

Actividad 3: ¿Cómo evaluar la validez de los argumentos?

PROPÓSITO

Se espera que los estudiantes adquieran herramientas lógicas para evaluar estratégicamente la validez de los argumentos que se usa para responder las preguntas filosóficas.

OBJETIVOS DE APRENDIZAJE

OA 2

Evaluar y contrastar métodos de razonamiento para abordar un concepto o problema filosófico.

ACTITUDES

- Pensar con perseverancia y proactividad para encontrar soluciones innovadoras a los problemas.
- Aprovechar las herramientas disponibles para aprender y resolver problemas.

Duración: 10 horas pedagógicas

DESARROLLO DE LA ACTIVIDAD

¿CÓMO DEMOSTRAR LA VALIDEZ DE UN ARGUMENTO?

Como inicio de la actividad, el docente utiliza la pregunta *¿cómo evaluar las respuestas filosóficas?* para presentar las reglas de inferencia como herramientas de evaluación de los argumentos. Se sugiere utilizar un ejemplo particular de respuesta relacionada con el tema del Seminario, para guiar la discusión que se genere a partir de la pregunta.

Ejemplo:

Epicuro en la carta a Meneceo responde la pregunta: ¿Qué es la felicidad?
 “Una vida será feliz, buena, sólo si superamos el temor irracional a la muerte y a la divinidad”.

Reflexionan en torno al argumento por medio de las siguientes preguntas:

- ¿Cómo demuestra Epicuro esta respuesta (tesis)?
- ¿Cómo podemos evaluar si el argumento utilizado es o no válido?

Se sugiere modelar (es decir, demostrar “pensando en voz alta”) la evaluación del argumento filosófico correspondiente para demostrar cómo la lógica, por medio de reglas de inferencia, entrega herramientas para evaluar la validez de los argumentos y, a la vez, ofrece una estrategia procedimental que el estudiante podrá aprender a utilizar gradualmente.

En el modelamiento, es importante explicitar la estructura y la regla de inferencia aplicada para demostrar cómo se evalúa lógicamente un argumento. Dicha regla corresponderá a los procedimientos que aprenderán a aplicar, poco a poco, al enfrentarse a otros ejercicios argumentativos.

Para ilustrar el modelamiento, utilizaremos como fuente la Carta a Meneceo de Epicuro. Los estudiantes deben tener el argumento completo para ir trabajando mientras el profesor hace la demostración con el argumento, a fin de que reconozcan y marquen en el texto la estructura argumentativa y la regla demostrada.

Ejemplo de modelamiento:

En los párrafos 124 y 125 de **CM**, encontramos las siguientes premisas:

P1) Todo bien y todo mal reside en la sensación.

Es bueno esclarecer esta afirmación todo lo posible con el fin de determinar completamente su sentido. Bien y mal para Epicuro se identifican con placer y dolor (**CM**, 129); no haremos alcances acerca de la aceptación de algunos dolores o el rechazo de algunos placeres con vistas al *cálculo* y la atención a los beneficios y perjuicios. Así, modificamos P1:

P1) Todo bien (placer) y todo mal (dolor) reside en la sensación.

Además, tenemos que precisar el significado de 'sensación'. Obviamente, refiere al ámbito de lo sensorial (interno y externo); toda sensación, todo acto de sentir, supone un sujeto *sentiente*: esta es una condición de su existencia como tal. Esto último constituye el contenido de otra premisa:

P2) Toda sensación requiere de un sujeto sentiente al cual le acontezca.

Otra premisa:

P3) La muerte es privación del sentir.

Se sigue la siguiente conclusión:

C) La muerte nada es para nosotros (los sujetos racionales sentientes).

Mostremos otro argumento. Este es acerca del temor a la muerte:

P1) Si alguien teme a algo, entonces ese algo puede causarle un mal (dolor).

Claramente, aquí referimos al temor objetivo (el miedo) y racional, no a la angustia, la cual consiste en un miedo a algo que tiene su causa psíquica interna, un temor irracional.

Agregamos una segunda premisa:

P2) La muerte (siendo privación completa del sentir) no puede causar mal alguno a alguien.

Se sigue por necesidad la conclusión:

C) Si la muerte no puede causar ningún mal a nadie, entonces ningún hombre le teme.

Estamos en presencia de la regla inferencial llamado *modus tollens*. La forma lógica del *modus tollens* es la siguiente:

Si ϕ , entonces ψ y no ψ , por lo tanto, no ϕ

O sea, si alguien teme algo, entonces ese algo puede causarle un mal; pero ese algo no puede causarle ningún mal, entonces nadie le teme.

EJERCITARNOS PARA EVALUAR LA VALIDEZ DE UN ARGUMENTO

Los estudiantes ejercitan individualmente cómo aplicar las reglas de inferencia con nuevos argumentos. Es importante explicarles que tales reglas de inferencia nos permiten demostrar la validez de un argumento.

Conexión interdisciplinaria:

Evaluación crítica de textos
Lengua y literatura [4° Medio OA 3]

Se sugiere darles las siguientes instrucciones para verificar la validez de un argumento:

- Leer el argumento para separar premisas y conclusiones.
- Apoyarse en los conectores para identificar qué oraciones son premisas y cuáles, conclusiones.
- Si se diera el caso, explicitar las premisas implícitas contenidas en el argumento.
- Identificar si el argumento cumple con alguna de las reglas de inferencia.

REFLEXIÓN METACOGNITIVA

Como cierre de la actividad, conviene presentar otra vez la interrogante *¿cómo evaluar las respuestas filosóficas?* para que respondan individualmente algunas de las siguientes preguntas:

- ¿Qué he comprendido sobre la evaluación de los argumentos? ¿Qué me falta por comprender?
- ¿Qué dificultades tengo para usar las reglas de inferencia en la evaluación de argumentos?
- ¿Cómo he usado las reglas de inferencia?
- ¿Pienso que estas reglas son útiles para mi vida cotidiana? ¿Por qué?
- ¿Cómo puedo aplicar estas reglas en mi vida cotidiana?

ORIENTACIONES PARA LA ACTIVIDAD DE AULA

El siguiente indicador de evaluación, entre otros, puede ser utilizado para evaluar formativamente la actividad:

-Evalúan la validez de argumentos filosóficos.

Se sugiere realizar ejercicios graduados en nivel de dificultad para que ejerciten la aplicación estratégica de las reglas de inferencia. Pueden trabajar con extractos que incluyan argumentos de distintos autores, diferentes extensiones y complejidad, para que evalúen y a la vez confronten la validez del argumento, aplicando las reglas.

Para graduar la ejercitación, se recomienda combinar ejercitación individual con actividades cooperativas, en parejas.

Cabe recordar que, para entender las reglas de inferencia, tendrán que aprender a aplicar ciertos procedimientos; el foco debe estar en que internalicen el proceso estratégico, en vez de memorizar el nombre o la expresión lógica de la regla de inferencia. Por ello, es importante que al retroalimentarlos, los guíe mediante preguntas metacognitivas para evidenciar cómo aplican el proceso, qué dificultades enfrentan y cómo ayudarlos a avanzar.

Si les cuesta evaluar argumentos, conviene hacer ejercicios plenarios. En ellos, el profesor guía la participación mediante una secuencia interrogativa graduada que explicita la ruta de tareas que exige la actividad de evaluación:

- ¿Cuáles son las oraciones de este argumento?
- ¿Cuáles son las premisas y cuáles, las conclusiones?
- ¿Qué conectores me pueden ayudar a identificar premisas de conclusiones?
- ¿Es necesario explicitar premisas implícitas para comprender el argumento?
- ¿Existe alguna regla de inferencia que se aplique para demostrar la relación de necesidad entre premisa y conclusión?

RECURSOS Y SITIOS WEB

Como apoyo a la explicación de las reglas de inferencia, se puede utilizar el video *Inferencia Lógica - Modus Ponens, Modus Tollens*

<https://link.curriculumnacional.cl/https://www.youtube.com/watch?v=OuHYh1Xw5no>

- Ejemplos de modelamiento

Ejemplo 1:

Texto: Aristóteles, *Ética Nicomáquea I*

Aristóteles define *eudaimonía* en virtud de la función distintivamente humana (EN, I, 7). Así, la bondad y la realización moral del hombre radica en la realización de su función propia y distintiva: la actividad o tipo de actividad (*érgon*) que caracteriza las ocupaciones humanas, la función del hombre (*érgon anthrópou*). ¿Cuál es esa actividad característica del hombre? No es ni la vida nutritiva vegetativa ni la vida perceptiva (percepción sensorial), es la vida activa del elemento racional. El *érgon* humano reside en la *facultad racional*.

La buena vida será aquella en la cual la razón es bien ejercida, ejercida en conformidad con la excelencia apropiada a ella. El bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la excelencia o virtud (EN, I, 7). El bien del hombre consiste en la actividad de la más alta facultad del alma.

Aquí puede detectarse un par de premisas que tiene como conclusión lo anterior:

P1) **Si algo realiza la actividad propia de su tipo bien, entonces es una cosa buena de su tipo.**

P2) **La actividad propia humana es la actividad racional.**

Puede, ciertamente, constatarse que P1 admite la forma lógica de un bicondicional, pues en el texto los esfuerzos están encaminados a buscar una definición. Así, entonces, esta premisa queda:

P1) **Algo realiza la actividad propia de su tipo bien si y sólo si es una cosa buena de su tipo.**

Ahora bien, un bicondicional es equivalente lógicamente a una conjunción lógica de los dos condicionales implicados, a saber:

P1) **Si algo realiza la actividad propia de su tipo bien, entonces es una cosa buena de su tipo y si algo es una cosa buena de su tipo, entonces realiza la actividad propia de su tipo bien.**

Dado lo anterior, se puede esclarecer el esquema inferencial por medio del cual Aristóteles rechaza los otros candidatos a *buena vida*, esto es, la vida del placer y la vida política. Así, por consiguiente, la primera forma de vida debe ser rechazada por consistir en el despliegue de las funciones anímicas no propias del hombre. En consecuencia, si un hombre se entrega a tal forma de vida, no estará realizando la actividad propia de su tipo bien; y entonces no será una cosa buena de su tipo, esto es, un buen hombre. Veamos el esquema inferencial:

P1) **Si algo es una cosa buena de su tipo, entonces realiza la actividad propia de su tipo bien.**

P2) **La vida del placer o actividad nutritiva y sensitiva anímica no es la actividad propia del hombre y quien se entregue a ese tipo de vida no realiza la actividad propia de su tipo bien.**

Se sigue lógicamente, por simple *modus tollens*, que tal cosa (en este caso, el hombre) no será una cosa buena de su tipo, no será un buen hombre, no será feliz. La forma lógica del *modus tollens* es la siguiente:

Si φ , entonces ψ y no ψ , por lo tanto, no φ

Para el caso de la vida política, Aristóteles afirma que el fin de esta, el honor, es superior al placer, pues es sólo perseguido por los hombres; pero este fin es engañoso, porque el honor depende de quienes lo otorgan, no de quien lo recibe. Pero el bien buscado debe ser algo que le pertenezca al hombre y que no se le pueda arrebatarse.

La realización de la función propia del hombre, la vida consistente en el buen ejercicio de la facultad superior del alma, la facultad racional, su realización en conformidad con la virtud constituye la buena vida del hombre; de acuerdo con ello, es la buena vida un fin en sí misma, por lo que no puede si no pertenecer al hombre y es imposible enajenársela.

Por consiguiente, la vida política no puede ser el *érgon* del hombre; en consecuencia, quien se precipite en ese modo de vida no realiza el *érgon* de su tipo bien. Nuevamente por *modus tollens*, llegamos a la misma conclusión: tal cosa (en este caso, el hombre) no será una cosa buena de su tipo, no será un buen hombre, no será feliz.

Ejemplo 2:

John Stuart Mill (1806-1873, Inglaterra)

Filósofo, economista y político. Es reconocido, entre otras cosas, por ser uno de los mayores exponentes del utilitarismo. En su texto *El utilitarismo* defiende la utilidad -felicidad, bienestar- como criterio de decisión moral. Es decir, la mejor acción sería aquella que produzca la mayor felicidad para el mayor número de personas.

Texto: Stuart Mill, J. *El Utilitarismo*, capítulo 2

Resulta adecuado comenzar con la formulación del principio normativo utilitarista. Este principio ha de tener la forma lógica de un bicondicional, pues su principal propósito es dejar establecido cuáles son las condiciones suficientes y necesarias de la *corrección* moral de un acto. De este modo, de lo que se trata es de definir un acto moralmente correcto. Vale la pena notar un aspecto importante: el utilitarismo de Mill puede admitir alguna variedad de tipo; puede interpretarse como un utilitarismo de acto o como uno de regla. Con el fin explícito de claridad y simplicidad, nos ocuparemos del utilitarismo de acto, una de las interpretaciones más usuales, pero no por ello más acertada, del pensamiento de Mill. Así, por consiguiente, el principio de la mayor felicidad o de la mayor utilidad (PU) es el siguiente:

PU) Un acto es correcto (moralmente) si y sólo si tiende a promover la felicidad; y es incorrecto si y sólo si tiende a producir lo contrario de la felicidad.

Se requiere precisar esta formulación del principio, pues la formulación dada se encuentra afectada de ciertas ambigüedades, a saber: falta la referencia explícita al individuo agente que lleva a cabo el acto y se necesita esclarecer el concepto de felicidad; junto con esto último se introducirá el concepto de utilidad.

Para Mill la felicidad, el bien que se debe perseguir y el único bien realmente deseable, es el placer. Claramente, la noción de placer incluye múltiples formas de placer: desde aquellos placeres inmediatos asociados a la corporalidad hasta los más nobles placeres asociados a la vida mental superior propiamente humana. La utilidad puede entenderse como la cantidad (suponiendo que puedan cuantificarse de algún modo los placeres) que resulta de la diferencia entre los placeres y los dolores que el acto trae consigo (o sea, lo placenteras o dolorosas que sean las consecuencias del acto). Nótese también que el principio contempla la felicidad no sólo del agente que lo realiza, sino también la de todos los individuos de la comunidad que se encuentren implicados. Sin duda, el utilitarismo de Mill es claramente *universalista*. Este principio contempla el perfeccionamiento y la realización de las capacidades más altas (tanto materiales como espirituales) del mayor número de miembros de la comunidad o colectividad a la que pertenece dicho agente. No se trata en ningún caso de un utilitarismo *egoísta*. Esta postura

en el ámbito de la ética normativa es una postura *consecuencialista*: la corrección de un acto está determinada por las consecuencias de este.

Por lo tanto, la nueva formulación de **PU** es la siguiente:

PU) El acto que un agente (moral) realiza se dice *correcto* (moralmente) si y sólo si la *utilidad* (la diferencia entre los placeres y los dolores producidos por) del acto es mayor que la de cualquiera de los otros actos posibles que el agente *podría* haber realizado.

Si deseamos objetar de algún modo adecuado este principio, necesitamos poner en evidencia la existencia de posibles contraejemplos, esto es, casos en los cuales el criterio de la mayor utilidad considera correcto un acto que por razones de justicia no lo es. Tomemos como ejemplo la siguiente situación imaginaria (aunque está avalada por las leyes de linchamiento existentes en USA el siglo pasado):

Supóngase que un utilitarista estuviera visitando un área en la que hubiera conflictos raciales, y que, durante su visita, un hombre negro violara a una mujer blanca, y que ocurrieran disturbios raciales como resultado del delito, turbas de gente blanca que, con la complicidad de la policía, golpean y matan negros, etc. Supóngase también que nuestro utilitarista está en la zona del delito cuando éste se comete, de modo que su testimonio conduciría a la condena de un hombre negro en particular. Si él sabe que una pronta detención pondrá fin a los disturbios y los linchamientos, seguramente, como utilitarista, debe pensar que tiene el deber de dar un falso testimonio que producirá el castigo de una persona inocente.

Sin duda, culpar a un inocente es un acto moralmente incorrecto, pero desde la perspectiva establecida por el criterio normativo utilitarista dicho acto sería, en dichas circunstancias, un acto moralmente correcto. He aquí un contraejemplo. Formulemos el argumento respectivo:

P1) El acto que un agente (moral) realiza se dice *correcto* (moralmente) si y sólo si la *utilidad* (la diferencia entre los placeres y los dolores producidos por) del acto es mayor que la de cualquiera de los otros actos posibles que el agente *podría* haber realizado.

P2) En dichas circunstancias, culpar a un inocente tiene mayor utilidad que los otros actos posibles.

En consecuencia,

C) El acto de culpar a un inocente es un acto moralmente correcto.

El argumento es válido, pues si las premisas son verdaderas, la conclusión *debe* serlo. El esquema inferencial es un *modus ponens*: si ϕ implica ψ , y es el caso que ϕ , entonces ψ . PU es un bicondicional y aquí hemos considerado la implicación que va desde la utilidad a la corrección. Por tanto, se tiene que P1 y P2 implican C, en símbolos: $((P1 \wedge P2) \rightarrow C)$.

Ahora bien, por simple inspección del concepto natural de justicia, sabemos que culpar a un inocente no es moralmente correcto, por lo que se infiere, por *modus tollens*, que P1, esto es, **PU** debe ser falso. La negación de la conjunción $(P1 \wedge P2)$ es equivalente a la disyunción de ambas premisas negadas: o bien no es el caso que P1, o bien no es el caso que P2, en símbolos $(\neg P1 \vee \neg P2)$. Como se sabe que P2 es verdadera según el criterio utilitarista, entonces es falso el principio mismo **PU**.

Cabe hacer una observación más. El principio **PU**, dado su contenido semántico prescriptivo, implica lógicamente el deber que cae, tras el cálculo racional de la utilidad del acto particular, incondicionalmente sobre el agente moral. Puede afirmarse entonces:

Si PU es verdadero, entonces el agente moral está obligado (constituye su deber) a realizar el acto que posea la mayor utilidad de todos los actos posibles para él.

Desde esta perspectiva, se deja ver inmediatamente un problema para el principio utilitarista: los actos *supererogatorios* o actos heroicos. Estos actos tienen la mayor utilidad entre todos los actos disponibles para un agente racional, pero no es posible exigir llevar a cabo un acto de esta naturaleza a cualquier sujeto. De aquí se sigue lógicamente (por *modus tollens*) que **PU** es falso, pues no puede ser obligatorio para el agente realizar este tipo de actos, ya que se hallan fuera de sus posibilidades reales de acción.

Ejemplo 3:

Texto: Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, capítulo I

Kant es, sin duda, representante de una ética normativa del tipo *deontológico*. Este tipo de postura ética es no consecuencialista. Los actos de los agentes son o no correctos en sí mismos, no por las consecuencias que tengan. De acuerdo con esta postura, nosotros los seres humanos, en tanto que agentes morales racionales, no podemos saber, sobre la base de cualquier cálculo racional de las afecciones naturales a nuestra sensibilidad, cuáles serán en su totalidad las consecuencias de nuestros actos; esta incerteza inextirpable de nuestra vida práctica hace imposible conocer con antelación todas las consecuencias que se siguen de los actos que realizamos. Prometer en vano y mentir son, por ejemplo, malos en sí mismos.

Formulemos el principio normativo que caracteriza a esta postura deontológica:

PD) Obra siempre de modo tal que *puedas* querer que tu máxima se convierta en ley universal. O de otro modo: Obra sólo según una máxima tal que *puedas* querer al mismo tiempo que se torne ley universal.

Formulemos este criterio bajo la forma lógica de un bicondicional:

PD) El acto que un agente moral (racional) realiza bajo una máxima determinada se dice *correcto* si y sólo si el agente moral pueda querer que todos los otros agentes morales lo realicen bajo esa misma máxima, es decir, esta puede valer como ley universal.

Desde la perspectiva de una teoría del deber, las obligaciones que recaen sobre los agentes morales racionales son de naturaleza incondicional (son *categorías*, no *hipotéticas*); el tipo de acto de habla correspondiente a estos mandatos es el del *imperativo*. Así, de la formulación precedente del criterio normativo deontológico se sigue que todo acto moral, cuya máxima pueda ser querida por todos los otros agentes morales pertenecientes a la comunidad racional universal, es un acto moralmente correcto, esto es, realizar ese acto constituye nuestro deber, nuestra obligación irrenunciable. Tenemos aquí un condicional, cuyo antecedente es **PD** y su consecuente es nuestro deber de realizar el acto en cuestión.

Pongamos a prueba este principio justamente como lo hace Kant en el texto aludido. Uno de los ejemplos preferidos de este autor es el de la mentira. Según el criterio, mentir es incorrecto moralmente, porque no puedo querer consistentemente que los demás quieran lo mismo. Si así ocurriese, si mi máxima pudiera tornarse ley universal, entonces la mentira como tal se destruiría a sí misma. En realidad, la posibilidad de éxito de una mentira depende de que no haya una ley universal que la permita (o de que haya una ley universal que la prohíba).

El argumento es el siguiente:

P1) **Debemos realizar sólo aquellos actos que se conformen a reglas que pudiéramos querer que fueran adoptadas universalmente.**

P2) **Si fuéramos a mentir, estaríamos siguiendo la regla “Es permisible mentir”.**

P3) **Esta regla no podría adoptarse universalmente, porque sería contraproducente: la gente dejaría de creer en otros, y entonces no serviría de nada mentir.**

Por lo tanto,

C) **No debemos mentir**

Podemos introducir una premisa más:

P1) **Si mentir es un acto moralmente correcto, entonces es nuestro deber realizarlo.**

P2) **Si es nuestro deber realizarlo, entonces podemos querer que todos lo realicen, o sea, podemos querer que nuestra máxima ‘Es permisible mentir’ sea ley universal.**

P3) **No podemos querer que nuestra máxima sea ley universal, pues la mentira se destruiría a sí misma.**

Por lo tanto, por doble *modus tollens* debido a la transitividad de la implicación entre las dos primeras premisas P1 y P2, se tiene:

C) **Mentir no es un acto moralmente correcto.**

Para finalizar, es bueno notar que la fuerte presencia de la inferencia *modus tollens* no es una mera casualidad. Esta regla de inferencia es clave para el entramado lógico en el cual se funda la *búsqueda de contraejemplos*, y tal búsqueda es, a su vez, una parte estructural esencial del discurso argumentativo propio de las disputas dialógicas.