

¿Hay que argumentar (bien) para hacer (buena) filosofía? ¹

Luis VEGA REÑÓN

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Como toda cuestión filosófica que se precie, este interrogante envuelve más de una pregunta. Sin ir más lejos, puede desdoblarse en dos: una que prescinde de (o es previa a) los paréntesis y otra que los enfatiza.

Consideremos para empezar la primera: **¿Hay que argumentar para hacer filosofía?** La verdad es que no falta quien haya defendido incluso la necesidad de argumentar en general. Veán, por ejemplo, el siguiente argumento a este respecto:

«Que argumentar es una capacidad inherente al ser humano es algo sobre lo que « no hay duda alguna. Es más, si alguien no estuviese totalmente convencido de ello, no tendría más remedio que **ofrecer razones** para, así, poner en claro que su opinión está bien fundamentada, y tratar, por tanto, de convencer al resto de la validez de su posición; se vería, por tanto, inevitablemente **condenado a argumentar** para justificar y fundamentar su posición. El ser humano asienta su vida, pues, en su capacidad argumentativa» ².

¿Qué les parece? Aquí podemos ser más prudentes y limitarnos a plantear simplemente la cuestión de la afinidad entre la argumentación y la filosofía. Es una cuestión que ha recibido muy diversas respuestas –en muchos casos dependientes, claro está, de lo que se entienda por *argumentación* y por *filosofía*. Por ejemplo, Robert Nozick se teme que: «Una argumentación

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación MINECO FFI 2011-23125.

² García Moriyón, Félix y otros, *Argumentar y Razonar*, Editorial CCS, Madrid, 2007, p. 13. El énfasis tipográfico de negritas y cursivas pertenece al original. Es una muestra de un argumento *performativo* cuya conclusión no cabe negar sin caer aparentemente en contradicción, ni cabe establecer deductivamente sin caer en una petición de principio. Envuelve cuando menos un paralogismo.

filosófica es el intento de que alguien llegue a creer algo, lo quiera o no. Una argumentación filosófica exitosa, un argumento sólido, *fuerza* a alguien a tener una creencia» (1981, 4) ³.

Y, naturalmente, si el interlocutor se resiste a esta imposición, quedará expuesto a verse tildado de incompetente o irracional, insensible a las reglas de juego de la razón que, en esto de argumentar, pueden recordarnos las leyes de la guerra: un debate es un combate. Pero no estará de más confrontar esta idea conminatoria y violenta de la argumentación con la galería de argumentadores que contempla Brockriede (1972) ⁴. Hay, según él, tres tipos de argumentadores: los violadores, los seductores y los amantes. Quienes pretenden forzar al oponente con el poder de sus argumentos y su lógica inexorable practican la argumentación como una especie de violación; yo preferiría decir “como una especie de conquista” y hablar de *conquistadores* en vez de violadores: violadores serían más bien los que tratan de enredar a su interlocutor y engañarlo con argucias y estrategias falaces. Están, por otro lado, quienes se valen de los recursos suasorios o del hechizo del arte de conversar para hacer de la argumentación una forma sofisticada de seducción. Hay, en fin, quienes reconocen la dignidad, la autonomía y la capacidad de criterio del interlocutor, y entonces argumentan como quien hace no la guerra sino el amor, es decir buscando el reconocimiento mutuo, la interacción discursiva y la complicidad argumentativa. En este último caso, la argumentación filosófica viene ser una invitación a una empresa común, a una exploración y una aventura como las que el propio Nozick recomienda en filosofía.

Si varían las ideas sobre las prácticas de argumentar, cuando se trata de filosofía las opiniones son, como bien saben, mucho más dispares de modo que sus relaciones mutuas se mueven dentro de un amplio abanico entre posiciones extremas. Así, por un lado, Albert Camus sentenciaba en 1936: «No se piensa sino por imágenes. Si quieres ser filósofo, escribe novelas» ⁵. En el otro extremo, John Pollock (1990) asegura que, para el trabajo avanzado en filosofía, «los instrumentos técnicos más valiosos son los proporcionados por la teoría de conjuntos y el cálculo de predicados» ⁶. Entre estos extremos discurren los manuales de estilística que declaran que los textos filosóficos son sintomáticamente argumentativos o las introducciones escolares a la filosofía que hacen referencia al papel determinante de la argumentación y la contra-argumentación en el seno de ciertas tradiciones filosóficas relevantes en la cultura occidental ⁷.

En suma, los pronunciamientos acerca de la relación entre la argumentación y la filosofía nunca dejan de envolver una determinada manera de concebir una y otra.

Para poner un poco de orden en la exposición, voy a ensayar una clasificación tripartita –desde antiguo es conocida la magia del número tres. Supongamos que argumentar es, sin meternos ahora en precisiones técnicas, una actividad específica de dar, pedir y confrontar razones acerca de una proposición (teórica) o una propuesta (práctica) con el fin de aceptarla o rechazarla. De entrada, caben tres planteamientos principales de la cuestión o tres tipos de respuestas:

³ Nozick, Robert, *Philosophical explanations*. Clarendon, Oxford, 1981.

⁴ Brockriede, Wayne, “Arguers as lovers”, *Philosophy and Rhetoric*, 5/1 (1972), pp.1-11.

⁵ Camus, Albert, *Carnets I*, Cahier 1 [1935-1937], Gallimard, Paris, 1964.

⁶ Pollock, John L., *Technical methods in Philosophy*, Westview Press, Boulder(CO)/London, 1990, p. ix. Pollock se refiere básicamente al cálculo de predicados de la lógica estándar de primer orden..

⁷ Cf. por ejemplo Cornman, James W., Papas, George y Lehrer, Keith, *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*. México: UNAM, 2006, 2012 2ª reimp.

(a) Un planteamiento nulo que considera que esta pregunta es ociosa, dado que la argumentación no desempeña ningún papel o, al menos, ningún papel especial a la hora de hacer filosofía.

(b) Un planteamiento minimalista que sostiene que argumentar es una actividad típica del filósofo, pero no definitoria ni, menos aún, exclusiva.

(c) Un planteamiento maximalista que asegura la necesidad de argumentar en general y, más en particular, en filosofía, donde viene a ser una característica distintiva de este tipo de dedicación intelectual.

Siendo más finos cabría discernir tipos mixtos o intermedios, como

(b') un planteamiento mini-maxi, que postula la existencia de argumentos filosóficos no solo típicos sino distintivos, y

(c') un planteamiento maxi-mini, que postula una suerte de necesidad condicionada y limitada al ejercicio académico y profesional de la filosofía como oficio.

Se pueden rastrear estas posturas genéricas en declaraciones de filósofos conocidos. También sería tentador proponerlas ahora en una especie de encuesta a los interesados en “el tema”. Bueno, a Uds. en particular, ¿les gustaría pronunciarse al respecto? Adelantaré algunas pistas para propiciar la discusión.

Para empezar con el caso (a), hay trazas del planteamiento nulo en gente tan dispar como Nietzsche, Wittgenstein o Rorty. Veán, por ejemplo, estas singulares frases de Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, Parte I:

«La filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada. –Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa» (§ 126; vid. Wittgenstein 2004, pp. 129-131).

«Si se quisiera proponer *tesis* en filosofía, nunca se podría llegar a discutir las porque todos estarían de acuerdo con ellas» (§ 128, l. c., p. 131).

«En filosofía no se sacan conclusiones <...>. [La filosofía] solo constata lo que cualquiera le concede» (§ 599, l. c., p. 373).

Podrían considerarse declaraciones más idiosincrásicas que representativas y, en todo caso, tampoco costaría mucho redargüir con un contraejemplo: si tales aseveraciones fueran tesis filosóficas –bueno, ¿y qué otra cosa son?–, resultarían hartamente discutibles; yo mismo, sin ir más lejos, discrepo de ellas.

Ahora bien, hay mejores motivos para considerar la hipótesis nula a tenor de la cual la argumentación **no es** un recurso especialmente distintivo o relevante del discurso filosófico. Por ejemplo, no lo es bien en razón de [1] la textura informal y abierta de un discurso que lo hace irreducible a una caracterización definida, o bien en razón de [2] la radicalidad que pueden presentar las confrontaciones discursivas en este campo al excluir la existencia de un marco o trasfondo común de entendimiento y de discusión. En la línea de [1], cabe aducir que no parece haber una propiedad o un conjunto de ellas que permitan definir el texto filosófico o, siquiera, caracterizarlo formalmente como género. En particular, la argumentatividad normalmente atribuida a los textos filosóficos no es una condición necesaria ni una condición suficiente de la pertenencia de un texto determinado a este género –no determina inequívocamente a todos los textos filosóficos, ni los determina solo a ellos–, aunque pueda constituir un buen *indicio* al respecto⁸. Por lo demás, las actividades que hoy reconocemos

⁸ Vid., por ejemplo, Eduardo de Bustos, “Notas sobre el texto filosófico”, *Lindaraja*, 1, junio 2004 [revista digital: <http://www.realidadyfiction.eu>].

como prácticas de filosofar o modos de hacer filosofía, no presentan una caracterización definitoria común, sino a lo sumo y dentro de determinados marcos culturales, cierto aire de familia ⁹.

La otra base de apoyo de la tesis nula, en la línea de [2], se vería reforzada actualmente por la creciente atención a los llamados “desacuerdos profundos”. Las diferentes orientaciones o escuelas filosóficas descansan en términos fundamentales definidos como señas propias y constitutivas, hasta el punto de que no cabría discutirlos o neutralizarlos sin poner en cuestión su identidad misma. Así pues, la discusión entre ellas no puede contar con un fondo común de acuerdos sobre supuestos o incluso de procedimientos, con unas condiciones básicas de entendimiento mutuo, y en consecuencia deviene imposible. En tales situaciones, abocadas o a la deformación sistemática del contrario o a la incomunicación radical, la argumentación no solo no desempeña de hecho ningún papel relevante, sino que no podría desempeñarlo ¹⁰.

A mi juicio, la declaración de nulidad del papel de la argumentación en filosofía tiene el inconveniente de no hacer justicia ni a las habituales pretensiones de lucidez y de conocimiento del discurso filosófico, ni a sus implicaciones críticas o normativas. Pero, desde luego, cabe renunciar a todo esto y cultivar la filosofía como si se tratara de una expresión cultural entre otras cualesquiera –o de una vocación personal, si se prefiere, o de una actividad sanadora o terapéutica, etc. No entraré en el asunto. Me limitaré a observar que tanto la vindicación de las actitudes deflacionarias de la filosofía, como su crítica desde la orilla opuesta o desde actitudes más comprometidas, suelen envolver peticiones de principio.

Pasemos al caso (b) del planteamiento mínimo: la argumentación es un **recurso típico** aunque no llegue a ser definitorio del discurso filosófico. Es una idea nacida al calor de las demarcaciones analíticas de métodos y campos de conocimiento de los años 40 y 50 (e.g. Ryle 1946, Waismann 1956, o incluso Perelman y Olbrechts-Tyteca 1952), que venían a distinguir entre: (i) las demostraciones efectivamente concluyentes, propias de las ciencias deductivas formales, (ii) las pruebas empíricas, propias de las ciencias sustantivas y positivas, y (iii) los argumentos filosóficos, como otra vía crítica o constructiva irreducible a las dos primeras en la medida en que confía en modos de argüir o argumentar que no se atienen ni a la pura lógica, ni a la contrastación directa con protocolos de observación o de experimentación. Este género de argumentos puede responder a las peculiaridades de la filosofía misma, e. g. a la índole de las cuestiones filosóficas –por lo regular, cuestiones críticas o conceptuales de segundo orden–, o a los tratos de la filosofía con los juicios de valor y las reglas de razonamiento práctico. En todo caso, no faltan argumentaciones informales típicas del discurso filosófico en general o, al menos, de ciertas filosofías como, en particular, la filosofía analítica.

Valga el testimonio de Friedrich Waismann (1956) ¹¹:

«Se suponía, de un modo totalmente erróneo como espero haber mostrado, que <los argumentos filosóficos> eran demostraciones y refutaciones en sentido estricto, pero lo que hace el filósofo es otra cosa: *monta un caso*. Primero nos hace ver todas las debilidades, desventajas, insuficiencias de una posición, saca a la luz inconsecuencias o señala cuán artificiales son algunas ideas que

⁹ Puede verse en este sentido Parente, Diego, “Orillas de la filosofía. Un ensayo sobre/desde las fronteras de lo filosófico”, *A Parte Rei*, 29, sept. 2003 [revista digital: <http://aparterei.com>]

¹⁰ Vid. la exposición de esta posición y la réplica de Liu, Yameng, “Unintelligibility or defeat: the issue of engagement in philosophical debates”, *Argumentation*, 11/4 (1997), pp. 479-491

¹¹ Waismann, Friedrich [1956], “Mi perspectiva de la filosofía”, en A. J. Ayer, comp. *El positivismo lógico*. México: FCE, 1965; pp. 349-385.

sirven de base a toda la teoría llevándolas hasta las consecuencias más extremas, haciéndolo todo con las armas más poderosas de su arsenal, la reducción al absurdo y la regresión al infinito. Por otra parte, nos ofrece un nuevo modo de mirar las cosas que no esté expuesto a esas objeciones; en otras palabras, nos presenta, como hace un abogado, todos los hechos del caso poniéndonos en situación de juzgar» (*l.c.* 1965, pp. 376-7).

Dando por sentada o, al menos, por supuesta la existencia de argumentos filosóficos, la discusión se desplaza a la cuestión de cómo se caracterizan o en qué consisten. Para empezar se destacan sus rasgos diferenciales negativos, i.e. aquello que por lo regular no son. Así: no consisten por regla general en deducciones axiomáticas, ni en demostraciones definitivas o refutaciones concluyentes; tampoco suelen discurrir de modo inductivo o estadístico-probabilístico, ni procuran dirimir el punto en discusión por recurso a un experimento o a una prueba empírica. Desde otra perspectiva, la de autodenominada “*pratique philosophique*”, Oscar Brefinier e Isabelle Millon consideran la argumentación como una competencia específica de la filosofía, cuyo papel principal no es probar una tesis sino explicitar y articular conceptualmente una idea o una postura filosófica. El problema es que luego, a partir de estas indicaciones negativas o genéricas, ya no parece haber un conjunto definido de rasgos positivos capaz de demarcar la argumentación filosófica como un tipo singular de argumentación.

Cabe sortear esta dificultad mediante el recurso a supuestos paradigmas, i. e. mostrando algunos ejemplares o esquemas de argumentos que se suponen típicos. Por ejemplo, según Johnstone (1959), la argumentación más notoria y socorrida en las controversias filosóficas es la argumentación *ad hominem*, tanto en su vertiente crítica o negativa, como en su vertiente constructiva o positiva (*ad seipsum*). En el primer caso, o se dirige a mostrar la incoherencia interna del discurso criticado (e. g. en la línea de una reducción a un absurdo), o es un ataque a una posición al que cabe replicar mostrando que apela a principios que dicha posición recusa, de modo que la crítica resulta fallida o envuelve una especie de petición de principio. En el segundo caso, se trata del desarrollo de los principios o la posición inicialmente asumidos. En cualquier caso, el papel del análisis lógico no pasa de ser meramente instrumental y las referencias a evidencias externas o consideraciones de hecho no son muy pertinentes o apenas tienen peso. Otras muestras típicas de argumentación filosófica serían: el elenco socrático, la regresión o progresión *ad infinitum*, los argumentos trascendentales, los experimentos mentales o imaginarios¹². Se podría incluso traer a colación la existencia de falacias típicamente filosóficas, como las llamadas por John Stuart Mill “falacias de simple inspección o a priori” o los llamados por Carlos Pereda “vértigos argumentales”¹³

Tres observaciones en torno a esta postura *mínima*: (1) La idea de que la argumentación es un recurso típico del discurso filosófico suele involucrar –o venir involucrada en– una concepción y una práctica determinadas de la filosofía; es, en particular, una creencia asentada entre los filósofos analíticos y, más en general, también resulta familiar en el área de influencia de la filosofía académica anglosajona. (2) Parejamente, la identificación de un espécimen de argumento filosófico como ejemplar típico también suele hallarse asociada a

¹² Vid. por ejemplo Comesaña, Juan Manuel, *Lógica informal. Falacias y argumentos filosóficos*, EUDEBA, Buenos Aires, 1998, cap. III, pp. 111 ss.. Para una revisión de estos tipos de argumentos en un contexto metodológico amplio presidido por consideraciones de economía y sistematicidad, cabe remitirse a Rescher, Nicholas, *Philosophical reasoning. A study in the methodology of philosophizing*. Blackwell.Malden (MA)/Oxford, 2001.

¹³ Vid. Mill, John Stuart [1843], *A System of Logic... B. V On fallacies*. En *Collected Works*, VIII**, ed. de J.B. Robson Routledge, London, 1974; iii, §§3-4: 751-757 en especial. Pereda, Carlos *Vértigos argumentales*, Anthropos/UAM-Iztapalapa, Barcelona/México, 1994.

una concepción determinada de la argumentación en filosofía. (3) Puede conjugarse con el reconocimiento paralelo de otras prácticas textuales filosóficas, como la narrativa o la aforística.

Una versión más audaz de la posición minimalista es la representada por el planteamiento **minimaxi (b')** al postular argumentos no solo típicos sino distintivos o exclusivos del discurso filosófico. Sirva de muestra Gilbert Ryle (1946) ¹⁴:

«Los argumentos filosóficos no son inducciones <...>. Ni los hechos ni las fantasías tienen en la resolución de problemas filosóficos fuerza probatoria alguna <...>. Por otra parte, los argumentos filosóficos no son demostraciones de tipo euclidiano, es decir, deducciones de teoremas a partir de axiomas o de postulados <...>. Un tipo de argumento que es propio y hasta exclusivo de la filosofía es la *reductio ad absurdum*» (l.c. 1956, p. 333).

Por lo demás, no se limita a tener un posible efecto destructivo, sino que también sirve para poner a prueba y precisar los poderes lógicos de las ideas bajo investigación (l.c., p. 334).

En un sentido similar parece moverse la propuesta de Eduardo Rabossi (2008) ¹⁵ cuando incluye el diálogo racional o crítico como un ingrediente del canon de oficio del filósofo a partir de la consagración berlinesa de la filosofía como disciplina sui generis autónoma. Ese tipo de diálogo es la «estructura conversatoria característica de la argumentación filosófica», que constituye a su vez «el laboratorio de ideas» propio del filósofo (vid. preceptos 3 y 9 del canon, o.c., pp. 75-76, 81). Con todo, el carácter anómalo y excepcional de la filosofía misma como disciplina, las transgresiones del canon por parte de filósofos reconocidos (e.g. desde Schopenhauer o Nietzsche hasta Rorty o Nozick), y las recidivas querellas contra la filosofía académica, que el propio Rabossi reconoce, aguan un poco el vino de esta opción.

La posición más decidida y atrevida, entre las mencionadas, es la **maximalista (c)**. Sostiene que la argumentación no solo es un recurso **necesario** sino **definitorio** del discurso filosófico mismo. No sé de ningún representante notable y notorio. Solo he visto declaraciones escolares de principios al respecto, como la vertida en un PPT de introducción a la filosofía sobre los argumentos en filosofía, publicado *on line* por la Computer Science Engineering de la Universidad de Buffalo. Dice: «Filosofía es el arte de construir y evaluar argumentos. Solo trata con argumentos» ¹⁶ Podría considerarse una generalización –o incluso extrapolación– a partir de la presunta existencia de argumentos filosóficos propios y exclusivos: la identificación de ciertos discursos argumentativos como inequívocamente filosóficos determina la identificación del discurso filosófico como inequívocamente argumentativo. Así pues, se supone que todo discurso filosófico es, de suyo, argumentativo, sin que este supuesto implique identificar la argumentación con la filosofía en el sentido inverso de que todo discurso argumentativo sea de suyo filosófico.

Esta alternativa se ha visto desmentida por varios meta-filósofos, por ejemplo Passmore (1967): no hay un tipo de argumentos que sea formalmente distintivo de la filosofía (o.c., pp. 7-8, 17). Por otra parte, ni los filósofos están limitados a una determinada dieta de argumentos, ni hay una posición filosófica que solo pueda atenerse a un tipo peculiar y propio de argumentación. Y, en fin, el discurso filosófico admite muchos otros estilos aparte del estilo argumento, así como puede servirse y de hecho se ha servido de muy diversos recursos

¹⁴ Ryle, Gilbert (1946), “Argumentos filosóficos”, en A. J. Ayer, comp. *El positivismo lógico*. FCE, México, 1956, pp. 331-348.

¹⁵ Rabossi, Eduardo), *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berolinensis*. Gedisa, Buenos Aires, (2008).

¹⁶ Vid. www.cse.buffalo.edu. Consultado a través de Google el 16/08/2014.

alejados del tipo tradicional de los argumentos dirigidos a probar que algo es el caso o a convencer a alguien de algo.

Terminaré confesando mi versión **maxi-mini** de la necesidad condicional de la argumentación ¹⁷. Durante mucho tiempo he creído que la argumentación es un **recurso necesario** del discurso filosófico en la medida en que la filosofía se suponga o pretenda ser una empresa intelectual específica, a saber: (i) susceptible de evaluación y de aprendizaje; (ii) cultivada a través de determinadas tradiciones de pensamiento; (iii) mantenida con el propósito de contribuir a la lucidez en asuntos públicos o al desarrollo del conocimiento público. Se trata, en suma, de una especie de necesidad condicional o, si se quiere, de una suerte de imperativo hipotético: si Ud. pretende hacer filosofía como una actividad académica, crítica y cognoscitiva, específica, Ud. deberá estar dispuesto o dispuesta a dar cuenta y razón de sus tesis o asunciones filosóficas, amén de hacerse cargo de sus implicaciones y responder de ellas cuando sean cuestionadas. Bueno, me temo que ahora me he vuelto más escéptico sobre esta concepción “berlinesa” –como diría Rabossi– del canon académico de la filosofía.

Creo que argumentar en el sentido de dar, pedir y confrontar razones de lo que se sostiene o de lo que se propone acerca de la cuestión teórica o práctica considerada, sin ser una necesidad o una obligación de suyo, representa un compromiso del oficio de filósofo. Sería, por lo demás, un desiderátum para cualquier persona razonable. Y me parece que el oficio de filósofo es en todo caso un oficio de gente razonable que, a la par que otros oficios especializados en determinados usos del discurso –como el de jurista, periodista o político–, tienen una especial responsabilidad en lo que se refiere a la suerte y la calidad de nuestro discurso público. No faltan además otros motivos para pensar en la afinidad o, al menos, en la conveniencia entre la argumentación y la filosofía, motivos que tienen que ver, por ejemplo, con la índole de las proposiciones y las discusiones filosóficas, así como con las principales tradiciones de pensamiento que han conformado la enseñanza y el ejercicio de la profesión de filósofo en nuestra cultura “euro-americana” digamos. Pero en definitiva, pienso que los argumentos en favor del recurso a la argumentación en filosofía no son pruebas cogentes para convencer al escéptico o al renuente, sino que más bien sirven para confirmar en su fe a los dispuestos a argumentar en este ámbito y a los creyentes en que conviene hacerlo.

Hay, desde luego, razones que abonan esta buena disposición. Una es la presunción, como rasgo distintivo de la crítica filosófica, de que en filosofía no hay nada que no pueda ser cuestionado. Poner en cuestión es uno de los modos habituales de abrir un debate e invitar a una confrontación discursiva en torno a lo cuestionado. Otras razones para convenir en que es apropiado y saludable argumentar en filosofía tienen que ver con los posibles servicios de la argumentación en este contexto. Cabe mencionar dos:

(a) El de tratar de justificar una tesis o una posición (*pretensión justificativa*), mediante su conexión con otras tesis o posiciones asumidas (*pretensión conexiva*). Si el intento no llega a dirimir la cuestión satisfaciendo esa pretensión justificativa, al menos puede conformar un mapa conceptual-proposicional del estado de la cuestión –pretensión conexiva que resulta útil incluso en casos de desacuerdos profundos y aparentemente irreducibles.

¹⁷ Vega Reñón, Luis, “Variaciones sobre la argumentación en filosofía”, en D.I. Pérez y L. Fernández Moreno, comps. *Cuestiones filosóficas*, Catálogos, Buenos Aires, 2008, pp. 511-531.

(b) El de tratar de determinar el sentido, el significado o el alcance de una proposición filosófica, dada la habitual textura abierta del tejido discursivo de la filosofía. Esta perspectiva permite ver los servicios hermenéuticos –no solo críticos o constitutivos– que viene a prestar la argumentación en filosofía.

La segunda pregunta plantea a su vez la relación entre **argumentar bien** y hacer **buena filosofía**, cuestión que a su vez puede subdividirse en tres preguntas:

- (i) Puestos a argumentar, ¿por qué hacerlo bien en vez de hacerlo mal o mediante falacias?
- (ii) ¿Es preciso argumentar bien para hacer buena filosofía?
- (iii) ¿Basta argumentar bien para hacer buena filosofía?

También en este caso, podríamos ensayar una especie de prospección académica o profesional, o una encuesta de circunstancias.

Pero creo más interesante aquí y ahora proponer estas preguntas como posibles puntos de reflexión y discusión. Veamos: (i) Puestos a argumentar, ¿por qué hacerlo bien en vez de hacerlo mal o mediante falacias?

Consideren esta famosa recomendación de la dialéctica erística de Schopenhauer (1864 edic. póstuma).

«Maquiavelo prescribe al príncipe que aproveche todo momento de debilidad de su vecino para atacarle, pues de lo contrario éste sería a su vez quien se aprovechara de los suyos propios. Si reinaran la lealtad y la buena fe, el caso sería muy distinto; pero como no podemos confiar en su práctica, uno tampoco puede practicarlas, pues no se vería recompensado. Lo mismo ocurre en la discusión: si le doy la razón al adversario tan pronto como parezca tenerla, es difícil que él haga lo propio cuando se vuelvan las tornas; más bien actuará *per nefas*; por consiguiente, yo tengo que hacer lo mismo. Es fácil decir que se debe buscar únicamente la verdad, sin prejuicios en favor de la propia tesis; pero como no cabe anticipar que el otro lo haga, tampoco nosotros debemos hacerlo»¹⁸.

La cuestión que plantea esta recomendación no es si se trata de una estrategia razonable; el problema es más radical: la cuestión es si se trata de una estrategia siquiera viable. Me temo que si la entendemos en el sentido radical de recurrir a falacias deliberadas de forma sistemática y generalizada, no es viable. Creo que es imposible este recurso sistemático pues arruinaría la interacción discursiva efectiva y atentaría contra algunas de sus presunciones básicas, como las de inteligibilidad, fiabilidad y razonabilidad¹⁹. Un caso similar sería la suerte que correría el comercio en una situación de fraude general y desconfianza sistemática. Las falacias efectivas, como los fraudes mercantiles, no pueden tener un carácter constitutivo y primordial sino parasitario. Convengamos, entonces, en la imposibilidad de argumentar deliberada y sistemáticamente mal²⁰.

¹⁸ *Dialéctica erística o El arte de tener razón expuesto en 38 estratagemas*, Trotta, Madrid, 2011 4ª edic., p. 47, nota 3.

¹⁹ Puede verse a este respecto Luis Vega Reñón, *La fauna de las falacias*, Trotta, Madrid, 2013, pp. 55-51.

²⁰ Otro caso paralelo y hartamente discutido, sobre todo a partir de la conocida posición negativa de Kant, es el de la posibilidad de la mentira sistemática y el engaño universal. Todavía resuenan sus ecos, por ejemplo en Don Fallis, "Skyrms on the possibility of universal deception", *Philosophical Studies*, 172/2 (2014), pp. 375-397.

Pero de ahí no se sigue que haya que hacerlo bien. Así pues, también deberíamos contar con algunas razones positivas para hacerlo bien, si de argumentar se trata. Creo que merecen atención a este respecto razones de dos tipos: (a) unas descansan en valores o consideraciones de justificación interna de las buenas prácticas argumentativas; (b) otras remiten a motivos de justificación externa o instrumental que apelan no tanto a valores como a servicios.

A. La justificación interna se refiere a ciertos valores propios que se manifiestan en dos planos, el plano de la comunicación o conversación y el plano de la actuación deliberada, y alcanzan a tener una proyección normativa.

- En el plano de la comunicación, el valor de la argumentación radica en ser una vía de entendimiento personal y mutuo entre agentes discursivos.

- En el plano de la actuación deliberada, el valor de la argumentación consiste en ser una vía de coordinación reflexiva de creencias y acciones, cuando se trata de cuestiones de orden personal, y en ser una vía de coordinación y ponderación deliberativa para el tratamiento y la resolución de conflictos, problemas o asuntos de dominio público e interés común.

- La proyección normativa obra, en fin, no solo como vía de coordinación sino como instancia de legitimidad de las coordinaciones personales o colectivas. La argumentación es una forma de legitimación de las proposiciones a través de las "-ducciones" (deducción, abducción, inducción, conducción, etc.), y de justificación de los propósitos y propuestas a través de las modalidades de la argumentación práctica. Los argumentos que cumplen las condiciones de corrección y eficiencia pertinentes en cada caso, representan una acreditación o garantía, al menos en principio, de la verdad o la plausibilidad de nuestras proposiciones, así como de la adecuación o el acierto de nuestras propuestas. Resultados que, por cierto, no quedan asegurados de una vez por todas y para siempre pues, por lo regular, nuestros argumentos comunes teóricos o prácticos devienen rebatibles.

B. La justificación externa o instrumental de buena argumentación no hace referencia a sus valores sino más bien a sus posibles servicios.

- Unos pueden ser de orden epistémico, como la conversión de meras creencias en presuntos conocimientos.

- Otros puede tener un carácter práctico, como el aumento de las posibilidades de éxito o acierto o disminución del riesgo de error, a través de la coordinación adecuada de acciones-conocimientos en el plano personal, o además a través de la deliberación conjunta, en el plano colectivo de las resoluciones y decisiones de grupo.

- Cabe mencionar además la optimización de ciertos bienes sociales a través de las buenas prácticas argumentativas, en particular: (1) nuestra propia maduración mental y el desarrollo de nuestras capacidades y habilidades cognitivas y discursivas, empresa que demanda un marco no tanto de formación individual como de interacción colectiva; (2) la constitución de una sociedad tolerante y abierta, compuesta por agentes autónomos y heterogéneos, pero consciente de sus compromisos y responsables de su cumplimiento; (3) la preservación de nuestra lucidez y capacidad de respuesta ante las formas de violencia no precisamente física sino discursiva e incluso argumentativa.

Reparemos, en fin, en que ninguna de estas alegaciones pretende constituir de suyo o en conjunto una especie de razones determinantes o pruebas definitivas para fundamentar la necesidad de argumentar y más aún de hacerlo bien, puestos a ello. Según es bien sabido desde el racionalismo crítico de Popper, la disposición racional no se funda a sí misma. Quieren ser más bien consideraciones dignas de tenerse en cuenta a la hora de plantearse qué hacer y cómo hacerlo cuando nos las habemos con el discurso argumentativo.

Restan los interrogantes concernientes, en particular, a las relaciones entre argumentar bien y hacer buena filosofía. Desde luego no tengo la menor pretensión de resolverlos. Para empezar, el punto de qué sea argumentar bien sigue siendo una cuestión abierta desde el alumbramiento de la moderna teoría de la argumentación, hace ya casi 50 años; y lejos de cerrarse no deja de abrir nuevos focos de problemas de modo que, por ejemplo, donde antes dominaban los criterios de corrección del argumento o las reglas del proceder dialéctica, ahora también cuentan las disposiciones y virtudes de los agentes argumentativos. Y si esto ocurre en el caso de la *buena* argumentación, ¿qué cabría pensar a propósito de la *buena* filosofía? Así que me limitaré a unas buenas palabras.

Con respecto a (ii) creo que, efectivamente, es preciso argumentar bien para hacer buena filosofía de modo parecido a como, digamos, es preciso escribir bien para hacer buena literatura, es preciso –supongamos– escribir bien en español para hacer buena poesía o una buena novela dentro del marco de la literatura española. Y con respecto a (iii) creo, en cambio, que no bastará argumentar bien, correctamente, para hacer buena filosofía, de modo parecido una vez más a como no basta escribir bien, correctamente, para lograr un buen poema o una buena novela. También en estos dos puntos, (ii) y (iii), se pueden considerar y debatir algunas buenas razones, así que les invito de nuevo a seguir argumentando.