

CAPÍTULO 14

ARGUMENTOS FILOSÓFICOS

Carlos A. Oller

Filosofía y argumentación

La relación entre argumentación y filosofía constituye una de las cuestiones centrales de la metafilosofía, es decir, de la reflexión sobre la naturaleza, los fines y los métodos de la filosofía. Algunas de las preguntas metafilosóficas que plantea esta relación son: ¿es la argumentación un recurso indispensable del discurso filosófico?, ¿hay tipos de argumentos que sean característicos o exclusivos de la filosofía?, ¿cuál es la función y el valor de los argumentos filosóficos?

La importancia concedida a la argumentación por las distintas corrientes de la filosofía contemporánea ha sido usada como criterio para diferenciar estilos filosóficos. En efecto, es común en la literatura metafilosófica anglosajona distinguir entre el estilo analítico y el estilo continental (europeo) de hacer filosofía. Los hechos geográficos a los que apela esta clasificación —la tradición continental sería propia de los países de la Europa continental y la analítica sería propia de los países anglosajones y escandinavos— resultan insuficientes, y a veces inadecuados, para caracterizar a esos estilos filosóficos. Por ello, autores como Dagfinn Føllesdal¹ sostienen que la filosofía analítica no se distingue de la filosofía continental por sus orígenes geográficos, ni por los temas de los que se ocupa: su rasgo distintivo es la gran importancia que tienen para ella el argumento claro y la justificación, frente a la confianza en la retórica que le atribuye como característica a la filosofía continental.

Esta caracterización de la filosofía analítica y de la filosofía continental en términos de los métodos usados para desarrollar esos discursos permite

considerar analíticos o continentales a filósofos de muy diferente procedencia geográfica e histórica. Tampoco es necesario suponer, si se adopta el método como criterio de clasificación, que los/as filósofos/as que pertenezcan a una de estas tradiciones deban compartir algún conjunto particular de tesis filosóficas.

La filosofía analítica contemporánea, entendida como aquella filosofía que se desarrolla utilizando la argumentación y el análisis conceptual, suele verse como solidaria de una concepción determinada de la filosofía. De acuerdo a esta concepción, la filosofía es una investigación objetiva y acumulativa que busca encontrar respuestas verdaderas a determinados problemas. La actividad filosófica sería, pues, más cercana a las ciencias naturales que a las humanidades.

La filosofía contemporánea presenta también corrientes que se caracterizan por la desconfianza en el poder del discurso filosófico para fundamentar argumentativamente las pretensiones de verdad, objetividad y racionalidad de otros discursos, tales como el discurso científico, moral o político.

El postmodernismo filosófico es una de las corrientes de la filosofía continental que sostiene esta posición escéptica en relación con el papel de la argumentación en el discurso filosófico. La condición postmoderna puede caracterizarse, según la conocida definición de Jean-Francois Lyotard², por la incredulidad con respecto a los grandes metarelatos de la modernidad: la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador. El postmodernismo filosófico, por su parte, puede resumirse en la afirmación de que la filosofía ha muerto, si por filosofía se entiende un discurso legitimatorio que pretende proporcionar argumentativamente los fundamentos de otros discursos —del discurso científico, moral o político.

La obra del neo-pragmatista norteamericano Richard Rorty³ también sostiene una posición escéptica respecto del poder de la argumentación, de la cual rescata sólo su función retórica. Rorty rechaza la idea de la filosofía como jueza última de cualquier pretensión de saber y niega que los filósofos sepan algo sobre el conocimiento que nadie más sabe tan bien. Rorty nos invita a desembarazarnos de la metáfora de la mente como un espejo que refleja el

mundo y de la concepción de la filosofía asociada a esta metáfora, la de una teoría del conocimiento que estudia las representaciones mentales usando métodos no empíricos. Frente a esa concepción, la de la filosofía sistemática, Rorty propone una filosofía “edificante” que considera que el conocimiento es una cuestión de conversación y de práctica social, más que un intento de reflejar la naturaleza. Por ello, la filosofía edificante no busca descubrir la verdad sino continuar una conversación, y el filósofo edificante se concibe como un intermediario entre varios discursos.

La argumentación lógica no tiene en la filosofía edificante el lugar central que le da la filosofía sistemática, aunque puede resultar útil como recurso expositivo. El método de la filosofía edificante no consiste en el análisis conceptual y la argumentación, sino en la redescrición. Se trata de describir las cosas de una manera nueva hasta que se logre crear nuevas pautas de conducta lingüística que puedan resultar en nuevas formas de conducta no lingüística. El escepticismo respecto de la argumentación como instrumento del cambio filosófico, científico, moral o político que manifiesta Rorty se sostiene en su creencia de que estos tipos de cambio no son el resultado de actos voluntarios o de argumentos. Por ello, Rorty aconseja abandonar la argumentación como método filosófico y concebir la (post)filosofía como una *conversatio perennis*. No intentaremos aquí profundizar en estas cuestiones y mucho menos ensayar una respuesta a las preguntas que plantean. Nos conformaremos en lo que sigue con presentar algunos tipos de argumentos que han sido usados en el discurso filosófico a lo largo de su historia y que pueden ser considerados como característicos de esa disciplina.

Reducción al absurdo

Los argumentos por reducción al absurdo —en latín, *reductio ad absurdum*— se utilizan en filosofía para refutar una tesis mostrando que su aceptación nos permitiría inferir o bien una contradicción explícita, o bien una conclusión (simplemente) falsa. El esquema general de los argumentos por reducción al absurdo —entendidos en este sentido amplio— es el siguiente:

No- A , dado que
si A , entonces B , y
 B es una contradicción/es falsa.

Un argumento por reducción al absurdo puede, pues, reconstruirse como un caso de la forma argumental conocida como *modus (tollendo) tollens*:

Si A , entonces B .
No- B .
Por lo tanto, no- A .

En efecto, si se tiene en cuenta que toda contradicción es falsa, si B es una contradicción o una (simple) falsedad, no- B es verdadera.

Por ejemplo, para ilustrar el caso en que B es (simplemente) falsa, considérese el siguiente argumento presentado por Platón en el *Menón*⁴ para refutar la tesis de que la virtud es enseñable:

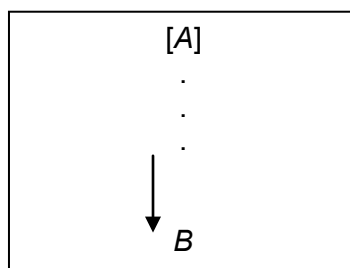
Si la virtud es enseñable, entonces seguramente habrá maestros de virtud. Pero, no hay maestros de virtud. Por lo tanto, la virtud no es enseñable.

El llamado argumento ontológico de San Anselmo —que trataremos con más detalle a continuación— ilustra el caso en el que B es una contradicción explícita.

Una variante resumida del argumento es la siguiente:

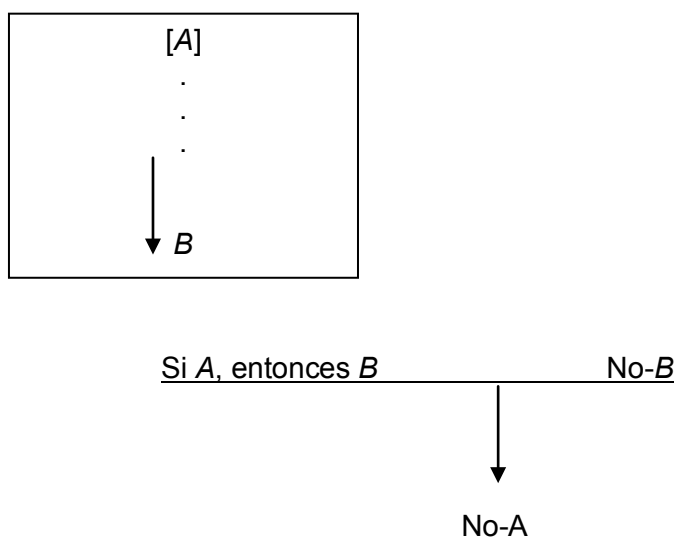
Si Dios existe sólo en el entendimiento, entonces Dios es el ser tal que nada más grande puede ser pensado y no es el ser tal que nada más grande pueda ser pensado. Pero, no es el caso que Dios sea el ser tal que nada más grande puede ser pensado y no sea el ser tal que nada más grande pueda ser pensado (porque no hay contradicciones verdaderas). Por lo tanto, no es verdad que Dios exista sólo en el entendimiento.

La premisa condicional para el *modus tollens* suele obtenerse, cuando se argumenta por el absurdo, mediante otro tipo de argumento que se llama *razonamiento hipotético* o *razonamiento a partir de supuestos*. Se adopta provisoriamente un supuesto y si, de ese supuesto —con la ayuda de otras premisas que aceptamos— es posible derivar una determinada conclusión, entonces se infiere que si se da ese supuesto se da esa conclusión. El esquema de este tipo de argumento es el siguiente:

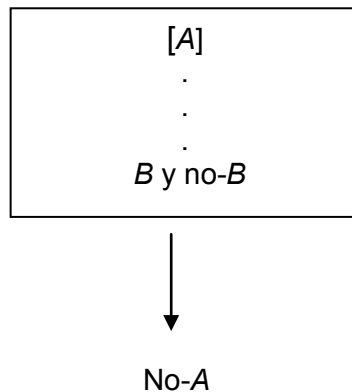


El argumento hipotético que apoya la conclusión condicional está encerrado en un rectángulo y *A* está encerrada entre corchetes para indicar que es el supuesto provisorio del cual se parte. Por ejemplo, supongamos que haya un número par de estrellas en la Vía Láctea; entonces, con la ayuda de la premisa que afirma que el sucesor inmediato de un número par es impar, podemos inferir deductivamente que el sucesor inmediato del número de estrellas que hay en la Vía Láctea es un número impar. Este argumento, a su vez, nos autoriza a deducir —apoya deductivamente— la oración “Si hay un número par de estrellas en la Vía Láctea, entonces el sucesor inmediato de ese número es un número impar”.

El esquema del argumento por reducción al absurdo puede graficarse, cuando la premisa condicional se obtiene mediante un argumento hipotético, de la siguiente manera:



En lo anterior hemos presentado el esquema del argumento por reducción al absurdo como un esquema derivado pero también es usual, cuando la conclusión del razonamiento hipotético es una contradicción, presentar a la reducción al absurdo como un esquema argumental primitivo. En este caso, el diagrama correspondiente es el siguiente:



Un ejemplo clásico de argumento por reducción al absurdo es el argumento ontológico que San Anselmo formula en el siglo XI en el capítulo II de su *Proslogion*⁵:

“Así pues, oh Señor, tú que me das la inteligencia de la fe, concédeme, en cuanto este conocimiento me puede ser útil, que tú existes, como lo creemos, y que eres lo que creemos. Creemos que encima de tí no se puede concebir nada por el pensamiento. Se trata, por consiguiente, de saber si tal ser existe, porque el insensato ha dicho en su corazón *No hay Dios*. Pero cuando me oye decir que hay un ser por encima del cual no se puede imaginar nada mayor, este mismo insensato comprende lo que digo. El pensamiento está en su inteligencia, aunque no crea que existe el objeto de este pensamiento. Porque una cosa es tener la idea de un objeto cualquiera y otra, creer en su existencia. Porque cuando el pintor piensa de antemano en el cuadro que va a hacer, lo posee ciertamente en su inteligencia, pero sabe que no existe aún, ya que todavía no lo ha ejecutado. Cuando, por el contrario, lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el espíritu, pero sabe también que lo ha hecho. El insensato tiene que convenir en que tiene en el espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna cosa mayor, porque cuando oye enunciar este pensamiento, lo comprende, y todo lo que se comprende está en la inteligencia. Y sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor no existe en la inteligencia solamente, porque si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería sin embargo tal que habría algo por encima de él, lo que ciertamente no puede ser. Existe, por consiguiente, de modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad.”

El argumento de San Anselmo puede reconstruirse de manera de explicitar su carácter de argumento por reducción al absurdo. Aquí reproducimos la reconstrucción propuesta por la filósofa británica Elizabeth Anscombe⁶:

(1) Dios es aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido.

(2) Aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido existe incluso en la mente del insensato que dice que no hay tal cosa.

(3) Si aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido sólo está en una mente, puede pensarse que exista también en la realidad, lo que es mayor.

(4) Si aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido existe sólo en una mente, no es aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido.

(5) Pero es una contradicción decir que algo mayor que lo cual nada puede ser concebido es algo de lo que puede ser concebido algo mayor.

(6) Entonces, aquello mayor que lo cual nada puede ser concebido existe en la realidad, así como en una mente.

Dejamos a lxs lectorxs la tarea de graficar esta reconstrucción del argumento anselmiano usando diagramas argumentales estándar.

Argumentos por regresión al infinito

Los argumentos por regresión al infinito constituyen uno de los recursos característicos de los que se vale el discurso filosófico desde la Antigüedad. De acuerdo a la caracterización de Raymond Bradley⁷ de los argumentos por regresión al infinito, este tipo de argumentos pretende refutar una tesis mostrando que genera una serie infinita cuando tal serie no existe o si, si existiera, carecería de la función que se le quiere otorgar. Es importante tener en cuenta que la mera generación de una serie infinita —como la engendrada por la afirmación “Todo número natural tiene un sucesor inmediato que también es un número natural”— no es, por sí, sola objetable de acuerdo a esta concepción de los argumentos por regresión al infinito.

Claude Gratton⁸ propone un esquema que explicita los elementos de este tipo de argumentos. Según este autor, los elementos de un argumento por regresión al infinito que tenga una finalidad refutatoria son:

- (a) El enunciado que genera la regresión al infinito.
- (b) El enunciado que dispara la regresión al infinito.
- (c) El enunciado que explicita la regresión infinita.
- (d) El enunciado que revela la(s) consecuencia(s) de la regresión infinita.
- (e) Las premisas auxiliares.
- (f) El enunciado que establece que la(s) consecuencia(s) de la regresión infinita es (son) inaceptable(s).
- (g) El rechazo del enunciado que generó el regreso infinito.

El siguiente argumento de Gilbert Ryle es un ejemplo de argumento por regresión al infinito que pretende refutar la tesis según la cual las acciones inteligentes van acompañadas del conocimiento de que tales acciones deben ser realizadas de determinada manera; es decir, la tesis de que el saber-cómo presupone un saber-que:

De acuerdo con una leyenda [intelectualista], cada vez que un agente hace algo inteligente, su acto va precedido y dirigido por otro acto interno que consiste en tomar en cuenta una proposición regulativa apropiada a su problema práctico. [. . .] Para decirlo de manera muy general, la absurda suposición hecha por la leyenda intelectualista es que un acto de cualquier clase hereda todo su título a la inteligencia de alguna operación anterior interna de planificación de lo que hacer. [. . . Pero] este proceso podría a su vez ser tonto o inteligente. La regresión es infinita, y esto reduce al absurdo la teoría de que una operación debe ser dirigida por un proceso intelectual anterior para ser inteligente. (Ryle, G., *El concepto de lo mental*)⁹

El diagrama que propone Gratton para explicitar la estructura del argumento de Ryle es el siguiente:

(1) *Enunciado que genera la regresión*: Todo acto inteligente es precedido por un acto inteligente & (2) *Enunciado disparador de la regresión*: El acto1 es inteligente.



(3) *Regresión al infinito*: El acto1 es inteligente y está precedido por un acto2 que es un acto inteligente. & El acto2 es inteligente y está precedido por un acto 3 que es un acto inteligente. & ...

(5) *Premisa*: Los seres humanos realizan algunos actos inteligentes & (6) *Premisa*: Ningún ser humano realiza un número infinito de actos inteligentes



(4) *Resultado*: Alguien ha realizado un número infinito de actos inteligentes.

(7) Es falso que alguien haya realizado un número infinito de actos inteligentes.



(8) O bien el enunciado que genera la regresión es falso o bien el enunciado disparador de la regresión es falso

(9) El enunciado disparador de la regresión es verdadero.



(10) Es falso que todo acto inteligente esté precedido por un acto inteligente.

El argumento de Ryle ejemplifica el primer tipo de argumentos por regresión al infinito distinguido por Bradley, dado que la serie infinita que genera la tesis según la cual todo acto humano inteligente es precedido por un acto inteligente no existe. En efecto, ningún ser humano es capaz de realizar una cantidad infinita de actos inteligentes.

El siguiente argumento de Karl Popper ejemplifica el segundo tipo de argumento por regresión al infinito distinguido por Bradley:

... [E] principio de inducción también debe ser un enunciado universal. De modo que, si tratamos de considerar que su verdad es conocida mediante la experiencia, se producirán nuevamente los mismos problemas que motivaron su introducción. Para justificarlo, tendríamos que emplear inferencias inductivas y para justificar éstas tendríamos que suponer un principio inductivo de un orden superior; y así sucesivamente. Así, el intento de basar el principio de inducción en la experiencia fracasaría, ya que conduciría a una regresión al infinito. (Popper, K., *La lógica de la investigación científica*)¹⁰

En efecto, como la serie de principios de inducción generada es infinita, no logra cumplir su función de justificar el (primer) principio de inducción, ya que la justificación prometida se posterga indefinidamente y, en todo caso, sólo se proporciona una justificación potencial, pero no actual, del principio.

Experimentos mentales

Los experimentos mentales (*Gedankenexperimenten*) han sido usados tanto en ciencia como en filosofía desde la Antigüedad y se caracterizan por presentar una situación hipotética o imaginaria para evaluar sus consecuencias con la finalidad de apoyar o refutar una tesis o teoría.

La relación entre argumentos y experimentos mentales es una cuestión debatida: hay quienes sostienen que los experimentos mentales son argumentos o pueden ser reconstruidos como argumentos para los cuales esas situaciones imaginarias proporcionan premisas. Sin embargo, también hay filósofos como Daniel Dennett¹¹ que consideran que los experimentos mentales no son argumentos cabales sino sólo generadores o extractores de intuiciones (*intuition pumps*) que en lugar de arribar a una conclusión suscitan en la audiencia intuiciones favorables a un determinado punto de vista y pretenden estructurar la manera en que se piensa sobre un determinado tema.

Un experimento mental muy conocido, que puede servir como ejemplo del uso refutatorio de este recurso, es el llamado “argumento del cuarto chino” del filósofo norteamericano John Searle. Con este argumento Searle pretende refutar la tesis según la cual una computadora que ejecuta los programas adecuados puede tener —y no sólo simular— estados mentales tales como la comprensión de un lenguaje natural:

Supongamos que estoy encerrado en un cuarto y se me entrega un gran lote de escritos en chino. Supongamos, además (como es realmente el caso) que no sé

nada de chino, ni escrito ni oral, y que ni siquiera sé si podría distinguir la escritura china de, digamos, la escritura japonesa, o de garabatos sin sentido. Para mí la escritura china es un conjunto de garabatos sin significado alguno. Supóngase, además, que después de este primer lote de escritura china se me entrega un segundo lote de escritos en chino junto a un conjunto de reglas para correlacionar el segundo lote con el primer lote. Las reglas están en inglés, y yo comprendo estas reglas tan bien como cualquier hablante nativo de inglés. Me permiten correlacionar un conjunto de símbolos formales con otro conjunto de símbolos formales, y lo único que significa “formal” aquí es que puedo identificar completamente los símbolos por sus formas. Ahora supóngase que se me entrega también un tercer lote de símbolos chinos junto a algunas instrucciones, nuevamente en inglés, que me permiten correlacionar elementos de este tercer lote con los otros dos lotes, y estas reglas me indican cómo debo devolver ciertos símbolos chinos de determinados tipos de formas en respuesta a determinados tipos de formas que se me entregaron en el tercer lote. Sin que lo sepa, las personas que me entregan estos símbolos llaman al primer lote un “guión”, al segundo una “historia”, y al tercero “preguntas”. Además, llaman a los símbolos que yo les devuelvo respuesta al tercer lote “respuestas a las preguntas”, y al conjunto de reglas en inglés que me entregaron, “programa”. Para complicar un poco más la cuestión, imagine que estas personas también me entregan historias en inglés, las que entiendo, y luego me hacen preguntas en inglés acerca de estas historias, y yo les devuelvo respuestas en inglés. Supóngase también que luego de un rato me vuelvo tan bueno siguiendo las instrucciones para manipular los símbolos chinos, y los programadores se vuelven tan buenos escribiendo los programas que, desde un punto de vista externo —es decir, desde el punto de vista de alguien que esté afuera del cuarto en el que estoy encerrado—, mis respuestas a las preguntas son absolutamente indistinguibles de las de los hablantes nativos de chino. Nadie que estuviese viendo mis respuestas podría decir que no hablo una palabra de chino. Supongamos, además, que mis respuestas a las preguntas en inglés son, como sin duda lo serían, indistinguibles de las de otros hablantes nativos de inglés, por la simple razón de que soy un hablante nativo de inglés. Desde un punto de vista externo —desde el punto de vista de alguien que lea mis “respuestas”— las respuestas a las preguntas en chino y a las preguntas en inglés son igualmente buenas. Pero en el caso del chino, a diferencia de lo que sucede con el inglés, produzco las respuestas manipulando símbolos formales sin interpretar. En lo que concierne al chino, simplemente me comporto como una computadora; realizo operaciones computacionales con elementos formalmente especificados. En lo que respecta al chino, yo soy simplemente la instanciación de un programa computacional. (Searle, J., “Mentes, cerebros y programas”)¹²

El experimento mental de Searle puede considerarse —como lo hace Dennett— un generador de intuiciones, pero también es posible reconstruirlo como un sencillo argumento analógico:

Searle no comprende chino.

Searle es similar, en todos los aspectos relevantes, a una computadora que conteste preguntas en chino de manera tal que resulte imposible distinguirla de un hablante nativo de ese idioma.

Por lo tanto, una computadora tal no comprende chino.

Por su parte, el uso constructivo de los experimentos mentales en filosofía puede ilustrarse con la situación imaginaria planteada por Judith Thomson¹³ y expuesta en un capítulo anterior de este libro. En efecto, ese experimento mental no tiene una finalidad refutatoria sino que pretende apoyar la tesis según la cual el aborto es moralmente permisible en el caso de un embarazo que sea consecuencia de una violación. Como se ha visto en ese capítulo, el experimento mental de Thomson puede reconstruirse como un argumento analógico.

Argumentos trascendentales

Los argumentos trascendentales pretenden elucidar las condiciones de posibilidad de determinados fenómenos o hechos cuya existencia es aceptada en el contexto filosófico en el que se plantea el argumento. En estos argumentos, a partir de la premisa que enuncia la condición de posibilidad del fenómeno o hecho en cuestión y de la premisa que afirma la existencia de ese fenómeno o hecho, se infiere la existencia de su condición de posibilidad. Su esquema, de acuerdo a esta concepción de los argumentos trascendentales, es la siguiente:

A es condición necesaria de posibilidad de *B*.
B.
Por lo tanto, *A*.

Robert Stern¹⁴ distingue cuatro variedades principales de argumentos trascendentales de acuerdo al tipo de entidad que sea *A*:

- (1) Aquellos argumentos en los que *A* es un hecho o estado de cosas no psicológico que se propone como una condición necesaria para la experiencia, el lenguaje, etc. Por ejemplo, un argumento trascendental cuya primera premisa sea "Para que la experiencia sea posible, deben existir objetos físicos".
- (2) Aquellos argumentos en los que *A* es una creencia que se propone como condición necesaria para la experiencia, el lenguaje o alguna otra(s)

creencia(s), etc. Por ejemplo, un argumento trascendental cuya primera premisa sea “Para que las personas tengan creencias sobre su propio estado mental, deben creer que existe un mundo externo”.

(3) Aquellos argumentos en los que *A* es una forma en la que las cosas deben ser experimentadas, que se propone como condición necesaria para tener experiencias de otro tipo, o lenguaje, o creencias, etc. Por ejemplo, un argumento trascendental cuya primera premisa sea “Para que las personas tengan sensaciones subjetivas o sentimientos, deben experimentar el mundo como externo”.

(4) Aquellos argumentos en los que *A* es un contexto en el que el usuario del concepto debe haber adquirido la capacidad de emplear el concepto *C*, como una condición necesaria para poder adquirir la capacidad de aplicar el concepto *C*. Por ejemplo, un argumento trascendental cuya primera premisa sea “Para que los individuos aprendan a aplicar el concepto de dolor, deben haber adquirido la capacidad de aplicar ese concepto tanto a otros como a sí mismos”.

Un ejemplo sencillo de argumento trascendental lo constituye, según la interpretación de Stern, el “*Cogito, ergo sum*” cartesiano:

Pienso.
Para pensar es necesario existir.
Por lo tanto, existo.

En esta reconstrucción del texto cartesiano se afirma que un hecho extra-mental —mi existencia— es condición necesaria de un hecho mental aparentemente indubitable —el hecho de que pienso— y se concluye que, dado que se da ese hecho mental, se da también aquel hecho extra-mental. Este argumento tiene, como muchos argumentos trascendentales, una finalidad antiescéptica y, por ello, parte de una premisa difícil de negar por el filósofo escéptico.

Un argumento trascendental ejemplar es la refutación del idealismo que Kant presenta en su *Crítica de la Razón Pura*. Esta refutación parte de la premisa de que somos conscientes de tener experiencias que ocurren en un determinado orden temporal y, con la ayuda de la premisa que afirma que la condición de posibilidad de tal conciencia es la existencia de objetos externos, concluye la existencia del mundo externo:

REFUTACIÓN DEL IDEALISMO

El idealismo (me refiero al material) es la teoría que declara que la existencia de los objetos en el espacio fuera de nosotros es o meramente dudosa e indemostrable o falsa e imposible. El primero es el problemático de Descartes, que declaró indudable sólo una afirmación empírica (*assertio*) a saber: «yo soy». El segundo es el dogmático de Berkeley quién declara que el espacio, con todas las cosas a las cuales está adherido, como condición indispensable, es algo imposible en sí y por ende que las cosas en el espacio son meras imaginaciones. El idealismo dogmático es inevitable, cuando se considera el espacio como propiedad que debe pertenecer a las cosas en sí mismas; pues entonces el espacio, con todo aquello a que sirve de condición, es un absurdo. El fundamento, empero, de este idealismo ha sido destruido por nosotros en la Estética trascendental. El idealismo problemático, que no afirma nada sobre esto, sino sólo pretexto la incapacidad de demostrar por experiencia inmediata cualquiera existencia, que no sea la nuestra, es razonable y conforme a una manera de pensar fundamentada y filosófica, a saber: no permitir juicio alguno decisivo antes de haber hallado una prueba suficiente. La prueba apetecida debe pues mostrar que de las cosas exteriores tenemos experiencia y no sólo imaginación; lo cual no podrá hacerse sino demostrando que nuestra experiencia interna misma, que Descartes no ponía en duda, no es posible más que suponiendo la experiencia externa.

TEOREMA

La mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia, demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí

Prueba:

Tengo conciencia de mi existencia, como determinada en el tiempo. Toda determinación de tiempo supone algo permanente en la percepción. Ese algo permanente, empero, no puede ser algo en mí, porque precisamente mi existencia en el tiempo sólo puede ser determinada por ese algo permanente. Así pues la percepción de ese permanente es posible sólo por una cosa fuera de mí y no por la mera representación de una cosa fuera de mí. Por consiguiente la determinación de mi existencia en el tiempo es sólo posible por la existencia de cosas reales, que yo percibo fuera de mí. Ahora bien, la conciencia en el tiempo está necesariamente unida a la conciencia de la posibilidad de esa determinación de tiempo; así pues, está también necesariamente unida con la existencia de las cosas fuera de mí, como condición de la determinación de tiempo; es decir, que la conciencia de mi propia existencia es al mismo tiempo una conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí. (Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, B274-B276)¹⁵

Este argumento trascendental puede esquematizarse del siguiente modo¹⁶:

(1) Soy consciente de mi propia existencia en el tiempo; es decir, soy consciente de que tengo experiencias que ocurren en un orden temporal específico.

(2) Puedo ser consciente de tener experiencias que ocurren en un determinado orden temporal sólo si percibo algo permanente por referencia a lo cual puedo determinar su orden temporal.

(3) Ninguno de mis estados conscientes puede servir como este marco permanente de referencia.

(4) Si (2) y (3) son verdaderos, entonces puedo ser consciente de tener experiencias que se producen en un orden temporal específico sólo si percibo objetos persistentes en el espacio fuera de mí por referencia a los cuales puedo determinar el orden temporal de mis experiencias.

Por lo tanto, (6) percibo objetos persistentes en el espacio fuera de mí por referencia a los cuales puedo determinar el orden temporal de mis experiencias.

Dejamos a los lectorxs la tarea de reponer las premisas presupuestas y de construir el diagrama estándar de esta reconstrucción del argumento kantiano.

Actividades

1. Reconstruya y diagrame el siguiente argumento por reducción al absurdo:

Pues si algo fuese bien o mal por naturaleza, debía ser para todos bien o mal, como la nieve es fría para todos; pero, contrariamente a eso, no existe bien o mal que sea común para todos; luego, no existe bien o mal por naturaleza... Pues la misma cosa es estimada un bien por uno (como el placer por Epicuro), un mal por otro (como por Antístenes): de ahí se derivará, pues, que la misma cosa es bien y mal. (Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres*, IX, 101)

2. Discuta si el siguiente texto de R. S. Peters expone un argumento trascendental:

El principio de justicia —“Lo que debe ser hecho en una situación particular o por una persona particular debe ser hecho en cualquier otra situación o por cualquier otra persona a menos que haya alguna diferencia relevante en la situación o en la persona”— está presupuesto por cualquier intento de justificar una conducta o de

formular seriamente la pregunta “¿Qué debo hacer?” Porque no se podría dar una respuesta mejor o peor que cualquier otra a esta pregunta si no hubiera principios para aceptar o rechazar razones basándose en su relevancia. Una vez que se admite la necesidad de reglas generales se infiere el principio de justicia, dado que este es una explicación de lo que está contenido en el concepto de ‘regla general’. (Peters, R. S. (1966) *Ethics and Education*. London: George Allen & Unwin Ltd).

3. Reconstruya el siguiente experimento mental propuesto por Peter Singer como un argumento analógico:

Bob está próximo a su retiro. Invertió la mayor parte de sus ahorros en un automóvil muy raro y costoso, un Bugatti, que no ha podido asegurar. El Bugatti es su orgullo y su alegría. Además del placer de conducirlo y cuidarlo, Bob sabe perfectamente que su valor aumenta en el mercado y que todavía podrá venderlo y vivir confortablemente después de retirarse. Un día, cuando Bob sale a pasear, estaciona el Bugatti cerca del final de una playa de desvío de trenes en desuso y se baja a caminar por la vía. Cuando se ha bajado, ve que un tren sin nadie a bordo viene bajando por la vía. Al observar más atentamente, ve la pequeña figura de un niño jugando en un túnel, que muy probablemente será atropellado por el tren. No puede detener al tren y el niño está muy lejos como para advertirle del peligro, pero podría mover una palanca que desviaría al tren hacia donde está estacionado el Bugatti. Así nadie moriría, pero como la barrera que está al final de la vía está en mal estado, el tren destruiría a su Bugatti. Pensando en la alegría que constituye para él el poseer ese auto y la seguridad financiera que representa, Bob decide no mover la palanca. El niño muere. Pero por largos años Bob disfruta de su Bugatti y de la seguridad financiera que representa. La mayoría de nosotros diría que la conducta de Bob es seriamente censurable. Estoy de acuerdo, pero, ¿acaso podemos considerar que estuvo muy mal que Bob no moviera esa palanca para desviar al tren y salvar la vida del niño, y que no está mal que la gente rica decida no ayudar a personas que viven en una pobreza extrema? Al enviar dinero a una organización que trabaje en el alivio de la pobreza podemos salvar una vida humana, mediante un sacrificio mucho más pequeño que el que Bob debía realizar en el ejemplo que acabo de dar.

(Singer, P. (2002). “El pan que retienes pertenece al hambriento”: Actitudes hacia la pobreza. En Bernardo Kliksberg (comp.) (2002). *Ética y Desarrollo. La Relación Marginada*. Buenos Aires: El Ateneo-BID, pp. 149-162.)

4. Reconstruya y diagrame el siguiente argumento por reducción al infinito de acuerdo al esquema de C. Gratton:

Para saber que algo es verdad uno debe creerlo sobre la base de buenas razones. Pero no cualquier razón es una buena razón. Las buenas razones deben estar respaldadas por buenos motivos para creer que son verdaderas, y estas razones necesitarán a su vez estar respaldadas por otras buenas razones. Por lo tanto, para saber que algo es verdad uno debe creerlo sobre la base de infinitas buenas razones. Ningún ser humano es capaz de fundamentar sus creencias en un número infinito de razones. Por lo tanto, el conocimiento es imposible para los seres humanos.

5. ¿Cuáles son los aspectos relevantes en los que Searle y una computadora que conteste preguntas en chino de manera tal que resulte imposible distinguirla de un hablante nativo de ese idioma resultan similares?

Notas

¹ En "Analytic Philosophy: What is it and why should one engage in it?" en Glock, H.-J. (ed.) (1997) *The Rise of Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 1-16.

² Lyotard, J.-F. (1979), *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit. Hay traducción castellana.

³ Ver, por ejemplo, su libro de 1979 *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press). Hay traducción castellana de este libro.

⁴ *Menón* 89d-e.

⁵ Existen varias traducciones al castellano de esta obra.

⁶ En su artículo "Por qué la prueba ontológica de Anselmo no es un argumento ontológico", *Anuario Filosófico*, 1982 (15), 9-18.

⁷ En "Infinite regress arguments" en Audi, Robert (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2a. ed., Nueva York, Cambridge University Press, 1999. Hay traducción castellana de este diccionario: Audi (2004).

⁸ En Gratton, C. (2010).

⁹ Ryle, G. (1949) *The Concept of Mind*. London: Hutchinson. Hay traducción castellana.

¹⁰ Popper, K. (1959) *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson. Hay traducción castellana.

¹¹ Dennett, Daniel (1980), "The milk of human intentionality", *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 428-430.

¹² John Searle(1980) "Minds, brains, and programs". *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 417-457.

¹³ Thomson, J. (1971) "A Defense of Abortion". *Philosophy and Public Affairs*, 1, 47-66. Hay traducción castellana.

¹⁴ Ver Stern (2000) (2012).

¹⁵ Hay varias traducciones castellanas de esta obra de Kant.

¹⁶ Seguimos aquí, con alguna modificación, la reconstrucción del argumento kantiano que hace Georges Dicker en su libro del año 2004 *Kant's Theory of Knowledge. An Analytical Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Bibliografía

Bibliografía básica

Audi, R. (ed.) (2004) *Diccionario Akal de Filosofía*. Madrid: Ediciones Akal.

Baggini, J. (2007) *El cerdo que quería ser jamón y otros noventa y nueve experimentos para filósofos de salón*. Barcelona: Paidós.

Cohen, M. (2010) *El escarabajo de Wittgenstein y 25 experimentos mentales más*. Madrid: Alianza Editorial.

Crelieu, A. (2010) *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*. La Plata: Edulp, capítulo 2, pp. 57-101.

Comesaña, J. M. (1998). *Lógica informal, falacias y argumentos filosóficos*. Buenos Aires: EUDEBA.

Cornman, J., Pappas, G., y Lehrer, K. (2006) *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*, México: UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Ryle, G. (1949) *Argumentos filosóficos*, en A.J. Ayer (comp.) (1965) *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica, pp.331-348.

Vega Reñón, L. (2003) *Si de argumentar se trata*. Barcelona: Montesinos.

— (2006) "Argumentación y filosofía" en *Revista Lindaraja*, n° 6.

Disponible en:

<http://www.filosofiayliteratura.org/lindaraja/argumentacion/argumentacionyfilosofia.htm>

Bibliografía de ampliación

- Cabrera, I. (comp.) (2007) *Argumentos trascendentales*. México: IIFs-UNAM.
- Crelier, A. (2010) *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*. La Plata: Edulp.
- Fischer, A. (1988) *The Logic of Real Argument*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gratton, C. (2010). *Infinite Regress Arguments*. New York: Springer.
- Jansen, H. (2007) "Refuting a Standpoint by Appealing to Its Outcomes: Reductio ad Absurdum vs. Argument from Consequences," *Informal Logic*, 27, pp. 249-266.
- Johnstone, H.W., Jr., (1952) "Philosophy and *Argumentum ad Hominem*," *Journal of Philosophy*, 49, pp. 489-98.
- McGreal, I. P. (1967) *Analyzing Philosophical Arguments. An Introduction to Philosophical Method*. Scranton: Chandler Publishing Company.
- Passmore, John (1961) *Philosophical reasoning*. London: Duckworth.
- Sorensen, R. (1992). *Thought experiments*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Stern, R. (2000). *Transcendental arguments: Answering the question of justification*. Oxford: Oxford University Press.
- (2012) "Transcendental Arguments", en Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2012 Edition)* URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/transcendental-arguments>.