EDGAR GONZALEZ RUIZ
MAURICIO BEUCHOT

Fray Jerónimo de Feijóo y las falacias aristotélicas*

ES bien sabido que en las *Refutaciones sofísticas* Aristóteles lista una serie de trece falacias y las divide en “dependientes del lenguaje” y “no dependientes del lenguaje”. Menos conocido es un ensayo de Fray Jerónimo de Feijóo, titulado “Desenredo de sofismas”, en el que presenta varias tesis sobre la naturaleza de las falacias en general y, en particular, de las listadas por Aristóteles.

Feijóo se encuentra, de hecho, en la tradición aristotélico-escolástica, aunque fue uno de los principales promotores de la filosofía moderna en la España del siglo XVIII. Siempre conservará su formación escolástica y, sin embargo, es crítico y polémico con su misma tradición,¹ como se ve en este caso de las falacias.

En el presente artículo se abordan dos aspectos de los planteamientos de Feijóo: por un lado, las dificultades que presentan los argumentos que usa Feijóo para su defensa y, por otra parte, sus relaciones con otros puntos de vista acerca de las falacias, del lenguaje y de la filosofía. La sección I de este artículo está dedicada a la exposición de las tesis de Feijóo y la defensa que hace de ellas, mientras que en las secciones II y III se abordan, respectivamente, los dos aspectos señalados.

I

Las tesis que Feijóo propone en su ensayo son las siguientes:

- (1) Las falacias que lista Aristóteles, y, en general, todas

* Agradecemos su valiosa ayuda a Carlos Pereda y Pablo Noriega.

¹ Cf. J. Feijóo, “Desenredo de sofismas”, en *Obras*, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1956, p. 432.

las falacias, se reducen a la falacia que se comete al utilizar una expresión ambigua en un argumento.²

Distingamos entre la versión "fuerte" y la "débil" de la tesis (1):

(1.1) Todas las falacias se reducen a la de ambigüedad.

(1.2) Todas las falacias de la lista aristotélica se reducen a la de ambigüedad o equívoco.

Las otras tesis son:

(2) La herramienta por excelencia para detectar falacias es la "lógica natural" y no la "lógica artificial".³

(3) La lista aristotélica de falacias es teóricamente inadecuada y, además, de escasa utilidad práctica.⁴

Expondremos a continuación algunas observaciones sobre el sentido de las tesis anteriores.

Con respecto al sentido de (1), hay que señalar que la "reducción" debe entenderse en un sentido especial: en las *Refutaciones sofísticas*, Aristóteles propone que una falacia es un argumento inválido que parece válido; en el ensayo de Feijóo, quien acepta la definición de Aristóteles,⁵ la "reducción" se entiende en el sentido de que todas las falacias deben su apariencia de validez a la misma causa: la presencia en ellas de una expresión ambigua.⁶

Respecto a la tesis (2), el sentido en que Feijóo emplea "lógica natural" y "lógica artificial" dista de ser claro; sin embargo, el primer término parece referirse a cierta capacidad de juicio que no se deriva del aprendizaje de teorías y reglas acerca de la argumentación y el debate.⁷

El significado de la tesis (3) será más claro cuando se consideren los argumentos mediante los cuales la introduce Feijóo.

Pasemos ahora a analizar la defensa que hace Feijóo de

² *Ibid.*, p. 433.

³ *Ibidem.*

⁴ Cf. Aristóteles, *Refutaciones Sofísticas*, 164a. De hecho, la definición del Estagirita parece haber sido universalmente aceptada.

⁵ Cf. Feijóo, *op. cit.*, p. 432.

⁶ *Ibid.*, p. 433. Considérese, sobre todo, el diálogo con el que finaliza el ensayo. Por otra parte, una caracterización más precisa de las nociones de "lógica natural" y "lógica artificial" se encuentra en Juan de Santo Tomás, *Ars logica*, P. II, q. 1, a. 1; ed. B. Reiser, Turin: Marietti, 1930.

sus tesis. Por lo que concierne a la tesis (1), Feijóo desarrolla la estrategia de limitarse a probar (1.1) y ejemplificar (1.2). Así, afirma que de la definición misma de falacia se sigue (1.1):

Hablando, pues, con propiedad, el principio único de donde viene la falacia de el silogismo, ó que hace al silogismo falaz, es la ambigüedad de alguna voz. La razón es, porque la falacia de el silogismo consiste, según el mismo Aristóteles, en la apariencia que tiene de ser buena la ilación, siendo mala en realidad, y esta apariencia sólo puede venir de la ambigüedad de alguno de los tres términos de que consta el silogismo, el cual, tomándose en diferentes partes del silogismo en diverso sentido, falta la identidad de las extremidades con el medio; por consiguiente, no puede ser la ilación.⁸

...Pongo por ejemplo: uno de los silogismos sofisticos, donde dice, que la alucinación está en la cosa, es éste: "Sócrates es diferente de Corisco, Corisco es hombre; luego Sócrates no es hombre". Pero ¿quién no ve que la falacia de este silogismo consiste precisamente en la ambigüedad de aquella voz *diferente* por la mayor o menor amplitud que se puede dar a su significación? Esto es, puede tomarse la diferencia enunciada en la mayor ó por una diferencia total y adecuada, ó por una diferencia parcial e inadecuada. Si se le da la primera significación a la voz *diferente*, la ilación es buena, pero la proposición es falsa... si se le da la segunda significación, la proposición es verdadera, pero la ilación es mala...⁹

Por lo que respecta a (2), el argumento de Feijóo podría resumirse como sigue: de acuerdo con la tesis (1), toda falacia se reduce a la de ambigüedad; por consiguiente, basta utilizar una regla para detectar cualquier falacia: localizar las expresiones ambiguas "en orden al intento de la disputa".¹⁰ Pero esta regla, señala Feijóo, puede seguirla cualquier "buen entendimiento con mediana reflexión". Por tanto, para detectar una falacia no es necesario recurrir a la "lógica artificial", sino a la "lógica natural".

⁸ Feijóo, *op. cit.*, p. 432.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ Pues, si bien Feijóo reconoce que, en cierto modo, toda expresión es ambigua, señala que la ambigüedad es importante sólo en orden al intento de la disputa.

Finalmente, las razones que Feijóo aduce para sostener la tesis (3) son las siguientes:

a) Por (1.1), la lista aristotélica de falacias es teóricamente inadecuada, puesto que todas las falacias se reducen a la de ambigüedad, a menos que se quiera leer dicha lista como un señalamiento de todas las formas en que puede aparecer una expresión ambigua en un argumento; pero, en este caso, la lista en cuestión, afirma Feijóo, no resulta exhaustiva.¹¹

b) Puesto que, según (2), basta con una sola regla para detectar cualquier falacia y, además, un “buen entendimiento” puede siempre seguirla, es inútil desarrollar listas de falacias con las correspondientes reglas para su solución.

Notemos, para finalizar esta sección, que las tesis de Feijóo representan, en su conjunto, un ataque a la concepción aristotélica de las falacias tal como se halla en las *Refutaciones*¹² y, a la vez, una propuesta positiva para otra concepción de las falacias.

II

Discutiremos ahora la defensa que hace Feijóo de sus tesis. Por lo que concierne a (1.1), notemos que un oponente de Feijóo se vería obligado a aceptar el argumento correspondiente sólo si acepta lo siguiente:

En la definición de “falacia”, la “validez” de un argumento debe entenderse exclusivamente como su validez formal.

En efecto, si en el argumento de Feijóo se entiende “validez” en un sentido más amplio que el de “validez formal”,¹² y especialmente en un sentido que incluya el requerimiento de que las premisas del argumento deben ser verdaderas, entonces no es claro que la única forma de hacer aparecer un argumento inválido como válido sea la de introducir en él alguna

¹¹ Cf. *ibid.*, pp. 433-8.

¹² Esta cualificación es necesaria, pues —como es sabido— Aristóteles presenta otros planteamientos sobre falacias en los *Primeros Analíticos*, en la *Retórica* y, sobre algunas falacias en particular, en los *Tópicos*. Para un análisis de las diferencias entre cada uno de estos tratamientos, véase Hamblin, *Fallacies*, London: Methuen, 1970, cap. 2.

expresión ambigua (más aún, parecería que hay formas más eficaces de ocultar la falsedad de las premisas, por ejemplo, la apelación a prejuicios, la elección de enunciados que presenten dificultades considerables para su contrastación, el desplazamiento de la carga de la prueba, etc.).¹³

Así, la discusión sobre el argumento de Feijóo podría desplazarse a la discusión sobre el supuesto que se ha explicitado. De hecho, Feijóo considera el problema de si debe incluirse la condición de la verdad de las premisas en la noción de "validez" que se utiliza en la definición de "falacia", y alega que, por razones metodológicas, no debe hacerse; el argumento de Feijóo es, esencialmente, el siguiente: no hay principios generales para explicar la apariencia de verdad de un enunciado falso; por tanto, si se aceptan como falacias los argumentos con premisas falsas que parecen verdaderas, habría que tener tantas reglas para explicar su carácter falaz como argumentos de dicho tipo.¹⁴

Sin embargo, un crítico actual de Feijóo podría rechazar estas razones. En efecto, desde el siglo XVII, quizás antes,¹⁵ el listado aristotélico de falacias ha sido engrosado con diversos tipos de argumentos, entre ellos los llamados "argumentos *ad*" (*ad hominem*, *ad populum*, *ad ignorantiam*, *ad verecundiam*, etc.). Sin entrar a discutir si todos los argumentos *ad* presentan las mismas características en cuanto a su invalidez y a su apariencia de validez, tomaremos el caso de los argumentos *ad verecundiam* e intentaremos mostrar que, en este caso, las consideraciones de Feijóo resultan implausibles.

En general, suele definirse un argumento *ad verecundiam*

¹³ Los manuales de técnicas de persuasión abundan en ejemplos del primer tipo y, ocasionalmente, del segundo tipo (ver e. g. Brown, *Técnicas de persuasión*, Madrid: Alianza, 1976). Para un ejemplo del tercer tipo, ver Koestler, *Los sonámbulos*, México: CONACYT, 1981, pp. 425 ss.

¹⁴ Feijóo, *op. cit.*, p. 432.

¹⁵ La *Lógica de Port-Royal* contiene ya muchas de estas nuevas falacias, entre ellas los argumentos *ad verecundiam*, que Arnauld llama "sophismas de autoridad" (ver cap. 20); la terminología "*ad*" fue puesta en boga por Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, aunque algunos de los términos se usaban ya con el mismo sentido desde la Edad Media; por ejemplo, un comentario medieval sobre las *Refutaciones* contiene la distinción entre argumentos *ad hominem* y *ad orationem* (ver De Rijk, *Logica Modernorum*, I, Assen: Van Gorcum, 1962).

como un argumento en el cual la conclusión se apoya en una apelación a la autoridad y una falacia *ad verecundiam* como un argumento *ad verecundiam* en el cual la apelación correspondiente es incorrecta pero parece correcta.¹⁶ Además, se acepta en general que las falacias *ad verecundiam* deben su apariencia de validez a alguno de los siguientes factores: la existencia de ciertos prejuicios generalizados,¹⁷ la confusión entre la verdad de una proposición y el modo en que ésta se presenta¹⁸ o las dificultades inherentes a la aplicación correcta de una teoría sobre el uso de la autoridad en la argumentación.¹⁹ En cualquier caso, la apariencia de validez de una falacia *ad verecundiam* puede explicarse apelando a principios generales: principios psicológicos en el primer caso, lógicos (entendiendo "lógica" en un sentido amplio) en el segundo caso y metodológicos en el tercero. Si estas consideraciones son correctas, entonces el supuesto de Feijóo no lo es y, por consiguiente, su argumento para apoyar la tesis (1.1) no resultaría fuerte.

Examinaremos ahora el caso de (1.2). Si se considera objetable el argumento que Feijóo propone para apoyar (1.1), entonces la tesis (1.2) carecerá de justificación conclusiva. Sin embargo, cabe preguntarse si es posible extender la aplicación que hace Feijóo de (1.2) para el caso de la falacia de accidente a todas las falacias de la lista aristotélica. En lo que sigue intentaremos sostener que dicha aplicación es posible si se modifica de la siguiente manera la tesis (1.2):

Todas las falacias de la lista aristotélica deben su apariencia de validez o bien a la presencia de una expresión ambigua o bien a la presencia de expresiones sinónimas.

¹⁶ Ver e.g. Toulmin et al., *An Introduction to Reasoning*, New York: Mac Millan, 1979. Ver también Woods y Walton, *Argument: the Logic of the Fallacies*, Mc Graw-Hill, 1982; estas obras son representativas de la concepción moderna de los argumentos *ad verecundiam*. Pueden consultarse notas históricas en Hamblin, *op. cit.*, cap. 4.

¹⁷ Ver Brown, *op. cit.*; Holter y Fearnside, *Fallacy: the Counterfeit of Argument*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1957.

¹⁸ Por ejemplo, en la *Lógica de Port-Royal* se hace una distinción entre los "signos internos" y "externos" de la verdad (ver cap. 20).

¹⁹ Ver e.g. Woods y Walton, *op. cit.* Tales dificultades del uso de la autoridad en la argumentación y en la disputa se deben sobre todo a la no aceptación de una autoridad por los interlocutores y al ámbito de aplicación o vigencia de una autoridad. Sobre esto ver Bochenski, *¿Qué es autoridad? Introducción a la lógica de la autoridad*, Barcelona: Herder, 1979, pp. 47-55.

En realidad, la restricción será necesaria sólo para el caso de la falacia de petición de principio, como luego se verá.

La tesis de que todas las falacias dependientes del lenguaje (ambigüedad o equívoco, anfibología, composición, división, figura de dicción y acento) se reducen a la de ambigüedad no presenta grandes dificultades; de hecho, está sugerida en la caracterización que hace Aristóteles mismo de cada una de dichas falacias y, por otra parte, había sido defendida ya, antes de Feijóo, por tratadistas como Juan de Santo Tomás.²⁰ A continuación expondremos brevemente cómo puede aplicarse la tesis (1.2) de Feijóo a cada una de las falacias dependientes del lenguaje.

La falacia de anfibología, tal como se halla caracterizada en las *Refutaciones sofísticas*, deriva su apariencia de validez de que, al no ser clara la estructura de una oración, pueden asignarse a ésta varios significados, como sucede en los ejemplos que propone Aristóteles: “cuando un hombre conoce algo seguramente hay conocimiento de éste”, “es posible hablar del que calla”, etc.

En el caso de las falacias de composición y división, como Aristóteles mismo señala, “...el significado no es el mismo si uno divide las palabras y si las combina...”.²¹

La falacia de figura de dicción también deriva su apariencia de validez de la confusión entre significados diversos de una expresión: el significado sugerido por su semejanza estructural con otras expresiones y su significado “real”: “...‘sanar’ es una palabra cuya forma de expresión es como la de ‘cortar’ o ‘edificar’ y, sin embargo, una denota cierta cualidad —i.e. cierta condición— mientras que la otra denota cierta acción...”.²²

²⁰ Cf. J. de Santo Tomás, *Compendio de lógica*, cap. 14; intr. y trad. de M. Beuchot, México: UNAM, 1984. Juan de Santo Tomás parte de que la equivocidad puede darse en los términos o en las oraciones. Si se da en los términos, puede tratarse de la falacia de equívoco propiamente dicha, la de acento o la de figura de dicción. Ellas se darían por equívoco en el término simple, y, por tanto, quedan reducidas a la falacia de equívoco o de ambigüedad. Si el equívoco se da en las oraciones completas, puede tratarse de la falacia de anfibología, de composición o de división. También ellas se dan por equívoco, por lo que también se reducen a dicha falacia. Y, así, todas las falacias lingüísticas —según Juan de Santo Tomás— quedan reducidas a la falacia de equívoco.

²¹ Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, 166a.

²² *Ibid.*, 166b.

En el caso de la falacia de acento, su apariencia de validez radicaría en la confusión entre el significado de una palabra acentuada de una manera y el significado de la misma expresión acentuada de otra forma.

Más interesante resulta la tesis de Feijóo en el caso de las falacias no dependientes del lenguaje: accidente, *secundum quid*, *ignoratio elenchi*, falacia del consecuente, petición de principio, causa falsa y pregunta compleja.²³

La falacia de accidente ocurre, señala Aristóteles, "siempre que se afirma que un atributo pertenece del mismo modo a la cosa y a su accidente..."²⁴ Como se ha expuesto antes, Feijóo desarrolla la aplicación de su tesis para el caso de esta falacia.²⁵ Lo que es más importante notar es que, en la concepción aristotélica, la falacia del consecuente es un caso de la falacia de accidente;²⁶ más aún, como Hamblin ha señalado,²⁷ pueden encontrarse razones para justificar esta inclusión: desde cierto punto de vista, señala Hamblin, afirmar que una proposición no es convertible (como sucede en el caso de una proposición en la que se formula una relación de consecuencia) es afirmar que la proposición enuncia una propiedad accidental. Así, el ejemplo de Feijóo mostraría la validez de su tesis no sólo para la falacia de accidente, sino también para la de consecuente.

Aristóteles caracteriza la falacia de *secundum quid et simpliciter* como "...aquella que depende de si una expresión es usada absolutamente o en cierto respecto y no estrictamente... e.g., 'supóngase que un indio es negro pero tiene los dientes blancos; por tanto, es a la vez blanco y negro'..."²⁸ En este caso, la definición misma de la falacia en cuestión tiene como consecuencia que su apariencia de validez deriva de que en un mismo argumento se utiliza una expresión en sentido absoluto y en sentido relativo.

La falacia de causa falsa (o de tomar lo que no es causa

²³ Adoptamos la terminología moderna que, a su vez, deriva de la que se encuentra en los tratados medievales de lógica (ver De Rijk, *op. cit.*, I, Introd.).

²⁴ Aristóteles, *op. cit.*, 166b.

²⁵ *Vid. supra.*

²⁶ Cf. La ampliación de esta idea en Santo Tomás, "De falaciis", en *Opúsculos filosóficos selectos*, introd. y trad. de M. Beuchot, México: SEP, (en prensa).

²⁷ Cf. Hamblin, *op. cit.*, pp. 84-7.

²⁸ Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, 166b.

como causa) consiste, según la descripción de Aristóteles, en introducir, en una demostración por reducción al absurdo, premisas superfluas para luego rechazarlas alegando que la conclusión es falsa y es consecuencia de las premisas.²⁹ Si nos preguntamos qué es lo que podría explicar la apariencia de validez de un argumento de este tipo, quizás la única respuesta sería que, en una disputa oral, suele ser ambiguo el significado de “C es consecuencia de P y Q”, pues puede significar: “C es consecuencia de P y C es consecuencia de Q” o bien “C es consecuencia de P y Q conjuntamente”.³⁰ Y así, la tesis de Feijóo sería aplicable también a esta falacia. Consideraciones similares pueden hacerse, con el mismo resultado, para el caso de la falacia de pregunta compleja.³¹

Respecto a la falacia de *ignoratio elenchi*, ésta puede entenderse en sentido amplio, como “cualquier error en una refutación”, o en sentido estricto, como “el error consistente en que la conclusión del argumento no es relevante con respecto al problema que se plantea”.³² En este caso, también podríamos preguntarnos en qué condiciones parecería válido un argumento que incurriese en este error y la respuesta más natural es que se presentaría tal apariencia si se utiliza en la conclusión una expresión homónima de lo que se quiere probar o de la negación de lo que se quiere refutar.

Por último, la falacia de petición de principio se entiende, en el contexto de las *Refutaciones*,³³ como aquella que se comete cuando alguna de las premisas es idéntica a la conclusión; nue-

²⁹ Cf. *ibid.*, 167b.

³⁰ En este sentido, la falacia de causa falsa vendría a ser otra forma de la falacia de división.

³¹ Cf. Aristóteles, *op. cit.*, 168b.

³² Para una discusión sobre los diversos sentidos de “*ignoratio elenchi*”, ver Walton, *Topical Relevance in Argumentation*, Amsterdam: John Benjamins, pp. 5-6.

³³ Aristóteles presenta otra concepción de petición de principio en los *Tópicos* y hace otras consideraciones en los *Primeros analíticos*. Sobre las diferencias entre una y otra, ver Woods y Walton, “The *Petito*: Aristóteles’s Five Ways”, en *Canadian Journal of Philosophy*, 13 (1982), pp. 77-100. Ver también Edgar González, “Argumentos de petición de principio: el legado aristotélico” (de próxima aparición). Vale la pena señalar que las caracterizaciones de petición de principio en los tratados medievales difieren, a su vez, de las caracterizaciones que se hallan en Aristóteles y difieren también notoriamente entre sí. Véase sobre esto Mauricio Beuchôt y Edgar González, “Las falacias de petición de principio en la lógica de Fray Alonso de la Veracruz” (de próxima aparición).

vamente, si nos preguntamos por su apariencia de validez, una posible respuesta es que un argumento de petición de principio parece válido si se emplean expresiones sinónimas como premisa y conclusión y, por consiguiente, esta tesis quedaría dentro del ámbito de aplicación de la tesis (1.2) modificada.

En suma, es posible alegar que la tesis (1.2) de Feijóo es aplicable a cada una de las falacias de la lista aristotélica si se hace la restricción propuesta.

Discutiremos ahora la defensa que hace Feijóo de las tesis (2) y (3).

Por lo que concierne a (2), quizás el problema principal del argumento que presenta Feijóo consiste en que él parece entender la "detección" de las falacias sólo como la "detección" de su apariencia de validez y no de su invalidez. Pero considérese lo siguiente:

(i) Hay por lo menos algunos sentidos en los cuales la "detección" de la falacia debe incluir la detección de su invalidez; en efecto, considérese el caso de que, en el curso de una disputa, una de las partes alegase que su oponente comete una falacia sobre la base de que ha "detectado" lo que origina su apariencia de validez; resulta claro que, en este contexto, la detección de la causa que origina la apariencia de validez será inútil si no se complementa con la detección de su invalidez.³⁴

(ii) Aun aceptando que la "lógica natural" basta para detectar la apariencia de validez de un argumento, resulta difícil aceptar que la invalidez pueda ser evaluada utilizando sólo la "lógica natural". Por lo cual, no resulta dispensable la "lógica artificial" (o científica) en aras de la sola "lógica natural" (o sentido común).

(iii) Podemos aplicar las mismas observaciones a la tesis (3). En efecto, si no se considera que caracterizar una falacia consiste simplemente en explicitar aquello que origina su apariencia de validez, entonces los planteamientos de Feijóo acerca de la reducción de las falacias aristotélicas no prueban que la clasificación de Aristóteles es teóricamente inadecuada, y lo

³⁴ Esto resulta más claro si se considera el debate en términos de "juegos dialógicos". Ver Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, Zurich, 1967; Rescher, *Dialectics*, Albany, 1977; Hamblin, *op. cit.*; Woods y Walton, *Argument: the Logic of the Fallacies*, McGraw-Hill, 1982.

mismo sucede en lo tocante a su utilidad: si no se considera que “resolver” una falacia es simplemente reconocer su apariencia de validez, entonces la lista aristotélica no tendría necesariamente que ser inútil.

III

En la sección I se ha comentado que las tesis de Feijóo en su conjunto representan, a la vez, un ataque a la concepción de las falacias expuesta en las *Refutationes sophisticas* y una propuesta positiva para otra concepción de las falacias. Examinaremos ahora las relaciones que guardan las tesis de Feijóo, consideradas en estos dos sentidos, con otras teorías acerca de las falacias, del lenguaje y de la filosofía.

Como ataque contra la concepción aristotélica de las falacias, las tesis de Feijóo presentan una originalidad notable; en efecto, paradójicamente, dichos planteamientos parecen rescatar, a la vez, los intereses de los lógicos medievales acerca de las falacias y la intención antiaristotélica del Renacimiento.

Como repetidamente se ha señalado,³⁵ los lógicos medievales tuvieron gran interés en las *Refutationes sophisticas*; sin embargo, su interés por las falacias se centró en las llamadas “falacias dependientes del lenguaje” y, en general, como observan De Rijk y Muñoz Delgado, la evolución de la teoría de las falacias estuvo condicionada por la gramática:

Los sumulistas del XIII... recogen el fruto de dos grandes filones del XII: las doctrinas gramaticales y la doctrina de las falacias. Lo más decisivo parece haber sido la gramática, que condiciona la evolución de la teoría de las falacias... El desarrollo de la gramática y su influjo en la lógica fue muy importante, y dentro de su contexto, se han de considerar la doctrina de las falacias y algunas de las novedades de la *lógica moderna*.³⁶

Hay que notar, además, que los lógicos medievales no modifi-

³⁵ Ver e.g. Muñoz Delgado, “Introducción al patrimonio escolástico de lógica”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 2 (1975). Ver también De Rijk, *Logica Modernorum*, ya citada. Estas consideraciones se pueden igualmente comprobar de modo directo por la lectura de tratados como la *Perutilis logica* de Alberto de Sajonia y las *Summulae logicales* de Pedro Hispano. Cf. M. Beuchot, “Las falacias y las paradojas lógico-semánticas en la Edad Media”, en *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía* (celebrado en México, D.F., en noviembre de 1983).

³⁶ Muñoz Delgado, *art. cit.*, p. 53.

can la lista aristotélica de falacias y conservan la distinción entre falacias “dependientes del lenguaje” y “no dependientes del lenguaje”.

El fenómeno inverso ha sucedido a partir del Renacimiento; si bien es cierto que algunos críticos radicales de Aristóteles, como Vives,³⁷ parecen haber respetado las *Refutaciones sofísticas*, también puede decirse que, paulatinamente, la lista aristotélica de falacias llegó a considerarse limitada y, finalmente, inexplicable y quizás inútil.³⁸ Además, las nuevas falacias que se introdujeron en obras como la *Lógica de Port-Royal*, y que ahora suelen aparecer en las listas de falacias que se presentan en los textos elementales de lógica, fueron falacias que, en principio, tendrían que considerarse como “no dependientes del lenguaje”.

Así, los planteamientos de Feijóo muestran hasta qué punto es compatible una crítica radical de la teoría de las falacias de Aristóteles con los supuestos metodológicos que orientaban la investigación de las falacias en la Edad Media.

Por otro lado, como teorías de las falacias *per se*, los planteamientos de Feijóo tienen ciertas relaciones con teorías mucho más recientes acerca del lenguaje y la filosofía.

En efecto, la tesis (2) de Feijóo parecería una muy radical anticipación del postulado de la “filosofía del lenguaje ordinario” de que éste es esencialmente correcto.³⁹

Además, si se acepta el punto de vista de que la filosofía debe eliminar las confusiones lingüísticas, o ciertas confusiones lingüísticas, entonces la tesis de Feijóo diría que la filosofía y la teoría de las falacias se identifican parcial o totalmente.

³⁷ Cf. Guerlac (ed.), *Juan Luis Vives against the Pseudodialecticians. A Humanist Attack on medieval Logic*, Dordrecht: Reidel, 1979.

³⁸ En este sentido considérese, e.g., la serie de juicios sobre el valor de las *Refutaciones sofísticas* que hace Robinson en su artículo sobre petición de principio (“Begging the Question”, en *Analysis*, 31 (1971), pp. 113-7).

³⁹ Cf. Austin, “Un alegato en favor de las excusas”, en Chapell (ed.), *El lenguaje común*, Madrid: Tecnos.