

# Quadripartitatio

REVISTA DE RETÓRICA Y ARGUMENTACIÓN

AÑO 10, NÚMERO 20, JULIO-DICIEMBRE 2025 | YEAR 10, ISSUE 20, JULY-DECEMBER 2025 | ISSN: 2448-6485

## La argumentación en filosofía Lección 2: Diferencias de opinión

Fernando Leal Carretero  
International Learned Institute of Argumentation Studies (ILIAS)

### NOTA PRELIMINAR

A continuación puede el lector leer la segunda lección del manual de argumentación para estudiantes de filosofía, cuya primera lección fue publicada en *Quadripartita Ratio: Revista de Retórica y Argumentación*, 10(19), 1-16. Para aquellos lectores que no haya leído la primera lección, los remito a la Nota Preliminar del mismo. Allí explico el origen y naturaleza del proyecto. Después de esta segunda lección, escribí una tercera, centrada en el *modelo ideal de discusión crítica*, el corazón de la teoría pragma-dialéctica, sobre la que se basa todo el proyecto. Después de escribir dos versiones alternativas, me terminé por convencer de que ninguna me satisfacía; y para poder escribir dicha tercera lección debía llevar a cabo más trabajos de carácter empírico sobre las distintas formas que toma el modelo en el caso de los diversos textos argumentativos que encontramos a lo largo de la historia de la filosofía. He publicado varios de esos trabajos, pero la investigación no ha concluido, por lo que pasará todavía mucho tiempo antes de que me sienta suficientemente seguro sobre lo que tengo que decir sobre el tema. El lector interesado puede ver un resumen de esos trabajos empíricos en Leal (2025). Para cerrar, debo aclarar que tanto la primera como la segunda de estas lecciones sobre la teoría de la argumentación filosófica, o quizá sería mejor decir *pragma-dialéctica para filósofos*, fueron originalmente puestas a disposición del público en la plataforma de academia.edu: el hecho de que aparezcan ahora aquí en esta forma se debe al interés y la generosidad del Dr. Joaquín Galindo Castañeda, redactor de esta revista.

En filosofía la falta de acuerdo es algo constante. Podemos decir que es la situación normal. Lo que no es normal, sin embargo, es que los filósofos se contenten con aceptar el hecho de que sus opiniones difieren y dejen las cosas como están. Lo normal es más bien que discutan. Cuando no discuten, podemos estar prácticamente seguros de que al menos uno de los filósofos involucrados piensa que las diferencias que los separan calan tan hondo que no es productivo tener una discusión. Con frecuencia piensan que esas diferencias se deben a que el otro filósofo sufre de un error tan profundo que resulta casi imposible hacer que lo vea. El filósofo medieval Juan Duns Escoto dice en una ocasión, hacia el final de una larga argumentación, lo siguiente:

Si este discurso no es convincente, es que se duda sobre muchos principios que se suponen en filosofía; pero no es posible discutir con quien niega principios comúnmente aceptados.

Aunque ese adagio de *que no se puede discutir con quien niega principios comúnmente aceptados* se cita, incluso en latín, para atribuirlo a los filósofos de la Edad Media, la verdad es que la mayoría de los filósofos que se rehúsan a discutir con otros lo siguen sin pensar.

Ahora bien: cuando en general dos o más personas participan en una discusión, podemos distinguir dos tipos de situación posibles.

El *primero* se da cuando la discusión es una especie de juego “a ver quién gana”. Eso es lo que tenemos, por ejemplo, en los debates organizados en forma de concurso. Se plantea una pregunta cerrada del tipo “¿sí o no?” Los contrincantes son dos personas o dos equipos de personas a quienes se asigna sea la parte afirmativa o la parte negativa. Hay ciertas reglas y un jurado decide quién ganó. Para este tipo de juego no importa siquiera que las personas que participan en ello tengan una opinión firme sobre el punto en cuestión. Lo único que importa es que se preparen para el debate y que defiendan el punto de vista adoptado y ataquen el punto de vista opuesto. Algo parecido, aunque menos organizado, se da cuando un grupo de amigos se pone a discutir sobre cuestiones tan poco filosóficas como **cuál es el mejor equipo de fútbol** o **cuál es la mejor película de todos los tiempos**. En la mayoría de los casos, a nadie le importa la respuesta a esas preguntas, si es que existe tal respuesta. Lo que importa es ganar en la discusión. En este uso lúdico de la discusión no podemos decir que tenga sentido resolver la diferencia de opinión.

El *segundo* tipo de discusión es cuando se trata de tomar una decisión. Aquí no se trata de un juego y sí importa llegar a un acuerdo. La decisión se puede tomar siguiendo cuatro métodos posibles:

- *Lotería*. Se deja la cuestión a la suerte mediante algún procedimiento que garantice un resultado aleatorio. Este primer método puede ser el resultado de que se piensa que no tiene caso discutir o luego que se ha visto que la discusión no lleva a ningún lado.
- *Votación*. Al igual que en el método de lotería, suele haber una discusión previa, pero se

prevé que ninguna de las partes va a convencer a los demás, por lo cual el punto se somete a alguna regla electoral, por ejemplo, la de mayoría relativa.

- *Delegación.* Aquí se designa a alguien que funja como juez o árbitro, el cual, tras oír los argumentos de las partes involucradas, toma la decisión por todos. Este método puede combinarse con el anterior, si se nombran varios jueces y la decisión se toma por voto de los jueces. Tanto los parlamentos como los tribunales constitucionales son casos notables de esta combinación de métodos.
- *Persuasión.* Aquí se confía en la posibilidad de que la fuerza de los argumentos presentados por una de las partes pueda eventualmente conducir a resolver la diferencia de opinión. Este método puede combinarse con los dos métodos anteriores, por cuanto en ellas los argumentos se presentan con el ánimo de persuadir al juez o a los votantes. Sin embargo, también puede ser puro, en el sentido de que una de las partes en disputa está tratando de persuadir a la otra.

La pregunta es si alguna de estas situaciones, métodos o combinaciones puede aplicarse a la argumentación filosófica.

Hay que reconocer que, por momentos, los filósofos parecen estar involucrados en una especie de juego. Esa impresión viene de que no logran ponerse de acuerdo sobre algo, al menos no por mucho tiempo; y en general se dedican a cuestionarlo todo. Sin embargo, la filosofía tiene una historia tan larga (en occidente ya llevamos más de dos milenios y medio de esto) y los filósofos son en general personas tan inteligentes y cultivadas, y sus libros parecen ocuparse de cosas tan importantes y tan serias, que sería demasiado fácil concluir que todo no es sino un juego muy elaborado. Las construcciones intelectuales de los filósofos parecen hechas para persuadir, y con frecuencia nos hablan de cuestiones del tipo de:

**¿Cómo debemos vivir?**

**¿Cuáles son nuestros deberes y responsabilidades?**

**¿Qué es lo más importante en la vida?**

**¿Qué es lo verdaderamente real?**

De este modo, las discusiones filosóficas se asemejan más al segundo tipo de situación, donde se trata de tomar decisiones y por cierto de gran peso. Sin embargo, precisamente en este punto lo que constatamos es que los filósofos no persuaden a muchos por mucho tiempo, a diferencia de lo que vemos en otras discusiones (ayudadas o no por los métodos de lotería, votación o delegación), donde en general se llega a acuerdos.

Comoquiera que ello sea, el caso es que los filósofos discuten y por eso tenemos que teorizar sobre

las características de las discusiones filosóficas.

Comencemos por el caso más simple: el de una pregunta cerrada que sólo admite dos respuestas, la afirmativa o la negativa. Sea la pregunta clásica en filosofía:

**(1) ¿Es eterno el mundo o no?**

Hay desacuerdo entre dos filósofos, cuando uno de ellos, llamémoslo Alfa, toma posición ante esa pregunta respondiendo que Sí y otro filósofo, digamos Beta, toma posición también respondiendo que No a sabiendas que está contradiciendo a Alfa. En lógica se dice en tal caso que las dos posiciones no pueden ser al mismo tiempo ni verdaderas ni falsas; dicho de otra manera: si una de las dos posiciones es verdadera, la otra es falsa; y al revés: si una posición es falsa, la otra es verdadera. En ese caso, podemos decir que hay una diferencia de opinión bilateral, es decir que ambas partes, Alfa y Beta, toman posición ante la pregunta.

¿Es esta la única posibilidad? No, porque puede haber un tercer filósofo, Gamma, que diga que no sabe si el mundo es eterno o no. Aquí podemos decir que Gamma acepta la pregunta (5) como perfectamente comprensible y sensata, pero expresa tener dudas respecto de cuál de las dos respuestas posibles, la afirmativa o la negativa, es la correcta. Dicho en términos lógicos, Gamma, a diferencia tanto de Alfa como de Beta, no toma posición frente a la pregunta (5) porque no puede decir que la respuesta sea verdadera, pero tampoco que sea falsa. Hay una diferencia de opinión entre Alfa y Gamma, pero no es bilateral, sino unilateral, ya que solamente Alfa toma partido, pero Gamma no. Otro tanto vale de la diferencia de opinión entre Beta y Gamma.

En este punto conviene que nos preguntemos por qué alguien como Gamma vacila a la hora de ponerse del lado de Alfa contra Beta o de Beta contra Alfa. Podemos reconocer dos grandes tipos de duda.

El *primer* tipo de duda concierne el significado de los términos que emplea la pregunta (5). Hay que admitir que tanto el término “mundo” como el término “eterno”, cuando no se los usa a la manera de todos los días, sino de la manera filosófica, presentan problemas. Filosóficamente, el mundo es el conjunto completo de todas las cosas; y decimos de algo que es eterno cuando no tiene ni comienzo ni final en el tiempo. Ordinariamente nos ocupamos de tal o cual cosa, pero no de todas. Y ordinariamente las cosas de que nos ocupamos comenzaron alguna vez y van a terminar alguna vez también. En la vida ordinaria no ha lugar ni para el mundo ni para la eternidad, en su sentido filosófico. Por lo tanto, Gamma podría tener escrúpulos acerca del sentido de esos términos y por ello no dar su asentimiento ni a lo que afirma Alfa (que el mundo es eterno) ni a lo que afirma Beta (que el mundo no es eterno).

Este primer tipo de duda filosófica es el que encontramos en la lección 1, cuando hablamos del encuentro entre Sócrates y Menón. Consideremos de nuevo la pregunta inicial de Menón:

### **(6) ¿Puede la virtud enseñarse o no?**

Dejemos por ahora de lado las otras opciones que Menón menciona y que vimos en la lección 1. Sócrates le replica a Menón que no hay manera de saber la respuesta si no se tiene una respuesta primero a otra pregunta, más fundamental:

### **(7) ¿Qué es la virtud?**

Por cierto, habrá sin duda otros filósofos que quieran añadir también la siguiente pregunta:

### **(8) ¿Qué es enseñar?**

Con otras palabras, el primer tipo de duda filosófica concierne el hecho de que las preguntas no van solas, sino que forman parte de toda una red de preguntas, entre las cuales hay un orden o una jerarquía, algo que nos dice cuál pregunta presupone la respuesta a tal otra pregunta o bien cuál pregunta debe responderse primero, antes de pretender responder otra.

El *segundo* tipo de duda filosófica concierne no tanto el significado de los términos de la pregunta cuanto el tipo de argumento que se requeriría para persuadir de una u otra respuesta. Muchas veces, cuando oímos una tesis filosófica, tenemos la sensación de que sería muy difícil, si no imposible, probar tal tesis, es decir construir un argumento tal que quien lo estudiase tendría que asentir. Incluso a veces nos parece que cualquier argumento que se pudiera presentar tendría que ser débil o engañoso. Piénsese, por ejemplo, en otra pregunta clásica:

### **(9) ¿Existe Dios o no existe?**

Puede haber Alfas que crean que Dios existe y Betas que crean que no existe. De hecho, es bastante fácil encontrar miembros de ambos conjuntos. Pero hoy por hoy casi no hay nadie que piensa que sea posible probar cualquiera de las dos proposiciones. El consenso parece ser que esta cuestión de Dios es una cuestión de fe, no de ciencia, y que no hay manera de probar ni que existe ni que no existe. En nuestro tiempo vivimos, podríamos decir, en un clima general de agnosticismo, que es el término inventado en el siglo XIX para adoptar la postura de que no hay manera de responder a la pregunta (9). Hoy día casi todos somos Gammas respecto de la cuestión de Dios.

Parecería que aquí acaba todo; pero no es así. En filosofía todavía cabe que un cuarto filósofo, Delta, exprese tener dudas sobre la pregunta como tal. Esas dudas pueden ser más o menos radicales y extremas, pero todas ellas conllevan a que la discusión se mueva de lugar. Para Delta lo que hay que discutir es la pertinencia de la pregunta y no la verdad o falsedad de la respuesta. Por ejemplo, ante la pregunta (5) de si el mundo es eterno o no, podría ser que Gamma vacile en ponerse del lado de Alfa

(quien afirma que el mundo es eterno) o del lado de Beta (quien afirma que el mundo no es eterno) precisamente por no estar del todo seguro del significado del término “eterno”, o bien del término “mundo”, o incluso de los dos términos. Y otro tanto vale de la pregunta (9) de si Dios existe o no. En el caso de esta otra pregunta, el problema puede concernir el término “Dios” o puede incluso concernir el término “existir”.

Ahora bien, eso de que Gamma no termine de comprender alguno de los términos de la pregunta (o incluso todos) podría poco a poco sugerirle que hay algo desencaminado en plantear preguntas como (5) o como (9), con lo cual la actitud de Gama iría comenzando poco a poco a parecerse a la de Delta. De hecho, se puede argumentar que en filosofía esto ocurre con alguna frecuencia. Incluso podría argumentarse que aquello sobre lo que versan muchas de las disputas, si no es que la mayoría, es precisamente qué preguntas son las que es legítimo plantear.

Si esto es así, entonces la reacción dubitativa de Gamma sería filosóficamente inestable y provisional. O bien Gamma supera sus dudas y se pone del lado de Alfa o Beta, o bien se pone del lado de Delta. Sin embargo, en los textos podemos encontrar expresada la actitud dubitativa de Gamma ocasionalmente, por lo cual conviene mantener la distinción de cuatro reacciones y no reducirla a tres. De esa manera, si suponemos que Gamma no ha franqueado el paso que lo lleva a la actitud de Delta, sino que continúa creyendo que es posible responder a la pregunta, al tiempo que duda de la respuesta, entonces podemos decir que entre Alfa, Beta y Gamma, por un lado, y Delta, por el otro lado, hay una diferencia de opinión; podemos también decir que esa diferencia de opinión es bilateral, pero podríamos decir *de segundo orden*, en el sentido de que la diferencia ya no concierne la cuestión de la verdad de tal o cual respuesta a la pregunta, sino más bien la cuestión de la pertinencia de plantear precisamente esa pregunta y no otras. Estos tipos de diferencia de opinión podemos resumirlos como en la Tabla 1.

TABLA 1. DIFERENCIAS DE OPINIÓN RELATIVAMENTE A LAS REACCIONES POSIBLES ANTE LA RESPUESTA DADA A UNA PREGUNTA (ILUSTRADA PARA EL CASO DE PREGUNTAS CERRADAS DE SÍ-O-NO)

	Alfa (sí)	Beta (no)	Gamma (no sé)
Beta (no)	Bilateral de primer orden	–	
Gamma (no sé)	Unilateral de primer orden	Unilateral de primer orden	–
Delta	Bilateral de segundo orden	Bilateral de segundo orden	Bilateral de segundo orden

Antes de continuar, quisiera advertir una cosa. Es posible pensar que lo dicho vale solamente para las preguntas cerradas de sí-o-no, pero habría que considerar los otros dos tipos de pregunta que hemos visto, a saber, las preguntas de opción múltiple y sobre todo las preguntas abiertas. Sin embargo, basta una pequeña reflexión para darse cuenta de que todas las preguntas filosóficas en último término desembocan en preguntas cerradas, como bien entendieron en su momento las

figuras fundadoras: Sócrates, Platón y Aristóteles.

Debemos ahora abocarnos a otro punto. Las diferencias de opinión no solamente se dividen conforme a la Tabla 1, sino que hay una segunda división importante. En efecto, con frecuencia los filósofos se expresan de una manera muy compacta, porque en realidad están respondiendo a varias preguntas, por decirlo así, de un solo golpe.

Un ejemplo de esto podemos tomarlo de tratado de filosofía política que escribió Dante Alighieri a comienzos del siglo XIV, por tanto, en medio de las largas disputas sobre la relación que debe privar entre el papado y las monarquías “temporales”, por ejemplo, el Sacro Imperio Romano Germánico o los reinos que estaban comenzando a emerger por ese tiempo, tales como el reino de España o el reino de Francia. En su tratado, Dante dice que se ocupará de tres preguntas:

**(10) ¿Son necesarias las monarquías temporales para el bienestar del mundo?**

**(11) ¿Tuvieron los antiguos romanos razón en abolir su monarquía temporal?**

**(12) La autoridad de una monarquía temporal, ¿viene directamente de Dios o más bien viene del papa, vicario de Dios sobre la tierra?**

Nótese que todas estas son preguntas cerradas. Las preguntas (10) y (11) sólo admiten un Sí o un No como respuesta, mientras que la pregunta (12) presenta dos opciones. Cada una de estas preguntas era de respuesta delicada, tanto filosófica como políticamente. En particular era delicada la respuesta a la tercera, ya que la primera era la opción preferida por el emperador y por los reyes, mientras que la segunda era naturalmente por la que el papa se inclinaba. De hecho, Dante se hubiera metido seriamente en problemas si hubiese publicado su tratado en vida, algo que se cuidó mucho de hacer. Su posición respecto de (12) era algo así como lo que hoy conocemos como la separación de la Iglesia y el Estado, es decir, *que la autoridad de los monarcas temporales viene de Dios directamente*, con lo cual el papa no tiene por qué ejercer autoridad política sobre las monarquías temporales. Cuando su tratado se dio a conocer, fue quemado públicamente y por poco desentierran los huesos del pobre poeta y los queman junto con el texto.

Dejando de lado estos hechos truculentos, Dante tiene la intención de responder las tres preguntas, y cada respuesta que dé implicará tomar posición frente a ellas. En el curso de su argumentación, sin embargo, Dante va a tomar posición frente a otras preguntas. En efecto, para argumentar a favor de la respuesta a una pregunta cualquier, el filósofo necesita siempre apoyarse en respuestas a otras preguntas que preceden a aquella y son más fundamentales que aquella. Así es como se construyen los argumentos. Pues bien, en el curso de su argumentación, Dante presenta el siguiente razonamiento:

Puesto que toda verdad que no es un principio se hace manifiesta por la verdad de algún

principio, en cualquier investigación es necesario tener conocimiento del principio, al cual se pueda recurrir analíticamente por mor de la certeza de todas las proposiciones que se asumen bajo el principio.

Sabemos, en efecto, que esto es un argumento por la expresión “puesto que”. Si decimos que algo es así *puesto que* algo es así, lo segundo es una razón que apoya lo primero. ¿Cuál parece ser la pregunta que está Dante tratando de responder aquí? Una posibilidad es esta:

### **(13) ¿Cómo debe proceder alguien que investiga una cuestión?**

La respuesta de Dante a (13) es, sobre poco más o menos, *que el investigador debe de conocer el principio de su investigación*. ¿El principio de una investigación? ¿De qué nos está hablando Dante aquí? Para verlo, escuchemos la razón que nos da para esa respuesta un tanto misteriosa. Esa razón es, simplificando un poco y adivinando bastante, *que cualquier verdad dentro de una investigación dada se prueba retrayéndola o reduciéndola al principio de esa investigación*. ¿Retrotraer? ¿Reducir? ¿A un principio?

Para entender todo esto debemos considerar lo siguiente.

El argumento de Dante depende de toda una manera de pensar acerca de otra pregunta clásica en filosofía:

### **(14) ¿Cuál es la estructura del conocimiento científico?**

Específicamente, Dante presupone un concepto aristotélico de ciencia *como jerarquía de proposiciones que se derivan en último lugar de un principio*. Esta concepción de la ciencia—es decir, esta respuesta a la pregunta (14)— la expuso y defendió Aristóteles por vez primera en sus *Segundos analíticos*; y como tal, era bien conocida en tiempos de Dante por todos los europeos educados.

Sin embargo, la concepción aristotélica de la ciencia se ha vuelto entretanto extraña, si no es que incomprensible. (Piense el lector en todo lo que ha pasado desde el siglo XIV.) Se trata ciertamente de algo difícil de aceptar cuando hablamos, hoy día, de filosofía política o de ciencia política. El punto es que, cuando adoptamos una posición como la de Gamma, expresando dudas acerca de la respuesta de Dante a la pregunta (13), así como al argumento que Dante nos ofrece en apoyo de su respuesta, lo que cuestionamos no es solamente *que el investigador debe de conocer el principio de su investigación*, sino más bien todo un conjunto de proposiciones acerca de qué significa tener conocimiento científico en general y de qué significa tener conocimiento científico en materia de política.

Por supuesto, podríamos decir que, en el caso de Dante, sus lectores inmediatos aceptaban la concepción aristotélica de la ciencia y por tanto no tenían diferencia de opinión con Dante en este punto.

La verdad es que esto no es el caso. La historia de la recepción de la concepción aristotélica de la ciencia es una cuestión histórica muy complicada. Afortunadamente, no tenemos que entrar en ese berenjenal, ya que es bastante claro que todos o casi todos los que lo leemos hoy día sí tenemos una

diferencia de opinión con Dante; y el punto es que nuestra diferencia de opinión no se refiere a la respuesta a una sola pregunta, sino que concierne muchas otras preguntas y sus respuestas.

Situaciones como esta son completamente normales en filosofía, ya que lo que un filósofo afirma es siempre parte de un conjunto de preguntas y respuestas que están en apretadas relaciones mutuas. De esa forma, cuando un filósofo no está de acuerdo con lo que otro filósofo dice, son muchas las cosas sobre las que versa tal falta de acuerdo. El asunto es tratar de detectar, en lo dicho por un filósofo, las distintas preguntas que le subyacen. En este punto, debemos abandonar las simplificaciones anteriores y considerar de nuevo la aseveración de Dante tal como lo citamos antes:

En cualquier investigación es necesario tener conocimiento del principio, al cual se pueda recurrir analíticamente por mor de la certeza de todas las proposiciones que se asumen bajo el principio.

Esta aseveración contiene dos proposiciones diferentes: (a) *que es necesario en todas las investigaciones tener conocimiento del principio*, y (b) *que en cualquier investigación el principio es aquello a lo que podemos recurrir analíticamente por mor de la certeza de todas las proposiciones que se asumen bajo el principio*.

Pues bien: ¿cuáles son las preguntas a las que estas proposiciones están tratando de responder? Aristóteles, recordemos, es el inventor de la lógica, incluyendo la metodología; y una de sus preguntas más insistentes se refiere a **la diferencia entre el conocimiento teórico propiamente dicho (por ejemplo, el que tiene un matemático) y el conocimiento empírico ordinario (por ejemplo, el de un carpintero o zapatero)**. Aristóteles piensa que el primero tiene una estructura lógica dominada por principios, pero **¿qué principios?** Una respuesta a la pregunta es, justamente, (b), es decir *que en cualquier investigación el principio es aquello a lo que podemos recurrir analíticamente*. Es esto lo que explica la función que tiene un principio en una ciencia aristotélica. Al distinguir entre (b) y (a), podemos ver que un lector de Dante puede estar de acuerdo con (a) sin por ello tener que estar de acuerdo con (b). Con otras palabras, puede estar de acuerdo en *que una investigación propiamente dicha descansa sobre ciertas proposiciones generales*, a las que podemos llamar “principios”, sin por ello tener que aceptar *que esas proposiciones generales funcionan de tal manera que todas las otras proposiciones contenidas en la investigación se prueban o se certifican, se vuelven ciertas de toda certeza merced a aquéllas como consecuencia de un proceso inferencial bien definido*. No debería costar mucho trabajo imaginar un lector así, al menos en el presente. La física moderna es un ejemplo claro de lo contrario.

Pero podemos ir aún más lejos. En (b) aparece una frase bastante curiosa, a saber “recurrir analíticamente”; y, dentro de esa frase, aparece un adverbio muy curioso, a saber “analíticamente”. ¿Cuál es el significado de tal frase y tal adverbio? Es posible argumentar que, históricamente, el adverbio “analíticamente”, lo mismo que el adjetivo “analítico” y el verbo “analizar”, tienen significados muy específicos que les dio Aristóteles. De hecho, podemos explicitar lo que está implícito en ellos diciendo

(c) que los objetos de cualquier investigación se subsumen a categorías de tal manera que una inferencia científica ocurre por medio de definiciones de los objetos así categorizados.

Mire el lector cómo la cosa se ha complicado horriblemente. Términos como “categoría” y “definición” pertenecen a la lógica y metodología aristotélica, a la que él, por supuesto, llamó precisamente “analítica”. Es distinguiendo entre los géneros supremos de las cosas (las “categorías”) que es posible organizar las ciencias; y es “definiendo”, de acuerdo con ciertas reglas, lo que es cada objeto que se subsume bajo una categoría que es posible construir demostraciones y conocimiento cierto; y todas las pruebas son “analíticas” por cuanto, no importa cuál verdad encontremos acerca de un objeto dado, debemos ser capaces de reducirla, mediante “análisis”, a proposiciones cada vez más generales, hasta llegar a la más general de todas, la cual es, precisamente, el “principio” de toda la investigación.

No necesitamos entrar en más detalles acerca de la extraordinaria concepción aristotélica de la ciencia, la cual tuvo tanta influencia sobre tantos autores excelentes, para ver que, mientras más hondo caemos en lo que cualquier texto argumentativo que encontremos en la historia de la filosofía, tanto más rico será el conjunto de preguntas y respuestas que lo hacen posible, Toda argumentación filosófica es *densa* en este sentido.

Pero ¿por qué insisto en estas cosas? Pues porque si colocamos juntas las repuestas (a), (b) y (c), vemos que se trata de respuestas *específicas* a preguntas igualmente *específicas* que se plantean dentro de la “analítica” aristotélica, con la cual tanto Dante como sus lectores inmediatos estaban perfectamente familiarizados; mientras podemos fácilmente imaginar un lector diferente, por ejemplo un especialista en filosofía política o en ciencia política contemporáneo, ducho en modelos matemáticos de la política, que bien podría aceptar tanto (a) como (b), pero resueltamente rechazar (c). Y por supuesto, si desmenuzáramos (c), descubriríamos muy pronto otras preguntas subyacentes, lo que nos llevaría a diferencias de opinión más sutiles y complicadas.

Espero que el punto que estoy tratando de mostrar sea claro: cuando empezamos a analizar el argumento de Dante, parecía que nos topábamos con una única pregunta, a saber (13), **¿cómo debe proceder alguien que investiga una cuestión?** Pero el análisis histórico que hemos hecho (y que podría hacerse con cualquier texto argumentativo de la historia de la filosofía) revela que Dante en realidad está tomando posición relativamente a por lo menos tres preguntas distintas:

**(15) ¿La manera de conducir una investigación a fin de obtener conocimiento teórico requiere que conozcamos el principio de esa investigación?**

**(16) ¿El uso de un principio es darnos certeza plena acerca de las verdades que se descubran durante la investigación?**

**(17) ¿El modo en que se transmite la certeza del principio a las verdades descubiertas durante la investigación es “analítico” en el sentido de Aristóteles?**

Una vez que hacemos explícitas estas tres preguntas nos damos cuentas de que las posibles diferencias de opinión son las que se muestran en la Tabla 2.

Tabla 2. Diferencias de opinión relativamente a las preguntas  
a las que se da respuesta (ilustrada para el caso de Dante y sus detractores)

Combinación	Pregunta			Diferencia de opinión
	(15)	(16)	(17)	
Dante (Alfa)	Sí	Sí	Sí	
Beta 1	Sí	Sí	No	Unimembre
Beta 2	Sí	No	No	Bimembre
Beta 3	No	No	No	Trimembre

En general, podemos decir que las diferencias de opinión entre los filósofos pueden ser, de acuerdo con todo lo que hemos venido diciendo, sea *unimembres* (es decir, relativas a una sola pregunta) o *multimembres* (relativas a dos, tres o más preguntas). Nótese que la Tabla 2 podría continuar ampliándose en la medida en que profundicemos más en el texto de Dante. Otro tanto pasaría con cualquier texto, con lo cual hay que observar que la distinción entre diferencias de opinión unimembres y multimembres depende de la profundidad del análisis que hagamos.

Vemos pues, para concluir, que hay dos criterios de clasificación de las diferencias de opinión, ilustrados con las Tablas 1 y 2. Eso significa que, cada vez que ante un texto argumentativo en el que se manifiesta una diferencia de opinión, conviene que nos preguntemos dos cosas:

**(18) Si esa diferencia de opinión es unilateral o multilateral (y en este segundo caso, si es de primer orden o de segundo orden).**

**(19) Si esa diferencia de opinión es unimembre o multimembre.**

Se trata de distinciones elementales, pero muy útiles a la hora de interpretar los textos argumentativos de los filósofos.

## MÁS ALLÁ DE ESTA LECCIÓN

A las opiniones de los filósofos se las llama tradicionalmente con nombres más elevados. Hablamos así de las *tesis* o de las *posturas* o incluso de los *filosofemas*. Tendemos a considerar esas opiniones como flotando, solas y libres, o como saliendo de las cabezas de los filósofos como Pallas Atenea salió de la cabeza de Zeus, toda hecha y formada y poderosa. Como consecuencia de ello, tendemos a concebirlas como verdaderas o falsas, poco más o menos como cuando decimos que *las manzanas*

*son rojas o la nieve es blanca* son verdaderas o falsas. Esta lección pretende combatir esta manera de ver los textos filosóficos. Las opiniones de los filósofos son el resultado de plantearse ciertas preguntas específicas y de tratar de responder a ellas. Toda afirmación o aseveración hecha por un filósofo y digna de ser cuestionada es en este sentido una respuesta a una pregunta; y mientras no identifiquemos la pregunta, no podemos realmente decir que estamos o no estamos de acuerdo con lo que el filósofo dijo.

La experiencia común es que muchas de las cosas que los filósofos dicen son misteriosas y se antojan incomprensibles. Eso se debe a que no hemos terminado de entender cuáles eran realmente sus preguntas. Por supuesto, también es posible que el filósofo haya estado confundido y no haya tenido delante ninguna pregunta clara, con lo cual lo que dice no podría calificar como respuesta. Pero suponer esto de entrada, antes de iniciar el trabajo de interpretación, es un procedimiento temerario y de éxito dudoso. Es mejor de entrada suponer que el filósofo sabía bien de qué estaba hablando; y eso significa había concebido clara y distintamente una pregunta y se estaba esforzando en responderla. Dependiendo de cuánto sepamos y cuánto investiguemos, lograremos con mayor o menos fortuna averiguar cuál era esa pregunta y por tanto apreciar correctamente la respuesta que el filósofo le dio.

Ahora bien, con muchísima frecuencia lo primero con lo que nos topamos en un texto filosófico no es la opinión del filósofo como tal, sino más bien la diferencia de opinión que éste expresa respecto de lo que él considera ser la opinión de otro filósofo. Aquí el problema se complica, entre otras cosas, porque la diferencia de opinión expresada en un texto bien podría ser el fruto de un malentendido, grande o pequeño según sea el caso. A veces ocurre que hasta un gran filósofo interpreta incorrectamente lo que otro gran filósofo dijo. Tales malas interpretaciones se deben principalmente a no haberse identificado propiamente las preguntas del otro pensador.

Los conceptos vertidos aquí tienen el propósito de prepararnos para evitar errores como estos, así como para identificar los que cometen ocasionalmente los filósofos cuando se oponen o cuestionan unos a otros.

Las discusiones filosóficas tienen la peculiaridad de que en ellas participan siempre muchos filósofos y lo hacen a través del tiempo. De hecho, desde que aparecieron los primeros textos reconocibles como filosóficos, se han manifestado las diferencias de opinión, las cuales continúan hasta el presente. Es común pensar en las discusiones como si tuvieran lugar solamente entre dos personas, pero es fácil ver que algunas discusiones involucran muchos participantes (piénsese en las discusiones en línea).

En filosofía *nunca* hay solamente dos filósofos involucrados. En años recientes se ha acuñado la expresión *polilogo* para expresar esta idea. Mientras que un *monólogo* involucra una sola persona (que

discute o delibera consigo mismo), un *dílogo* se da entre dos personas, un *trílogo* entre tres, etc. En filosofía lo que tenemos son siempre polílogos, porque siempre participan muchos filósofos en ellas, en algunos casos centenares de ellos.

Podemos decir que en filosofía toda discusión es un *polílogo diacrónico*. Este atributo, que resulta tan impresionante como la frase misma empleada para designarlo, es algo exclusivo de la filosofía. En ninguna otra ocupación humana tenemos algo siquiera semejante.

## FUENTES DE LOS EJEMPLOS

Todos los textos tomados de otras lenguas que el español fueron traducidos por mí. A continuación, doy las fuentes respectivas:

- El pasaje de Juan Duns Escoto proviene de sus *Preguntas sobre el cuarto libro de las sentencias de Pedro Lombardo*, dist. I, qu. 1, §107 (*tertia conclusio*), hacia el final, antes del escolio. Esta obra de Escoto fue escrita a principios del siglo XIV. Los filósofos medievales eran siempre muy explícitos acerca de las preguntas que querían responder. En el caso del pasaje que cito, la pregunta principal, que es la primera de todo el texto, es **si la creatura puede tener alguna acción respecto del término de la creación**, una pregunta que es muy opaca para nosotros. Sin embargo, ella era probablemente muy clara para los lectores inmediatos de Escoto.
- El pasaje de Dante Alighieri está tomado *Monarquía*, Libro I, cap. 2, §4. Este tratado, a diferencia de las obras poéticas mejor conocidas, fue redactado en latín casi contemporáneamente al libro de Escoto, mucho antes de la invención de la imprenta. El manuscrito circuló, provocando muchos problemas, como se indica en el texto principal. Nuestra información sobre la quema pública del texto proviene de Bocaccio. En 1554 el libro fue puesto en el índice de libros prohibidos de la iglesia católica; y en 1558 se imprimió por vez primera en Basilea, Suiza.
- La concepción aristotélica de la ciencia se expone principalmente en los *Analíticos*, cuya primera parte (los *Primeros Analíticos*) están dedicados a lo que ahora llamamos “lógica”, que en Aristóteles corresponde a la exposición de la idea de *ciencia demostrativa* y su herramienta fundamental, el *silogismo apodíctico*. La segunda parte (los *Segundos Analíticos*) se concentra más en lo que hoy día llamaríamos la “metodología”. Desde entonces, muchos libros de lógica tienden a dividirse en esas dos grandes partes. Ejemplos diversos de esa división son la *Lógica de Port-Royal* (1662), la *Crítica de la razón pura* (1781) y las *Introducciones a la lógica* de Alfred Tarski (1941) o Patrick Suppes (1957).

## LECTURAS SUGERIDAS PARA PROFUNDIZAR EN EL TEMA

Las diferencias de opinión fueron distinguidas por primera vez por los teóricos holandeses de la argumentación Frans van Eemeren y Rob Grootendorst en su tesis doctoral de 1982, *Speech acts in argumentative discussions*, publicada por primera vez en 1983. Aunque las investigaciones de estos pioneros habían comenzado varios años antes, es con esta obra que nace propiamente la pragma-dialéctica, y con ella un programa de investigación en los estudios sobre argumentación que continúa hasta nuestros días y a la que han contribuido numerosos investigadores de lo que se ha llamado la Escuela de Ámsterdam.

Hay muchos libros que exponen los resultados de las investigaciones de la Escuela de Ámsterdam. Para más señas, remito aquí al libro *Argumentación y pragma-dialéctica: Estudios en honor a Frans van Eemeren*, publicado digitalmente en 2015 por la Editorial Universitaria de la UdeG y accesible en las plataformas de Amazon y GooglePlay.

En esta lección hemos modificado ligeramente las distinciones pragma-dialécticas con el único ánimo de hacerle justicia a las peculiaridades de la filosofía. Concretamente, la distinción entre diferencias de opinión *unilaterales* y *multilaterales* se expresa en pragma-dialéctica como la distinción entre diferencias de opinión *mixtas* y *no-mixtas*, que es una terminología menos clara que la que aquí se propone. La distinción subordinada entre diferencias de opinión de primero y segundo orden constituye una innovación, ya que enfoca la atención al fenómeno, hasta ahora aparentemente no teorizado, de que a veces lo que se cuestiona no es la respuesta sino la pregunta como tal.

Por otro lado, la distinción entre diferencias de opinión unimembres y multimembres se expresa en pragma-dialéctica como la distinción entre diferencias de opinión únicas y múltiples. Como la oposición

terminológica entre “único” y “multiple” se utiliza también en teoría de la argumentación para designar diferencias en la estructura de los argumentos, me pareció conveniente sustituirla por esta otra. Por lo demás, la distinción en pragma-dialéctica se suele expresar en términos de proposiciones, con lo cual se pierde de vista la perspectiva de las preguntas, que en estas lecciones es fundamental.

De hecho, todas las teorías de la argumentación parten siempre de opiniones, como si estas existieran por sí solas. En estas lecciones se insiste en que ninguna opinión puede entenderse por sí sola, sino siempre en relación con una pregunta, a lo que los medievales llamaban una *quaestio disputata*, una cuestión en disputa. Y si las opiniones son en último término respuestas a preguntas, lo mismo ocurre con las diferencias de opinión: sin las preguntas subyacentes no puede entenderse bien ellas tampoco.

## EJERCICIOS

3. A continuación, tiene usted una serie de textos filosóficos. De cada uno de ellos diga si en ellos el autor está tomando posición, es decir si está ofreciendo una respuesta específica a una pregunta filosófica. Argumente usted sus respuestas.

3.1 | Charles L. Hamblin, *Fallacies*, 1970, Londres, Methuen, pp. 13-14

Aristotle classified fallacies into those dependent on language and those outside language. (The traditional Latin terms are *in dictione* and *extra dictionem*, from the Greek *παρὰ τὴν λέξιν* and *ἔξω τῆς λέξεως*.) Fallacies of the first category are those that arise from ambiguity in the words or sentences in which they are expressed.

3.2 | Edmund L. Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?”, 1963, *Analysis* 23 (6)

Various attempts have been made in recent years to state necessary and sufficient conditions for someone’s knowing a given proposition. The attempts have often been such that they can be stated in a form similar to the following:

- (a) *S* knows that *P* if and only if
- (i) *P* is true
  - (ii) *S* believes that *P*, and
  - (iii) *S* is justified in believing that *P*

I shall argue that (a) is false in that the conditions stated therein do not constitute a sufficient condition for the truth of the proposition that *S* knows that *P*.

3.3| James van Cleve, “Necessity, Analyticity, and the *A Priori*”, en: Stewart Duncan & Antonia LoLordo (coords.), *Debates in Modern Philosophy: Essential Readings and Contemporary Responses*, Nueva York, Routledge, 2013, p. 289.

In the introduction to the *Critique of Pure Reason* Kant draws three important distinctions: *a priori* versus empirical, necessary versus contingent, and analytic versus synthetic. Although some philosophers lump them together, we should not lose at the outset that the three distinctions divide things up in the same way. Even if it should be the case that they do, each of the distinctions must be given its own explanation.

3.4| Martin Heidegger, *La pregunta fundamental de la filosofía*, Curso magistral, semestre de verano de 1933, §1

Von der Größe des geschichtlichen Augenblicks, durch den jetzt das deutsche Volk hindurchgeht, weiß die akademische Jugend. Was geschieht da? Das deutsche Volk im Ganzen kommt zu sich selbst, d.h. findet seine Führung.

De la grandeza del momento histórico por el que atraviesa el pueblo alemán tiene conocimiento la juventud académica. ¿Qué sucede pues? El pueblo alemán en su totalidad vuelve en sí, es decir encuentra su guía.

3.5| John Searle, *The Mystery of Consciousness*, 1997, p. 3

The most important 17resente in the biological sciences is one that until quite recently many scientists did not regard as a suitable subject for scientific investigation at all. 17rese this: How exactly do neurobiological processes in the brain cause consciousness?

3.6| Ned Block y Philip Kitcher, “Misunderstanding Darwin” (reseña de *What Darwin got wrong* de Jerry Fodor y Massimo Piatelli-Palmarini), *Boston Review of Books*, marzo-abril de 2010

In 17resen 17resente *Species*, published in 1859, Charles Darwin made two remarkable scientific contributions. First, he 17resente dan overwhelming case for the relatedness of all living things. Biological diversity, he argued, results from a process of “transmutation” of species—via “descent with modification.” Second, he recognized that the basic mechanism of such change is natural selection: a combination of variations in traits and a selective retention of the variations that contribute to reproductive success.

3.7| René Descartes, *Discurso del método*, 1637, Primera Parte

Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pouruï, que ceux mesme qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n’ont point coustume d’en désirer plus qu’ils en ont. En quoy il n’est pas vraysemblable que tous se trompent...

El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, pues cada cual piensa estar tan bien provisto de ella que incluso los más difíciles de contentar en las demás cosas no acostumbran desear más de lo que tienen de esto. En lo cual no es verosímil que todos se engañen...

4. Indique usted cuál es la diferencia de opinión que está en juego en los siguientes textos filosóficos y clasifique la diferencia de acuerdo con los criterios de las Tablas 1 y 2.

4.1| Charles S. Peirce, “Illustrations of the Logic of Science I: The Fixation of Belief”, 1877, *Popular Science Monthly*, noviembre

Few persons care to study logic, because everybody conceives himself to be proficient enough in the art of reasoning already. But I observe that this satisfaction is limited to one’s own ratiocination, and does not extend to that of other men.

4.2| Platón, *República*, Libro I, 343B-C

οἶει τοὺς ποιμένας ἢ τοὺς βουκόλους τὸ τῶν προβάτων ἢ τὸ τῶν βοῶν ἀγαθὸν σκοπεῖν καὶ παχύνειν αὐτοὺς καὶ θεραπεύειν πρὸς ἄλλο τι βλέποντας ἢ τὸ τῶν δεσποτῶν ἀγαθὸν καὶ τὸ αὐτῶν, καὶ δὴ καὶ τοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν ἄρχοντας, οἱ ὡς ἀληθῶς ἄρχουσιν, ἄλλως πως ἢ γῆ διανοεῖσθαι πρὸς τοὺς ἀρχομένους ἢ ὡς περ ἂν τις πρὸς πρόβατα διατεθεῖ, καὶ ἄλλο τι σκοπεῖν αὐτοὺς διὰ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἢ τοῦτο, ὅθεν αὐτοὶ ὠφελήσονται. καὶ οὕτω πόρρω εἶπερ τε τοῦ δικαίου καὶ δικαιοσύνης

Tú piensas que los pastores y vaqueros se preocupan del bien de sus borregos y reses y que las engordan y cuidan para otra cosa que no sea el bien de sus amos y de sí mismos; y por eso crees que los gobernantes de las ciudades, los que verdaderamente las gobiernan, piensan sobre sus gobernados de otra manera que como uno se preocupa por los borregos, y que noche y día piensan en otra cosa que en su propio provecho. Y tan errado en lo que

καὶ ἀδίκου τε καὶ ἀδικίας, ὥστε ἀγνοεῖς ὅτι ἡ  
μὲν δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἀλλότριον  
ἀγαθὸν τῷ ὄντι, τοῦ κρείττονός τε καὶ  
ἄρχοντος συμφέρον, οἰκεία δὲ τοῦ πειθομένου  
τε καὶ ὑπηρετοῦντος βλάβη.

concieme a la justicia y la injusticia andas  
que piensas que la justicia es otra cosa que  
lo que conviene al más fuerte y que  
gobierna, y lo que daña a los que obedecen  
y sirven.

#### 4.3 | Ulises Moulines, ‘Por qué no soy materialista’, 1977, *Crítica* 9 (26)

El materialismo es una doctrina confusa. Si se cree que el materialismo es una doctrina clara, es porque afirma que sólo existe la materia y porque se supone que todo el mundo sabe lo que es la materia. Pero este supuesto es falso. Nadie sabe hoy día a ciencia cierta lo que es la materia. (Otra cuestión es la de que muchos creen saberlo.)

#### 4.4 | Johan de Kater, *Primeras objeciones a las Meditaciones Metafísicas de Descartes*, 1641

Cogito, inquit, ergo sum, imò ipsa  
cogitatio, aut mens sum. Ita: atqui  
cogitando, ideas rerum in me habeo, ac  
imprimis ideam entis perfectissimi &  
infiniti. Etiam: illius autem causa ego  
non sum, qui eius realitatem  
obiectivam non æquo, ergo aliquid  
causa eius est me perfectius, ac proinde  
aliquid præter me est, aliquid me  
perfectius est; aliquis qui non quouis  
modo ens est, sed simpliciter, &  
incircumscriptè totum 18eg in se  
pariter complexus, & velut causa  
anticipans, vt habet Dionys. De diuin.  
Nom. Cap. 8. Hic vero cogor paululum  
subsistere ne fatiger nimium: iam enim  
ingenium mihi aestuat instar  
fluctuantis Euripi: aio, 18egó, probó,  
refello iterum, dissentire à viro nolo,  
assentiri non possum. Quam enim,  
quæso causam idea requirit? Aut fare  
quid idea sit.

*Pienso*, dice [Descartes], *luego existo*. Es más:  
*ese pensamiento o esa mente soy yo*. De acuerdo.  
*Y pensando tengo ideas de cosas dentro de mí y  
sobre todo la de un ser máximamente perfecto e  
infinito*. También de acuerdo. *De esa idea la  
causa no soy yo, quien no me iguale a su realidad  
objetiva. Luego la causa de esta idea es algo más  
perfecto que yo. Y así existe algo aparte de mí,  
algo más perfecto que yo; algo que no es un ente  
de cualquier manera, sino de manera simple y sin  
límite está todo encerrado en sí mismo  
parejamente y una como causa anticipante, como  
dice Dionisio en su tratado de los nombres  
divinos cap. 8*. Pero aquí me veo obligado a parar  
un poquillo no vaya yo a quedar postrado de  
cansancio. Porque mi mente está en un remolino  
como el río Euripo. Afirmo, niego, apruebo y de  
nuevo desapruebo. No quiero disentir de este  
hombre, pero no puedo asentirle. Pregunto: ¿qué  
causa necesita una idea? O dígame mejor: ¿qué es  
una idea?

#### 4.5 | Carlos Pereda, *Debates*, 1987, México, Fondo de Cultura Económica

En el pasaje [citado de Moulines] se descarta como una posición “servilmente subordinada a los caprichos de la moda científica del momento” cualquier tentativa de considerar las ciencias como instancias de confianza. (Esta posición en un teórico de la ciencia tan brillante como Moulines sorprende, ¿o no lo entiendo?) No pienso que tengamos criterios formales, esto es, criterios fijos y precisos generales para indicar en cualquier caso “dónde comienza” o “dónde acaba” la ciencia, pero sí disponemos de tradiciones científicas.

#### 4.6 | Tomás de Aquino, *Suma de teología*, Ia IIae, qu. I, art. 1

*Utrum hominis sit agere propter finem?*  
Videtur quod non. Causa enim naturaliter  
prior est; sed finis habet rationem ultimi,  
ut ipsum nomen sonat; ergo finis non  
habet rationem causae; sed propter illud

*¿Se predica del hombre actuar por un fin?*  
Parece que no. En efecto, la causa es  
naturalmente anterior; pero un fin es algo  
último, pues el nombre mismo lo dice; luego,  
un fin no puede ser causa; pero el hombre

agit homo, quod est causa actionis, cum haec praepositio propter designet habitudinem causae; ergo homini non convenit agere propter finem. Praeterea, illud quod est ultimus finis, non est propter finem; sed in quibusdam actiones sunt ultimus finis—ut patet per philosophum in I Ethic.; ergo non omnia homo agit propter finem. Praeterea, tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat; sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat; sicut cum aliquis movet pedem vel manum aliis intentus, vel fricat barbam; non ergo homo omnia agit propter finem. Sed contra, omnia quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis; sed finis est principium in operabilibus ab homine—ut patet per philosophum in II Physic.; ergo homini convenit omnia agere propter finem.

actúa por eso que es la causa de su acción, como que esta preposición, *propter*, indica algo que se comporta como causa; luego, del hombre no se predica actuar por un fin. Además, lo que es fin último no es por un fin; pero en algunos casos las acciones son fines últimos, como muestra el Filósofo en el primer libro de su *Ética*; luego no todo hace el hombre por un fin. Además, el hombre parece actuar por un fin cuando delibera; pero muchas cosas hace el hombre sin deliberación, de entre las cuales hace algunas incluso sin pensar, como cuando alguien mueve su pie o su mano atento a otras cosas, o cuando frota sus barbas; luego, no todo hace el hombre por un fin. Por otro lado, en contra tenemos que todo lo que está en un género se deriva del principio de ese género; pero el fin es principio en las obras humanas, como muestra el Filósofo en el segundo libro de su *Física*; luego se predica del hombre hacer todo por un fin.

#### 4.7 | G.W.F. Hegel, “¿Quién piensa abstractamente?”, ensayo publicado póstumamente, escrito alrededor de 1807

Wer denkt abstrakt? Der ungebildete Mensch, nicht der gebildete. (...) Ich brauche für meinen Satz nur Beispiele anzuführen, von denen Jedermann zugestehen wird, daß sie ihn enthalten. Es wird also ein Mörder zur Richtstätte geführt. Dem gemeinen Volke ist er nichts weiter als ein Mörder. Damen machen vielleicht die Bemerkung, daß er ein kräftiger, schöner, interessanter Mann ist. Jenes Volk findet die Bemerkung entsetzlich: was, ein Mörder schön? wie kann [man] so schlecht denkend sein und einen Mörder schön nennen; ihr seid auch wohl etwas nicht viel Besseres! Dies ist die Sittenverderbnis, die unter den vornehmen Leuten herrscht, setzt vielleicht der Priester hinzu, der den Grund der Dinge und die Herzen kennt.

¿Quién piensa abstractamente? El hombre inculto, no el culto. (...) Sólo necesito aducir algunos ejemplos para mi tesis, de los cuales todo mundo convendrá que la implican. Sea pues un asesino que es llevado al patíbulo. Para el populacho él no es más que un asesino. Algunas señoras quizás hagan notar que es un hombre fuerte, hermoso, interesante. El populacho empero encontrará terrible esta descripción: ¿cómo que hermoso un asesino? ¿Cómo se puede tener una idea tan errónea y llamar hermoso a un asesino? ¡Seguro que sois vosotros igual de malos que él! Mirad la corrupción de las costumbres que domina en las clases altas —añadirá quizás el cura, quien conoce el fondo las cosas y también los corazones de la gente.

#### 4.8 | Galen Strawson, “A Fallacy of Our Age”, *Times Literary Supplement*, octubre 15, 2004

“Self is a perpetually rewritten story”, according to the psychologist Jerry Bruner: we are all constantly engaged in “self-making narrative” and “in the end we become the autobiographical narratives by which we ‘tell about’ our lives”. Oliver Sacks concurs: each of us “constructs and lives a ‘narrative’ [and] “this narrative is us, our identities”. A vast chorus of assent rises from the humanities—from literary studies, psychology, anthropology, sociology, philosophy, political theory, religious studies, echoed back by psychotherapy, medicine, law, marketing, design...: human beings typically experience their lives as a narrative or story of some sort, or at least as a

collection of stories.

I'll call this the Psychological Narrativity thesis. It is a straightforwardly empirical thesis about the way ordinary human beings experience their lives—this is how we are, it says, this is our nature—and it's often coupled with a normative thesis, which I'll call the Ethical Narrativity thesis, according to which a richly Narrative outlook on one's life is essential to living well, to true or full personhood.

Two theses, four possible positions. One may, first, think the empirical psychological thesis true and the ethical one false: one may think that we are indeed deeply Narrative in our thinking and that it's not a good thing. Roquentin, the protagonist of Sartre's novel *La nausée*, holds this view. It is also attributed to the Stoics, especially Marcus Aurelius.

Second, one may think the empirical thesis false and the ethical one true. One may grant that we're not all naturally Narrative in our thinking while holding that we should be, and need to be, in order to live a good life. There are versions of this view in Plutarch and a host of present-day writings.

Third, one may think both theses true: all normal human beings are naturally Narrative and Narrativity is crucial to a good life. This is the dominant view in the academy, followed by the second view. It leaves plenty of room for the idea that many of us would profit from being more Narrative than we are, and the idea that we can get our "self-narratives" wrong in one way or another.

Finally, one may think both theses are false. This is my view.

#### 4.9| Peter Geach, "Class and Concept", 1955, *The Philosophical Review* 64 (4)

A good many philosophers, following Carnap, take both the Fregean distinction between sense and reference, and that between a concept and its extension, to be pretty much the same as the traditional distinction between intension and extension. This interpretation can, I think, be decisively refuted.

#### 4.10| Myles Burnyeat & Michael Frede, *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*, Oxford University Press, 2015, p. 3

This term we want to discuss the authenticity of Plato's Seventh Letter. We are both persuaded that the letter is not by Plato. In fact we are persuaded that none of the letters is by Plato, and so we want to persuade you that the Seventh Letter is not by Plato.

#### 4.11| Pierre Duhem, « Physique et métaphysique », *Revue des question scientifiques* 34, 1893, pp. 55-56

Nous avons publié, il y a quelque temps, dans les feuilles de cette *Revue*, quelques réflexions sur les théories physiques ; nous nous étions attaché surtout à marquer le rôle exact des théories physiques, qui ne sont, selon nous, que des moyens de classer et de coordonner les lois expérimentales et non pas des explications métaphysiques nous dévoilant les causes des phénomènes.

Cette idée n'a pas été du goût de tous les penseurs ; plusieurs se sont inscrits en faux contre notre affirmation et se sont élevés fort vivement contre elle ; tout récemment, l'un des membres les plus justement estimés de notre Société scientifique, M. Vicaire, a consacré à la combattre un article de la *Revue des questions scientifiques*.

Yo había publicado, hace algún tiempo, en las páginas de esta *Revista*, algunas reflexiones sobre las teorías físicas; me había fijado sobre todo a resaltar el papel exacto de las teorías físicas, que no son, según yo, sino medios de clasificar y coordinar las leyes experimentales y no explicaciones metafísicas que nos revelan las causas de los fenómenos.

Esta idea no ha sido del gusto de todos los pensadores; varios dijeron que nuestra afirmación era falsa y se erigieron con gran fuerza contra ella; muy recientemente, uno de los miembros más justamente estimados de nuestra Sociedad científica, el Sr. Vicaire, ha consagrado a combatirlas un artículo de la *Revista de cuestiones científicas*.

Sans vouloir traiter ici toutes les objections explicitement ou implicitement soulevées par M. Vicaire contre notre manière de voir, nous pensons que sa thèse peut se résumer fidèlement de la manière suivante :

*Il n'est pas vrai que la science positive, en construisant ses théories, ait simplement pour objet de classer les lois expérimentales ; son légitime objet est la recherche des causes ; le nier, c'est soutenir une doctrine suspecte de positivisme et capable de mener au scepticisme ; cette doctrine, condamnée par toute la tradition des grands physiciens, est dangereuse, car elle tue l'activité scientifique.*

C'est cette thèse, opposée à la nôtre, que nous nous proposons de combattre point par point.

Sin querer tratar aquí todas las objeciones explícita o implícitamente planteadas por el Sr. Vicaire contra nuestra manera de ver, yo pienso que su tesis puede resumirse fielmente de la manera siguiente:

*No es verdad que la ciencia positiva, al construir sus teorías, tenga simplemente por objeto el clasificar las leyes experimentales; su legítimo objeto es la investigación de las causas; negarlo es sostener una doctrina sospechosa de positivismo y capaz de llevar al escepticismo; esta doctrina, condenada por toda la tradición de los grandes físicos, es peligrosa, pues mata la actividad científica.*

Es esta tesis, opuesta a la nuestra, que nos proponemos combatir punto por punto.

#### 4.12 | Rudolf Carnap, “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache” [“Superación de la metafísica mediante análisis lógico del lenguaje”], *Erkenntnis*, vol. II, 1931, pp. 229-230

Wir wollen nun einige Beispiele metaphysischer Scheinsätze aufzeigen, an denen sich besonders deutlich erkennen läßt, daß die logische Syntax verletzt ist, obwohl die historisch-grammatische Syntax erfüllt ist. Wir wählen einige Sätze aus derjenigen metaphysischen Lehre, die gegenwärtig in Deutschland den stärksten Einfluß ausübt.<sup>1</sup>

„Erforscht werden soll das Seiende nur und sonst — nichts; das Seiende allein und weiter — nichts; das Seiende einzig und darüber hinaus — nichts. *Wie steht es um dieses Nichts?* — — *Gibt es das Nichts nur, weil es das Nicht, d. h. die Verneinung gibt? Oder liegt es umgekehrt? Gibt es die Verneinung und das Nicht nur, weil es das Nichts gibt?* — — Wir behaupten: *Das Nichts ist ursprünglicher als das Nicht und die Verneinung.* — *Wo suchen wir das Nichts? Wie finden wir das Nichts?* — Wir kennen das Nichts. — — *Die Angst offenbart das Nichts.* — Wovor und warum wir uns ängsteten, war ‚eigentlich‘ — nichts. In der Tat: das Nichts selbst — als solches — war da. — *Wie steht es um das Nichts?* — *Das Nichts selbst nichtet.*“

Mostraremos ahora algunos ejemplos de pseudo-proposiciones metafísicas, en los que se deja reconocer con especial claridad que se viola la sintaxis lógica, si bien se satisface la sintaxis histórico-gramática. Elegimos algunas proposiciones tomadas de la doctrina metafísica que actualmente en Alemania ejerce la mayor influencia.<sup>1</sup>

“Hay que investigar al ente solamente y por lo demás—nada; exclusivamente al ente y después —nada; únicamente el ente y más allá de él —nada. *¿Qué pasa con esta Nada?* — — *Se da la Nada solamente porque se da el No, es decir la Negación?* — *¿O más bien es al revés? ¿Se da la Negación y el No porque se da la Nada?* — Nosotros sostenemos: *La Nada es más original que el No y que la Negación.* — *¿Dónde buscamos las Nada?* *¿Cómo encontramos la Nada?* — Conocemos la Nada. — *La angustia revela la Nada.* — Ante lo que y por lo que nos angustiábamos era ‘propiamente’ — nada. De hecho: la Nada misma — como tal — estaba allí. — *¿Qué pasa con la Nada?* — *La Nada misma nadea.*”

Um zu zeigen, daß die Möglichkeit der Bildung von Scheinsätzen auf einem logischen Mangel der Sprache beruht, stellen wir das untenstehende Schema auf. Die Sätze unter I sind sowohl grammatisch wie logisch einwandfrei, also sinnvoll. Die Sätze unter II (mit Ausnahme von B 3) stehen grammatisch in vollkommener Analogie zu denen unter I. Die Satzform II A (als Frage und Antwort) entspricht zwar nicht den Forderungen, die an eine logisch korrekte Sprache zu stellen sind. Sie ist aber trotzdem sinnvoll, da sie sich in korrekte Sprache übersetzen läßt; das zeigt der Satz III A, der denselben Sinn wie II A hat. Die Unzweckmäßigkeit der Satzform II A zeigt sich dann darin, daß wir von ihr aus durch grammatisch einwandfreie Operationen zu den sinnlosen Satzformen II B gelangen können, die dem obigen Zitat entnommen sind. Diese Formen lassen sich in der korrekten Sprache der Kolonne III überhaupt nicht bilden. Trotzdem wird ihre Sinnlosigkeit nicht auf den ersten Blick bemerkt, da man sich leicht durch die Analogie zu den sinnvollen Sätzen I B täuschen läßt. Der hier festgestellte Fehler unserer Sprache liegt also darin, daß sie, im Gegensatz zu einer logisch korrekten Sprache, grammatische Formgleichheit zwischen sinnvollen und sinnlosen Wortreihen zuläßt. Jedem Wortsatz ist eine entsprechende Formel in der Schreibweise der Logistik beigelegt; diese Formeln lassen die unzweckmäßige Analogie zwischen I A und II A und die darauf beruhende Entstehung der sinnlosen Bildungen II B besonders deutlich erkennen.

<sup>1</sup>Die folgenden Zitate (Sperrungen im Original) sind entnommen aus: M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 1929. Wir hätten ebensogut Stellen aus irgendeinem anderen der zahlreichen Metaphysiker der Gegenwart oder der Vergangenheit entnehmen können; doch scheinen uns die ausgewählten Stellen unsere Auffassung besonders deutlich zu illustrieren.

Para mostrar que la posibilidad de formar pseudo-proposiciones se debe a una deficiencia lógica del lenguaje, ponemos el esquema que aparece abajo [véase la página siguiente]. Las proposiciones bajo I son inobjectables gramática como lógicamente, por tanto tienen sentido. Las proposiciones bajo II (excepto B3) se han formado gramaticalmente en completa analogía con las de I. La forma proposicional IIA (como pregunta y como respuesta) no corresponde ciertamente a los requisitos de un lenguaje lógicamente correcto. No obstante, tienen sentido, ya que se pueden traducir a lenguaje correcto; eso muestra la proposición IIIA, que tiene el mismo sentido que IIA. Lo inapropiado de la forma proposicional IIA se muestra en que, partiendo de ella, y utilizando operaciones gramaticales inobjectables, podemos llegar a las formas proposicionales IIB, tomadas del texto, las cuales carecen de sentido. Estas formas no se dejan en absoluto construir en el lenguaje correcto de la columna III. No obstante, su falta de sentido no se nota a primera vista, ya que nos dejamos fácilmente engañar por la analogía con las proposiciones con sentido en IB. El error lingüístico que constatamos aquí consiste en que la lengua [ordinaria], a diferencia de un lenguaje lógicamente correcto, permite que secuencias de palabras con sentido y sin sentido tengan la misma forma gramatical. A cada proposición formada con palabras se le yuxtapone la forma correspondiente en escritura logística; estas fórmulas permiten reconocer con especial claridad lo inapropiado de la analogía entre IA y IIA y el surgimiento de las formas sin sentido en IIB que dependen de tal analogía.

<sup>1</sup>Las siguientes citas (cursivas en el original) se han tomado de M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, 1929. Podríamos igualmente haber tomado pasajes de cualesquiera otros de los numerosos metafísicos de la actualidad o del pasado; pero nos parece que los pasajes elegidos ilustran nuestra idea de manera especialmente clara.

I. Sinnvolle Sätze del üblichen Sprache	II. Entstehung von Sinnvollem und Sinnlosem in der üblichen Sprache	III. Logischkorrekte Sprache	I. Propositiones de la lengua ordinaria con sentido	II. Surgimiento de sentido y sinsentido en la lengua ordinaria	III. Lenguaje lógicamente correcto
A. Was ist draußen? <i>dr (?)</i> Draußen ist Regen. <i>dr (Re)</i>	A. Was ist draußen? <i>dr (?)</i> Draußen ist nichts. <i>dr (Ni)</i>	A. Es gibt nicht (existiert nicht, ist nicht vorhanden) etwas, das draußen ist. $\sim(\exists x) : dr(x)$	A. ¿Qué hay a fuera? <i>af (?)</i> Afuera llueve (hay lluvia). <i>af (Llu)</i>	A. ¿Qué hay a fuera? <i>af (?)</i> Nada hay a fuera. <i>af (Na)</i>	A. No hay (no existe) algo que esté afuera. $\sim(\exists x) : af(x)$
B. Wie steht um dieses Regen? (d.h. was tut der Regen? Oder: was läßt sich über diesen Regen noch aussagen? <i>? (Re)</i>	B. „Wie steht es um dieses Nichts?“ <i>? (Ni)</i>	B. <i>Alle diese Formen können überhaupt nicht gebildet werden</i>	B. ¿Qué pasa con esta lluvia? (es decir, ¿qué hace la lluvia?, o bien: ¿qué más se puede decir de esta lluvia? <i>? (Llu)</i>	B. “¿Qué pasa con esta Nada?” <i>? (Na)</i>	B. <i>Todas estas formas no pueden en absoluto construirse.</i>
1. Wir kennen den Regen. <i>k (Re)</i>	1. „Wir suchen das Nichts“, „Wir finden das Nichts“, „Wir kennen das Nichts“ <i>k (Ni)</i>		1. Conocemos la lluvia. <i>c (Llu)</i>	1. “Buscamos la Nada”, “Encontra- mos la Nada”, “Co- nocemos la nada” <i>c (Na)</i>	
2. Der Regen regnet. <i>re (Re)</i>	2. „Das Nichts nichtet“ <i>ni (Ni)</i> 3. „Es gibt das Nichts nur, weil...“ <i>ex (Ni)</i>		2. La lluvia llueve. <i>llu (Llu)</i>	2. “La Nada na dea.” <i>na (Na)</i>	
				3. “Se da la Nada sólo porque...” <i>ex (Na)</i>	

## REFERENCIAS

- Eemeren, F.H. van, Grootendorst, Rob & Snoeck Henkemans, A. Francisca (2002) *Argumentation: Analysis, Evaluation, Presentation*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum
- Eemeren, F.H. van & Snoeck Henkemans, A. Francisca (2017) *Argumentation: Analysis and Evaluation*. Revised edition. Londres: Routledge.
- Leal Carretero, F. (2015). La importancia de un buen libro de texto para enseñar argumentación. En: C. Mayorga Madrigal y T. de J. Mijangos Martínez, coords., *Lógica, argumentación y pensamiento crítico*, pp. 264-274. México: Academia Mexicana de Lógica.
- Leal Carretero, F. & Galindo Castañeda, J. (2015). Dónde empieza el análisis de una argumentación: Reflexiones en torno a un libro de texto. En: F. Leal Carretero, coord., *Argumentación y pragma-dialéctica: Estudios en honor a Frans van Eemeren*, pp. 546-569. Guadalajara: Editorial Universitaria.
- Leal, F. (2016). Review of: Frans H. van Eemeren, *Reasonableness and effectiveness in argumentative discourse: Fifty contributions to the development of pragma-dialectics*. Cham (CH): Springer, 2015. *Argumentation* 30 (4): 527-532. Versión aumentada en español en *Quadripartita Ratio: Revista de Argumentación y Retórica* 1 (1), [www.quadripartitaratio.cucsh.udg.mx](http://www.quadripartitaratio.cucsh.udg.mx).
- Leal Carretero, F. (2025). De la relación entre pragma-dialéctica y filosofía. *Revista Iberoamericana de Argumentación*, núm. 31, pp. 65-93.