premisas con el de la conclusión y tienen que ver con la afectación de las condiciones de relevancia, aceptabilidad, fundamentación suficiente y/o capacidad para refutar conclusiones alternativas que exige un argumento adecuado. Una clasificación completa de los tipos de falacia más recurrentes, debe tomar en cuenta esos tipos de condiciones.

¿Qué decir de la moda filosófica de acusar de falaz al contrincante de turno? ¿Son realmente falacias las que se denuncian como tales? ¿No estaremos ante el intento de explotar, conciente o inconcientemente, las fuertes connotaciones negativas que conlleva la acusación de “ser falaz” o de “incurrir en una falacia”? Adelanto mi opinión. Creo que, en sentido estricto, las falacias denunciadas no son tales; que se trata, en consecuencia, de un recurso retórico; y que a los efectos del diálogo

estrictos de ‘falacia’. En el lenguaje coloquial, ‘falaz’, ‘falacia’, sugieren la intención de engañar a alguien para producirle un daño. Bentham recoge en parte ese uso cuando afirma: “Con el nombre de *falacia* se suele designar cualquier argumento empleado o tema propuesto con el propósito de inducir a engaño, o que con probabilidad produzca ese efecto, o el de hacer que adopte una opinión errónea la persona a cuya mente se presenta el argumento.” (*Falacias políticas*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, cap. 1). Mill opone las “falacias de inferencia” a las “falacias de inspección simple” (o de observación), que se producen cuando “la simple inspección crea una presunción en favor de una proposición” de modo de dispensar “los principios estrictos de la inducción” (*A System of Logic*, Londres, Longmans, 1961, L. V, cap. 1). Es dudoso que los errores de observación, entendidos de esa manera, constituyan una clase legítima de falacias (cf. Mackie, *op.cit.*, pág. 176).

crítico filosófico, sus efectos son nocivos. En lo que sigue, analizaré la más famosa, influyente y aceptada de esas acusaciones: la *falacia naturalista*.

5. LA FALACIA NATURALISTA I

Permítaseme recordar, brevemente, algunos puntos básicos. En 1903 G. E. Moore publicó, con notable éxito, *Principia Ethica*. El objetivo central de la obra fue responder a las preguntas ‘¿Qué debo hacer?’ y ‘¿Qué es lo bueno en sí mismo?’. La respuesta a esas preguntas clásicas de la ética, abarca los capítulos V y VI de la obra. Los capítulos I a IV están dedicados, en cambio, a una importante tarea preliminar: responder la pregunta ‘¿Qué se quiere significar mediante el predicado ‘bueno?’’. Moore entiende que una respuesta adecuada debe elucidar la naturaleza de “la cualidad que afirmamos que pertenece a una cosa cuando decimos que es buena”. La respuesta que da Moore es que ‘bueno’ denota una cualidad u objeto peculiar [*unique*] (no natural) y simple (no analizable, no definible). La primera nota la obtiene al inspeccionar “lo que tiene ante su mente”, la segunda la infiere de que (a) las definiciones reales (las que “describen la naturaleza real del objeto o noción denotado por una palabra...”) sólo son posibles cuando el objeto es complejo, es decir, cuando es un todo que consta de partes, (b) deben existir términos últimos con referencia a los cuales “debe definirse todo lo que sea capaz de definición” y (c) hay muchos ejemplos de cualidades simples (el amarillo, por caso). Esto implica, de un lado, que “las proposiciones sobre la bondad son siempre sintéticas...” y, del otro, que las cosas buenas poseen otras propiedades además de la bondad. Moore señala que los filósofos que ofrecen definiciones de ‘bueno’, “piensan que cuando nombran esas otras propiedades están realmente definiendo ‘bueno’”. Al hacerlo, no reconocen ni el carácter peculiar ni la

indefinibilidad de bueno. Según Moore, eso implica cometer una falacia: la falacia naturalista.

Moore introduce un argumento adicional. Se trata del llamado ‘argumento de la pregunta pendiente’ [*open question argument*]. Si alguien define ‘bueno’ en términos de predicados naturales (digamos, ‘placentero’), tiene sentido poner en duda la equivalencia definicional y preguntar si lo placentero es bueno. El *quid* del argumento es mostrar que el naturalista no puede pretender al unísono que su caracterización sea informativa y analítica (es decir, que tenga el mérito de no poder ser negada sin contradicción). Según Moore, el argumento es una prueba más de que “tenemos ante nuestra mente dos nociones distintas”. En suma, “si una persona confunde ‘bueno’, que no es un objeto natural, con un objeto natural cualquiera, hay razón para denominar [esa confusión] falacia naturalista”.⁷

La historia del estigma lógico que Moore proyectó sobre el naturalismo ético, es insólita. Tuvo que transcurrir la friolera de treinta y seis años para que apareciera, por fin, un trabajo crítico. Hasta las dudas del propio Moore acerca de la legitimidad de su planteo, pasaron desapercibidas o no fueron tenidas en cuenta. En *Ethics*, Moore abandonó la expresión ‘falacia naturalista’ y, si bien apeló a la argumentación de *Principia*, no calificó ya de falaz la estrategia naturalista. En el borrador de un prólogo a la segunda edición de *Principia* (escrito en 1922-23), admitió haber usado la expresión ‘falacia naturalista’ de manera impropia pues confundir propiedades no es un proceso de tipo inferencial y ello es una condición necesaria de que algo sea una falacia. Más tarde, en 1933, reconoció que sus argumentos en favor del carácter simple de la bondad eran erróneos y que no estaba en condiciones de

⁷G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903. Las citas corresponden al cap. 1.

ofrecer criterios adecuados para distinguir las propiedades naturales de las no naturales. Por último, en el volumen Schilpp, cuando llega el momento de responder a sus críticos, Moore guarda un prudente silencio acerca de la falacia naturalista, pese a varias referencias explícitas a ella.⁸

¿Es la falacia naturalista realmente una falacia? La respuesta ya fue sugerida por el propio Moore: no lo es porque confundir propiedades (es decir, no distinguir como distintas las que lo son, o distinguir como distintas las que no lo son) es equivocarse acerca de cómo es el mundo y para incurrir en una falacia se requiere, en cambio, cometer una falta en el marco de un proceso inferencial. Si ese es el caso, la acusación contra el naturalismo ético es retórica, y en el peor sentido. Con ella se proyecta sobre el naturalismo ético un estigma lógico inexistente y se intenta decidir, de manera dialéctica, cuestiones que hacen a la discrepancia de fondo entre naturalistas y no naturalistas. Eso es violar, lisa y llanamente, los cánones básicos del diálogo crítico.

Como hemos visto, Moore sostiene la tesis de que ‘bueno’ denota una propiedad (cualidad, noción, objeto, predicado) peculiar (no natural) y simple (no definible) y acusa de falaces a quienes nieguen esa tesis. Pero comenzar así es dar por resuelta la discrepancia de fondo con los naturalistas. Lo que suscita la situación dialógica inicial entre el naturalista

⁸W. Frankena fue el primero en criticar seriamente el planteo de Moore en “The Naturalistic Fallacy”, *Mind*, 48 (1939). Seguí los pasos de Frankena en “La falacia naturalista. Algunas notas críticas”, *Revista Jurídica de Buenos Aires*, 6 (1961). Respecto del juicio de Moore sobre de la falacia naturalista véanse, respectivamente, G.E. Moore, *Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1912; C. Lewy, “Moore on the Naturalistic Fallacy”, en P. Strawson (comp.), *Studies in the Philosophy of Action*, Oxford, Oxford University Press, 1968; G.E. Moore, “Is Goodness a Quality?”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 12, 1933; G.E. Moore, “A Reply to my Critics”, en P. Schilpp (comp.), *The Philosophy of G.E. Moore*, Nueva York, Tudor, 1952.

y el no naturalista es, en la especie, una discrepancia acerca de la índole de las propiedades que pueblan el mundo. El naturalista ético sostiene que las propiedades que pueblan el mundo son naturales y que los predicados éticos son reducibles a predicados que denotan propiedades naturales; el no naturalista ético sostiene, a su vez, que las propiedades que pueblan el mundo son de tipos radicalmente diferentes, por ejemplo, naturales y no naturales, y que por lo tanto no es posible reducir unas a otras. La discusión queda planteada en esos términos. Apartarse de ellos, significa violar los cánones segundo y tercero del diálogo crítico. Sostener, además que el naturalista – *qua* naturalista – es falaz, es violar el primer canon, al apelar indebidamente a recursos retóricos.

6. LA FALACIA NATURALISTA II

La popularidad del estigma lógico ideado por Moore contra el naturalismo, aumentó con el tiempo. Tachar de falaz al naturalismo se tornó un lugar común, aunque con una diferencia importante. La falacia naturalista comenzó a ser descrita de una manera distinta (digamos, de manera no mooreana), como el paso inferencial inválido que va de premisas descriptivas a una conclusión evaluativa/ normativa. El cambio es importante porque pasar de lo que *es* a lo que *debe ser* es, efectivamente, cometer una falacia lógica. Como el cambio exigió apelar a una autoridad distinta, se hizo costumbre recurrir a un famoso párrafo del *Treatise* de Hume (Libro III, Parte I, Sección I) en el que denunciaría, de modo paradigmático, la falacia naturalista. Existen numerosos ejemplos de esta manera de concebir la falacia. Me limitaré a citar tres casos interesantes.

(a) En ocasión de discutir la posibilidad de una fundamentación objetiva de la normatividad ética y política, Osvaldo Guariglia habla de “la forma clásica de la falacia [naturalista]” y la describe “...como la que

deriva un ‘debe’ de un ‘es’, sin transición ninguna...”. Guariglia “descubre”, a su vez, lo que denomina “falacia naturalista a la inversa”, que consiste en “...deduc[ir] un ‘debe’ a un ‘es’, también sin transición ninguna”. En un trabajo posterior, Guariglia critica a Apel por derivar normas a partir de hechos, “un caso más – comenta – de la falacia naturalista”.⁹

(b) Javier Muguerza analiza extensamente la lógica de la falacia naturalista y ofrece esta caracterización:

...la falacia naturalista consiste en el intento de derivar conclusiones expresadas en un lenguaje evaluativo (el lenguaje de los juicios de valor o de las normas) a partir de premisas expresadas en un lenguaje descriptivo (el lenguaje de los juicios de hecho).

Muguerza cita in extenso el texto de Hume y sostiene que es difícil encontrar “otra versión mejor de la falacia”.¹⁰

(c) En un artículo dedicado a elucidar la distinción y la relación entre hechos y valores, Ulises Moulines también cita a Hume y le atribuye la tesis de que

...hay un abismo lógico (y epistemológico) infranqueable entre las constataciones de hecho y los juicios morales, entre el dominio de lo fácticamente contrastable y el de lo éticamente valorable, entre el “ser” y el “deber ser”.

⁹O. Guariglia, *Ideología, Verdad y Legitimación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, cap. 10 y “El Concepto Mínimo de ‘Persona’ y los Requisitos Mínimos de Justicia Distributiva en una Sociedad Democrática”, *Doxa*, 13.

¹⁰J. Muguerza, *La Razón Sin Esperanza*, Madrid, Taurus, 1977, cap. 2.

Moulines concibe la falacia naturalista como la inferencia de un juicio moral a partir de enunciados fácticos, también “descubre” una nueva falacia (se trata de la “falacia naturalista a la inversa” de la que habla Guariglia): la falacia moralista (inferir un enunciado fáctico de juicios morales) y concluye “...que son innegablemente falacias, es decir, inferencias indebidas [al menos en los ejemplos que considera en su trabajo]”. Moulines habla, además, de una metafalacia dicotomista que atribuye a cierta concepción semántica del discurso con contenido cognoscitivo.¹¹

Podría suponerse que, por fin, se ha logrado dar a la falacia naturalista un contenido apropiado y una base firme para justificar su denuncia. Pero, ¿es ese el caso? Creo que no. Las razones son las siguientes.

La interpretación canónica del párrafo de Hume es cuestionable. Hume escribió:

En cada sistema de moralidad con que he tropezado hasta el momento, observo siempre que el autor procede durante un tiempo de acuerdo con la manera corriente de razonar y establece la existencia de un Dios o formula observaciones sobre los asuntos humanos, cuando, de pronto, me sorprende encontrar que en vez de las cópulas usuales de las proposiciones, *es* y *no es*, encuentro proposiciones conectadas con *debe* y *no debe*. El cambio es imperceptible pero posee, sin embargo, una gran importancia. Porque como ese *debe*, o *no debe*, expresa una relación o afirmación nueva, es necesario tomarla en cuenta y explicarla. Al mismo tiempo, debe darse razón de lo que parece ser inconcebible: cómo esa relación nueva puede ser deducida de otras que son totalmente diferentes. Pero como los autores no toman de ordinario tal precaución, me apresuro a recomendarla a los lectores. Estoy convencido que prestarle un poco de atención, subvertiría todos los sistemas corrientes

¹¹U. Moulines, “Hechos y Valores: Falacias y Metafalacias. Un ejercicio integracionista”, *Isegoría*, 3 (1991). Cabe destacar que Moulines rechaza la concepción dicotómica de la realidad presupuesta en la distinción hechos/valores. No pone en duda, en cambio, que la falacia naturalista y la falacia moralista sean, realmente, falacias.

de moralidad y nos permitiría ver que la diferencia del vicio con la virtud no está fundada en meras relaciones entre objetos ni es percibida por la razón.¹²

La lectura canónica de este texto, es curiosa. Se advierte lo obvio: que Hume señala que no es válido deducir “una relación nueva” a partir de otras “totalmente diferentes” y, consiguientemente, que no es válido extraer una conclusión valorativa/ normativa de premisas descriptivas. Pero, tras cartón, se atribuye a Hume una posición antinaturalista. Hume habría sostenido, implícitamente, (a) que hay un hiato lógico/ontológico insalvable entre el mundo de los hechos y el de los valores valores/normas (entre describir y valorar/normar, entre lo que es y lo que debe ser) y (b) que si alguien pretendiera salvar ese hiato (el naturalista ético) cometería, necesariamente, la falacia naturalista.

El problema es que tal fundamentación no congenia ni con la teoría ética de Hume ni con el contexto específico en el que Hume formula su supuesto *dictum*. Hume sostiene que no puede concebirse que se efectúe la transición “sin dar razón” de ella y que no puede introducirse la “nueva relación ... sin tomarla en cuenta y explicarla”. Esto implica que Hume admite la posibilidad de dar cuenta del problema. Pero, ¿cuál es el problema para Hume y cómo cree solucionarlo? La respuesta está en la Sección I (que concluye, precisamente, con el párrafo en cuestión). La Sección I se titula “Las distinciones morales no son derivadas de la razón” y en ella Hume intenta probar que “la moralidad no consiste en relaciones que sean objeto de la ciencia”; que “la razón, por sí misma, no puede producir una acción o dar nacimiento a una volición”; que “[la moralidad] no consiste en ninguna cuestión de hecho que pueda ser descubierta por el

¹²D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1888 (ed. L.A. Selby-Bigge), Libro III, Parte I, Sección 1.

entendimiento”; que “las reglas de la moralidad no son conclusiones de razón”; y que las cualidades morales de una acción – que sea viciosa, por ejemplo – no se van a encontrar “si se consideran en el objeto, [y no] en el sentimiento de desaprobación que nace hacia la acción. Esa es una cuestión de hecho, pero es el objeto del sentimiento, no de la razón”. Sobre esas bases cabe preguntar, ¿porqué Hume remata el párrafo con la aseveración de que si prestásemos “un poco de atención” a la transición que va de lo que es a lo que debe ser, podríamos “ver que la diferencia del vicio con la virtud no está fundada en meras relaciones de los objetos ni es percibida por la razón” y que así podríamos subvertir los sistemas corrientes de moralidad? La respuesta a esta pregunta encierra la clave para la interpretación correcta del texto. Como bien señala Barry Stroud, Hume reafirma en él la impotencia de la razón y la fuerza de los sentimientos en cuestiones morales. En particular, Hume llama la atención sobre el hecho de que:

[s]in duda, efectuamos transiciones que van de creencias acerca de la manera en que las cosas son a juicios acerca de que las cosas deben ser de cierta manera. Es decir, observamos acciones y descubrimos mediante el razonamiento algunas de sus características adicionales y de sus consecuencias, y así arribamos a juicios y conclusiones morales de manera inmediata y natural. Pero si entendemos la naturaleza peculiar de esas ‘conclusiones’ – si comprendemos su fuerza ‘activa’ y motivacional – vemos que las transiciones mediante las que son alcanzadas, no son las que la razón nos determina a hacer.¹³

Hume “toma en cuenta” la transición y la “explica”. Ninguna cuestión de hecho puede servir, por sí misma, como una razón para actuar, salvo las pasiones (las necesidades, los deseos, los intereses, etcétera). Ellas son el puente en el razonamiento moral efectivo, no los

¹³B. Stroud, *Hume*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977, cap. 8. Véase también, M. Platts, *Moral Realities*, Londres, Routledge, cap. 4.

principios morales, supuestamente universales, revelados por Dios o por la razón. La cruzada de Hume es, pues, contra las éticas teológicas y las éticas racionalistas, no contra una posición ética de rasgos naturalistas. Difícilmente podría serlo, dado el enfoque ético global de Hume.

El padrinazgo de Hume no es esencial para la versión no mooreana de la falacia naturalista. Se puede conceder que la lectura canónica de Hume merece reparos pero insistir en el carácter falaz del naturalismo ético. ¿Que otra cosa es una teoría que, según parece, consagra la deducción de enunciados evaluativos/normativos a partir de premisas fácticas?

Pero, ¿puede el naturalismo ético ser tan ridículamente falso? Consideremos esta pregunta.

Nadie en su sano juicio semántico – pragmático ignora que una cosa es describir y otra valorar / normar algo; que cuando aseveramos, por ejemplo, ‘Pedro es el padre de Juan’ y ‘Pedro es/debe ser un buen padre para Juan’ decimos y hacemos cosas distintas; que describir y valorar/normar son mecanismos básicos de la moralidad de sentido común. Por otra parte, *nadie* en su sano juicio lógico ignora que si deduce un enunciado valorativo/normativo de premisas fácticas comete una falacia formal. Que yo sepa, ningún naturalista ético ignora ambas cosas. Si ese es el caso, ¿qué es lo que realmente plantean los naturalistas éticos?¹⁴, ¿qué sentido tiene acusarlos de cometer una falacia? He aquí

¹⁴ He hablado hasta aquí genéricamente de ‘naturalismo ético’ pero en este punto corresponde formular algunas aclaraciones. ‘Naturalismo ético’ es una expresión que abarca un conjunto variado de posiciones. Así, puede sostenerse que las propiedades éticas son reducibles a propiedades fácticas, o que los principios éticos se justifican por procedimientos metodológicos parecidos a los que permiten justificar las hipótesis científicas, o que no existen propiedades éticas y el discurso moral *folk* es (en algún sentido) eliminable. A su vez, puede sostenerse que los principios que conectan predicados éticos con predicados

una pista. Los marcos teóricos naturalistas involucran tesis ontológicas, metodológicas y/o cognoscitivas distintas de las no naturalistas. El naturalista ético se compromete, por ejemplo, con una ontología monista, postula la existencia de una relación peculiar entre las propiedades morales y las fácticas y la explica apelando a la identidad, la emergencia o la superveniencia, o bien formula postulados de significación o reglas de correpondencia que conectan los predicados éticos con los predicados fácticos. El no naturalista se compromete, en cambio, con una ontología pluralista, postula que los hechos y los valores/normas constituyen partes esencialmente escindidas de la realidad y sostiene principios de clausura explicativa para cada uno de ellas. La controversia entre naturalistas y no naturalistas es, pues, la típica controversia filosófica que se suscita cuando se enfrentan marcos teóricos contrapuestos. El diálogo crítico es posible pero debe plantearse y desenvolverse apelando a argumentos internos y externos acerca de la coherencia, rasgos metodológicos y méritos teóricos de cada enfoque.

Ese es el contexto teórico en el que los no naturalistas acusan al naturalismo de falaz. Pero como nadie sostiene, lisa y llanamente, que sea válido (desde un punto de vista lógico) deducir ‘debe’ de ‘es’, cabe preguntar por las causas de dicha acusación. La respuesta es sencilla: se

fácticos son contingentes o, por el contrario, que son analíticos. No pretendo agotar el muestrario posible. (Véase R.B. Scott, “Five Types of Ethical Naturalism”, *American Philosophical Quarterly*, 17). Moore parece haber tenido presente versiones naturalistas de tipo analítico. No es claro qué versión de naturalismo ético tienen en mente quienes, en nuestros tiempos, denuncian al naturalismo de falaz. En mi argumentación supongo que la acusación se formula contra naturalistas éticos reductivistas y metodológicos. Es interesante destacar el paralelismo de esta polémica con la desatada en el ámbito de la filosofía de la mente en torno a la validación de la psicología *folk*, el estatuto ontológico de las propiedades psicológicas y la índole de la relación entre los eventos y procesos psicológicos y eventos y procesos físicos.

trata de una mezcla de equívoco conceptual y de apelación retórica. Veamos. La deducción de ‘debe’ a partir de ‘es’ resulta inválida por ser un caso del principio que establece, en general, la invalidez lógica de toda deducción que contenga de manera esencial en su conclusión tipos de términos no contenidos en las premisas, cualesquiera sean ellos.¹⁵ Es por esa sencilla razón que resulta inválido inferir ‘es’ de ‘debe’ (recuérdese la ‘falacia naturalista a la inversa’ y la ‘falacia moralista’ que “descubren”, respectivamente, Guariglia y Moulines). El punto es elemental pero importante: el hecho de que ciertas inferencias inmediatas sean válidas o inválidas no es, por sí sólo, un criterio suficiente para dirimir cuestiones filosóficas de fondo. Lo más que puede inferirse de ese hecho es que el lenguaje coloquial consagra nexos de significación que permiten validar (o no) ciertas deducciones, con la salvedad de que una parte importante de la tarea filosófica puede consistir, precisamente, en elucidar y reelaborar, si viene a cuento, los significados pertinentes. El equívoco conceptual en el que incurren quienes tachan al naturalismo de falaz consiste, pues, en atribuir a las condiciones que hacen a la validez/invalidez formal de ciertas inferencias inmediatas un peso filosófico del que carecen. Lo que sigue, es previsible. Se protege el equívoco con el manto de la invalidez *lógica*, cuando lo que se denuncia realmente es invalidez *filosófica* o *metafísica*: el mundo es de tal manera que resulta imposible “conectar”, “relacionar”, lo que es con lo que debe ser.

¹⁵ Canónicamente, las inferencias (deducciones) inmediatas son las que se dan en el cuadrado de la oposición y las que se obtienen por conversión y por contraposición. Los factores en juego son la calidad, la cantidad y la distribución de los términos pertinentes. Pero existe un universo de inferencias inmediatas que incluye, además del paso de ‘ser’ a ‘deber’, el paso de ‘posible’ a ‘necesario’, de ‘poder’ a ‘deber’, de ‘necesitar’ a ‘deber’, y viceversa. Es interesante advertir que no todos esos casos funcionan de manera simétrica y que las razones que estamos dispuestos a dar para justificar su validez o invalidez no son las mismas.

Quienes pretenden establecer esa “conexión” o “relación” chocan con una imposibilidad metafísica y dan un paso falaz: cometen la falacia naturalista.

Es obvio que también en este caso, la acusación constituye un ardid inaceptable: se proyecta un estigma lógico sobre el naturalismo ético para decidir una discrepancia filosófica de fondo. Como en el caso de la versión mooreana, también aquí se violan los cánones básicos del diálogo crítico. Los no naturalistas no intentan probar sus tesis a partir de premisas que la contraparte acepte o presuponga (canon 2), no adoptan un temple dialógico adecuado (canon 3) y recurren a un instrumento retórico para defender su posición (canon 1).

7. A MODO DE COMENTARIO FINAL

Si mi análisis de las dos versiones de la falacia naturalista es correcto, pereciera que ha llegado el momento de dejar de apelar a ella en las argumentaciones filosóficas. Es bueno aclarar que mi argumento no pretende probar que quienes acusan al naturalismo de falaz, cometen, ellos mismos, una falacia. Mi denuncia es más grave: quienes recurren a esa manera de estigmatizar al naturalismo se apartan de los cánones básicos del diálogo crítico, es decir, no respetan las condiciones básicas de racionalidad dialógica que ese tipo de diálogo ejemplifica de manera paradigmática.

Puede argüirse que mi argumento se basa en una concepción demasiado estricta de ‘falacia’ pues a menudo se califica de falaz lo que se considera erróneo. Por ello, (y que quienes) cuando se habla de la falacia naturalista sólo se pretende denunciar el error filosófico en el que incurriría el naturalismo ético. La respuesta a esa crítica es sencilla. Mi argumentación no depende de que la concepción de *falacia* sea más o menos estricta. Desde un punto de vista dialógico, si se adoptara una

acepción no estricta de ‘falacia’, se violarían igualmente (violan) los cánones básicos del diálogo crítico, por razones similares a las que he alegado en el caso de la acepción estricta.

Por otra parte, mi argumento no pretende ofrecer una defensa indirecta del naturalismo ético. *Mutatis mutandi*, valdría para quien estigmatizara el no naturalism por cometer una supuesta “falacia no naturalista”. Además, es claro que la estrategia que he seguido respecto de la falacia naturalista puede extenderse a los casos generados por la moda de descubrir “falacias filosóficas” aquí y acullá. La moraleja es obvia: la buena práctica filosófica recomienda dejar a un lado ese tipo de recursos retóricos.¹⁶

Finalmente, es bueno insisitir en la pertinencia de reflexionar acerca de las prácticas dialógicas, en general, y del diálogo crítico, en particular. Tales prácticas no sólo constituyen un tópico ineludible en una teoría de la racionalidad y deberían ser un tema insoslayable en una teoría filosófica del significado y de la comunicación lingüísticos, sino que hacen a la esencia de la práctica efectiva del filosofar. Mi meta ha sido mostrar el interés que tiene elucidar esas condiciones y mecanismos para aplicarlos, además, a un caso concreto. Conjeturo que existen otros casos en los que una mirada similar puede producir resultados igualmente iluminadores.

El modo como aquí discuto la falacia naturalista no es totalmente ajeno al modo como Marcelo Dascal analiza las controversias científicas.

¹⁶En “Austin y la Falacia Descriptiva”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1 (1975), he criticado la estrategia austiniana de tildar de falaces las concepciones filosóficas del lenguaje que exaltan la función informativa/descriptiva y la dimensión verdad/falsedad.

Sea como fuere, lo más importante es que este trabajo es una manera de agradecer su amistad y de expresar mi admiración por su saber y su fé filosóficos. Espero que el destino nos siga brindando los encuentros, previsibles a veces, inesperados otras, en los que solemos dialogar (a veces de modo *crítico*) sobre cuestiones divinas y humanas.

REFERENCIAS

- CHURCH, A (1958). Fallacy, in D. Runes (ed.) *Dictionary of Philosophy* (Arnes, Iowa, Littlefield, Amas & Co.).
- FRANKENA, W. (1939). The Naturalistic Fallacy, *Mind* 48.
- GUARIGLIA, O. (1992). *Ideología, Verdad y Legitimación* (México, Fondo de Cultura Económica).
- JACQUES, F. (1988). Trois Strategies Interactionelles. Conversation, Negotiation, Dialogue, in J. Cosnier, N. Gelas & C. Kerbrat-Orecchini (eds.) *Exchanges sur Conversation* (Paris, CNRS).
- LEWY, C. (1968). Moore on the Naturalistic Fallacy, in P.F. Strawson (ed.) *Studies in the Philosophy of Action* (Oxford, Oxford University Press).
- MACKIE, J.L. (1967). Fallacies, in P. Edwards (ed.) *The Encyclopaedia of Philosophy* vol.3, pp. 169-179 (New York, Macmillan).
- MOORE, G.E. (1903). *Principia Ethica* (Cambridge, Cambridge University Press).
- . (1912). *Ethics* (Oxford, Oxford University Press).
- . (1933). Is Goodness a Quality?, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume.

- . (1952). A Reply to My Critics, in P. Schilpp (ed.) *The Philosophy of G.E. Moore* (New York, Tudor).
- MOULINES, U. (1991). Hechos y Valores: Falacias y Metafalacias. Un ejercicio integracionista. *Isegoría* 3.
- MUGUERZA, J. (1977). *La Razón sin Esperanza* (Madrid, Taurus).
- NUDLER, O. (ed.) (1996). *La Racionalidad: Su Poder y Sus Límites* (Buenos Aires, Paidós).
- PLATT'S, M. (1991). *Moral Realities: An Essay in Philosophical Psychology* (London, Routledge).
- RABOSI, E. (1961). La Falacia Naturalista. Algunas Notas Críticas, *Revista Jurídica de Buenos Aires*, 6.
- . (1975). Austin y la Falacia Descriptiva, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1.
- . (1993). Estrategias Dialogicas, Universalidad y Relativismo, in O Nudler & G. Klimovsky (eds.) *La Racionalidad en Debate* (Buenos Aires, Centro Editor de América Latina).
- SCHOPENHAUER, A (1946-50). *Parerga und Paralipomena, Sämtliche Werke* vol.7 (Wiesbaden).
- STROUD, B. (1977). *Hume* (London, RKP).
- WALTON, D. (1989). *Informal Logic: A Handbook for Critical Argumentation* (Cambridge, Cambridge University Press).