

Se ofrece a los lectores dos formas específicas para abordar las investigaciones sobre temas de argumentación: estudios particulares de argumentación, en donde se abordan discusiones sobre criterios de argumentación en torno a métodos y formas y, estudios generales de argumentación, en donde se presentan casos de argumentación en situaciones y disciplinas específicas.

En la Universidad de Guadalajara y más específicamente en el posgrado en Estudios Filosóficos partimos de la premisa de que uno de los elementos fundamentales de la investigación filosófica es la argumentación; aún, cuando se considera que la argumentación no es algo fundamental en los estudios filosóficos, se debe probar dicha afirmación a través de un proceso argumentativo. El mencionado enfoque cuenta, además, con el apoyo de un grupo de investigación denominado: Cuerpo Académico de Retórica, Lógica y Teoría de la Argumentación, del cual forman parte la mayoría de los autores que participan en esta obra.

Estudios filosóficos

Argumentación

Coordinadores:

A. Cuauthémoc Mayorga Madrigal
Fernando Leal Carretero
Carlos F. Ramírez González



Universidad de Guadalajara



CUCSH
Centro Universitario de
Ciencias Sociales y Humanidades

Estudios Filosóficos Argumentación

Coordinadores

Cuauthémoc Mayorga Madrigal
Fernando Leal Carretero
Carlos F. Ramírez González

168

EST

Estudios filosóficos: argumentación/ coord.
Cuauthémoc Mayorga Madrigal, Fernando Leal
Carretero y Carlos F. Ramírez González.

1ª ed.

Guadalajara, Jal.: Universidad de Guadalajara,
Editorial CUCSH, 2013.

ISBN:

1.- Razonamiento.

2.- Persuasión (Retórica).

3.- Debates y el arte de discutir.

I. Mayorga Madrigal, Cuauthémoc, coordinador.

II. Leal Carretero, Fernando, coordinador.

III. Ramírez González, Carlos F., coordinador.

IV. Universidad de Guadalajara. Editorial CUCSH.

Primera edición 2013

D.R. © 2013, Universidad de Guadalajara

Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Coordinación Editorial

Juan Manuel 130, Zona Centro, 44100

Guadalajara, Jalisco, México

(33) 36 58 30 85

Visite nuestro catálogo en <www.cucsh.udg.mx>

ISBN: 978-607-450-880-2

Editado y hecho en México

Edited and made in Mexico

ÍNDICE

- 5 Presentación
Cuauthémoc Mayorga Madrigal
- 13 Los autores
- 17 I. Estudios particulares de argumentación
- 19 ¿Cómo construir argumentos filosóficos que permitan establecer principios normativos?
Fabián Bernache Maldonado
- 61 La argumentación como proceso de construcción de creencias: el caso del razonamiento y argumento inductivo
Raúl Rodríguez Monsiváis y Enrique Cardona Orozco
- 95 Los argumentos metafísicos y las lógicas modales. La refutación del tiempo de McTaggart a la luz de la lógica temporal
Joaquín Galindo Castañeda
- 129 Entre lo humano y lo divino. Estudio de dos argumentos éticos de Aristóteles
Rómulo Ramírez Daza y García

- 151 II. Estudios generales de argumentación
- 153 El lugar de la argumentación en la filosofía
Fernando Leal Carretero
- 185 El personaje conceptual como criterio de persuasión en el pensamiento de Michel Onfray
Jesús López Salas
- 211 Perelman y la argumentación jurídica
Carlos Fernando Ramírez González
y Ma. Eugenia Segura Trujillo
- 249 Consenso y argumentación en bioética
Ixchel Itza Patiño González
y Cuauthémoc Mayorga Madrigal

PRESENTACIÓN

Cuando Aristóteles presentó las características del instrumento de exposición del pensamiento, hacía referencia a una de las primeras reflexiones sistemáticas sobre el tema de la argumentación, colocando al silogismo como la estructura racional que nos permite distinguir entre un buen y un mal argumento. A pesar de que por muchos siglos el modelo argumental propuesto por el *Estagirita* prevaleció como el modelo que refleja las formas correctas del pensamiento, fue principalmente durante el Renacimiento cuando se tomó conciencia de que el modelo antiguo mostraba serias limitantes para abordar los nuevos retos que reclamaba el desarrollo de la ciencia, la política y la filosofía moderna. Por lo anterior Francis Bacon, en el *Novum Organum* exponía la necesidad de elaborar una propuesta que diera cuenta del saber que se obtiene cuando nos acercamos a la naturaleza y Descartes destacaba la necesidad de ofrecer modelos formales que respondieran a las inquietudes prácticas de la humanidad.

Bajo estas circunstancias surge la necesidad de dejar de concebir a la argumentación sólo como un instrumento. La reflexión sobre los límites, las formas y los objetos sobre los que cobra sentido el argumentar se convierten en un objeto de análisis que, más específicamente durante el siglo XX, ha dado lugar a la elaboración de nuevos debates en torno a este particular fenómeno del pensamiento.

En este contexto, esta obra pretende ofrecer a los lectores dos formas específicas de poder abordar las investigaciones sobre temas de argumentación: estudios particulares de argumentación, en donde se abordan discusiones sobre criterios de argumentación en torno a métodos y formas y, estudios generales de argumentación, en donde se presentan casos de argumentación en situaciones y disciplinas específicas.

En la Universidad de Guadalajara y más específicamente en el Posgrado en Estudios Filosóficos partimos de la premisa de que uno de los elementos fundamentales de la investigación filosófica es la argumentación; aún, cuando se considera que la argumentación no es algo fundamental en los estudios filosóficos, se debe probar dicha afirmación a través de un procesos argumentativo. El mencionado enfoque cuenta, además, con el apoyo de un grupo de investigación denominado: *Cuerpo Académico de Retórica, Lógica y Teoría de la Argumentación*, del cual forman parte la mayoría de los autores que participan en esta obra.

Así pues, la presente obra se divide en dos partes: en la primera parte, denominada, *Estudios Particulares de Argumentación*, se conforma por cuatro capítulos; en el primer capítulo, denominado *¿Cómo construir argumentos filosóficos que permitan establecer principios normativos?*, escrito por Fabián Bernache Maldonado, se aborda un tema de interés filosófico amplio, pues concierne de manera directa disciplinas como la filosofía del lenguaje, la filosofía de la mente, la epistemología, la ética, la estética y la filosofía de la lógica. Se trata del tema de la normatividad. En dicho artículo, la normatividad es concebida como un fenómeno esencialmente ligado a la existencia de finalidades en sí, las cuales equivalen

a principios normativos no condicionales, es decir principios cuya fuerza normativa no deriva meramente de la adopción previa de otras finalidades. Se admite que esta concepción de la normatividad permite dar cuenta de las características de los argumentos filosóficos que tienen como propósito, precisamente, establecer la existencia de principios normativos no condicionales. A manera de ilustración, dos argumentos de este tipo son analizados, lo cuales son respectivamente propuestos, ambos en el área de la epistemología, por Christopher Peacocke y Tyler Burge. El segundo capítulo lleva por título *La argumentación como proceso de construcción de creencias: el caso del razonamiento y argumento inductivo*. En este trabajo Rodríguez Monsiváis y Cardona Orozco argumentan a favor de la tesis según la cual en la argumentación se muestra la forma en que una creencia es construida. Esto es en la argumentación se presentan los elementos y algunos de los procedimientos que se llevan a cabo para configurar y mantener una creencia. Para mostrar lo anterior se centran en un proceso inferencial particular, a saber, la inducción. Se presentan las propuestas de Popper y Hume en contra de la inducción. Pero argumentan mediante dos casos, uno de la vida cotidiana y otro sacado del *Origen de las especies* de Darwin, que el razonamiento inductivo es bastante operativo en nuestra vida cotidiana así como en la formulación de algunas teorías científicas. De esta manera, esta propuesta se puede incluir junto con las dos perspectivas más influyentes sobre la argumentación, a saber: la que analiza la argumentación como la forma en que se pasa de unas premisas determinadas y ciertos procesos inferenciales a una conclusión; y aquella que ve en la argumentación un procedimiento para hacer que los otros modifiquen sus creencias. El tercer capítulo de esta primera parte fue

escrito por Joaquín Galindo Castañeda, lleva por título: *Los argumentos metafísicos y las lógicas modales; la refutación del tiempo de McTaggart a la luz de la lógica temporal*. A diferencia de las interpretaciones clásicas del argumento de la refutación del tiempo de McTaggart este trabajo utiliza el aparato formal de los sistemas de lógica temporal, a fin de explorar la consistencia de sus supuestos y poner de relieve los compromisos semánticos que suscribe. En particular, el artículo pretende demostrar las siguientes tres tesis: (1) El argumento de McTaggart es una falacia; (2) La identificación de la falacia implica hacer explícita la estrategia modal; (3) El argumento cumple las dos condiciones de un argumento típicamente filosófico. Se trata de una estrategia novedosa de reconstrucción de un argumento histórico. El último capítulo de esta primera parte fue redactado por Rómulo Ramírez Daza y García se denomina: *Entre lo humano y lo divino. Estudio de dos argumentos éticos de Aristóteles*. El texto de Ramírez Daza es propositivo en el sentido de que representa la conjunción de varios métodos analíticos, que se suman para dar una cabal *hermenéia* sobre dos argumentos de primera mano en textos clásicos. Éstos en efecto, se comparan para hacer ver una modificación pensante en el planteamiento tanto antropológico como teológico del propio Aristóteles, y dejar en claro la relación que existe entre ambos campos de la investigación filosófica. El presente estudio permite ver desde los engarces más minuciosos de la argumentación del *Estagirita*, el complejo enfoque sobre la visión que tuvo del hombre en su relación con lo divino, o de la falta de ella, debido a lo que se establece entre ambos órdenes de entes para tal efecto comparativo. La valoración de dichos argumentos tomados en conjunto permite hacerse una idea lo bastante clara para entender el pensamiento de Aristóteles sobre

este particular, tomando como eje de tal demostración el estudio argumentativo de las dos estructuras textuales antes mentadas,

La segunda parte de esta obra, denominada *Estudios Generales de Argumentación* se conforma de cuatro capítulos en los cuales se exponen problemáticas generales de aplicación de modos diversos de argumentar. Esta parte se inicia con un texto de Fernando Leal Carretero nombrado *El lugar de la argumentación en la filosofía*. Comienza admitiendo el reconocimiento de que a nada se entrega un filósofo con mayor afán que a refutar a otro. Eso es un índice claro de la importancia de la argumentación en filosofía. Sin embargo, es necesario situar con mayor cuidado el lugar que el argumentar ocupa en esta disciplina. El presente trabajo parte del supuesto que la filosofía no sólo se concibe como discurso sino también como acción, y que de hecho el discurso está en ella al servicio de la acción. Además, el discurso más extenso del filósofo es expresivo antes que argumentativo. Finalmente, el discurso argumentativo en filosofía no es un fenómeno homogéneo, sino que es necesario distinguir diferentes tipos de argumentación al que recurren los filósofos para fundamentar proposiciones de naturaleza diferente. (El tipo de argumentación corresponde al tipo de proposición que en cada caso se trate de apoyar o rebatir.). Este trabajo presenta una tipología y ofrece algunos ejemplos ilustrativos. A la luz de todo esto queda más claro cuál es el papel acotado que le corresponde a la argumentación dentro de la totalidad que es la filosofía. *El personaje conceptual como criterio de persuasión en el pensamiento de Michel Onfray* en este texto Jesús López Salas expone algunas de las figuras a las que Onfray recurre para alcanzar la transvaloración

de todos los valores anunciada por Nietzsche y convertir el cuerpo en el eje articulador del pensamiento y sus productos: el cerdo epicúreo, condotiero, dandi, anarco, pescado masturbador. Ello permitirá el establecimiento de la república epicúrea frente al dominio platónico que hoy se impone hasta en los aspectos más anodinos de la vida. El estilo narrativo y persuasivo, a través de estos personajes conceptuales, busca la atención de los no iniciados en los secretos guardados celosamente por los filósofos, invitándonos a que nuestra vida sea congruente con los principios que guían nuestro pensar. El séptimo capítulo es expuesto por Carlos Fernando Ramírez González y Ma. Eugenia Segura Trujillo y se titula: *Perelman y la argumentación jurídica*. Se parte del supuesto de que el derecho es un campo de batalla argumental *per se*, desde la más remota antigüedad el uso de los argumentos fue el vehículo utilizado por los defensores o acusadores para sostener sus tesis. Con este texto se intenta destacar los aportes del Ch. Perelman a este campo. Según él, la *argumentación formal* se muestra como insuficiente para dar cuenta de las complejas relaciones que se establecen, cuando un juez dicta una sentencia; por ello, recurre a la antigua tradición retórica, para intentar una explicación más satisfactoria. Los autores siguen las propuestas de Perelman, pero sin perderse en ellas; ya que consideran que sus aportes son muchos, pero también, que existen algunas dificultades en su propuesta. Por último se presenta un estudio suscrito por Ixchel Itza Patiño González y Cuauthémoc Mayorga Madrigal se titula *Consenso y argumentación en bioética*. Se parte del reconocimiento de que la bioética surge de la insuficiencia de la ciencia para establecer límites y de la insuficiencia de las teorías éticas para justificar un posicionamiento racional en las tecno-ciencias.

Estas carencias que enfrenta la bioética evidencian la necesidad de encontrar puntos de coincidencia entre varias disciplinas. Sin embargo, hay inclinaciones por el subjetivismo o el relativismo moral, que no ayudan mucho para enfrentarse a los problemas que surgen en el debate bioético en el que se requiere llegar a acuerdos. La argumentación como un recurso renovado permite construir el sustento de un punto de vista al ofrecer criterios para resolución de conflictos de manera que permita la apertura al diálogo y en la que los interlocutores tengan la disposición de cambiar de parecer si es que se han ofrecido un punto de vista opuesto, evitando nociones cargadas de ambigüedades y juicios con carga valorativa que desatiendan el problema en cuestión. Así por un lado, se reconoce que el consenso es la vía más convincente para tratar un problema bioético en los comités de bioética y por otro, la filosofía se enfrenta a nuevos retos que no le son ajenos dado su carácter analítico y argumentativo.

De esta manera ofrecemos esta obra al gran público interesado en los estudios filosóficos y más específicamente en los temas relativos a la argumentación. Esperamos que estos estudios contribuyan al enriquecer los debates actuales sobre las temáticas expuestas y al mismo tiempo ofrezcan una alternativa para la investigación de los fundamentos, la historia y la práctica de la argumentación.

Cuauthémoc Mayorga Madrigal

LOS AUTORES

FERNANDO LEAL CARRETERO

(N. 1954, Doct. 1983, Universidad de Colonia, Alemania). Profesor e investigador de la Universidad de Guadalajara (México) desde 1983. Investigador visitante en la Universidad de Colonia, la Universidad de Londres (Birkbeck College), El Colegio de México y la UAM Iztapalapa. Autor de más de cien artículos en revistas o capítulos de libros. Publicaciones más recientes como autor: *Diálogo sobre el bien* (2007), *Ensayos sobre la relación entre la filosofía y las ciencias* (2008), *Lecciones elementales de lingüística para profesionales de la educación especial* (2009); como coordinador: *Cómo se hacen las ciencias sociales* (2008), *Introducción a la teoría de la argumentación* (2010). Áreas de estudio: filosofía del lenguaje; ética y teoría general de los valores; historia, filosofía y metodología de las ciencias sociales y cognitivas; economía política; teoría lingüística general; lingüística aplicada al estudio de los trastornos en el desarrollo del lenguaje.

FABIÁN BERNACHE MALDONADO

Egresado de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Realizó estudios de posgrado en la Universidad de Nantes y en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, donde obtuvo el grado de Doctor en Filosofía con especialidad en Ciencias Cognitivas. Durante su investigación doctoral estuvo adscrito al Instituto Jean Nicod, un prestigioso centro de investigación interdisciplinaria que asocia la filosofía, las ciencias sociales y las ciencias cognitivas.

RAÚL E. RODRÍGUEZ MONSIVAIS

Es licenciado en Filosofía y maestro en Lingüística Aplicada. Actualmente es candidato a Doctor en filosofía por la UNAM, es profesor del Departamento de Filosofía y de la Maestría en Lingüística Aplicada, ambas de la Universidad de Guadalajara. Se interesa centralmente en la Filosofía del Lenguaje, Epistemología, ciencia cognitiva y en Lingüística en semántica, pragmática y texto.

ENRIQUE DE JESÚS CARDONA OROZCO

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guadalajara, estudiante de la Maestría en Estudios Filosóficos de la misma Universidad con interés en la línea de investigación de Filosofía de la Ciencia, especialmente en los temas del racionalismo crítico y el problema de la inducción.

JOAQUÍN GALINDO CASTAÑEDA

Es licenciado en Derecho y en Filosofía. Actualmente es profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara, y colaborador del Cuerpo Académico de Retórica, Lógica y Teoría de la Argumentación. Sus líneas de investigación son Lógica Modal, Filosofía del Lenguaje y Filosofía de la Mente.

RÓMULO RAMÍREZ DAZA Y GARCÍA

Es licenciado y Maestro en Filosofía. Doctorando en Filosofía. Profesor de Filosofía de la Universidad Panamericana Campus Guadalajara y de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Trabaja las áreas de ética y teoría de la argumentación dentro de su campo de especialización que es la Filosofía Antigua, en particular Aristóteles.

JESÚS LÓPEZ SALAS

Es licenciado y maestro en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Miembro de la Asociación Filosófica de México, profesor del Departamento de Filosofía y Miembro del cuerpo académico de Epistemología y Axiología.

CARLOS FERNANDO RAMÍREZ GONZÁLEZ

Es maestro en Filosofía por la Universidad de Guadalajara y profesor de tiempo completo del Departamento de Filosofía en esa misma Universidad. Sus temas de interés es la Argumentación en general y la Filosofía Clásica Antigua, es integrante del Cuerpo Académico de *Retórica, Lógica y Teoría de la Argumentación* del cual es responsable.

MA. EUGENIA SEGURA TRUJILLO

Es licenciada en Derecho y Filosofía por la Universidad de Guadalajara, actualmente cursa la Maestría en Estudio Filosóficos en la misma Universidad. Sus intereses académicos están inclinados a la Filosofía del derecho y a la argumentación en general y en particular a la jurídica.

IXCHEL ITZA PATIÑO GONZÁLEZ

Estudió la Licenciatura en Filosofía en la Universidad de Guadalajara, es miembro del Comité de Ética Clínica del Centro Médico de Occidente del IMSS, y se encuentra estudiando la maestría en Bioética en la Universidad Nacional Autónoma de México.

ALBERTO CUAUTHÉMOC MAYORGA MADRIGAL

Es licenciado y maestro en Filosofía por la Universidad de Guadalajara; doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, miembro fundador de la Academia Mexicana de Lógica, miembro de la Asociación Filosófica de México, miembro del Comité de Ética Clínica del Centro Médico de Occidente del IMSS y miembro del cuerpo académico de Retórica, Lógica y Teoría de la Argumentación.

1. Estudios particulares de argumentación

¿CÓMO CONSTRUIR ARGUMENTOS FILOSÓFICOS QUE PERMITAN ESTABLECER PRINCIPIOS NORMATIVOS?

Fabián Bernache Maldonado

19

Introducción

En este trabajo procedemos a una comparación entre dos argumentos que pretenden establecer la existencia, en el área de la epistemología, de lo que podemos denominar “principios normativos no condicionales”. Dichos principios se caracterizan por la posesión de propiedades normativas intrínsecas, es decir propiedades normativas que no son meramente relativas a la adopción de un determinado objetivo. Los argumentos estudiados son propuestos por Christopher Peacocke [2004] y Tyler Burge [2003]. En ambos argumentos, encontramos la postulación de finalidades epistémicas inherentes a las creencias. Asimismo, la aprehensión de la existencia de dichas finalidades es considerada una forma de conocimiento *a priori*. Sostenemos que el hecho de que los argumentos discutidos compartan tales características no es una simple coincidencia, sino un reflejo de las restricciones generales que impone el establecimiento de principios normativos no condicionales.

I. Finalidades y principios normativos

Definir lo que debo hacer depende en muchos casos de definir lo que me propongo obtener. Si lo que me propongo obtener es un cargo de elección popular, por ejemplo, lo que debo hacer es identificar las cualidades que los votantes aprecian en un dirigente político y tratar de adquirir dichas cualidades, o al menos hacer creer que las he adquirido. Así pues, dada la determinación de un objetivo, es posible derivar ciertas conclusiones normativas: si lo que me propongo obtener es *A*, lo que *debo* hacer es *B*. Dichas conclusiones normativas no constituyen sin embargo principios absolutos, sino relativos al objetivo que se desea alcanzar. Si debo adquirir las cualidades que los votantes aprecian en un dirigente político, es sólo en la medida en que deseo obtener un cargo de elección popular, o en la medida en que me propongo algún otro objetivo cuya realización requiere igualmente de la adquisición de estas cualidades. Este punto es discutido de manera precisa por John Broome [1999] en su artículo “Normative Requirements”. Según lo expuesto por Broome, de las premisas:

- 1) me propongo obtener un cargo de elección popular;
- 2) las cualidades que los votantes aprecian en un dirigente político son las cualidades *P*;
no es posible derivar el principio normativo no condicional:
- 3) debo adquirir las cualidades *P* (o debo hacer creer que las he adquirido).

Un principio normativo no condicional puede ser definido como aquel cuyas propiedades normativas no dependen de la adopción de un determinado objetivo, o de una determinada finalidad. Es, por decirlo de alguna manera, un deber en sí, no derivativo. La fuerza normativa de

un principio no condicional como el principio (3) no es pues simplemente una consecuencia de mi propósito de obtener un cargo de elección popular, o de realizar algún otro objetivo. Siguiendo las ideas de Broome, dado que las cualidades *C* son aquellas que los votantes aprecian en un dirigente político, lo que a lo sumo podemos obtener de nuestro razonamiento es una conclusión que puede ser expresada de la siguiente manera:

- 4) debo [si me propongo obtener un cargo de elección popular, adquirir las cualidades *P* (o hacer creer que las he adquirido)].

Lo que se afirma con semejante formulación es que el deber de adquirir las cualidades *P* no es un deber simple, sino un deber que se encuentra íntimamente conectado con la adopción de un determinado objetivo.

Ejemplos de principios normativos condicionales, es decir de principios cuya fuerza normativa es derivativa, pueden ser fácilmente contruidos. ¿Qué ejemplos convincentes de principios normativos no condicionales podemos sin embargo citar? ¿Y cómo explicar las propiedades de semejantes principios? Admitamos la existencia de principios normativos no condicionales. ¿Cuál puede ser su naturaleza? Como lo hemos señalado, una primera característica es la siguiente: un principio normativo no condicional debe ser observado, no en vista de la realización de un objetivo previamente adoptado, sino en sí mismo. Proceder al seguimiento de un tal principio no consiste pues simplemente en la adopción de un medio adecuado a la satisfacción de una determinada finalidad. Un principio normativo no condicional es en sí mismo una finalidad. Empero, una finalidad puede ser meramente relativa. Respecto a la obtención de *A*, la obtención de *B* puede constituir un medio. Respecto a

la obtención de *C*, la obtención de *B* puede sin embargo constituir una finalidad. En nuestro ejemplo, yo me propongo obtener un cargo de elección popular. Para lograrlo, es indispensable adquirir las cualidades *P*, es decir las cualidades que los votantes aprecian en un dirigente político, o al menos hacer creer que las he adquirido. Respecto a la finalidad que consiste en obtener un cargo de elección popular, adquirir las cualidades *P*, o hacer creer que las he adquirido, es un simple medio. Supongamos sin embargo que la honestidad sea uno de los elementos que conforman las cualidades *P*. Dado que uno de mis propósitos no confesados al obtener el cargo es enriquecerme ilícitamente a costa del erario, la adquisición de las cualidades *P* es inconsistente con la realización de mi plan general. La opción por la que debo inclinarme es pues la de hacer creer que he adquirido las cualidades *P*. Para lograrlo, tengo a mi disposición toda una gama de instrumentos propagandísticos: la radio, la televisión, internet, etc.¹ Como lo hemos señalado, respecto a la finalidad de obtener un cargo de elección popular, hacer creer que he adquirido las cualidades *P* no es más que un medio. Sin embargo, respecto a la utilización de instrumentos propagandísticos, constituye una finalidad.

Si un principio normativo no condicional puede ser equiparado a una finalidad, es evidente que no puede tratarse de una mera finalidad relativa, pues en tal caso las propiedades normativas de dicho principio serían derivativas, y no intrínsecas. La finalidad que

1 Como lo muestran diversos estudios recientes [Reber y Schwarz, 1999; Unkelbach, 2007; Unkelbach y Stahl, 2009], la simple frecuencia con la que es encontrado y procesado un enunciado (oral o escrito) que expresa una proposición *p* puede influir en la manera en que es juzgada la verdad de *p*: al aumentar dicha frecuencia aumenta igualmente la probabilidad de que *p* sea considerada como verdadera, aun si *p* es falsa.

nos proponemos satisfacer al observar un principio normativo no condicional debe entonces ser, por así decirlo, una finalidad en sí. ¿Qué es, sin embargo una finalidad en sí? ¿Cómo tales finalidades pueden explicar las propiedades de los principios normativos no condicionales? Es importante notar que una finalidad en sí no consiste simplemente en una finalidad cuya aceptación es independiente del seguimiento de una finalidad distinta. Yo puedo, por ejemplo, adoptar la finalidad de emprender una marcha hacia el polo norte. La adopción de dicha finalidad puede no estar motivada por ninguna razón, ni tener propósito alguno. No por ello podemos empero aceptar que se trata de una finalidad en sí. Un objetivo sin motivación no es una finalidad en sí, sino un tipo aislado e inexplicable de propósito.

Consideremos un caso distinto y un tanto más complejo: el caso del placer. El placer es sin duda una forma de finalidad que con frecuencia buscamos satisfacer. Aun cuando el placer contribuye a la realización ulterior de ciertas finalidades (la nutrición, la reproducción, el equilibrio psicológico), suele también ser buscado en sí mismo. La búsqueda del placer ha llegado incluso a ser considerada la finalidad suprema a la cual nuestras acciones deben subordinarse. La motivación para buscar el placer no parece ser el resultado de deliberaciones de orden racional, sino que se presenta como una disposición primitiva que nos induce a la realización de determinadas acciones. ¿No es preciso entonces considerar el placer como un ejemplo de finalidad en sí?

Es plausible concebir el placer como un tipo de finalidad cuyo seguimiento no es controlado de manera directa. Se trata de una fuerza que encontramos en nosotros y con la cual debemos negociar para realizar el resto de nuestros

objetivos. Empero, el placer no constituye una finalidad en sí, o no al menos del tipo capaz de fundar un principio normativo no condicional. Como le hemos señalado, el placer no es algo que controlamos libremente, sino una fuerza que nos impulsa hacia determinadas direcciones. El placer pertenece entonces a lo que podemos considerar el dominio del *ser*, y no al dominio del *deber ser*. Una descripción exhaustiva de nuestra realidad debe forzosamente revelarnos la existencia del placer, es decir de una cierta disposición psicológica que constituye un motor poderoso en nuestras vidas. Una tal descripción parece empero incapaz de orientarnos en lo que concierne al tipo de propiedades o conductas que constituyen aquello que *debemos* ser o hacer. Dicho de otro modo, para identificar el contenido de un principio normativo no condicional, no basta con observar a nuestros semejantes e inferir de sus pautas de comportamiento la actitud que debemos adoptar en tales o cuales circunstancias. Nuestros semejantes pueden comportarse de manera totalmente contraria a lo establecido por un tal principio. Los principios normativos no condicionales no se reducen a fuerzas que *de facto* son capaces de movernos hacia determinadas direcciones. El seguimiento de tales principios es algo a lo que podemos aspirar, no algo hacia lo cual la naturaleza nos conduce de manera más o menos incontrolada.

Consideraciones de este tipo condujeron a Kant a admitir que el conocimiento de los principios normativos que rigen la moral debe constituir una forma de conocimiento *a priori*. Si la simple observación de la realidad es incapaz de ofrecernos una base firme sobre la cual fundar nuestro conocimiento moral, dicho conocimiento debe entonces poder ser obtenido independientemente

de todo juicio de tipo empírico. Es pues el ejercicio puro de la razón el que debe orientarnos en la aprehensión de lo que Kant llamó los Imperativos Categóricos. Más allá de las disputas justificadas en torno a la manera en que Kant concebía los Imperativos Categóricos, entendemos aquí los Imperativos Categóricos como una forma de principios normativos no condicionales. De igual manera, consideramos los Imperativos Hipotéticos kantianos como una forma de principios normativos condicionales. Mientras los Imperativos Categóricos (e Hipotéticos) se restringen al orden de la moral, los principios normativos no condicionales pueden ser formulados en diversas áreas. Una de esas áreas es la epistemología. Haciendo uso de las ideas discutidas en esta sección, analizaremos dos argumentos filosóficos cuyo propósito es establecer la existencia de principios normativos no condicionales en el área de la epistemología. Intentaremos mostrar que dichos argumentos poseen una estructura común y que el hecho de que compartan esta estructura no es de ninguna manera una coincidencia, sino el reflejo de los requerimientos a los cuales debemos someternos si buscamos establecer la existencia de principios normativos no condicionales. El primer argumento es formulado por Christopher Peacocke [2004] en su libro *The Realm of Reason*. El segundo, por Tyler Burge [2003] en su artículo "Perceptual Entitlement". Empero, antes de proceder al análisis de estos argumentos y de su estructura común, es preciso esclarecer la naturaleza de los problemas epistémicos en torno a la noción de normatividad.

2. Normatividad epistémica

La discusión precedente nos ha permitido identificar algunas de las características primordiales de los principios normativos no condicionales. Así pues, según lo dicho, un principio normativo no condicional posee una naturaleza tal que:

- a) debe ser observado, no como un medio, sino como una finalidad en sí;
- b) pertenece al dominio del deber ser, y no al del ser;
- c) la aprehensión de su existencia es una forma de conocimiento *a priori*.

Consideremos ahora en qué medida los principios normativos no condicionales son fundamentales en el área de la epistemología. En epistemología, el concepto central es el de conocimiento. Tradicionalmente, el conocimiento ha sido distinguido de manera clara de la mera opinión o creencia verdadera. Para adquirir conocimiento, es necesario formar una creencia. Dicha creencia, en tanto que base de conocimiento adquirido, debe forzosamente ser verdadera, pues el conocimiento falso es un llano sinsentido. La adquisición de conocimiento implica pues necesariamente la formación de una creencia verdadera. Sin embargo, la formación de una creencia verdadera no implica la adquisición de conocimiento. Para filósofos como Jaegwon Kim [1988], el elemento esencial que distingue el conocimiento de la mera creencia verdadera es un elemento de naturaleza *normativa*. Una creencia verdadera puede ser injustificada, es decir formada a pesar de la insuficiente evidencia a su favor, o de la evidencia en su contra. En cambio, las creencias verdaderas que constituyen conocimiento son forzosamente creencias justificadas. Dado que la noción

de justificación es una noción normativa, es entonces posible admitir que lo que distingue el conocimiento de la mera creencia verdadera es que el conocimiento posee de manera intrínseca una propiedad normativa. Una propiedad normativa no es algo que pertenezca de manera intrínseca a una mera creencia verdadera. El conocimiento ha sido así tradicionalmente definido como creencia verdadera y justificada.

Empero, notemos que si la justificación es concebida como un proceso deliberativo en el cual el sujeto cognoscente se representa explícitamente ciertas proposiciones como razones que respaldan la verdad de su creencia, la justificación no parece constituir un elemento esencial del conocimiento. En efecto, es perfectamente natural considerar ciertos animales como sujetos cognoscentes capaces de adquirir conocimiento. Sin embargo, no es plausible admitir que dichos animales disponen de la capacidad de representarse proposiciones como razones que respaldan la verdad de sus creencias. En otras palabras, si la justificación de las creencias es concebida de esta manera, es posible objetar que ciertos animales pueden adquirir conocimientos aun cuando son evidentemente incapaces de justificar sus creencias. Ello implica entonces la falsedad de la definición tradicional del conocimiento como creencia verdadera y justificada.

¿Es posible sin embargo concebir la dimensión normativa del conocimiento de manera distinta? Una opción diferente consiste en admitir que lo que distingue el conocimiento de la mera creencia verdadera es el hecho de que una creencia verdadera puede ser formada de manera completamente accidental, mientras que la adquisición de conocimiento supone una cierta conexión entre la creencia verdadera que ha sido formada y aquello

que la hace verdadera. Echando una mirada al cielo lluvioso, puedo formar la creencia de que continuará lloviendo hasta el día siguiente. Dicha creencia puede sin embargo estar basada en suposiciones falsas y supersticiosas respecto a la manera en que se producen los fenómenos climáticos. La formación de mi creencia puede igualmente ser debida a la obtención de datos fiables que me informan de manera fidedigna del estado actual del clima y de las condiciones que prevalecerán el día siguiente. Supongamos que la creencia formada sea verdadera: la lluvia continuará efectivamente hasta el día siguiente. En el primer caso, es decir el caso en el que mi creencia está basada en la aceptación supersticiosa de falsedades, el que haya formado una creencia verdadera no es más que un simple accidente. Por el contrario, en el segundo caso, dado que la obtención de datos fidedignos es lo que da origen a mi creencia, podemos admitir que entre dicha creencia y aquello que la hace verdadera existe una conexión: el que mi creencia sea verdadera no es un simple accidente, sino algo que se explica plenamente en virtud de los elementos que contribuyeron a su formación.

¿En qué medida podemos sin embargo considerar una tal conexión como un elemento *normativo* que distingue el conocimiento de la mera creencia verdadera? ¿Por qué tendríamos que admitir que dicha conexión pertenece al dominio del *deber ser*, y no al simple dominio del ser? Imaginemos que mis procesos cognitivos sean tales que, en condiciones normales, las creencias que producen son en su gran mayoría verdaderas. En otras palabras, imaginemos que mis procesos cognitivos sean epistémicamente fiables. Para los filósofos fiabilistas como Alvin I. Goldman [1979, 1986], la fiabilidad de los

procesos cognitivos que dan origen a nuestras creencias es suficiente para distinguir el conocimiento de la mera creencia verdadera. Una creencia verdadera no es necesariamente el producto de procesos cognitivos fiables. En cambio, lo que hace a una creencia verdadera conocimiento es, según los fiabilistas, el hecho de haber sido producida en virtud de tales procesos. Dada la fiabilidad de los procesos cognitivos responsables de la formación de una creencia verdadera que constituye conocimiento, podemos admitir que la verdad de dicha creencia no es accidental, sino que resulta de una conexión entre la formación de esta misma y aquello que la hace verdadera. La fiabilidad no es empero una propiedad normativa de nuestros procesos cognitivos, sino una característica que tales procesos pueden o no poseer. Dicho de otro modo, la fiabilidad es ante todo una propiedad que corresponde a la manera en que un determinado tipo de proceso cognitivo opera, y no a la manera en que debe operar. Ciertos tipos de procesos cognitivos son fiables: en condiciones normales, las creencias que producen son en su gran mayoría verdaderas. Otros tipos no lo son. Ello no implica de ninguna manera que, desde un punto de vista epistémico, los primeros sean como deben ser, mientras que los segundos no.

Más allá de las dificultades que surgen al intentar determinar el tipo al que pertenece un proceso cognitivo productor de una creencia que nos proponemos evaluar,²

² El problema al que se hace alusión en este pasaje es el llamado “Problema de la Generalidad” discutido por primera vez, de manera enfática, por Richard Feldman [1985] (Dicho problema ya había sido señalado por el mismo Goldman [1979]). El Problema de la Generalidad consiste esencialmente en la aparente imposibilidad de determinar de manera adecuada el tipo al que pertenece un proceso cognitivo particular y, consecuentemente, en la imposibilidad de evaluar la fiabilidad del proceso en cuestión. Juan Comesaña [2006] propone una solución al Problema de la Generalidad en su artículo “A Well-Founded Solution to the Generality Problem”.

uno de los principales retos a los cuales el partidario de la perspectiva fiabilista debe confrontarse es el de la disociación entre conocimiento y racionalidad. Consideremos nuestro ejemplo de la creencia que la lluvia continuará hasta el día siguiente. Como lo hemos señalado, las razones que considero como aquellas que me impulsan a la formación de esta creencia pueden perfectamente consistir en un conjunto de suposiciones falsas y supersticiosas. Por ejemplo, puedo admitir que la tristeza de los dioses es lo que crea la lluvia y que “percibo” que los dioses están tristes y que su tristeza no terminará sino hasta el día siguiente. Si éstas son las razones que, según yo, fundan mi creencia, dicha creencia no puede evidentemente ser considerada una creencia racional. Ello no implica sin embargo que mi creencia no haya sido formada gracias a la operación de un proceso cognitivo fiable. Es posible concebir que, sin tener yo mismo conocimiento de ello, aquello que siento cuando “percibo” la tristeza de los dioses es de hecho un indicador un tanto singular, pero fiable, del estado del tiempo a corto y mediano plazo. Como lo hemos admitido, mi creencia es verdadera. Desde un punto de vista fiabilista, dada la fiabilidad del proceso cognitivo al origen de mi creencia, dicha creencia debe ser considerada conocimiento. Ello implica sin embargo que una creencia irracional pueda constituir conocimiento, lo que resulta evidentemente absurdo.³

3 Las dificultades que el fiabilismo encuentra con la racionalidad de nuestras creencias son señaladas por varios filósofos, en particular por Bonjour [1980, 2003] y Foley [1985]. La disociación que Bonjour y Foley revelan como una consecuencia de la adopción del fiabilismo no es empero precisamente entre conocimiento y racionalidad, sino entre justificación y racionalidad. Sin embargo, en la medida en que aceptamos, como lo hacen en general los partidarios del fiabilismo, que la justificación es el elemento esencial que distingue el conocimiento de la mera creencia verdadera, y que la fiabilidad de nuestros procesos cognitivos es suficiente para justificar nuestras creencias, es posible concluir que la concepción fiabilista nos conduce a la disociación señalada entre conocimiento y racionalidad.

El problema de la disociación entre conocimiento y racionalidad parece tener su origen en la no consideración de una distinción fundamental que encontramos de manera implícita en el importante artículo de Wilfrid Sellars [1963] “Empiricism and the Philosophy of Mind”, pero que es puesta de relieve por Richard Rorty [1979] en su libro *Philosophy and the Mirror of Nature*. Se trata de la distinción entre explicación y justificación. La fiabilidad de mis procesos cognitivos (o aquello que da origen a dicha fiabilidad) puede explicar la adquisición de una creencia verdadera: si he adquirido una creencia verdadera es porque el tipo de proceso cognitivo responsable de su formación, en las circunstancias precisas en las que dicha creencia ha sido formada, produce generalmente creencias verdaderas. El hecho de que la fiabilidad de nuestros procesos cognitivos explique la formación de creencias verdaderas no implica sin embargo que la justifique. La fiabilidad no justifica más la formación de creencias verdaderas que la deforestación la erosión de los suelos. Los factores que contribuyen a la justificación de mis creencias no solamente explican las propiedades de los productos de mis procesos cognitivos, sino que fundan la legitimidad de dichos productos.

La legitimidad en cuestión va más allá de aquello a lo que puedo apelar a manera de exculpación [McDowell, 1994], pues ella muestra que la formación de mis creencias ha sido llevada a cabo de manera adecuada, es decir tal y como *debe* serlo. Si fiabilidad y racionalidad son dissociables, es esencialmente porque, mientras la primera no hace más que explicar la formación de creencias verdaderas, la segunda, en tanto que noción normativa, la justifica.

Resumamos lo dicho en esta sección. Tradicionalmente, aquello que distingue el conocimiento de la mera creencia verdadera ha sido concebido como un elemento de naturaleza normativa: una creencia verdadera es conocimiento sólo en la medida en que se encuentra justificada. Sin embargo, si justificar una creencia requiere de la capacidad de representarse proposiciones como razones que respaldan su verdad, la justificación no puede ser un elemento esencial del conocimiento, pues ciertos animales (e incluso los seres humanos en sus primeros años de vida) tienen la posibilidad de adquirir conocimiento aun cuando no disponen de semejante capacidad. El elemento normativo que distingue el conocimiento de la mera creencia verdadera no puede estar esencialmente ligado a la capacidad de manipular y representarse razones como tales. Una opción distinta es considerar que lo que distingue el conocimiento de la mera creencia verdadera es el hecho de que, mientras la formación de una creencia verdadera puede darse de manera accidental, la adquisición de conocimiento requiere de un cierto tipo de conexión entre la formación de la creencia y aquello que la hace verdadera. La fiabilidad de los procesos cognitivos que dan origen a nuestras creencias permite establecer una tal conexión. Empero, dicha fiabilidad no parece constituir en sí misma un elemento de carácter normativo. Un proceso cognitivo fiable, por el simple hecho de serlo, no es un proceso que opera como debe hacerlo. Es por ello que la fiabilidad es fácilmente dissociable de nociones normativas como las de justificación o racionalidad.

El hecho de que una creencia irracional, o simplemente no racional, aun siendo verdadera, no parezca poder constituir conocimiento indica que la racionalidad es

el elemento normativo fundamental que distingue el conocimiento de la mera creencia verdadera. Un ejemplo claro de procedimiento racional capaz de justificar epistémicamente una creencia es el que consiste en recurrir a determinadas proposiciones representadas como razones que respaldan la verdad de la creencia. Sin embargo, como lo hemos señalado, el tipo de racionalidad que se manifiesta en semejante procedimiento no puede constituir un elemento esencial del conocimiento. Una creencia verdadera que constituye conocimiento debe ser una creencia racional, pero su racionalidad no debe estar esencialmente ligada al ejercicio de una capacidad compleja de razonamiento. El problema que surge es pues el siguiente: ¿cómo un sujeto cognoscente puede garantizar la racionalidad de sus creencias sin que eso conlleve necesariamente la capacidad de representarse razones como tales?

Llamémosle al tipo de racionalidad que suponemos existe y es inherente al conocimiento “racionalidad no deliberativa”. Una manera posible de definir la racionalidad no deliberativa implica la postulación de principios normativos no condicionales. Admitamos la existencia de un principio normativo no condicional que estipule que toda creencia debe siempre ser verdadera. Dada la existencia de semejante principio, podemos admitir que las creencias producidas a través de un proceso cognitivo fiable son, en su gran mayoría, no sólo creencias verdaderas, sino creencias que son como deben ser. Así pues, dichas creencias, en la medida en que son verdaderas, satisfacen una propiedad normativa. Consideremos empero el problema siguiente: una vez aceptada la existencia del principio normativo no condicional señalado, ¿no debemos igualmente admitir

que toda creencia que es verdadera, aun de manera accidental, por el simple hecho de serlo, es como debe ser? Una manera simple de resolver esta dificultad consiste en afirmar que el valor epistémico de una creencia verdadera producida gracias a la operación de un proceso cognitivo fiable es mayor que el de una creencia accidentalmente verdadera, y esto en virtud de la frecuencia con la que un tal proceso produce, en condiciones normales, resultados que son como deben ser. Dado nuestro principio normativo no condicional, la fiabilidad de nuestros procesos cognitivos puede entonces constituir el elemento normativo que distingue el conocimiento de la mera creencia verdadera.

¿En qué medida una creencia que satisface nuestro principio normativo no condicional, y que es producida por un proceso cognitivo fiable, puede sin embargo ser considerada una creencia racional? Si admitimos que una creencia es como debe ser en virtud meramente de la satisfacción de nuestro principio, debemos entonces concluir que una creencia que es como debe ser no es necesariamente racional, aun siendo producida por un proceso cognitivo fiable. Una tal creencia puede incluso ser irracional. Esto nos conduce de nuevo al problema de la disociación entre conocimiento y racionalidad. Una creencia racional que es como debe ser no puede simplemente ser una creencia que satisface nuestro principio, es decir una creencia que posee las propiedades que dicho principio indica que debe poseer. La satisfacción de nuestro principio debe fundamentalmente ser explicada por el *seguimiento* de este mismo. En otras palabras, respecto al principio normativo no condicional que estipula que las creencias deben siempre ser verdaderas, una creencia puede ser considerada

racional sólo en la medida en que el seguimiento de dicho principio influye de manera decisiva en su formación y, consecuentemente, en la ulterior satisfacción, o no, de este mismo. De esta manera es posible explicar el hecho de que una creencia pueda ser considerada racional aun cuando no posea las propiedades que, según nuestro principio, debe poseer. En efecto, un proceso cognitivo, no obstante ser regulado por el seguimiento de nuestro principio, puede resultar en la formación de una creencia falsa. Dicha creencia puede empero ser racional. De igual forma, como le hemos visto, una creencia verdadera puede ser irracional. Una creencia que es, no sólo como debe ser, sino también racional es una creencia verdadera cuya formación ha sido regulada por el seguimiento de nuestro principio. A partir de nuestro principio normativo no condicional, es entonces posible explicar la racionalidad de nuestras creencias, así como el vínculo de dicha racionalidad con la verdad, concebida esta última como una propiedad normativa. Lo que distingue el conocimiento de la mera creencia verdadera, podemos concluir, es el hecho de que la verdad de una creencia que constituye conocimiento es una *consecuencia* de su racionalidad: una tal creencia es verdadera en virtud del seguimiento de un principio normativo no condicional que estipula que toda creencia debe siempre ser verdadera.

¿En qué consiste empero exactamente el seguimiento de un principio normativo no condicional? ¿De qué capacidades requiere tal seguimiento? El seguimiento de un principio normativo, condicional o no, parece necesariamente requerir de la capacidad de representarse explícitamente el principio en cuestión con el propósito de reflexionar sobre los medios que conduzcan a su

satisfacción. Si dicho principio establece que toda creencia debe siempre ser verdadera, para proceder a su seguimiento, es entonces necesario poseer nociones tales como las de creencia y verdad. Asimismo, se debe ser capaz de concebir como tales determinados medios que garanticen en mayor o menos medida la formación de creencias verdaderas. Sin embargo, si esta es la única manera en la que es posible proceder al seguimiento de un tal principio, dicho seguimiento no puede constituir un elemento esencial del conocimiento, pues aun sin disponer de las capacidades que les permitirían observar semejantes principios, ciertos animales son capaces de adquirir conocimiento. Nuestro principio normativo no condicional debe entonces poder ser observado de manera tal que no suponga su representación explícita de este mismo. Respecto a la formación de creencias, es entonces posible concebir la racionalidad no deliberativa como una forma implícita de seguimiento del principio normativo no condicional que estipula que toda creencia debe siempre ser verdadera. Para que una creencia pueda ser considerada no deliberativamente racional, nuestro principio debe influir en su formación, pero la posibilidad de semejante influencia no debe depender de nuestra capacidad de representarnos explícitamente dicho principio, ni de nuestra capacidad de representarnos como tales los medios susceptibles de contribuir a su satisfacción.

Si deseamos definir el elemento normativo que distingue el conocimiento de la mera creencia verdadera haciendo uso de la noción de racionalidad no deliberativa, debemos entonces confrontarnos a los dos problemas siguientes:

- 1) ¿Cómo establecer la existencia de un principio normativo no condicional que estipule que toda creencia debe siempre ser verdadera?
- 2) ¿Cómo proceder al seguimiento de semejante principio sin que eso conlleve necesariamente la capacidad de representarse explícitamente este mismo con el propósito de determinar los medios que conduzcan a su satisfacción?

En tanto que principio normativo no condicional, nuestro principio debe evidentemente poseer las características que definen su tipo. Como lo hemos señalado, un principio normativo no condicional debe constituir una finalidad en sí, es decir una finalidad no dependiente de la adopción previa de una finalidad distinta. Para establecer la existencia de nuestro principio, es entonces necesario mostrar que la verdad de nuestras creencias no es una finalidad subordinada a la obtención ulterior de un determinado bien, sino una finalidad cuya satisfacción es buscada en sí. Asimismo, un principio normativo no condicional debe pertenecer al dominio del deber ser y no al dominio del ser. La postulación de nuestro principio no puede entonces fundarse en la simple observación de la realidad. Finalmente, debemos mostrar que la captación del deber de garantizar la verdad de nuestras creencias constituye una forma de conocimiento *a priori*. En la sección siguiente, analizaremos los argumentos de Christopher Peacocke y Tyler Burge que buscan, no sólo establecer la existencia de principios normativos de esta naturaleza, sino también mostrar cómo es posible proceder de manera no deliberada a su seguimiento.

3. Conocimiento *a priori* y finalidades epistémicas inherentes

¿Qué es una creencia? Una creencia es un tipo de actitud proposicional. Otros tipos de actitudes proposicionales son los deseos, las intenciones, las suposiciones, etc. Lo que distingue una creencia de, por ejemplo, un deseo es la actitud mantenida hacia un contenido proposicional tomado como objeto. Beber un café tranquilamente en la terraza de mi casa es algo que puedo creer que estoy haciendo, pero también algo que puedo desear hacer. La diferencia entre la creencia y el deseo no reside pues en el contenido específico que es el objeto de la actitud, pues dicho contenido puede ser el mismo en ambos casos, sino en la actitud misma. Esta diferencia de actitud conlleva una diferencia en lo que John Searle [1983] ha llamado la “dirección de ajuste”: mientras que el contenido de la creencia se ajusta a la realidad, el deseo busca el ajuste de la realidad a su contenido. El contenido de nuestras actitudes proposicionales ha sido normalmente concebido como un complejo estructurado cuyos elementos constitutivos son llamados “conceptos”. Por ejemplo, el concepto *libro* es uno de los elementos constitutivos del contenido de la creencia que indica que el libro está sobre la mesa.⁴ Los conceptos son entidades que juegan un rol primordial en la psicología de los individuos: la posibilidad de formar creencias, deseos, intenciones, o meros pensamientos sobre los libros (en tanto que libros) depende de la posesión del concepto *libro*. La posesión de determinados conceptos es pues

4 En este trabajo seguimos la convención que consiste en escribir en *itálicas* las palabras utilizadas para designar, no a los objetos a los que estas hacen normalmente referencia, sino a los conceptos que expresan. Así pues, al hablar del concepto *libro*, o del concepto *mesa*, no hablamos ni de libros, ni de mesas, sino de los conceptos expresados por estos términos.

generalmente considerada como aquello que explica la capacidad de formar distintas actitudes proposicionales cuyos contenidos conciernen específicamente los objetos representados por estos mismos conceptos (tal y como dichos conceptos los representan).

Dado que la formación de una creencia supone que el contenido de esta se ajusta a la realidad, una manera posible de definir la naturaleza de las creencias consiste en afirmar que las creencias constituyen el tipo específico de actitud proposicional cuyo contenido puede propiamente ser calificado de verdadero o falso. En efecto, el hecho de que las creencias puedan ser verdaderas o falsas es una característica que parece distinguirlas plenamente de los deseos, o de las intenciones. Ni los deseos, ni las intenciones pueden propiamente ser considerados verdaderos o falsos. Notemos sin embargo que es plausible concebir la verdad, no sólo como una propiedad que una creencia puede o no poseer, sino como aquello que hace *correcta* a una creencia. Empero, una vez aceptada la idea de que una creencia es correcta en la medida en que es verdadera, es al parecer necesario admitir que la verdad constituye una propiedad normativa de las creencias, es decir una propiedad que las creencias *deben* poseer. Dado que una creencia correcta puede ser considerada como una creencia que satisface una propiedad normativa, es decir como una creencia que es como debe ser, en la medida en que admitimos que la verdad es la propiedad que hace correcta a una creencia, podemos concluir que una creencia, cuando es verdadera, es como debe ser. Si una creencia es como debe ser cuando es verdadera, al formar una creencia, debemos entonces asegurarnos de que esta sea verdadera. La simple consideración de la naturaleza de las creencias parece pues conducirnos

al establecimiento de nuestro principio normativo no condicional: las creencias deben siempre ser verdaderas.

¿Cuáles son, sin embargo, las razones que nos obligan a admitir que una creencia verdadera es una creencia correcta? ¿En qué medida el que una creencia verdadera pueda ser considerada correcta hace efectivamente de la verdad una propiedad normativa de las creencias? Si me propongo atravesar un puente que me conduce de una orilla a la otra de un río infestado de cocodrilos, la formación de creencias verdaderas que refieren al estado del puente, a su posible fragilidad o solidez, es evidentemente un asunto de importancia mayor. En estas circunstancias, una creencia verdadera es una creencia correcta, es decir un tipo de creencia que debo formar, pues dicha creencia puede auxiliarme de manera eficaz en la toma de una decisión conforme a mis intereses. Sin embargo, por el simple hecho de ser verdadera, una creencia que me informa de la solidez del puente no parece poder ser considerada una creencia correcta, al menos si concebimos una creencia correcta como aquella que satisface una propiedad normativa. En este contexto, si una creencia verdadera puede ser considerada correcta, es sólo en la medida en que dicha creencia contribuye eficazmente a la realización de un objetivo que he adoptado: llegar a la otra orilla del río de manera segura. El deber de formar creencias verdaderas es pues meramente derivativo. Nuestro ejemplo parece así mostrar que la formación de creencias verdaderas no constituye necesariamente una finalidad en sí, sino que puede ser vista como un simple medio que contribuye a la satisfacción de un objetivo previamente adoptado. El que, en determinadas circunstancias, la verdad pueda constituir una propiedad que hace correctas a nuestras

creencias no parece pues implicar la existencia de un principio normativo no condicional que indica que toda creencia debe siempre ser verdadera.

Si el hecho de que una creencia verdadera pueda ser considerada correcta nos permite establecer la existencia de nuestro principio normativo no condicional, es entonces sólo en la medida en que podemos mostrar que una creencia verdadera es correcta sin más, es decir correcta por el simple hecho de ser verdadera, y no en virtud del valor práctico o de otro tipo que dicha creencia pueda tener en un determinado contexto. En otras palabras, debemos mostrar que la verdad de las creencias constituye un valor en sí. A continuación, analizaremos dos argumentos que pretenden establecer una tal conclusión. Dichos argumentos presentan características comunes que derivan de la naturaleza misma de aquello que se proponen establecer. Como lo hemos señalado, el primer argumento es formulado por Christopher Peacocke, mientras que el segundo es formulado por Tyler Burge.

3.1. La argumentación de Peacocke

Uno de los principios centrales en la teoría de los conceptos de Peacocke [1992, 1999, 2004] señala que las creencias (o los juicios) tienen como propósito la verdad. El supuesto hecho de que las creencias tienen como propósito la verdad no debe sin embargo ser asimilado a una mera tendencia manifestada por nuestros procesos cognitivos en condiciones normales. La idea de Peacocke no consiste en afirmar que, si procedemos a la inspección de las creencias formadas en condiciones normales, lo que encontraremos es que la gran mayoría de estas es verdadera, ni tampoco en afirmar que, al

formar una creencia, la probabilidad de que esta sea verdadera es mayor que la probabilidad de que sea falsa. Según Peacocke, es en virtud de su naturaleza que las creencias tienen como propósito la verdad, y no en virtud de las tendencias observables de los procesos que las producen. Así pues, aun cuando podamos constatar que las creencias que determinados procesos cognitivos tienden a producir son en su gran mayoría falsas, no por ello debemos concluir que dichas creencias no tienen como propósito la verdad. Desde el punto de vista de Peacocke, las creencias en cuestión, como todas las creencias, tienen como propósito la verdad, pero en este caso, dadas las características de los procesos que las producen, dicho propósito no está siendo debidamente satisfecho. Esto parece mostrar que la idea de que las creencias tienen como propósito la verdad no puede ser establecida a partir de la simple observación del comportamiento de nuestros procesos cognitivos, pues aun cuando observemos que la tendencia de dichos procesos es producir creencias verdaderas, o creencias falsas, no por ello podemos concluir que las creencias tienen, o no, como propósito la verdad. La aprehensión de la verdad de esta idea debe pues consistir en una forma de conocimiento *a priori*.

¿En qué medida es sin embargo posible el conocimiento *a priori* que indica que las creencias tienen como propósito la verdad? Según lo planteado por Peacocke [2004] en su libro *The Realm of Reason*, tres son las maneras en que podemos adquirir conocimiento *a priori*. La primera concierne las condiciones de posesión de los conceptos. Según Peacocke, un individuo que posee un concepto C debe necesariamente manifestar, dada la satisfacción de las condiciones N, la voluntad de aplicar C a una entidad x.

A partir de la manifestación de una tal voluntad en las condiciones N es posible, no sólo definir las condiciones que determinan la posesión de C , sino también individuar dicho concepto. Por ejemplo, es plausible sostener que un individuo que posee el concepto *rojo* debe necesariamente manifestar la voluntad de aplicarlo a x cuando se confronta a una experiencia visual Φ que representa x de la manera en que un objeto rojo es percibido visualmente.⁵ Aplicar el concepto *rojo* a x es representarse x como un objeto rojo a fin de formar una creencia, o un juicio, que señale que x es rojo. Esto nos permite definir, al menos parcialmente, las condiciones de posesión del concepto *rojo*: un individuo posee el concepto *rojo* sólo en la medida en que manifiesta la voluntad de aplicarlo a x en respuesta a la formación de una experiencia visual Φ . De igual forma, haciendo uso de tales condiciones de posesión, podemos proceder a la individuación (parcial) del concepto *rojo*: el concepto *rojo* es aquel cuya posesión implica necesariamente la manifestación de la voluntad de aplicarlo a x en respuesta a la formación de Φ .

En la teoría de Peacocke, el caso del concepto *rojo* no es fundamentalmente distinto del caso de cualquier otro concepto, incluyendo el concepto *creencia*. El concepto *creencia* puede así ser considerado, por ejemplo, como aquel cuya posesión implica necesariamente la manifestación de la voluntad de aplicarlo a x en respuesta a la formación de un juicio que señala que x es una actitud

⁵ Es importante notar que, según Peacocke, dicha voluntad debe necesariamente manifestarse solo en la *ausencia* de toda duda respecto a la legitimidad de Φ . El hecho de que la aparición de una tal duda pueda inhibir la voluntad de aplicar el concepto *rojo* a x no implica la no posesión de este concepto. Una cláusula de este tipo que puede concernir experiencias perceptivas, juicios o creencias debe figurar en toda formulación de las condiciones de posesión de un concepto. Para facilitar la exposición de las ideas de Peacocke, hemos empero preferido omitir dicha cláusula, pues su inclusión no modifica sustancialmente los argumentos que serán discutidos.

proposicional de un tipo que se caracteriza por tener como propósito la verdad. Si aceptamos esta propuesta de individuación del concepto *creencia*, es entonces sencillo mostrar cómo podemos adquirir el conocimiento *a priori* que indica que las creencias tienen como propósito la verdad: por el simple hecho de poseer el concepto *creencia*, una persona debe saber, o debe ser capaz de saber, que una creencia es un tipo de actitud proposicional que se caracteriza por tener como propósito la verdad. Un individuo no puede entonces representarse x como una creencia sin concebir al mismo tiempo x , de manera más o menos explícita, como algo que debe ser verdadero. Dicho conocimiento no parece depender de ningún tipo de observación empírica, sino únicamente de la posesión del concepto *creencia*. El supuesto conocimiento de que las creencias tienen como propósito la verdad puede así ser considerado una forma de conocimiento *a priori*.

Esta manera de derivar el conocimiento *a priori* en cuestión es sin embargo demasiado directa: ¿por qué tendríamos que admitir que aquello que individúa el concepto *creencia* es, en parte, la manifestación de la voluntad de aplicarlo a x en respuesta a la formación de un juicio que señala que x es una actitud proposicional de un tipo que se caracteriza por tener como propósito la verdad? Una segunda manera, menos directa, de mostrar cómo es posible acceder al conocimiento *a priori* que indica que las creencias tienen como propósito la verdad implica la utilización de lo que Peacocke [1998, 2000, 2004] denomina “concepciones implícitas”. Tener una concepción implícita de un determinado tipo de entidad es disponer del conocimiento tácito de una condición que debe ser satisfecha por todo aquello que forma parte de este tipo, es decir por todo aquello

a lo cual se aplica el concepto que representa el tipo de entidad en cuestión. Dicha forma tácita de conocimiento no figura necesariamente en las condiciones de posesión de un concepto, sino que se muestra esencialmente en los patrones de aplicación del mismo. Según Peacocke [1988], la explicitación de semejante conocimiento puede ser una tarea compleja que requiere de cierto grado de sofisticación intelectual. Haciendo uso de estos planteamientos, es posible sostener que la idea de que las creencias tienen como propósito la verdad forma parte de nuestra concepción implícita de la naturaleza de las creencias: al aplicar el concepto *creencia*, asumimos de manera tácita que las entidades a las cuales dicho concepto se aplica constituyen un tipo de actitud proposicional que se caracteriza por tener como propósito la verdad. La explicitación de un tal conocimiento puede requerir de la elaboración de argumentos sofisticados. Sin embargo, dicho conocimiento no parece depender de ningún tipo de observación empírica, sino únicamente de la posesión del concepto *creencia*, así como de la implementación de determinadas herramientas lógicas. Luego entonces, podemos concluir que la aprehensión del supuesto hecho de que las creencias tienen como propósito la verdad es una forma de conocimiento *a priori*.

Una tercera manera de llegar a esta misma conclusión recurre a la explicación dada por Peacocke de un fenómeno un tanto singular: la intuición que podemos algunas veces tener de conocer la naturaleza de un determinado tipo de entidad y de saber que, en virtud de dicha naturaleza, todo aquello que pertenece a este tipo posee necesariamente tal o cual propiedad. Por ejemplo, sin poder explicar por qué, simplemente por el hecho de tener la impresión de saber lo que es una

creencia, podemos estar totalmente convencidos de que las creencias tienen como propósito la verdad. Una tal intuición puede tener su origen, según la explicación de Peacocke, en el hecho de que las condiciones de posesión de los conceptos se encuentran intrínsecamente ligadas, no sólo a la individuación de los conceptos mismos, sino también a la de las *entidades* que dichos conceptos representan [Peacocke, 2004]. Así pues, según lo propuesto por Peacocke, poseer el concepto *creencia* no se reduciría a la mera capacidad de aplicar correctamente dicho concepto en condiciones normales. La posesión del concepto *creencia* supondría igualmente el conocimiento más o menos explícito de lo que es una creencia. Aquellos que asuman la intuición de que las creencias tienen como propósito la verdad pueden argumentar que, a partir del conocimiento de la naturaleza de las creencias derivado de nuestra posesión del concepto *creencia*, y con la ayuda de ciertas herramientas lógicas, es posible mostrar que, en efecto, las creencias tienen como propósito la verdad y, consecuentemente, validar dicha intuición. Dado que ninguna forma de observación empírica parece jugar un rol esencial en la hipotética validación de esta intuición, es posible concluir que, al efectuar dicha validación, lo que hacemos es acceder al conocimiento *a priori* que indica que las creencias tienen como propósito la verdad.

Como podemos constatarlo, muchos de los principios de la teoría de Peacocke que permitirían demostrar la posibilidad de adquirir semejante conocimiento *a priori* son sumamente polémicos. Empero, no es nuestro objetivo en este trabajo señalar sus dificultades. Lo que nos interesa mostrar es cómo a partir de la idea de que las creencias tienen como propósito la verdad es posible derivar ciertas conclusiones normativas, en particular la

existencia del principio normativo no condicional que estipula que toda creencia debe siempre ser verdadera. En efecto, al aceptar que, en virtud de su naturaleza, las creencias tienen como propósito la verdad, lo que hacemos esencialmente es admitir que la verdad es una finalidad inherente a las creencias. Dicha finalidad no es pues meramente relativa, sino que se trata de una finalidad en sí: la verdad es una propiedad que las creencias deben poseer por el simple hecho de ser creencias, y no en virtud del valor que esta pueda tener respecto a la realización de un objetivo previamente adoptado. La verdad de las creencias debe pues ser considerada un valor en sí. Dado que, según Peacocke, la captación del supuesto hecho de que las creencias tienen como propósito la verdad es una forma de conocimiento *a priori*, al derivar, a partir de tal conocimiento, el deber de formar creencias verdaderas, lo que hacemos es establecer un principio normativo no condicional. El principio establecido posee en efecto las propiedades que hemos considerado como aquellas que caracterizan los principios normativos no condicionales, pues:

- a) debe ser observado, no como un medio, sino como una finalidad en sí, (la verdad constituye una finalidad *inherente* a las creencias);
- b) pertenece al dominio del deber ser, y no al del ser (el que la verdad sea una finalidad inherente a las creencias no supone que las creencias sean normalmente verdaderas, sino que *deban* serlo);
- c) la aprehensión de su existencia es una forma de conocimiento *a priori* (dicha aprehensión requiere únicamente de la posesión del concepto *creencia* y de la implementación de ciertas herramientas lógicas de razonamiento).

Dado el establecimiento de nuestro principio normativo no condicional, un solo problema queda por resolver: ¿cómo es posible proceder al seguimiento de semejante principio sin que ello conlleve necesariamente la capacidad de representarse este mismo con el propósito de determinar los medios que conduzcan a su satisfacción? Como le hemos señalado, los conceptos son los elementos que, no solo constituyen, sino también determinan el contenido de nuestras creencias (y el contenido del resto de nuestras actitudes proposicionales). Luego entonces, en la medida en que aceptamos que las creencias tienen como propósito la verdad, dado que la verdad de estas depende fundamentalmente de su contenido (y de la realidad), es preciso admitir que todo concepto legítimo es necesariamente tal que su aplicación correcta debe contribuir a la formación de creencias verdaderas. Respecto al contenido de la creencia que el libro está sobre la mesa, por ejemplo, la aplicación correcta de los conceptos que constituyen este contenido, si dichos conceptos son legítimos, debe poder conducirnos, en condiciones normales, a la formación de una creencia verdadera que señale que el libro está sobre la mesa. Las condiciones de posesión de los conceptos deben pues determinar la naturaleza de estos de manera tal que su aplicación conforme a dichas condiciones conduzca a la formación de creencias verdaderas. Al indagar sobre las condiciones de posesión de un concepto, el concepto *libro* por ejemplo, es entonces necesario observar la restricción que indica que dichas condiciones deben determinar la aplicación del concepto en cuestión de manera tal que quede garantizada la capacidad de formar creencias verdaderas que refieran a los libros, es decir de manera tal que el concepto *libro* sea generalmente aplicado

a x sólo si x es un libro, y no una silla, o un pájaro. La naturaleza de los conceptos se encuentra así determinada por el hecho de que, en condiciones normales, la aplicación de estos según sus condiciones de posesión debe conducirnos a la formación de creencias verdaderas. Poseer el concepto *libro* no se reduce pues a la mera capacidad de representarse los libros como tales, sino que supone igualmente la posesión de mecanismos que contribuyen eficazmente a la formación de creencias verdaderas que refieren a los libros en tanto que libros.

Notemos sin embargo que la aplicación de un concepto no es un procedimiento que se efectúe necesariamente de manera deliberada. Al contrario, la formación de una creencia requiere de la aplicación de los conceptos que constituyen su contenido y, en general, formar una creencia no es un tipo de acto deliberado. Por ejemplo, al asomarme por la ventana y ver un árbol sacudido por el viento, formo inmediatamente la creencia que el árbol está siendo sacudido por el viento. La adquisición de esta creencia no es el resultado de la realización de una intención de formar una creencia que posea semejante contenido. Mi creencia no es algo que yo me propongo formar, sino algo que se forma en mí sin tomar en cuenta mi voluntad. La aplicación de los conceptos que constituyen el contenido de mi creencia se efectúa pues de manera no deliberada. Una tal aplicación no es empero el resultado de una operación puramente automática, sino que parece obedecer a nuestro principio normativo no condicional que estipula que toda creencia debe siempre ser verdadera. En efecto, como lo hemos visto, al determinar la naturaleza de los conceptos, dicho principio ejerce una influencia decisiva sobre los mecanismos que regulan su aplicación. En virtud de la

simple aplicación de nuestros conceptos, es entonces posible proceder de manera no deliberada al seguimiento de nuestro principio normativo no condicional, pues la verdad de las creencias constituye la finalidad que regula la aplicación de nuestros conceptos sin que por ello sea necesario asumir explícitamente el deber de garantizar dicha verdad.

Dado que la aplicación de nuestros conceptos es regulada por nuestro principio normativo no condicional, es posible considerar como *racionales* las creencias que resultan de la aplicación de nuestros conceptos según sus condiciones de posesión. En la medida en que dicha aplicación se efectúa de manera no deliberada, podemos asumir que la racionalidad en cuestión es de tipo no deliberativo. Una tal racionalidad no deliberativa, al resultar de la mera posesión de conceptos, garantiza que toda creatura que es capaz de formar creencias, por el simple hecho de serlo, puede adquirir conocimiento, aun cuando no disponga de la capacidad de representarse proposiciones como razones que respaldan la verdad de sus creencias. Así pues, a partir de la teoría de Peacocke, es posible mostrar que lo que distingue el conocimiento de la mera creencia verdadera es un elemento de naturaleza normativa: una creencia que constituye conocimiento no solo es verdadera, sino también racional. Dicha racionalidad no supone necesariamente la posesión de capacidades sofisticadas de razonamiento, sino que, como lo hemos visto, puede derivar de la simple aplicación de nuestros conceptos.

3.2. La argumentación de Burge

Al afirmar que las creencias tienen como propósito la verdad, Peacocke establece un principio con el que pretende, no sólo definir la naturaleza de nuestros conceptos, sino también mostrar cómo se regula su aplicación. Dicha regulación es, según Peacocke, de orden epistémico, pues la aplicación de nuestros conceptos, al ser regulada de esta manera, nos conduce a la adquisición de conocimiento. Dado que, en general, la aplicación de nuestros conceptos se efectúa de manera no deliberada, es entonces posible concluir que la adquisición de conocimiento no implica necesariamente la posesión de capacidades sofisticadas de razonamiento. A fin de adquirir conocimiento, es necesario satisfacer ciertas condiciones normativas. Dichas condiciones no se encuentran sin embargo intrínsecamente ligadas a la capacidad de representarse razones como tales, sino que pueden consistir, según la teoría de Peacocke, en el seguimiento implícito de principios normativos. El seguimiento implícito de semejantes principios constituye un ejemplo de lo ha sido llamado por Tyler Burge [1993] “autorización epistémica”.⁶ La autorización epistémica es un tipo de justificación que supuestamente permite la adquisición de conocimiento sin que por ello sea necesario recurrir a un procedimiento explícito de razonamiento. Peacocke considera así que su teoría de los conceptos es capaz de dar fundamento a la noción de autorización epistémica.

Así pues, el elemento clave de la argumentación de Peacocke es la postulación de una finalidad epistémica inherente a las creencias: la verdad es el objetivo hacia el

⁶ El término en inglés empleado por Burge, que ha cobrado una gran importancia en la epistemología contemporánea, es *entitlement*.

cual las creencias se dirigen en virtud de su naturaleza. Dicha finalidad, en la medida en que se encuentra intrínsecamente ligada a las creencias, puede ser considerada una finalidad en sí de toda creatura capaz de formar creencias y, consecuentemente, equiparada a un principio normativo no condicional que estipula que las creencias deben siempre ser verdaderas. Una lección que podemos extraer de la argumentación de Peacocke es pues la siguiente: dado que un principio normativo no condicional puede ser equiparado a un tipo de finalidad en sí, si nos proponemos establecer la existencia de un tal principio, es preciso postular una finalidad en sí equivalente a dicho principio. Asimismo, es preciso admitir que la aprehensión de la existencia de la finalidad postulada constituye una forma de conocimiento *a priori*, pues sólo de esta manera es posible establecer que el principio equivalente a dicha finalidad forma parte del dominio del deber ser, y no del simple dominio del ser. Este mismo esquema argumentativo es ejemplificado por Tyler Burge [2003] en su artículo “Perceptual Entitlement” donde es formulada una concepción de la autorización epistémica basada igualmente en la aprehensión *a priori* de la existencia de finalidades epistémicas inherentes a las creencias.

Una idea central en la argumentación de Burge es que todo sistema de formación de creencias posee una *función* representacional que consiste en formar creencias verdaderas. La aprehensión de la existencia de dicha función no se funda empero en la simple observación del comportamiento de tales sistemas en condiciones normales. Aun cuando podamos constatar que, en condiciones normales, las creencias producidas por un sistema de formación de creencias son en su gran mayoría

falsas, no por ello debemos concluir que dicho sistema no posee la función de formar creencias verdaderas. El conocimiento de la función representacional de un sistema de formación de creencias deriva fundamentalmente, según Burge, de nuestra comprensión de lo que es una creencia. Gracias a una tal comprensión podemos saber que los sistemas que producen creencias poseen una función específicamente representacional que consiste en formar creencias verdaderas. La aprehensión de la existencia de dicha función es pues una forma de conocimiento *a priori*. Según Burge, la investigación empírica puede únicamente revelarnos si tal o cual creatura dispone de un sistema de formación de creencias. Una vez establecida la posesión de un tal sistema, en virtud de nuestra comprensión de lo que es una creencia, es empero necesario admitir que una de las funciones de dicho sistema es la de formar creencias verdaderas. Así pues, según los planteamientos de Burge, la verdad constituye una finalidad inherente a las creencias cuya existencia es aprehendida de manera *a priori*.

¿Qué conclusiones normativas pueden ser extraídas de tales afirmaciones? Burge sostiene que toda función conlleva la existencia de estándares que definen su satisfacción. Por ejemplo, dado que la función de formar creencias verdaderas no puede ser satisfecha por la mera formación accidental de una creencia verdadera, es posible admitir que un estándar de satisfacción de dicha función es la fiabilidad con la que un sistema produce creencias verdaderas. A fin de satisfacer la función de formar creencias verdaderas, un sistema de formación de creencias debe entonces ser epistémicamente fiable: en condiciones normales, las creencias que un tal sistema produce deben ser en su gran mayoría verdaderas.

Así pues, en la medida en que es fiable, un sistema de formación de creencias es conforme a un estándar de satisfacción de su propia función representacional. Según Burge, los estándares de satisfacción de la función de formar creencias verdaderas, al involucrar las nociones de verdad y fiabilidad, pueden ser considerados como *normas epistémicas* que regulan la operación de todo sistema de formación de creencias. Puesta en nuestros términos, dicha afirmación equivale a admitir que la formación de creencias es regulada por un principio normativo no condicional que estipula que toda creencia debe siempre ser verdadera.⁷ Dicho principio deriva de la postulación *a priori* de la verdad como finalidad inherente a las creencias. Una creencia verdadera que constituye conocimiento puede entonces ser concebida como una creencia cuya verdad resulta de la regulación ejercida por semejante principio.

Es importante notar que en la teoría de Burge la regulación epistémica ejercida sobre un sistema de formación de creencias no implica necesariamente la capacidad de representarse las normas que prescriben dicha regulación a fin de proceder a su seguimiento. Burge se concentra en el caso de las creencias perceptivas. Dichas creencias se caracterizan por poseer un contenido que deriva de la conceptualización del contenido de una experiencia perceptiva. Según lo planteado por Burge, el seguimiento de las normas epistémicas que regulan la formación de tales creencias se explica a partir

⁷ Burge admite que es legítimo no observar el deber de garantizar la verdad de las creencias cuando dicho deber entra en conflicto con otras finalidades del sujeto cognoscente (finalidades de tipo práctico y biológico). Sin embargo, en la medida en que consideramos exclusivamente la función representacional de los sistemas de formación de creencias, es preciso admitir que dichos sistemas son regulados por el deber no condicional de formar una creencia *c* solo si *c* es verdadera.

de la naturaleza misma del contenido de la percepción. Respecto a dicho contenido, Burge asume una concepción anti-individualista que afirma que el contenido de un determinado tipo de experiencia perceptiva es en parte individuado por las relaciones causales que las experiencias de este tipo mantienen (o han mantenido) con determinados elementos de la realidad que, en virtud de estas mismas relaciones, constituyen aquello que es representado por el tipo en cuestión. Por ejemplo, el contenido de una experiencia perceptiva que representa x como un objeto rojo es en parte individuado por las relaciones causales que las experiencias de ese tipo mantienen (o han mantenido) con objetos de color rojo. Es en virtud de tales relaciones que las experiencias que representan x como un objeto rojo adquieren su contenido. Dado que Burge sostiene que las condiciones normales de formación de una experiencia perceptiva son aquellas en las cuales el contenido de dicha experiencia ha sido individuado, al aceptar su propuesta, es posible concluir que, en condiciones normales, una experiencia perceptiva que representa x como un objeto rojo es generalmente verídica. En efecto, según esta propuesta, las condiciones normales de formación de tales experiencias perceptivas son aquellas en las cuales dichas experiencias son generalmente causadas por un objeto rojo. Al conceptualizar el contenido de una experiencia de este tipo, la veracidad de esta es transmitida a la creencia cuyo contenido es constituido en virtud de esta misma conceptualización. Luego entonces, podemos sostener que, en condiciones normales, una creencia perceptiva que indica que x es rojo debe generalmente ser verdadera.

Según Burge, en la medida en que la fiabilidad de un sistema de formación de creencias está basada en la naturaleza misma del contenido de las creencias que dicho sistema produce, tal fiabilidad debe ser considerada una consecuencia de la regulación ejercida por los estándares de satisfacción de la función de formar creencias verdaderas, pues esta función se encuentra intrínsecamente ligada a la formación de toda creencia. En otras palabras, dado que la verdad es una finalidad inherente a las creencias, la fiabilidad que deriva de la naturaleza del contenido de las creencias no puede ser más que una consecuencia de la satisfacción de dicha finalidad. Así pues, podemos admitir que, en condiciones normales, la formación de una creencia perceptiva se encuentra regulada por un principio normativo no condicional que estipula que toda creencia debe siempre ser verdadera. Dicha regulación no requiere de la representación del principio normativo en cuestión, sino que se trata de una consecuencia de la naturaleza de los procesos que originan las creencias. Estos planteamientos constituyen el fundamento de la concepción de la autorización epistémica propuesta por Burge: una creencia producida por un sistema que es conforme a los estándares de satisfacción de la función de formar creencias verdaderas es una creencia que estamos epistémicamente autorizados a adquirir. La autorización epistémica está pues, según Burge, esencialmente ligada a la capacidad de formar creencias. Una creencia que estamos epistémicamente autorizados a adquirir es una creencia cuya racionalidad no depende de una capacidad compleja de razonamiento, sino que deriva de la mera satisfacción de la función representacional de nuestro sistema de formación de creencias. La propuesta de Burge permite así dar fundamento a la noción de racionalidad no deliberativa.

4. Conclusión

Como señalamos el inicio de este trabajo, dada la adopción de un objetivo, es posible establecer ciertos principios normativos: si lo que me propongo obtener es *A*, lo que *debo* hacer es *B*. Dichos principios son sin embargo meramente condicionales, pues no constituyen más que medios adecuados a la realización del objetivo adoptado. En cambio, un principio normativo no condicional no se reduce a un simple medio, sino que debe ser equiparado a una forma de finalidad en sí. Es por ello que una manera eficaz de establecer la existencia de un principio normativo no condicional supone la postulación de una finalidad en sí equivalente a dicho principio. El conocimiento de una tal finalidad debe sin embargo ser *a priori*, pues la captación de las propiedades o los comportamientos que constituyen aquello que debemos ser o hacer no puede estar basada en la simple observación de la realidad. Los principios normativos no condicionales pueden ser establecidos en diversas áreas. Los argumentos analizados en este trabajo, propuestos por Christopher Peacocke y Tyler Burge, pretenden establecer la existencia de tales principios en el área de la epistemología. Como lo hemos constatado, el elemento clave de ambos argumentos es la postulación, basada en supuesto conocimiento *a priori*, de finalidades epistémicas inherentes a las creencias. La aceptación de la existencia de semejantes finalidades tiene consecuencias importantes. En particular, a partir de dichas finalidades, es posible dar fundamento a nociones epistémicas esenciales como las de racionalidad no deliberativa y autorización epistémica.

Referencias Bibliográficas

BonJour, Laurence [1980]. Externalist Theories of Empirical Knowledge. *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1) 53–74.

_____ y Ernest Sosa [2003]. *Epistemic Justification*. Oxford: Blackwell.

Broome, John [1999]. Normative Requirements. *Ratio* 12 (4): 398–419.

Burge, Tyler [1993]. Content Preservation. *The Philosophical Review* 102 (4): 457–488.

_____, [2003]. Perceptual Entitlement. *Philosophy and Phenomenological Research* 67 (3): 503–548.

Comesaña, Juan [2006]. A Well-Founded Solution to the Generality Problem. *Philosophical Studies* 129 (1): 27–47.

Feldman, Richard [1985]. Reliability and Justification. *The Monist* 68 (2): 159–174.

Foley, Richard [1985]. What's Wrong with Reliabilism? *The Monist* 68 (2): 188–202.

Goldman, Alvin [1979]. What is Justified Belief? En *Justification and Knowledge*, ed. George Pappas, 1–23. Boston: D. Reidel.

_____, [1986]. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Kim, Jaegwon [1988]. What is “Naturalized Epistemology”? *Philosophical Perspectives* 2: 381–405.

McDowell, John [1994]. *Mind and World*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Peacocke, Christopher [1992]. *A Study of Concepts*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

_____, [1998]. Implicit Conceptions, Understanding, and Rationality. *Philosophical Issues* 9: 43–88.

_____, [1999]. *Being Known*. Oxford: Oxford University Press.

_____, [2000]. Explaining the *A Priori*: the Program of Moderate Rationalism. En *New Essays on the A Priori*, eds. Paul Boghossian y Christopher Peacocke, 255–285. Oxford: Clarendon Press.

_____, [2004]. *The Realm of Reason*. Oxford: Oxford University Press.

Reber, Rolf, y Norbert Schwarz [1999]. Effects of Perceptual Fluency on Judgments of Truth. *Consciousness and Cognition* 8 (3): 338–342.

Rorty, Richard [1979]. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

Searle, John [1983]. *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sellars, Wilfrid [1963]. Empiricism and the Philosophy of Mind. En *Science, Perception, and Reality*, 127–196. Atascadero, California: Ridgeview Publishing Company.

Unkelbach, Christian [2007]. Reversing the Truth Effect: Learning the Interpretation of Processing Fluency in Judgments of Truth. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 33 (1): 219–230.

_____ y Christoph Stahl [2009]. A Multinomial Modeling Approach to Dissociate Different Components of the Truth Effect. *Consciousness and Cognition* 18 (1): 22–38.

LA ARGUMENTACIÓN COMO PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DE CREENCIAS: EL CASO DEL RAZONAMIENTO Y ARGUMENTO INDUCTIVO

*Raúl Enrique Rodríguez Monsiváis
y Enrique de Jesús Cardona Orozco*

61

Introducción

En este trabajo corresponde argumentar a favor de la tesis según la cual en la argumentación no sólo se expresa la justificación de una creencia, ni las razones para hacer que alguien modifique sus creencias respecto a alguna proposición, sino que, además, en la argumentación se muestra la forma en que una creencia es construida o conformada. En la argumentación se presentan los elementos y algunos de los procedimientos que se llevan a cabo para configurar y mantener una creencia.

Para mostrar lo anterior nos centraremos en un proceso inferencial particular, a saber, la inducción. En otras palabras, usaremos el procedimiento inductivo como ejemplo de construcción de una creencia que se manifiesta y queda plasmada en la argumentación.

Por otra parte, y ante algunas de las propuestas, como las de Popper y Hume en contra de la inducción, aquí se argumentará que el razonamiento inductivo –proyectado en un tipo particular de argumento– es bastante operativo en nuestra vida cotidiana así como en la formulación de algunas teorías científicas.

De esta manera, este trabajo se organiza de la siguiente manera. En la primer parte se presentarán brevemente dos de las formas más tradicionales y fuertes en que se ha concebido la argumentación: (a) la de que a partir de premisas se obtienen determinadas conclusiones justificando creencias y (b) la de convencer o persuadir a otros de que se adhieran a ciertas creencias. A estas dos formas incluiremos una tercera que tiene que ver con que en la argumentación se deja ver la forma en que se configuran ciertas creencias. En el apartado 2 nos centraremos en la noción de construcción, así como en la forma en que la argumentación está relacionada con el tema del conocimiento y las creencias. En el apartado 3 se le dedica atención a la forma y al tipo de algunos argumentos inductivos, aquellos que son relevantes para el desarrollo de este trabajo. En el apartado 4 nos detenemos a revisar los problemas que Hume y Popper han planteado a los procesos inductivos en la conformación de creencias. Por último, en el apartado 5, se presentan dos casos en que opera el razonamiento y la argumentación inductiva, un caso sencillo de la vida cotidiana y otro caso relativo al pensamiento científico correspondiente al desarrollo de la tesis sobre el origen de las especies de Darwin.

Con la exposición de estos dos casos lo que se pretende es mostrar cómo se construyen ciertas creencias –inductivamente– y cómo éstas se cristalizan en la argumentación. Finalmente, lo anterior incluye una defensa a la afirmación que pese a las críticas que se han presentado en contra de la inferencia inductiva, parece ser un procedimiento bastante productivo en la construcción y mantenimiento de nuestras creencias, tanto en la vida cotidiana como en el desarrollo de la ciencia.

I. Algunas perspectivas sobre la argumentación

La visión más tradicional del argumento consiste en aquella, más bien circunscrita a la lógica formal, según la cual el argumento está formado por ciertas proposiciones que constituyen sus premisas o su antecedente y que son el apoyo, fundamento o prueba de otra proposición que constituye la conclusión o el consecuente. De esta manera, Copi [1987:17] sostiene lo siguiente:

Un argumento puede definirse como un grupo cualquiera de proposiciones o enunciados de los cuales se afirma que hay uno que se sigue de los demás, considerando éstos como fundamentos de verdad de aquél.

A esta definición le subyace una concepción particular sobre la inferencia y sobre la proposición o enunciado. En cuanto a la inferencia, ésta se caracteriza como una actividad en la que se afirma una proposición sobre la base de otra u otras proposiciones aceptadas como el punto de partida del proceso [1987:16]. Y en cuanto a la proposición o enunciado, estos son caracterizados como el contenido de una oración articulada en un contexto particular.

Vinculado a lo anterior se encuentra la perspectiva de acuerdo con la que argumentar es dar razón de nuestras creencias (Hummer, Audi, Kuhn). A grandes rasgos, la argumentación consiste en proporcionar las creencias (premisas) y los procesos mediante los que se sustenta otra creencia (conclusión).

Otra forma de abordar la argumentación tiene que ver con la perspectiva retórica (Perelman y Olbrechts-Tyteca) o pragmática (Reygadas) según la cual la argumentación es un vehículo mediante el que podemos

modificar la creencia de otra persona, convencerla o persuadirla.

De acuerdo con Perelman,

toda argumentación pretende la adhesión de los individuos y, por tanto, supone la existencia de un contacto intelectual. [1989:48].

Y Reygadas expresa que,

mediante la argumentación persuaden o convencen a otro para que transforme su conducta, su convicción, su creencia o su emoción. Eventualmente aportan pruebas de demostración de la verdad del punto de vista sostenido". [2009:17].

Por eso es que según este autor el estudio de la argumentación nos conduce a dilucidar la forma en que cada discurso se vincula con las representaciones compartidas, al mismo tiempo que exhibe la puesta en escena de cada subjetividad para conducirnos de lo aceptado a lo no aceptado.

Hasta aquí podemos ver al menos dos perspectivas bastante influyentes en el ámbito del análisis de la argumentación. Por un lado aquella que analiza la forma en que se pasa de unas premisas determinadas y ciertos procesos inferenciales a una conclusión y, por el otro lado, aquella que ve en la argumentación un procedimiento para hacer que los otros modifiquen sus creencias.

El concepto de argumentar está relacionado con otros conceptos tales como los de justificar, conocer, explicar, aceptar, demostrar, fundamentar, predecir, convencer, dar razones, entre otros. Diferentes autores se interesan en diferentes aspectos de esta red de conceptos, a algunos les interesa más el aspecto de respaldar, a otros

el de justificar o probar, quizás el de ofrecer garantías o varios de estos. En este trabajo interesa el de construir (o re-construir), esto es, desarrollar la tesis de que un argumento muestra cómo es que se construye u obtiene una creencia.

Así, a las dos perspectivas sobre la argumentación anteriormente expuestas incluiremos la de que en el análisis de la argumentación es posible encontrar la forma en que una creencia es construida. Esta postura no es incompatible con ninguna de las anteriores, simplemente es una forma de enfocar desde un diferente ángulo un mismo fenómeno, a saber, la argumentación. Para ello es conveniente aclarar dos cosas: por un lado, ¿Qué se entiende por construcción? y ¿Cómo esto está vinculado al tema acerca del conocimiento?

2. El conocimiento:

Construcción *vs* descubrimiento y libre invención

Una de las maneras más aceptadas, aunque también controversial, en que se entiende el conocimiento en epistemología contemporánea, es como una creencia verdadera y justificada. En este sentido y en este trabajo nos interesan dos aspectos relativos a esta definición, por un lado el aspecto de la creencia y por el otro, el de la justificación que es aquello en función de lo que se mantiene una creencia y que se cristaliza en la argumentación.

En cuanto a la creencia, se la puede entender como el mantenimiento de una proposición cualquiera. Así, decir que Mario cree que el Sol es una estrella y Júpiter es un planeta, es igual a expresar que Mario mantiene la proposición que el Sol es una estrella y Júpiter es

un planeta. En este sentido, la creencia entendida en términos proposicionales es susceptible de ser verdadera o falsa. También, se supone que hay una serie de razones en función de lo que se mantiene dicha proposición, y estas razones generalmente se presentan en términos argumentales, es decir, puede haber una formulación argumentativa en la que se ponga de manifiesto por qué se tiene esta creencia o proposición.

Lo anterior viene respaldado por la postura de que el argumento es aquella estructura mediante la que una creencia o proposición se respalda o se justifica en otras creencias o proposiciones y ciertos procedimientos inferenciales. Sin embargo, se puede entender de otra forma la argumentación, como se ha visto anteriormente, en la argumentación se ofrecen las razones para hacer que se modifiquen algunas creencias de otro.

Supongamos el caso en que Pedro cree que Júpiter es una estrella. ¿Qué razones tiene Pedro para mantener esa creencia y hacer que nosotros modifiquemos una de nuestras creencias? o ¿Qué razones tenemos nosotros para hacer que Pedro modifique su creencia?

Lo que se nos muestra con esto es que los argumentos no sólo nos indican las premisas y los procesos gracias a los cuales justificamos y mantenemos una creencia, sino también que tienen la función de proporcionar a otros las razones para que modifiquen sus creencias. Pero no sólo esto, además tienen la función de mostrar por qué y cómo construimos una creencia. Pero ¿Qué se entiende por construcción? y ¿Cómo se relaciona esto con la argumentación y el problema del conocimiento?

Cuando se articulan argumentación y conocimiento uno de los problemas fundamentales tiene que ver con qué es lo que hace que una proposición sea verdadera y

cómo está relacionada la verdad de una proposición con el conjunto de las otras creencias o proposiciones en que ésta se sustenta o que la justifican. En este trabajo dejaremos de lado el primer problema y nos centraremos más en el segundo, aunque no de manera detallada, más bien lo enfrentaremos de manera indirecta. Sin embargo, sí hay que resaltar que el vínculo más estrecho que se da entre el conocimiento y la argumentación tiene que ver con que una de las fuentes importantes para justificar nuestras creencias tiene que ver con el razonamiento, ya sea deductivo, inductivo, analógico o de cualquier tipo, y estos se manifiestan de una mejor manera en el lenguaje natural bajo la forma de la argumentación (nos detendremos más en este punto en el apartado 3 de este trabajo).

Antes que nada es preciso partir del supuesto antiescéptico de que sí hay conocimiento y de que sí conocemos el mundo, es decir, de que sí tenemos un contacto con algo (ontológica y metafísicamente) considerado como exterior al sujeto. Parece ser el caso que sí tenemos creencias o representaciones de las cosas que nos rodean, y que hay estados de cosas para todo lo que podamos conocer, aunque no podamos dar cuenta de cómo hacer corresponder nuestras creencias con esas cosas de la realidad. Esto es, parece haber una barrera entre lo que suponemos que percibimos de fuera mediante nuestra experiencia sensorial y la manera en que realmente son las cosas. Esta barrera viene determinada por la forma en que estamos física, biológica, psicológica y culturalmente constituidos. De modo que esto pone en duda la pretensión de conocer cómo es el mundo real, pues, nunca podemos saber cuál es su constitución o estructura real. En última instancia todo se reduce a nuestros datos, inferencias, etc.

Ahora, si conocer es creer que P y tener razones para sostener P y con esto justificar que P es verdadera, la pregunta es ¿en qué consiste esa justificación? ¿A qué apelamos para justificar una creencia?

De entrada se nos han planteado, por lo menos dos puntos de referencia: (i) la realidad y los datos sensoriales y (ii) el sujeto.

En cuanto a (i) resulta que sólo conocemos datos parciales de nuestros sentidos, tenemos un acceso a las apariencias del mundo y no al mundo. Pongámoslo de esta manera: vemos la luna y de acuerdo a como la vemos decimos que es un cuerpo luminoso, plano y liso. Pero al cabo de un tiempo nos llevan un telescopio, la examinamos nuevamente y vemos que posee una serie cráteres, montañas, etc. La pregunta es ¿cuál de nuestras dos creencias es la verdadera? y ¿Por qué? ¿Cómo es el mundo externo? ¿Tenía o no cráteres y montañas la luna antes de haberla visto con el telescopio o le salieron justo cuando la vimos a través del telescopio?

Lo relevante de esta cuestión es que nos lleva a preguntarnos si hay un mundo completamente configurado, organizado, con sus propias leyes, enteramente constituido al cuál vamos accediendo, vamos sólo descubriendo sus leyes, su constitución y eso conforma nuestro conocimiento. Pero de la misma manera nos lleva a formular la siguiente pregunta ¿Qué hubiéramos creído del mundo externo o de cómo está constituido el mundo externo de no haber construido instrumentos que potencian nuestra vista como microscopios o telescopios, etc. y de no contar con la posibilidad de realizar ciertas operaciones intelectuales tales como la inferencia, inducción, generalización, categorización, conceptualización, entre otras?

Ahora, si hay un mundo independiente de nosotros, completamente configurado y organizado según sus propias leyes, ajenas e independientes de nosotros, y nuestro conocimiento consiste en acceder a esas leyes de organización que constituyen el mundo, la pregunta epistemológicamente relevante es ¿Cómo se supone que accedemos a esas leyes, a esa naturaleza?

De alguna manera hay en esa pregunta el supuesto de que nuestro conocimiento depende de cómo es el mundo exterior, hay un mundo pre-dado, y de él proviene la información que representamos, y uno de los principales accesos son nuestros sentidos. Pero, ya desde Descartes nuestros sentidos sólo sirven para registrar un tipo de datos que sirven en la representación del mundo y éstos con frecuencia son falibles. Así, desde el momento en que no podemos fiarnos de nuestros sentidos y de que estos nos ofrecen la forma que tiene el mundo externo, entonces, el mundo externo ya no puede ser un criterio o punto de referencia en el cual fincar nuestras creencias, ya no es un árbitro fiable. De esta manera, como el mundo y la percepción ya no son fuentes fiables ni puntos de referencia fijos para mantener nuestras creencias, se pasa la responsabilidad o el punto de referencia al sujeto (ii).

En cuanto a (ii) se ha supuesto que hay una serie de ideas innatas, estructuras o categorías cognitivas completamente preestablecidas o preformadas en virtud de las que se conoce el mundo. Así, nuestro conocimiento no parece ser más que una proyección de esas categorías y estructuras mentales.

¿En dónde fundar nuestro conocimiento, en el mundo o en nuestras estructuras? ¿Tiene el mundo una constitución propia a la que accedemos o no y sólo proyectamos nuestras formas al mundo? En términos

más generales y abstractos ¿Qué es primero, el mundo o las estructuras del sujeto?

Formular esta pregunta es tan absurdo como formular la pregunta (siguiendo la analogía de Varela, Rosch y Thompson) ¿Qué es primero el piano o el pianista? ¿Podríamos entender uno sin el otro? El piano sólo tiene sentido a la luz del pianista y viceversa. De igual manera, el mundo sólo tiene sentido a la luz de los organismos, así como un organismo sin mundo es nada, tampoco tiene sentido, ni siquiera sería posible. Cuando se relacionan el piano y el pianista identificamos cosas en cada uno de ellos, pero entre ellos se crea, en la terminología de Varela y Maturana, un acoplamiento estructural en donde ambos parecen parte de lo mismo.

Así, el sonido saldrá del piano siempre y cuando un sujeto –el pianista en estos casos– presione las teclas. Que el sonido tenga una melodía, un ritmo, una conjunción de notas, tonos y timbres coherentes depende del pianista, pero no sólo de éste, sino también de rasgos del piano, como cuántas teclas tiene, su afinación, el tipo de cuerdas, la estructura de la caja de resonancia, etc. De esta forma, la melodía que surge de ese acoplamiento estructural entre piano y pianista, depende de la estructura y posibilidades de uno como del otro.

Incluso este principio de acoplamiento estructural opera también para la adaptación biológica. Vistas las cosas así, resulta falsa la tesis de que el ambiente y el organismo que supuestamente se adapta a ese ambiente son independientes de modo que los cambios que se verifican en el ambiente son autónomos de los cambios que ocurren en las especies [Lewontin, 2000:56].

Tanto los glaciares, los depósitos de cenizas volcánicas, los manantiales, los mares no son ambientes. Son sólo

condiciones físicas que pueden formar parte del ambiente. Un ambiente es algo que efectivamente circunda o cerca, pero siempre circunda o cerca algo. El ambiente de un organismo es el conjunto de condiciones exteriores que para él tienen alguna relevancia, porque el organismo interactúa con esos aspectos del mundo exterior [2000: 56].

De igual manera o de manera analógica es posible entender nuestro conocimiento como una danza, la producción de una melodía o la creación y mantenimiento de un nicho ecológico. Resulta, al menos, muy complicado negar que el mundo tiene una estructura propia, así como que nosotros la tengamos. El mundo nos informa tanto como nosotros podamos plantearnos problemas y proporcionar nuestra información al mundo. No capturamos ni codificamos sólo información completamente hecha del mundo. Tampoco inventamos el mundo de manera arbitraria [Varela, Rosch y Thompson, 2005].

El conocimiento que cada organismo posee y logra construir (del mundo) surge de un acoplamiento estructural entre nosotros (nuestra constitución, historia y posibilidades) y del mundo (de su constitución), depende tanto de la estructura del mundo como de la nuestra. El mundo nos ofrece algo, ciertas condiciones que denominamos y entendemos como físicas. Nosotros seleccionamos cierta información y la organizamos de modo que construimos un mundo. Seleccionar, organizar, inferir, reflexionar, observar, son todas ellas acciones mediante las que configuramos un mundo o nuestro conocimiento del mundo. Construir un mundo en forma de conocimiento es una acción también, por eso es que algunos, como Varela y Maturana, hablan

del conocimiento en términos de que “accionamos” o “enactuamos” mundos, porque dependen de nuestra acción física, corporal e intelectual.

Nuestras creencias las conformamos en función de ciertos datos, de otras creencias y de ciertas operaciones o acciones interiorizadas que realizamos con estos datos. Una creencia no viene de la nada, siempre hay un trasfondo de otras creencias, de ciertos elementos teóricos que operan como andamios para conformar nuevas creencias.

De esta manera, en este trabajo se está entendiendo por construcción de conocimiento, un tipo de creencia que se obtiene a partir de otras creencias y de procesos cognitivos, tales como la conceptualización, la categorización, la inferencia, la deducción, la inducción, la analogía, entre otros.

La construcción se distingue del descubrimiento en tanto que en el segundo se presupone una realidad completamente configurada y determinada a la que se accede mediante el encuentro –pasivo– con un mundo completamente formado. Pero, no hay descubrimiento puro, como tampoco hay observación pura, siempre hay elementos teóricos, postulados, premisas, proposiciones o creencias previas en función de las que recogemos, analizamos e interpretamos datos.

La libre invención, también, es imposible, pues siempre hay elementos para la invención. En la construcción siempre deben preexistir ciertos elementos para que se proporcione una configuración o estructura y se hace siguiendo ciertos principios de construcción que al menos respondan a la coherencia y cohesión de los elementos. En la libre invención parece que reinaría el azar, mientras que en la construcción hay un poco de

azar y de orden. El azar tiene lugar en la innovación o novedad de una creencia formulada y el orden en que sea una novedad aceptada por una comunidad debido a que cumple con ciertos principios de orden y otro conjunto de creencias compartidas.

Ahora bien, esta construcción de nuestro conocimiento es la que se manifiesta a nivel textual, especialmente, a nivel argumentativo. Cuando uno se enfoca en el análisis de argumentos y más desde el panorama que estamos presentando hasta ahora, coincidimos con lo que expresan, respectivamente, Perelman y Reygadas:

Lo que interesa no es una descripción objetiva de lo real, sino la manera en que se presentan las opiniones que conciernen a lo real; estas últimas, además, las podemos tratar bien como hechos, bien como verdades, bien como presunciones. [Perelman, 1989:404].

La verdad y el sentido no están, en estricto, en la cabeza de nadie, ocurren creativamente en la práctica discursiva sobre el trasfondo móvil de lo compartido. [Reygadas, 2009:12].

O también como lo expresan otros, los hechos y las verdades no poseen una existencia independiente más bien son siempre objeto de una construcción discursiva o textual [Rodríguez, 2004:64]. Así pues, nuestros conocimientos o creencias y los procesos para alcanzarlas son accesibles en el análisis textual, lo que involucra el estudio de la argumentación.

Lo relevante de analizar textos argumentativos consiste en que en ellos se puede averiguar aspectos relacionados con la formulación y revisión de hipótesis, la organización lógica, la construcción de argumentos, razonamientos y demostraciones. [Iturrioz, 2007:167].

Y que en ellos se ven de manera concreta la forma en que se manifiestan nuestras creencias, así como las operaciones que ejecutamos y las estrategias seguidas para formular y sostener una tesis o una creencia. De manera tal que podamos ya sea dar cuenta de su justificación o proporcionar razones para que otros se adhieran a nuestra(s) creencia(s).

Un tipo particular de razonamiento que se cristaliza en un tipo especial de argumento es la inferencia inductiva en la cual nos detendremos enseguida.

3. La forma de los razonamientos y argumentos inductivos.

Clásicamente se ha visto la inducción como un procedimiento racional que parte de casos particulares y aislados mediante los que se llega a establecer un principio general. Según Harman, una regla posible para la inducción puede ser la siguiente:

De premisas de la forma “Sabemos que muchos F s son G ”, “No tenemos conocimientos de casos de F s que no sea G ” y “ a es F ”, la conclusión correspondiente que puede ser inferida es de la forma “ a es G ”. Esta regla puede ser ilustrada mediante el siguiente razonamiento inductivo. (IA) Se sabe que mucha gente es mortal. No se conoce ningún caso de gente que no sean mortal. Yo soy una persona. Entonces, soy mortal [Harman, 2005: 3].

Sin embargo, quienes hacen un análisis y clasificación más exhaustivos del razonamiento inductivo y de sus problemas son Norton [2003] y Salmon [2008]. Norton distingue tres familias de razonamiento inductivo

que clasifica de acuerdo a los parámetros de Principio, prototipo (Archetype) y debilidad (o problemas).

Las familias son las siguientes: Generalización inductiva, Inducción hipotética e Inducción probabilista. Su prototipo correspondiente es: Inducción Enumerativa, salvaguardar los fenómenos en la astronomía y análisis probabilístico en los juegos de azar. Por el momento no entraremos en el detalle de los problemas ni en los ejemplos de cada una de las familias ni de los prototipos, sólo nos centraremos en los ejemplos correspondientes a la primera familia.

Los ejemplos que forman parte de la primera familia (generalización inductiva) son la inducción enumerativa en la que se saca una conclusión acerca de todos los miembros de una clase a partir de las premisas que se refieren a miembros observados de la clase en cuestión [Salmon, 2008:95]. Tiene la forma de “esto que es *A* es *B*, luego, este otro *A* es *B*.”

Ejemplo:

Supóngase que tenemos un barril de granos de café. Después de mezclarlos, procedemos a extraer una muestra de los granos, tomando partes de la muestra de distintas partes del barril. Al examinar a continuación los granos, se encuentra que todos los de la muestra son del tipo *A*. Concluimos que todos los granos del barril son del tipo *A*.

Reconstrucción del argumento:

Todos los granos de la muestra observada son del tipo A.

Todos los granos del barril son del tipo A.

Otro ejemplo de generalización inductiva es la analogía, en donde se concluye que un objeto X posee la propiedad a por asemejarse a otro objeto Y que efectivamente posee a . Su formulación es la siguiente: “ a tiene P y Q ; b tiene P ; por lo tanto, b tiene Q .”

Ejemplo:

Un investigador médico practica experimentos con ratas para averiguar los efectos de un nuevo medicamento en los seres humanos. Encuentra que a las ratas a las que se ha administrado el nuevo medicamento desarrollan efectos secundarios indeseables. Por analogía podrá argumentar que, toda vez que las ratas y los seres humanos son fisiológicamente muy parecidos, el nuevo medicamento producirá probablemente efectos secundarios indeseables si es empleado en el hombre.

Reconstrucción del argumento:

Los objetos del tipo X tienen las propiedades $G, H, etc.$

Los objetos del tipo Y tienen las propiedades $G, H, etc.$

Los objetos del tipo X tienen la propiedad F .

Los objetos del tipo Y tienen la propiedad F .

Otro tipo de argumento que forma parte de esta familia es el causal, que consiste en inferir causas a partir de efectos o inferir efectos a partir de causas (Salmon).

Ejemplos:

De efecto a causa

Se saca del río un cadáver y el médico legal efectúa la autopsia para determinar la causa de la muerte. Examinando el contenido de los pulmones y el estómago, analizando la sangre y otros órganos,

encuentra que la muerte no se debe a asfixia, sino a envenenamiento. Su conclusión se basa en conocimientos extensos de los efectos físicos de diversos agentes.

De causa a efecto

Un guardia montado observa que el rayo cae en el bosque seco. Sobre la base de su conocimiento causal infiere que se producirá un incendio forestal.

Nos interesa este último tipo de razonamiento ya que operaciones o acciones como la previsión, las expectativas, la causalidad y la formulación de hipótesis están estrechamente relacionadas con el razonamiento o inferencia inductiva. De acuerdo con Norton [2005] algo importante de la familia de la generalización inductiva procede de la evidencia a las hipótesis, se comienza con “algunas *As* son *B*” y se infiere “todas las *As* son *B*”. En la familia de la inducción hipotética, la dirección de la inferencia es invertida, se comienza mostrando que uno puede pasar por inferencia deductiva, de la hipótesis a la evidencia. En el caso de la generalización inductiva se trata de una inferencia que va de abajo hacia arriba, mientras que en la inducción hipotética se trata de una inferencia de arriba hacia abajo [Norton, 2005: 11].

Pese a que el razonamiento inductivo es bastante operativo en la vida cotidiana y en la ciencia, se le han planteado algunos problemas. Nos detendremos en dos autores sobresalientes que han planteado problemas a la inducción.

4. El problema de la inducción en Hume y Popper

Desde un punto de vista tradicional, en el que la argumentación es entendida como una fundamentación o justificación de creencias [Plantin, 2005:24], los argumentos inductivos presentan algunas dificultades que se conocen como el problema de la inducción. Entendemos el problema de la inducción como el problema de la fundamentación de las inferencias inductivas, esto es, el problema de encontrar una legitimación para las inferencias con las que se pretende establecer la verdad de un enunciado, teoría o creencia de carácter universal sobre la base de enunciados particulares. Para ilustrar mejor en qué consiste el problema de la inducción consideremos el siguiente argumento inductivo:

1er. Intento: metemos la mano a un costal y sacamos un grano de café.

2do. Intento: metemos la mano a un costal y sacamos un grano de café.

3er. Intento: metemos la mano a un costal y sacamos un grano de café.

7mo. Intento: metemos la mano a un costal y sacamos un grano de café.

Por lo tanto,

Todos los granos del costal son de café.

En este argumento es posible observar cómo en la conclusión se excede la información de las premisas de las que se infiere: las premisas hacen referencia a un número limitado de casos y en la conclusión el número de casos se extrapola superando lo expresado en las premisas.

Al concluir más de lo que se presenta en las premisas, los argumentos inductivos carecen de una certeza total, pues siempre cabe la posibilidad de agregar más premisas que lleguen a volver falsa la conclusión. Volviendo al anterior ejemplo, siempre cabe la posibilidad de meter la mano en el costal y no obtener un grano de café, sino un grano de maíz y así volver falsa la conclusión “todos los granos del costal son de café”.

Es por esta razón que filósofos como David Hume y Karl Popper hayan criticado la validez de la inducción. Tanto Hume, en su *Investigación sobre el conocimiento humano*, como Popper, en su *Lógica de la investigación científica*, concluyen que no es posible justificar las inferencias inductivas. El argumento principal que presentan en contra de la inducción es el siguiente. Por medio de las inferencias inductivas se pretende probar las teorías científicas (o creencias), es decir, a partir de la verdad de enunciados particulares se pretende establecer la verdad de enunciados universales. Sin embargo, las inferencias inductivas son dudosas ya que la conclusión siempre corre el riesgo de resultar algún día ser falsa. Por esta razón es necesario buscar un principio de inducción que justifique dichas inferencias, un principio tal como “el futuro será en gran medida como el pasado”, conocido como el principio de uniformidad de la naturaleza. Pero, este principio no es analíticamente verdadero ya que es lógicamente concebible que el futuro no se comporte como el pasado. Ahora, para justificar este principio de inducción tenemos que utilizar inferencias inductivas, esto es, argumentar que en repetidas ocasiones dicho principio ha funcionado. Pero, estas últimas inferencias también tienen que ser justificadas, y para su justificación necesitaremos un principio de inducción de

orden superior y así sucesivamente. En conclusión, la justificación de las inferencias inductivas nos lleva a una regresión infinita. Si no es posible justificar las inferencias inductivas la verdad de las teorías no puede ser establecida por medio de ellas.

Haciendo uso de este argumento, Hume y Popper niegan que una creencia o una teoría científica pueda ser justificada en base a inferencias inductivas: no es lógicamente válido establecer la verdad de un enunciado universal a partir de la verdad de enunciados particulares.

Tomando en cuenta lo anterior, los argumentos inductivos presentan deficiencias al pretender justificar una conclusión, las premisas en este tipo de argumentos no garantizan la certeza de la conclusión que supuestamente apoyan. Sin embargo, la argumentación inductiva no se ve afectada por este problema si le asignamos una función distinta de la de justificación, una función en la que los argumentos, en lugar de probar, funcionen como procesos de construcción de creencias o teorías. Para aclarar esta distinción de funciones de los argumentos inductivos y afirmar que su función de construcción de creencias está libre de problemas, en lo siguiente se distinguirá el contexto de justificación del contexto de descubrimiento.

4.1. Contexto de descubrimiento y contexto de justificación

El contexto de descubrimiento y el contexto de justificación son dos momentos distintos de la investigación científica. El primer momento, esto es, el contexto de descubrimiento, comprende el proceso de construcción, es el momento en el que alguien llega a formarse una idea, es “*la etapa inicial, el acto de concebir o inventar una teoría*” [Popper, 1990:30]. El segundo momento, el contexto de justificación, es el momento en el que la idea, que ya ha sido formulada anteriormente, es sometida a un análisis lógico y a contrastaciones en vistas de ser justificada, criticada o refutada. Así, lo que interesa en el contexto de descubrimiento es la producción, y lo que interesa en el contexto de justificación es la validez del producto.

La argumentación inductiva opera en ambos contextos. En el primer momento de la investigación, en el contexto de descubrimiento, la inducción tiene una función heurística, es decir, a partir de la repetición de casos nos formamos creencias, inventamos teorías: la inducción nos sugiere ideas.

Consideremos el siguiente ejemplo.

El primer día el autobús sale de la estación a las 7:30, el segundo día sale a las 7:30 y el tercer día sale también a las 7:30. De esta manera nos hacemos de la creencia de que el autobús siempre sale de la estación a las 7:30, por lo cual procuramos llegar un poco antes de esa hora para alcanzar a abordarlo. En este ejemplo, haciendo uso de un proceso inductivo, la reiteración de casos nos sugiere una idea, más no la prueba ni establece su verdad puesto que no nos encontramos en el contexto de justificación.

Llamaremos a la inducción, en su función que desempeña dentro del contexto de descubrimiento, “inducción sugerente”, para distinguirla de la función que cumple dentro del contexto de justificación, y que llamaremos “inducción justificacionista”.

En el contexto de justificación, o segundo momento de la investigación científica, la inducción justificacionista tiene la función de establecer la verdad de una teoría o creencia argumentando a partir de enunciados o casos particulares. Se busca con esta función de la inducción que las premisas suministren evidencia a la conclusión.

Para dejar en claro la distinción existente entre la inducción sugerente y la inducción justificacionista considérese lo siguiente. En el contexto de descubrimiento, a partir de la inducción sugerente, nos formamos la idea de que el autobús siempre sale de la estación a las 7:30, pero en este momento de la investigación nuestra idea del horario de partida del autobús no está justificada. Ahora, esta idea la exportamos al contexto de justificación, en el que a partir de la inducción justificacionista se intentará verificar (establecer su verdad) tomando como apoyo evidencial los casos particulares en los que observamos que el autobús sale de la central a las 7:30. En pocas palabras, con la inducción sugerente construimos una creencia y con la inducción justificacionista intentamos justificarla.

4.2. Inaplicabilidad de la crítica de Hume y Popper a la inducción en su función sugerente

Ahora, la crítica de Hume y de Popper a la inducción es lanzada desde un contexto de justificación, por lo que va dirigida sólo a la inducción justificacionista, no a la inducción sugerente. Esta dirección del ataque contra la inducción queda explícita cuando Hume menciona que

puede ser, por tanto, un tema digno de curiosidad investigar de qué naturaleza es la evidencia que nos asegura cualquier existencia real y cuestión de hecho, más allá del testimonio actual de los sentidos, o de los registros de la memoria [1988:48].

El punto de partida de la crítica de Hume es la pregunta por la evidencia de las cuestiones de hecho inobservadas, es decir, lo que hizo Hume fue preguntarse por una justificación de las inferencias en las que se parte de lo experimentado a lo no experimentado, justificación que de encontrarse aseguraría la verdad de las conclusiones obtenidas a partir de estas inferencias.

Por otro lado, Popper formula el problema de la inducción como la cuestión sobre cómo establecer la verdad de los enunciados universales basados en la experiencia:

Así pues, la pregunta acerca de si hay leyes naturales cuya verdad nos conste viene a ser otro modo de preguntar si las inferencias inductivas están justificadas lógicamente [1990:28].

Popper entiende entonces la inducción como un método con el que a partir de la verdad de enunciados particulares podemos probar la verdad de un enunciado universal, o dicho de otro modo, la inducción es un método cuya

función es justificar la verdad de las teorías en base a la repetición de casos. Lo que tiene Popper en contra de la inducción es esta pretensión de que con su uso pueda quedar establecida la verdad de las teorías científicas, se opone a esto porque “*cualquier conclusión que saquemos de este modo corre siempre el riesgo de resultar un día falsa*” [1990:27]. Así, esta inferencia no nos capacita para determinar verdad alguna y esta es la razón por la que la rechaza.

La crítica de estos dos autores lleva a la conclusión de que con la inducción no podemos justificar una teoría científica o cualquier enunciado universal estableciendo su verdad. Sin embargo, la argumentación inductiva en su función sugerente escapa a esta crítica ya que no consiste en justificar enunciados universales, sino que sólo es un proceso por el cual construimos una creencia, idea o teoría. Con la inducción, la observación de regularidades en la naturaleza nos sugiere ideas, mas no nos capacita para justificarlas ni para tomarlas como verdaderas.

La argumentación inductiva entendida en un contexto de descubrimiento no presenta los problemas que surgen en el contexto de justificación. Por esto, *La crítica* de Hume y de Popper no es aplicable a la inducción que hemos llamado aquí sugerente.

Ahora que hemos visto que la argumentación inductiva en su función sugerente escapa a la crítica de Hume y de Popper, pasaremos a revisar algunos ejemplos en los que encontramos esta inferencia operando tanto en la vida cotidiana como en la investigación científica.

5. El razonamiento y la argumentación inductiva en la vida cotidiana y en la ciencia

Un ejemplo sencillo de la vida cotidiana en que opera la inferencia inductiva es el siguiente caso:

1. Cada ocasión que voy a la playa y me expongo al sol, la piel se me quema.
2. Cada ocasión que cualquiera persona va a la playa y se expone al sol, la piel se le quema.
3. Hasta el momento no hay algún registro de alguna persona que vaya a la playa, se exponga al sol y no se le queme la piel.

Luego, estar expuesto por mucho tiempo al sol quema la piel.

De esta manera trato y la mayoría de las personas trata de no exponerse demasiado ante los rayos del sol. Incluso hacemos ciertas previsiones. Si saldremos a la playa o a la calle, llevaremos, muy seguramente, protector solar. De aquí podemos pasar a un pensamiento causal del tipo: lo que causa las quemaduras son los rayos UV provenientes del sol. Aunque no percibamos de forma directa tales rayos, se les postula y se les encuentra formas indirectas para mostrar que ellos existen y actúan sobre los objetos y sobre nosotros. Pero a esto le subyace la teoría sobre la estructura ondulatoria de la luz. Que hay un espectro electromagnético al que le corresponde la luz visible, el calor, entre otras cosas.

Una hipótesis central de este trabajo consiste en sostener que un ejemplo sobresaliente de una tesis o creencia, cuyo resultado se debe a operaciones inductivas, la encontramos en *El origen de las especies* de Darwin. Como ya es sabido por la mayoría, Darwin propuso una

explicación de tipo causal sobre el origen de las especies o de la diversidad de seres vivos, lo que se conoce como la teoría de la selección natural, cuya tesis central consiste en afirmar que hay variaciones o caracteres en los organismos que son ventajosas para su supervivencia y éstas se transmiten o heredan de un organismo a otro dando como resultado un conjunto de individuos que conforman una especie. ¿Cómo llega Darwin a esta tesis?

Los procesos son varios, seguramente, pero nos interesa rescatar el rasgo inductivo y construccional en el sostenimiento de dicha tesis.

Para comenzar hay que poner atención en que entre los elementos teóricos que le sirven para desarrollar su tesis están las obras de Lamarck, Comte, Spencer y, especialmente, Malthus. Estos modelos teóricos operan como esquema asimilativo para interpretar los datos a los que Darwin estaba prestando atención.

Lo que podemos ver en la obra de Darwin y como parte de su argumentación es que va de los casos particulares de las variaciones en estado doméstico a la selección natural. Por lo que las inferencias inductivas con que parece estar operando de acuerdo con los modelos anteriormente presentados son: la inducción enumerativa y la analogía. Sin embargo, hay que recordar que de lo que se trata en este trabajo es mostrar cómo y bajo qué proceso inferencial se está construyendo una creencia, en este caso, la creencia de que hay rasgos o caracteres que a los individuos les son ventajosos y les sirven para adaptarse y sobrevivir en un ambiente determinado.

¿Cómo se llega a una creencia de este tipo? Esta es nuestra pequeña –y tal vez equivocada– historia.

En un primer momento, los datos a los que tiene acceso Darwin son la gran diversidad de organismos. El problema que se plantea es ¿Qué hace posible esa gran diversidad? ¿Cómo han aparecido las diferentes especies de organismos?

Posteriormente nota una situación particular en el caso de los organismos domesticados:

Unos rasgos característicos de las razas domésticas es que vemos en ellas adaptaciones no ciertamente para el propio bien del animal o planta, sino para el uso y capricho del hombre. Algunas variaciones útiles al hombre, probablemente, se han originado de repente o de un salto [2009:79].

Es decir, hay rasgos que el hombre va seleccionando en la domesticación y la crianza de animales o plantas con ciertos objetivos. Ahora bien, esos rasgos sólo pueden ser seleccionados por el hombre una vez que la naturaleza misma los ha creado, el hombre no crea variaciones, sólo las elige:

La clave está en la facultad que tiene el hombre de seleccionar acumulando; la Naturaleza da variaciones sucesivas; el hombre las suma en cierta dirección útil para él. En este sentido puede decirse que ha hecho razas útiles para él [2009:79].

Esto lo encontramos también la siguiente cita:

Según la idea expuesta aquí del importante papel que ha representado la selección hecha por el hombre, resulta enseguida evidente por qué nuestras razas domésticas muestran en su conformación y sus costumbres adaptación a las necesidades y caprichos del hombre. (...) El hombre apenas puede seleccionar, o sólo

puede hacerlo con mucha dificultad, alguna variación de conformación, excepto las que son exteriormente visibles y raramente se preocupa de lo que es interno. No puede nunca actuar mediante selección, excepto con las variaciones que en algún grado le da la naturaleza [2009:86].

De estos casos particulares y concretos de variaciones dirigidas por objetivos humanos en la domesticación pasa a la hipótesis de que algo así pudo haber pasado en la naturaleza. Si el hombre no ha dirigido la aparición de ciertos rasgos, alguien o algo lo debió de haber hecho. ¿Quién? De acuerdo con Darwin, la Naturaleza.

Hay diferencias ligeras que aparecen en la descendencia de los mismos padres. Hay diferencias individuales que son muy importantes. Y esas variaciones o modificaciones, por ligeras que sean y cualquiera que sea la causa de que procedan, si son en algún grado provechosas a los individuos de una especie en sus relaciones infinitamente complejas con otros seres orgánicos y con sus condiciones físicas de vida, tenderán a la conservación de estos individuos y serán, en general heredadas por la descendencia. La descendencia tendrá así mayor probabilidad de sobrevivir. (...) Este principio, por el cual toda ligera variación, si es sutil, se conserva, lo he denominado yo con el término de selección natural [2009:108].

Así pues, por enumeración de casos particulares en que el hombre dirige la conservación de ciertas variaciones para el mantenimiento de algunas razas de animales, pasa a que así debió suceder para la aparición y mantenimiento de todas las especies, subespecies y razas. Y por analogía, si la conservación de algunos rasgos se debe a la mano del

hombre, pero estos rasgos sólo los selecciona el hombre por alguna razón debida a ciertas finalidades de éste, estos rasgos no son dados por el hombre. Luego, las variaciones identificadas en los organismos son proporcionadas por la naturaleza. En otras palabras, así como el hombre selecciona algunos rasgos, así la naturaleza lo hace con el objetivo de hacer que los organismos sobrevivan. Esto lo encontramos claramente en los siguientes dos pasajes:

Hemos visto que el hombre puede, indudablemente, producir por selección grandes resultados y puede adaptar los seres orgánicos a sus usos particulares mediante la acumulación de variaciones, ligeras pero útiles, que le son dadas por la mano de la naturaleza; pero la selección natural, es una fuerza siempre dispuesta a la acción y tan inconmensurablemente superior a los débiles esfuerzos del hombre como las obras de la naturaleza lo son a las del arte [2009:108].

Si el hombre puede producir, y seguramente ha producido, grandes resultados con sus modos metódicos o inconscientes de selección, ¿Qué no podrá efectuar la selección natural?

6. Conclusiones

El argumento inductivo como construcción de creencias

Con lo dicho anteriormente, esperamos haber mostrado la forma en que se procede y se construye una creencia operando con el razonamiento o inferencia inductiva y cómo se manifiesta esto en un nivel argumentativo. Así, pese a que ha habido y sigue habiendo adversarios contra el procedimiento inductivo como una forma de justificar y mantener creencias, este procedimiento funciona de una forma muy eficiente como proceso de construcción de creencias, se puede ver que en la vida cotidiana y en la elaboración de hipótesis y de teorías científicas es bastante productivo. La argumentación y el razonamiento inductivo reflejan tanto el modo en el que nos hacemos de ciertas creencias en la vida cotidiana, como la forma en la que algunas teorías científicas han llegado a construirse.

Referencias Bibliográficas

- Alston, W., [1989]. *Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press.
- Audi, R., [1993]. *The Structure of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Audi, R., [1998]. *Epistemology: a contemporary introduction to the theory of knowledge*. New York: Routledge.
- Carmolingo, J., [1990]. *Lógica informal y argumentación*. México: s.n.
- Copi, I., [1987]. *Lógica simbólica*. México: SECSA.
- Cornman, Pappas y Leherer [1990]. *Problemas y argumentos filosóficos*. México: UNAM.
- Dancy, J., [1993]. *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- Darwin, C., [2009]. *El origen de las especies por medio de la selección natural*. Alianza: España.
- Eemeren, Grootendorst y Snoeck [2006]. *Argumentación: análisis, evaluación, presentación*. Buenos Aires: Biblos.
- Eemeren, Garssen (Ed.) [2008]. *Controversy and confrontation: relating controversy analysis with argumentation theory*. Amsterdam: J. Benjamins.
- Eemeren, Frans [2009]. *Examining argumentation in context: fifteen studies on strategic maneuvering*. Amsterdam: J. Benjamins.

García, R., [2000]. *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de los sistemas complejos*. Barcelona: Gedisa.

Haidar, J., [2002]. *El movimiento estudiantil del CEU, análisis de las estrategias discursivas y los mecanismos de implicación*. Tesis Doctoral. México: UNAM.

Harman, G., [2005]. *The Problem of Induction*. Princeton University.

Huemer, M., (Ed.) [2002]. *Epistemology: Contemporary Readings*. USA: Routledge.

Hume, D., [1988]. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial.

Iturrioz, J., [2007]. *Las operaciones del lenguaje en la construcción de textos*. En memorias del XIV Congreso Internacional de Filosofía: *Identidad y diferencia*. México: AMF.

Kuhn, D., [1991]. *The Skills or argument*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewontin, R., [2000]. *Organismo y ambiente: la metáfora de la adaptación*. En *Genes, organismo y ambiente: las relaciones de causa y efecto en biología*. Barcelona: Gedisa.

Maturana, H., [1995]. *Desde la biología a la psicología*. Argentina: Lumen y Ed. Universitaria.

_____, [1996]. *La realidad ¿Objetiva o Construida? Fundamentos biológicos del conocimiento*. México, Barcelona: Anthropos.

_____ y Varela, [1984]. *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria.

_____ y _____, [1998]. *De máquinas y seres vivos. Autopsias: la organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria.

Maxwell, N., [2007]. *The Problem of Induction and Metaphysical Assumptions Concerning the Comprehensibility and Knowability of the Universe*. PhilSci Archive.

Norton, J., [2003]. *A Little Survey of Induction*. En P. Achinstein, ed., *Scientific Evidence: Philosophical and Historical Perspectives*.

Perelman y Olbrechts-Tyteca, [1989]. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. España: Gredos, Biblioteca Románica Hispánica.

Plantin, C., [2005]. *La argumentación*. Barcelona: Ariel.

Popper, K., [1990]. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.

Puig, L., [1991]. *Discurso y argumentación :Un análisis semántico y pragmático*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1991.

Reygadas, P., [2009]. *Argumentación y Discurso*. México: El Colegio de San Luis.

Rodríguez, L., [2004]. *La polifonía en la argumentación*. Nuevo León, México: INHA, UNAM, CONACULTA, UANL.

Romeyn, J., [2004]. *Hypotheses and inductive predictions. Including examples on crash data. Synthese.*

Salmon, W., [2008]. *Lógica.* México: Colofón.

Steup, M., [1996]. *An Introduction to Contemporary Epistemology.* Upper Saddle River: Prentice Hall.

Steup, M., [2005]. *Epistemology.* En *Stanford Encyclopedia of Philosophy.*

Tawfik, A., [2004]. *Inductive Reasoning and Chance Discovery.* En *Minds and Machines.*

Toulmin, S. [1999]. *The uses of argument.* Cambridge: Cambridge University Press.

Urrestarazu, M., (coord.) [1998]. *Lógica, argumentación y retórica: una introducción.* Buenos Aires: Biblos.

Varela, Thompson y Rosch [2005]. *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana.* España: Gedisa.

Vargas, A., [1986]. *Argumentación y filosofía.* México: UAM.

Walton, N., [1989]. *Informal logic: A handbook for critical argumentation.* Cambridge: Cambridge University.

LOS ARGUMENTOS METAFÍSICOS
Y LAS LÓGICAS MODALES
LA REFUTACIÓN DEL TIEMPO DE MCTAGGART
A LA LUZ DE LA LÓGICA TEMPORAL

LA ARGUMENTACIÓN
COMO PROCESO DE CONSTRUCCIÓN
DE CREENCIAS:
EL CASO DEL RAZONAMIENTO
Y ARGUMENTO INDUCTIVO

95

Joaquín Galindo Castañeda

*Negar el tiempo es dos negaciones: negar
la sucesión de los términos de una serie, negar
el sincronismo de los términos de dos series*

Jorge Luis Borges, Otras Inquisiciones

En la expresión “argumentos filosóficos” parece latir cierta ambigüedad, por un lado, podemos referirnos simplemente al conjunto de argumentos que los filósofos han esgrimido a través de la historia; por otro lado, quizá queremos referirnos a cierto tipo de argumentos *típicamente* filosóficos, propios o peculiares de la empresa filosófica. Convendremos en llamar al primer sentido la “colección de argumentos de los filósofos”, y, al segundo, “argumentos típicamente filosóficos”.

Ambos sentidos no son independientes. El segundo es un subconjunto del primero. Determinar la extensión de ese conjunto y subconjunto nos impone tareas seguramente arduas, pero sobre todo distintas. Enumerar los elementos que componen la “colección

de argumentos de los filósofos” se antoja una empresa empírica, histórica; supondría, al menos, inventariar todos los tipos de argumentos que figuran en el canon de la historia de la filosofía; basta echar un vistazo a cualquier clásico de la filosofía para amilanarse ante la diversidad de formas argumentales que encontramos: deducciones, inducciones, reducciones al absurdo, analogías, experimentos mentales, análisis conceptuales, etc.; es cierto que las cosas no son tan simples como hacer una lista y nada más, antes de anotar algo en ella tenemos que tener claro qué es un argumento o una estructura argumental, en otros términos, un criterio para decidir si una secuencia de proposiciones es o no un argumento (nos encontraremos seguramente con casos fáciles, un silogismo Bárbara o un *modus ponens*, por ejemplo; pero habrá también casos fronterizos, nos asaltarán preguntas como ¿en qué sentido un experimento mental o un análisis conceptual son argumentos?).

El segundo sentido, el de “argumentos típicamente filosóficos”, presenta dificultades de otro tipo, antes de pensar siquiera en hacer una enumeración de argumentos, tenemos que hacernos la pregunta: ¿hay argumentos típicamente filosóficos o no? La clase podría estar vacía. Y contestar esta pregunta supone, a su vez, satisfacer la siguiente cuestión:

¿Qué es un argumento típicamente filosófico?

De modo que nos enfrentamos a la tarea preliminar de llevar a cabo una elucidación conceptual. La calificación de “típicamente” nos pone sobre la pista de un contraste, presento aquí dos contrastes que parecen pertinentes:

La filosofía comparte ciertos temas con las ciencias fácticas, tales como la naturaleza del universo, la mente,

la sociedad, etc., pero, mientras que las proposiciones de éstas describen (el universo, la mente, la sociedad, etc.) las proposiciones filosóficas no se limitan a decir cómo son (el universo, la mente, la sociedad, etc.), sino cómo *deberían de ser, tienen que ser, no pueden ser*, etc., se trata de proposiciones *modalizadas*. A estas proposiciones las denominaremos “filosofemas”.

Si bien es cierto que las matemáticas también pretenden que sus proposiciones sean necesarias, también es cierto que dicha necesidad deriva de su deducibilidad de ciertos axiomas (que no son probados). Estos axiomas, o bien son simplemente postulados o bien se pretende que sean evidentes. En ambos casos no se precisa argumentación. En contraste, en la filosofía se requiere dar razones, argumentos, para estas proposiciones modalizadas. Pero ¿de qué tipo de argumentos se trata?, ante la ingente diversidad de formas argumentales, sostendré que el rasgo distintivo no es ninguna forma en particular, sino una “estrategia”, esto es, un modo característico de intentar apoyar el filosofema. La estrategia consiste en una interpretación de la posibilidad y la necesidad, o en términos más generales, de la modalidad, que llamaremos aquí “estrategia modal”.

Provisionalmente podemos aventurar, a manera de hipótesis, que todo argumento filosófico tiene al menos dos notas:

- a. Su conclusión es un filosofema (*i.e.* una proposición filosófica modalizada).
- b. El argumento se articula siguiendo una estrategia modal (*i.e.* una particular interpretación de la modalidad).

Los argumentos trascendentales pueden ser descritos fácilmente como poseyendo ambas notas. No obstante, no parece evidente que muchos de los argumentos que calificaríamos como peculiares de la filosofía las cumplan, en particular los argumentos metafísicos.

En este artículo presentaré la reconstrucción de un argumento metafísico, la célebre prueba de la irrealidad del tiempo del filósofo idealista inglés J. M. E. McTaggart (1866–1925). Defenderé las siguientes tres tesis:

1. El argumento es una falacia.
2. La identificación de la falacia implica hacer explícita la estrategia modal.
3. El argumento cumple las dos condiciones de un argumento típicamente filosófico arriba descritas.

La estrategia que utilizaré para apoyar estas tres tesis es la siguiente: primero ensayaré una reconstrucción del argumento de McTaggart; y posteriormente, haré explícitos los supuestos de modalidades temporales en los que descansan algunos de sus pasos cruciales. Después, presentaré algunas objeciones célebres al argumento, y esbozaré brevemente la defensa que de él hace Dummett. Por último, expondré la falacia en la que incurre el argumento a la luz de los supuestos de modalidades temporales con los que está comprometido; asimismo añadiré, a manera de diagnóstico, una breve exposición de la falacia indexical involucrada.

I. Reconstrucción del argumento de la irrealidad del tiempo de McTaggart

En su versión más completa el argumento corre entre los párrafos §305 al §333 del volumen II del libro *The nature of existence*, [McTaggart, 1922: 9–22].

El argumento central consta de dos pasos, cada uno de los cuales es a su vez un argumento. En el primero, se establece la presuposición o dependencia lógica de las series-B respecto de las series-A. En el segundo, la imposibilidad lógica de las series-A. Veamos a detalle cada uno de ellos:

1.1 Primer paso del argumento

Como preparación al argumento, McTaggart introduce una serie de términos técnicos y distinciones fundadas en el lenguaje natural.

Análisis conceptuales, definiciones y planteamiento del problema

A manera de preámbulo, nuestro autor afirma que en el lenguaje natural se distinguen dos modos de posiciones en el tiempo:

En el primer modo, cada posición es *anterior* a otra o *posterior* a otra, de tal suerte que constituyen series. En términos lógicos, «anterior a» y «posterior a» son relaciones binarias, transitivas y asimétricas.

En el segundo modo, cada posición temporal está en el pasado o en el presente o en futuro (“pasado”, “presente” y “futuro” operan como conjuntos o términos clasificatorios).

Entre ambos modos de describir las posiciones temporales existen las siguientes diferencias:

- Las distinciones del primer tipo son fijas, pues determinan una posición en la serie.
- Mientras las distinciones del segundo tipo no son fijas.

Así, dados dos eventos M, N . Si M es anterior a N , siempre será anterior; no obstante, si un evento M ahora es presente, también es cierto que fue futuro y será pasado.

Puesto que las distinciones del primer tipo son permanentes, fijas, se podría creer que son más objetivas, y esenciales para la naturaleza del tiempo que las del segundo tipo. El autor defenderá, contra-intuitivamente, que no es el caso, pues las distinciones del segundo tipo son las esenciales.

Después de estas aclaraciones, McTaggart introduce dos términos técnicos, dos tipos de series:

Series-A =_{df} Un serie de posiciones que van del pasado remoto a través del pasado cercano hacia el presente, y luego del presente, a través del futuro cercano, hacia el futuro remoto, o a la inversa.

Series-B =_{df} Series de posiciones que van de lo anterior a lo posterior, o a la inversa.

El contenido de cualquier posición en el tiempo forma un “evento”.

Armados con estos términos técnicos, el problema del primer paso del argumento puede formularse de la siguiente manera:

Percibimos eventos como siendo presentes, y son los únicos eventos que realmente percibimos. Todos los otros

eventos que creemos que son reales, que clasificamos como pasados, presentes o futuros, no son percibidos sino dados ya por inferencia o ya por la memoria. Frente a lo anterior, cabría la siguiente sospecha escéptica: se podría decir que la distinción de posiciones en el tiempo entre pasado, presente y futuro es meramente subjetiva, una ilusión constante de nuestras mentes. Y que la real naturaleza del tiempo contiene sólo las distinciones de la *serie B*. El problema se cifra en la siguiente pregunta:

¿Es esencial para la realidad del tiempo que los eventos tengan una posición tanto en las *series A* como en las *B*?

McTaggart, contra la sospecha escéptica, sostendrá que las *series B* **presuponen** a las *series A*, y para ello despliega el siguiente primer argumento:

Primer argumento (Conclusión: Las *serie B* sin las *series A* no constituyen el tiempo)

El punto de partida de McTaggart es una proposición que considera analítica, la noción de “tiempo” implica la de “cambio”, no ofrece un análisis conceptual, se conforma con alguna vaga apelación al sentido común, dice, por ejemplo, que “en el lenguaje ordinario, de hecho decimos que algo puede permanecer inmutable a través del tiempo. Pero no podría haber tiempo si nada cambia” [McTaggart, 1922: §309]. La primera premisa es:

(1) *El tiempo implica cambio.*

Su estrategia argumental es una reducción al absurdo, recordemos que está buscando establecer que las *series B* presuponen las *series A*, por ello, supondrá lo opuesto:

Supuesto por reducción al Absurdo (RA):

(2) *Supongamos que las series B sin las series A constituyen el tiempo.*

De estas dos premisas, deduce que las series-B tienen que poder describir el tiempo sin las series-A. Se trata de un interesante experimento mental, tratar de pensar el tiempo, de describir los eventos temporales, sin hacer alusión al presente, pasado o futuro, en suma, imaginar que las distinciones de pasado, presente y futuro no se aplican a la realidad.

(3) *Como el tiempo implica cambio, el cambio tiene que ser posible sin las series A. (Se sigue del supuesto 2 y de 1).*

McTaggart distingue sólo tres tipos de cambio, que casan más o menos con las distinciones aristotélicas de cambio substancial y cambio cualitativo o alteración.

(4) *En un tiempo formado por series B, sin series A, el cambio consiste o bien en que un evento cesa de ser un evento y otro evento empieza a ser un evento, o bien, en que un evento se transforme en otro evento, o bien en que las cualidades de un evento cambien.*

La estrategia consistirá en demostrar que en cada una de esas tres opciones las series B no pueden dar cuenta del cambio, porque son inconsistentes con él, veamos:

Prueba por casos PC:

(5) *Primer caso: Un evento cesa de ser un evento y otro evento empieza a ser un evento.*

Dados cualesquiera eventos N, M, O

Si N es anterior a O y posterior a M , siempre será que N ha sido anterior a O y posterior a M , pues las relaciones de “antes de” y “posterior a” son permanentes.

N entonces siempre estará en una serie B . Y, por nuestra hipótesis (supuesto 3), las series B constituyen el tiempo, N siempre tendrá una posición en las series-temporales y siempre la ha tenido.

Por tanto, si siempre ha sido un evento y siempre lo será no puede empezar o cesar de ser un evento.

(6) *Segundo caso: Un evento se transforma en otro evento*

Tenemos dos posibles escenarios: Un evento se *fusiona* con otro o un evento se *convierte* en otro evento.

Dados dos eventos M y N .

(6₁) Si un evento N se fusiona con otro evento M , mientras que aún preserva cierta identidad por medio de un elemento inmutable, ¿puede decirse, no simplemente que N ha cesado y M ha empezado, sino que N se ha *transformado* en M ? De nuevo la misma dificultad aparece, M y N pueden tener un elemento en común, pero no son el mismo evento.

(6₂) Si un evento N cambia a M en un cierto momento t , luego en ese momento t N habría cesado de ser N , y M habría empezado a ser M . Esto implica que, en ese momento t , N habría cesado de ser un evento y M habría empezado a ser un evento. Pero de acuerdo a la hipótesis, eso es imposible.

(7) *Tercer caso: Las cualidades de un evento cambian.*

El cambio podría darse en las características del evento. Pero, ¿cuáles características de un evento pueden cambiar?—se pregunta McTaggart. Las únicas que pueden cambiar son las que se describen en términos de las series A .

Tomemos cualquier evento, «La muerte de la reina Ana», y consideremos qué cambios pueden tener lugar en sus características. Que se trata de una muerte, que es la muerte de Ana Estuardo, que fue por tales y cuales causas, y que tuvo tales y cuales efectos, cada característica de este tipo nunca cambia. “*At the last moment of time —if time has a last moment— it will still be the death of a Queen*”[McTaggart, 1922: §311].

Lo que quiere decir McTaggart es que si describimos las cualidades de un evento y sólo las fijamos en las *series B* (según el supuesto RA) no podemos describirlas como cambio, puesto que el cambio se da en un sólo respecto: *fue un evento en el futuro remoto, se volvía en cada momento un evento del futuro cercano, hasta que fue presente, después se volvió pasado, y siempre permanecerá pasado, aunque a cada momento se vuelva un pasado más y más remoto.*

Por la prueba por casos se concluye que no hay cambio en las *series B*, y puesto que esto contradice el supuesto por reducción al absurdo, se sigue que las *series B* sin las *series A* no pueden constituir el tiempo.

Entonces, el primer paso del argumento central puede compendiarse así:

- (1) El tiempo implica cambio.
 - (2) Supongamos que las *series B* sin las *series A* constituyen el tiempo. (Supuesto por Reducción al Absurdo RA).
 - (3) Como el tiempo implica cambio, el cambio tiene que ser posible sin las *series A*. (Por 1 y 2).
 - (4) El cambio consiste:
O bien en que un evento cesa de ser un evento y otro evento empieza a ser un evento,
O bien en que un evento se transforme en otro evento,
O bien en que las cualidades de un evento cambien.
- Prueba por casos PC
- (5) Primer caso: Supongamos que un evento cesa de ser un evento y otro evento empieza a ser un evento, pero en las *series B* un evento siempre ha sido un evento y siempre lo será. (Contradicción por 2, 4 y definición de *series B*). Luego, En las *series B* no hay cambio.
 - (6) Segundo caso: Supongamos que un evento se transforme en otro evento (Un evento se *fusiona* con otra o un evento se *convierte* en otro evento), pero en las *series B* un evento siempre ha sido un evento y siempre lo será no. (Contradicción por 2, 4, y definición de *series B*). Luego, en las *series B* no hay cambio.
 - (7) Tercer caso: Supongamos que las cualidades de un evento cambian, pero que las cualidades de un evento cambien implica que fue un evento en el futuro remoto, que se volvía en cada momento un evento del futuro cercano, hasta que fue presente y, después, se volvió pasado, pero esas son por definición las *series A* (contradicción con el supuesto 3 RA, Def. *series-A*). Luego, en las *series B* no hay cambio.
 - (8) En las *series B* no hay cambio. (prueba por casos 4-7).
 - (9) En las *series B* hay cambio (por 1 y 2).
 - (10) En las *series B* hay cambio y no hay cambio (conjunción 8 y 9).

Por lo tanto, las series B sin las series A no constituyen el tiempo (Reducción al absurdo por 2–10).

McTaggart se cree entonces autorizado a decir que las series B presuponen a las series A.

Pasemos ahora al segundo paso del argumento central.

1.2 Segundo paso del argumento central

(Se pretende concluir que: Las series A no pueden existir)

El argumento arranca con la conclusión del primer paso.

(1) Las series B sin las series A no constituyen el tiempo.

Recordemos que las series A se refieren al pasado, presente y futuro, pero, cabe preguntar ¿qué clase de cosas son el “pasado”, “presente” y “futuro”? McTaggart sólo considera dos opciones exhaustivas, como categorías ontológicas: o son cualidades o son relaciones (el autor se inclina a que se trata de relaciones, aunque confiesa que es irrelevante, porque su argumento ataca las dos). Así la segunda premisa es la siguiente:

(2) “Pasado”, “presente” o “futuro” o bien son relaciones o bien son cualidades.

La estrategia es simple, encontrar que ambas opciones son paradójicas, entrañan contradicciones. Veamos cómo pretende extraer la primera contradicción. Opera suponiendo que son relaciones.

(3) Supongamos que son relaciones.

Esta parte del argumento es particularmente oscura, y generalmente es completamente ignorada por los comentaristas, transcribo a continuación el pasaje

Si algo es llamado correctamente pasado, presente o futuro, tiene que ser porque está en relación con algo más. Y ese algo más con lo que se relaciona debe ser algo fuera de la serie temporal. Pues las relaciones de las series A son relaciones cambiantes, pero no hay relaciones, que sean exclusivamente entre miembros de las series temporales, que puedan cambiar. Dos eventos están exactamente en los mismos lugares de las series temporales, relativamente uno del otro, ya sea un millón de años antes de que tengan lugar, mientras cada uno de ellos está ocurriendo, y, cuando tienen lugar, en un millón de años en el pasado. Lo mismo es verdadero de la relación de los momentos unos con otros, si los momentos son tomados como realidades separadas. Y lo mismo podría decirse de otras relaciones de eventos a momentos. La relación cambiante tiene que ser algo que no esté en las series temporales. Pasado, presente y futuro, entonces, son relaciones en las cuales los eventos se vinculan con algo fuera de las series temporales. [McTaggart, 1922: §327].

Lo que sugiero es que el argumento pretende demostrar cierto tipo de indeterminación, veámoslo más detalladamente. McTaggart, tautológicamente infiere de la definición de “relación”, que deben tener un correlato, una contrapartida. Así:

(4) Si cualquier cosa puede ser llamada correctamente pasada, presente o futura, es porque tiene que estar en relación con “algo más”. (Se sigue por la definición de relación y de 3).

Como la noción de tiempo implica cambio, el correlato no puede ser sólo identificado en términos de “antes” y “después”, esto es, de las *series B*, puesto que se ha probado que no puede haber cambio en ellas, fijan de forma permanente sus posiciones.

(5) Este “algo más” con el que están en relación tiene que ser algo fuera de las *series B*.

Ahora bien, en las *series A* hay cambio, y además, si las *series A* son relaciones y esto implica que tienen un extremo o correlato, *i.e.* están vinculadas a otra cosa que no pueden ser las *series B* (que son inmutables, no hay cambio en ellas), McTaggart infiere que el correlato de las *series A* tiene que estar fuera de las relaciones temporales, es decir, no está ni en las *series A* (puesto que éstas se definen como relaciones en función de otra cosa, el correlato) ni en las *B*.

(6) Presente, pasado y futuro son relaciones con algo fuera de las series temporales.

Después de afirmar algo tan paradójico, McTaggart se demora en algunas disquisiciones filosóficas sobre la naturaleza de tales relaciones, se pregunta ¿qué tipo de relaciones son?, ¿si acaso son simples, o pueden ser definidas? Decreta (sin argumentar) que son simples e indefinidas. Además se refiere a ellos como “*pastness*”, “*presentness*”, and “*futurity*”. Aquí, con mucha licencia (y acaso de mal gusto), me permito construir unos neologismos que no pretenden traducir dichas palabras (que tienen un sentido bien definido en inglés), sino acentuar el supuesto (2) sobre que son relaciones, hablaré entonces de “preteridad”, “presentidad” y “futuridad”.

McTaggart sostiene que preteridad, presentidad y futuridad no son lógicamente independientes entre sí, esto quiere decir que no podemos saber el significado de “preteridad”, sin el de “presentidad” o “futuridad”. En términos más contemporáneas, podríamos decir que propone una definición contextual de dichas relaciones, la definición puede rezar así:

(DC) Definición contextual de las relaciones: Una serie es una serie A cuando cada uno de sus términos tiene, con una entidad X fuera de la serie, una y sólo una de las tres relaciones indefinibles, preteridad, presentidad y futuridad, tal que todos los términos que tiene la relación de presentidad con X caen fuera de todos los términos que tiene la relación de preteridad con X, por una parte, y con todos los términos que tiene la relación de futuridad, por otra parte.

Siguiendo los mismos lineamientos se pueden construir las definiciones de las relaciones restantes.

El punto en este paso del argumento es que dadas las premisas anteriores no podemos determinar cuándo una entidad satisface la definición contextual.

(7) Para cualquier término fuera de la serie temporal no es posible garantizar que cumpla la definición contextual.

En palabras de McTaggart:

Hemos llegado a la conclusión de que las series A dependen de la relación con un término fuera de las series A. Este término, entonces, podría no estar él mismo en el tiempo, y aún así debe ser tal que sus diferentes relaciones determinan a los otros términos con que se relaciona como presentes, pasados o futuros. Encontrar tal término podría no ser fácil, pero tal término debe ser encontrado, si las series A son reales. [McTaggart, 1922: §328].

McTaggart desea concluir que si las series A son relaciones, el tiempo es imposible, dado que entrañan una contradicción. Su argumento tendría que probar que las definiciones contextuales no pueden ser satisfechas por nada, porque son inconsistentes con (6), pero no es el caso. Lo único que prueba es que no *sabríamos*

a qué relación pertenece la entidad que es correlato. La interpretación más caritativa apuntaría a que se demuestra una indeterminación, no una contradicción.

Pasemos ahora al argumento más célebre y debatido, el que parte del supuesto de que pasado, presente y futuro son cualidades. La estrategia es la misma, encontrar una contradicción, una imposibilidad lógica en las *series A*.

(8) Supongamos que pasado, presente y futuro son cualidades.

A continuación se adelanta la proposición analítica de que los predicados “pasado”, “presente” y “futuro” no pueden ser verdaderos a la vez, cada evento tiene que ser uno o el otro, pero no más de uno. Si un evento es pasado, eso implica que no es futuro ni presente, y otro tanto pasa con los otros.

(9) Pasado, presente y futuro son cualidades incompatibles.

También se pretende que la siguiente premisa es analítica:

(10) Cada evento tiene las tres características.

Pues dado un evento *M*.

Si *M* es pasado, ha sido presente y futuro.

Si *M* es futuro, será presente y pasado.

Si *M* es presente, ha sido futuro y será pasado.

A McTaggart no se le oculta la objeción obvia. Es verdad que no son al mismo tiempo pasado, presente y futuro. Si *M* es presente, no es pasado, ni futuro (sino “ha sido” futuro y “será” pasado). *Las características sólo son incompatibles cuando son simultáneas.*

La solución que avanza tiene por estrategia un análisis conceptual. Se pregunta ¿qué significa “ha sido”, “será”?

¿Qué significa “es” en un sentido no predicativo sino temporal?

La respuesta de McTaggart puede ser reconstruida en los siguientes términos [Cf. McTaggart, 1922: §331]:

Análisis conceptual (AC): supongamos un mismo evento, al que nos referimos en dos momentos distintos, en un caso como X y en otro como Y.

Cuando decimos “X ha sido Y” estamos afirmando que X es Y en un momento del tiempo pasado (donde “es” no tiene un sentido temporal).

Cuando decimos que “X será Y” estamos afirmando que X es Y en un momento del tiempo futuro (donde “es” no tiene un sentido temporal).

Cuando decimos que “X es Y” (en el sentido temporal de “es”) estamos afirmando que X es Y en un momento del tiempo presente (donde “es” no tiene un sentido temporal).

Así, el enunciado “M es presente y ha sido futuro y será pasado” significa que M es presente en un momento del tiempo presente, pasado en un momento del tiempo futuro, y futuro, en algún momento del tiempo pasado.

La dificultad surge de nuevo, se trata de un regreso al infinito:

Si M es presente, no hay un momento del tiempo pasado en que sea pasado. Incluso los momentos del tiempo futuro en los que es pasado son igualmente momentos del tiempo pasado, en el que no puede ser pasado. El análisis conceptual parece dar la premisa inductiva para una inducción matemática, que es la que genera el regreso al infinito. McTaggart dice:

Y así hemos llegado de nuevo a una contradicción, en tanto que los momentos en que M tiene una de las tres determinaciones de la serie A son también momentos en los que no las puede tener.

Si tratamos de evitarlo diciendo de esos momentos lo mismo que había sido dicho de M, que cierto momento, por ejemplo, es futuro y será presente y pasado, entonces “es” y “será” tienen el mismo significado que antes. Nuestra afirmación entonces implica que el momento en cuestión es futuro en el presente, y será presente y pasado en diferentes momentos del futuro. [McTaggart, 1922: §332].

La conclusión del Segundo Argumento puede formularse como un dilema:

O bien las *series A* son relaciones o bien son propiedades. Si son relaciones, no podemos determinarlas. Si son cualidades son incompatibles, negar su incompatibilidad implica un regreso al infinito.

McTaggart pretende que su argumento concluye la irrealidad del tiempo.

Así, la reconstrucción del segundo paso que propongo es la siguiente:

- (1) Las *series B* sin las *series A* no constituyen el tiempo.
- (2) Pasado, presente y futuro o bien son relaciones o bien son cualidades (Se pretende que son opciones excluyente y exhaustivas, es una dicotomía).
- (3) Supongamos que pasado, presente y futuro son relaciones. (Supuesto por reducción al absurdo RA).
- (4) Si cualquier cosa puede ser llamada correctamente pasada, presente o futura, es porque tiene que estar en relación con “algo más”. (Se sigue por la definición de relación y de 3).
- (5) Este “algo más” con el que están en relación tiene que ser algo fuera de las *series B*. (se sigue de 1 y 9 del primer argumento, que el tiempo implica cambio y que en las series B no hay cambio.)
- (6) Presente, pasado y futuro son relaciones con algo fuera de las series temporales.
- (DC) Definición contextual de “preteridad”, “presen-tidad” y “futuridad”.
- (7) Para cualquier término fuera de la serie temporal no es posible garantizar que cumpla la definición contextual (por DC y 6).
- (8) Pasado, presente y futuro no son relaciones (RA de 3-7) *No se sigue.

(9) Supongamos que pasado, presente y futuro son cualidades.

(10) Pasado, presente y futuro son cualidades incompatibles.

(11) Todo evento tiene las cualidades de pasado, presente y futuro.

* Parece que para establecerla utiliza algo semejante a una *inducción matemática*:

BASE: Si M es pasado, ha sido presente y futuro.

Si M es futuro, será presente y pasado.

Si M es presente, ha sido futuro y será pasado.

PREMISA INDUCTIVA: el Análisis conceptual (AC).

(12) Todo evento tiene las cualidades de pasado, presente y futuro, pero Pasado, presente y futuro son cualidades incompatibles (Conjunción 10 y 11).

(13) Pasado, presente y futuro no son cualidades (RA por 9–12).

*Premisa entimemática: Todo lo que es real o es una relación o una entidad.

(14) El tiempo no es real (por 8, 13 y la premisa entimemática).

II. Objeciones y defensas del argumento

Después de leer el argumento nos asalta una leve sensación de desconcierto, algo anda muy mal en él, pero especificar exactamente qué es no es nada fácil, podemos decir con Williams que

[...] muchos argumentos metafísicos importantes no son del tipo de argumentos que pueden simplemente ser aceptados como válidos o rechazados como inválidos mediante reglas ciertas y sobre las que hay un acuerdo general, y que su valor o sus fallas probablemente yacen más profundamente, en algún concepto o idea central que el metafísico está tratando de articular a través de aquéllas [Williams, 2011: 42].

El argumento ha sido atacado por varios flancos, algunos han recusado la premisa (1) del primer paso, aduciendo que el tiempo no implica cambio; los más se han centrado en el segundo paso, en particular, en la última parte, en el supuesto de que pasado, presente y futuro son cualidades contradictorias que todo evento posee. En este artículo también me enfocaré en este segundo paso del argumento.

Hay consenso en que el argumento es una falacia, el disenso comienza al tratar de describir lo que lo hace inválido. Algunos, como Prior [Cf. 1967: 5], afirman que se trata de una falacia de ambigüedad en el último paso del argumento, en particular, al tratar el “es” en sentido de identidad como temporal (presente estricto). Estamos convencidos de que McTaggart no cometió tal falacia, pues en su análisis conceptual de los tiempos gramaticales (AC) es consciente de ese peligro. Defenderemos que lo que “anda mal” en el argumento son, en definitiva, algunas tensiones lógicas en su concepción del tiempo,

que quedan expuestas gracias al aparato de los cálculos de modalidades temporales, y cierta falacia indexical.

Ahora bien, demostrar que es una falacia, supone responder satisfactoriamente a la defensa hecha por Michael Dummett [Cf.1990: 440] del último paso del argumento.

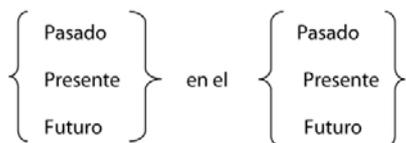
En la literatura, los detalles del argumento no han merecido demasiada atención; es cierto que el argumento ha tenido un gran eco, pero en general se le reduce a lo siguiente: las series-A son una característica necesaria del tiempo, y a la vez no pueden ser satisfechas; un evento fue futuro, se vuelve presente y será pasado; pero no puede haber eventos que sean simultáneamente pasado, presente y futuro. Se podría intentar argüir que la cualificación de “simultáneamente” es la culpable. Pero cuando se remueve la cualificación de “simultáneamente”, introducimos la presuposición del tiempo por la puerta trasera y el argumento se vuelve circular [Cf. Jaszczolt, 2009, 17].

Frente a esa caricatura de argumento, M. Dummett, hace una defensa relativa a la imposibilidad de eludir el círculo vicioso. Veámosla rápidamente.

Descansa en una distinción de niveles u órdenes. Los tiempos “es”, “fue” y “será” son de primer orden, la objeción obvia de que no son simultáneos, sino que el evento «es presente, será pasado y fue futuro», se da en un plano de segundo orden. En este segundo orden, la incompatibilidad vuelve a aparecer, toda vez que “fue futuro” significa que “es futuro en el pasado” (el “es” no es temporal), pero ese evento es también “pasado en el pasado”, lo que es de nuevo inconsistente. Podríamos intentar de nuevo, y reponer que «no es simultáneamente

pasado en el pasado, ni futuro en el pasado, más bien que *fue* futuro en el pasado y *será* pasado en el pasado». Pero, se puede repetir la maniobra en un orden superior que evada la amenaza de contradicción, sólo sirve para generar un regreso al infinito [Cf. Lowe, 1987: 64]. Este regreso lo explico en mi reconstrucción como una especie de inducción matemática.

Esto se puede ilustrar de la siguiente forma, Dummett [Cf.1990: 441] da nueve predicados de segundo orden que pueden representarse como sigue:



Sin embargo, tres de estos, por ejemplo,



Son equivalentes a los tres tiempos de primer orden, así, si hay un amenaza en el primer nivel, no puede ser combatida por un ascenso al segundo nivel (de igual manera hay 27 predicados en el tercer nivel y así sucesivamente).

III. El argumento a la luz de los supuestos de modalidades temporales

La identificación de lo que anda mal en el argumento, lo que lo convierte en una falacia, implica esclarecer la concepción del tiempo que está implícita en él. Para ello tenemos el aparato de los diversos sistemas de lógica temporal. Rudamente, la lógica temporal modela el razonamiento que involucra el tiempo.

En particular nos interesará su semántica, en la que los mundos posibles son estados del universo en algún punto de la historia.

Cuando Kant hablaba de

esa necesidad a priori se basa igualmente en la posibilidad de formular principios apodícticos sobre las relaciones temporales o axiomas del tiempo en general. Este no posee más que una dimensión: tiempos diferentes no son simultáneos, sino sucesivos (al igual que espacios distintos no son sucesivos, sino simultáneos) [2002: B47: 74].

No podía establecer de formar precisa sus intuiciones sobre el tiempo, ahora tenemos un aparato lógico riguroso que nos permite determinar con qué axiomas temporales está comprometido McTaggart.

A continuación presentaré una aproximación desde la lógica temporal al argumento de McTaggart que se centra en los siguientes puntos:

- i La compatibilidad de los compromisos modales del argumento.
- ii Una crítica a la pretensión de analiticidad de proposiciones del tipo “Si *M* es pasado, ha sido presente y futuro.”
- iii Un análisis de la relación entre la lógica temporal y las series $-A$ y las series $-B$.

Veámoslos en detalle.

3.1 Compromisos modales

Para que el último paso del argumento implique una contradicción y un regreso (vicioso), McTaggart debe estar comprometido con determinada semántica temporal (que subyace al análisis conceptual que presenta).

Recordemos que su análisis conceptual (AC) de las series –A le permite decir que el enunciado “*M* es presente y ha sido futuro y será pasado” significa que *M* es presente en un momento del tiempo presente, pasado en un momento del tiempo futuro, y futuro, en algún momento del tiempo pasado. Esto implica dos compromisos:

- a) El primero es que una vez que un evento es el caso, siempre será el caso. Como se atestigua cuando McTaggart afirma que “Y así hemos llegado de nuevo a una contradicción, en tanto que los momentos en que *M* tiene una de las tres determinaciones de la serie *A* son también momentos en los que no las puede tener.” [McTaggart, 1922: §332].
- b) El segundo, es que el tiempo es lineal, no admite ramificaciones, las paráfrasis de “ha sido”, “será” y “es”, que es el corazón del segundo argumento, sólo genera contradicción si asumimos una misma línea del tiempo.

Ambos compromisos pueden ser sintetizados en 6 principios, a fin de formalizarlos, introduciré la siguiente notación:

$G\phi$: Siempre será el caso que ϕ

$H\phi$: Siempre fue el caso que ϕ

$F\phi$: En algún momento del futuro será el caso que ϕ

$P\phi$: En algún momento del pasado fue el caso que ϕ

ϕ : evento

Respecto del *Pasado* los principios son:

«Si un evento ϕ fue el caso, entonces, siempre ha sido el caso que o bien ϕ ya pasó o ϕ está pasando o ϕ ha de pasar», formalmente:

$$(1) \quad P\phi \rightarrow H(F\phi \vee \phi \vee P\phi)$$

«Si un evento ha pasado, entonces, siempre será el caso que ha pasado», en términos formales:

$$(2) \quad P\phi \rightarrow GP\phi$$

Respecto del *Presente* los principios son:

«Si algo es el caso, siempre fue algo que pasaría», en términos formales:

$$(3) \quad \phi \rightarrow HF\phi$$

«Si un evento es el caso, entonces, siempre será algo que pasó», en términos formales:

$$(4) \quad \phi \rightarrow GP\phi$$

Con relación al *Futuro*, los principios son los siguientes:

«Si un evento será el caso, entonces, siempre ha sido que pasará», formalmente:

$$(5) \quad F\phi \rightarrow HF\phi$$

«Si un evento ϕ será el caso, entonces, siempre será el caso que o bien ϕ ya pasó o ϕ está pasando o ϕ ha de pasar», en términos formales:

$$(6) \quad F\phi \rightarrow G(F\phi \vee \phi \vee P\phi)$$

Un sistema de lógica temporal que tenga las relaciones de accesibilidad de “antes de” y “después de” y que éstas sean transitivas es el CR (Cocchiarella relativista del tiempo causal), en un sistema como este sólo son válidos los principios (2) y (5).

Ahora bien, un sistema que modele un tiempo lineal, debe tener una relación de accesibilidad (“B” interpretada como “antes de”) con las propiedades de irreflexividad ($((x) \neg xBx)$), asimetría $(x)(y) (xByg \neg yBx)$ y conectividad $(x)(y)(z) (yBx \ \& \ zBx)g(yBz \vee zBy)$, a fin de evitar tiempos circulares o ramificados. Esto acarrea dos dificultades:

- Un sistema con relación de accesibilidad irreflexiva es **incompleto**, puesto que no se puede representar axiomáticamente.
- En segundo lugar, y más grave aún, es que en dicho sistema no son válidos los principios (2), (3), (4), (5).

Podemos concluir que los compromisos modales que tiene el argumento de McTaggart son inconsistentes entre sí.

3.2. La pretensión de analiticidad de las proposiciones del tipo

“Si M es presente, ha sido futuro y será pasado”

Las siguientes proposiciones que juegan un papel crucial en el círculo vicioso y que parecen ser analíticas

Si M es pasado, ha sido presente y futuro.

Si M es futuro, será presente y pasado.

Si M es presente, ha sido futuro y será pasado.

En términos formales, respectivamente son:

$$P\phi \rightarrow (P\phi \ \& \ F\phi)$$

$$F\phi \rightarrow (F\phi \ \& \ P\phi)$$

$$\phi g \rightarrow (P\phi \ \& \ F\phi)$$

No son válidos en ningún sistema, no son verdades lógicas.

3.3. La relación entre la lógica temporal y las series –A y las series –B

La lógica temporal se sirve tanto de la relación antes/después (la relación de accesibilidad) y la división del tiempo en pasado, presente y futuro. El mapa de los instantes temporales (mundos posibles) se combina, en cierto sentido, con las series –A y las series –B. Es decir, se distinguen entre operadores explícitos de pasado y futuro, y el orden de los instantes. El orden a través de la relación de accesibilidad “antes/después” se encuentra en el meta-lenguaje de la semántica. Si existe una combinación real de estos en sistemas formales consistentes, entonces se podría argumentar que son compatibles entre ellos y no inconsistentes del todo [Cf Girle, 2000: 139].

IV. Diagnóstico: Falacia indexical

¿Es cierto de un evento futuro que “será presente” (es “presente en el futuro”)? Se podría, en principio, contestar que sí, pero hemos pasado por alto un rasgo importante de las series –A, a saber, su indexicalidad. Veámoslo más detenidamente, si p es un evento futuro, luego habrá un tiempo en el que la oración “ p es presente” es verdadera, lo que se está expresando es una verdad de enunciado. Igualmente, más que decir que un evento pasado p “fue presente” (o es “presente en el pasado”), debemos decir que la oración “ p es presente” aunque ahora es falsa fue verdadera. Esto se debe a que las series –A tiene el rasgo de indexicalidad. Por ejemplo, “ p es presente” significa que “ p está sucediendo ahora”, y “ahora” podría ser provechosamente comparado con otras expresiones

indexicales, como “aquí” y “yo”. Las condiciones de verdad de las preferencias indexicales son dependientes del contexto. Así, la preferencia de un ejemplar (*token*) de la oración “*p* está sucediendo ahora” es verdadera, si y sólo si, el ejemplar (*token*) es proferido en el tiempo *t*, en el que *p* está pasando en *t*. De forma análoga, la preferencia de un ejemplar (*token*) de la oración “*p* está sucediendo aquí” es verdadera si y sólo si el ejemplar (*token*) es proferido en el lugar *s*, tal que *p* está pasando en *s*.

“Ahora” significa en “el tiempo de su preferencia” y “aquí” significa “en el lugar de su preferencia”.

Cuando digo que *p* pasará, no estoy implicando que *p* pasará ahora y en el futuro, sino que en el futuro será posible hacer un enunciado verdadero al decir *p* [Cf. Lowe, 1987: 65]

La frase que parecía analítica y que es inválida en los sistemas temporales que mencionamos «lo que es futuro, será presente y después pasado», no es verdadera, es falsa, incluso contradictoria.

Lo que deberíamos decir es que “si *p* es un evento futuro”, *i.e.*, si *p* ocurrirá, entonces, será posible expresar el enunciado verdadero por medio de la oración “*p* es presente” o “*p* está pasando ahora”. McTaggart incurre en una falacia indexical.

Podemos ahora apurar las siguientes conclusiones:

- a) El argumento de McTaggart es un argumento metafísico en el sentido aquí descrito, toda vez que cumple las dos condiciones, no solamente niega el tiempo, sino que pretende que el tiempo es imposible (pues entraña contradicciones). Y también, la estrategia para probar esta imposibilidad se articula en torno a una

interpretación modal, en este caso de modalidades temporales, a saber, que el tiempo es lineal; se trata de una estrategia modal.

- b) El argumento es falaz, por una parte su concepción lineal del tiempo es incompatible con sus aserciones sobre el pasado, presente y futuro. Más precisamente, los principios $\phi \rightarrow HF\phi$; $\phi \rightarrow GP\phi$; $P\phi \rightarrow GP\phi$; $F\phi \rightarrow HF\phi$; son inválidos en un sistema irreflexivo.
- c) Por otra parte, el argumento comete una falacia indexical, confunde el elemento indexical de las series $\neg A$ con la verdad de ciertos enunciados.
- d) Por último, enunciados como «Si un evento M es presente, M fue futuro y será pasado», que figuran como una premisa en el argumento, y que McTaggart pretende que tienen la fuerza de tautologías, no son verdades lógicas en los sistemas que tienen las propiedades de las relación de accesibilidad que él asume, y son falsos asumiendo la falacia indexical.

Referencias Bibliográficas

Blackburn, P., Bentham, J. Wolter F. [2006]; *Handbook of Modal Logic*: USA: Elsevier.

Dummett, M. [1990]; *La verdad y otros enigmas*: México D.F.; Fondo de Cultura Económica.

Gamut, I. T. F., [1991]; *Logic, language, and meaning*, volume 2: Chicago: the University of Chicago.

Gardies, J. L., [1975]; *La logique du temps*: París: Presses Universitaires de France.

Garson, J. W., [2006]; *Modal Logic for Philosophers*: Cambridge: Cambridge University Press.

Girle, R. [2000]; *Modal logic and Philosophy*: Montreal: McGill–Queens’s University Press.

Jaszczolt, K. M., [2009]; *Representing time: An essay on temporality as modality*: New York: Oxford University Press.

Kant, I. [2002]; *Crítica de la razón pura*: Pedro Ribas (trad.): México, Editorial Taurus.

Lowe, E. J., [1987]; The indexical fallacy in McTaggart’s proof of the unreality of time. *Mind, New series*. vol. 96. no. 381 (Jan, 1987), 62–70.

Fitting Melvin, Mendelsohn Richard L. [1999]; *First-order modal logic*: Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

McTaggart, John, Ellis McTaggart; [1922]; *The nature of existence*, Volume II: Cambridge: Cambridge University Press.

Prior, A., [1967]; *Past, present and future*: Oxford: Oxford University Press.

Rescher N., Urquhart A., [1971], *Temporal logic*: New York: Springer Verlag.

Williams, B., [2011]; Argumentos trascendentales. *En la filosofía como una disciplina humanística*: México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Apéndice I

La aplicación del método semántico de Tableaux a los supuestos modales temporales

Tableaux en los que la relación de accesibilidad tiene la propiedad de transitividad:

<p>1) $\phi \rightarrow HF \phi$ ϕ_0 $\neg HF \phi$ $P \neg F \phi$ $1R0$ $\neg F \phi_1$ $G \neg \phi_1$</p>	<p>2) $\phi \rightarrow GP \phi$ ϕ_0 $\neg GP \phi$ $F \neg P \phi$ $OR1$ $\neg P \phi_1$ $H \neg \phi_1$</p>	<p>3) $P\phi \rightarrow (H)(F\phi \vee P\phi)$ $P\phi$ $\neg (H)(F\phi \vee P\phi)$ $P \neg (F\phi \vee P\phi)$ $1r0$ ϕ_1 $2R0$ $\neg (F\phi \vee P\phi)$ $\neg F \phi_2$ $\neg P \phi_2$ $\neg \phi_2$ X</p>
<p>4) $F\phi \rightarrow (G)(P\phi \vee F\phi)$ $F\phi$ $\neg (G)(P\phi \vee F\phi)$ $F \neg (P\phi \vee F\phi)$ $OR1$ ϕ_1 $OR2$ $\neg (P\phi \vee F\phi)_2$ $\neg F \phi_2$ $\neg P \phi_2$ $\neg \phi_2$ X</p>	<p>5) $P\phi \rightarrow GP \phi$ $P\phi$ $\neg GP \phi$ $F \neg P \phi$ $FH \neg \phi$ $1R0$ ϕ_1 $OR2$ $H \neg \phi_2$</p>	<p>6) $F\phi \rightarrow HF \phi$ $F\phi$ $\neg HF \phi$ $P \neg F \phi$ $PG \neg \phi$ $OR1$ ϕ_1 $2R0$ $G \neg \phi_1$</p>

Principios que no cerraron en el cuadro anterior, cierran con reflexividad

<p>1) $\phi \rightarrow HF \phi$ ϕ_0 $\neg HF \phi$ $P \neg F \phi$ $1R0$ $\neg F \phi_1$ $G \neg \phi_1$ $\neg \phi_1$ X</p>	<p>2) $\phi \rightarrow GP \phi$ ϕ_0 $\neg GP \phi$ $F \neg P \phi$ $OR1$ $\neg P \phi_1$ $H \neg \phi_1$ $\neg \phi_1$ X</p>
<p>5) $P\phi \rightarrow GP \phi$ $P\phi$ $\neg GP \phi$ $F \neg P \phi$ $FH \neg \phi$ $1R0$ ϕ_1 $OR2$ $H \neg \phi_2$ $\neg \phi_2$ X</p>	<p>6) $F\phi \rightarrow HF \phi$ $F\phi$ $\neg HF \phi$ $P \neg F \phi$ $PG \neg \phi$ $OR1$ ϕ_1 $2R0$ $G \neg \phi_1$ $\neg \phi_1$ X</p>

ENTRE LO HUMANO Y LO DIVINO

ESTUDIO DE DOS ARGUMENTOS ÉTICOS DE ARISTÓTELES

Rómulo Ramírez Daza y García

En el presente texto nos abocaremos a una formalización, esquematización, análisis y valoración de dos argumentos de Aristóteles, sobre la relación entre los planos divino y humano en dos de sus *Éticas*; a saber: una Argumentación de la “débil” relación entre los planos humano y divino, presente en la *Ética Nicomaquea* (EN. X, 8) [Aristóteles: 2003]; y una especie de contraprueba aristotélica contra la analogía entre lo humano y lo divino, presente en la *Magna Moral* (MM. II, 15) [Aristóteles: 2011].

Tal vez los siguientes esquemas no guarden simetría alguna entre sí mismos, pero tampoco habría por qué tenerla, pues la cuestión en ética no es en materia filosófica como en la geometría –pese a lo que dice el gran Baruch Spinoza–; empero, presentamos dos argumentos aristotélicos de primera mano (no reconstruidos), en acotación y matiz del discurso sobre el conocimiento del hombre. Para ello, enfocamos dos argumentos que pueden ligarse de alguna manera a dos etapas de su evolución intelectual [Jaeger: 1997]: el primero de ellos es el argumento aducido, de la felicidad contemplativa en lo divino y en lo humano, que muestra la debilidad de la conexión entre dichos planos, perteneciente a la *Ética Nicomaquea* X 8, [1178b 7–33]; y en segundo lugar, el argumento de la segunda etapa ulterior del pensamiento

de Aristóteles, presente en *Magna Moral* II, 15 [1212b 19–1213b 3]; que podríamos denominar en este contexto: la prueba escéptica contra la analogía respecto de lo divino y lo humano¹.

A continuación veremos las pruebas referidas: (1) prueba de la felicidad humana por la felicidad divina; y (2) contraprueba de acotación atributiva, todas con sus respectivos análisis, prosificaciones y esquematizaciones de ambas pruebas. Por razones de lógica temporal, empezamos por la prueba que evidencia la debilidad del puente entre lo divino y lo humano; y a modo de deslinde inmediato, pasamos con la breve, concisa y contundente prueba argumental de acotación atributiva o *contra remoción*, en desacuerdo de la susodicha aplicación injustificada de la analogía entre lo divino y lo humano, tal como lo expone Aristóteles. Para finalizar el texto se ensayará una valoración a modo de un balance general y sucinto de los dos argumentos.

Esta contraprueba del segundo argumento (2) resulta ser algo peregrino en la argumentación aristotélica, pues el contexto en el que se discute tiene que ver con el tema de la autosuficiencia humana, que, dada en un hombre y

1 Mucho se ha discutido sobre la autenticidad de ciertas obras del Corpus (incluso hay quien duda de su totalidad [Zürcher]. Por las que aquí atañe considerar, la *Metafísica* está avalada largamente como una compilación de tratados independientes, aunque no su ordenación ni sus adiciones póstumas. En cambio, *La Magna Moral* es un entredicho, según la postura que se adopte como hipótesis de trabajo; pero sea como fuere, es un texto de hondo espíritu aristotélico y casi es seguro que haya sido escrita por Aristóteles, pero “aun admitiendo que la *Gran Ética* hubiera sido escrita por algún *peripatético*, nada puede contrariar el hecho de que se trata de un texto que, aunque incompleto, concentra las líneas maestras del pensamiento moral aristotélico. Pues en ella se concentra lo esencial de lo que Aristóteles expuso en los otros dos tratados sobre ética” “*Estudio Introductorio*” Samaranch [Aristóteles: 1984]. Y siguiendo la tesis de la autenticidad de la *Magna Moral* de Schleiermacher, esta contraprueba inserta en esta obra, representa un avance significativo y un deslinde que mitiga un tanto el optimismo de la profundidad o alcance del conocimiento que de Dios puede tener el pensador.

hasta cierto nivel, *el Filósofo* se pregunta por la necesidad o no necesidad de la amistad dado ese caso en concreto por quien logra la autosuficiencia y lo que se entiende por ésta. Y en sentido tradicional, lo común para la época era apelar al juicio de los poetas como a lugar común, en que dicen que cuando la divinidad nos colma de bienes ¿qué necesidad tenemos de amigos?

Ante esto, Aristóteles declara por su parte que, argumentalmente, no podríamos apelar a la comparación con Dios, pues eso finalmente resulta inútil, inoperante para la cuestión planteada de la autosuficiencia y amistad, por la desemejanza abismal entre tales seres; con lo cual muestra, filosóficamente, el argumento que valdría en este caso haciendo uso del parangón (que considera de dominio común), a saber: que Dios es autosuficiente, y que por gozar de la actividad contemplativa en grado sumo tendría que contemplarse a sí mismo; que en el hombre resultaría una insensatez flagrante y un imposible, con lo cual se ve la insalvable distancia que separa la *Autosuficiencia* de Dios de la menesterosidad humana. Y entonces, se abre paso la crítica, en el corazón mismo del argumento de la naturaleza divina, por cuanto toca a la atribución que se le imputó anteriormente en la *Metafísica*, que no a su necesidad.

Para abrir este paréntesis develador y único por su formulación e importancia, el Estagirita [1984: 187] afirma que: “*no obstante, no tenemos aquí ninguna necesidad de estudiar cuál es el objeto de la divina contemplación*”; antes bien, tendríamos que asegurarnos primeramente de su existencia, y postularla rigurosamente en términos de necesidad y de racionalidad para la naturaleza en su conjunto, con el fin de que ésta pueda pensarse con coherencia y unidad inteligible.

1. Argumento antropomórfico–mitológico y filosófico de la felicidad contemplativa (EN. X, 8 1178b 7–33) Formalización

α Argumento²

Tesis: La felicidad perfecta es una actividad contemplativa para el Dios y para el hombre.

1. *«Los Dioses existen, tienen siempre poderes y son inmortales, a diferencia de los seres perecederos».*
2. *Los Dioses son en grado sumo bienaventurados y felices.*
3. *Es ridículo concebir a los Dioses realizando acciones justas.*
4. *Los Dioses no luchan para conseguir algo noble (como los buenos hombres).*
5. *Los Dioses no se esmeran para llevar a cabo obras generosas de ninguna índole.*
6. *Los Dioses nada dan.*

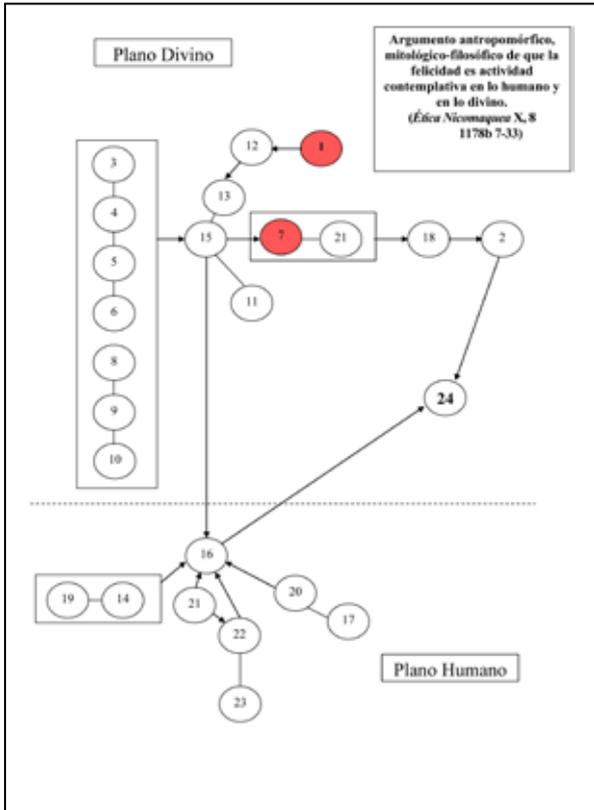
2 Nota técnica de la siguiente diagramación: Los siguientes diagramas (uno por argumento) deben ser leídos de abajo hacia arriba en el sentido en que lo indiquen las flechas: la parte inferior del esquema refleja el inicio de la prueba, y la parte superior su culminación hasta la conclusión final. Cada proposición está encirculada y tiene un número en su centro, que remite directamente al número de las listas por nosotros construidas en nuestra interpretación, permitiéndonos identificar su lugar lógico en la totalidad del argumento. Las líneas que ligan proposiciones entre sí que no son flechas, significan un apoyo en tanto razones aducidas para la sustentación de tal o cual proposición (partes verdaderamente necesarias en los argumentos), también a aquellas se les denomina: “protoproposiciones”, y que si bien no son indispensables esencialmente para la inferencia de la prueba, sí fortalecen considerablemente a la misma. Los círculos con fondo obscuro son proposiciones entimémicas por nosotros inferidas, que necesariamente supone el argumento original para postularse. Los rectángulos engloban proposiciones encirculadas que se apoyan mutuamente para la implicación de otra proposición en turno (una tercera, una cuarta, etc.), y los triángulos son el término parcial del camino, cuales vías proposicionales de varios elementos, que representan toda la fuerza de lo argumentado en aras a la conclusión final de toda la prueba (así los círculos vacíos y oscurecidos son una síntesis sumatoria de las fuerzas triangulares, que todas juntas en esa sumatoria llevan a la conclusión). Por último, la conclusión final tiene su número en negritas y de mayor tamaño que el resto.

7. *«Los Dioses nada actúan más allá de la contemplación».*
8. *Es absurdo que los Dioses empleen la técnica (cosa por demás propia del hombre).*
9. *Los Dioses no cometen acciones moderadas ni inmoderadas (como sí lo hacen los hombres, dependiendo usen o no correctamente su pensamiento).*
10. *Los Dioses no tienen malos deseos (como los inmorales frecuentan el tenerlos).*
11. *Recurrir a las alabanzas de las acciones humanas nos parecen «cosas» pequeñas e indignas de los Dioses (debido a su alta dignidad).*
12. *Los Dioses viven «despiertos» y no duermen (porque definimos su vida como meros actos).*
13. *Los Dioses ejercen alguna actividad.*
14. *Si le quitamos a un ser «humano» vivo la acción y la producción le queda la contemplación.*
15. *La actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud es la contemplativa.*
16. *La actividad humana que está más íntimamente unida a la actividad contemplativa, es la más feliz.*
17. *Los animales no participan de la felicidad por estar del todo privados de la contemplación.*
18. *Toda la vida de los Dioses es feliz.*
19. *La vida humana es feliz en cuanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina.*
20. *Ningún ser vivo «se refiere aquí a las plantas y a los animales» es feliz «excepto el hombre, y por supuesto y primerísimamente los Dioses», porque no participan, en modo alguno, de la contemplación.*
21. *(Teorema) Hasta donde se extiende la contemplación, también la felicidad.*

22. Los que contemplan más que otros son más felices en virtud de su más profunda contemplación, y no por accidente < sino en realización progresiva de su *εντελέχεια* >.
23. La contemplación es por naturaleza honorable.
24. (Conclusión) La felicidad es una (actividad) especie de contemplación.

Esquemmatización

β Esquema del argumento aristotélico de la relación entre los Dioses y los hombres



Prosificación y Análisis y Argumento prosificado de la relación exangüe entre la comparación entre lo humano y lo divino

El que la felicidad sea una especie de contemplación como actividad suprema, queda probado como sigue. Primeramente, hay que reconocer que los Dioses existen, tienen poder por siempre y son inmortales a diferencia de los seres perecederos, por lo que los Dioses viven despiertos y no duermen.

Ahora bien, los Dioses consecuentemente ejercen por fuerza alguna actividad, pero ciertamente la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud es la contemplativa. Y en ese sentido, veamos por qué la contemplativa es la óptima: sería por demás ridículo concebir a los Dioses realizando acciones justas, además de que no luchan por conseguir algo noble, y no se esmeran para llevar a cabo obras generosas de ninguna índole.

Así es pues que los Dioses nada dan, por lo que es absurdo que empleen algún tipo de técnica, ya que nada producen. Por otra parte, los Dioses no cometen acciones moderadas ni inmoderadas, ni tienen tampoco malos deseos, como los teólogos han inventado. Todo lo cual nos lleva a inferir que la actividad contemplativa de la divinidad es superior a todas las demás que podríamos pensar detentan los Dioses.

Por lo mismo, el recurrir a las alabanzas de las acciones humanas nos parece por extensión cosa pequeña e indigna de los Dioses. Así entonces, por todo lo anterior, los Dioses nada actúan más allá de la contemplación, y el principio expresa la siguiente relación: hasta donde se extiende la contemplación también se extiende la

felicidad; por lo que toda la vida de los Dioses es feliz en grado sumo, pues eso es la bienaventuranza, y esa actividad de su vida contemplativa es lo divino.

Pero sucede que también en lo humano, la contemplación es como en lo divino, se prueba como sigue: al igual que en lo divino no hay mayor beatitud en las acciones como el contemplar mismo de las cosas, y por consiguiente es la actividad más feliz entre todas (al igual que en lo divino).

Tan es así, que somos felices en la medida en que nuestra vida se asemeja a la divina, ya que si le quitamos a un ser humano vivo la acción y la producción, le queda la contemplación, en esencia máspreciada que aquéllas. Recordemos que hasta donde se extiende la contemplación también se extiende la felicidad, y esto está en proporción directa de la profundidad con que contemplan, en virtud de su autorrealización o florecimiento, teniendo siempre en cuenta que la contemplación es algo honorable, lo más.

Además, es privativo en los mejores hombres, y primerísimamente en los Dioses esta clase de vida, no así en los demás seres (los animales por ejemplo, no participan de la felicidad por estar del todo privados de contemplación). En conclusión, la felicidad humana reside en la contemplación, de modo parecido a como reside en los Dioses; claro está, salvando las distancias.

δ Análisis del argumento de la contemplación humana y divina por comparación

Aquí *el Estagirita* emplea un recurso antropomórfico que se traduce a su vez como mitológico, en apoyo de la concepción que tiene tanto del hombre como del Dios, puesto que el hombre tiene una posición privilegiada en cuanto se asemeja a la divinidad, y ésta es captada en el elemento de su plenitud, dada una facultad que tiene el hombre de común con el Dios, la misma que le hace patente ese su estado; que por otra parte, traduce en la ardua configuración de la propia *εντελέχεια*: la contemplación cual vida teórica por antonomasia. Y esto lo sostiene, literalmente, por los mejores estados del hombre, a saber: la vigilia en contraposición al sueño, el acto respecto a la potencia, la actividad en contra de la apatía, la felicidad en contraposición a la amargura o al sinsabor, la contemplación misma a distancia de la producción, finalmente, lo honorable respecto de todo aquello que no lo es, y en una palabra: lo esencial, respecto de lo accidental en todo lo que atañe a la vida.

2 Prueba de acotación atributiva, o contraprueba de remoción (MM. II, XV)

Formalización

α Argumento

Tesis: La analogía entre lo divino y lo humano es un absurdo³.

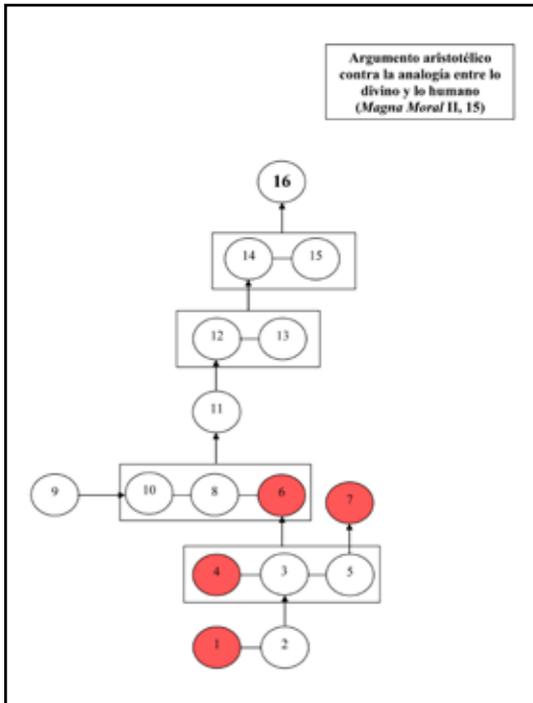
1. *⟨Poseer y ser como acciones son actos de ser⟩.*
2. *Puesto que Dios posee todos los bienes y es autosuficiente tiene actividad.*
3. *Puesto que ⟨Dios⟩ goza de actividad su existencia no será tan sólo un largo sueño.*
4. *⟨Dios es lo más noble en el ser⟩.*
5. *La más noble actividad es la contemplación.*
6. *⟨Por ende, Dios contempla⟩.*
7. *⟨La contemplación es siempre contemplación de algo, pues no puede haber contemplación de la nada⟩.*
8. *Dios contempla algo digno o conforme a su naturaleza.*
9. *Si Dios contempla algo distinto de sí mismo, eso deberá ser aún mejor que él mismo.*
10. *Es absurdo que algo sea mejor que Dios.*
11. *Por tanto, Dios se contempla a sí mismo.*
12. *Pero el que Dios se contemple a sí mismo es también absurdo.*

³ Esta tesis de Aristóteles no sólo niega aquí las analogías de atribución y de proporción respecto al conocimiento de lo divino en base a la naturaleza de lo humano, sino que delimita considerablemente, por extensión –y esto es lo más importante–, la afirmación atributiva de lo que piensa como naturaleza divina en otros lugares, particularmente en el libro *Lambda*. A este respecto, dice Samaranch [1984: 187] “El autor niega aquí la utilidad de la comparación y el contraste entre la vida divina y la humana; es posible que creyera que estas discusiones estaban más allá de las mentes finitas”. Esto obviamente mitiga fuertemente en ese sentido, las afirmaciones de la naturaleza del primer principio en la *Metafísica*.

13. Si un hombre se hace a sí mismo objeto de su propia investigación, lo tratamos simplemente de loco.
14. Dios en la contemplación de sí mismo es, pues, un absurdo.
15. Si admitimos que Dios es autosuficiente y no necesita nada, esto no prueba que nosotros, hombres, no necesitemos nada.
16. < Conclusión >: La analogía con la vida divina, que nosotros comúnmente hallamos en las discusiones filosóficas, es tan inútil aquí (en las discusiones filosóficas), como es allí engañosa (en lo que entendemos por vida divina).

Esquemmatización

β Esquema de la contraprueba aristotélica contra la atribución humana de lo divino en la *Magna Moral*



Prosificación y Análisis y Contraprueba en ensayo discursivo

Las acciones de poseer y ser son actos de ser. Por otra parte, puesto que Dios posee todos los bienes y es autosuficiente tiene actividad. Ello conjuntamente nos permite inferir que, puesto que Dios goza de actividad su existencia no será sólo un largo sueño.

Esa conclusión está reforzada por dos premisas, la primera: Dios es lo más noble del ser; segunda: la más noble actividad es la contemplación. Y el que la más noble actividad sea la contemplación sostiene el que Dios contemple; pero todo ello nos lleva a decir que la contemplación es siempre contemplación de algo, pues no puede haber contemplación de nada.

Dios por su parte, contempla algo digno o conforme a su naturaleza necesariamente. Como es absurdo que algo sea mejor que Dios, por tanto Dios se contempla a sí mismo, pero esto también es un absurdo, pues si un hombre se hace a sí mismo objeto de su propia investigación, se le trata simplemente de loco –dice Aristóteles–. Por lo que hablar de la contemplación divina de sí es también un absurdo.

El que admitamos por otra parte, que Dios es autosuficiente y no necesita nada –y eso también está por verse–, esto no prueba que nosotros, hombres, nada necesitemos. De todo esto se concluye que la analogía con la vida divina, que comúnmente hallamos en las discusiones filosóficas, es tan inútil *aquí* (i.e. en las disertaciones filosóficas), como es *allí* engañosa (i.e. en lo que entendemos por vida divina).

δ Análisis de la Contraprueba

Resulta interesante en una actitud desengañada, el construir aristotélico de un discurso que refina o matiza la propia actitud primera –primera en el tiempo y primera en la idea–, que por ser menos madura es más ingenua o menos imperita. Esto se logra superar en una *navegación segunda* –en términos platónicos–, o sea, en un repensar el problema años después, con más elementos y maduración de ideas.

No se puede confiar en *lo analogado* humano respecto de lo divino, por más que se intente amalgamar por la fuerza a la primera en la segunda, pues se cae en absurdos y en ridículos de toda índole al afirmar y negar poderes y facultades, según el principio que convenga en turno al discurso; es decir, el uso lo vuelve engañoso y falaz, y no produce conocimiento, lo que aleja al entendimiento del conocimiento de lo inteligible, por lo que Aristóteles se ve en la necesidad de negar la operación así usada en este tipo de investigación; incluso ejemplifica argumentativamente, para hacer ver la desembocadura en lo absurdo.

Para el Filósofo en esta contraprueba de madurez, no hay *remoción* posible. Y es que en la *remoción* fundamentalmente se atribuyen al Dios como principio absoluto las perfecciones de los particulares, creyendo quitar del Dios mismo todo lo que es propio de éstos. Pero esto no es posible⁴.

4 Los procedimientos contrarios a esta contraprueba fueron desarrollados con profusión y con lujo de matices durante la Edad Media. Podríase decir que siempre habrá variaciones y diferencias insalvables entre la visión cristiana del mundo y la visión griega; lo cierto es que de la contraposición dialéctica surge un diálogo muy positivo.

¿Cómo saber si para Dios la contemplación es lo más noble, siendo esto así efectivamente para el hombre? Si admitimos que Dios es autárquico, esto no prueba que los hombres nada necesiten, sino por el contrario, el hombre muy probablemente es físicamente el ser más menesteroso de la naturaleza (contraejemplo suficiente para darse una idea del tipo de afirmaciones gratuitas que a este tenor se hacen). Finalmente, hay que aceptar lo inoperante que resulta lo humano en relación con lo que pensamos supuestamente como divino.

En otro pasaje de la misma obra, fuera del argumento aquí presentado, Aristóteles apoya la idea del absurdo que es pensar en la relación personal entre el hombre y Dios; reza como sigue:

“la llamada amistad con Dios no admite reciprocidad ni recibe el afecto de nuestra parte; sería, en efecto, un absurdo que un hombre profesara un afecto amistoso al Dios (...). No estamos, pues, ligados por lo que llamamos amistad con Dios (...), sino con los seres que poseen una vida, y una vida de tal clase que pueda devolvernos el afecto” [1984: 167–168].

Esta idea de primera mano refuerza la contraprueba aquí presentada contra la analogía, no entre seres pertenecientes al plano físico sino entre el plano físico y el metafísico.

Esto que presentamos es naturalmente una posible lectura del argumento antes expuesto. Recuérdese que la construcción es entimemática y aproximada, pero parece ser ciertamente la prueba más fiel al espíritu del Aristóteles maduro, a diferencia de sus demás pruebas; contraprueba de un magistral pensador, fundado siempre en la naturaleza y cada vez más alejado de las ideas platónicas.

Valoración de ambos argumentos

Esta prueba y contraprueba argumentales (dos en total) sobre la necesidad de la existencia (subsistencia) de Dios nos hacen más asequible el discurso aristotélico, en sus proposiciones y sus tesis, mediante este recurso técnico de la diagramación, al ver la exposición ordenada de los razonamientos que Aristóteles esgrime al respecto.

El resultado parece ser el esperado por nosotros, de acuerdo a nuestras hipótesis sobre el tema, a saber: que el recurso al mito lo lleva a cabo por mera inserción propedéutica, en virtud del esclarecimiento de este y aquel punto doctrinal, aunque al racionalizarlo quiere darle plena justificación filosófica pese a que muchos de sus principios son meros supuestos (esquema 1); necesidad del primer principio, aún por encima de la dura crítica que lleva a cabo, respecto de cierto uso exacerbado de la analogía (prueba contra remoción) por él mismo esgrimida en la última etapa de su producción pensante, en su obra intitulada *Magna Moral* (esquema 2).

Podríamos resumir así el significado de los dos argumentos: el primero es una contraprueba crítica de la no legitimidad del paso de niveles ontológicos, como restricción al uso indiscriminado de la operación de la analogía (el paso del plano físico al metafísico); y el segundo, finalmente muestra la debilidad que hay en los argumentos usados que parten de la naturaleza humana para tender un presunto puente para el conocimiento de la naturaleza divina.

(1) *El primer argumento* (presente en la *Ética a Nicómaco*), echa de ver la debilidad de la relación entre los planos analogados: humano y divino, por el hecho de que el único hilo de unión está puesto en la

contemplación humana como máxima actividad (que muy probablemente pueda ser la máxima), pero que en Dios no sabemos si es o no la contemplación. Naturalmente el supuesto que aquí da por sentado Aristóteles es el atributo de *Pensamiento de Pensamiento*, que maneja en la demostración de la necesaria existencia del primer principio.

Pero, la cosa se complica porque la base de la prueba no es filosófica sino teológica o mítico-racional, pues no nos está hablando aquí del motor inmóvil como lo hace en la *Física* o en la *Metafísica*, sino de los Dioses inmortales de las creencias populares en frontal diferencia con los seres precederos, y para agudizar dichas diferencias.

En todo caso en este argumento Aristóteles se da a la tarea de determinar la naturaleza de los Dioses del Olimpo y no del primer principio, lo cual hace aparecer un tanto ambigua la presencia del motor inmóvil en el universo junto a esta pléyade de divinidades menores o separadas (esto sin contar aquí la naturaleza y el número de los Dioses de las esferas de su teología astral cosmológica). Parécenos un intento, éste en concreto, un tanto forzado para ligar estos dos planos de distinta grey ontológica, con base en semejantes relaciones (no porque en absoluto sea posible ligarles). El diagrama respectivo de este argumento muestra gráficamente la separación tajante entre dichas realidades de los Dioses homéricos y hesiódicos respecto de la naturaleza humana.

Sin embargo, si pensamos que la exposición aristotélica es una componenda meramente pedagógica, y a una con ello interpretamos que, para transmitir las ideas a que él había llegado en sus investigaciones sobre el primer principio, las había insertado a título de una

racionalización de los mitos, eso despejaría finalmente las dudas de aparentes contradicciones y oposiciones en diversos lugares de sus teorías. Lo cual mostraría una vez más la mentalidad magistral de Aristóteles ante el horizonte de referencia de su auditorio. Pero esto es una conjetura de nuestra lectura, que cabe tener al menos como posibilidad exegética, para salvar la coherencia de las tesis en cuanto a la unidad de la ciencia que Aristóteles proyectaba.

Una aporía que nos sale aquí al paso estriba en que, parece que el argumento se esmera por separar las acciones propias de los hombres a contraluz de las privativas de los mismos Dioses, y hasta ahí suena lógico y convincente tal demostración, pero luego fundamenta la felicidad humana en la contemplación por semejanza con la contemplación pura que la divinidad ejerce, y eso es muy oscuro, pues no parece estar fundamentado más que en la idea de la alta dignidad de la contemplación respecto a otras actividades humanas, y por ser el elemento de distingo específico que nos determina, tal parece que está tocada de un halo de divinidad. Esto se traduce para nosotros en una debilidad en la argumentación, y por ende en la concepción de tal relación de dos planos al parecer ajenos o por lo menos inseguros para el conocimiento. En todo caso pone en jaque la atribución.

(2) *El segundo argumento* (presente en la *Magna Moral*), tiene una doble posibilidad. En primer lugar podriase tomar el texto como si fuera un apunte aporético de los ejercicios dialécticos que Aristóteles suscitaba en sus enseñanzas, en tanto un argumento importante sujeto a crítica del Peripato, y no una postura definitiva sobre el tema de lo divino, que parece tenía ya muy bien planteada en la *Metafísica*.

La segunda posibilidad –por la cual nos inclinamos, a título de hipótesis de trabajo– estriba en tomarlo con toda la seriedad que su contenido representa, y darle un carácter de autocrítica y de replanteamiento metafísico en cuanto al alcance cognoscitivo, a contrapelo de lo inseguro de la remoción. Esta segunda hipótesis aparece a nuestros ojos como la más sólida, debido a la significativa madurez que hallamos en el tratamiento de las temáticas en esta obra a la que pertenece. Y no está por demás decir aquí de nuevo que esta hipótesis la respalda Schleiermacher desde el punto de vista filológico, a partir del grado de su autenticidad (por el estilo, la temática, el tratamiento, los capitulares, etc.) aún por encima de las otras dos *Éticas*, que por lo demás parecen ser una elaboración primera en ese campo.

El mismo Aristóteles al ver en la analogía o comparación un recurso válido de clarificación explicativa, o de ayuda para la penetración intelectual en tesis particularmente difíciles que él mismo postula, reconoce que dada la distancia de la perfección natural existente entre Dios y el género humano, resulta un absurdo comparar tales seres aún en lo que tienen de más excelente cada uno, a saber: el pensamiento, pues parece ser algo muy distinto en cada uno dadas sus abismales e insalvables diferencias.

Esto no nos parece otra cosa que un prudente juicio mesurado respecto a esta operación tan trabajada por Aristóteles en otras muchas materias. Recuérdese además que Aristóteles es muy consciente de la relación que puede haber entre diversas materias con sus respectivos métodos, y los límites que guardan la especificidad de cada una respecto de las demás; lo que hace pensar que más allá de la unidad proyectada de la ciencia hizo, identificaba lo propio de cada camino y de cada ramo del

saber de esa unidad que se dice en muchos sentidos, y que los hombres llamamos ciencia.

El comparativo que pudiera ser rescatable entre Dios y los hombres debido al sentido propiamente humano y aplicable a éste, es ético y antropológico (cuando mucho extensivo a los demás seres vivos), el que el hombre al intentar immortalizarse y ser mejor que los demás de su propia especie, parece como si intentara asemejarse a los mismos Dioses, que se conciben inmortales en su poder y perfección. Pero el sentido del símil es puramente aplicable al hombre, y no tiene pretensiones de puente epistemológico para con lo divino. O para decirlo en otros términos sintéticamente, immortalizarse para el hombre es sinónimo de autoperfección o florecimiento; es una manera de hablar aplicada al mejoramiento humano. Y es que no nos parece válido, o al menos no se ve la justificación por ningún lado, de que pasemos con ánimos de ciencia, de los seres orgánicos y compuestos del mundo sublunar a la afirmación de la naturaleza divina.

La analogía⁵ para Aristóteles es uno de los grandes recursos explicativos en materia de conocimiento.

⁵ Eutimio Martino, un exegeta español, hace toda una exposición monográfica del sentido y alcance que la analogía tiene en el tratado aristotélico *De Anima*, pero que bien puede aplicarse a todas las obras restantes, en cuanto al significado de sus ejemplificaciones y tipos, en síntesis conceptual de sus dimensiones según el caso de su aplicación [Martino: 1975]. Este autor dice que su sentido de aplicación operativo, estriba en que “*la inmensa mayoría de las comparaciones, por no decir casi todas, corresponden a puntos característicos oscuros o difíciles de la doctrina (...), tal y como ésta es concebida por Aristóteles*” [1975: 122]. Este intérprete sostiene que, cuando en Aristóteles el conocimiento se hace complicado por la distancia que la naturaleza de los objetos guarda respecto al hombre, resulta cada vez más improbable, echa mano de la analogía para resolver incluso aporías, que teóricamente no había podido disolver; así, “*no será sin duda casualidad el que la facultad intelectual, la más inmaterial, sea la que cuenta con mayor número de comparaciones*” [1975: 124]. Ahora bien, el uso de las analogías resulta muchas veces esencial, dado el desconocimiento de la razón abstracta que iría en el lugar de la comparación.

Resulta ser una operación mental y filosófica innegable de índole poderosa para el entendimiento, porque permite tender puentes conceptuales entre distintas cosas en el sentido de su asimilación (los analogados –primario y secundario– como términos de su constitución), pero en una misma dimensión ontológica, por así decirlo, como es lo sensible respecto de lo inteligible, o lo sensible e inteligible mismo con lo intencional; sin embargo, parece que no se justifica entre *fundamentados* físicos y *fundamento* metafísico, por nuestra limitación cognoscitiva, y el desconocimiento casi total que de la naturaleza divina tenemos por la misma razón. Toda analogía en parte es igual y en parte es diferente, lo que permite la diferenciación lógica de sus términos, pero en el caso del *fundamento* y los *fundamentados*, parece no haber posibilidad de similitud, aún cuando se quiera depurar lo físico para atribuir el predicado al ente metafísico de que se trata. Eso le parece del todo ilegítimo al último Aristóteles de este último argumento.

Ahora bien, el uso de las analogías resulta muchas veces esencial, dado el desconocimiento de la razón abstracta que iría en el lugar de la comparación. Es por ello que en el mismo plano metafísico de los fundamentados, este recurso sea inigualable –pedagógicamente hablando– para las cosas oscuras, pues “*el esquema de ascendencia físico–material, presta generosamente inteligibilidad a procesos intelectivos, apetitivos, vegetativos, etc., apoyando las determinaciones lógicas de los mismos en orden a la comprensión*” [1975: 124]. Operación ejemplificadora o llave de antinomias, la analogía aparece, por carencia de razones y en seguimiento de intuiciones, o bien para la difusión de ideas que de otro modo sería difícilísimo pergeñar con precisión. Por otra parte, se puede hacer una taxonomía o tipología de los tipos de analogía; según la versión de Martino, en Aristóteles son los siguientes: “*entrañada, yuxtapuesta, anticipativa, enigmática..., conforme al contenido conceptual de la comparación se relacione con la marcha del pensamiento de que forma parte el tratado*” [1975: 126].

Referencias Bibliográficas

- Aristóteles, [2003], *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos.
- _____ [1984]; *Magna Moral*. Madrid: Aguilar.
- _____ [2011]; *Magna Moral*. Madrid: Gredos.
- _____ [1998]; *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- _____ [1977]; *Obras*. Madrid: Aguilar.
- Jaeger, W. [1997]; *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Martino, E. [1975]; *Aristóteles. El alma y la comparación*. Madrid: Gredos.
- Ramírez R. [2009]. *El dios de Aristóteles Necesidad y suficiencia de su planteamiento en Metafísica XII principalmente, a contraluz de las tres Éticas: una revisión crítica*. Universidad de Guadalajara, México: Tesis de Maestría.
- _____ “El dios y los dioses en Aristóteles”, en Mayorga, C. [2011]. *Estudios Filosóficos: argumentación, epistemología, ontología, ética*. México: Universidad de Guadalajara. pp.161–194.

II. Estudios generales de la argumentación

EL LUGAR DE LA ARGUMENTACIÓN EN LA FILOSOFÍA¹

Fernando Leal Carretero

Todos los filósofos se dedican de tiempo completo y con gran entusiasmo a refutar lo que otros filósofos sostienen. No sé si Cicerón tenía razón cuando dijo que no había nada, por absurdo que fuese, que algún filósofo no hubiese afirmado; pero lo que es innegable es que más tarda un filósofo en argüir algo, absurdo o no, que aparece otro filósofo que le redarguye todo lo que dijo.² De este hecho incontrovertible se podría desprender que la argumentación ocupa un lugar central en la filosofía. Y en cierto modo así es; pero voy a matizar esta idea y proponer un ejercicio de decentración o reubicación en este trabajo. La argumentación se nos irá mostrando como menos central de lo que parecía a primera vista. Con ello no pretendo de ninguna manera restarle importancia e interés a esta actividad. El verdadero valor de la argumentación se aprecia sólo en contexto.

153

1 Algunas de las ideas de este trabajo fueron expuestas originalmente, aunque de una manera y con una intención muy diferentes, a manera de conferencia magistral en la Primera Jornada Filosófica, organizada por los estudiantes de la licenciatura en filosofía de la Universidad de Guadalajara en mayo de 2011.

2 En un trabajo reciente el joven filósofo Zach Weber (2011) plantea la hipótesis de que la filosofía se distingue de la ciencia por una pugnacidad que no busca nunca el consenso. No que los científicos sean “peritas en dulce”, pero la organización comunal de sus ataques está guiada por la búsqueda de acuerdo, o (para decirlo con Peirce) por la idea de que la investigación (*inquiry*) tiene un fin. La hipótesis es digna de consideración seria, aunque de ser correcta implica que nunca alcanzará acuerdo entre los filósofos.

I

La filosofía se compone de discurso y acción. Por un lado, filosofar es hablar de cierto modo; por el otro, es vivir de cierto modo. Al menos eso se desprende del hecho innegable de que la filosofía en cuanto discurso es, siempre y en cada caso, intensamente normativa: habla de cómo deben ser las cosas, de cómo debemos ser nosotros, de cómo debemos vivir, pensar, hablar.³ Y a nadie que así hable le podemos pasar que luego viva y actúe de otra manera. Si una persona se cuida de andar hablando con los demás acerca de cómo deben ser las cosas y cómo debemos ser las personas, ni quien le reclame luego que haga lo que se le pegue la gana; pero si una persona anda por todos lados entremetiéndose y diciendo y preguntando justo por cómo debiera ser todo (y así anda el filósofo), entonces ni qué decir tiene que esperaremos que ajuste su conducta a su discurso. Hablar y vivir van juntos en el filósofo, y de ambos se compone el filosofar.

De estos dos componentes el más importante es la acción; de hecho, el discurso filosófico tiene por fin prepararnos para la acción. Pero he aquí que la acción, aquí y ahora, en las condiciones reinantes en que se estudia filosofía a nuestro alrededor, es lo que menos tenemos a la vista. Este no es defecto de los estudios de filosofía en esta ciudad o esta universidad; antes al contrario, lo mismo ocurre, a lo que entiendo, en todas las ciudades y todas las universidades.

3 Para muestra basta un botón: todos y cada uno de los artículos contenidos en este libro hablan de normas. Los dos que llevan la palabra "ética" en su título son los casos obvios; pero si el lector mira con cuidado los otros cinco, cada uno de ellos habla de lo que se debe hacer en un caso o en otro. Considere el caso menos obvio: el estudio que trata de un argumento de McTaggart. Este filósofo británico pretendía probar que el tiempo no existe como parte de un esfuerzo de persuadirnos de cómo debemos pensar en la realidad. La refutación que presenta Joaquín Galindo de ese argumento nos habla de las normas lógicas que McTaggart violó al construir su argumento. Y ni qué decir tiene que este artículo tampoco hace excepción.

Ni se trata aquí de un fenómeno exclusivamente contemporáneo. Ya en la antigüedad clásica, que fue donde por primera vez (dentro de nuestra tradición) se concibió la idea de filosofía como acción y como discurso, se produjo ese alejamiento de la acción y concentración en el discurso. Recuerdo al lector este maravilloso pasaje del *Manual* de Epicteto, el filósofo estoico que vivió entre el año 55 y el 135 de nuestra era:

Ὁ πρῶτος καὶ ἀναγκαιότατος τόπος ἐστὶν ἐν φιλοσοφίᾳ ὁ τῆς χρήσεως τῶν θεωρημάτων, οἷον τὸ μὴ ψεύδεσθαι· ὁ δεύτερος ὁ τῶν ἀποδείξεων, οἷον πόθεν ὅτι οὐ δεῖ ψεύδεσθαι· τρίτος ὁ αὐτῶν τούτων βεβαιωτικὸς καὶ διαρθρωτικὸς, οἷον πόθεν ὅτι τοῦτο ἀπόδειξις; τί γὰρ ἐστὶν ἀπόδειξις, τί ἀκολουθία, τί μάχη, τί ἀληθές, τί ψεῦδος; οὐκοῦν ὁ μὲν τρίτος τόπος ἀναγκαῖος διὰ τὸν δεύτερον, ὁ δὲ δεύτερος διὰ τὸν πρῶτον· ὁ δὲ ἀναγκαιότατος καὶ ὅπου ἀναπαύεσθαι δεῖ, ὁ πρῶτος. ἡμεῖς δὲ ἔμπαλιν ποιούμεν· ἐν γὰρ τῷ τρίτῳ τόπῳ διατριβόμεν καὶ περὶ ἐκεῖνόν ἐστιν ἡμῖν ἡ πᾶσα σπουδὴ· τοῦ δὲ πρώτου παντελῶς ἀμελοῦμεν. τοιγαροῦν ψευδόμεθα μὲν, πῶς δὲ ἀποδείκνυται ὅτι οὐ δεῖ ψεύδεσθαι, πρόχειρον ἔχομεν.

El primero y más necesario lugar en filosofía es el practicar las proposiciones teóricas, como “no mentir”; el segundo el de las demostraciones, como “de dónde viene que no debemos mentir”; el tercero el confirmador y articulador de estas mismas, como “¿de dónde viene que esto es demostración?”, “¿qué es en efecto demostrar, qué consecuencia, qué contradicción, qué verdad, qué falsedad?” Entonces pues el tercer lugar es necesario por el segundo, el segundo por el primero; y el más necesario y donde hay que detenerse es el primero. Nosotros lo hacemos al revés: nos entretenemos con el tercer lugar y en torno de ese se da todo nuestro afán; pero del primero no nos ocupamos para nada. Con lo cual mentimos pero el cómo demostrar que no debemos mentir eso sí lo tenemos presente.

Describe aquí Epicteto cómo ocurría ya el desliz en aquellos tiempos; y el mecanismo no ha cambiado. Los antiguos, en efecto, inventaron eso que llamaron (y seguimos llamando) filosofía, de la cual decimos ser herederos y cultivadores; y, como nos muestra el pasaje citado, no siempre cumplían ellos eso de que a fin de cuentas la filosofía es cosa de acción, de práctica, de vida: el βίος φιλοσοφικός. Frente a esa vida tenemos el mero discurso, el λόγος φιλοσοφικός. Y es claro que λόγος está al servicio de βίος, no al revés: razonamos y argüimos para vivir, no vivimos para razonar y argüir. Los medievales también, a quienes solemos sentirnos tan superiores y que rara vez estudiamos, sabían esto y lo compartían. Todavía en los albores de la filosofía europea moderna la idea no había muerto del todo, y basta leer a Descartes o a Spinoza para darse cuenta de que ellos también compartían la visión antigua y medieval. En el camino que siguió después esa visión se ha perdido casi por completo, con contadísimas y honrosísimas excepciones. Y hemos necesitado en nuestros tiempos que Pierre Hadot (1987) nos la recuerde.

II

El hecho de que en ningún lugar se cultive la filosofía con la mirada bien puesta en que la filosofía de lo que ultimadamente trata es de acción no significa que debemos cruzarnos de brazos. Por lo pronto, y porque queremos llegar a la cuestión del lugar que en la filosofía corresponde a la argumentación, pasemos a examinar más de cerca aquel elemento de la filosofía del que sí nos ocupamos aquí y en otras universidades: el discurso

filosófico. Lo primero que hay que decir, y que fue conceptualizado con toda claridad en la Alemania del siglo XIX es que la filosofía en tanto discurso pretende dos cosas o consiste en dos cosas. Una de ellas es lo que los autores alemanes del siglo XIX llamaron, con un término que hemos tomado prestado todos, *Weltanschauung*.⁴

Filosofía es en efecto y en primer lugar visión del mundo o visión de la vida. No por cierto cualquier visión del mundo o la vida, sino una visión, como dije antes, intensamente normativa. Lo que el filósofo anda buscando afanosamente es una visión de ese tipo; y aquello en torno a lo cual se esfuerza más como escritor y como orador es a transmitir, a poner en palabras, a proclamar y expresar tal visión. La visión, para retomar brevemente lo que veníamos diciendo hace un momento, está allí al servicio de la acción, de la vida filosófica o de la filosofía como forma de vida; pero para que preste ese servicio necesitamos verbalizarla, decir con algún detalle en qué consiste la visión. El discurso filosófico es por tanto en primer lugar expresivo, declarativo, proclamatorio: las cosas *son* o *deben ser* de tal o cual manera.

Un ejemplo brevísimo de este tipo de discurso: lo que vemos con los sentidos no es lo real, sino que lo real es sólo accesible al pensamiento, y debemos atender las

4 Los estudiosos de las palabras parecen estar de acuerdo en que fue Kant quien acuñó el nombre compuesto *Weltanschauung*, aunque aparentemente no en el sentido en que hoy lo usamos (cf. Naugle 2002). Se ha dicho con frecuencia que fue en cambio Wilhelm von Humboldt quien por primera vez uso un término parecido (*Weltansicht*) en un sentido que es ya muy próximo al nuestro. Sin embargo, creo que el mérito de haber distinguido entre la visión del mundo de un filósofo y su aparato argumentativo corresponde a los grandes historiadores de la filosofía del siglo XIX, tales como Eduard Zeller y Wilhelm Windelband. Dos autores mucho más recientes presentan esta distinción de una manera aproximada a la que aquí esbozo (Nelson 1918, Wolff, 1977).

enseñanzas del pensamiento puro para saber qué es lo que importa y qué es secundario en la vida. En lugar de este teorema filosófico, puede el lector poner el que prefiera. Lo que importa es que considere esto: la mayor parte de los discursos de los filósofos tienen este carácter expositivo. Dedicar páginas y páginas a esto. La filosofía, la occidental al menos, ha retomado y transformado géneros discursivos muy variados. Parménides y Empédocles, luego Lucrecio, fueron poetas que partieron de la epopeya de su época, y emplearon los recursos literarios de ese género para comunicar y expresar visiones del mundo extrañas y potentes.⁵ Heráclito, Teofrasto y más cerca de nosotros La Rochefoucauld, La Bruyère o Nietzsche prefirieron valerse de la forma popular del proverbio, creando aforismos lapidarios y altamente expresivos. Platón tomó el diálogo de la dramaturgia de su época y lo convirtió en un instrumento expresivo de filosofía que nos sigue maravillando y que ha sido emulado, aunque sin alcanzar de nuevo las alturas de ese primer autor (cf. Hirzel 1895, Hölsle 2006).

Estos y muchos otros géneros literarios –retomados, transformados y acaso inventados *ab ovo* por los filósofos– están llenos de narrativas, imágenes, parábolas, mitos, metáforas, ejemplos, analogías, evocaciones, sugerencias, acertijos, alusiones, hipérboles, litotes, sinécdoques, metonimias, bromas, ironías, y otros tropos del pensamiento y el lenguaje, cuya misión es expresar una visión del mundo. Hasta un autor tan sobrio y hasta árido como Kant de repente se inspira:

⁵ No me resisto a remitir al lector a una publicación reciente que desarrolla este tema para el caso de Parménides: Henn (2003).

Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde. [A5, B8-9]

[W]enn die Frage an sich ungereimt ist, und unnötige Antworten verlangt, so hat sie, außer der Beschämung dessen, der sie aufwirft, bisweilen noch den Nachteil, den unbehutsamen Anhörer derselben zu ungereimten Antworten zu verleiten, und den belachenswerten Anblick zu geben, daß einer (wie die Alten sagten) den Bock melkt, der andre ein Sieb unterhält. [A58, B82-83]

A la paloma ligera, cuando en su vuelo hiende el aire cuya resistencia siente, podría ocurrírsele la idea de que le sería mucho más fácil volar en un espacio sin aire.

Cuando la pregunta es insensata y solicita respuestas innecesarias no sólo abochorna al que pregunta sino que a veces tiene la desventaja de que quien la oye sin cuidado se lanza a responderla no menos insensatamente, dando el espectáculo ridículo de que uno (como decían los antiguos) ordeña al macho mientras el otro le pone abajo un sedazo.

La primera imagen es sublime, la segunda (que remite al viejo bufón de Luciano) es jocosa. Por la primera Kant nos expresa su visión de que el pensamiento necesita restricciones, tanto la de su propio aparato cognitivo como las de las afecciones sensoriales; por la segunda su visión de que la pregunta ingenua por la verdad, y las respuestas no menos ingenuas que a ella se dan, no son dignas de un filósofo. En todo caso, son imágenes, no argumentos; pertenecen al discurso expresivo.

III

La segunda parte del discurso filosófico, del λόγος φιλοσοφικός, la parte que no es expresiva en el sentido indicado, consiste en cambio de argumentos. El filósofo hila razonamientos –unos toscos, otros sutiles; unos brillantes, otros opacos; unos sólidos, otros endebles– con el sólo propósito de persuadir a los demás de su visión filosófica, de esa *Weltanschauung* a la que ha llegado vaya usted a saber de qué manera. Porque eso sí hay que decirlo: el filósofo no llega a su visión del mundo a punta de razonamientos. Esto lo sé por partida doble: porque los filósofos que hablan del asunto lo dicen claramente; y porque yo mismo como filósofo tengo exactamente esa experiencia. La *Weltanschauung* llega primero; y luego tenemos penosamente que trabajar para confirmarla mediante razonamientos y persuadir a otros de su bondad mediante argumentos. Los argumentos son ciertamente la única *razón* que tenemos para sostener nuestras visiones del mundo, si bien cabe decir que creemos en ellas por otros motivos que no son razones. Y para que no vaya el lector a pensar que eso es exclusivo de la filosofía, otro tanto ocurre en las demás áreas de la actividad humana: los seres humanos tenemos primero la visión y luego buscamos razones, buenas o malas, que la apalanquen. No se encuentran, en efecto, solos los filósofos en este predicamento. También los matemáticos y los físicos, por ejemplo, lo reportan así. Tanto Gauss como Einstein, para mencionar al respecto sólo a los más notables, dicen haber llegado primero a sus teoremas y luego haber trabajado muy duramente para demostrarlos. Peirce generaliza la cosa cuando propone su concepto de *abducción*: por cada momento de iluminación del que surge la “hipótesis” se necesitan luego invertir meses o hasta años de empeños, afanes y porfías para comprobarla.

Nótese que, vistas así las cosas, no debería sorprendernos que, en la mayoría de los casos, el discurso expresivo prevalezca sobre el argumentativo. Todos los que se ocupan de filosofía –estudiantes, maestros, investigadores o simples “interesados”– dedican la mayor parte de su tiempo a exponer filosofemas, y relativamente poco a demostrarlos, tan poco de hecho que parece convergir asintóticamente a cero. Si de algo se habla en aulas y pasillos, pero también en tertulias y tabernas, es de la visión del mundo que se tiene. Quienes filosofan utilizan mayormente un discurso expresivo, e incluso a veces declamatorio. Ese discurso puede ser obscuro o claro; es decir, podemos los escuchas enterarnos bien a bien del contenido de la *Weltanschauung* de quien produce tal tipo de discurso; o podemos andar a tientas y a lo sumo vislumbrarla. Pero lo raro, rarísimo es un discurso que además trate de darnos razones por las cuales habríamos de aceptar o al menos de tomar en serio la visión que se nos expresa. Lo malo es que sin razones el discurso filosófico queda trunco, la visión del mundo muy imperfectamente apoyada. Y si, como al inicio de este trabajo quedó apuntado que es usual en filosofía, las pocas razones que damos se concentran en atacar la visión del otro y las del otro a atacar la nuestra, el espectáculo son puras ruinas.

Todo esto es demasiado general y no atrapa todavía bien los fenómenos. Por eso debemos aquí entrar en mayores detalles sobre el carácter del discurso argumentativo en la filosofía que vemos a nuestro alrededor. Lo primero que cabe decir es que el discurso argumentativo en filosofía es de dos tipos, a los que podríamos llamar “directo” e “indirecto”, o si se prefiere, “directo” y “oblicuo”, o incluso “directo” y “reflejo”; los términos que se usen son lo de menos siempre y cuando entendamos a qué

nos referimos. Llamo discurso argumentativo directo en filosofía a aquel en el que yo (es decir, quien tome la palabra en una discusión, debate, diálogo o discurso filosófico) pretendo, me empeño y aforo en enfrentarme a una pregunta filosófica, en darle respuesta con *mis* razones, con razones propias, propias no en el sentido espurio de “originales” e “innovadoras”, sino en el sentido de asumidas por mí como propias, de asumidas por mi propia cuenta y riesgo, expuestas de manera tal que yo, quien las expongo, estoy dispuesto *hic et nunc* a defenderlas, a atender sin rodeos las objeciones que se me presenten contra ellas.⁶ La visión que ese discurso filosófico aspira a sostener, de cuya bondad aspira, mediante esas razones, a persuadir a otros, es *mi* visión, la visión que yo declaro mía; mía no necesariamente porque la haya yo inventado, que eso es lo de menos, sino porque la asumo y me la apropio. Por contraste llamo discurso argumentativo indirecto (u oblicuo o reflejo) a aquel en que yo expongo las razones que me parece que tuvo algún filósofo (poco importa si clásico o poco conocido, famoso o de moda, importante o secundario) para sostener *su* visión, la cual visión justo por ello no es entonces la mía, sino la de él.

Pues bien: mi idea es que el discurso argumentativo en filosofía es mayormente indirecto, lo cual contrasta, a veces muy penosamente, con el discurso expresivo, que es mayormente directo y (me parece) en general vigoroso,

⁶ Tal vez en el albor de la filosofía ocurrió que alguien produjo razones “originales” e “innovadoras”, aunque incluso eso me parece dudoso. Los seres humanos no pensamos ni hablamos nunca en el vacío. El lenguaje (vocabulario, frases y metáforas, estructuras sintácticas, recursos sonoros y gestuales) nos es dado de antemano por la comunidad a la que pertenecemos. Puede ser que de tanto en tanto encontremos una combinación un poco diferente a la usual, pero no hay que vanagloriarse demasiado por tan poco. Y ciertamente hoy, que tenemos atrás nuestro siglos, milenios, de pensamiento y discurso, tanto expresivo como argumentativo, menos nos sienta ese “afán de novedades”.

aunque (fuerza es decirlo) no en todos los casos logrado. Si lo que he venido diciendo se acerca a la verdad, tenemos aquí un hiato impresionante, que nos comienza a revelar el curioso papel que juega la argumentación en filosofía. Si el fin de la filosofía es la acción, la vida filosófica, y el discurso está enderezado a ella, y si dentro del discurso filosófico hay una parte argumentativa en la que *uno* daría las razones propias para la visión de la vida, razones que persuadirían a vivirla así, pero esa parte argumentativa es tendencialmente no directa, no empeñada en dar tales razones propias, sino indirecta, porfiada en hablar de las razones ajenas, e incluso con harta frecuencia en atacarlas, resultaría que la argumentación nos aleja cada vez más del fin último de la filosofía.

IV

Sin embargo, eso no es todo. La trama del discurso filosófico se complica. Tanto el discurso argumentativo directo como el indirecto se subdividen a su vez. Comencemos con el indirecto, que es algo más familiar.

Su variante más conocida es la histórica o historiográfica. El lector sabe lo mismo que yo que la manera usual de enseñar filosofía en nuestro medio es a través de eso que llamamos la historia de la filosofía. Pero, ¿qué cosa es la historia de la filosofía? De entrada, y para muchos solamente, es una crónica en la que una serie aparentemente interminable de oradores, escritores y profesores (cada uno acompañado de ciertos datos externos) se sucede, y siendo las relaciones entre ellos sola o mayormente dos: “el filósofo *F* contradice al filósofo *G*” o bien “el filósofo *F* es seguidor del filósofo *G*”. Quién pertenezca a esa serie y quién no (y por tanto quién sea y

quién no sea filósofo, y por tanto de quién nos debemos ocupar y de quién no), es algo que fijan justamente los autores de esos libros que llevan por título “historia de la filosofía”, sin que el resto de los mortales sepamos en general por qué razones unos quedan dentro y otros fuera.⁷

La rama histórica del discurso argumentativo indirecto no es, con todo, la única; resulta que también hay discurso filosófico que nos dice qué es la filosofía y sobre todo cuál es su método o cuáles son sus métodos. Llamemos “metodológico” a ese otro discurso; en el mundo anglosajón se lo llama también “metafilosófico”. La distancia entre el discurso histórico y el metodológico es pequeña y en todo rigor el primero alimenta a y desemboca en el segundo. Así por ejemplo, los comentarios de los neoplatónicos a las obras de Aristóteles (continuadas luego en la Edad Media) son en parte históricos y en parte metodológicos: al tiempo que un Alejandro de Afrodisias, un Juan Filopón o un Pedro Abelardo sitúan e interpretan históricamente los textos del Estagirita, extraen de todo ello lecciones acerca de cómo se debe filosofar. *Mutatis mutandis*, algo así ocurre con los artículos de las revistas de filosofía analítica en las que un autor contradice y trata de refutar a otro: la interpretación va de la mano de la metodología. Y para no ir más lejos, este trabajo se sitúa a medio camino entre el discurso histórico y el metodológico.

⁷ De hecho, los autonombrados historiadores de la filosofía no solamente separan los filósofos de los no filósofos de una manera siempre arbitraria y nunca o casi nunca o en todo caso débilmente argumentada, sino que otro tanto hacen con los textos hasta de alguien reconocido como filósofo: se acepta el texto de la *Metafísica* de Aristóteles, pero no el de su *Historia de los animales*; se describe el contenido del *Discurso del método*, pero no se describe el de la *Geometría*; se otorga gran valor a Davidson (1963), pero al menos en la práctica ninguno (por cuanto se lo ignora) a Davidson, Suppes y Siegel (1957).

Ambas ramas del discurso argumentativo indirecto son en todo caso alejamientos: ocupándonos de ellos nos ocupamos cada vez menos del asunto mismo de la filosofía. Consideremos ahora el discurso argumentativo directo. Éste tiene también dos ramas. Una es ocupada por esos filósofos que creen y pretenden que están en posición de resolver las preguntas que se plantean sin ninguna ayuda de nadie. Estos son los filósofos puros y duros. En nuestro tiempo han dado en llamarse “filósofos analíticos”. Hay por contraste otro grupo de filósofos (a cuya secta quien esto escribe confiesa pertenecer), los cuales están bien lejos de pensar que con los más bien escasos recursos de la filosofía es posible resolver las preguntas filosóficas, sino que se valen de lo que encuentran y son unos verdaderos oportunistas a la hora de buscar consejos, informaciones, procedimientos e ideas de otras áreas del inmenso mundo cultural y social que nos rodea y del que la filosofía sólo es una pequeñísima parte. De cuál parte de ese mundo cultural se alimente el discurso filosófico de este tipo depende de variadas circunstancias, entre ellas los talentos e inclinaciones personales. Unos (como quien esto escribe) se inclinan por las ciencias, otros por las artes, hay quien por la tecnología y quien por la política, quien por el mundo de la educación y quien por el de los negocios, y no faltan quienes con gran humildad se alimentan de las ideas y experiencias que circulan en la vida diaria. Comoquiera, son (somos) todos estos filósofos inquietos y sumamente curiosos, y la dieta que sirven los “analíticos”, si bien indispensable y a veces provechosa, les resulta más bien magra.

¿Cómo designar esta diferencia?

Hay una vieja distinción entre dos tipos de refutación: la inmanente y la transcendente. La refutación inmanente de un argumento filosófico lo que busca es mostrar inconsistencia en las premisas de dicho argumento. No utiliza pues ningún recurso externo al argumento que se pretende refutar. Es una forma glorificada de un argumento *ad hominem*: esta persona utiliza tales premisas y de ellas extrae tal conclusión; si suponemos con ella todo eso, podemos refutarla sin salirnos de sus supuestos. La refutación transcendente en cambio introduce premisas nuevas, no necesariamente aceptadas por o aceptables para el adversario, pero que a quien lleva a cabo la refutación le parecen correctas en cuanto a la cosa misma. En ese sentido podemos llamarlo también una argumentación *ad rem*: las cosas tal como son más allá de lo que mi adversario dice son tales que de ellas se desprende que está equivocado.

Pues bien: una extensión de esta distinción tradicional entre tipos de refutación es lo que tengo en mente cuando hago la distinción que esboqué arriba. Los filósofos analíticos puros y duros por decirlo así no se salen de la filosofía como tal; sus argumentos son inmanentes a la filosofía; las premisas son todas ellas filosóficas y no usan material alguno que no sea filosófico. Si, por tomar un ejemplo, hablan de lenguaje, se cuidan mucho de ir a introducir premisas tomadas de alguna de las áreas de la actividad cultural humana que se ocupan del lenguaje: la retórica, la gramática, la lexicografía, la lingüística, la psicología cognitiva del lenguaje, la pedagogía de lenguas extranjeras, o cualquiera otra. El filósofo inmanente se basta a sí mismo; y sus argumentaciones directas, empeñadas en contestar a alguna pregunta filosófica

(por ejemplo, cuál es la naturaleza de la referencia o cuál es la función de la predicación) apartan e ignoran olímpicamente lo que sobre el lenguaje saben o dicen saber quiénes se ocupan de la cuestión empíricamente. El filósofo inmanente no necesita a nadie.⁸ Podemos decir que cultiva con esmero su ignorancia.

V

Nada más diferente es el filósofo transcendente en el sentido que estoy tratando de introducir aquí. Tal tipo de filósofo declara de entrada que, en tanto que filósofo, en rigor no sabe nada de valor (ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός, *Apol.* 23a). Reconoce en cambio que a su alrededor hay mucha gente que se ocupa intensamente con los objetos que le han suscitado preguntas filosóficas. Si sus preguntas tienen que ver con el lenguaje,

8 Utilizando una metáfora distinta, podría también distinguirse aquí entre argumentos filosóficos “puros” e “impuros”. Esto de la pureza se refiere a un hecho histórico que me parece insoslayable. La filosofía no nace en el vacío; nace en medio de notables fenómenos culturales preexistentes, los cuales tienen mayor prestigio, prevalencia y preeminencia que la filosofía. La mayoría de tales fenómenos son eminentemente prácticos, si bien algunos de ellos tienen partes teóricas, en un sentido paralelo al que se apuntó antes al hablar de la vida filosófica. Así por ejemplo, la filosofía griega, a la que reconocemos como la forma original de eso que llamamos filosofía, nace en medio de una cierta religión, poesía, música, política, medicina, matemática, historiografía. Y reconocemos fácilmente el hecho de que los primeros filósofos se definen de cara o incluso con frecuencia en oposición a estos fenómenos, sea a uno, a varios o a todos según el filósofo del caso. Lo curioso es que parte de lo que la filosofía quiere decir y argumentar como su quehacer propio resulta ser, por decirlo así, un sitio ocupado por otra u otras fuerzas culturales. La filosofía, repito, no discurre en el vacío. No lo hizo en la antigua Grecia, no lo ha hecho desde entonces y no lo hace ahora. Sin embargo, puede, al menos por momentos, cerrarse sobre sí misma e ignorar, o hacer como que ignora, ese *plenum* práctico y teórico que en parte le precede (como en los casos antedichos) y en parte (como en episodios posteriores) no depende, o no totalmente, de la filosofía (como es notablemente el caso de la ciencia experimental).

está dispuesto a escuchar a los rétores como a los lingüistas, a los maestros de lenguas como a los terapeutas del lenguaje. De todos ellos puede aprender cosas que le ayuden con su pregunta. Y si su pregunta trata sobre el dinero o sobre el comercio acudirá a los comerciantes como a los economistas, a los administradores como a los banqueros. Y si trata de Dios o de los dioses, intentará aprender de los predicadores como de los teólogos, de los psicólogos y antropólogos de la religión como de los textos considerados como sagrados por tal o cual religión. Otro tanto hará siempre con cada una de las demás cuestiones que lo agiten. Con los elementos que aprenda tratará como pueda de dar respuesta a sus preguntas filosóficas.

Así aprendió Aristóteles de los médicos e historiadores de su época, y no sintió que erraba como filósofo cuando instauró investigaciones sobre la reproducción animal (εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοῦς, *De part. an.* A 645^a21) o el surgimiento y evolución de las formas de gobierno de las ciudades-estado del mediterráneo. Así obró Tomás de Aquino en sus inquisiciones sobre lo humano y lo divino. Así Descartes cuando, preocupado por la firmeza del conocimiento, cultivó la geometría, o cuando preocupado por el libre albedrío, asistió donde los carniceros para mejor entender la distribución de músculos y nervios. Así vemos hoy día a un Dennett o un Churchland, quienes no consideran por debajo de su dignidad ensuciarse las manos con programas informáticos de inteligencia artificial o consideraciones sobre la anatomía o la fisiología del ojo o sobre los circuitos y áreas corticales de la visión.

Todos estos filósofos transcendentales construyen argumentos tan directos como los de los filósofos inmanentes (para cuyo tipo nos sirven de ejemplo

muchos de los llamados “filósofos analíticos”). Filósofos trascendentes e inmanentes comparten también los métodos, técnicas y procedimientos propios y característicos de la filosofía, en particular la distinción entre conceptos. La diferencia es que los filósofos inmanentes no ven la necesidad de ir más allá de métodos como la distinción entre conceptos, mientras que los filósofos trascendentes sí ven esta necesidad, y de hecho es para ellos apremiante.

Un ejemplo podría ilustrar la diferencia. Cuando Frege acometió su magnífica empresa partió de una distinción conceptual de impecable estirpe filosófica: la distinción entre juicios analíticos y sintéticos. Y su pregunta podía formularse de una manera que cualquier filósofo podría reconocer como filosófica: si las proposiciones aritméticas, como Kant había creído poder demostrar, corresponden a juicios sintéticos *a priori*. Sin embargo, toda su argumentación se enderezaba a una tarea que no pertenece a la filosofía sino a las matemáticas: la construcción de un sistema axiomático en el que pudieran derivarse con toda corrección lógica los teoremas de la aritmética, el álgebra y el análisis. Ahora no nos preocupemos de si lo logró o no. El caso es que las argumentaciones que construyó a favor de su extraordinaria visión de que la intuición no era requerida para la demostración de estos teoremas fueron una mezcla de filosofía y matemáticas. Fueron en suma argumentos impuros, o en la terminología que ahora introduzco: argumentos trascendentes.

Compárense con esto las innumerables disquisiciones de la mayoría de los filósofos de las matemáticas contemporáneos. El grueso de ellos no aspira en lo absoluto a contribuir de forma alguna a las matemáticas, como en su momento lo procuró Frege. Se contentan con

los métodos, técnicas y procedimientos de la filosofía, y si bien hacen alusión a los de las matemáticas (no podrían evitarlo), no los emplean en forma para demostrar ningún teorema matemático; o si lo hacen ocasionalmente, no se trata de teoremas que tengan interés para los matemáticos o que atraigan su atención. Se encuentran en un terreno completamente ajeno y *exterior* a las matemáticas, a las que miran desde fuera, como un objeto extraño. Y paralelo a este fenómeno es claro que sus conocimientos y competencias propiamente matemáticas son magras y del todo insuficientes para que pudiesen aspirar a algo que interesase a los matemáticos. Casi pensaría que se les podría extender aquel dicho de que el que sabe, hace matemáticas, mientras que el que no sabe se dedica a la filosofía de las matemáticas.

Para que no se me entienda mal: no necesita uno saber matemáticas para poder constatar lo que acabo de decir. Basta tener un mediano interés en la materia y leer un poco para darse cuenta de que a los matemáticos les tiene completamente sin cuidado lo que dicen los filósofos. De hecho, eso es tan cierto que el propio Frege fue ignorado y hecho a un lado por los matemáticos de su tiempo, y tomó tiempo para que ellos aceptaran que se había, con su obra, abierto un área de interés matemático estricto.⁹

Pero no es la negligencia de los estudiosos de una determinada área de estudio lo que importa más para apreciar la diferencia entre filósofos inmanentes y trascendentes. Los lingüistas, por ejemplo, acogieron en su tiempo con mucho interés y benevolencia las ideas

9 No sin sentido del humor suspira Frege en sus *Leyes básicas de la aritmética* que los matemáticos de su tiempo, al leer “expresiones lógicas como ‘concepto’, ‘relación’, ‘juicio’, piensan: *metaphysica sunt, non leguntur!*”, mientras que los filósofos “con sólo mirar una fórmula exclaman: *mathematica sunt, non leguntur!*” (1893); con lo cual, no pudiendo unos leer expresiones lógicas y los otros fórmulas, el texto de Frege se quedaba sin lectores.

tan interesantes que formularon filósofos del lenguaje como Russell, Wittgenstein, Austin, Grice o Quine; pero los desarrollos dentro de la lingüística a que dieron lugar han ido por rutas tan diferentes que, hoy por hoy, la filosofía del lenguaje tal como la cultivan los filósofos inmanentes, en perpetua ignorancia de los progresos de la investigación lingüística, tanto teórica como empírica, no tiene ningún interés para los lingüistas.

VI

Volvamos ahora a los argumentos filosóficos indirectos. Los habíamos subdividido en argumentos históricos y metodológicos. Se ha observado ya muchas veces que en la tradición anglosajona se enseña filosofía enseñando a argumentar directamente, mientras que en la tradición germana o galogermana se hace a través de la historia de la filosofía. Pero si somos honestos, habremos de reconocer que el tipo de discurso por el que se accede a la historia de la filosofía es el discurso doxográfico, es decir la descripción de las opiniones y doctrinas de los autores que se consideran pertenecer a dicha historia. La descripción que di antes de la historia de la filosofía –a saber, una crónica en la que una serie aparentemente interminable de oradores, escritores y profesores (cada uno acompañado de ciertos datos externos) se sucede, y siendo las relaciones entre ellos sola o mayormente dos: “el filósofo *F* contradice al filósofo *G*” o bien “el filósofo *F* es seguidor del filósofo *G*”– corresponde justamente a la doxografía. Hasta donde es posible juzgar esto, los primeros asomos de doxografía en la tradición occidental aparecen en los diálogos de Platón, por ejemplo en el siguiente pasaje célebre del *Sofista* (246a–c):

—καὶ μὴν ἔοικέ γε ἐν αὐτοῖς οἷον
γιγαντομαχία τις εἶναι διὰ τὴν
ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας
πρὸς ἀλλήλους.

—πῶς;

—οἱ μὲν εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ
τοῦ ἀοράτου πάντα ἔλκουσι,
ταῖς χερσὶν ἀτεχνῶς πέτρας καὶ
δρυὸς περιλαμβάνοντες. τῶν γὰρ
τοιούτων ἐφαπτόμενοι πάντων
δυσχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον
ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφὴν
τινα, ταῦτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν
ὀρίζόμενοι, τῶν δὲ ἄλλων εἴ τις
<τι> φήσει μὴ σῶμα ἔχον εἶναι,
καταφρονοῦντες τὸ παράπαν καὶ
οὐδὲν ἐθέλοντες ἄλλο ἀκούειν.

—ἦ δεινοὺς εἶρηκας ἄνδρας·
ἦδη γὰρ καὶ ἐγὼ τούτων συχνοῖς
προσέτυχον.

—τοιγαροῦν οἱ πρὸς αὐτοὺς
ἀμφισβητοῦντες μάλα εὐλαβῶς
ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθὲν
ἀμύνονται, νοητὰ ἄττα καὶ
ἄσώματα εἶδη βιαζόμενοι τὴν
ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι· τὰ
δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν
λεγομένην ὑπ’ αὐτῶν ἀλήθειαν
κατὰ μικρὰ διαθραύοντες ἐν
τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ’ οὐσίας
φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν.
ἐν μέσῳ δὲ περὶ ταῦτα ἄπλετος
ἀμφοτέρων μάχη τις, ᾧ Θεαίτητε,
ἀεὶ συνέστηκεν.

—Y de verdad que parece
haber una gigantomaquia por el
desacuerdo en torno al ser de unos
con otros.

—¿Cómo así?

—Los unos arrojan todo a la tierra
desde los cielos y lo invisible, sin
oficio agarrando con las manos
rocas y árboles. Se apoderan de
todo y afirman que sólo existe
lo que se puede tocar y manejar,
definiendo como igual lo corporal
y lo que es, y de los demás si
alguno dijere que algo incorpóreo
tiene ser, dan en despreciarlo
completamente y de cabo a rabo
y en no querer escuchar nada
distinto.

—Hombres terribles describes, y
yo mismo me he topado con ellos.

—Y así los que los contradicen
se defienden con armas tomadas
de arriba, de lo invisible, y
mantienen con violencia que ser
verdadero tienen sólo ciertas ideas
inteligibles e incorpóreas y los
cuerpos de aquellos y la realidad
de la que hablan la hacen pedacitos
en sus discursos, y alegan que ese
ser es un devenir. Hay siempre,
Teeteto, una tremenda batalla
sobre estas cosas entre estos dos
grupos.

En este antiquísimo pasaje encontramos todos los síntomas de la doxografía: las opiniones que se presentan son extrañas, el discurso en el que se presentan es mayormente expresivo, no argumentativo, y nadie sabe bien a bien ni qué se está diciendo ni por qué. Esto mismo, con escasas modificaciones lo encontramos también en el primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles y así en innumerables textos desde entonces. Y hoy los estudiantes de filosofía de muchas partes del mundo (incluyendo la nuestra) se regodean en este discurso doxográfico, al que se llama “historia de la filosofía”.

Muy distinto es el discurso filológico; pero éste tardó mucho en formarse, y no podemos decir de él que existe en toda forma, al menos para la historia de la filosofía, sino hasta el siglo XIX. Este discurso filológico es intensamente argumentativo, y el objeto de sus argumentaciones son tres asuntos:

1. Si el presunto autor de un determinado texto realmente lo escribió, o dicho de otra manera si el texto que tenemos lo podemos considerar como propiamente escrito por tal o cual autor.
2. Suponiendo que el autor efectivamente escribió ese texto, ¿cómo debemos entenderlo o interpretarlo?, ¿qué fue lo que el autor quiso decir con esas cosas (usualmente extrañas) que dijo?
3. Suponiendo que hemos entendido e interpretado correctamente lo que el autor quiso decir, ¿cómo debemos evaluarlo y utilizando qué criterio o criterios debemos evaluarlo?

Puede verse por esa lista que, si bien debemos reconocer una jerarquía lógica entre estas tres tareas (la tarea 3 supone resuelta la tarea 2 y la tarea 2 supone resuelta la

tarea 1) ninguna de ellas puede proceder, en la práctica filológica, en independencia de las otras. Parte de lo que nos permite decidir que un texto es genuino viene de interpretar lo que quiere decir e incluso qué valor (epistemológico, estético, o el que sea) tiene ese texto. Los filólogos argumentan, por ejemplo, que tal o cual texto atribuido a Platón no puede ser de él porque es de poca calidad literaria o bien que Platón no pudo haber dicho algo tan inconsistente con lo que dice en otro texto. Hay de hecho una marcha cíclica o helicoidal que permite ir contestando cada una de las tres preguntas con el auxilio prestado por las otras dos. Es la manifestación más clara del llamado círculo hermenéutico.

Lo que importa constatar para los efectos de este trabajo es que se trata de argumentaciones muy elaboradas cuyo objeto no es si lo que el filósofo dice es verdad y mucho menos si, de ser verdad, eso implica que deberíamos modificar nuestras vidas y acciones conforme a lo dicho. Con otras palabras, estas argumentaciones filológicas, si bien pertenecen a la filosofía, no son en estricto sentido filosóficas. Con ellas no se responde a una pregunta filosófica, sino a una pregunta histórica. Su tema no es: “las cosas son así o debieran ser así”, sino solamente “el filósofo *F* realmente dijo que eran así o debieran ser así”, “cuando el filósofo *F* dijo tal o cual, estaba tratando de refutar al filósofo *G*” o “el argumento del filósofo *F* es muy claro y novedoso en el contexto de su época”, o cualquier otra cosa de interés histórico que pueda probarse filológicamente.

VII

La diferencia entre el discurso doxográfico y el filológico es enorme. En el primero la tendencia es o bien a presentar las opiniones escuetas sin ningún argumento o bien a presentar argumentos más o menos truncos, por no decir imaginarios. Por ejemplo, cuando Aristóteles dice que Tales creía que todo era agua “acaso sacando semejante idea (ὕποληψις) de puro ver que el alimento de todas las cosas es húmedo y que lo cálido mismo se engendra de lo húmedo y está vivo por lo húmedo” (*Met.* A, 983^b22–24). Fíjense nada más el lío en que nos mete Aristóteles, porque si no entendíamos el discurso expresivo que él le atribuye a Tales, ese discurso de que “todo es agua”, aunque bien pudiera pasarnos, emocionarnos y parecernos portentoso, igual de poco –si no es que menos– entendemos ahora el discurso argumentativo que le añade de su cosecha y que incluye enigmas como “el alimento de todas las cosas es húmedo” o “lo cálido se engendra de lo húmedo” o “lo cálido está vivo por (gracias a, en virtud de, por obra de) lo húmedo”. Esto es discurso doxográfico puro. De este tipo encontramos mil manifestaciones en las clases de historia de la filosofía y las discusiones que maestros y alumnos tienen cuando tratan de ella. Y nadie entiende bien a bien qué se está diciendo o queriendo decir, aunque quede claro que se están expresando visiones del mundo, y no menores.

No se me entienda mal. No estoy diciendo que Aristóteles no sabía de qué estaba hablando. Eso no lo puedo saber yo (ni nadie) así como así. De entrada conviene suponer que sí que lo sabía. Los que no lo sabemos somos nosotros; pero acaso lo podemos averiguar, si bien a costa de dejar el discurso doxográfico y transitar al discurso filológico, en

el que procuramos dar respuesta argumentada a las tres preguntas de la filología que quedaron antes indicadas:

1. El texto que estamos leyendo, ¿es de Aristóteles? De entrada no lo es, ya que lo usual es que maestros y alumnos lo hayan leído en traducción a alguna lengua europea moderna, por ejemplo el español o el inglés; pero en ese caso no están leyendo lo que Aristóteles dijo, sino lo que dijo el traductor. Para saber lo que pudo haber dicho Aristóteles ante todo hay que ponerse a leer griego. Pero tampoco el texto griego, o mejor dicho los textos griegos (en plural) que han llegado a nuestro nombre bajo el nombre de Aristóteles son estrictamente de él, ya que son copias de copias. Un enorme esfuerzo se requiere para *fixar* el texto como un texto *de* Aristóteles.
2. Suponiendo que lo sea, ¿qué quiso decir Aristóteles cuando dijo (si lo dijo) cosas como “lo cálido está vivo por lo húmedo”? No son cosas que se entiendan bien a bien a la primera y tampoco a la segunda. Para saber lo que Aristóteles quiso decir hay que leer muchas otras cosas tanto de este autor como de muchos otros autores. Tenemos que hurgar en el contexto histórico a profundidad; tenemos que descubrir las preguntas que se hacían sus precursores y contemporáneos, las respuestas que proponían y los métodos por los cuales llegaron a ellas. Un enorme esfuerzo se requiere para *interpretar* el texto de Aristóteles.
3. Suponiendo que lo hayamos interpretado satisfactoriamente y por ende que lo hayamos entendido como Aristóteles lo entendía, ¿cómo evaluarlo y con qué criterios? Tampoco esto es algo que se pueda decidir al buen tuntún y sin mucho estudio. Para

empezar, los criterios de evaluación de un texto son múltiples. Nos puede interesar la consistencia de este texto con otros, la coherencia interna del mismo, su claridad o precisión, su belleza, los modelos que seguía al escribir así, la intención didáctica que tenía, el talante moral del autor, las influencias de él sobre otros o de otros sobre él, etc. Esto requiere de mayores estudios y de amplia experiencia: otro enorme esfuerzo, ahora para *evaluar* el texto de Aristóteles.

Es obvio que nada de esto se consigue mediante el discurso doxográfico. Si el lector se asoma a alguno de los grandes comentarios y monografías filológicas sobre la *Metafísica* de Aristóteles (por ejemplo, Bonitz 1868, Jaeger 1912, Ross 1924, Frede y Patzig 1988) y lo compara con lo que sobre esta obra se dice en un típico manual de historia de la filosofía (por dar ejemplos de textos utilizadísimos, Marías 1941, Hirschberger 1954, Dilthey 1956, Xirau 1964), captará enseguida la diferencia a la que apunto.¹⁰ De todas maneras, aun suponiendo que la respuesta argumentada se haga bien y siga todas las reglas del método filológico-crítico, aun entonces habremos superado la fase meramente doxográfica pero seguiremos teniendo un discurso indirecto. El discurso se habrá vuelto científico porque las preguntas enumeradas anteriormente son científicas; pero estaremos hablando de Aristóteles y no de la cosa misma de la que Aristóteles hablaba. Nuestro problema no será el problema de Aristóteles, y en rigor no estaremos tomando posición en

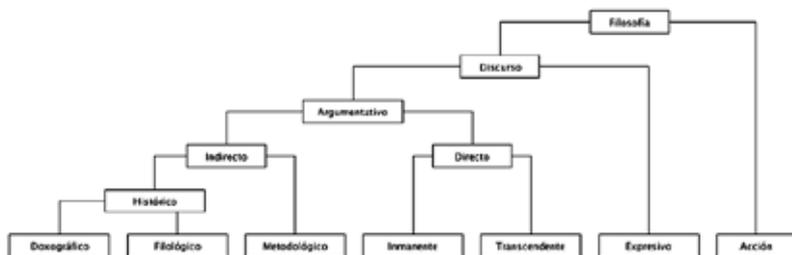
10 Note el lector que mi discurso no es valorativo sino descriptivo. Soy consciente de que hay doxografías mejores y peores; pero no me ocupo ahora de este asunto. Una doxografía puede ser todo lo buena que se quiera, no por ello deja de ser doxografía, es decir discurso sobre opiniones.

pro o en contra de las tesis filosóficas y los argumentos filosóficos directos del autor griego.

Conviene aclarar que hay un tipo de discurso en el que el autor comenta el texto de un filósofo, pero el fin que persigue es dar respuesta directa y argumentada a las preguntas filosóficas. El comentario es en este caso un medio para alcanzar el fin, que es tomar posición propia frente a la pregunta. Esto es lo que vemos en los comentarios, antiguos y medievales, escritos en griego, siríaco, árabe o latín, de las obras de Aristóteles; y al menos en parte esto es también lo que vemos en muchos otros textos más contemporáneos que, defendiendo o refutando lo que otro filósofo dijo, intentan alcanzar una posición propia. Así, cuando Quine critica a Carnap o Putnam defiende a Quine, cuando Heidegger interpreta a Aristóteles o Dreyfus a Heidegger, todo parece indicar que sus argumentos indirectos forman parte integral de una estrategia para la resolución directa de problemas filosóficos sobre los que los filósofos en cuestión tenían una posición propia, y nadie que los conozca tiene duda que la tenían. Esto es ciertamente menos claro en el caso de autores menores, que son legión, e inundan las revistas especializadas con interpretaciones sin que quede claro, ni para ellos que escriben ni para nosotros que los leemos, cuál es la posición que defienden aparte de lo que tengan que decir en tanto que apologetas o detractores de otros. Por ello es importante que no desdibujemos la diferencia abismal entre los argumentos directos y los indirectos.

VIII

Llegados al término de un cierto camino andado, es posible y tal vez conveniente resumirlo mediante un diagrama simple como este:



Confieso que este diagrama no es del todo neutral. Pretende ilustrar la idea de que en filosofía todos comenzamos (al menos hoy día, pero tal vez siempre fue así, aunque no quiero ahora mismo entrar en este tema) por el discurso doxográfico. Todos comenzamos algún día escuchando o leyendo algo sobre los filósofos y sus extrañas opiniones. Diría yo entonces, con algún atrevimiento, que hay una escala *lógica* por la que podemos superar el discurso doxográfico por el filológico, este por el metodológico, este a su vez por el discurso directo immanente, luego este por el trascendente, para llegar finalmente al expresivo y de allí dejar el mero discurso y pasar a la vida filosófica.

Sin embargo, y por lo pronto quedándonos solamente en el ámbito discursivo, esta escala lógica no corresponde probablemente nunca a la secuencia cronológica o psicológica seguida por personas de carne y hueso. Lo que ocurre es más bien que saltamos de un tipo de discurso al otro; de hecho, una trayectoria muy común, observable en muchísimos estudiantes de filosofía, y en no pocos maestros, va directamente del discurso doxográfico al

expresivo. Escucha uno las opiniones extrañas de los filósofos y, por razones obscuras y en algunos casos inconfesables, se encanta uno con alguna de ellas y procede a reproducir bien o mal las declamaciones que la verbalizan. Suele en esos casos haber una carencia, total o parcial, de argumentaciones, y sin embargo no se puede negar un cierto impulso filosófico, si bien algo trunco y mermado.

Dejo a cada lector que intente situar los puntos de su propia trayectoria dentro de este mapa que aquí le ofrezco, y paso a otro punto. Como mi tema era el lugar de la argumentación en filosofía, el esquema que presento contiene más detalles sobre los tipos de discurso argumentativo que sobre los tipos de discurso expresivo; pero creo que este último tipo de discurso pudiera desmenuzarse más y dar lugar a subdivisiones interesantes. El gran tema de los géneros literarios en filosofía no ha sido todavía estudiado como se merece; pero de su estudio bien podrían desprenderse, entre otras cosas, algunas ideas acerca de los diferentes modos de expresión que los filósofos utilizan para poner en solfa sus diferentes visiones del mundo. Lanzo la hipótesis de que, cuando esto se haga nos daremos cuenta de que son estas visiones del mundo lo más importante que el filósofo aporta al trabajo cultural de la humanidad, y que, comparado con ellas, los argumentos de los filósofos son d menor importancia.¹¹

11 Contra lo que pudiera parecer, no es esto necesariamente una mala noticia. Mi experiencia es que los *argumentos* filosóficos son en general malos. Tal vez de allí proviene aquello que mencionaba al inicio de este trabajo: que la actividad favorita de los filósofos es torpedear los argumentos de los otros filósofos. Tal vez en rigor este trabajo sea fácil, o al menos más fácil que proponer uno mismo argumentos positivos a favor de la propia visión. Si mi experiencia no es engañosa, y sin quitar la gran importancia que el análisis argumental tiene para la didáctica de la filosofía, esta actividad no sería sino un propedéutico para la verdadera *obra* del filósofo, que está en otro lado.

Y ya entrado en este tema, me gustaría decir también que la vida filosófica no está tan separada de los discursos como podría alguien inferir del diagrama. Pierre Hadot nos ha recordado que, si bien no todos los “ejercicios espirituales” por los cuales el filósofo buscaba acceder a la vida filosófica eran de carácter discursivo, algunos sí que lo eran. Y de hecho, la lectura asidua y el comentario cuidadoso de ciertas obras filosóficas (tal era el caso con los comentadores neoplatónicos de Aristóteles) constituían un ejercicio espiritual por partida propia, eventualmente de tanta importancia como los ejercicios de atención (προσοχή) y meditación (μελέτη), de diálogo y escucha (ἀκρόασις), de recuerdo (de cosas buenas) y anticipación (de la muerte).

Todo esto invita a pensar que el esquema debería completarse mostrando las partes en que se divide tanto el discurso expresivo como los ejercicios de la vida filosófica. Por lo pronto me basta que se vea que no podemos hablar de la argumentación en filosofía sin considerar aspectos de ella que no son argumentativos.

Referencias Bibliográficas

Bonitz, H., (1868). *Aristotelis Metaphysica*, 2 vols. Bonn: Adolphus Marcus.

Davidson, D., (1963) Actions, reasons, and causes. *Journal of Philosophy*, vol. 60, núm. 23, pp. 685–700.

Davidson, D., Suppes, P., y Siegel, S., (1957). *Decision making: an experimental approach*. Stanford: University Press.

Dilthey, W., (1956). *Historia de la filosofía*. México: FCE. [Hay numerosas reediciones.]

Frede, M. y Patzig, G., (1988). *Aristoteles' Metaphysik Z: Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 vols. Munich: Beck.

Frege, G., (1893). *Grundgesetze der Arithmetik begriffsschriftlich abgeleitet*, vol. I. Jena: Hermann Pohle.

Hadot, P., (1987). *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2^a edición revisada y aumentada. París: Études Augustiniennes.

Henn, M. J., (2003). *Parmenides of Elea: a verse translation with interpretive essays and commentary to the text*. Westport, Connecticut: Praeger.

Hirzel, R., (1895). *Der Dialog: ein literarhistorischer Versuch*, 2 vols. Leipzig: Hirzel.

Hirschberger, J., (1954). *Historia de la filosofía*, 3 vols. Barcelona: Herder. [Hay numerosas reediciones.]

Höslé, V., (2006). *Der philosophische Dialog: eine Poetik und Hermeneutik*. Munich: Beck.

Jaeger, W., (1912). *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlín: Weidmann. [Hay traducción española en el FCE.]

Mariás, J., (1941). *Historia de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente. [Hay numerosas reediciones.]

Naugle, D. K., (2002). *Worldview: the history of a concept*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.

Nelson, L., (1918). Von der Kunst, zu philosophieren. En: *Die neue Reformation*, vol. 2. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht. [Hay traducción española en la Editorial de la Universidad de Guadalajara.]

Ross, W. D., (1924). *Aristotle's Metaphysics: a revised text with introduction and commentary*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press.

Weber, Z., (2011). Issue introduction. *Essays in Philosophy*, vol. 12, núm. 2 (número especial sobre el tema "Philosophy's future: science or something else?"), pp. 195–199.

Wolff, R. P., (1977). *On understanding Rawls*. Princeton: University Press.

Xirau, R., (1964). *Introducción a la historia de la filosofía*. México: UNAM. [Hay numerosas reediciones.]

EL PERSONAJE CONCEPTUAL COMO CRITERIO DE PERSUACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE MICHEL ONFRAY

Jesús López Salas

Me disculpo con ustedes por el atrevimiento del día de hoy, por primera vez me permito pensar en esta función importante de la expresión humana llamada *metáfora*, estoy lejos de tener claridad sobre ello. De ahí mi petición que sean benévolos ante lo que van a escuchar y, para ello, haré la promesa de repensar el asunto considerando sus oportunos comentarios².

185

Pretendo hacer lo siguiente: Mostrar ideas generales sobre la metáfora, exponer lo que entiende Deleuze por personaje conceptual y el uso que hace Onfray de este recurso deleuziano para exponer una serie de ideas sobre el fundamento último de la filosofía y del pensar.

La metáfora juega un papel importante en el pensamiento, ayuda a transmitir ideas complejas de manera amigable. El uso de personajes conceptuales está entre los recursos metafóricos que permiten al filósofo mostrar la faceta literaria de su estilo, así como logra mayor nivel de persuasión y atrapar al lector para que siga el hilo de Ariadna de su narración. El discurso bello, propio del uso de metáforas, no está en oposición a la filosofía, siempre que no sustituya su propósito fundamental que es la búsqueda de la verdad.

² Ponencia presentada en el Primer Coloquio Internacional *Translatio, Elipsis: Formas y Motivaciones de la Metáfora*, que se llevó a cabo del 6 y 7 de octubre de 2011 en el CUCSH, como actividad del Cuerpo Académico de Epistemología y Axiología.

I

Trataré de dar una serie de ideas sobre la metáfora, no pretendo dar una definición, disto de ello, sólo busco aclarar la idea para mí. Con la metáfora atribuimos a un ente lo que corresponde a otro de especie e incluso de género diferente, mezclamos especies y géneros sin obedecer a la esencia de cada una; buscamos identificar un término en su uso ordinario con otro en sentido imaginario frecuentemente; es decir identificamos dos ideas, seres o reflexiones como idénticas cuando ordinariamente no lo son de hecho, referimos atributos de uno al otro. Podría decir que es una forma de conectar ideas, seres o reflexiones sin que entre ellos exista nexos. Este recurso es habitual en el discurso de múltiples disciplinas, sea consciente o no el autor de ello.

La metáfora será identificar dos términos entre los que establecemos alguna semejanza, uno lo usamos de manera literal el otro en sentido figurado. Ejemplo: *Es más fuerte la pluma que la espada*. Podríamos buscar una frase equivalente como *Las ideas escritas logran cambios que la simple fuerza bruta no puede*. La pluma como la espada son herramientas que, en sí, carecen de energía para realizar alguna función de autómatas, son entes ajenos en especie y género; sólo cuando el hombre las usa, con una intencionalidad determinada, de derrotar a un adversario, realizar un acto de justicia, etc., adquiere este plano en que se ponen en relación. Las ideas escritas asimiladas por la opinión pública podrían tener efectos de mayor calado sobre un asunto, que el uso de armas.

Es común que un filósofo use metáforas para dar a conocer ideas complejas, que en caso de no hacerlo deberá desplegar un extenso conjunto de argumentos y

conceptos. En muchos casos debido a que la idea está en germen y todavía no despliega todo lo que se trata de decir con ella. En otros, el uso de este tipo de recurso retórico es estrategia del pensador para cautivar a sus lectores, abriendo la posibilidad de múltiples interpretaciones como muestra de la fecundidad de su pensamiento.

Los estudiosos del asunto dicen que la metáfora cuenta con cuatro elementos:

1. Contraste: cuerpo de la analogía.

Hay una base sobre la que se establece la analogía, la lucha que emprende el hombre para cambiar o transformar justamente la realidad, para lo que usa algunos medios, recursos o herramientas. En el caso concreto, el efecto que producen las ideas escritas (y la pluma como su símbolo) en la opinión pública para lograr el cambio deseado, frente al uso de la fuerza, que se materializa con armas (en este caso la espada), para eliminar o someter a quien se opone. Se considera la pluma como el símbolo de los textos públicos, diferentes en especie y género; se compara el significado que históricamente han tenido los textos públicos y el uso de la fuerza, respecto al cambio social. Se construye un plano de comparación entre entes de diferente naturaleza.

2. Fundamento: relación entre el tenor y el termino figurado.

Las ideas escritas respecto a la pluma

3. Tenor: lo que la metáfora refiere, el termino literal.

La espada, la pluma, ...

4. Vehículo: lo que se dice, el termino figurado.

La pluma es más fuerte que la espada

La metáfora permite multiplicar el significado de los términos, ayuda a describir lo desconocido. Su empleo en filosofía a mi parecer tiene dos usos: Uno, cuando el filósofo trata de transmitir una idea compleja, sin antecedentes en la tradición, y la analogía sirve para que los lectores puedan apreciar y construir ideas ricas, de diversa magnitud e importancia, asociadas a la metáfora; en este sentido el texto filosófico queda abierto a múltiples interpretaciones y significados. El riesgo permanente es la ambigüedad y falta de rigor que acompañan este tipo de pensamientos. Dos, regularmente en literatura las metáforas embellecen lo narrado, en retórica permite adornar el discurso, lo hace elegante e incrementa la posibilidad de ser aceptado por el receptor; en filosofía buscan la persuasión por encima de la veracidad, ello ayuda al filósofo a que su texto, y desde luego su filosofía, sea del gusto de un amplio público. Ideas que difícilmente se aceptarían incrementan la posibilidad de una buena recepción. El problema es que la naturaleza misma del tema filosófico se pierda en las interpretaciones y que no coincidan con la intención del autor.

2

Deleuze en su libro: *¿Qué es filosofía?* Muestra constantes que se dan a lo largo de la historia de la filosofía: conceptos, planos de inmanencia, personajes conceptuales y geofilosofía. Onfray recurre en el tejido de su pensamiento a esta plataforma deleuziana y nos proporciona los elementos de persuasión a través de ellas. En este momento sólo mencionaré los personajes conceptuales que le ayudan a externar los prototipos o modelos que debemos seguir en nuestras reflexiones.

De manera simple qué debemos entender por personaje conceptual. Según Deleuze la filosofía ha creado a lo largo de su historia personajes; como se han creado en los textos de ficción: el *Fausto* de Goethe, *Don Quijote* de Cervantes, *Drácula* de Stoker, etc., unidades sobre los que se teje una trama con múltiples historias que convergen y, que a su vez, resignifican algunas ideas asociadas a ellas. El *Fausto* pretende mostrar que el conocimiento y el deseo de saber implican los más altos riesgos de la especie humana; el *Quijote* abre un nuevo campo al hombre, su propia subjetividad, la locura y sensatez conviven como alternativas reales en su interior del personaje; y *Drácula* nos trata de sustancializar el mal radical; por decir algo de lo mucho que se comenta.

En el caso de la filosofía esto no ha sido la excepción, entre otros personajes podemos poner a los más citados: Sócrates es un personaje en los *Diálogos* de Platón, Zaratustra lo es de Nietzsche, Diógenes e Hiparquía han trascendido como personajes filosóficos que aglutinan a través de las anécdotas un conjunto de ideas importantes, que si bien hay evidencia de su historicidad no podemos tener la certeza de cómo fue su vida, lo que sabemos es que el personaje está asociado a una serie de tesis

filosóficas delimitadas. En los personajes conceptuales debes incluir otras figuras que no nombran hombres o mujeres históricas o personajes ficticios, como los creados en algunos diálogos filosóficos, sino ideas como la de logos, razón, ser ahí, Leviatán, el espíritu apolíneo, el espíritu dionisiaco, etc., sobre los que se despliega una narrativa y guardan un peso de mayor envergadura, ellos permiten ubicar espacios y planos; espacios geográficos porque definen una tradición y zona de influencia, plano porque permite la convivencia de conceptos, espacios entrelazados como una totalidad cerrada.

Según Deleuze la actividad filosofía no ha dejado de crear personajes conceptuales a lo largo de la historia:

[...] los personajes conceptuales ejecutan los movimientos que describen el plano de inmanencia del autor, e interviene en la propia creación de sus conceptos (Deleuze, 1999: 65).

Incluso afirma que:

[...] el filósofo no es más que el envoltorio de su personaje conceptual principal y de todos los demás, que son sus intercesores, los sujetos verdaderos de su filosofía (*idem*).

Descartes, a juicio de Deleuze, construye al *idiota*, Platón a *Sócrates*, Nietzsche a *Zaratustra*, *Dionisios*, etc., una característica importante del personaje conceptual está en que adquiere vida propia como los personajes de las novelas:

El personaje conceptual no tiene nada que ver con una personificación abstracta, con un símbolo o una alegoría, pues vive, [...] (*idem*).

Nada que ver son los personajes míticos, históricos, sociales y psicológicos de Sócrates, Zaratustra, Dionisos, etc., que Deleuze presenta como sujetos psicosociales; los personajes conceptuales se recrean una y otra vez, su voz expresa palabras que jamás estuvieron en boca del hombre histórico, en la figura mítica. Establece una distancia con los sujetos de las novelas y mitos:

La diferencia entre los personajes conceptuales y las figuras estéticas consiste en primer lugar en lo siguiente: unos son potencias de conceptos, y las otras potencias de afectos y de preceptos. (*Op. cit.*, pág. 67)

La filosofía es la actividad creadora de conceptos, pero lo hace en un plano de inmanencia donde adquiere sentido. Arte y filosofía ordenan el caos, el primero con la creación de universos con estrellas y constelaciones, afectos y preceptos; complexiones o conceptos la segunda. Aspectos que pueden traslaparse a tal grado de confundirse mutuamente. Que Deleuze pide no confundir con los tipos psicosociales.

Recordemos que varios filósofos consideran que la actividad filosófica consiste en construir conceptos, en eso coinciden con Deleuze. Platón mostró la necesidad de contar con definiciones precisas, entre más alejadas del mundo concreto y universales más adecuadas para transmitir la objetividad del conocimiento, de ahí que se vio tentado a expulsar en *La República* del estado ideal a los poetas, porque los productos de su arte son imágenes que distan de la abstracción de los conceptos. Hegel identifica la filosofía con la construcción de conceptos, en oposición al pensamiento que utiliza imágenes, considera que son dos niveles diferentes del *logos*; el pensar con imágenes es similar al proceso del sueño en la vida onírica que debe

dar un salto al concepto, donde cualquier plasticidad a desaparecido para dar lugar a la razón. Pero difieren en que Deleuze no considera que sean mundos diferentes y opuestos, sino partes de una actividad única, donde se entretejen conceptos y personajes conceptuales.

3

La popularidad de Michael Onfray en Francia es incuestionable, gusta de los reflectores y los medios de comunicación masivos. En la comunidad filosóficas o filósofos “profesionales” es común referirse a él como un filósofo menor de masas, objetan su laxitud y sobre todo la superficialidad al abordar problemas canónicos de la filosófica.

Voy a permitirme presentar algunos rasgos que hacen atractivo el pensamiento de Onfray. La filosofía debe volver a formas previas a lo que presenta el día de hoy con su institucionalidad académica; la filosofía fue y debe ser opuesta a su “profesionalización”, producto de la vida moderna que la reduce a un oficio entre otros y que exige, como profesión, título universitario. Ha creado la Universidad popular de Caen en el norte de Francia, donde ingresan a sus conferencias y cursos todas las personas interesadas, sin importar su procedencia ni estudios previos. La oposición que presenta frente a la filosofía académica y su mundo va más allá de confrontar con discursos esta forma de reflexión, para ello, trata de volver a vivir la filosofía como fue en la vieja Atenas de Sócrates, Epicuro y los Cínicos.

Para nuestro pensador los filósofos deben vivir conforme a sus principios filosóficos y no, como hoy,

por los profesionales de la filosofía que están atados al reloj checador de entrada y salida como lo establece su contrato de laboral. Tema central de su pensamiento es vivir fielmente a los dictados del cuerpo, de ahí su propuesta de una ética hedonista que atienda como eje central todo lo humano.

En este sentido ha emprendido la tarea de escribir una *Contrahistoria* de la filosofía. En general, su obra está orientada a probar que el pensamiento que recoge la historia de la filosofía, que se estudia y enseña en planes y programas de estudio de todas las Universidades del mundo, está en oposición al cuerpo, y considera necesario mostrar que tras esta imagen, y en oposición a ella, subyace una filosofía que siempre pensó y reflexionó sobre la vida de manera positiva y que mantuvo una férrea oposición a visiones del mundo que pugnan por mundos trascendentes al cuerpo.

Tras su proyecto está el establecimiento del jardín de Epicuro como modo de vida, la transvaloración de todos los valores de Nietzsche, la actitud de hacer del corazón de la filosofía la irónica de los Cínicos, combatir la universalidad de todo modelo social con la anarquía hedonista basada en el cuerpo, contribuir al establecimiento de las ideas y proyecto que iniciaron con la ilustración; su meta es que estas ideas alcancen dimensiones mundiales y con valor universal.

4

La piedra de toque de los filósofos, lo que sirve de base a todo sistema de pensamiento, incluso al Estado, es su tema por excelencia; están obsesionados en descubrir el fundamento del saber y la ciencia. En el caso particular de Onfray desmonta los múltiples saberes, usa la genealogía de Nietzsche, y al igual que éste, descubre que tras los conocimientos y saberes subyace lo irreductible: el cuerpo. Le interesa volver a la filosofía como una sabiduría para la vida, debe enseñarnos a vivir felices y lo más placenteramente posible. La lectura que realiza de los diferentes filósofos y sistemas filosóficos es considerando el cuerpo como el punto central e invariable de todo pensamiento. Una de sus principales actividades es provocar en el lector una visión crítica (genealógica), que le permitan descubrir que la historia oficial olvidó el cuerpo y que ocultó a todos aquellos filósofos que lo abordaron positivamente.

La promesa de vidas separadas del cuerpo es una ficción infantil. Vida eterna y Dios son ficciones unidas que atentan contra la vida biológica concreta, irreductible e insuperable. La vida sólo se da en el cuerpo, no hay vida separada del cuerpo. Cuerpo es la entidad biológica que es cada ser vivo, fuera de eso no hay vida. La filosofía nos debe indicar como vivir conservando en el mejor estado nuestro cuerpo.

Onfray propone una era post-cristiana, post-platónica. Rescribir la historia es considerar el cuerpo como el eje fundamental de toda reflexión, que de acuerdo con nuestro filósofo nos conduce a llevar a cabo la propuesta de Nietzsche: la transvaloración de todos los valores.

Este proceso de retroceder hasta encontrar un fundamento último, una base sobre la se pueda edificar el conocimiento y saber humano, característica de la filosofía en todos los tiempos, se radicaliza con Descartes; quien recorre, usando la duda como guía, el saber recibido por la tradición y ante la imposibilidad de saber con certeza las verdades contenidas en su *corpus* de tesis y argumentos suspende el juicio, hasta no contar con un método que le permita la suficiente evidencia que disipe cualquier duda. La subjetividad del saber lo conduce a la interioridad que habita en cada sujeto, se le manifiesta el yo como un enigma. El yo es el último reducto de los problemas del conocimiento. Una de las formas que usa Husserl para mostrar que la fenomenología profundiza lo que hizo Descartes fue llegar hasta el yo trascendental, superando al yo psicológico.

Se ha dicho que la modernidad continua usando viejos esquemas escolásticos, pero bajo otros modos de hacer filosofía. Las viejas categorías aristotélicas subsisten hasta la actualidad; en ese sentido, Kant nos muestra cómo es posible el conocimiento; las categorías y las intuiciones nos dan la posibilidad de conocer, son las condiciones de todo conocer, se muestran como un todo a través de la unidad sintética de la apercepción. En este sentido, son las viejas categorías de Aristóteles interiorizadas en el sujeto cognoscente. Similar a Kant, Heidegger muestra los existenciaris como categorías de la acción y la conciencia, eso le permite descubrir (develar) formas parciales y deformadas del pensamiento occidental, aplica la deconstrucción a la cultura occidental; expresión que usó y popularizó Derrida, para mostrar las estructuras sintácticas sobre lo que se montan los fonemas y los significados.

Reducción fenomenología, investigación trascendental, arqueología del saber, deconstrucción y genealogía, son formas y modos de pensar análogos en el procedimiento pero diferentes en el fundamento último que buscan: esencias, las condiciones de todo conocer, operaciones de orden y clasificación, estructuras sintácticas invariables y el cuerpo. En sentido estricto debemos decir que la lista se puede dividir en dos conjuntos: el cuerpo que es una entidad biológica e irreductible, frente a los productos del pensamiento que requieren necesariamente de un cerebro y que es parte del cuerpo, desde la perspectiva de nuestro pensador.

La transvaloración de todos los valores, que Nietzsche propone, es considerar el cuerpo como el eje fundamental de todo lo humano, que incluye toda forma de pensar y sus productos. La investigación genealógica es mostrar como el pensamiento, y en particular la filosofía, están arraigados en el cuerpo, incluso las formas y modos que atentan contra él.

Onfray no trata de probar lo que ha mostrado Nietzsche y otros pensadores, parte de lo alcanzado por ellos, su tarea es dar los elementos para construir un mundo que tenga por eje la vida y para ello ha emprendido una crítica feroz a todo lo platónico, incluyendo sus versiones populares: el cristianismo y toda religión.

Nuestro filósofo propone combatir toda forma de platonismo. Frente a lo divino nos invita a un ateísmo militante, que desnude plenamente su oposición a la vida. Estamos en un mundo donde todo está predeterminado, desde los impulsos erráticos de nuestra conducta hasta el modo y forma en que debemos morir; la angustia de vivir conforme a lo programado, de cumplir con los estándares establecidos por la reglas del mercado, el

riesgo permanente del fracaso, de no vivir la vida soñada según los cánones de la publicidad, todo esto es producto de la misma raíz platónica que sujetar la vida a ideas o modelos. Ante los comentarios que califican nuestros tiempos de ateos y materialistas, entregados al culto del cuerpo, Onfray considera que estamos en una etapa nihilista, atada a los principios del platonismo popular, llenos de múltiples modelos, al igual que las ideas platónicas, nuestras vidas y cuerpos no son más que pálidas sombras que se esfuerzan por cumplir con las medidas del modelo. Todo ello constituye el corazón de nuestro nihilismo, permanente angustia por ajustarnos a modelos predeterminados.

5

Deleuze en que *¿Qué es filosofía?*, como se dijo arriba, muestra constantes de la historia de la filosofía: conceptos, planos de inmanencia, personajes conceptuales y geofilosofía. Onfray recurre en el tejido de su pensamiento a esta plataforma deleuziana y nos proporciona los elementos de persuasión a través de ella. En nuestro caso tomaremos sólo los personajes conceptuales que le ayudan a externar los prototipos o modelos que debemos seguir en nuestras reflexiones. Hay tres categorías, a grandes rasgos, en el pensamiento de Onfray que se sujetan a los personajes conceptuales:

Primero, figuras que corresponden a personajes históricos. En su libro: *La escultura de sí mismo. Por una moral estética* nos presenta la figura conceptual del *Condotiero*, personaje renacentista, hombre de armas dispuesto a defender a quien pague lo justo por sus servicios, típicamente es un mercenario. Ligado a este usa la figura

del *Dandy*, personaje bohemio y seductor, que gusta del buen vestir y comer, que vive la vida de manera ligera y todo se agota en el placer inmediato del instante. Otra figura que emplea nuestro filósofo es la creada por Jünger: el *anarco*, personaje irreverente ante el poder y escéptico a los proyectos de liberación, concededor de su individualidad y responsable de sus acciones.

Segundo, hombres que se convirtieron en figuras, en cuyo entorno giran propuestas filosóficas de gran originalidad: En su libro *Teoría del cuerpo enamorado* expone detalladamente la propuesta de Epicuro, da sentido a los textos con las múltiples anécdotas que se conservaron de este pensador, elementos que le permitieron construir conceptos como libertinaje, fidelidad nómada, entre otros. En su libro *Cinismos* comenta las diversas anécdotas que se conservan de Diógenes de Sinope y otros pensadores cínicos, subraya su permanente ironía ante las propuestas del platonismo.

Tercero, es común encontrar permanente referencia a figuras de animales que cumplen funciones similares a seres mitológicos: el *pez masturbador* de Diógenes es referido para exhibir la moralina sexual introducida por el influjo platónico en la sociedad, a ello asocia las múltiples anécdotas donde el filósofo cínico manipulaba sus genitales en público o el exhibicionismo de Hiparquía. En oposición a esta figura está la usada por el cristianismo: el *elefante monógamo*, según Onfray la intención es mostrar como el elefante siente vergüenza de su sexualidad, ocultándose para copular, porque sabe que la única función es la procreación y no el placer, con ello nuestro pensador presenta la continuidad del mito narrado en el *Banquete* de Platón sobre la búsqueda permanente de la media naranja. La promiscuidad es

producto de esa búsqueda por nuestra alma gemela, que una minoría platónica puede evitar, que una vez encontrada nos regresa a nuestro estado natural: la monogamia. Entre otros seres, Onfray gusta del *erizo*, su piel llena de púas impide mantener relaciones cercanas, el riesgo es sufrir un pinchazo, esta protección nos ayuda a conservar nuestra autonomía y permite a otros guardar su distancia y libertad. Hay un personaje singular: el cerdo *epicúreo*, animal usado para denostar al filósofo, este animal se revuelca en el fango, devora sin el menor decoro sus alimentos, gusta de los lugares frescos, alejados del calor, de la estancia placentera y del buen dormir; Onfray subraya lo bondadoso de todo esto y asume la parte positiva de todas estas actividades del cerdo que pueden ser ejemplo a seguir en oposición al uso que hicieron los adversarios de Epicuro.

6

Entre los múltiples cambios que trajo la modernidad a la vida cotidiana, que la filosofía impulsó y fomentó, uno de los más importantes fue convertir la conciencia de cada hombre en el tribunal de deliberación del bien y el mal, esto lo llamamos ciudadanía; lo que implicó liberarse de patrones impuestos institucionalmente, que tenían por fundamento, en su versión más acabada viejas filosofías del pasado; esta liberación quitó todo privilegio a los filósofos de proporcionar una sabiduría que orientara la vida cotidiana de los hombres. El filósofo es tan sabio e inepto en asuntos morales y de religión como cualquier hijo de vecino. La filosofía reforzó su aspecto técnico alejándose cada vez más de la vida cotidiana. Hoy, “los profesionales de la filosofía”, como

cualquier otro trabajador especializado, cumplen con su jornada de trabajo, atienden problemas reconocidos por sus colegas con métodos altamente sofisticados, incluso reflexiona sobre aquellos asuntos que son cotidianos al hombre común, quien se ve imposibilitado de hacer uso de estos saberes sofisticados y que imposibilita su utilidad. Este fenómeno ha propiciado que los filósofos no sientan ningún compromiso con sus principios filosóficos, más allá del estrictamente profesional que es de su competencia. Filosofía y vida son asuntos ajenos. El hombre común queda desamparado a su libre arbitrio, cada decisión lo puede conducir al error y fracaso, por ello busca la guía de líderes que lo arropen y orienten, esta actitud es la renuncia al tesoro que recibió de la ilustración. Un ciudadano no necesita líderes, está en oposición a ellos.

Onfray propone que el filósofo retorne al sentido original de todo filosofar, vivir conforme a los principios filosóficos. Inspirado en el viejo Epicuro adopta el cuidado del cuerpo, la finalidad de todo filosofar es fomentar y cuidar la vida, pero la vida encarnada en el cuerpo, no “la vida” descarnada y opuesta al cuerpo. Nuestro filósofo reconoce que la vida ascética de Epicuro obedeció a los múltiples padecimientos que lo aquejaron, pero considera que no es opuesta a una vida hedonista que vaya más allá al consumo de pan y queso que caracterizar la dieta del maestro. Una vida plena es la que nos permite el máximo grado de placer, lo que implica un saber que controle excesos opuestos a la salud del cuerpo. Un cuerpo enfermo no contribuye a nuestra felicidad: comer, dormir, fornicar, beber, etc., deben darse en las proporciones que contribuyan a la buena salud.

La vida humana plena se vive en lo más propio del ser humano. Onfray propone la edificación de sí mismo, tener una vida aristocrática alejada de toda moralina (moral institucionalizada que distorsionada y embrutece la vida concreta de las personas). Nuestro pensador considera que debemos alcanzar la etapa propuesta por Nietzsche, donde el hombre se abre la posibilidad de ser un superhombre (sobre-hombre), hace alusión a la metáfora del animal de carga, la fiera y el niño; en este último todo es juego y construcción, levantarse cada mañana con singular alegría y jovialidad, con la única meta de construirse a sí mismo, tal como un artista manufactura su obra el hombre total debe edificarse. Un niño construye mundos que vive intensamente, luego los destruye para construir uno nuevo en el siguiente juego y así día con día. De ahí, las figuras que asocia a este momento: el condotiero, el dandi y el anarco de Jünger.

En oposición a las ideas asociadas tradicionalmente al *condotiero*, Onfray gusta de su rectitud moral, el que se mantiene fiel a su ser, no engaña ni hace falsas promesas; conecedor del mundo y los modales más refinados, pero dispuesto a batirse y entregar su vida en el campo de batalla, no obedece a nacionalismos, ni se encomienda a ningún santo, simplemente confía en sí y en sus compañeros de batalla. Sus enemigos al igual que él se conducen por un código propio, ajeno a toda moralina y es un caballero con las damas. Gusta del arte y de la buena mesa, además de conducirse con modales viriles pero refinados. En el caso del *dandi*, Onfray gusta de su buen vestir, la elegancia de su persona, de su entrega a los placeres efímeros, de su fidelidad nómada en el amor, de su refinamiento cultural. Onfray toma un personaje de Jünger: el *anarco*, para ejemplificar la conducta del

contestatorio al poder establecido, actitud rebelde a los modos de vida impuestos que frente a ello edifica su vida en extrema originalidad. Una crítica a Onfray es que idealiza estas figuras, atribuyéndoles características que difícilmente coinciden con rasgos de quienes, en su momento, vivieron vidas referidas por ese término; en el caso del *anarco*, figura producto de la imaginación de Jünger, obedece a un *alter ego* de su creador.

Para nuestro pensador la filosofía debe construir las bases para vivir la mejor de las vidas posibles.

El término *libertinaje* carga una serie de significados negativos, Onfray lo usa para resaltar el proceso de liberación de la moralina institucionalidad y no para pensar en una vida de desenfreno y exceso. Liberarse es pensar y vivir lo propio del cuerpo y la vida, sin privarse del máximo del placer para sí, ni para el otro. Es un libertinaje responsable del goce propio y el ajeno. Onfray piensa en las tesis del utilitarismo, hacer un cálculo tomado en cuenta las consecuencias de nuestras acciones. No propone un egoísmo solipsista, donde sólo importa mi placer y felicidad, que es a costa de otros o en oposición al de otros. A los otros los sometemos cuando creemos poseer verdades últimas, fundadas en los viejos modelos platónicos opuestos al pensar de Onfray. No es buscar placer y felicidad mediatizados por ideas abstractas o principios tomados de la moralina decadente y nihilista.

La ética hedonista es la responsabilidad por alcanzar el máximo placer posible, partiendo del cuerpo. Para ella se vuelve imprescindible luchar contra los modos de vida impuestos por el mundo de consumo que dañan o perjudican la vitalidad corporal. Supone que no debemos oponer a este modelo platónico otro que lo sustituya,

debe ser una conversión individual, como acto anárquico que libere de raíz de toda forma preestablecida y trascendente. Romper reglas de un deber ciego por un deber a favor de la vida. Cada ser humano debe ser un artista para sí mismo, debe atender su vida como una obra de arte llena de sentido y originalidad. Nos propone evitar las imitaciones y partir de nuestra vida que es única e irrepetible. Pareciera llegar a un solipsismo, quedar atrapado en el egoísmo que se repliega sobre sí, pero no es así, el otro es imprescindible para alcanzar la auténtica originalidad, nos propone ser fiel al otro cuidando de su singularidad, para lo que debemos dejarlo en libertad total, la más absoluta de las libertades. El amor, la amistad, el respeto, se debe dar en una fidelidad nómada, brindarse en cada instante, sin pensar en el futuro ni el pasado, de manera plena dar lo mejor de nuestra persona al otro. Afirma que debemos prestar nuestro cuerpo al otro y tomar el suyo sin violar su libertad.

Nos propone revolucionar la vida política con las pequeñas acciones de nuestras vidas, oponernos a los modelos e instituciones, no sustituirlos por otros. El cambio debe ser un acto de contrapoder al poder establecido, mostrar lo absurdo de los modelos frente a la vitalidad de nuestro cuerpo.

Hay filosofías que pugnan por la vida y filosofías equivocadas que pugnan por saberes opuestos a la vida. En su *Contrahistoria* nos narra la vida y obra de los filósofos que fueron olvidados por oponerse al platonismo, figuras marginadas que pugnar por una sabiduría para la vida.

Uno de los factores positivos de su pensamiento radica en que nos proporciona ideas frescas sobre saberes contemporáneos, como ejemplo refiero al psicoanálisis,

que es una filosofía que nos permite entender nuestra vida, ajeno al rigor científico, esto va a contracorriente de las visiones heterodoxas. Onfray afirma que el psicoanálisis no ha curado a nadie, ni curará a nadie, porque no es una ciencia, es una sabiduría que nos permite analizar nuestra vida, ahí radica su valor y originalidad.

Los textos de Onfray están escritos de manera ligera, no se requiere conocimientos previos para seguir la temática desarrollada, fueron escritos para el gran público. Pareciera una serie de opiniones vertidas a manara de ensayo pero guardan sistematicidad. No será extraño encontrar una exposición biográfica del autor en la introducción de sus textos, aspectos relevantes para su filosofía. Hay narraciones de su vida que parten de su estancia en el vientre materno a la etapa previa al internado salesiano, cargadas de la nostalgia por la distancia emocional de su madre que se manifiesta en su indiferencia hacia él. En otra presentación narra su vida en el internado, lleno de vicios y reglas absurdas; la discriminación que vivió por la pobreza y el desprecio de los religiosos por la vida intelectual, que lo llevó a la marginación. En una tercera habla de su incorporación como trabajador en el viejo establo, trabajo que previamente su padre y madre realizaron procesando lácteos, que le permitió afinar su rebeldía, gracias a la explotación del patrón.

Cabe formularnos la pregunta ¿Podemos usar en nuestra vida cotidiana este tipo de filosofía?

7

El uso de figuras, que trata de hacerlas personajes conceptuales, en el sentido deleuziano, para agrupar múltiples ideas que dan o parecen dar coherencia a un tipo de vida en oposición a otra, le permite abrir a múltiples interpretaciones la lectura de sus textos, que estimulan la imaginación. El imaginar el posible mensaje cifrado en un texto será más estimulante que el abstracto andamiaje del lenguaje filosófico. Posiblemente dejarán la sensación, en el lector, de haber entendido por completo sus ideas y el autor se permitirá variar entre diversas interpretaciones que asocien a su texto. Lo ganado en el gusto del lector lo perderá en precisión filosófica.

La filosofía para Onfray es la coherencia entre las ideas que un ser humano construye y la vida que vive. En este sentido la filosofía es principalmente una sabiduría con la que cada uno le da sentido a la vida y el conocimiento es valioso en la medida que contribuye a ese saber. La parte abstracta del conocimiento no debe perder la raíz vital que lo hace posible: el cuerpo.

Quizás por ello Onfray usa seres extraídos de mundos diversos para ponerlos como guía para la vida. Traslada rasgos parciales de cada una de sus figuras para asociarlos a formas virtuosas que la vida sana debe seguir. Cada figura está cargada de sabiduría, que contrasta con la visión del conocimiento en su modalidad fragmentada y no vital.

8

A manera de cierre diré lo siguiente: Onfray elabora una filosofía ligera, dirigida al hombre ordinario que vive una crisis de creencias y que busca sabidurías nuevas que puedan llenar el vacío de su cotidianidad. El tono es emotivo y apuesta a lo incuestionable: la vida. Lugar común que todo lector aceptará y se convertirá fácilmente en un aliado y cómplice.

El uso de personajes conceptuales en su narración está orientado a facilitar la aceptación por un grupo amplio de lectores. La plasticidad de su pensamiento le garantizará que cada lector proyecte múltiples ideas en lo afirmado. Su estilo invita a leer lúdicamente cada libro, tal como lo haría un lector que busca la distracción sobre el rigor de la filosofía.

El personaje conceptual permite convivir en un mismo espacio ideas y pensamientos, que en otro contexto de narración generarían fricciones y choques, no digo contradicción, dado que la postura emotiva niega que las emociones estén en el plano de las afirmaciones. La plasticidad de los personajes generará en el lector la sensación de comprender lo afirmado, que el autor está afirmando lo que el lector siempre pensó y que se está ante la filosofía, fácil y profunda a la vez.

El interés principal de la filosofía ha sido la búsqueda de la verdad, para ello ha enfrentado laberintos y acertijos, falsas salidas y fantasmas. El encanto del discurso bello, como el canto de sirenas, ha seducido al filósofo, que en más de una ocasión ha sustituido el fin que la filosofía busca. El uso de metáforas puede ser un recurso positivo en filosofía, pero debe estar acompañado de la suficiente claridad para lograr mostrar pensamientos diáfanos;

el riesgo de basar, de manera esencial, en metáforas la filosofía es lograr lo opuesto ocultando la verdad. El pensamiento metafórico, que ha jugado un papel importante a lo largo de la historia de las ideas, es el recurso sustancial en la propuesta de Onfray.

En este tránsito que ha caracterizado la filosofía por alcanzar la realidad, dejando atrás las falsas apariencias, el emotivismo de Onfray parece dejarnos en el laberinto de nuestras emociones, prefiriendo aquellas que dicen sí a la vida frente a las que simplemente lo aparentan.

Referencias Bibliográficas

Deleuze, G., Guattari, F.; (1999): *¿Qué es la filosofía?*; Barcelona; Ed. Anagrama; trad. Thomas Kauf.

Foucault, M., (2008): *Nietzsche, la genealogía, la historia*; Valencia; ed. Pretextos; trad. José Vázquez Pérez.

Onfray, M., (2006): *La filosofía feroz*; Buenos Aires, Ed. Libros del Zorzal; trad. Iair Kon.

_____, (2006a): *Antimanual de filosofía*; Madrid; Ed. EDAF; trad. Irache Ganuza Fernández.

_____, (2007): *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía II*; Barcelona; Ed. Anagrama; trad. Marco Aurelio Galmarini.

_____, (2007a): *La sabiduría de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*; Barcelona; Ed. Anagrama; trad. Marco Aurelio Galmarini.

_____, (2008): *Tratado de ateología*; Barcelona; Ed. Anagrama; trad. Luz Freire.

_____, (2008a): *La comunidad filosófica. Manifiesto por una Universidad popular*; Barcelona; Ed. Gedisa; trad. Antonia García Castro.

_____, (2008b): *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*; Valencia; Ed. Pretextos; trad. Ximo Brotons.

_____, (2009): *La escultura de sí mismo. Por una moral estética*; Madrid; Ed. Errata natura-UAMadrid; trad. Irene Antón.

_____, (2009a): *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*; Buenos Aires; Ed. Paidós; trad. Alcira Bixio.

_____, (2009b): *La inocencia del devenir. La vida de Friedrich Nietzsche*; Barcelona; Ed. Gedisa; trad. Alcira Bixio.

_____, (2009c): *El sueño de Eichmann. Un kantiano entre los nazis*; Barcelona; Ed. Gedisa; trad. Alcira Bixio.

_____, (2009d): *Los libertinos barrocos. Contrahistoria de la filosofía III*; Barcelona; Ed. Anagrama; trad. Marco Aurelio Galmarini.

_____, (2010): *Manifiesto arquitectónico para la Universidad popular. La comunidad filosófica. Una máquina de transportar la voz*; Barcelona; Ed. Gedisa; Trad. Alcira Bixio.

_____, (2010a): *Los ultras de las Luces. Contrahistoria de la filosofía IV*; Barcelona; Ed. Anagrama; trad. Marco Aurelio Galmarini.

_____, (2011): *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*; Barcelona; Ed. Anagrama; trad. Marco Aurelio Galmarini.

_____, (2011a): *Freud. El crepúsculo de un ídolo*; México DF; Ed. Taurus; trad. Horacio Pons.

_____, (2008c): *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*; Barcelona; Ed. Anagrama; trad. Luz Freire.

PERELMAN Y LA ARGUMENTACIÓN JURÍDICA

*Carlos Fernando Ramírez González
Ma. Eugenia Segura Trujillo*

El principal objetivo que perseguimos cuando argumentamos es resolver algunos de nuestros problemas vitales. En ese sentido es una actividad ligada a la vida práctica. Quizá no sea la única forma de resolver dichos problemas, pero sí la más racional.

En el pasado han existido periodos en que se identificó la argumentación en general con la argumentación formal. Esto trajo consecuencias importantes para actividades tan vitales e importantes como el derecho. Si la argumentación formal es el prototipo de la argumentación, toda argumentación (incluyendo la jurídica) se debería “comportar” como aquella. Así, bastaría con encontrar los “verdaderos” principios (algo así como los axiomas en los sistemas formales) y aplicar mecanismos lógicamente válidos; pero la argumentación jurídica, ¿se reduce a deducir proposiciones a partir de principios, reglamentos y leyes? Esto es, las decisiones jurídicas, ¿se reducen a procesos mecánicamente deductivos? Creemos que pocos son ahora los que consideran a la argumentación formal como modélica en el campo jurídico.

Lo que aquí presentamos es una de la primeras opciones (que aparecieron en el siglo XX) que intenta alejarse de los esquemas formales para explicar cuáles son las características de la argumentación en el ámbito de lo jurídico. Este trabajo tiene la intención de ubicar

la teoría de la argumentación de Chaïm Perelman dentro de las concepciones tradicionales del derecho después de la Revolución Francesa. Para ello dividiremos nuestro trabajo en dos partes: la parte I pondrá en contexto la propuesta argumental de Perelman, exponiendo sus orígenes y los rasgos generales de su teoría; en la parte II se expondrán las características de la argumentación jurídica según este mismo autor, enfatizando su relación con las concepciones del derecho.

I

Se ha escrito mucho sobre el contexto en el que Perelman desarrolló su teoría de la argumentación. Lo que ahora haremos es llamar la atención sobre ciertos pasajes históricos y rasgos generales de su teoría de la argumentación que permitirán entender la relación entre esta teoría y la argumentación jurídica

Respecto a los elementos históricos, el contexto en que se desarrolla la teoría de la argumentación de Perelman está influenciado por el positivismo lógico y la Escuela de Zúrich. Por esto es importante revisar los rasgos generales de cada una de estas escuelas, para luego mostrar como estas características se ven reflejadas en su pensamiento y teoría de la argumentación.

El positivismo lógico

El positivismo lógico es un movimiento filosófico que aparece en los primeros años de la década de 1920. Herederos de una larga tradición filosófica, los positivistas retoman la clasificación de los problemas hecha por Hume, en *Investigación de la naturaleza*:

Si procediéramos a revisar las bibliotecas, convencidos de estos principios. ¿Qué estragos no haríamos? Si tomamos cualquier volumen de Teología o Metafísica Escolástica, por ejemplo, preguntemos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia? No. Deposítese entonces en llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión. [Hume, 1980: 205]

A partir de Hume los positivistas lógicos elaboran una clasificación de las proposiciones en proposiciones significativas y proposiciones asinificativas.

Las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas, y su valor de verdad podrá mostrarse recurriendo a métodos empíricos o lógico-matemáticos; por ello son significativas. Estas proposiciones son las que deben aparecer en las teorías científicas. Las pseudoproposiciones, en cambio, no pueden ser calificadas como verdaderas o falsas; pues su verificación es imposible por los métodos aceptados como científicos, por eso son asinificativas.

El verdadero inconveniente no es que una teoría tenga proposiciones falsas, ya que éstas serán descubiertas al tratar de verificarlas, sino que tenga pseudoproposiciones, pues ellas hacen afirmaciones que parecen referirse a la realidad pero no lo hacen. Así, la pseudoproposición “el alma es inmortal” no es verificable por métodos objetivos; por ello es asinificativa. A su vez, las pseudoproposiciones están asociadas a pseudo-problemas. “¿Es el alma inmortal o no?” es un ejemplo de ellos.

Siguiendo estas pautas de razonamiento, los positivistas lógicos suponen que una gran parte de las interrogantes filosóficas son pseudoproblemas, es decir

apariencias de problemas. Por ello, una parte de su programa, como grupo, consistirá en desembarazar a la filosofía de los pseudoproblemas; y construir una filosofía consistente con la ciencia: una filosofía científica. Para lograr este objetivo se proponen aplicar los métodos de la lógica al lenguaje filosófico. El ejemplo más típico de esto es el artículo de Carnap, “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” (cf. Ayer: 1965). En él Carnap nos dice que existen dos tipos de pseudoproposiciones: aquellas que contienen una palabra que de manera equivocada se le ha asignado un significado, o aquellas que se han conformado por palabras con significado, pero que se han unido de tal forma que sintácticamente son un sinsentido; en resumen las pseudoproposiciones surgen de un error en la asignación del significado o de una falla en la sintaxis.

Una de las consecuencias de este análisis es, según los positivistas, que las afirmaciones sobre el valor (estético o moral) no son más que pseudoproposiciones, afirmaciones llenas de sentimiento que expresan, en la mayoría de los casos, buenas intenciones. Así, la ética y la estética son relegadas a disciplinas que expresan el sentir de las personas, con la imposibilidad de ser objetivas, de formar parte de la verdadera filosofía, pues están constituidas por pseudoproblemas.

De esto hay que rescatar, para nuestros propósitos, dos cuestiones; la primera, es la fe ciega de los positivistas lógicos en los resultados del análisis lógico del lenguaje; y la consecuencia de que toda disciplina cuyas proposiciones no sean verificadas empíricamente o formalmente están constituidas de pseudoproblemas. Perelman, como lo veremos más adelante, inicia la construcción de su teoría buscando respuestas al problema del análisis de

los argumentos que involucran valores y el primer paso que tiene que dar lo lleva al alejamiento de los métodos de la lógica.

La escuela de Zürich

Ferrater Mora nos dice que hay dos Escuelas de Zürich: una relacionada con la escuela psicoanalítica inspirada en Carl Jung; y la otra de corte filosófica cuyo principal “animador” fue Ferdinand Gonseth, que generalmente se denomina neodialéctica.

En general, la posición de la Escuela de Zürich (y en particular de Gonseth) es mantener una posición dialéctica entre las dos influyentes tradiciones: el racionalismo y el empirismo. Para la Escuela de Zürich la misma ciencia debe concebirse como un conocimiento inacabado y en constante modificación. Por ello no aceptan una ciencia con principios únicos y rígidos. Aún a este nivel básico las ciencias cambian. Estos dos rasgos (la creencia de una continua dialéctica entre las diferentes posiciones y la no aceptación de una ciencia acabada) se encuentran desde muy temprano en el pensamiento de Perelman.

Como se puede observar la concepción de la ciencia de los positivistas lógicos es muy diferente de la concepción de la ciencia de la Escuela de Zürich: la primera supone la posibilidad de llegar, desasiéndose de pseudoproblemas y pseudoproposiciones, a una ciencia dotada con proposiciones verdaderas, acompañada de una filosofía científica; la segunda no cree posible dicha ciencia ni filosofía. Perelman (2003) también considera que no existe una ciencia estática y que aún sus fundamentos deben estar en un continuo proceso dialéctico.

Todo lo que hemos dicho hasta aquí conforma las líneas generales que influyen en la teoría de la argumentación de Perelman, pues, como veremos a continuación, una parte importante de su crítica irá dirigida a la postura del positivismo lógico. Y por otra parte, la influencia de la Escuela de Zúrich y de Gonthier, serán el punto de partida para su propuesta. Iniciaremos con algunas consideraciones sobre esto último. Perelman considera que existen dos formas en las que se ha elaborado la filosofía; la primera, busca principios últimos y absolutos (filosofías primeras), y la segunda, aunque también postula principios, los considera temporales y con la posibilidad de revisión.

Sobre las filosofías primeras nos señala en un artículo publicado en 1949:

Las filosofías primeras se refieren a toda metafísica que pretende determinar los principios básicos tales como los fundamentos del ser (ontología), del conocimiento (epistemología), o de la acción (axiología). Las filosofías primeras colocan los primeros principios como absolutos y subyacentes a todas las cuestiones filosóficas. La palabra “primera” informa la argumentación utilizada para establecer la primacía de las filosofías primeras. Un principio es primero cuando aparece antes de que todos los demás en un orden temporal, lógico, epistemológico u ontológico; la insistencia en este punto sirve para enfatizar su primacía o preeminencia axiológica. Lo que es primero o básico, que precede o presupone todo lo demás, es también primero en orden de importancia” [Perelman, 2003: 190]

Como se puede inferir de esta cita, han existido diferentes *filosofías primeras* (Parménides, Platón, Descartes, etc.), todas ellas rivalizando respecto a cuáles son los verdaderos y absolutos principios. Esto trae conse-

cuencias importantes para la argumentación: si existen tales principios y si los filósofos eligen el método correcto para obtener consecuencias de estos principios, entonces la argumentación (no formal) sería inútil, ya que, de manera similar a los sistemas lógicos, a partir de principios verdaderos, las proposiciones que se desprenden de ellos de manera deductiva serán también verdaderas. Sin embargo, la situación no es así; y esto lo observamos en el hecho de que las discusiones que se dan, entre las diversas *filosofías primeras*, nos coloca en un proceso argumental dialéctico, ya que la única forma de establecer quién tiene la razón es debatiendo; y no sólo descalificando, como lo hicieron algunos filósofos que tacharon a sus adversarios de “metafísicos”, pues esto sólo muestra que “el que se opone a una cierta manera de tratar un problema se mantiene dentro de la misma problemática” [*Op.cit.*: 189].

Por otro lado, quien sostiene que existen estos principios absolutos y verdaderos debe de explicar cómo se llega a ellos, es decir debe postular una vía epistemológica que nos lleve al conocimiento de esos principios. Perelman dice:

A fin de completar la ontología, será necesario pensar en un conocimiento privilegiado que es capaz de conocer el primer ser, cuya perfección será la norma última de todo lo que es digno. [*Ibidem*: 193]

Este conocimiento privilegiado, puede ser una intuición, una revelación etc.; lo importante es que se separa de la argumentación para establecer sus contenidos: los principios de la filosofía. Estos principios conciernen a tres áreas que se encuentran interrelacionadas (la ontología, la epistemología y la axiología); las filosofías

primeras pueden iniciar su construcción desde cualquiera de estas tres.

Por su parte, las filosofías regresivas consideran que sus principios son provisionales:

La filosofía regresiva se opone a la calificación otorgada por las filosofías primeras al ser necesario, a la primera verdad, y al valor absoluto. Mientras que para la filosofía primera la adquisición de puntos de partida indiscutible proporciona una base para una serie de deducciones posteriores, para la filosofía regresiva será un asunto tan sólo de un límite provisional para sus investigaciones, un límite que es un hito, pero no una luz. [*Idem*: 195]

La última parte de la cita nos da una idea de la relación que Perelman encontrará entre el proceder de las filosofías primeras y la argumentación lógico-matemática: esta, al igual que las filosofías primeras, establecerá un principio (axioma o postulado) que dentro del sistema es inamovible (excepto que el lógico haya elegido, equivocadamente el axioma; en todo caso es culpa de él y no del método) y a partir de ellos se van obteniendo verdades por un mecanismo deductivo.

Para las filosofías regresivas las cosas son diferentes:

El valor de estos principios no está determinado por un hecho evidente por sí mismo o una intuición privilegiada, sino por las consecuencias que se pueden extraer de ellos y que no son otros que los hechos que sirven como puntos de partida concretos para toda la investigación filosófica. Si se trata de un problema científico o una “preocupación” psicológica, la filosofía que siempre comienza con algunas piezas de información que uno puede analizar, refinar, purificar, descalificar o justificar, pero que uno debe tener en cuenta. En lugar

de ser iluminados por una intuición que precede a los hechos y que es independiente de ellos, son estos hechos y sus consecuencias los que echan luz sobre los principios fundamentales. [*Idem*]

El no aceptar a la intuición, ni ninguna forma solipsista, de construir la filosofía hace necesaria la argumentación. De otra manera sería imposible construir sistemas filosóficos.

Sin embargo, tampoco debemos caer en una actitud escéptica extrema:

Dentro de un dominio que es más o menos limitado por el conocimiento, cada filósofo es libre de empezar con hechos diferentes y de introducir cierta coherencia o un cierto espíritu sistemático que no es necesario que abarque la totalidad del conocimiento. Pero en la medida en que diferentes filósofos viven en el mismo universo y se encuentran en la presencia del mismo tipo de hechos, deben ser capaces de incorporarlos en su sistema de pensamiento, ser capaces de comparar sus ideas con las de sus colegas, y reconocer y apreciar las diferencias de opinión que ellos perciben. [*Idem*: 195–196]

Los trabajos de Perelman que aparecieron después del artículo “Filosofías primeras y filosofías regresivas” se caracterizan por una desconfianza hacia la lógica como instrumento de análisis y solución de problemas que no fueran formales (por ejemplo, “How Do We Apply Reason to Values?” de 1955); pero no es sino hasta 1958, cuando aparece la obra *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*, que sistematiza su posición sobre la argumentación. Pasemos a hacer un breve recuento de los rasgos de su teoría, con la intención de contextualizar la argumentación jurídica.

El *Tratado de la argumentación* es un texto voluminoso dividido en tres partes: la primera (una introducción) está dedicada a explicar los antecedentes de su teoría de la argumentación y las diferencias con las propuestas anteriores; la segunda trata de los puntos de partida de la argumentación; la tercera y última, sobre las técnicas argumentativas. En 1969 aparece *El imperio retórico*, que es un resumen del *Tratado*. Tomaremos como referentes estos dos textos para exponer los rasgos de la teoría de la argumentación de Perelman.

Siguiendo muy de cerca los planteamientos de Aristóteles, Perelman considera que la argumentación no se reduce a los cánones de la argumentación lógica, sino que su campo de acción es más amplio y que no busca sólo la verdad: es más frecuente que se busque la persuasión adhiriendo las voluntades del auditorio. Así, la antigua división que Aristóteles propone de argumentos lógicos (objeto de estudio tratados en los *analíticos*), argumentos dialécticos (objeto de los *Tópicos*) y argumentos entimemáticos (objeto de la *Retórica*), es retomada por Perelman, para reconocer que existe una argumentación lógica y una no formal. Perelman considera que la argumentación lógica es aquella que sigue lineamientos formales, y en donde las controversias se resuelven de manera definitiva, con métodos precisos. La verdad en esta forma argumental es una aspiración y es posible arribar a ella. La argumentación no formal sigue esquemas muy diferentes; en ella, no es posible llegar a acuerdos, siguiendo las reglas formales de la lógica y, más que aspirar a la verdad, se busca la persuasión.

Ahora bien, Perelman difiere del *Estagirita* a la hora de considerar los auditorios que le competen a cada forma argumental.

En la teoría de Aristóteles, la argumentación lógica se podría realizar por una persona de forma aislada y sin considerar la opinión de otros; la argumentación dialéctica era elaborada por dos personas, y la argumentación retórica era construida por una persona para una multitud. Teníamos así tres tipos de auditorio y los argumentos que se empleaban en cada uno de ellos eran diferentes. Perelman cree que en la argumentación no formal esta tipificación del auditorio se pierde; los mismos argumentos que “sirven” para persuadir a una multitud son los que pueden ser utilizados para persuadir a otra persona o a nosotros mismos en un soliloquio. La división de los auditorios de retórica–dialéctica que estaba presente en el esquema aristotélico da paso a una nueva relación donde se fusionan en uno solo. Así en *El imperio retórico* nos dice:

Pero la nueva retórica, por oposición a la antigua, concierne a los discursos dirigidos a toda clase de auditorios, trátese de un discurso dirigido a un solo individuo o a toda la humanidad, incluso ella examinará los argumentos que uno se dirige a sí mismo cuando delibera íntimamente. [*Idem*, 1997: 23]

Pero las observaciones de Perelman permiten reconocer un asunto más sutil; y es que en ocasiones el auditorio no es quien escucha al orador, sino aquel sobre el que el orador quiere influir:

El auditorio no está constituido necesariamente por aquellos que interpela expresamente el orador. En el Parlamento Británico el orador debe dirigirse al presidente de la Cámara mientras que, efectivamente, su discurso puede dirigirse a los miembros de su partido, a la opinión pública nacional o internacional. Vi en un café de la ciudad una inscripción: “Perrito,

no subas sobre el asiento”. Pero esto no implicaba que todos los perros admitidos en el café sabían leer y comprendían el español. Si se quiere definir al auditorio de una manera útil para el desarrollo de una teoría de la argumentación, es preciso concebirlo como el conjunto de aquellos sobre los cuales el orador quiere influir con su argumentación. [Op. cit.: 34]

Esta aclaración es importante porque el orador debe saber cuál es el auditorio al que intenta persuadir. De otra forma su discurso no cumplirá su finalidad última.

Otra diferencia importante con la teoría de la argumentación de Aristóteles, se encuentra en la división de las facultades del hombre. Para el *estagirita* los discursos persuasivos pueden ser dirigidos a la razón (*logos*), el deber (*ethos*) y a las emociones (*pathos*); esta división encuentra su contraparte en los argumentos utilizados para influir en cada una de esas facultades. Para Perelman esta división no es necesaria:

Quien argumenta no se dirige a lo que se considera facultades tales como la razón, las emociones, la voluntad; el orador se dirige al hombre completo, pero, según los casos, la argumentación buscará efectos diferentes y utilizará cada vez métodos apropiados, tanto para el objeto de un discurso como para el tipo de auditorio sobre el cual quiera actuar. [Idem: 36]

Estos rasgos generales de su teoría de la argumentación, encuentran su concretización en la división que hace de las técnicas argumentativas (tercera sección de su *Tratado de Argumentación*). Perelman sostiene que existen dos tipos de técnicas argumentativas: unas las de nexos y las otras las de disociación. Las primeras se dividen en *argumentos cuasi lógicos*, *argumentos que se fundan en la estructura de lo real* y *argumentos que fundan la estructura*

de lo real; mientras que las técnicas de disociación de dividen en *argumentos por disociación* y *argumentos de ruptura de enlace*. Esta última parte del libro tiene como objeto, presentar una serie de ejemplos que muestran cómo la argumentación no formal no es reducible a los esquemas de la lógica: la argumentación en política, la de la vida cotidiana o la que se realiza en la ética escapan a la posibilidad de ser analizados con métodos lógicos, pues contienen elementos que están fuera del alcance de lo meramente formal. Así, su antigua preocupación por analizar los argumentos sobre valores queda circunscrita al análisis con nueva retórica.

Todo lo que hemos dicho hasta aquí es un referente para la propuesta sobre la argumentación jurídica que hace Perelman. En ella también se verá reflejada su desconfianza hacia los métodos de deducción lógica para alcanzar soluciones judiciales, así como la creencia de que los sistemas jurídicos no están estructurados como los sistemas lógicos, donde existen principios indiscutibles e irremplazables. Las nociones de adhesión y de auditorio que vimos de forma general, serán revisados con mayor detalle en la siguiente sección, pues son piezas fundamentales para entender la propuesta de argumentación jurídica de Perelman.

II

En esta sección se caracterizará la argumentación jurídica propuesta por Perelman en su artículo “La lógica jurídica y la nueva retórica” enfatizando su relación con algunas concepciones del derecho.

Razonamiento dialéctico

En la introducción a “La lógica jurídica y la nueva retórica”, Perelman señala los dos sentidos que puede tener el término *razonamiento*: a) como actividad intelectual y b) como resultado de la actividad intelectual. Para este autor es posible estudiar el razonamiento como resultado de una actividad intelectual, desligándolo de las condiciones de su producción, y sólo acorde con sus propias estructuras, ello de acuerdo con ciertas reglas previamente admitidas. Así, acude a la tradición aristotélica de análisis de razonamientos en el que se distinguen: a) Los razonamientos analíticos, b) los razonamientos dialécticos. Mientras que los razonamientos analíticos atienden estrictamente a su forma y a las reglas inferenciales aplicadas para garantizar la validez o veracidad de la conclusión a partir de las premisas, siempre que se sigan dichas reglas, los razonamientos dialécticos tratados por Aristóteles se distinguen por su uso y aplicación, más que por su estructura y necesidad, ya que estos a diferencia de aquellos están estrechamente relacionados con el auditorio al que van dirigidos, se usan en deliberaciones y controversias, es decir, en donde hay criterios y razones opuestas, creencias o intereses en conflicto que hay que resolver en uno u otro sentido:

Tienen por objeto los medios de persuadir y de convencer por medio del discurso, de criticar las tesis de los adversarios y de defender y justificar las propias con la ayuda de argumentos más o menos sólidos. [*Idem*, 2010: 1]

Perelman deja evidenciado que los razonamientos analíticos tienen que ver con la congruencia interna del proceso intelectual, siendo indiferentes a su uso, por tratarse de verdades necesarias sin que haya dudas o controversia, en tanto que los razonamientos dialécticos tienen que ver con la congruencia que dicho proceso mental guarda con factores externos al discurso, tales como el ánimo o aceptación de aquellos a los que tal discurso se dirige. De esta forma Perelman va dibujando el terreno que le es propio a los razonamientos jurídicos, el terreno del discurso práctico, donde el razonamiento depende en gran medida de la adhesión que se pretende del auditorio al que se dirige este discurso.

Silogismos

Perelman también distingue los silogismos utilizados en uno y otro tipo de razonamientos: a) el *silogismo riguroso* propio del razonamiento analítico, b) el *entimema*, propio del razonamiento dialéctico. Este autor presenta el entimema como un silogismo en el que no se enuncian todas las premisas, aunque se presupongan o se parte del supuesto de que el auditorio al que va dirigido las acepta. En este sentido, el entimema guarda la misma estructura del silogismo riguroso, propio de los razonamientos analíticos. Sin embargo, en el silogismo riguroso se asegura la verdad y la validez de las premisas y la conclusión, mientras que en el entimema las premisas de las que se parte no tienen sino un grado de verosimilitud.

Por otra parte, la conclusión del *entimema* la constituye una decisión, que no tiene la característica de necesidad, en cuanto a que la decisión que se toma es una entre al menos dos opciones que se tenía para decidir. Así, el *entimema* carece de la necesidad que caracteriza al silogismo riguroso.

Aquí vemos como Perelman deja claro que la *decisión* es punto clave en los razonamientos dialécticos que no encontramos en los razonamientos analíticos y que no se sigue necesariamente de las premisas sino que se obtiene de una elección entre dos o más opciones. Esta característica, desde luego, va a resultar de gran importancia a la hora de analizar los argumentos jurídicos (como tipos de razonamientos dialécticos), ya que aunque Perelman no lo exponga de forma explícita, la decisión tomada por el que argumenta en un discurso práctico, trae implícito el elemento de libertad y con ello la correspondiente responsabilidad del que decide. De esta manera, en el razonamiento dialéctico cobra especial importancia el valor de la conclusión o de la solución del conflicto, que constituye una decisión del autor del discurso práctico, sea éste jurídico o no.

Lógica jurídica

En su artículo “La lógica jurídica y la nueva retórica” Perelman parte de una concepción amplia de argumentación, que incluye tanto la argumentación formal como la no formal y critica el hecho de que se tome a la *lógica jurídica* como parte de la lógica formal, pues considera que esto es una forma de reduccionismo que ignora o deja de lado cualquier otro tipo de argumento utilizado en el derecho.

Perelman está de acuerdo con Kalinowski en que no existe una *lógica jurídica* como tal, sino más bien que hay una *lógica formal* cuyas leyes universales se aplican a los distintos campos de los saberes jurídicos. Sin que esta *lógica formal* (sentido estricto o restringido) se identifique con la *lógica* en general (sentido amplio del término). Así, la *lógica formal* es sólo un instrumento que pueden utilizar los juristas para analizar argumentos jurídicos, pero no es la única herramienta, sino que hay argumentos utilizados por los juristas que responden a otra *lógica* (sentido amplio). Por eso para Perelman el concepto de *lógica jurídica* se encuentra estrechamente ligado con la idea que del *derecho* se tenga, ya que, dependiendo de la concepción particular del derecho en donde se desarrollen los *razonamientos jurídicos*, estos van a adquirir diferente carácter o modalidad. Por ello la primera parte de su texto la dedica a hacer una breve revisión de las distintas tradiciones jurídicas con sus respectivas concepciones del *derecho*, ubicando dentro de cada una de ellas las formas de razonamiento judicial.

Razonamiento jurídico

Ante esta acotación de lo que va a entender por *lógica jurídica* y una vez caracterizados los dos tipos de razonamientos (analíticos y dialécticos), Perelman asume que el razonamiento jurídico es una especie dentro del género de los razonamientos dialécticos. Y señala como otra característica del razonamiento jurídico, que lo distingue del razonamiento deductivo puramente formal, el carácter *personal* que distingue a las decisiones jurídicas frente al carácter *impersonal* de la inferencia deductiva. En las decisiones jurídicas siempre está de por medio la responsabilidad del sujeto que decidió por un argumento

en contra de otro y en cuya elección va de por medio una valoración personal y por ende subjetiva o relativa. El carácter relativo de los razonamientos jurídicos no logra superarse según Perelman por el ideal de justicia absoluta que dominó durante siglos al Derecho, pues según él es en la práctica que los pretendidos principios indiscutibles se vuelven relativos, ya que es propio de los razonamientos jurídicos el tener que decidir, resolver controversias, y en ese acto de decidir va inmersa la valoración personal de quien decide por vía de autoridad. En esta apreciación de Perelman se deja entrever que en todo discurso práctico, aunque se decida con base en principios universales o generalmente admitidos, al estar dirigidos a su aplicación en la práctica, este paso de la teoría a la práctica, hace que ese carácter universal se particularice, dinámica de la que parece no poder escapar ningún discurso práctico.

Además, el carácter *dialéctico* del razonamiento jurídico lo hace peculiar en el sentido de que en él no ha de haber una única solución como necesaria, pues bien pueden competir en la controversia distintos tipos de argumento más o menos razonables y haber más de una solución cuyas razones han de ser valoradas por la autoridad. Este mismo carácter *dialéctico* permite la interacción de distintos tipos de argumentos en los razonamientos jurídicos de los que ha de resultar una solución, no necesaria sino obtenida de la valoración de los distintos argumentos presentados para apoyar cada solución alegada o propuesta. De esta manera Perelman deja evidenciado este elemento externo propio de los argumentos jurídicos y va preparando el terreno sobre el que va a construir su teoría de la argumentación jurídica.

Así por ejemplo, señala Perelman que los argumentos *a simili* o *a contrario* permiten extender o limitar la decisión de un caso o la aplicación de una regla a otros. Si esto no es posible en un razonamiento deductivo puramente formal, que sólo atiende a la estructura interna del argumento, en cambio los argumentos jurídicos funcionan en relación con otros con los que compiten o se complementan y que han de ser tomados en cuenta y sopesados por el que ha de decidir.

Pero además, para Perelman las razones jurídicas que apoyan las decisiones en derecho, tienen la pretensión de aceptabilidad, ya sea porque son justas (tienen a la realización del principio de justicia) o porque son razonables (aceptadas dentro de un orden social). Los argumentos jurídicos no pueden entonces desligarse de los resultados que conlleva la decisión que soportan. El *valor* y *aceptabilidad* de la decisión jurídica, así como de sus correspondientes argumentos, dan pues otra dimensión, al carácter externo de los razonamientos jurídicos, que no alcanza la lógica formal, resultando de esta manera insuficiente el puro análisis formal de dichos razonamientos. Por ello Perelman introduce el concepto *prudencia*, utilizado por Aristóteles y los juristas romanos, para ubicar la impartición de justicia dentro de las tareas de la razón práctica, que se guía por elementos externos tales como la aceptación social, es decir, por los *resultados* del discurso jurídico y no sólo por su estructura y coherencia interna.

Concepciones del derecho y decisiones judiciales

Aunque Perelman no circunscribe las *decisiones jurídicas* a las *decisiones judiciales*, sí considera que estas últimas son las que pueden llamarse propiamente jurídicas dadas las características que deja apuntadas, y para la exposición de su teoría de la argumentación jurídica, se enfoca al estudio de estas últimas e inicia en su artículo “La lógica jurídica y la nueva retórica” con un primer apartado en el que expone de manera breve las diferentes teorías relativas al razonamiento judicial, especialmente en el Derecho Continental, desde el Código de Napoleón hasta ya entrada la segunda mitad del siglo veinte, destacando dentro de ellas tres periodos: a) La Escuela de la Exégesis (1790–1880), b) Las concepciones teleológica, funcional y sociológica del derecho (hasta 1945), c) El razonamiento judicial después de 1945.

En lo que se refiere a *La Escuela de la Exégesis*, Perelman hace un repaso del papel que los jueces adquirieron desde el Código Napoleónico que se instauró después de la Revolución Francesa, con grandes influencias de teóricos del derecho tales como Hobbes, Montesquieu y Rousseau, en donde adquirió especial relevancia el *derecho positivo*, dejándose de lado el *derecho natural* que dominaba hasta antes de 1790, en tanto que se identificó al *derecho* con el conjunto de leyes contenidas en la nueva codificación, como expresión de la soberanía nacional, en el que el papel de los jueces se redujo al mínimo, convirtiéndose en simples aplicadores del texto de la ley, sin la posibilidad de interpretarla, solamente en casos muy excepcionales cuando la ley era insuficiente. Bajo esta concepción, en que se concibe el *derecho* como un sistema completo de normas, cualquier problema que se planteé ante el juez tendrá dentro de este sistema una

regla de derecho aplicable. Los tribunales tienen un papel muy pasivo, pues se reduce a establecer los hechos y las subsunción de los mismos a la norma aplicable mediante el silogismo judicial, cuya premisa mayor es la regla del derecho apropiada, la menor es el hecho fijado por el juez y la decisión se origina casi de automático de la conclusión del silogismo. Como el derecho se reduce a este sistema de normas codificado, que contiene todas las soluciones a los posibles problemas suscitados, se concibe el derecho como un cálculo que ha de utilizarse sin atender a elementos externos, como podrían ser el carácter justo, razonable o aceptable de la solución propuesta, como consecuencias de su aplicación, lo que ocasiona un acercamiento del derecho a las ciencias, pues concibiéndose este como un sistema, es posible su conocimiento, de la misma manera, por todo el mundo. Y aunque se reconocen casos excepcionales de antinomias y lagunas, esto sólo obliga al juez a tomar un papel un poco más activo, para resolver unas y llenar otras, pero motivando sus decisiones siempre en textos legales.

Con la *concepción teleológica, funcional y sociológica* se da un cambio de perspectiva y se pone énfasis en la concepción del derecho como instrumento, utilizado por el legislador para alcanzar unos fines o realizar ciertos valores, para lo cual debe formular reglas de conducta muy precisas que reflejen tales fines o valores. El papel del juez ya no se reduce a la utilización de la deducción a partir del texto de la ley para resolver conflictos, sino que ahora tiene que atender a la interpretación de la misma para alcanzar la *voluntad del legislador*, pues ahora la concepción del derecho se centra en los fines perseguidos por este, en la función del derecho, dándose prioridad al *espíritu* más que a la *letra* de la ley. Aquí se entiende por *voluntad del legislador* una

voluntad presumida, atribuida a un legislador razonable, pues no siempre esta se encuentra expresa. Este nuevo papel del juez ha enriquecido desde luego el papel de la doctrina en el derecho, esta búsqueda de la intención con la que fue elaborada la ley ha dado origen a la formulación de numerosos argumentos utilizados por los juristas.

Perelman (2010: 15–18) enumera los trece tipos propuestos por el profesor Tarello que permiten interpretar los textos en función de la intención que se le atribuye al legislador:

- I. El argumento *a contrario*.
- II. El argumento *a similibus* o argumento analógico.
- III. El argumento *a fortiori*.
- IV. El argumento *a completudine*.
- V. El argumento *a coherentia*.
- VI. El argumento psicológico.
- VII. El argumento histórico.
- VIII. El argumento apológico.
- IX. El argumento teleológico.
- X. El argumento económico.
- XI. El argumento *ab exemplo*.
- XII. El argumento sistemático.
- XIII. El argumento naturalista.

Dichos argumentos tienen en común que se trata de argumentos que se dirigen al contenido y no a la forma, tienen que ver con ampliar o limitar el texto de la ley en función de la interpretación que se busca de la intención o *voluntad del legislador*. Por ejemplo, en el *argumento a contrario* que consiste en que dada una proposición jurídica que afirma una obligación, a falta de una disposición expresa,

se debe excluir la validez de una proposición jurídica diferente que afirme esta misma obligación con respecto a cualquier otro sujeto, y que se pone como ejemplo: que si la ley establece que los jóvenes que llegan a los 20 años tienen que cumplir con el servicio militar, se sacará la conclusión contraria de que las jóvenes no están sometidas a tal obligación. Queda evidenciado que este tipo de argumento sirve para que el juzgador interprete cuál es el sentido y alcance de la ley o busque cuál fue la intención del legislador al establecer una norma en que impone una obligación que sólo va dirigida a cierto tipo de sujetos (varones mayores de 20 años) y que si no hizo explícito que tal disposición también era obligatoria para sujetos de otro tipo (mujeres de cualquier edad y varones menores de 20 años), se *entiende* que es porque quiso excluir de la misma a cualquier otro tipo de sujetos no previstos en la norma.

En relación con esta corriente, Perelman señala:

La concepción funcional del derecho ve en este un medio para la obtención de un fin buscado por el legislador, comprendiéndoselo en relación con el medio social en el que es aplicable. [*Idem*: 18]

Desde esta perspectiva, la pretensión de ir a la búsqueda del conocimiento de la *voluntad del legislador* no sólo tiene que ver con lo que quiso decir el legislador anterior, sino que se debe atender a lo que en todo caso quiere decir el legislador en las condiciones actuales en que se aplica el derecho, dado el carácter funcional del derecho. Y ante ello el juez juega un papel más activo al interpretar el texto de la ley, pues al no ajustarse éste a las realidades cambiantes, se deja de lado este carácter instrumental con que se concibe al derecho al dejar de cubrirse las

necesidades sociales. Sin embargo, para Perelman esta concepción del *derecho* tampoco logra diluir la supremacía del Legislador frente al Juez, característica de la *Escuela de la exégesis* y aunque ahora el Juez tiene una participación un poco más activa en la solución de los conflictos sociales, al dictar las decisiones correspondientes en el desempeño de sus funciones, lo hace en la medida de sus facultades en la adaptación de los textos legales a las necesidades sociales, sin que para Perelman esto sea suficiente, pues sigue supeditado a lo que quiso decir el legislador en la norma formalmente válida, en el texto de la ley. Por ello y aunque esta nueva concepción ve al derecho como un medio para la obtención de un fin, este fin es el buscado por el legislador, y eso hace que Perelman considere a esta tradición como una versión atenuada de la concepción legalista o positivista del derecho propia de la Escuela de la exégesis y la concepción analítica del derecho.

Por lo que ve al *tercer periodo que dio inicio desde 1945* y que se caracteriza por una concepción tópica del razonamiento judicial, surge en oposición a la teoría positivista del derecho, tanto de la Escuela de la Exégesis, como de la Teoría Funcional del Derecho, pues la realidad bélica de la Segunda Guerra Mundial ya no hace sostenible el respeto irrestricto a la ley, sin atender a principios básicos que no se encuentran en los textos de la ley ni tampoco en la voluntad del legislador, sino de los valores que éste tiene por misión promover, y que el juzgador no puede ignorar, a la hora de resolver un conflicto, encontrándose en primer término el principio de justicia. Al efecto Perelman señala:

El juez no puede conformarse con motivar su decisión de una manera aceptable; debe apreciar también el

valor de esta decisión y decidir si le parece justa, o, por lo menos, razonable. [*Idem*: 20].

Perelman considera que en este periodo se da un retorno a la concepción aristotélica de los llamados principios generales del derecho comunes a todos los pueblos civilizados, los cuales existen al lado de las leyes especiales. Y siguiendo a Esser señala que los instrumentos necesarios para la aplicación del derecho no pueden determinarse *a priori*: no debemos conformarnos con utilizar los distintos métodos de interpretación de la ley sólo a nivel teórico sino que hemos de partir de cada caso concreto, fundarnos en la práctica judicial y buscar una solución justa y adecuada a la naturaleza del problema. Perelman afirma:

Desde esta perspectiva, el razonamiento jurídico deja ser una simple deducción silogística cuya conclusión tiene que imponerse, ni tampoco es la simple búsqueda de una solución equitativa que se puede llegar a no a insertar en el orden jurídico vigente. La tarea que el juez se impone es la búsqueda de una síntesis, en la que se tenga en cuenta, a la vez, el valor de la solución y su conformidad con el derecho. [*Idem*: 23]

Así, el poder judicial constituye un complemento para el poder legislativo (y no un subordinado), armonizando el orden jurídico producido por éste con los principios generales de justicia y equidad en una situación determinada. Perelman enumera una serie de tópicos jurídicos que desde esta nueva concepción del derecho, deben utilizarse como argumentos jurídicos. Menciono algunos:

- *La ley posterior deroga a la anterior.*
- *La ley especial deroga a la general.*

- *La cosa juzgada debe ser reconocida como verdadera.*
- *Hay que oír también a la parte contraria.*
- *Nadie puede transmitir más derechos que los que tiene, etc.*

Perelman argumenta que la crítica que hacen los que defienden una concepción sistemática del derecho se refiere a la vaguedad de la tópica jurídica, la cual, dado su grado de generalidad, permite que en un caso concreto se pueda invocar uno u otro principio a su favor, y eso provoque conflicto a la hora de resolver. A este respecto Perelman ofrece una solución haciendo énfasis en la utilidad de ésta en la argumentación jurídica, bajo el criterio (siguiendo a Struck) de que ninguna regla ni ningún valor de derecho son absolutos, lo que permite que uno y otro sean limitados o ponderados en relación con otros, de tal suerte que los tópicos jurídicos sirven como recurso que permite el desarrollo de argumentos que posibilitan tomar una decisión reflexiva y satisfactoria después de haberse tomado en cuenta todos los puntos de vista. Así, dogmática y práctica no resultan contrapuestas, sino que gracias a esta conjunción permiten una metodología basada en la práctica, que guía los razonamientos jurídicos y que se esfuerza por conciliar el derecho con la razón y la justicia.

Teoría de la argumentación jurídica

En la segunda parte de su artículo Perelman desarrolla su teoría de la argumentación jurídica dividiéndola en dos partes: “La nueva retórica y los valores”, y “La lógica jurídica y la argumentación”. A manera de introducción Perelman hace una distinción entre los razonamientos jurídicos relativos a *la aplicación de la ley*, de los razonamientos jurídicos relativos a *la decisión*,

los primeros que son propios del positivismo jurídico identifican al juicio con la deducción y consideran la solución solamente bajo el criterio de legalidad sin tomar en cuenta su carácter justo, razonable o aceptable. En cambio una teoría del razonamiento jurídico relativa a la *decisión* no puede desligarse de los juicios de valor, pues es con base en éstos, que puede juzgarse si en el proceso de aplicación de una ley, se tomó la decisión de manera irracional y subjetiva, o por el contrario, si es posible una *lógica de los juicios de valor* que sirva de fundamento al problema del conocimiento práctico o al uso práctico de la razón. Perelman se aparta de esta visión positivista remitiéndose a Aristóteles que justificaba la filosofía como búsqueda de la *prudencia*. Y concluye que no existe una *lógica de los juicios de valor* como tal, sino que más bien en aquellos ámbitos en donde se discute, se recurre a ciertas técnicas de argumentación, que desde la antigüedad se habían analizado bajo los nombres de *tópicos, retórica o dialéctica* a través de las cuales se pretendía convencer y persuadir. Perelman parte de la hipótesis que las decisiones de los jueces no sólo deben obedecer al principio de legalidad, es decir, ser conformes con la ley, sino que además se ha de aspirar a que sean equitativas (justas), razonables, aceptables. De aquí deriva la pregunta fundamental: *¿por qué procedimientos racionales llega el juez a considerar justa, razonable o aceptable una decisión que pone fin a una controversia?* Siguiendo a Platón, Perelman considera que *la dialéctica* es el método adecuado para la solución de problemas jurídicos, que se caracterizan por la controversia, en que están involucrados valores, cuyo objetivo es establecer un acuerdo sobre dichos valores y su aplicación.

En la sección I de su artículo (titulada “La nueva retórica y los valores”) Perelman retoma *la retórica* como el método que ha de servir para la solución de los problemas jurídicos por tratarse de discursos prácticos en que están involucrados valores. Definiéndola como aquella que tiene por objeto el estudio de técnicas discursivas, que tratan de lograr la adhesión de espíritus (auditorio) a tesis que se presentan para su asentimiento (*Idem*: 30–31). De esta definición se destacan las siguientes características que distinguen la *nueva retórica* de la *demostración lógica*:

1. La *retórica* trata de persuadir por medio del discurso, no de la demostración empírica (diferencia instrumental).
2. Hay una diferencia entre la *persuasión* de la *retórica* y la *demostración* de la *lógica formal* que más que persuadir, convence (diferencia en los efectos que se producen).
3. La *adhesión* a una tesis puede ser de una *intensidad variable*, lo que es posible ya que se ha de elegir entre varios valores sacrificando otros, lo que no sucede cuando se trata de verdades y hechos en que dos proposiciones evidentes no pueden sostener tesis contrarias (diferencia de grado en los efectos).
4. La *retórica* a diferencia de la *lógica formal* no se refiere tanto a la *verdad* cuanto a la *adhesión*. Para Perelman la verdad es *imparcial*, esto es, que es verdad se le reconozca o no, en cambio la adhesión es *relativa*, pues depende de un auditorio, esto es, la *adhesión* es adhesión para alguien, para las personas a las que va dirigido el discurso (diferencia estructural: en la *lógica formal* la estructura de los procesos deductivos es interna en cambio en la *retórica* la estructura de los discursos es externa).

5. Los razonamientos demostrativos en las *inferencias formales* son *correctos o incorrectos* en cambio los argumentos a favor o en contra de tesis cuya adhesión se pretende mediante el *discurso retórico* no son correctos o incorrectos, sino mas bien, *más o menos fuertes* para lograr la adhesión del auditorio (diferencia de los argumentos).
6. Mientras que los axiomas de un sistema formal hacen abstracción del contexto, la *argumentación* se inserta necesariamente en un contexto psicosocial (diferencia: abstracto/concreto).
7. La argumentación no es necesaria como la demostración (diferencia: necesidad/contingencia):

En un sistema formal, una vez enunciados los axiomas y formuladas las reglas de deducción admitidas, no hay que hacer otra cosa que aplicarlas correctamente para demostrar los teoremas de un modo concluyente. No ocurre, sin embargo, lo mismo cuando se argumenta. Las técnicas de argumentación suministran todo un arsenal de razones, más o menos fuertes y más o menos pertinentes, pero que pueden, a partir de un mismo punto de partida, llevar a conclusiones diferentes y a veces incluso opuestas. [*Idem*: 41].

Para Perelman la noción de *auditorio* es esencial en la *retórica*, y es en este aspecto que se aparta de la *retórica clásica*, para proponer en *la nueva retórica* una concepción más amplia del término *auditorio*. En la *nueva retórica* el discurso puede dirigirse a una gran variedad de auditorios, desde las deliberaciones que uno tiene con uno mismo, con una, dos personas o un grupo especializado y hasta las dirigidas a un auditorio universal, cada vez con el

objeto de que los discursos retóricos abarquen lo que no se alcanza a cubrir con la lógica formal.

Los elementos que Perelman propone en la nueva retórica y que surgen con la noción de *auditorio* son:

1. El contacto entre dos inteligencias (orador–auditorio) por medio de un lenguaje común.
2. Un *querer* convencer por parte del orador y un *querer* escuchar por parte del auditorio.
3. *Conocer* al auditorio para saber qué supuestos acepta y con qué intensidad, para poder saber de qué premisas partir, pues un discurso que se dirige a un auditorio que no acepta las premisas supuestas por el orador, no logrará la persuasión pretendida. Sin embargo, respetando el principio lógico de petición de principio, no ha de pretenderse por parte del orador la adhesión de la tesis de la que se parte y que se tiene como presupuesta y aceptada al comienzo del discurso.
4. El filósofo se dirige al auditorio universal, al conjunto de los que se consideran hombres razonables y competentes en la materia, lo que permite una discusión entre filósofos de muy distintas tendencias y que a la larga hace interminables tales discusiones sin que las mismas estén determinadas por el factor tiempo pues se quedan en el plano de lo teórico; en cambio en el derecho es indispensable que los litigios se terminen dentro de un tiempo razonable, dado el carácter práctico de las discusiones, por ello se hacen necesarias las soluciones definitivas y por esta razón es que las decisiones judiciales necesitan de una reglamentación previa relativa a la competencia de los jueces y a las formas procedimentales a las que éstos se sujetarán en la solución de los conflictos.

Los requisitos de la *adhesión* buscada en la argumentación práctica o nueva retórica propuesta por Perelman son:

1. La adhesión a una tesis va a depender de la elección de uno entre distintos valores por parte del auditorio, tales como, la verdadera, la más oportuna, la actual, la más razonable, etc.
2. Se tiene que partir de una tesis aceptada por el auditorio, de lo contrario no se logrará la adhesión pretendida. Para ello es necesario conocer al auditorio al que se dirige el discurso. Si no se logra conocer las tesis que acepta el auditorio, dada su heterogeneidad por ejemplo, se recomienda partir de tesis generalmente admitidas, sobre opiniones comunes que derivan del sentido común. Y en última instancia el orador tiene que partir de tesis que admitiría cualquier ser razonable. Así la idea de razón en sus aplicaciones prácticas guarda estrecha relación con lo que es razonable creer, así como con la idea de sentido común que corresponde a la filosofía precisar y sistematizar.

Perelman sostiene que la noción de *lugar común* ya analizada por Aristóteles guarda un papel análogo en la argumentación, al de los axiomas en un sistema formal. Los *lugares comunes* pueden ser puntos de vista o valores que se consideran comunes a todas las mentes, de los que se parte para llegar a la formulación de tesis cuya adhesión pretende el orador por parte de su auditorio. Sin embargo, a diferencia de los axiomas cuya adhesión se estima bajo su evidencia, los *lugares comunes* se consideran ambiguos o susceptibles de interpretarse de muchas maneras, de tal suerte que aunque el auditorio los acepte, ello no garantiza que admita la interpretación

que se haga de ellos así como tampoco la aplicación que de los mismos se haga en un caso concreto.

3. El orador buscará darles *presencia* a los lugares comunes, al momento de presentarlos. Los hechos, valores y lugares comunes de los que parte el orador, constituyen una opción de entre otras posibilidades. Es decir, que el orador elige cuales utilizará, de cuál ha de partir y en qué orden los irá presentando, además de en cual hará énfasis, con el objeto de lograr la persuasión de su auditorio. Para ello pueden utilizarse figuras retóricas tales como la repetición, la amplificación, el pseudodiscurso directo, la hipotiposis, la enálage del tiempo, etc.

Perelman pone de manifiesto que la diferencia que hay entre los discursos sobre hechos reales y los discursos sobre valores es la *elección*. La *elección* desde luego le da carácter subjetivo a los juicios de valores. En los juicios sobre hechos reales no se elige entre lo verdadero y lo falso, además la verdad es *objetiva*, lo que es verdadero para uno debe serlo para todos, en cambio en los juicios sobre valores sí se elige entre un valor y otro y esa elección es *subjetiva* pues depende de la jerarquía de valores del sujeto que valora (elige un valor sacrificando otro en ese caso específico sin que por ello deje de considerarlo valor), jerarquía que lejos de ser fija, ha de cambiar en cada situación determinada dependiendo de los valores que entren en conflicto en cada caso concreto. A este respecto Perelman considera pertinente apartarse de la epistemología empirista, puesto que ésta no toma en cuenta las ideas preexistentes a la experiencia, que según Perelman se transmiten por medio de la lengua, que presupone una serie de valores y teorías ya sea implícitas o explícitas. Y pone en evidencia el enfoque técnico que la

tradición aristotélica dio al discurso práctico, en relación a que se busca un fin y había que establecer los mejores medios para alcanzar dicho fin, esto es, que se discuten los medios pero no el fin, lo cual para Perelman resulta insuficiente cuando nos encontramos con varios fines o valores de los cuales es menester elegir sólo uno. La multiplicidad de valores y la imposibilidad de establecer una jerarquía que sea común a todos los hombres, ha conducido a un escepticismo con respecto al papel práctico de la razón, lo que según Perelman ha conducido a una separación metodológica radical entre *juicios de realidad* y *juicios de valor*, pues mientras los primeros son expresión de un conocimiento objetivo, empírico y fundado en la razón, los segundos se consideran irracionales, subjetivos y dependientes de las decisiones arbitrarias de los sujetos. Sin embargo, para Perelman, de este escepticismo resulta que, si no se apela al uso práctico de la razón, se dejan de lado muchos problemas prácticos que necesitan ser resueltos atendiendo a la razón y dejando su solución a factores irracionales tales como la fuerza y la violencia. Además, con ello se niega todo sentido a la noción de *razonable*, lo que trae como consecuencia reducir toda Filosofía práctica a ideología o instrumento legitimador de fuerzas e intereses en conflicto, y se vacía de contenido todo valor práctico, por ejemplo el de *justicia*, el de *bien común* o el de lo *razonable*. De tal suerte que cualquier ética, política o derecho quedan arrojados de la pretensión de racionalidad y reducidos al arbitrio de los intereses en conflicto.

Además, Perelman sostiene la tesis de que los *juicios de valor* subyacen a cualquier ciencia, sea ésta de las ciencias naturales o de las ciencias humanas, pues en la construcción del conocimiento siempre se parte de

preconcepciones, principios, teorías o valorizaciones que de manera implícita o explícita se transmiten y se adoptan por medio de la lengua, y que hay que tomar en cuenta que, cuando las ciencias describen el mundo, lo hacen con base en apreciaciones y preconcepciones del mismo, haciendo juicios valorativos relativos a cuáles hipótesis o teorías, cuáles terminologías, cuáles usos del lenguaje son preferibles. Para Perelman es indispensable considerar, por una parte, que todo lo concerniente a los valores no es completamente arbitrario, y por la otra, que los juicios de realidad no son totalmente independientes de los valores. Estas dos consideraciones sustentan la pretensión de una teoría general de la argumentación o *nueva retórica* que proporcione fundamentos racionales y objetivos en los razonamientos prácticos en general y en los jurídicos en especial, ya que ni los *juicios de hechos* están totalmente desprovistos de valoraciones ni los *juicios de valor* son totalmente arbitrarios y carentes de *racionalidad*. Por ello Perelman sugiere el estudio general de los razonamientos prácticos para desprender de estos modelos criterios generales o, por ejemplo, criterios específicos del razonamiento jurídico.

Para Perelman la superioridad del pensamiento jurídico sobre el pensamiento filosófico consiste en que mientras que la filosofía se contenta con fórmulas generales y abstractas, el derecho contempla la forma de solucionar los problemas que pudieran surgir con la aplicación de estas fórmulas generales a casos concretos, esto es que el derecho no puede quedarse en el nivel teórico sino que tiene que estar siempre reinterpretao principios, normas y valores con base en la práctica y siempre en la búsqueda de soluciones concretas.

Así, el discurso jurídico se caracteriza por la presentación de tesis contrarias que vienen a constituir la controversia y en las cuales los términos aunque se trate de los mismos, son utilizados en distintos sentidos, por cada uno de los contendientes, de tal manera que según Perelman la decisión de interpretar dichos términos va acompañada de la decisión de la victoria de una u otra de las partes, como resultado de contraponer las tesis contrarias:

Para quien debe tomar posición es esencial establecer los puntos de desacuerdo y, a partir de ellos, trasladar los discursos a un plano en que las tesis contrapuestas se hagan comparables y en que los argumentos utilizados a favor de la primera solución se conviertan en objeciones frente a la segunda o viceversa. [*Idem*: 39].

Conclusiones

A partir de las características generales de la teoría de la argumentación de Perelman expuestas en la parte I se puede considerar que no es posible reducir a los esquemas de la lógica formal la argumentación que contiene valores, ya que es importante considerar en esta última el contexto en el cual surge. En los argumentos que contienen valores es necesario que el que decide elija entre varios de ellos, sacrificando unos a costa de otros. Estos rasgos de la posición de Perelman están vinculados a dos escuelas que fueron muy influyentes en su formación: el positivismo lógico y la Escuela de Zúrich. Al primero le hace la crítica de que no todo problema puede ser analizado con los métodos lógicos o con métodos empíricos; en cambio a la Escuela de Zúrich le sigue en el sentido de que la ciencia no es un

sistema acabado, sino que está en constante revisión aun al nivel de sus principios. Estas características se reflejan de manera particular en la argumentación jurídica, pues no es posible determinar sus principios últimos, y no existe la posibilidad de analizar sus argumentos sólo con métodos formales.

En el artículo “La lógica jurídica y la nueva retórica” que analizamos en la parte II de este trabajo, Perelman pone de manifiesto que ante el papel activo del juez –a partir de la etapa en el desarrollo del derecho en la que el juez tiene que decidir con base en la ley pero sin desatender los principios generales del derecho o los tópicos jurídicos, convirtiéndose así en auxiliar del legislador al interpretar la norma y aplicarla a casos concretos– cobra mayor importancia la *motivación* de las resoluciones judiciales, y ante ello se hace indispensable el uso de técnicas argumentativas muy específicas que hagan aceptable la solución propuesta en cada caso como la mejor de entre otras opciones, a la luz de la mejor interpretación de la ley.

Para Perelman, según la actual concepción del derecho ya no puede identificarse el derecho con las leyes escritas producto de un órgano legislativo, pues dado el papel activo que ahora tienen los jueces al momento de resolver conflictos nos podemos encontrar con diferencias entre el texto de la ley, su interpretación y aplicación. Ante esta síntesis que debe hacer el juzgador entre la norma escrita y votada por el legislador y los principios de justicia y reglas no escritas, que le permitan obtener una solución aceptada como razonable, cobra especial relevancia la argumentación específica, que justifique la decisión como la mejor y más preferible de entre otras. Ante ello Perelman señala:

La paz judicial sólo se restablece definitivamente cuando la solución más aceptable socialmente va acompañada de una argumentación jurídica suficientemente sólida. Por ello, la búsqueda de tales argumentaciones, merced a los esfuerzos conjugados de la doctrina y de la jurisprudencia, favorece la evolución del derecho. [Idem: 47]

Perelman advierte que, si bien ahora el juez cuenta con más instrumentos –tales como el recurso de la *ficción judicial* (falsa calificación de los hechos), con los cuales el juez puede conciliar la letra de la ley con los principios de equidad y de justicia, sintetizándolos en función de las necesidades sociales, para obtener de ello una solución que sea aceptable en el caso concreto–, tales instrumentos pueden empero también ser utilizados por intereses políticos y alejarse de los principios que dicen buscar, así como de las leyes que pretenden interpretar, lo que contraviene todo *Estado de Derecho* en los países democráticos, en donde los órganos del Estado tienen la obligación de respetar las leyes que ellos mismos han instituido, sin lo cual tampoco se logra un sistema judicial independiente. Por ello, nos dice cada vez se hace más necesario un mayor estudio y desarrollo de las técnicas de argumentación jurídica, dado que nuestros nuevos sistemas jurídicos demandan que las autoridades judiciales justifiquen cada vez más y con mejores argumentos sus resoluciones judiciales.

Referencias Bibliográficas

Ayer, A. J., (comp), (1965), *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ferrater M. J., (1999), *Diccionario de Filosofía*, tomo IV. Barcelona: Ariel.

Hume, D., (1980), *Investigaciones sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial.

Perelman, C., (1955), How do we apply reason to values? *Journal of Philosophy*, LII (26), 797–802.

_____, (1997), *El imperio retórico: retórica y argumentación*. Colombia: Norma.

_____, (1989), *Tratado de la argumentación: la nueva retórica*. Madrid: Gredos.

_____, (2003), First Philosophies and Regressive Philosophy. *Philosophy and Rhetoric*, 36 (3), 189–206. [Publicación original en 1949.]

Fuentes electrónicas

Perelman, C., (2010), La lógica jurídica y la nueva retórica. Artículo disponible en internet (<http://www.sjamichoacan.com/wp-content/uploads/2010/08/Perelman.pdf>).

CONSENSO Y ARGUMENTACIÓN EN BIOÉTICA

*Ixchel Itza Patiño González
Cuauthémoc Mayorga Madrigal*

La bioética tiene sus inicios durante la segunda mitad del siglo XX y no son precisamente los filósofos los encargados de su fundación. Al respecto Toulmin afirma que la medicina salva a la filosofía de la crisis en que estaba sumida (Toulmin, 1982), con lo cual podemos decir que la bioética surge como la necesidad de resolver problemas éticos que se ponen de manifiesto con el desarrollo tecno-científico que, al materializarse en la atención de intereses, salen a la luz y el imperativo tecnológico: *no todo lo que puede hacerse, debe hacerse*; comienza a exhibir sus límites. Para ejemplificar la afirmación anterior consideremos el desarrollo de la terapia intensiva, que es cristalizada y utilizada durante la Segunda Guerra Mundial y hace posible la conservación de las funciones cardiorrespiratorias, pero que, a falta de los respiradores, sería imposible la sobrevivencia del paciente. Desde un punto de vista técnico-científico el paciente puede mantener algunas de sus funciones vitales, pero de inmediato surgen un conjunto de cuestiones que la posibilidad técnica no puede resolver por sí misma: ¿permanecer inconsciente dependiendo de un respirador puede considerarse vida? ¿Sería correcto retirar el respirador cuando se sabe que sólo mediante este medio pueden mantenerse las funciones cardiorrespiratorias? ¿Quién debe decidir el destino de un paciente en estado de coma permanente? ¿Es un asesino o un verdugo el que retira los artefactos

de vida artificial? ¿En quién recae la responsabilidad de retirar los ventiladores artificiales? Las interrogantes derivadas de la implementación de una nueva técnica no son sólo caprichos teóricos, cuyo fin en “sí mismo”, sea el enriquecimiento espiritual o la mera contemplación; a estas interrogantes les sigue, necesariamente una decisión o una acción con irrenunciables implicaciones morales. Al percatarse de una problemática derivada de la técnica con implicaciones morales, surgen diversas posibilidades de acción que no es posible soslayar. Hay que actuar.

La mayoría de los bioeticistas están de acuerdo en que la mejor manera de resolver un conflicto en el cual se encuentran implícitos distintos puntos de vista o posibilidades de acción es a través del análisis en el que convergen informaciones de diferentes enfoques profesionales, donde la meta óptima es alcanzar un acuerdo (Atienza, 2004: 24–27, Singer, 1993/2009: 19–20; Hottois, 2007; Ferrer y Álvarez, 2003). Cuando se parte de posiciones distintas, y en donde están comprometidos los debatientes para lograr coincidencias en una vía de acción conveniente y convincente, es posible la aproximación al objetivo a través del ofrecimiento de argumentos que permitan sustentar un punto de vista y contrargumentos que permitan discriminar las alternativas contrarias. En otras palabras prevalece el convencimiento de que la mejor vía para resolver conflictos bioéticos es a través de la argumentación.

Las investigaciones en torno a la argumentación han derivado paulatinamente en ramificaciones específicas, lo anterior es consecuencia de las peculiaridades que requieren los objetivos, los interlocutores y los principios de cada ámbito. Aristóteles ya distinguía entre

las características que toma un discurso científico, la defensa en los tribunales, el discurso del político y el discurso de alabanzas (Aristóteles, *Retórica* L I, 3, 1358b–1359a); en la actualidad se siguen reconociendo las peculiaridades de los tipos de discurso enlistados por Aristóteles y se han explorado otros terrenos tales como el arte, la empresa y la ética. (Marafioti, 2003: 143–213; Toulimin, Rieke y Janik 1978: 271–420)). La pregunta que aquí nos formulamos a saber, es si la argumentación en bioética se debiera adherir a los parámetros expuestos en general dentro de las investigaciones de la argumentación en ética o debe adoptarse una forma distinta. La idea central que intentaremos probar con este texto es que la bioética, dado su carácter aglutinante de diversos intereses, profesiones y enfoques, requiere una forma especial de argumentación, consonante en la pluridisciplinariedad y la multiculturalidad, como elementos distintivos del contexto postmoderno en que surge y se desenvuelve la bioética (Hottois, 2002: 87).

I. Comités de bioética: un campo fértil para la argumentación

Como ya hemos mencionado la bioética no surge en el ámbito filosófico sino como una preocupación en el terreno del desarrollo de las tecno-ciencias, especialmente de la medicina¹ al enfrentarse con problemas morales que la tecno-ciencia por sí misma difícilmente

¹ Cfr. Sobre los primeros códigos o declaraciones éticos internacionales se encuentra el código de Nuremberg publicado el 20 de agosto de 1947, la Declaración de Helsinki que se estableció en junio de 1964, o la Declaración de Ginebra en 1948. Sobre los primeros escritos propiamente de bioética aparece Van Rensselaer, Potter con su libro titulado *Bioethics. Bridge to the future*. Prentice Hall, New Jersey, 1971 y *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy*, Michigan State, University Press, 1988.

podría resolver con sus métodos, procedimientos, sustentos teóricos y objetivos. Sin embargo, hemos de aclarar que una problemática de orden moral, no es una problemática que sea reservada sólo al ámbito filosófico. Si hay acuerdo en que la ética hace referencia al análisis de la moralidad, entonces toda comunidad, todo individuo racional, enfrenta en algún momento problemáticas éticas, aunque es cierto que la filosofía se ha preocupado desde sus inicios por estudiar a fondo dichas problemáticas. De manera análoga, todos los individuos enfrentamos algún problema relativo a la salud y el estudioso de la medicina es el más indicado para comprenderla y ofrecer una vía de solución, lo cual tampoco implica que una persona no médica pueda comprender el problema y, en ocasiones, hasta comprender una vía racional de solución. Las problemáticas filosóficas no son muy diferentes; los sujetos de manera cotidiana, enfrentan problemáticas epistemológicas, axiológicas, metafísicas y éticas; no es un territorio reservado sólo para los filósofos. Si la racionalidad resulta realmente común a todos los sujetos que se esfuerzan en utilizarla, entonces todo sujeto realmente interesado en abordar a fondo una problemática filosófica podría hacerlo, aun no siendo un profesional en la materia.

Por otra parte, es bien sabido que la filosofía desde siempre ha profundizado en el estudio de la argumentación, pero al igual que la ética no es propiedad privada de los filósofos, la argumentación es necesaria para la fundamentación de las diversas manifestaciones de la cultura tales como el derecho, la ciencia, la literatura, etcétera. En un contexto como el descrito las problemáticas éticas del desarrollo tecno-científico deben ser abordadas por aquellos que enfrentan las consecuencias de su materialización.

La bioética en su corta historia ha pasado por varios momentos; en los años setenta, algunos centros de investigación en Estados Unidos comienzan a delimitar su objeto de estudio y a elaborar algunos de los principios rectores de la nueva disciplina², en los años ochenta comienza el proceso de internacionalización estableciendo una sana distancia de las influencias gubernamentales y, durante la década de los años noventa, hay manifestaciones contundentes de su gran expansión mundial con presencia en instancias de influencia tales como la UNESCO o la ONU, además se fomenta la creación de grupos de reflexión en hospitales, cátedras y universidades; aparecen posgrados en bioética en diferentes regiones y surgen los bioeticistas, eticistas o consultores en temáticas propias de la nueva disciplina. México, al menos en el plano de la institucionalidad, no se ha quedado a la zaga: hay congresos internacionales de los que han derivado importantes declaraciones³, se han consolidado algunos posgrados en las universidades que contemplan los estudios de bioética⁴ y se ha creado una instancia, la Comisión Nacional de Bioética (CONBIOÉTICA)⁵ que procura recabar información sobre la temática y fomentar la consolidación de comités de ética clínica y ética de la investigación en los diversos centros hospitalarios del país.

Paulatinamente los comités de bioética se han consolidado como los espacios a los que concurren

2 Cfr. Informe Belmont, elaborado el 18 de abril de 1979.

3 Una de ellas es “El documento de Aguascalientes”, que se produjo en 2010 por la Sociedad de Trasplantes de América Latina y el Caribe (STALYC), se puede revisar en la página principal del CENATRA (Centro Nacional de Trasplantes).

4 En la UNAM se encuentra la maestría y doctorado en Bioética, se puede revisar en www.filos.unam.mx/POSGRADO/Bioetica/bio.htm

5 Página electrónica de la CONBIOETICA www.cnb-mexico.salud.gob.mx/

diversos interesados en debatir una problemática ética derivada del desarrollo tecno-científico, que se manifiestan en la investigación biotecnológica o en la práctica médica. En México aún no se ha materializado totalmente la consolidación de comités en los centros hospitalarios; son muy pocos los que funcionan de acuerdo con lo establecido en los documentos de la CONBIOÉTICA⁶ algunos lo hacen sólo para cumplir con el formalismo, pero la mayoría de los hospitales carece de ellos.

La bioética en acción implica reconsiderar un conjunto de informaciones procedentes de diferentes disciplinas y prácticas a fin de que el resultado del debate racional pueda alcanzar las metas esperadas. De lo anteriormente señalado cabe reiterar que la bioética enfrenta la necesidad de encontrar puntos de coincidencia entre posiciones antagónicas, lo cual parece encontrar una vía de solución en la argumentación racional, pero también el reconocimiento, por parte de los actores, de esta vía de solución en el proceso de deliberación.

Las principales actitudes escépticas argüidas para poder alcanzar acuerdos hundan sus raíces en un renovado

6 Dentro de la Ley General de Salud se agregó el artículo 41 que versa sobre la implementación de los comités de ética clínica y de investigación “Los Comités Hospitalarios de Bioética y de Ética en la Investigación se sujetarán a la legislación vigente y a los criterios que establezca la Comisión Nacional de Bioética. Serán interdisciplinarios y deberán estar integrados por personal médico de distintas especialidades y por personas de las profesiones de psicología, enfermería, trabajo social, sociología, antropología, filosofía, o especialistas en bioética, abogados con conocimientos en la materia y representantes del núcleo afectado o de personas usuarias de los servicios de salud, hasta el número convenido de sus miembros, guardando equilibrio de género, quienes podrán estar adscritos o no a la unidad de salud o establecimiento”.

subjetivismo y escepticismo moral. Las razones de las posiciones señaladas provienen del reconocimiento de visiones tan disímiles de las que se parte para interpretar la realidad; especialmente cuando se reconoce y se exige un carácter plural y pluridisciplinario del debate bioético. En el siguiente apartado presentamos un conjunto de razones para afirmar que ni el subjetivismo ni el relativismo moral constituyen una razón suficiente para rendirse ante las problemáticas morales surgidas en el debate bioético.

2. Un reto para la bioética: recursos modernos renovados para entornos postmodernos

La postmodernidad la entendemos como el momento culminante de la racionalidad, la gran crisis de los principios universales y, por ende, la imposibilidad de alcanzar acuerdos en ámbitos donde reina heterogeneidad. Uno de los ámbitos que ha resentido más los problemas que suscita el entorno postmoderno es la política, la moral y la estética.

Frente al convincente conjunto de datos que ofrecen quienes postulan la crisis de la razón y los principios universales, surgen dos posibilidades: mantenernos en un quietismo o responder ante las interrogantes o retos que la realidad nos pone por delante. Evidentemente el quietismo no ayuda de mucho en la resolución de conflictos, ya Sartre había respondido a las críticas del subjetivismo –manifiesto del existencialismo–, afirmando que

El quietismo es la actitud de la gente que dice: Los demás pueden hacer lo que yo no puedo. La doctrina que yo presento es justamente lo opuesto al quietismo, porque declara: sólo hay realidad en la acción [...] en realidad para el existencialismo, no hay otro amor que el que construye, no hay otra posibilidad de amor que la que se manifiesta en el amor; no hay otro genio que el que se manifiesta en las obras de arte. (Sartre, 1949/1985: 49–50)

De la misma manera las problemáticas éticas suscitadas por el desarrollo tecno-científico no pueden evadirse con discursos que proclaman la heterogeneidad como una realidad que imposibilita los acuerdos; pero tampoco puede desatenderse la evidente variedad de visiones del mundo, de concepciones morales o nociones del bien. ¿Cómo conciliar la oposición entre pluralidad de ideas y la necesidad de alcanzar acuerdos?

En el caso de los conflictos que se enfrentan en el contexto del debate bioético caben dos posibilidades: desestimar la pluralidad de puntos de vista, resolviendo conflictos a partir de una deducción que reconozca principios superiores, fundamentales y universales o buscar una solución al dilema de la *diversidad* y *el acuerdo*.

La primera posibilidad encuentra una vía de solución recurriendo al modelo deductivista (Vázquez, 2004: 25) que partiendo de “principios universales” y un cálculo lógico consistente, pretende alcanzar saberes verdaderos o criterios de acción correctos. Dicha opción tiene la desventaja de partir del desconocimiento de la pluralidad y, de antemano, niega la posibilidad del entendimiento en la diversidad al subordinar el criterio de resolución de problemas en cálculos lógicos. Tal opción de solución ha sido característica de los fundamentalismos de orden

religioso o del positivismo jurídico, que no reconocen otro principio que las revelaciones divinas o la legislación, respectivamente, como puntos de partida legítimos para la acción.

Por oposición existe la posibilidad de afrontar el dilema de la diversidad y el acuerdo. En dicho modelo se parte del reconocimiento del carácter plural de los principios, pero también se admite la necesidad de alcanzar acuerdos. Según Hottois (2011: 35–36) hay dos formas de afrontar un conflicto entre opiniones diversas: por votación o por acuerdo; la votación implica conciliar una posición, pero sin la necesidad de recurrir a opciones argumentales, basta con la expresión del sufragio de las mayorías, en cambio el *modelo de la búsqueda del consenso* implica un importante compromiso dialéctico que permita a los interlocutores coincidir en las conclusiones. De antemano se reconoce que esto no siempre es posible, lo cual no implica que en otro momento, los debates inconclusos puedan alcanzar una vía de solución.

Volvamos a la cuestión inicial sobre la manera de afrontar el relativismo cultural y el subjetivismo, que se exponen como signos característicos del mundo postmoderno. De acuerdo con el relativismo moral un principio estará subordinado a lo que es admitido como bueno en una cultura y de acuerdo al subjetivismo moral cada persona construye sus propios principios morales, que serán la guía para actuar y decidir. Sin embargo, las acciones y decisiones morales no siguen una ruta tan lineal como la descrita: precepto (cultural o privado) → acción o decisión. Dicho esquema parece estar más cercano al fundamentalismo deductivista. Podrá decidirse que los preceptos juegan un papel importante, pero también es cierto que los preceptos pueden ser

ignorados o contravenidos cuando son ineficaces ante una situación específica. En este sentido cabe recordar la investigación que hiciera Piaget acerca del realismo moral en donde los menores admiten que mentir es una falta grave y, sin embargo, si es necesario, mienten y pueden ser capaces de justificar las razones que los llevan a mentir. Otro ejemplo ilustrativo de la ineficacia de los preceptos fundamentales la encontramos en la estadística presentada por la encuestadora poblana BEAP (2010) sobre el uso de preservativos, en donde un 77,6 % de los encuestados reconoce el condón como el método más seguro para prevenir enfermedades de transmisión sexual y afirman ser católicos; lo anterior a pesar de que la iglesia católica mantenga un férreo rechazo al uso de dicho método anticonceptivo. En otras palabras, los casos presentados son una pequeña muestra de los contraejemplos que pudieran oponerse a aquella afirmación que supone que los preceptos culturales, reconocidos como universales en el contexto que se practican, determinan las acciones y decisiones de los sujetos.

De acuerdo con Peter Singer cuando en una sociedad existe la necesidad de tomar una decisión difícil, poco pueden importar los preceptos mayoritarios de la cultura (Singer, 1993/2009:16–19), lo mismo puede decirse de las nociones subjetivas. Es evidente que dos sociedades o dos personas pueden tener puntos de vista contrarios sobre la esclavitud, el aborto, la eutanasia, la investigación en humanos o el trato con los animales, pero cuando se busca alcanzar un acuerdo sobre alguno de estos temas que generan polaridad de opiniones en el ámbito de la bioética, resulta de poca utilidad postular las tesis epistemológicas del relativismo o el subjetivismo; y la

acción dejaría de tener carácter moral, ya que cualquier cosa podría permitirse o cualquier cosa podría prohibirse, lo que llevaría posiciones contradictorias. Lo que se busca es actuar de manera responsable, esto implica situarnos en la búsqueda de parámetros mínimos que nos posibiliten el diálogo para alcanzar acuerdos; tal vez tomando en cuenta los principios, pero también considerando las circunstancias especiales sobre las que hay que decidir, considerando la información proveniente de diferentes ámbitos, lo cual implica, además del reconocimiento de la pluralidad, considerar la pluridisciplinariedad convergente en el desarrollo tecno-científico, del cual derivan las problemáticas propias de la bioética.

Decimos que en la bioética en acción hay que tomar acuerdos y, además, reconocemos que existe una pluralidad de posiciones ante una problemática específica. El hecho de que un grupo de sujetos admitan que vender órganos debe permitirse y otros que debe prohibirse, no implica que deba suspenderse la esperanza de alcanzar un acuerdo sobre la donación no altruista de órganos, antes bien, la disposición de los participantes en el debate para alcanzar acuerdos, permite reconocer que una posición puede estar mejor sustentada que otra, lo cual implica que, en el ámbito de la pluralidad, puede haber posiciones más convenientes que otras porque ofrecen razones para presentarse de esta manera. Cuando nos referimos a posiciones mejor sustentadas o más convenientes no nos referimos a quien presenta la mayor cantidad de razones sino aquellas que, aunque pocas, se encuentren mejor informadas y argumentadas en relación con las acciones o decisiones que se intentan justificar.

3. Criterios para la resolución de conflictos en un comité de bioética

Como ya hemos expuesto, el debate en bioética no es un capricho teórico ya que son muchos los interesados en encontrar pautas para actuar. Entre los interesados más comunes podemos destacar a los grupos de médicos que pretende ofrecer un tratamiento sin desatender las responsabilidades que tiene como profesionales de la salud; en los ámbitos legales y jurídicos buscan una orientación para normar la manera en cómo la sociedad está obligada a relacionarse con lo vivo; distintas ONG que abrazan algún compromiso político o moral con algún tipo de realidad viva (defensores del medio ambiente, de los derechos de los animales, opositores al aborto, etcétera) y los ciudadanos en general que irremediablemente hacen su vida en la biosfera, siendo parte de ella. Los problemas a los que se busca dar solución son claramente éticos en tanto que tienen que ver con tomar decisiones para actuar; las conclusiones o acuerdos que se alcancen tendrán repercusiones sobre la conducta de otros humanos y en los valores morales en conflicto (Hall, 2008:22). Es decir, la búsqueda de solución a los conflictos en bioética no es posible resolverla sólo desde parámetros tecno-científicos, religiosos o legales. No es posible desde parámetros tecno-científicos porque entran en juego aspectos sociales, antropológicos y axiológicos, tampoco es posible a partir de criterios teológicos, porque estos implican una visión de la moral que, como ya analizábamos en el anterior apartado, resultan inaplicables ante situaciones específicas en donde entran en juego los deseos sociales o individuales y tampoco el criterio jurídico es suficiente en tanto que una norma en este ámbito parece responder a una

opción moral impuesta, la cual no se encuentra exenta de puntos de vista antitéticos⁷ (Hottois, 2002: 103). Sin embargo, tampoco es posible afrontar los conflictos sólo considerando enfoques filosóficos, éticos o analíticos porque el contenido que ofrece el desarrollo tecnocientífico, la moral y las leyes, constituyen un marco real sobre el que se dirimen las cuestiones de la bioética.

La realidad descrita en la que se pretende encontrar solución a los conflictos bioéticos es, como ya lo hemos mencionado, plural desde el punto de vista moral y pluridisciplinaria. Dado este contexto el gran reto consiste en alcanzar acuerdos partiendo de principios diversos. En bioética el análisis lógico es importante, pero no es suficiente ya que la validez de una deducción es insignificante si no hay certeza en los puntos de partida o en las premisas (Copi, 1995: 529). La certeza o la evidencia de una proposición en bioética se sustenta principalmente en dos esferas: en la explicación tecnocientífica y en la explicación ética; la primera ofrece evidencia observable y comprobable que mitiga las falsas creencias, y la segunda ofrece, mediante procesos de reflexión ética, el sustento razonable de acciones morales. Por ejemplo, la ciencia ha hecho grandes aportaciones para explicar la muerte, tal es el caso de la neurología, que establece criterios empíricos para determinar la inactividad del sistema nervioso y la ética analiza las acciones que justifican una decisión sobre la muerte cuando se vincula con la neurología, prueba de ello son los criterios para determinar la muerte cerebral. Pero, de manera análoga la presentación de información, carente de una demostración formal, resulta trivial o

⁷ Si una legislación prohíbe la venta de órganos, entonces responde a una posición moral, lo cual no impide que la posición respecto a la permisividad de la venta de órganos continúe teniendo adeptos y razones.

dudosa, lo cual evidencia ser insuficiente para justificar un criterio de acción. Por lo anterior el esquema ideal en argumentación es un cálculo sólido: que formalmente sea válido y que parta de premisas verdaderas (Op. cit., 78). Pero ¿Cómo resolver un debate en bioética donde las premisas o puntos de partida son plurales? En otras palabras, podríamos garantizar la validez de los argumentos, pero resulta complicado establecer acuerdos en premisas que se refieren a realidades intangibles, cargadas de intereses y emociones diversas. En los siguientes párrafos pretendemos ofrecer un recuento de algunas condiciones mínimas que convendría considerar en el debate bioético, teniendo como meta la búsqueda del consenso.

3.1 Los actores

El debate bioético surge cuando dos o más actores sustentan posiciones morales que entran en conflicto. De acuerdo con Van Eemeren “un punto de vista sólo requiere ser defendido cuando no todos están de acuerdo con él” (Eemeren y Grootendorst, 1992/2002: 33); además supondríamos que las posiciones que sustentan los interlocutores son tales porque así lo creen (Op. cit.: 29). Si los interlocutores forman parte de un comité de bioética entonces supondríamos que, si expresan un punto de vista, entonces también están comprometidos a defenderlo. Eemeren y Grootendorst sostienen que entre los interlocutores caben distintas posibilidades ante un punto de vista presentado: estar de acuerdo (lo cual supondría que no vale la pena debatir), estar en desacuerdo o expresar dudas sobre el punto de vista ofrecido (Ídem: 36–38). Si se presentan dudas sobre el punto de vista, entonces quien lo presenta tendrá que

aclarar las razones en las cuales sustenta su posición con el fin de disiparlas; pero si se está en desacuerdo porque se ha presentado un punto de vista contrario, entonces quien presenta el punto de vista se verá obligado tanto a sostener su enfoque, como refutar las posibles objeciones presentadas a su posición.

El punto de vista más complejo no consiste solamente en alcanzar la elegancia o la pureza de los argumentos sino en la disposición que tengan los interlocutores de cambiar su posición cuando se han ofrecido las pruebas suficientes para abandonarlo. Abandonar una posición que tiene pocas o nulas posibilidades de ser sostenible desde la argumentación se obstaculiza si se maximizan dogmas, intereses o emociones que hay de por medio. Esto sin duda es cotidiano, muchas veces nos encontramos en la encrucijada de seguir manteniendo nuestras creencias, pese a que no tienen el más mínimo sustento, el sustento es débil o pierde vigencia. Se entiende que no hay un mínimo sustento cuando un punto de vista carece completamente de razones que puedan mantenerlo en pie y sólo permanece porque es orientado por ideas que no permite el cuestionamiento y, por ende, no se concede el sometimiento a un escrutinio; por ejemplo, la firme idea que mantienen algunas religiones para prohibir la donación de sangre basada en la moral religiosa carece de razones para mantener dicha prohibición. Se entiende como sustento débil, cuando se ofrecen razones para sostener un punto de vista, las cuales no son suficientes para propiciar el firme soporte, se dice que entre más razones se ofrezcan para sostener un punto de vista menores posibilidades tendrá para ser derribado; pero no es la cantidad de razones lo que dan peso un punto de vista, sino encontrar las adecuadas razones que brindan

el soporte, por ejemplo, hay un sustento débil cuando se tiene la convicción de que es importante proteger el medio ambiente porque también nos vemos afectados, pero no es suficiente porque evidencia que el medio ambiente se encuentra a nuestro servicio y sólo se cuida y protege aquello que no ponga en riesgo la humanidad (Hottois, 33–51). Por último se entiende por un sustento que pierde vigencia cuando en un momento era factible y brindaba el soporte adecuado a un punto de vista, pero al entrar a lo nuevo ya no se ajusta el argumento, y en ese sentido, pasa por modificaciones, por ejemplo, pierde vigencia la posición de mantener el curso hasta el término del embarazo cuando el niño tiene anencefalia, y las objeciones pueden enunciar que: no hay tratamiento, no sobrevive la infancia o puede nacer muerto⁸.

Si la conformación ideal de un comité de bioética es que sea plural y pluridisciplinario, entonces también confluyen una pluralidad de intereses y valores. Abandonar las mencionadas motivaciones subjetivas implica un fuerte compromiso por parte de los interlocutores para alcanzar acuerdos y abandonar las posiciones originales si a ello conduce el desarrollo de la discusión. En este sentido Hottois menciona algunas de las características con que se ha constituido el Comité consultivo de Bélgica:

[...] instituye el comité como pluridisciplinario (...) y pluralista (...). Es notable que las tendencias filosófico-religiosas no se expresen [...] por medio de algunas personalidades que las representan, como si los demás miembros fueran “neutrales”. La selección de cada miembro se hace con vistas a mantener el equilibrio global. Los miembros representantes sólo se representan

8 Esto es una de las causas que lleva la despenalización del aborto en Distrito Federal, que se llevó a cabo el 24 de abril de 2007.

a sí mismos: no tienen que dar cuenta alguna de la tendencia a la cual supuestamente pertenecen, ni a la institución de que dependen profesionalmente; la mayoría no pertenece a ningún partido político y en estos temas éticos complejo y nuevos, no es raro que la toma de posición no siga las líneas de división tradicionales (Hottois, 2007: 184)

Kant también reconoció la dificultad que entrañaba renunciar a sí mismo; “ser justo por sí mismo y no obstante un hombre” (Kant, 1784/1997: 51). Hacia además referencia a la buena voluntad donde se esté dispuesto a aceptarla, lo cual exige muchos esfuerzos.

La estrategias seguidas por el comité de Bélgica, a pesar de las dificultades humanas señaladas ha logrado importantes acuerdos, en donde, al parecer, los esfuerzos por reducir la carga subjetiva han rendido frutos.

3.2 Juicios y conceptos

Según María Casado la bioética “no tiene bien puesto el nombre” (Casado, 2007: 27), porque más que tratar de un análisis que involucra a la ética y la biología, son múltiples disciplinas que se encuentran implicadas en los problemas que aquí se abordan. Dado el carácter pluridisciplinario de la bioética cabe la posibilidad de que se manifiesten situaciones de ambigüedad entre los términos empleados para la solución de una controversia.

En primer lugar conviene superar la ambigüedad de los conceptos; distinguir el sentido con que cada disciplina estudia un concepto. Por lo anterior, es importante que los especialistas aclaren el sentido que tiene un término dentro de cada especialidad; por ejemplo, respecto a la noción de “aborto” desde la tradición católica parece no haber distinción en función de los motivos o

circunstancias en que se realiza dicha acción, mientras que desde el punto de vista legal, médico o sociológico podría distinguirse entre aborto eugenésico, social, inducido o terapéutico. Es decir, las circunstancias o el contexto en que se realiza dicha maniobra, pueden inducir a juicios morales distintos.

En segundo lugar conviene evitar nociones cargadas de un fuerte sentido valorativo o que hagan referencia a una realidad que no pueda ser constatada por los participantes en el debate. Casado nos recuerda (2007: 24) que en la bioética hay términos que por sí mismos presentan discrepancias y que son nociones claves para el desenvolvimiento del debate. Tal es el caso de la noción de “persona”, “calidad de vida”, “dignidad”, sacralidad, etc. Ante tales conceptos Hottois sugiere evitarlas cuanto sea posible y remitirse a tratar sólo aquellas nociones que no impliquen por sí mismas un compromiso valorativo. Por su parte Anthony Weston recomienda evitar aquellas nociones que sólo inducen emociones ya que, en el análisis riguroso son de poca utilidad (Weston, 2010: 26) y en un análisis poco acucioso podrían conducir a errores.

Conviene recordar que la bioética florece como una necesidad de enfrentar problemas humanos surgidos del desarrollo tecno-científico, por tal motivo, en tercer lugar, es importante reconocer que tanto en ciencia como en tecnología presentan nuevos conceptos; otros conceptos desaparecen y unos más son modificados; tal es el caso, por ejemplo de la noción de “muerte” que, con el desarrollo de los respiradores cardiopulmonares, fue modificada y actualmente, casi todas las legislaciones e instituciones de salud, reconocen a la muerte encefálica como muerte. Por lo anterior resulta fundamental que

las nociones tecno-científicas implicadas en el debate bioético, consideren las adecuaciones que sufren los términos centrales.

De acuerdo con Norberto Bobbio una de las tareas centrales de la filosofía tiene que ver con la clarificación de los conceptos. (Bobbio, 1978: 70-72) Como se pone de manifiesto en los párrafos anteriores la labor filosófica expuesta por el pensador italiano se confirma con la bioética.

3.3 El proceso conclusivo

Como ya habíamos mencionado en párrafos anteriores en bioética lo más conveniente es el consenso ya que ni la votación ni la imposición garantizan que el debate sobre una problemática se dé por concluido.

De los casos que fueron debatidos en el comité de Bélgica, Hottois distinguía entre aquellos que ofrecen una opinión unánime, los que permitieron alcanzar un consenso y los que mantienen un alto grado de disenso (Hottois, 2007: 187). De los casos analizados los que resultan más ilustrativos son aquellos en los que fue posible alcanzar un consenso y aquellos que mantienen un alto grado de disenso ya que aquellos en que la opinión es unánime ofrecen poca información sobre el proceso deliberativo.

La manera en que se presenta el proceso deliberativo pone una fuerte atención en los puntos de partida o, de acuerdo con Marafioti, en las garantías (Marafioti, 2005, 208-209). El proceso tiene esta característica ya que, de la aceptación o refutación de los datos que se ofrecen como soporte de la argumentación, se desprenderá la continuación consensual del debate. En este sentido, gran parte de la fuerza del debate bioético

radica en la forma en que son presentados los conceptos y los puntos de partida.

Finalmente hay que reconocer que las conclusiones que alcanza un problema no tienen carácter definitivo, ya que, en primer lugar una situación que en un momento se presenta como problemática en otros momentos podría dejar de serlo, tal es el caso, por ejemplo, de la donación de órganos en vida, la cual podría dejar de ser un punto de conflicto cuando sea una realidad los xenotrasplantes. En segundo lugar, una opinión que fue consensada a partir de los datos que se habían acumulado para el debate, podría llegar a generar una nueva controversia, ante la presentación de datos que no habían sido presentados en un inicio, en tercer lugar, los mismos intereses y valores sociales podrían actualizarse y, en cuarto lugar, como el desarrollo científico y tecnológico se encuentran en constante transformación, al debatir sobre sus efectos, pueden surgir nuevos desarrollos que opaquen la problemática inicial y conduzcan a un comité desestimar la importancia de las anteriores problemáticas.

Conclusión

Los comités de bioética constituyen un claro ejemplo de los retos que enfrenta un proceso argumentativo en la postmodernidad, en donde las nociones definitivas dejan paulatinamente de tener cabida y, sin embargo, es necesario alcanzar acuerdos. Por su parte la filosofía enfrenta nuevos retos ya que al ser el trabajo analítico y argumentativo una de sus cualidades distintivas, con el desarrollo tecno-científico surgen nuevas problemáticas conceptuales que precisar, nuevas dificultades éticas que explicar y nuevas formas de argumentación por analizar.

Referencias Bibliográficas

Atienza, M., (2004), *Bioética, derecho y argumentación*. Palestra, Lima–Bogotá.

Bobbio, N., (1998), *Estado Gobierno y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México.

Casado, M., (2007), *Nuevos materiales de bioética y derecho*, Fontamara, México.

Copi, I. M. y Cohen C., (1995), *Introducción a la lógica*. Octava edición. Limusa, México.

Ferrer, J. J. y Álvarez, J. C., (2003), *Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*, Editorial de Universidad Pontificia de Comillas, Bilbao.

Hall, R., (2008), *Bioética institucional. Problemas y prácticas en las organizaciones para el cuidado de la salud*, Fontamara, México. Derechos reservados a la Universidad Autónoma de Querétaro.

Hottois, G., (2011), *¿Qué es la bioética?* Fontamara, México.

_____, (2002), *Conflicts et bioethiquedans un monde postmoderne*, en Escobar Triana, Jaime y otros. *Bioética y conflicto armado*, Ediciones del bosque, Bogotá.

_____ () *Paradigma de bioética*.

_____ (2007). *Consensos y disensos en bioética*, en Gonzales Valenzuela Juliana (coordinadora), *Dilemas en bioética*, Fondo de Cultura Económica, UNAM, México.

Kant, I., (1784/1997), *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* en Kant, Immanuel, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.

Marafioti, R., (2005), *Los patrones de la argumentación. La argumentación en los clásicos y en el siglo XX*. Biblos, Buenos Aires.

Piaget, J., (1971), *El criterio moral en el niño*, Fontanella, Barcelona.

Sartre, J. P., (1949/1985), *El existencialismo es un humanismo*, Quinto Sol. México.

Singer, P., (1993/2009), *Ética práctica*. Akal, Madrid.

Toulmin, S., Rieke, R. y Janik, A., (1978), *An introduction to reasoning*, Macmillan Publishing Co. New York.

Van E., Frans H. y Grootendorst, (1992), *Argumentación, comunicación y falacias, Una perspectiva pragma-dialéctica*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago.

Vázquez, R., (2004), *Del aborto a la clonación. Principios de Una bioética laica*, Fondo de Cultura Económica, México.

Weston, A., (2010), *Las claves de la argumentación*, Ariel, Barcelona.

Referencias de publicaciones periódicas

Toulmin, S., (1982), "How medicine saved the life of ethics", en *Perspectives in Biology and Medicine* (Universidad de Chicago) 25, N° 4, 736-50.

Fuentes electrónicas

BEAP (2010), Avalan católicos poblanos el uso del condón, en http://www.beap.com.mx/estudio_beap.php?SeccionNum=1&estudionum=1392, revisado el 19 de agosto de 2012.

Ley General de Salud, www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/142.pdf, revisado el 20 de agosto de 2012.

**Estudios Filosóficos:
Argumentación**

Se terminó de editar en noviembre de 2013
con un tiraje de 1 ejemplar
en los talleres gráficos de Servicios Editoriales TRAUCO
Camino Real a Colima 285. Int. 56
Teléfono: (33) 32.71.33.33
Tlaquepaque, Jalisco.