

Quadripartitatio

REVISTA DE RETÓRICA Y ARGUMENTACIÓN

AÑO 10, NÚMERO 19, ENERO-JUNIO 2025 | YEAR 10, ISSUE 19, JANUARY-JUNE 2025 | ISSN: 2448-6485

La argumentación en filosofía Lección 1: El papel de las preguntas en los textos filosóficos

Fernando Leal Carretero

International Learned Institute of Argumentation Studies (ILIAS)

NOTA PRELIMINAR

El texto que se puede leer a continuación es, y debe ser considerado, *work in progress*. Representa solamente el último episodio en mi búsqueda de un método adecuado para enseñar argumentación a mis estudiantes de posgrado en filosofía. Mi experiencia en este campo se remonta al año 2007, cuando logré convencer a mis colegas de la necesidad de tener una serie de talleres de argumentación en la maestría en filosofía (oficialmente: “Maestría en Estudios Filosóficos”, en adelante MEF), uno por semestre, dedicados a enseñar el análisis y la evaluación de argumentaciones en textos filosóficos, tan to ajenos como propios. Como profesor titular de estos talleres, al principio me valí de métodos tradicionales muy variados (por ejemplo, la disputación medieval y el debate); pero hace tres generaciones, en 2013, comencé a utilizar el libro de texto de pragma-dialéctica *Argumentation: Analysis, Evaluation, Presentation* (van Eemeren, Grootendorst & Snoeck Henkemans, 2002), así como su sucesor más reciente *Argumentation: Analysis and Evaluation* (van Eemeren & Snoeck Henkemans, 2017), a los que me referiré en lo que sigue simplemente como *Argumentation*. Las razones de este giro las expongo en Leal (2015), Leal & Galindo (2015), Leal (2016). Durante dos generaciones de la MEF, de 2013 a 2016, utilizamos todos los ejercicios originales de *Argumentation*, los cuales, como es natural, tienen poco o nada que ver con la manera y el estilo en que han argumentado los filósofos en sus dos milenios y medio de hacerlo. Sin embargo, con el fin de que mis estudiantes vieran que las consignas de los ejercicios del libro de texto se podían perfectamente aplicar a las argumentaciones filosóficas, tuve desde el principio la costumbre de añadir al final de cada ejercicio un par de ejemplos tomados de la historia de la filosofía. Por razones que sería largo exponer aquí, en la última generación de la MEF decidí ir más lejos y hacer a un lado todos los ejercicios originales de *Argumentation* (ahora ya en la edición revisada de 2017) y substituir en su lugar puros textos filosóficos. Fue entonces que en clase analizamos, evaluamos y discutimos un total de 94 textos, los cuales iban desde una sola oración hasta 35 páginas. Esta fue una experiencia muy rica, que me reveló, entre otras cosas, que la exposición de *Argumentation* no lograba capturar todos los matices y bemoles que se requieren para enfrentar las argumentaciones filosóficas. Por ello, para la generación de la MEF del año 2019, decidí dar un paso más y substituir el texto mismo de las lecciones de *Argumentation* por uno escrito por mí específicamente para este propósito. Este naciente libro de texto, cuya primera lección se puede leer a continuación, pretende inspirarse en, y conservar el espíritu de, la pragma-dialéctica expuesta en *Argumentation*, pero añadiendo algunos temas nuevos, que me parecen más apropiados para el caso específico de la argumentación filosófica. Para decirlo de una vez, ahora pienso que *Argumentation* es un libro difícil de mejorar si se trata de enseñar argumentación a estudiantes de comunicación; pero menos adecuado para enseñarla a estudiantes de ciencias sociales, neurociencias, humanidades, educación o historia, todos ellos posgrados en que he enseñado la materia; y todavía mucho menos adecuado en el caso de la filosofía, que es, nos guste o no, una disciplina muy peculiar.

Todos los textos filosóficos son argumentativos; pero atención: eso no significa que sean sólo *argumentos* lo que esos textos contienen. De hecho, los argumentos filosóficos nunca existen por sí solos, sino que son siempre parte de textos en los que los filósofos hacen muchas otras cosas aparte de formular argumentos: plantean preguntas; proponen conjeturas; lanzan atrevidas tesis, y a veces las retractan o diluyen; definen y en su caso aclaran términos; dan explicaciones y desarrollan ideas; describen y clasifican conceptos o fenómenos; ilustran lo que quieren decir con ejemplos; cuentan historias, extrañas o divertidas; utilizan metáforas y metonimias, nuevas y refulgentes o trilladas y sin brillo; citan; aluden; comentan; y algunas otras cosas más.

Para entender los argumentos de los filósofos, debemos también atender a esas otras cosas que los filósofos hacen en y con sus textos.

Y, cuando de filósofos se trata, la primera cosa a la que debemos atender, antes, mucho antes que sus argumentos, son las *preguntas* que le inquietan, lo atosigan y que trabajosamente intenta responder. Esas preguntas son un hilo conductor en los textos; y los argumentos filosóficos no se entienden excepto a la luz de esas preguntas.

Algunos filósofos nos ponen por delante las preguntas que quieren responder, con lo que podría pensarse que nos facilitan el trabajo. Por ejemplo, Jean-Paul Sartre usa una pregunta (que marco con negritas) como título para uno de sus ensayos:

(1) **¿Qué es la literatura?**

Pero, no contento con ponerla de título a todo su ensayo, Sartre utiliza además preguntas para titular también sus tres primeros capítulos:

(2) Capítulo I: **¿Qué es escribir?**

(3) Capítulo II: **¿Por qué escribir?**

(4) Capítulo III: **¿Para quién se escribe?**

Parecería, pues, que (1) es la pregunta *principal* que Sartre quiere responder en el ensayo así titulado; y parecería tal vez que las preguntas (2), (3) y (4) son preguntas *secundarias*, a las que será necesario responder primero si queremos llegar a una respuesta satisfactoria de la pregunta (1), la principal.

Sin embargo, hay que tener cuidado, y ello por varias razones.

Una es que a veces los filósofos comienzan con una pregunta para luego decir que no la van a responder. Platón, por ejemplo, comienza su diálogo *Menón* con la pregunta siguiente, lanzada por el joven Menón al viejo Sócrates:

(5) **¿Es enseñable la virtud?**

A esa pregunta Menón añade enseguida, como con ametralladora, otras dos preguntas:

(6) **¿O no es enseñable [la virtud], sino que sólo se alcanza con la práctica?**

(7) **¿O ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo?**

Luego, podría parecer que Platón quiere responder a esas preguntas; pero, como se sabe, Sócrates le dice que no puede responder a ellas porque no sabe la respuesta a una pregunta anterior, a saber:

(8) **¿Qué es la virtud?**

Y le propone a Menón que juntos traten de responderla. Por lo tanto, podría pensarse que el diálogo de Platón es un texto filosófico cuyo propósito es responder la pregunta (8), y que el propósito del texto al comenzar con las preguntas (5), (6) y (7) no es plantearlas ni mucho menos responderlas, sino en todo caso posponerlas hasta que se responda otra pregunta, la (8), con lo cual Platón nos estaría dando una lección de método. Lo malo es que, para acabar de confundirnos, después de varias peripecias en el diálogo, los interlocutores del diálogo regresan a las preguntas iniciales, (5), (6) y (7), y, bajo la presión del joven Menón, el viejo Sócrates propone una respuesta a estas.

Puede verse pues que no podemos confiar sin más en las apariencias, al menos cuando de filósofos se trata. Por lo mismo, tampoco podemos inferir sin más que la intención de Sartre cuando usó la pregunta (1) para titular su libro haya sido responder a ella. Tal vez era solamente una manera de llamar la atención a otras preguntas, por ejemplo (2), (3) y (4). O tal vez era otra cosa por completo.

Hay una segunda razón por la que debemos andarnos con cuidado cuando un filósofo comienza con una pregunta, y no asumir enseguida que esa es la pregunta que quiere responder. Por ejemplo, Timothy Williamson titula un artículo suyo:

(9) **¿Es conocer un estado mental?**

Cualquiera pensaría que esa es la pregunta que le interesa responder a Williamson; pero he aquí que él comienza su artículo diciendo:

(10) Que no haya un suspenso vulgar: el título se responderá con la afirmativa. Lo que tomará más tiempo es aclarar el significado [de la respuesta].

Con eso nos damos cuenta de que lo importante para Williamson no es responder a la pregunta (a) **si conocer es un estado mental**, sino a la pregunta (b) **qué significa decir que conocer es un estado mental**. Pareciera que esa es la pregunta de Williamson y no la más simple de si conocer es un estado mental o no. Imaginemos la pregunta de si los seres humanos son mortales. De tan obvia la respuesta, no parece tener mucho sentido preguntarla; en cambio, preguntar **qué queremos decir cuando decimos que los seres humanos son mortales** es harina de otro costal. Esa sí parece una pregunta, e incluso una pregunta filosófica.

Hacer una pregunta al tiempo que tiene uno en realidad la mira puesta en otra, que es la que en realidad le importa a uno responder, es muy frecuente en filosofía. Lo que no debemos olvidar es que, sea cual fuere la pregunta que el filósofo quiere responder, necesitamos conocerla para entender no solamente sus argumentos sino todas las demás cosas que el filósofo hace en un texto aparte de formular argumentos. Las preguntas filosóficas son centrales a todo texto filosófico.

Ahora bien: todos los ejemplos que he dado de preguntas se expresan en oraciones interrogativas, que es la forma gramatical que toman las preguntas. Podríamos pensar que, si alguien produce una oración interrogativa, es porque está preguntando algo; y que, si alguien quiere preguntar algo, la única manera en que puede hacerlo es utilizando una oración interrogativa.

Ambas cosas son falsas, y debemos cuidarnos de no confundir una pregunta con una oración interrogativa.

Por un lado, a veces las oraciones interrogativas son utilizadas para hacer otra cosa que preguntar. Un ejemplo notable es lo que suele llamarse una “pregunta retórica”, la cual se define ordinariamente como una afirmación disfrazada de pregunta. Por ejemplo, Friedrich Nietzsche comienza su libro *Más allá del bien y del mal* diciendo:

- (11) Suponiendo que la verdad es una mujer... **¿cómo?, ¿no es fundada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que eran dogmáticos, comprendían mal a las mujeres?, ¿que la terrible seriedad, el torpe entrometimiento con el que solían acercarse a la verdad, eran medios inapropiados e impropios, precisamente para ganarse el aprecio de una mujer?**

Por el tono de las preguntas en (11) es claro que para Nietzsche las respuestas son conocidas. Formula preguntas, pero no parece que esté en realidad preguntando sino más bien afirmando que los filósofos, en la medida en que fueron dogmáticos, no podían acceder a la verdad; y esa afirmación la expresa utilizando preguntas retóricas. No está pues preguntando en sentido propio. Luego, utilizar una oración interrogativa no implica siempre hacer una pregunta.

Por otro lado, a veces hacemos preguntas utilizando otros recursos gramaticales que no son oraciones interrogativas. Hay en filosofía casos transparentes como las preguntas que, en el siguiente ejemplo, tomado de *Unas lecciones de metafísica* de José Ortega y Gasset, marco con negritas y a las que he puesto números romanos para distinguirlas:

- (12) Lo que nos preguntamos es: [i] **¿qué es esta habitación?**, pero no en abstracto y sin más, sino que nos preguntamos [ii] **qué es esta habitación en cuanto ingrediente de mi vida**. Al encontrarse viviendo el hombre se encuentra en una circunstancia o mundo. En este caso la circunstancia consiste en esta habitación. Mi vida ahora es estar en una habitación. Nos preguntamos [iii] **qué sea ésta en cuanto aquello donde estoy**.

En este pasaje hay tres preguntas, pero sólo una de ellas está formulada con ayuda de una oración interrogativa fácil de reconocer, a saber [i]: **¿Qué es esta habitación?** Se trata de una pregunta filosófica que Ortega está tratando de plantearle a su auditorio. Sin embargo, hay aquí otras dos preguntas filosóficas, que se formulan como complementos del verbo *preguntarse*. Es muy fácil en estos casos reformular las preguntas de Ortega mediante oraciones interrogativas:

[ii] **¿Qué es esta habitación en cuanto ingrediente de mi vida?**

[iii] **¿Qué es esta habitación en cuanto aquello donde estoy?**

A veces las preguntas están algo más escondidas en el texto, pero con un poco de atención podemos recobrarlas, por ejemplo, en el comienzo del tratado *Acerva del alma* de Aristóteles (una vez más, marco las preguntas en negritas y les pongo cada vez un número romano):

- (13) Resulta, sin duda, necesario establecer en primer lugar [i] **a qué género pertenece** y [ii] **qué es el alma** —quiero decir [iii] **si se trata de una realidad individual, de una entidad o si, al contrario, es cualidad, cantidad o incluso cualquier otra de las categorías que hemos distinguido**— y, en segundo lugar, [iv] **si se encuentra entre los seres en potencia o más bien constituye una cierta enteleguía**. La diferencia no es, desde luego, desdeñable. Pero además habrá que investigar [v] **si es divisible o indivisible** e igualmente [vi] **si todas las almas son de la misma especie o no** y, en caso de que no sean de la misma especie, [vii] **si se distinguen por la especie o por el género**.

Aristóteles plantea aquí siete preguntas, si bien en ningún caso emplea oraciones interrogativas que cualquier lector pudiera reconocer como tales. Nótese que las preguntas que Aristóteles se plantea aquí son complementos de los verbos *establecer* e *investigar*, al igual que en el pasaje (12) de Ortega, eran complementos del verbo *preguntarse*. Hay que estar siempre pendientes de verbos como estos, los cuales en filosofía suelen indicar que se está planteando una pregunta.

En otras ocasiones el verbo utilizado para poner de complemento una pregunta es menos transparente. Por ejemplo, consideremos el pasaje (10) de Williamson que vimos antes: “Que no haya un suspenso vulgar: el título se responderá con la afirmativa. Lo que tomará más tiempo es aclarar **el significado** [de la respuesta].” En la segunda oración de este pasaje está contenida una pregunta, a saber, la pregunta: **¿Qué significa decir que conocer es un estado del alma?** Pero de esta pregunta sólo ha quedado ya el sustantivo abstracto “significado”, derivado del verbo *significar*. Sabemos que es una pregunta porque el autor dice que *hay que aclarar el significado*, como Aristóteles en el pasaje (13) nos decía que *hay que establecer* y que *habrá que investigar*. En la frase *hay que aclarar*, y en muchas parecidas, se halla un indicador de que el filósofo está preguntando algo; pero es un indicador más opaco, menos claro, que una oración interrogativa como tal o un complemento de verbos como *preguntarse*, *investigar*, etc.

El ejemplo de Williamson se puede generalizar, porque los filósofos suelen referirse a las preguntas filosóficas con sustantivos abstractos del mismo tipo. Así, por ejemplo, los filósofos hablan del *problema del libre albedrío*, de las *cuestiones epistemológicas* o incluso de *la pregunta por el ser o por el sentido del ser*. Al leer frases como estas, podemos decir que alguien está preguntando algo o ha preguntado algo, pero no siempre será fácil decidir cuál es exactamente la pregunta en cuestión. Aquí el indicador de que se trata de preguntas está precisamente en los sustantivos *problema*, *cuestión*, *pregunta* y otros por el estilo.

El que identifiquemos una pregunta filosófica en un texto no significa todavía que comprendamos la pregunta ni mucho menos que sepamos responder a ella o siquiera que podamos identificar la respuesta que le ha dado, si es que le ha dado alguna, el filósofo cuyo texto estamos leyendo. Sin embargo, hay que empezar por algún lado, y es importante que tratemos de ejercitar la sensibilidad para reconocer las preguntas que se plantean los filósofos, sea mediante oraciones interrogativas o de otra manera.

Ahora bien: los filósofos, como en general todas las personas, hacemos preguntas de dos tipos, que podemos llamar “abiertas” y “cerradas”. Las *preguntas cerradas* se llaman así porque la forma de preguntar

nos presenta ciertas opciones entre las cuales debemos elegir. Las llamadas “preguntas de opción múltiple” en un examen son precisamente preguntas cerradas, ya que tenemos que elegir entre las opciones que nos han dado y no podemos añadir ninguna opción adicional. Las preguntas cerradas más sencillas de todas son aquellas en que las opciones son Sí o No, la afirmativa o la negativa. En cambio, las *preguntas abiertas* se llaman así porque el número de opciones no está definido de antemano mediante una lista de respuestas posibles. Quien responda a una pregunta abierta tiene ante sí un panorama sin límites prescritos. Por esa indeterminación es que las respuestas a preguntas abiertas en un examen son más difíciles de calificar.

Para prepararnos a distinguir en textos filosóficos las preguntas cerradas de las abiertas, consideremos los ejemplos que hemos venido presentando. Es fácil ver que las preguntas de Sartre, de la (1) a la (4), son todas ellas abiertas. Veamos:

¿Qué es la literatura?

¿Qué es escribir?

¿Por qué escribir?

¿Para quién se escribe?

Ninguna de ellas nos da una lista de respuestas posibles, de entre las cuales tengamos que entresacar la correcta. Otro tanto pasa con la pregunta (8) de Sócrates:

¿Qué es la virtud?

Esta tampoco nos ofrece una lista cerrada. Comparemos a ellas las preguntas de Menón:

¿Es enseñable la virtud?

¿O no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?

¿O ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo?

La primera de estas nos pone ante una alternativa clara: la virtud o es enseñable o no es enseñable. Por eso es una pregunta cerrada. Pero las otras dos preguntas nos ensanchan un poco el panorama: tenemos que elegir entre cuatro alternativas:

- (a) La virtud es enseñable.
- (b) La virtud se alcanza con la práctica.
- (c) La virtud se da en los hombres naturalmente.
- (d) Ninguna de las anteriores.

Tenemos, por decirlo así, una prueba de opción múltiple. De esa forma, las preguntas (5), (6) y (7) son una sola pregunta cerrada. Otro tanto pasa con la pregunta explícita de Williamson, la (9):

¿Es conocer un estado mental?

Se trata claramente de una pregunta cerrada: nos dan a elegir entre decir que Sí y decir que No; nada más. Sin embargo, la pregunta que, como vimos en el pasaje (10), parece ser la que interesa a Williamson no es cerrada, sino abierta:

¿Qué significa decir que conocer es un estado mental?

Si se examinan las preguntas que siguen a éstas en esta lección, podrá verse que las preguntas de Nietzsche en (11) son preguntas abiertas, además de retóricas; y que las preguntas de Ortega en (12) son abiertas. En cambio, en el pasaje (13) de Aristóteles tenemos una combinación de preguntas abiertas y cerradas. Si las examinamos con cuidado, podemos ver que hay una relación entre ellas. Esa relación nos muestra que, cuando un filósofo plantea una pregunta abierta, con frecuencia no está tan abierta, sino que las respuestas que él considera posibles están limitadas de forma tal que una respuesta abierta es equivalente a ciertas preguntas cerradas.

Consideremos, en efecto, las dos preguntas abiertas iniciales en el pasaje (13) de Aristóteles:

¿A qué género pertenece el alma?

¿Qué es el alma?

En principio, parecerían preguntas que no van acompañadas de una lista; pero no es así, sino que Aristóteles añade enseguida: “quiero decir” y entonces aparecen dos preguntas cerradas:

¿Es el alma una realidad individual, una entidad?

¿Es el alma una cualidad, una cantidad o incluso cualquier otra de las categorías que hemos distinguido?

Sin entrar en detalles acerca de la lógica y metafísica aristotélicas, podemos ver, si miramos con cuidado cómo dice las cosas el filósofo, que las dos preguntas abiertas remiten a estas dos cerradas, con lo cual tenemos otra vez una lista de opciones:

- (a) El alma es una realidad individual, una entidad (una substancia).
- (b) El alma es una cualidad.
- (c) El alma es una cantidad.
- (d) El alma es alguna otra de las categorías.

De esa forma, nos damos cuenta de que, a veces las preguntas abiertas de un filósofo equivalen a preguntas cerradas. Las tres siguientes preguntas en el pasaje (13) son también claramente cerradas:

¿Es el alma un ser en potencia o es una entelequia?

¿Es el alma divisible o indivisible?

¿Son todas las almas de la misma especie o no?

La última, para terminar, también es cerrada, pero sólo se puede plantear si a la pregunta de si son todas las almas de la misma especie se contesta que no, sino que hay distintas especies de alma. Si se responde eso, entonces surge otra pregunta cerrada, a saber, la pregunta [vii] en (13):

¿Se distinguen las almas por la especie o por el género?

Repito que no es necesario saber de metafísica o lógica aristotélica para darse cuenta de que se trata de preguntas cerradas. Comprender las preguntas ya es otra cosa; para eso sí necesitamos saber un poco o un mucho de la filosofía de Aristóteles; y lo mismo para comprender las respuestas que se dé a dichas preguntas, para comprender los argumentos que se presenten para apoyar tales respuestas, o bien para rebatirlas.

Pero lo primero es lo primero. Y lo primero en la argumentación filosófica es identificar las

preguntas en un texto y distinguir entre las abiertas y las cerradas; y en su caso distinguir cuándo una pregunta abierta nos lleva o incluso equivale a una o varias preguntas cerradas.

Con esto tenemos para empezar.

MÁS ALLÁ DE ESTA LECCIÓN

Hasta aquí lo que esta lección pretende enseñar. Sin embargo, en ella se anuncian al menos tres problemas con los que nos iremos topando a lo largo de otras lecciones. Tomemos como ejemplo la clásica pregunta filosófica, **¿qué es X?**, donde X puede ser *la verdad*, *el bien*, *la virtud*, *el conocimiento*, *el estado justo*, o cualquier otra cosa.

El primer problema es el del *orden* de las preguntas. A esto remite lo que dijimos antes: una pregunta nunca va sola, sino que forma parte de una *red* de preguntas, tales que unas remiten a otras. Así, la pregunta abierta, **¿qué es X?**, remite a una serie de preguntas cerradas que el filósofo considera posibles respuestas a la pregunta abierta: **¿X es Y o no es Y?**, **¿X es Z o no es Z?**, etc. Por otro lado, si un filósofo pregunta, **¿qué es X?**, está normalmente suponiendo que una pregunta anterior, a saber, **¿existe X?**, ya ha sido respondida y respondida afirmativamente.

El segundo problema es el de la *especificidad* de las preguntas. Cuando un filósofo pregunta, **¿qué es X?**, es importante saber exactamente qué quiere saber. Podría ser que un filósofo esté pensando en *la esencia de X* o podría ser que esté pensando solamente en el *sentido de la palabra 'X'*. Aunque parece que los dos filósofos están haciendo la misma pregunta, en realidad está cada uno haciendo una pregunta diferente. En efecto, cuando Sartre pregunta **qué es la literatura**, Sócrates **qué es la verdad**, Aristóteles **qué es el alma**, Ortega **qué es esta habitación**, no hay ninguna garantía de que estén haciendo el mismo tipo de pregunta y por lo tanto tampoco hay garantía de que se contentarían con el mismo tipo de respuesta. Y lo mismo vale para todas las demás preguntas explícitas de este capítulo. El hecho de que aprendamos a identificar las preguntas explícitas de un texto no significa que comprendamos exactamente lo que el filósofo en cada caso andaba buscando.

Finalmente, el tercer problema es el de *la relación entre las afirmaciones y las preguntas*. Nótese que todas preguntas que se han dado como ejemplos en esta lección son explícitas. A veces el filósofo utiliza el expediente gramatical de la oración interrogativa, a veces usa otros expedientes, como hemos visto, pero podemos en todos los casos identificar cuál es la pregunta a la que quiere responder. Sin embargo, el filósofo no siempre hace preguntas explícitas. Considere el lector el comienzo del más famoso —o quizá infame— texto de Leibniz, su *Monadología*:

- (14) La *Mónada*, de la que hablaremos aquí, no es otra cosa que una substancia *simple*, que entra en los compuestos; simple, es decir, sin partes.

Esta es la primera proposición de la *Monadología*, lo cual indica que para Leibniz ella tenía una gran importancia. En términos de esta lección, deberíamos pensar que con (14) Leibniz está respondiendo, o

comenzando a responder, a una pregunta; pero ¿cuál es esa pregunta? Nuestro autor no lo dice.

Este fenómeno de dejar implícitas las preguntas que inquietan a los filósofos y por responderlas los cuales se desviven, aparece a menudo en los textos filosóficos. Una de las razones de esto, tal vez incluso la razón principal, es que los filósofos tienen en mente preguntas con las que los destinatarios de sus textos están familiarizados. De allí que no les parezca necesario hacerlas explícitas. Es un fenómeno muy general que pertenece a la pragmática de la comunicación, un tema sobre el que volveremos de manera repetida. Por lo pronto, resulta que, para nosotros, lectores extemporáneos de Leibniz, es mucho más difícil recuperar la red de preguntas en la que se instala (14).

Una de las dificultades que tenemos es el hecho de que las preguntas implícitas son siempre específicas, justamente por ser parte de una red de preguntas y creencias que se tienen dentro de una comunidad particular, aquella en la que vive y para la que escribe el filósofo. Nosotros, que nos movemos en una red de preguntas y creencias diferentes, por el hecho de pertenecer a una comunidad también diferente, necesitamos poner mucha atención a fin de reconstruir el estado de la cuestión para cada texto.

Por lo demás, como se dijo antes, este problema de la especificidad de la pregunta no es exclusiva de las preguntas implícitas, sino que vale igualmente de las explícitas.

FUENTES DE LOS EJEMPLOS

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

- Las preguntas (1) a (4) se tomaron de *Qu'est-ce que la littérature ?* Se trata de un ensayo que apareció originalmente de forma seriada en los primeros números de la revista *Les temps modernes*, fundada por Jean-Paul Sartre en 1947. Una versión revisada, podremos decir la versión oficial, se publicó al año siguiente en el libro *Situations, II* en París por la editorial Gallimard.
- Las preguntas (5) a (7) se tomaron del *Menón* de Platón, 70A; la pregunta (8) del mismo diálogo, 71A-C.
- La pregunta (9) corresponde al título del ensayo "Is Knowing a State of Mind" de Timothy Williamson, publicado en la revista *Mind*, vol. 104, núm. 415, en julio de 1995. El pasaje (10) constituye el primer párrafo del mismo ensayo.
- El pasaje (11) está al inicio del ensayo *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* [literalmente: *Más allá de bueno y malo: Preludio de una filosofía del futuro*], publicado por Friedrich Nietzsche en 1886 en la editorial Naumann de Leipzig.
- El pasaje (12) está tomado de la lección 5ª de *Unas lecciones de metafísica*, curso impartido por José

Ortega y Gasset entre 1932 y 1933, pero publicado póstumamente en 1966 para inaugurar la colección “El libro de bolsillo” de *Alianza Editorial*, Madrid.

- El pasaje (13) está tomado del tratado de Aristóteles *Acerva del alma* (περὶ ψυχῆς), Libro I, 402^a22-b3.
- El pasaje (14) es el parágrafo 1 de la *Monadología* de Gottfried Wilhelm Leibniz, escrita en francés en 1714, dos años antes de su muerte. La obra no llevaba título, pero Leibniz la presentó a sus corresponsales como un esfuerzo de resumir su metafísica. De manera póstuma se publicó en traducción alemana en 1720 con el título *Monadologie*, y en traducción latina en 1721 con el título *Principia philosophiae*. La versión original en francés no aparecería sino hasta 1840, como parte de la edición de Johann Eduard Erdmann de las *Obras filosóficas de Leibniz en latín, francés y alemán* (Berlín, Eichler).

LECTURAS SUGERIDAS PARA PROFUNDIZAR EN EL TEMA

La importancia de las preguntas en filosofía y en particular los problemas del orden y la especificidad de las preguntas se expresan por vez primera en los diálogos socráticos de Platón. Sobre esa base, tenemos la primera sistematización de estas ideas en Aristóteles, sobre todo en los *Tópicos* y en los *Analíticos segundos*. El llamado “método escolástico” de la disputación, que tiene su origen en la obra de Pedro Abelardo y culmina en la de Tomás de Aquino, es una continuación de esta tradición clásica.

Aunque Francis Bacon y René Descartes se opusieron fervientemente a la escolástica, ambos conservaron estas ideas clásicas y les dieron un giro particular. Véase sobre todo de Bacon, el *Novum organum* (1620) y de Descartes tanto sus *Reglas para la dirección del ingenio* (escrito entre 1623 y 1629, pero publicado sólo póstumamente en 1684) como su *Discurso del método* (1637). La discusión sobre las preguntas en filosofía fue retomada por Immanuel Kant en su *Crítica de la razón pura* (1781), donde por vez primera se plantea la idea de que ciertas preguntas filosóficas no admiten respuesta, si bien los seres humanos no dejaremos nunca de planteárnoslas. Esta idea fue radicalizada tanto en el positivismo de Auguste Comte como en la doctrina de Karl Marx, quienes propusieron que es necesario y conveniente *prohibir* que estas preguntas sean planteadas en la sociedad moderna. Esta tendencia a prohibir se ha mantenido en muchas corrientes del pensamiento contemporáneo. Sin embargo, las preguntas han continuado planteándose, como ya había previsto Kant.

En el siglo XX, el autor que con más ahínco ha insistido en la importancia de las ideas clásicas es el filósofo, arqueólogo e historiador británico R. G. Collingwood, sobre todo en su *Autobiografía* (1939), en *An Essay on Metaphysics* (1940) y en la obra póstuma *The Idea of History* (1946), todas ellas publicadas

por la Clarendon Press de Oxford. A los dos problemas clásicos del orden y la especificidad de las preguntas, Collingwood añadió el problema de la relación entre las afirmaciones de un filósofo y las preguntas subyacentes, que a menudo están implícitas en los textos. De allí se deriva su consejo de que, para leer a un filósofo, debemos identificar la pregunta que está tratando de responder.

En época más reciente, el filósofo y retórico belga Michel Meyer ha sido pionero en destacar la importancia que tienen las preguntas y la actividad de preguntar *en la argumentación*. Los primeros escritos de Meyer sobre el tema son un tanto oscuros, no así sus *Principia rhetorica* de 2008 (traducción al español en 2013 en la editorial Amorrortu), que son en cambio muy recomendables.

EJERCICIOS

1. A continuación, tiene usted una serie de textos filosóficos. De cada uno de ellos diga si contiene alguna pregunta. En principio tiene usted tres opciones:

- (a) El texto contiene una sola pregunta.
- (b) El texto contiene dos o más preguntas.
- (c) El texto no contiene ninguna pregunta.

Argumente usted sus respuestas.

1.1 Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, 980^a21 (comienzo):

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Todos los hombres por naturaleza desean saber.

1.2 Aristóteles, *Peri hermeneías* [*De la interpretación*], 16^a1-2 (comienzo):

Πρῶτον δεῖ θέσθαι τί ὄνομα καὶ τί ῥῆμα, ἔπειτα τί ἐστὶν ἀπόφασις καὶ κατὰφασις καὶ ἀπόφανσις καὶ λόγος.	Primero hay que establecer qué es nombre y qué verbo, luego qué es negación y afirmación y enunciado y oración.
---	--

1.3 Aristóteles, *Tópica*, Libro Primero, 100^a18-24 (comienzo)

Ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὔρεῖν ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων, καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μηθὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον. Πρῶτον οὖν ῥητέον τί ἐστὶ συλλογισμὸς καὶ	El propósito de este tratado es encontrar un método por el que podamos (1) argumentar, a partir de <i>endojas</i> ¹ , sobre cualquier problema planteado ² , y (2) en caso de sostener nosotros mismos un
--	---

τίνες αὐτοῦ διαφοραί, ὅπως ληφθῇ ὁ
διαλεκτικὸς συλλογισμός· τοῦτον γὰρ
ζητοῦμεν κατὰ τὴν προκειμένην
πραγματείαν.

discurso³, no nos contradigamos.

Lo primero pues que necesitamos para tal método es decir qué es un argumento y cuáles son sus diferencias. Sólo así podremos entender qué es un argumento ‘dialéctico’, pues es ese tipo de argumento el que andamos investigando en el presente tratado.

¹ Las *endojas* son lo contrario de las *paradojas*. En griego, una *paradoja* es literalmente algo que va contra (*pará*) la opinión (*dóxa*) es decir contra lo que se piensa vulgarmente. La *endoja* es justamente lo que está *en* la opinión común.

² Un *problema* es una pregunta abierta (en latín, una *quaestio*). El propósito de los *Tópicos* es entonces encontrar un método que nos permita argumentar de forma que podamos refutar a quien responda, afirmativa o negativamente, a una pregunta abierta o *quaestio*

³. Es decir, en caso de ser nosotros quienes respondamos a la pregunta abierta o *quaestio*.

1.4 Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, escrito alrededor de 1662, pero publicado póstumamente (comienzo):

Postquam me experientia docuit, omnia, quae in communi vita frequenter occurrunt, vana et futilia esse; cum viderem omnia, a quibus et quae timebam, nihil neque boni neque mali in se habere, nisi quatenus ab iis animus movebatur; constitui tandem inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum et sui communicabile esset, et a quo solo reiectis ceteris omnibus animus afficeretur; imo an aliquid daretur, quo invento et acquisito continua ac summa in aeternum fruerer laetitia.

La experiencia me enseñó que cuanto ocurre frecuentemente en la vida ordinaria es vano y fútil; veía que todo lo que para mí era causa u objeto de temor no contenía en sí nada bueno ni malo, fuera del efecto que excitaba en mi alma: resolví finalmente investigar si no habría algo que fuera un bien verdadero, posible de alcanzar y el único capaz de afectar el alma una vez rechazadas todas las demás cosas; un bien cuyo descubrimiento y posesión tuvieran por resultado una eternidad de goce continuo y soberano.

2. Los siguientes textos filosóficos contienen una o varias preguntas. Identifíquelas y diga si se trata de preguntas abiertas y cerradas. Argumente usted sus respuestas.

2.1 Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* [Algunas lecciones sobre la misión del estudioso], 1794, Primera lección (comienzo):

Die Absicht der Vorlesungen, welche ich heute eröffne, ist Ihnen zum Theil bekannt. Ich möchte beantworten, oder vielmehr, ich möchte Sie, meine Herren, veranlassen, sich zu beantworten folgende

El propósito de las lecciones que hoy inicio les es en parte conocido a ustedes. Yo quisiera responder, o más bien, yo quisiera abrir un espacio para que ustedes, señores míos, se respondan las

Fragen: Welches ist die Bestimmung des Gelehrten? welches sein Verhältniss zu der gesammten Menschheit sowohl, als zu den einzelnen Ständen in derselben? durch welche Mittel kann er seine erhabene Bestimmung am sichersten erreichen?

Der Gelehrte ist nur insofern ein Gelehrter, inwiefern anderen Menschen entgegengesetzt wird, die das nicht sind; sein Begriff entsteht durch Vergleichung, durch Beziehung auf die Gesellschaft: unter der nicht etwa bloss der Staat, sondern überhaupt jede Aggregation vernünftiger Menschen verstanden wird, die im Raume bei einander leben und dadurch in gegenseitige Beziehungen versetzt werden.

Die Bestimmung des Gelehrten, insofern er das ist, ist demnach nur in der Gesellschaft denkbar; und also setzt die Beantwortung der Frage: welches ist die Bestimmung des Gelehrten? die Beantwortung einer anderen voraus; der folgenden: welches ist die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft?

Die Beantwortung dieser Frage setzt wiederum die Beantwortung einer anderen noch höheren voraus – der: welches ist die Bestimmung des Menschen an sich? d.h. des Menschen, insofern er bloss als Mensch, bloss nach dem Begriffe des Menschen überhaupt gedacht wird; – isoliert, und ausser aller Verbindung, die nicht in seinem Begriffe nothwendig enthalten ist.

Ich darf Ihnen wohl jetzt ohne Beweis sagen, was mehreren unter Ihnen ohne Zweifel schon längst bewiesen ist, und was andere dunkel, aber darum nicht weniger stark fühlen, dass die ganze Philosophie, dass alles menschliche Denken und Lehren,

siguientes preguntas: ¿cuál es la misión del estudioso?, ¿cuál es su relación con toda la humanidad, así como con sus distintos estratos?, ¿por qué medios puede el estudioso alcanzar su excelsa misión?

El estudioso sólo es estudioso en la medida en que se opone a otros hombres, que no lo son; su concepto nace por comparación, por su relación con la sociedad, bajo cuyo nombre se entiende no solamente el estado, sino cualquier agregado de hombres razonables que viven juntos en el espacio y por ello se ven colocados en relaciones mutuas.

La misión del estudioso, en la medida en que lo sea, es por ello solamente pensable en la sociedad; y así la respuesta a la pregunta: ¿cuál es la misión del estudioso?, presupone la respuesta a otra, a saber: ¿cuál es la misión del estudioso en la sociedad?

La respuesta a esta pregunta a su vez presupone la respuesta a otra pregunta más alta, a saber: ¿cuál es la misión del hombre en sí?, es decir, del hombre en cuando es meramente hombre, sólo de acuerdo con el concepto de hombre en general; aislado pues y fuera de toda otra conexión no incluida necesariamente en su concepto.

Permítanme que por ahora les diga sin demostración algo que probablemente ya hace tiempo muchos de ustedes consideran como demostrado, y que otros lo sienten obscuramente, pero no por ello con menos fuerza: que toda la filosofía toda, que todo pensamiento y doctrina humanas, que todos sus estudios, que

dass Ihr ganzes Studiren, dass alles, was ich insbesondere Ihnen je werde vortragen können, auf nichts anderes abzwecken kann, als auf die Beantwortung der aufgeworfenen Fragen, und ganz besonders der letzten höchsten: Welches ist die Bestimmung des Menschen überhaupt, und durch welche Mittel kann er sie am sichersten erreichen?

todo lo que en estas lecciones todavía les voy a exponer no puede tener otro fin que responder a las preguntas planteadas, y muy en particular a la última y más alta de ellas: ¿cuál es la misión del hombre en general y por qué medios puede él alcanzarla de la manera más segura?

2.2 San Agustín (Agustín de Hipona), *Acerca de la mentira*, 1 (comienzo):

Magna quaestio est de mendacio, quae nos in ipsis quotidianis actibus nostris saepe conturbat: ne aut temere accusemus mendacium, quod non est mendacium; aut arbitremur aliquando esse mentiendum, honesto quodam et officioso ac misericordi mendacio.

La mentira es un gran problema que, con frecuencia, nos inquieta en nuestro quehacer cotidiano, porque tal vez denunciemos, temerariamente, como mentira lo que no es mentira, o pensemos que, a veces, se puede mentir con una mentira honesta, oficiosa o misericordiosa.

2.3 John Burnet, *The Socratic Doctrine of the Soul*, Londres, British Academy, 1916, pp. 3-4:

In a letter to the philosopher Themistius, the Emperor Julian says:

The achievements of Alexander the Great are outdone in my eyes by Socrates son of Sophroniscus. It is to him I ascribe the wisdom of Plato, the fortitude of Antisthenes, the generalship of Xenophon, the Eretriac and Megaric philosophies, with Cebes, Simmias, Phaedo and countless others. To him too we owe the colonies that they planted, the Lyceum, the Stoa and the Academies. Who ever found salvation in the victories of Alexander?...

Whereas it is thanks to Socrates that all who find salvation in philosophy are being saved even now.

These words of Julian's are still true, and that is partly why there is so little agreement about Socrates. The most diverse philosophies have sought to father themselves upon him, and each new account of him tends to reflect the fashions and prejudices of the hour. At one time he is an enlightened deist, at another a radical atheist. He has been lauded as the father of scepticism and again as the high priest of mysticism; as a democratic social reformer and as a victim of democratic intolerance and ignorance. (...) No wonder that his latest biographer, H. Maier, exclaims:

In the presence of each fresh attempt to bring the personality of Socrates nearer to us, the impression that always recurs is the same: 'The man whose influence was so widespread and so profound cannot have been like that!'

Unfortunately that is just the impression left on me by Maier's own bulky volume, though he has mastered the material and his treatment of it is sound as far as it goes. Unless we can find some other line of approach, it looks as if Socrates must still remain for us the Great Unknown.

2.4 Christine Korsgaard, 'Prospects for a Naturalistic Explanation of the Good', *Aristotelian Society Supplementary Volume*, Volume 92, Issue 1, 1 June 2018, Pages 111-131:

Lately I have been working on a theory of the good which aspires to be, in a certain sense, naturalistic (Korsgaard 2013; 2014; 2018, ch. 2). The sense of 'naturalistic' that I have in mind is explanatory rather than reductive. What I mean is that I am looking for a way to *explain* why there is such a thing as the good—why some things are good and some are bad, some things are better and some are worse. I seek an explanation that does not appeal to any irreducibly normative facts, and is consistent with a scientific conception of the world, but does not aspire to reduce the good to something else like pleasure or the satisfaction of desire.

2.5 Walter Burley, *Cuestiones sobre los Analíticos posteriores de Aristóteles*, escritas entre 1297 y 1307:

Circa istud quaeratur utrum quaeribilia et vere scibilia sint eadem numero.

Videtur quod non, nam propter quid homo est risibilis, est quaeribile, et tamen istud non est vere scibile.

Acerca de esto se pregunta: si es igual en número lo que se puede preguntar y lo que se puede saber de verdad.

Parece que no, porque puede preguntarse por qué el hombre es capaz de reír, y sin embargo esto no se puede saber de verdad.

2.6 Gottlob Frege, «Über Sinn und Bedeutung» ["Sobre sentido y referencia"], *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 100, 1892, pp. 25–50:

Die Gleichheit* fordert das Nachdenken heraus durch Fragen, die sich daran knüpfen und nicht ganz leicht zu beantworten sind. Ist sie eine Beziehung? eine Beziehung zwischen Gegenständen? oder zwischen Namen oder Zeichen für Gegenstände?

* Ich brauche dies Wort im Sinne von Identität und verstehe " $a = b$ " in dem Sinne von " a ist dasselbe wie b " oder " a und b fallen zusammen".

La igualdad* induce a la reflexión a través de preguntas relacionadas con ella y que no son fáciles de contestar.

¿Es la igualdad una relación?, ¿es una relación entre objetos?, ¿o bien entre nombres o signos de objetos?

* Empleo esta palabra en el sentido de identidad y entiendo " $a = b$ " en el sentido de " a es lo mismo que b " o " a y b coinciden".

2.7 Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Nueva York, Oxford University Press, 2012, capítulo 3, sección 1:

Consciousness is the most conspicuous obstacle to a comprehensive naturalism that relies only on the resources of physical science. The existence of consciousness seems to imply that the physical description of the universe, in spite of its richness and explanatory power, is only part of the truth, and that the natural order is far less austere than it would be if physics and chemistry accounted for everything. If we take this problem seriously, and follow out its implications, it threatens to unravel the entire naturalistic world picture. Yet it is very difficult to imagine viable alternatives.

2.8 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*], Tübinga, Max Niemeyer, 1927, Prefacio:

... δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὄν φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ἄόμεθα, νῦν δ' ἡπορήκαμεν... »Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck *seiend* gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen¹. Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort »seiend« eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, *die Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen. Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck »Sein« nicht zu verstehen? Keineswegs. Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken. Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von »*Sein*« ist die Absicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der *Zeit* als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel.

¹ Plato, *Sophistes* 244a.

... δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὄν φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ἄόμεθα, νῦν δ' ἡπορήκαμεν... “Es patente, en efecto, que ya hace mucho que estáis familiarizados con lo que queréis decir cuando decís *ser*, nosotros en cambio ciertamente creíamos saberlo, pero ahora estamos perplejos”.¹ ¿Tenemos hoy día una respuesta para la pregunta de qué es lo que realmente queremos decir con la palabra “ser”? En modo alguno. Entonces debemos plantearnos de nuevo *la pregunta por el sentido de ser*.

¿Estamos hoy día siquiera perplejos por no poder entender la expresión “ser”? En modo alguno. Entonces debemos empezar por volver a despertar en nosotros la comprensión por el sentido mismo de la pregunta. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido de “ser” es el propósito del siguiente tratado. La interpretación del *tiempo* como el posible horizonte de toda comprensión de ser es su meta provisional.

¹ Platón, *Sofista* 244a.

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.

Quadripartitatio

REVISTA DE RETÓRICA Y ARGUMENTACIÓN

AÑO 10, NÚMERO 19, ENERO-JUNIO 2025 | YEAR 10, ISSUE 19, JANUARY-JUNE 2025 | ISSN: 2448-6485

Reflexiones sobre el generalismo argumentativo: reglas de inferencias y reglas de razonamiento

Reflections on argumentative generalism: rules of inference and rules of reasoning

Hubert Marraud

Universidad Autónoma de Madrid (España)

ORCID 0000-0003-4039-1010

hubert.marraud@uam.es

RESUMEN: En teoría de la argumentación, el generalismo es la tesis de que la argumentación depende de reglas o principios generales que determinan qué datos sustentan qué conclusiones, algo que el particularismo niega. La discusión entre estas dos posturas con frecuencia resulta confusa porque no se precisa qué tipo de reglas son las que, según el generalismo, presupone la argumentación. Para precisarlo, distinguiré entre reglas de inferencia, que autorizan a concluir algo, y reglas de razonamiento, que indican qué consideraciones son relevantes al discutir algo, y argumentaré que el generalismo hace depender la posibilidad de la argumentación de la existencia de una provisión de reglas de inferencia.

PALABRAS CLAVE: generalismo, particularismo, reglas de inferencia, reglas de razonamiento, teoría de la argumentación.

ABSTRACT: In argumentation theory, generalism is the thesis that argumentation depends on general rules or principles that determine which data support which conclusions, something that particularism denies. The discussion between these two positions is often confusing because it is not clear what kind of rules generalism presupposes for argumentation. To clarify this, I will distinguish between rules of inference, which authorize conclusions, and rules of reasoning, which indicate which considerations are relevant when discussing something, and I will argue that generalism makes the possibility of argumentation dependent on the existence of a provision of rules of inference.

KEYWORDS: argumentation theory, generalism, particularism, rules of inference, rules of reasoning, theory of argumentation.

1. INTRODUCCIÓN

En varias publicaciones he adoptado de la filosofía moral y adaptado a la teoría de la argumentación la distinción entre particularismo y generalismo (Marraud 2021a, 2022a, 2022b). En teoría de la argumentación, el generalismo es la tesis de que la argumentación solo es posible porque hay reglas generales, al estilo de las garantías de Toulmin, que establecen qué datos sustentan qué conclusiones. El particularismo mantiene, por el contrario, que la posibilidad de la argumentación no depende de la existencia de tales reglas. Esta caracterización sumaria suscita muchas preguntas; la que quiero abordar aquí es: ¿qué tipo de reglas son las que, según el generalismo, son una condición necesaria de la posibilidad de argumentar? Mi experiencia es que con frecuencia el debate del generalismo y el particularismo argumentativos se difumina y se vuelve confuso por no tener una idea precisa del tipo de reglas presupuestas por el generalismo.

2. LO QUE EL PARTICULARISMO NO NIEGA

Para que sea posible argumentar es preciso que se pueda distinguir de forma coherente entre buenos y malos argumentos *logico sensu*. El generalista argumentativo mantiene que solo se puede establecer esa distinción por medio de reglas generales, que determinan qué es un buen argumento y qué no lo es. El particularista, por el contrario, mantiene que la capacidad de distinguir buenos y malos argumentos no depende del conocimiento, tácito o explícito, de tales reglas.

La tesis de que se puede argumentar sin presuponer la existencia de reglas generales del estilo de las garantías toulminianas es compatible con la existencia de prácticas argumentativas “generalistas”, por así decir, en las que las únicas formas admitidas de argumentar consistan en aplicar reglas a datos para extraer conclusiones. Lo único que hace falta es que la existencia de prácticas “generalistas” no sea una condición de posibilidad de las prácticas “particularistas”. Pero de hecho la tendencia es más bien a creer que las prácticas “generalistas” presuponen “prácticas particularistas”.

Con mayor razón puede aceptar el particularismo que se usan patrones de argumentación “generalistas”, que consistan en aplicar reglas a datos para extraer conclusiones. La posición del particularista es que hay formas de argumentación “particularistas” que son más básicas que aquellas. Por ejemplo, se puede defender que las reglas generales surgen del intento de explicar la captación de semejanzas entre argumentos particulares. Los candidatos a formas básicas de argumentación “particularista” mejor colocados son los argumentos por analogía (Alhambra 2022), los argumentos narrativos (Olmos 2020) y los argumentos basados en precedentes (Lamond 2005).

Volveré sobre estas cuestiones después de precisar la naturaleza de las reglas del generalista.

3. REGLAS DE INFERENCIA

En primer lugar, asumo que las reglas de las que el generalista hace depender la argumentación son reglas *lógicas*, en oposición a las reglas convencionales de la dialéctica y a las reglas instrumentales de la retórica. Quienes participan en un intercambio argumentativo no justifican las reglas lógicas apelando a las convenciones que rigen el intercambio o a los efectos de los argumentos en los participantes. Esto es, el tipo de justificación que requieren las reglas lógicas difiere considerablemente del que requieren las reglas dialécticas o retóricas. Si alguien pregunta que por qué el hecho de que una acción tenga consecuencias positivas es una razón para realizarla, responder que así lo hemos convenido o que señalar las cosecuencias positivas de una acción suelen persuadir a los destinatarios de su conveniencia son respuestas inapropiadas.

En segundo lugar, son reglas de acción: reglas que habilitan a un agente para hacer algo dadas ciertas condiciones, lo que descarta a reglas como el *modus ponens*. Esa regla, ‘B se sigue de si A entonces B y A’, no hace referencia a ninguna acción, sino a una relación entre proposiciones. Como ya se ha dicho, las garantías de Toulmin son el arquetipo de las reglas involucradas en la disputa entre el generalismo y el particularismo, y las garantías son reglas de acción:

Normalmente [las garantías] pueden redactarse muy brevemente (en la forma "Si D, entonces C"); pero, en aras de la claridad, puede ser provechoso desarrollarlo y hacerlo más explícito: "Datos como D *habilita a* extraer conclusiones, o a hacer afirmaciones, como C", o alternativamente "Dados los datos D, puede considerarse que C". (Toulmin 2003, p. 91, las cursivas son mías).¹

Otra característica de las reglas de acción, que mencionan los teóricos de la argumentación jurídica, es que “las reglas de acción pretenden regular la conducta de sus destinatarios excluyendo su propia deliberación como base para la determinación de la conducta a seguir” (Atienza y Ruiz Manero 2021, 17). Atienza y Ruiz Manero oponen, dentro de las normas jurídicas, las reglas de acción a los principios, que a diferencia de las reglas, no pretenden excluir la deliberación del destinatario (Atienza y Ruiz Manero 2021, 19). Atienza y Ruiz Manero usan ‘deliberación’ para referirse al proceso de ponderar razones prácticas, como hace — no sin introducir algunas cautelas Dancy (2018, 28).² La idea es que, si se cumplen las condiciones antecedentes, una regla autoriza a concluir algo directamente, mientras que un principio solo lo hace previa ponderación con otros principios.

¹ These may normally be written very briefly (in the form ‘If D, then C’); but, for candour’s sake, they can profitably be expanded, and made more explicit: ‘Data such as D entitle one to draw conclusions, or make claims, such as C’, or alternatively ‘Given data D, one may take it that C.’

² En concreto, Dancy advierte que su uso del término ‘deliberación’ no presupone que ese proceso consista únicamente en determinar el peso relativo de las razones concurrentes, y ni siquiera que la metáfora del pesaje sea apropiada.

A diferencia de Atienza y Ruiz Manero, mi propósito no es distinguir tipos de normas jurídicas, sino entender qué caracteriza a las reglas del generalista. Que las reglas sean generales no comporta que no puedan admitir excepciones, y si es así la aplicación de una regla para llegar a una conclusión no es enteramente mecánica, puesto que se realiza sujeta a la condición de que no concurre ninguna circunstancia excepcional que lo impida. Hay que recordar que Toulmin advierte que algunas garantías solo permiten extraer la conclusión de los datos de manera tentativa o sujeta a condiciones, excepciones o salvedades (2003, 98). En las reglas que admiten excepciones, si no concurre ninguna circunstancia excepcional, la regla permite sacar la conclusión correspondiente, y si concurre alguna circunstancia excepcional, la regla no permite sacar esa conclusión. Aquí no hay ninguna ponderación de alternativas, como sí sucede en la aplicación de los principios. Si se puede o no sacar una conclusión y cuál es la conclusión que se puede sacar son dos cuestiones distintas.

Podríamos decir, en una terminología más apropiada para nuestro asunto, que una regla establece, aunque sea de forma provisional y revisable, que un conjunto de datos permite concluir una afirmación, mientras que un principio solo establece que un conjunto de datos la favorece. Un ejemplo de principio argumentativo, así entendido, es: en casos o situaciones semejantes, valen las mismas consideraciones. Llamaré “reglas de inferencia” al tipo de reglas (en oposición a principios) que, acabo de describir. Tales reglas de inferencia son reglas para sacar conclusiones, y por tanto son reglas de acción. Asumo, pues, que la disputa entre el generalismo y el particularismo se refiere a si la argumentación solo es posible porque hay reglas de inferencia. En suma, lo que me propongo examinar, en relación con el debate entre el generalismo y el particularismo, son reglas lógicas de inferencia, que no hay que confundir con reglas de inferencia lógica como el *modus ponens*.³

Las reglas de inferencia pueden servir como estándares, que determinan qué argumentos son válidos y cuáles no, o como guías de conducta que siguen los argumentadores (Ridge y McKeever, 2020). Los esquemas argumentativos, en la medida en que pueden ser interpretados como reglas de inferencia, presentan esta ambivalencia. La regla del esquema argumentativo de la pragmatialéctica interpreta los esquemas como estándares: una posición solo ha sido defendida concluyentemente si para defenderla se ha aplicado correctamente un esquema argumentativo apropiado (van Eemeren 2012, 304). En cambio, cuando los esquemas argumentativos se conciben como pautas comunes y

³ Por inferencia puede entenderse el proceso por el que alguien extrae una conclusión de un conjunto de datos. En esta acepción, inferir es una relación ternaria: alguien infiere algo de otra cosa, y se refiere a una acción. Usaré “inferir₃” para referirme a esa relación. Pero cuando se dice que la lógica formal estudia las inferencias válidas, no se quiere decir que la lógica estudie un tipo de acciones o de procesos; sino que estudia ciertas relaciones entre proposiciones. Si entre un conjunto de proposiciones y una proposición media una relación de ese tipo, se dice que la última proposición se sigue o se infiere de ese conjunto de proposiciones (advuértase el uso impersonal de “inferir”). Así, en su acepción lógica, inferir es una relación binaria entre conjuntos de proposiciones y proposiciones, para la que usaré inferir₂. La pretensión de los lógicos inferencistas es que inferir₂ permite definir un concepto valorativo que se aplica a las inferencias₃: A infiere₃ c válidamente de c₁,...,c_n syss A infiere₂ c de c₁,...,c_n, c₁,...,c_n son verdaderas y c se infiere₂ de c₁,...,c_n.

estereotipadas de argumentación en el discurso cotidiano (Vega Reñón 2011, 234), son más bien guías de conducta. Las reglas de inferencia deben entenderse del primer modo, como estándares. Como señala Toulmin: “Estas *garantías*, como se puede observar, corresponden a los estándares prácticos o cánones de argumentación a los que nos hemos referido en nuestros ensayos anteriores” (2003, p.91).⁴

Aunque puede que las reglas de la lógica no sean consejos o generalizaciones, se aplican a los seres humanos y sus argumentos, no como las leyes de la psicología o las máximas del método, sino más bien como estándares del éxito que un hombre, al argumentar, puede alcanzar o no, y por los que sus argumentos pueden ser juzgados (Op.cit., 7-8).⁵

Cristina Redondo señala que para el particularismo “las normas no son más relaciones universales legaliformes sino meros resúmenes o recordatorios del ‘tipo de importancia que una propiedad puede tener en circunstancias apropiadas’” (2005, 40). Redondo señala así que para el particularismo las reglas no son sino guías de conducta, que carecen propiamente de valor normativo.

El argumento transcendental del generalista es que cualquier práctica argumentativa presupone que hay argumentos válidos y argumentos inválidos,⁶ y que esa distinción solo puede hacerse por medio reglas de inferencia, que funcionan como estándares que explican por qué algunos argumentos son válidos y otros inválidos, por lo que cualquier práctica argumentativa presupone la existencia de reglas de inferencia.

4. REGLAS DE INFERENCIA Y REGLAS DE RAZONAMIENTO

En la teoría de los argumentos, o lógica, hay dos paradigmas opuestos, que he bautizado como ‘inferencismo’ y ‘razonismo’ (Marraud 2021b, 2022b), que conciben distintas habilitaciones de las reglas lógicas de acción. Para el inferencismo, argumentar es invitar al destinatario a inferir una conclusión de unas premisas, mientras que para el razonista es invitarle a reconocer algo como una razón para otra cosa.

Hay consenso en que en un buen argumento *logico sensu* las premisas sustentan la conclusión. Pero ¿qué significa aquí “sustentar”? Para el inferencista significa que las premisas autorizan a afirmar la conclusión, y para el razonista que dan una razón *pro tanto* para aceptarla. Una razón *pro tanto* es una consideración que debe ser tenida en cuenta en el examen de una cuestión, aunque luego puede ser superada por otras razones. Así pues, para el inferencista, si ‘ $c_1, \dots, c_n$ por tanto c ’ es un buen

⁴ These ‘warrants’, it will be observed, correspond to the practical standards or canons of argument referred to in our earlier essays.

⁵ The rules of logic may not be tips or generalisations: they none the less apply to men and their arguments—not in the way that laws of psychology or maxims of method apply, but rather as standards of achievement which a man, in arguing, can come up to or fall short of, and by which his arguments can be judged.

⁶ Por “argumento válido” entiendo aquí simplemente “argumento lógicamente bueno”, sin mayores precisiones.

argumento *logico sensu*, $c_1, \dots, c_n$ autorizan al agente a afirmar que c , mientras que para el razonista un buen argumento obliga al agente a tomar en cuenta las consideraciones $c_1, \dots, c_n$ al discutir c .

Vamos a considerar, a título de ejemplo, los argumentos prácticos o de fines a medios, que Walton, Reed y Macagno (2008, 323) formulan así (adaptado para evitar la primera persona del singular):

Premisa Mayor: El agente A tiene un objetivo G.
Premisa menor: Que A haga M es un medio para alcanzar G.
Conclusión: Por lo tanto, A debe hacer M.

Para el inferencista que acepta este patrón argumentativo, como hacen Walton, Reed y Macagno, el hecho de que M sea un medio para alcanzar un objetivo de A, permite concluir que A debe hacer M, al menos mientras no concurran ciertas condiciones excepcionales. Walton, Reed y Macagno enumeran las siguientes salvedades (Íbid.):

- el objetivo G choca con otros de los objetivos de A.
- G puede alcanzarse por otro medios más eficientes.
- Hacer M no es factible para A.
- Hacer M tiene consecuencias negativas.

Por el contrario, para el razonista la única virtud del esquema es que señala que al discutir si A debe hacer M o no, se debe tener en cuenta que M es un medio para alcanzar el objetivo G.

El razonismo separa concluir de argumentar. Argumentar es presentar algo como una razón, pero para llegar a una conclusión no basta con reconocer algo como una razón. Concluir algo se hace:

juntando, comparando, combinando y contrastando las distintas aportaciones de las diferentes razones. Pero esto no es sencillo ni de hacer ni de describir. [...] Una consideración puede afectar a la fuerza de otra, ya sea aumentándola, disminuyéndola, aboliéndola por completo o incluso invirtiéndola, de modo que lo que de otro modo habría contado a favor de una acción ahora cuenta en contra. (Dancy 2007).⁷

A ese proceso de comparar, combinar y contrastar las razones concurrentes para sacar una conclusión se le da a veces el nombre de “ponderación”. En otro lugar he descrito la ponderación, en este sentido, como la construcción conjunta de un macroargumento en un intercambio argumentativo (Leal y Marraud 2022, 327). Estas diferencias entre el generalismo y el particularismo tienen también un reflejo terminológico. Mientras que para el inferencista, un argumento es un compuesto de premisas y conclusión, para el razonista es una consideración que pesa a la hora de llegar a una conclusión sobre algún asunto (Marraud 2021b, 82).

La ponderación no procede aplicando reglas que determinan cuál es el argumento más fuerte,

⁷ We do this by putting together, comparing, combining, and contrasting the different contributions of the different reasons. But this is not a simple thing either to do or to describe. [...] One consideration can affect the force of another, either increasing it, decreasing it, abolishing it altogether or even reversing it, so that what would otherwise have counted in favour of some action now counts against it.

y el que por tanto impone su conclusión. Lo que hace es determinar la orientación argumentativa del conjunto de las consideraciones aducidas. Por un lado, como señala Dancy en el pasaje citado, las consideraciones aducidas no son independientes entre sí y pueden ser relevantes para determinar la conclusión de la discusión de distintas maneras. Por otro, la ponderación se refiere siempre a un caso particular, como insiste Alexy (véase, por ejemplo, Alexy 1988).⁸ Finalmente, la conclusión que se puede sacar de una argumentación depende también de consideraciones pragmáticas, como la política de presunciones o los criterios probatorios de la práctica argumentativa en la que se desarrolla la argumentación (Marraud, 2026).

Pero mi propósito aquí no es describir la ponderación como un proceso que lleva de razones *pro tanto* a razones concluyentes, sino esclarecer la naturaleza de las reglas del generalismo. El generalismo es inferencista, porque mantiene que ‘ $c_1, \dots, c_n$ por tanto c ’ es un buen argumento, *logico sensu*, si hay una regla de inferencia que permite pasar de las premisas $c_1, \dots, c_n$ a la conclusión c . Por ejemplo, según la descripción de Walton, Reed y Macagno, en los argumentos prácticos o de fines a medios la regla de inferencia subyacente es:

Si hacer M es un medio para que un agente A alcance uno de sus objetivos G , entonces A debe hacer M , a menos que G choque con otro de sus objetivos, haya medio más eficiente para alcanzar G , hacer M sea imposible para A , o M tenga consecuencias negativas.

Las reglas razonistas son de un tipo muy distinto, puesto que la existencia de una regla que conecta las premisas y la conclusión solo comporta la obligación de considerar $c_1, \dots, c_n$ al discutir c .⁹ Llamaré “reglas de razonamiento” a las reglas de este tipo.¹⁰ Decir que la posibilidad de argumentar presupone reglas de razonamiento equivale a decir que la posibilidad de argumentar depende de la existencia de reglas que dicen qué consideraciones han de tenerse en cuenta al discutir un asunto. Por ejemplo: las consecuencias, positivas o negativas, de una acción han de tenerse en cuenta al juzgar esa acción. Sin embargo, esas reglas no determinan por sí mismas la conclusión que se puede extraer de un conjunto de consideraciones, por lo que, si un buen argumento *logico sensu* es el que permite afirmar su conclusión, las reglas de razonamiento no son las reglas mencionadas en el argumento transcendental del generalista.

Salta a la vista la afinidad entre las reglas de inferencia y las reglas de Atienza y Ruiz Manero,

⁸ Aunque los argumentos a favor de C sean más fuertes que los argumentos en contra de C (o a favor de alguna alternativa a C), pueden ser insuficientes para concluir que C . En tal caso, diríamos que la argumentación está orientada hacia C , aunque no permite concluir que C .

⁹ Esta descripción de las reglas razonistas sirve para mostrar sus diferencias con las reglas de inferencia, pero traiciona al razonismo porque emplea un vocabulario inferencista. Sería mejor decir que las reglas de razonamiento establecen la orientación argumentativa de una consideración, o que son recordatorios de la importancia que una propiedad puede tener en circunstancias apropiadas (véase la nota 1).

¹⁰ Lamond (2006, 1) opone un modelo de argumentación regido por reglas a un modelo basado en razones, y argumenta que los argumentos basados en precedentes no se entienden bien en términos de reglas, sino de tipos de razones.

por un lado, y las reglas de razonamiento y los principios de esos autores. Sin embargo, hay diferencias importantes, porque Atienza y Ruiz Manero citan otras características que diferencian a reglas y principios (por ejemplo, antecedentes cerrados y antecedentes vacuos), que no he mencionado y que no son transponibles a la distinción entre reglas de inferencia y reglas de razonamiento.

5. PRÁCTICAS “MIXTAS”

He hablado antes de prácticas “generalista” y prácticas “particularistas”, abusando de estos adjetivos, porque en rigor el generalismo y el particularismo son filosofías de la argumentación, y el desacuerdo entre esas posiciones es un desacuerdo conceptual, como bien señala Redondo (2005, 31). La argumentación por analogía, por ejemplo, que es la forma paradigmática de argumentación particularista, puede interpretarse de manera generalista como un modo de señalar, sin nombrarla, una regla de inferencia común subyacente en dos argumentos. Algo parecido sucede con los argumentos basados en precedentes. Desde un punto de vista generalista, los precedentes establecen reglas, pero desde un punto de vista particularista corresponden a una ponderación de razones en un caso particular.

Con todo, podríamos preguntarnos si en una misma práctica argumentativa pueden coexistir reglas de inferencia y reglas de razonamiento. Pese a las apariencias de lo contrario, argumentaré que tales prácticas argumentativas “mixtas” no son posibles.

Atienza y Ruiz Manero parecen concebir la argumentación jurídica como una práctica mixta, que combina reglas de inferencia y reglas de razonamiento. La idea es que la argumentación jurídica funciona aplicando reglas de inferencia, excepto cuando “no existen reglas específicas que se apliquen a un caso, cuando éstas son indeterminadas en su formulación, o cuando aparece algún tipo de desacuerdo entre las reglas y los principios que las justifican” (Atienza y Ruiz Manero 2000, 20). Cuando sucede así, según estos autores, el juez recurre a una ponderación de principios para establecer una regla. De este modo, la aparente práctica particularista resulta ser una práctica generalista:

Precisamente por lo anterior, puede decirse (desde otra perspectiva) que la distinción entre reglas y principios sólo tiene pleno sentido en el nivel del análisis *prima facie*, pero no una vez establecidos todos los factores, esto es, a la luz de todos los elementos pertenecientes al caso de que se trate, pues entonces la ponderación entre principios debe haber dado lugar ya a una regla (*Ibid.*).

Se puede llegar a la misma conclusión por un camino distinto, reflexionando sobre las lógicas no monótonas. Imaginemos que, en una práctica articulada por reglas de inferencia con excepciones, pueden darse conflictos de reglas. El ejemplo tradicional de conflicto de reglas en lógica no monótona

es el rombo de Nixon, en el que las reglas ‘Generalmente los cuáqueros son pacifistas’ y ‘Generalmente los republicanos no son pacifistas’, aplicadas al dato ‘Nixon es cuáquero y republicano’ llevan a conclusiones contradictorias. Esas reglas de inferencia se parecerían entonces a las reglas de razonamiento porque no autorizarían a inferir algo directamente. Una solución inferencista consiste en introducir un orden de prioridad entre las reglas de inferencia, que represente el peso relativo de las razones (véase Horty 2016, 194). Por ejemplo, podríamos estipular que ‘Generalmente los republicanos no son pacifistas’ tiene más peso que ‘Generalmente los cuáqueros son pacifistas’. De este modo, de Nixon es cuáquero y republicano podría concluirse que Nixon no es pacifista, y el conflicto entre reglas (y la ponderación) se evitarían considerando ser republicano como una excepción a la regla ‘Generalmente los cuáqueros son pacifistas’. Esto muestra que el parecido de las reglas de inferencia por defecto con las reglas de razonamiento es superficial.

Con todo parece que no hay ninguna inconsistencia en una práctica argumentativa que combine reglas de razonamiento y reglas de inferencia. Podríamos concebir una práctica basada en reglas de razonamiento, en la que el ejercicio reiterado de la ponderación revelara regularidades que llevaran al establecimiento de reglas de inferencia. Habiendo observado que casi invariablemente las consideraciones $c_1, \dots, c_n$ determinan la conclusión c de una ponderación sobre un asunto, se podría convenir en aceptar la regla ‘si $c_1, \dots, c_n$ entonces se puede concluir que c ’, aun sabiendo que en algunos casos esa regla no lleva a la decisión correcta. Esa regla podría justificarse por razones pragmáticas: simplifica el proceso de ponderación de razones, con el consiguiente ahorro de tiempo y esfuerzo. Como diría Quine (1998, 148), los ocasionales errores serían la grasa que sirve, con toda evidencia, admirablemente a la función de dar rotundas curvas a una suave teoría. Sin embargo, esa regla sería convencional, y por consiguiente sería dialéctica y no lógica, y por ende no sería una genuina regla de inferencia, tal y como entiendo aquí esa categoría.

Otra cuestión distinta, en la que no me detendré aquí, es que normalmente una práctica argumentativa forma parte de un red de prácticas argumentativas interdependientes, que puede incluir prácticas generalistas y particularistas.

6. CONCLUSIÓN

El generalista mantiene que cualquier práctica argumentativa presupone la existencia de reglas que permiten distinguir los argumentos válidos de los inválidos. He argumentado que esas reglas, de las que el generalista hace depender la posibilidad de argumentar, son reglas lógicas (no convencionales y no instrumentales) de inferencia (permiten afirmar una conclusión) que funcionan como estándares de buena argumentación *logico sensu* y pueden admitir excepciones.

Las reglas de inferencia son distintas de las reglas de razonamiento. Las reglas de razonamiento son reglas lógicas que establecen qué consideraciones deben ser tenidas en cuenta al examinar un asunto, y cuya función, por tanto, no es autorizar una conclusión, y que funcionan como guías y no como estándares. El particularismo distingue el proceso de argumentar por medio de reglas de razonamiento y el proceso de extraer una conclusión del conjunto de las consideraciones aducidas, o ponderación. La pragmatialéctica distingue de forma análoga entre la etapa de argumentación, en la que se aducen consideraciones que son relevantes para la cuestión examinada, y la etapa de conclusión, en la que se determina cuál es la conclusión que cabe extraer del conjunto de esas consideraciones. Esto ha pasado inadvertido porque se suele hacer una interpretación inferencista de la pragmatialéctica, facilitada por las inconsistencias de la propia teoría.

Finalmente, he argumentado que no puede haber genuinas prácticas argumentativas mixtas, que combinen reglas de inferencia y reglas de razonamiento. Si pensamos en una práctica basada en reglas de inferencia, la función de las reglas de razonamiento es establecer reglas de inferencia, y por ello, como alegan Atienza y Ruiz Manero, la distinción entre las reglas de uno y otro tipo es solo aparente. Y si pensamos en una práctica basada en reglas de razonamiento, en la que las reglas de inferencia surgen como reglas prácticas que simplifican el proceso de deliberación, tales reglas son convencionales, y por consiguiente son reglas dialéctica y no lógicas, y en rigor no son reglas de inferencia.

Agradecimientos.

Este trabajo de investigación ha sido realizado en el marco del proyecto "Prácticas argumentativas y pragmática de las razones 2", PID2022-136423NB-I00, financiado por MCIN/ AEI / 10.13039/501100011033 / y por "FEDER Una manera de hacer Europa".

REFERENCIAS

- Alexy, R. (1988). Sistema jurídico, principios jurídicos y razón práctica. Trad. de M. Atienza. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, núm. 5, 139–151.
<https://doi.org/10.14198/DOXA1988.5.07>
- Alhambra, J. (2022). Argumentation by Analogy and Weighing of Reasons. *Informal Logic* vol. 42, núm. 4, pp. 749–785. DOI: <https://doi.org/10.22329/il.v42i4.7143>
- Atienza, M. y Ruiz Manero, J. (2000). *Ilícitos atípicos*. Madrid: Trotta. ISBN 978-84-8164-418-0
- Brandom, R. (2000). *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*. Cambridge, Ms: Harvard University Press. ISBN 0-674-00692-5
- Dancy, J. (2007). When Reasons don't Rhyme. *The Philosopher's Magazine* (37). pp. 19-24. ISSN 1354-814X.
- (2018). *Practical Shape. A Theory of Practical Reasoning*. Nueva York: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-880544-1.
- Eemeren, F.H. van (2012). *Maniobras estratégicas en el Discurso Argumentativo*. Trad. de C. Santibáñez y M.E. Molina. Madrid y Ciudad de México: CSIC/Plaza y Valdés. ISBN: 978-84-15271-54-3.

- Horty, John (2016). Reasoning with Precedents as Constrained Natural Reasoning. En E. Lord y B. Maguire, eds., *Weighing Reasons*, pp.193-212. Nueva York: Oxford University Press.
- Lamond, G. (2005). Do Precedents Create Rules? *Legal Theory* 15: 1–26. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1352325205050019>
- Leal, F. y Marraud, H. (2022). *How Philosophers Argue. An Adversarial Collaboration on the Russell–Copleston Debate*. Cham: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-85368-6>
- Marraud, H. (2021). Cuatro modelos de argumento. *Quadripartita Ratio: Revista de Retórica y Argumentación*, 6(11), 17-40. ISSN: 2448-6485.
- (2021b). La fuerza lógica de los argumentos a la luz del extraño caso de los comedores de ajo crudo: Un comentario a “Argumentos fuertes” de Ch. Tindale y R.M. Barrientos. *Revista Iberoamericana de Argumentación*, (24), 72–84. <https://doi.org/10.15366/ria2022.24.005>
- (2022a). An Unconscious Universal in the Mind is Like an Immaterial Dinner in the Stomach. A Debate on Logical Generalism (1914–1919). *Argumentation* 36, 569–593. <https://doi.org/10.1007/s10503-022-09580-8>.
- (2022b). Una modesta proposición para clasificar las teorías de los argumentos. *Aitías, Revista de estudios filosóficos del Centro de Estudios Humanísticos de la UANL*, 2(3), 21–47. <https://doi.org/10.29105/aitas2.3-29>.
- (2026). On the concept of argument strength, en H. Marraud y C. Ihnen Jory, eds., *Weighing the Strength of Arguments*, cap.7. Cham: Springer. ISBN: 3032339812.
- Olmos, P. (2020). Revisiting Accounts of Narrative Explanation in the Sciences: Some Clarifications from Contemporary Argumentation Theory. *Argumentation* 34, 449–465. <https://doi.org/10.1007/s10503-020-09511-5>
- Quine, W.V.O. (1998). *Filosofía de la lógica*. Trad. de M. Sacristán. Madrid: Alianza Editorial.
- Redondo, M. C. (2005). “Razones y normas”. *Discusiones*, núm.5, pp.29-66.
- Ridge, M. y McKeever, S. (2020). Moral Particularism and Moral Generalism, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/moral-particularism-generalism/>.
- Toulmin, S.E. (2003). *The Uses of Argument*. Nueva York: Cambridge University Press. ISBN-13 978-0-521-53483-3.
- Vega Reñón, L. (2011) Esquema argumentativo, en Luis Vega Reñón y Paula Olmos Gómez (eds.), *Compendio de Lógica, Argumentación y Retórica*, 233-236. Madrid, Trotta.