

A lo largo de las últimas décadas, la retórica ha recuperado el prestigio que había ido perdiendo a lo largo de los siglos. La razón es evidente: hoy, el talento para comunicar y convencer a través del lenguaje se considera una habilidad extremadamente valiosa. Este resurgimiento de la disciplina retórica ha ido acompañado de su necesaria actualización para adaptar los distintos tipos de discurso a diferentes auditorios y campos del saber.

Rupturista con la tradición del racionalismo filosófico, *Tratado de la argumentación* va más allá de las concepciones aristotélicas y establece las pautas retóricas modernas a través del análisis de textos jurídicos, publicitarios, políticos y filosóficos. Sin duda, una obra de referencia y un pilar fundamental sobre el que se desarrolla la nueva retórica.

«Se trata de uno de los grandes clásicos del pensamiento contemporáneo, una de esas raras obras que, como las de Aristóteles y Cicerón, Quintiliano y Vico, perdurará a través de los siglos». MICHEL MEYER

MANUALES	
<a href="http://www.editorialgredos.com">www.editorialgredos.com</a>	
ISBN 978-84-249-2897-1	
	
9 788424 928971	GREDOS

Chaim Perelman  
Lucie Olbrechts-Tyteca

# Tratado de la argumentación

La nueva retórica



CH. PERELMAN  
L. OLBRECHTS-TYTECA



TRATADO DE LA ARGUMENTACIÓN LA NUEVA RETÓRICA

MANUALES

69

BRH



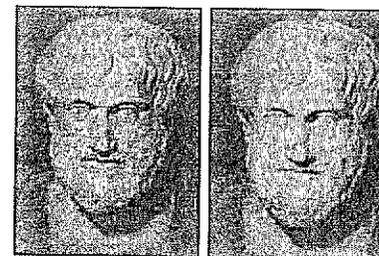
  
GREDOS

BIBLIOTECA ROMÁNICA HISPÁNICA

CH. PERELMAN  
L. OLBRECHTS-TYTECA

# TRATADO DE LA ARGUMENTACIÓN

LA NUEVA RETÓRICA



TRADUCCIÓN ESPAÑOLA DE  
Julia Sevilla Muñoz

  
GREDOS

BIBLIOTECA ROMÁNICA HISPÁNICA

## TRATADO DE LA ARGUMENTACIÓN

BIBLIOTECA ROMÁNICA HISPÁNICA  
FUNĐADA POR  
DÁMASO ALONSO  
III. MANUALES, 69

CH. PERELMAN Y L. OLBRECHTS-TYTECA

# TRATADO DE LA ARGUMENTACIÓN

© ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES, Bruselas, 1989

© EDITORIAL GREDOS, 1989  
Sánchez Pacheco, 85, 28002 Madrid  
www.editorialgredos.com

LA NUEVA RETÓRICA

TRADUCCIÓN ESPAÑOLA DE  
JULIA SEVILLA MUÑOZ

PRIMERA EDICIÓN, 1989  
3.ª REIMPRESIÓN

Título original:

*Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique, 5.ª ed.*

Diseño gráfico e ilustración:  
Manuel Janeiro

Depósito Legal: M. 2105-2006  
ISBN 84-249-1396-5  
Impreso en España. Printed in Spain  
Encuadernación Ramos  
Gráficas Cóndor, S. A.  
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2006

  
GREDOS  
BIBLIOTECA ROMÁNICA HISPÁNICA

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA \*

## PERELMAN Y LA RETÓRICA FILOSÓFICA

### LA RETÓRICA EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

Mientras que la Edad Media y el Renacimiento entendieron y cultivaron la dialéctica y la retórica aristotélicas, la Edad Moderna de racionalismo hegemónico, las marginó.

Ello significa, por tanto, que la suerte histórica de la retórica ha estado ligada a la valoración gnoseológica que, en las distintas épocas, se ha hecho de la opinión en su relación con la verdad. Para quienes la verdad puede surgir de la discusión y el contraste de pareceres, la retórica será algo más que un simple medio de expresión, un elenco de técnicas estilísticas, como la consideran aquellos para quienes la verdad es fruto de una evidencia racional o sensible. Esto explica que con el predominio del racionalismo y el empirismo en la filosofía de los siglos xvii al xix la retórica fuese reducida en los planes de estudio a una especie de estilística. Es con los sistemas característicos de finales del xix y de este siglo (pragmatismo, historicismo, vitalismo, axiología, existencialismo...) cuando se empiezan a sentar las bases para la rehabilitación de la retórica y la teoría de la argumentación.

Este resurgimiento de la retórica está también estrechamente relacionado con circunstancias políticas y sociales. El desarrollo en

\* Tomado del *Tratado histórico de retórica filosófica* de Jesús González Bedoya, Madrid, Ed. Nájera, 1988.

nuestro mundo actual de sociedades democráticas, intensa y progresivamente intercomunicadas en lo informativo, lo político y lo económico, hace que, como en la Grecia clásica, se despierte en ellas con fuerza la necesidad y el interés por la retórica, por la argumentación, por la persuasión a través del lenguaje<sup>1</sup>. E inversamente, la causa profunda del desinterés y olvido en que yació la retórica en épocas pasadas radicaría en la estructura dogmática, autoritaria, coercitiva, en una palabra, antidemocrática, de aquellas sociedades.

En la primera mitad de este siglo, la retórica había degenerado en la enseñanza media europea: una asignatura llamada «Elementos de retórica», recuerda Perelman, venía a reducirse a un aprendizaje de memoria de una lista de figuras retóricas en consonancia con la noción vulgar que identifica retórica con estilo florido, elocuente, un arte del lenguaje. En esta noción se ha perdido ya casi por completo la definición aristotélica (arte de la persuasión), la de Cicerón (*docere, movere, placere*) e incluso la de Quintiliano: *ars bene dicendi*, donde el *bene* tiene una triple connotación de eficacia, moralidad y belleza. Más concretamente, la retórica que perduró en los planes de estudio durante los siglos XVII, XVIII y XIX fue la equivalente al Libro III de la *Retórica* de Aristóteles, es decir, una retórica nada relacionada con la formación de la opinión, sino reducida a manual de estilo o técnica expositiva. Iniciadores de esto fueron los franceses Pierre de la Ramée y Talon (siglo XVII).

Por otra parte, si en nuestro siglo ha tardado tanto la retórica en resurgir en Occidente, a pesar de una larga tradición democrática, ello se ha debido al prestigio prepotente de la ciencia positiva, a causa del cual nada se consideraba persuasivo si no se amoldaba a criterios estrictamente científicos, cosa que no cumple la retórica<sup>2</sup>. La lógica de nuestro siglo se ha decantado en exclusiva hacia la lógica formal, demostrativa, arrojando así al terreno de lo ilógi-

<sup>1</sup> Cf. Jordi Berrio, *Teoría social de la persuasión*, Barcelona, Ed. Mitre, 1983, págs. 34-50.

<sup>2</sup> Cf. Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation (La nouvelle rhétorique)*, 3.ª ed., Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976, págs. 37-38.

co, de lo irracional, todo el contenido de las ciencias humanas y sociales, que, como la ética, se resisten a una formalización sólo posible con verdades universalmente convincentes, demostrables con pruebas constrictivas<sup>3</sup>.

Así, el prestigio que desde finales del siglo pasado había adquirido para el pensador occidental la lógica formal, inducía a ver la retórica como una antigualla irrecuperable.

Reducida, pues, la retórica a arte de la expresión, perdió todo interés filosófico, no siendo extraño por ello que no aparezca el término retórica ni en el *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, de André Lalande, ni en la norteamericana *Enciclopedia of Philosophy* (1967). Laguna subsanada, sin embargo, por el Diccionario de filosofía de Ferrater Mora.

No mejor suerte ha corrido la retórica en los países socialistas, en donde ha sido considerada como un símbolo de una educación formalista, inútil, burguesa, anti-igualitaria.

Por esto no es nada extraño que hasta hace apenas unos decenios la opinión predominante sobre la retórica ha sido peyorativa: sinónimo de artificio, de insinceridad, de decadencia. Incluso actualmente la retórica todavía tiene connotaciones peyorativas: «es un retórico», «no me vengas con retóricas», etc., son expresiones que indican que el término retórica se asocia más o menos con la falsificación, lo insincero, la hinchazón verbal, la vaciedad conceptual... Las causas de esa mala fama aparecieron ya en la época postciceroniana cuando la retórica, por las razones políticas que tan acertadamente analizara Tácito en su *Diálogo de oradores*, empezó a perder su dimensión filosófica y dialéctica, reduciéndose paulatinamente a un redundante ornamento; en otros términos, la retórica aristotélica se vio reducida al Libro III, mientras que los dos primeros iban siendo relegados<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 34-35.

<sup>4</sup> Cf. K. Spang, *Fundamentos de retórica*, Pamplona, EUNSA, 1979, pág. 13.

## REHABILITACIÓN ACTUAL DE LA RETÓRICA

Históricamente, la retórica fue adquiriendo connotaciones negativas a medida que se iba desvinculando de la filosofía con la que Platón y Aristóteles la habían fecundado. Rehabilitarla significaba, ante todo, devolverla al sitio que ocupaba dentro del corpus filosófico en el pensamiento de Platón y Aristóteles. Muchas disciplinas, que han aspirado vanamente a verdades apodícticas sólo contienen opiniones verosímiles, plausibles; por tanto, sus argumentaciones deben permanecer «abiertas» a una continua discusión y revisión.

El auge de los medios de comunicación de masas y de la vida democrática en un creciente número de países explican los esfuerzos que se están realizando en la segunda mitad de este siglo desde múltiples direcciones para rehabilitar la retórica clásica como arte de persuasión, porque «en las sociedades contemporáneas, los métodos para obtener la adhesión vuelven a tener una gran actualidad; diríamos más, la tienen en un grado superior a ninguna etapa anterior de la historia»<sup>5</sup>.

Aunque quizá demasiado lentamente, el pensamiento occidental de esta segunda mitad del siglo xx ha venido rehabilitando esta parte de la lógica aristotélica<sup>6</sup>, que es necesaria, según Aristóteles<sup>7</sup>, no sólo para la vida práctica (decisión, elección), sino para la fundamentación de los primeros principios del saber. En efecto, la rehabilitación actual de la retórica es debida sobre todo a filósofos, aunque paradójicamente fuesen éstos quienes la denostaron durante dos mil años. Para muchos filósofos, hoy la retórica es un

<sup>5</sup> J. Berrio, *op. cit.*, pág. 12.

<sup>6</sup> No se comprende por qué no se incluyó la retórica dentro del *Organon*. ¿Quizá por no haberla considerado parte sino antístrofa (complemento) de la dialéctica? Creo que aquí radica el principal motivo de su marginación y malentendimiento histórico.

<sup>7</sup> *Tópicos*, I 2, 101b, 1-4; *Ética nicomáquea*, I 3, 1094b, 12-28. Citado por Perelman, 1970, pág. 7.

medio para sacar a la filosofía de su «impás» y darle dimensión interdisciplinar<sup>8</sup>.

Por eso, la nueva retórica está siendo considerada un importante hallazgo para campos filosóficos como la filosofía del derecho, la lógica, la ética y, en general, para todo aquel saber que dependa de la razón práctica.

Por otra parte, resulta lógico que en la rehabilitación de la retórica clásica haya influido mucho la rehabilitación de sus creadores, los sofistas, iniciada ya por Hegel.

La rehabilitación de la retórica corre hoy pareja con la desconfianza progresiva por la lógica formal, iniciada por Schopenhauer un siglo antes. Para éste las leyes o verdades demostradas son convenciones; teorías científicas (de Ptolomeo, Newton...) demostradas racionalmente han resultado errores crasos. Schopenhauer se adelantó también a Perelman en su aguda visión de la no-separabilidad entre la retórica-argumentación y la retórica-ornamentación, pues, para él, escribir negligentemente significa no apreciar las propias ideas expresadas, del mismo modo que una joya no se guarda en una caja de cartón.

«El interés excepcional que los filósofos atribuyen últimamente a los problemas del lenguaje, el hecho de que la lingüística es considerada como «ciencia humana global», la rehabilitación de la sofística, la insistencia con que se proclama el alcance reducido de la lógica formal, el surgimiento de lógicas no formales, preparan la rehabilitación de la retórica como término, al tiempo que su reintegración en la problemática filosófica»<sup>9</sup>.

Por todo esto no resulta extraño que algunos neopositivistas muestren al final cierta comprensión hacia la nueva retórica. Así, Carnap reconoce que la lógica formal no sirve para la vida, y, por su parte, Ayer recensiona positivamente, en 1953, *Rhétorique et Philosophie*, de Perelman<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Cf. V. Florescu, *La rhétorique et la néorhétorique*, 2.ª ed., París, Ed. Les Belles Lettres, 1982, pág. 4.

<sup>9</sup> Florescu, *op. cit.*, pág. 159.

<sup>10</sup> París, PUF, 1952, pág. 158.

Rehabilitada la retórica en los años cincuenta, su auge es tal que hoy se la ve en «compañía de la cibernética, la sociología, la psicología, las ciencias de la información y de la comunicación, y ello como materia de investigación y como instrumento de creación o de análisis. La *rhetorica nova*, la retórica científica, se presenta no sólo como retórica literaria, sino como retórica del cine, como retórica de la publicidad, como retórica de la imagen, como retórica general»<sup>11</sup>.

Como observa Alfonso Reyes<sup>12</sup>, donde «la antigua retórica halla su prolongación natural... es en esas obras, tan típicas de la cultura americana, que tienen como denominador común el *know how*: cómo obtener éxito en los negocios, cómo triunfar, cómo hablar bien en público, cómo ganar amigos, etc.».

Pero la rehabilitación de la retórica no debe olvidarse de la conexión entre retórica y ética planteada por Platón. Conexión de vital importancia en un mundo de medios de comunicación cada vez más potentes y una propaganda política, ideológica, comercial... cada vez más omnipresente. Estos y otros muchos riesgos del mundo actual exigen que la rehabilitación de la retórica sea filosófica, incluyendo su sentido humanista y ético.

«En las circunstancias actuales, en que el humanismo se ve casi sofocado bajo el exceso de especialización, en que la técnica inventa medios diabólicos, capaces de exterminar a la humanidad, la rehabilitación filosófica de la retórica adquiere amplias significaciones. El irracionalismo y el dogmatismo de todos los matices, la tendencia a minimizar la idea de adhesión libre, bajo el efecto de la persuasión, a un corpus de doctrina y a un programa social se oponen a la resistencia de la retórica, que ofrece una base teórica para la rehabilitación de la dignidad humana, para hacer crecer la confianza en la razón, para la profundización de relaciones inter-

<sup>11</sup> K. Spang, *op. cit.*, págs. 15-16.

<sup>12</sup> A. Reyes, *Obras completas*, t. XIII, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1961, pág. 58.

disciplinarias. Repitamos, destino de la retórica y destino del humanismo van juntos»<sup>13</sup>.

Antes de Perelman se producen algunos intentos de rehabilitación de la retórica. Pero estas escasas voces discordantes de la general ignorancia o menoscabo de la retórica no consiguen rehabilitarlas por limitarse a repetir lugares comunes de la antigua, sin asumir verdaderamente su raigambre filosófica; su fracaso se debe, en suma, a la no comprensión del pensamiento aristotélico: en lugar de ver la retórica como antístrofa de la dialéctica, tienden a verla como antístrofa de la poética, es decir, como simple arte ornamental.

#### PERELMAN Y LA REHABILITACIÓN DE LA RETÓRICA

Al principio de los años cincuenta comienza la rehabilitación de la retórica. Perelman<sup>14</sup>, Viehweg y otros van creando una fecunda disciplina conocida como nueva retórica o teoría de la argumentación. Esta corriente supone una marginación de viejos absolutismos contrarios a lo que de retórico hay en el pensamiento, incapaces de ver, como hacen las filosofías contemporáneas, lo que en el lenguaje natural hay de creación, de concepción del mundo, equidistante del puro realismo y de la pura arbitrariedad. Usar un lenguaje natural supone adherirse a la forma de ver la realidad (con sus tesis, sus prejuicios, sus tópicos) que ese lenguaje comporta.

El liderazgo de la *nouvelle rhétorique* le corresponde, sin ninguna duda, a Chaïm Perelman<sup>15</sup>. Profundo conocedor de la filosofía, en general, y de la retórica clásica, en particular, ello le permitió emprender la rehabilitación de ésta, porque se trata de una «vía

<sup>13</sup> Florescu, *op. cit.*, pág. 198.

<sup>14</sup> El primer trabajo de Perelman sobre el tema de la argumentación fue una conferencia de 1949, publicada un año más tarde bajo el título de *Logique et rhétorique* y reimpressa dos años más tarde en su primera obra extensa sobre la cuestión, *Rhétorique et philosophie*, PUF, 1952, a la que siguió, en 1958, *Traité de l'argumentation*.

<sup>15</sup> Vid. Ch. Perelman, *Le champ de l'argumentation*, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970, págs. 221-222.

intermedia entre lo evidente y lo irracional», el «camino difícil y mal trazado de lo razonable»<sup>16</sup>.

Nació Perelman en Polonia (1912) y desde los 12 años vivió en Bélgica, estudiando derecho y filosofía en la Universidad de Bruselas. Hizo su doctorado sobre la lógica de Frege, el fundador de la lógica formalizada<sup>17</sup>. Considero éste un detalle muy valioso, ya que, gracias a él, nadie podrá acusar a Perelman de que su reivindicación de la lógica no formalizada, de la argumentación retórica y filosófica como una realidad susceptible de estudio racional, aunque no reductible al formalismo lógico-científico, obedecía a una incompreensión, por ignorancia o por impotencia, de la lógica formal. Fue profesor en la Universidad de Bruselas.

«El redescubrimiento por Perelman de la retórica arranca de su primer ensayo sobre la justicia, en el que constata que no se pueden explicar la regla de justicia ni las normas jurídicas o morales en términos de lógica formal, cuyas proposiciones son racionales y gozan de necesidad y universalidad»<sup>18</sup>.

En efecto, es estudiando el problema de la justicia (*De la justice*, 1945), o sea, la inadecuación de la lógica de la demostración al mundo de los valores y la necesidad de abordar éstos con otra lógica, como surge el encuentro de Perelman con la retórica de Aristóteles.

De este descubrimiento surge en 1952 el primero de los libros que a lo largo de su vida publicará sobre el conocimiento no formalizado. Es el ya citado *Rhétorique et philosophie*<sup>19</sup>, obra que reco-

<sup>16</sup> Kurt Spang, *op. cit.*, pág. 53.

<sup>17</sup> Realizada su tesis doctoral, Perelman publica varios artículos sobre lógica matemática, tales como «Les paradoxes de la logique», en *Mind*, 1936; «L'équivalence. La définition et la solution des paradoxes de Russell», en *L'enseignement mathématique*, 1937.

<sup>18</sup> Vid. M. Dobrosielski, *Retórica y lógica*, México, Universidad Nacional de México, 1959 (trad. del polaco por J. Kaminska).

<sup>19</sup> No he podido estudiar este libro, que, según parece, se halla agotado. No obstante, algunos de sus trabajos se pueden encontrar, traducidos al inglés, en Ch. Perelman, *The new rhetoric and the humanities*, Dordrecht (Holanda), D. Reidel Pub. Company, 1979.

ge numerosos artículos ya publicados, algunos de ellos en colaboración con Olbrechts-Tyteca, autora con la que publicará en 1958 su obra fundamental, el *Traité de l'argumentation*<sup>20</sup>.

En 1970 aparece *Le champ de l'argumentation*, que recoge una serie de estudios publicados en diversas revistas, en los que desarrolla diversos aspectos de su teoría de la argumentación. En 1976 aparece *Logique juridique (nouvelle rhétorique)*, único de sus libros traducido hasta ahora al español (*Lógica jurídica y nueva retórica*, traducción de Luis Díez Picazo).

Así, pues, una fecha histórica en la rehabilitación de la retórica es 1952, año de la publicación de su obra *Rhétorique et philosophie*. Prueba de que este resurgimiento no es una moda pasajera, como la de tantos otros «ismos», es la cantidad y la calidad crecientes de las obras a ella dedicadas.

La nueva retórica de Perelman pretende rehabilitar la retórica clásica menospreciada durante la Edad Moderna como sugestión engañosa o como artificio literario<sup>21</sup>. Para ello retoma la distin-

<sup>20</sup> El subtítulo de *Nueva Retorica* para su *Tratado de la Argumentación* lo justifica Perelman con varias razones. La primera rechaza el nombre de dialéctica, que en el sentido aristotélico de «arte de razonar a partir de opiniones generalmente aceptadas» hubiese sido justo, pero que, tras su nueva acepción impuesta en la filosofía actual por Hegel, se ha alejado mucho de su sentido primitivo (pág. 6).

Otra razón es que, habiendo desaparecido el uso filosófico de retórica, resulta útil y necesario rescatarlo. La tercera razón es que la dialéctica pone el acento en lo opinable como algo verosímil, por oposición al razonamiento analítico que tiene por objeto lo necesario; en cambio, la retórica pone el acento en lo opinable como algo a lo que se puede prestar diferentes grados de adhesión. Es decir, la argumentación, como la retórica, se desarrolla en función de un auditorio.

Es claro que la retórica antigua era «el arte de hablar en público de manera persuasiva» (lenguaje hablado, multitud reunida en un lugar público, tesis objeto de adhesión). Pero nuestra teoría de la argumentación (nueva retórica) no tiene por qué limitar así el medio de expresión ni el auditorio (pág. 7).

<sup>21</sup> Ch. Perelman, *Le champ de l'argumentation*, *cit.*, pág. 219.

«La retórica clásica, el arte de bien hablar, es decir, el arte de hablar (o de escribir) de manera persuasiva, se proponía estudiar los medios discursivos de acción

ción aristotélica entre lógica como ciencia de la demostración y dialéctica y retórica como ciencias de lo probable, es decir, de la argumentación. La retórica forma parte, por tanto, de la filosofía, ya que ésta no contiene demostraciones sino argumentaciones; la diferencia entre filosofía y retórica es sólo de grado: mientras que la argumentación retórica va siempre dirigida a un auditorio concreto y particular, al que pretende «persuadir», la argumentación filosófica se dirige a un auditorio ideal y universal, al que intenta «convencer». Persuadir y convencer son, pues, las dos finalidades de la argumentación en general que corresponden, respectivamente, a la retórica y a la filosofía. Mientras la persuasión connota la consecución de un resultado práctico, la adopción de una actitud determinada o su puesta en práctica en la acción, el convencimiento no trasciende la esfera mental.

Por otra parte, mientras la ciencia se basa en lo evidente, en premisas verdaderas y necesarias, en pruebas irrefutables y racionales, la filosofía y la retórica replantean siempre los problemas desde el comienzo, aportando pruebas solamente probables, razonables, preferibles, que han de ser aceptadas responsablemente.

Lo paradójico de su teoría de la argumentación es que Perelman no llega a ella desde la retórica, a la que en un principio ignoraba. El redescubrimiento de la retórica es fruto de su meditación sobre el conocimiento, la razón, la lógica. Así ve que, desde Descartes, la competencia de la razón ha estado limitada al campo lógico-matemático. Pero este modelo racional único, *more geometrico*, no es aplicable al campo de las opiniones plausibles, verosímiles, que resulta así un campo abandonado a lo irracional, a los instintos y a la violencia. Por otra parte, las verdades eternas, inamovibles, logradas por el razonamiento formal, resulta que también están histórica, psicológica y sociológicamente determinadas, con lo que el pensamiento apodíctico-demostrativo y el dialéctico-retórico están

sobre un auditorio, con vistas a ganar o aumentar su adhesión a las tesis presentadas o su asentimiento».

más interconectados de lo que una epistemología de corte platónico, cartesiano o positivista quisiera admitir <sup>22</sup>.

La tarea rehabilitadora de Perelman surge, pues, de la teoría clásica del conocimiento, de la demostración y de la definición de la evidencia (un tipo particular de adhesión).

Su nueva retórica se va a centrar, pues, en el estudio de las estructuras argumentativas, aspirando a ser una disciplina filosófica moderna con dominio propio: el análisis de los medios utilizados por las ciencias humanas, el derecho y la filosofía, para probar sus tesis <sup>23</sup>.

La nueva retórica consiste, por tanto, en una teoría de la argumentación, complementaria de la teoría de la demostración objeto de la lógica formal. Mientras la ciencia se basa en la razón teórica, con sus categorías de verdad y evidencia y su método demostrativo, la retórica, la dialéctica y la filosofía se basan en la razón práctica, con sus categorías de lo verosímil y la decisión razonable y su método argumentativo, justificativo. La razón teórica se sujeta a la razón práctica, porque la noción de justicia, alumbrada por ésta, es la base del principio de contradicción, supuesto fundamental de aquélla.

Gracias a este nuevo método argumentativo, Perelman cree que ya es posible aplicar la razón al mundo de los valores, de las normas, de la acción. Tal va a ser el mayor logro de su teoría de la argumentación, que es un golpe tanto al irracionalismo como al dogmatismo racionalista.

Con tal objetivo, Perelman va a investigar la razón concreta y situada. Establece relaciones interdisciplinarias, sobre bases nuevas, entre diversas ciencias humanas y la filosofía; margina lo que la retórica tuvo de estética y teoría de la ornamentación: la ornamentación (*delectare*) retórica no entra en las preocupaciones de

<sup>22</sup> Piénsese en la teoría de los paradigmas científicos (revoluciones en la ciencia) de Kuhn.

<sup>23</sup> Vid. Florescu, *op. cit.*, pág. 166.

la nueva retórica, como no entraba sino tangencialmente en la aristotélica.

Es cierto que el éxito de la obra de Perelman se debe a la favorable coyuntura de sus tesis: se hacía sentir la necesidad de extender la razón a un campo del que había sido desterrada desde Descartes. Pero, aparte de su oportunismo, su competencia es indiscutible y su mérito indudable.

Por otra parte, Perelman tuvo ocasión de poner en práctica sus ideas con su actividad en la UNESCO, en la que destaca la simpatía demostrada por los países socialistas, en uno de los cuales, Polonia, nació y vivió hasta los doce años <sup>24</sup>.

Perelman podría ser considerado el Cicerón del siglo xx, en cuanto que gracias a él se opera una transición «inversa» en la retórica: de la ornamental a la instrumental, correspondiendo al diagnóstico de Tácito de que democracia y retórica son inseparables. Si bien la democracia política, «formal», ya era un hecho secular en la mayoría de los países europeos, y ello podría contradecir a Tácito por haber existido democracia sin retórica instrumental, sin embargo, la verdadera democracia cultural sólo ha llegado a Europa con el pleno desarrollo de los medios de comunicación de masas.

Su *Tratado de la argumentación* (1958) podría ser valorado, sin incurrir en exageración, como uno de los tres grandes de la historia de la retórica, al lado del de Aristóteles y el de Quintiliano.

Sobre la cantidad y la calidad de la aportación de la colaboradora de Perelman, L. Oïbrechts-Tyteca, a su obra en general y sobre todo al *Tratado de la argumentación*, no podemos hacer sino conjeturas. Parece que en el *Tratado* ésta se limitó a buscar y seleccionar los textos antológicos que ilustran la teoría. Por cierto, creo que tiene razón Oleron al lamentarse de que estos textos ilustrativos del *Tratado* no estuviesen tomados de la prensa contemporánea, en lugar de ir a buscarlos en los autores clásicos. La comodidad

<sup>24</sup> Vid. *Ibidem*, pág. 168.

de esta opción es evidente, pero el anacronismo de que adolecen dichos textos les resta interés y claridad.

Una de las pruebas más claras del éxito del pensamiento perelmaniano es, sin duda, el haber creado escuela. Desde los años 60, en torno a Perelman se fue consolidando el llamado Grupo de Bruselas, de modo similar a como en torno al maestro de Perelman, el suizo Gonseth, había surgido el Grupo de Zurich, del que Perelman fue también uno de sus más destacados miembros. Las aportaciones del Grupo de Bruselas son de lo más importante para la actual filosofía del derecho y prueba de la fecundidad interdisciplinar de la teoría de la argumentación.

Entre *Rhétorique et philosophie* (1952) y el *Traité de l'argumentation* (1957), la polaca Marian Dobrosielski publica un trabajo <sup>25</sup> crítico que pone de manifiesto las carencias iniciales de Perelman, así como la evolución y los avances que representó el *Traité*, que vino a resolver varias de las objeciones de Dobrosielski.

Empieza echando en falta Dobrosielski un desarrollo sistemático de una teoría retórica, aunque reconoce que Perelman ya lo tiene prometido: será, precisamente, el *Traité* <sup>26</sup>. *Rhétorique et philosophie* es, en efecto, una recopilación de artículos publicados en revistas; por eso parece injusto ese reproche de asistematismo. Para Dobrosielski, las principales objeciones que se le pueden plantear a esta obra de Perelman, que trasluce claramente el intento de rehabilitar la retórica aristotélica enriqueciéndola y adaptándola al mundo actual, serían las siguientes:

- Fallan los principios filosóficos que sirven de base al concepto de retórica.
- No consigue hacer de la retórica una disciplina científica independiente.

<sup>25</sup> Es un artículo titulado «Logika a retoryka» y publicado en la revista de la Universidad de Varsovia, núm. 4, 1957. Marian Dobrosielski hace en él una crítica de «Rhétorique et Philosophie».

<sup>26</sup> Vid. Dobrosielski, *op. cit.* pág. 422.

- Toma de la dialéctica de Gonsseth principios subjetivistas y relativistas que niegan al conocimiento objetivo del mundo.
- No logra definir la esencia de la retórica.
- Su concepto interdisciplinar de la retórica amalgama sociología, psicología, semántica. No parece tener un objeto especial (Gorgias).
- Se aparta de la práctica, porque no contempla otros modos de persuadir <sup>27</sup>.

No podemos detenernos a discutir ahora la pertinencia o no de estas objeciones. Limitémonos a subrayar la última, lamentando que Perelman, a lo largo de toda su obra, haya restringido su estudio a los medios racionales de argumentación, distintos de los de la lógica formal, y no contemple apenas otros medios persuasivos a menudo más eficaces para alcanzar ese objetivo de conseguir o aumentar la adhesión de alguien a las propias tesis. En este sentido, Perelman sigue la tradición occidental que, como en Pascal y en Kant, tiende a valorar negativamente toda persuasión no estrictamente racional.

A pesar de estas limitaciones, Perelman amplía considerablemente el campo de la nueva retórica en comparación con el de la antigua: prescinde de que los argumentos persuasivos sean orales o escritos; se dirige a todo tipo de auditorios aristotélicos correspondientes a los géneros retóricos deliberativo, judicial y epidíctico; la retórica aristotélica se había olvidado también del método socrático-platónico del diálogo, que es el arte de «preguntar y responder, de criticar y refutar», en suma, de argumentar, y que, obviamente, es más dialéctico que los otros tres géneros retóricos <sup>28</sup>.

Para esta ingente tarea, Perelman sabe aprovechar diversas aportaciones interdisciplinarias, como los estudios de psicología experimental de las audiencias (Hollingworth, *The Psychology of the Audiences*, 1935), con fines de propaganda política, religiosa y co-

<sup>27</sup> Vid. *Ibidem*, pág. 433.

<sup>28</sup> Vid. Ch. Perelman, *Le champ de l'argumentation*, cit., pág. 13.

mercial, que resultaron provechosas. Por su parte, la sociología del conocimiento (Marx, Durkheim, Pareto) le ofreció también valiosas aportaciones para su tarea eminentemente interdisciplinar <sup>29</sup>.

#### TRASFONDO FILOSÓFICO DE PERELMAN

Perelman tuvo como principales maestros, además de Frege, a Dupréel, Lorenzen... Se mostró asimismo interesado por la filosofía analítica anglosajona, en particular por autores como Austin, Hare y Gauthier, que han estudiado también las relaciones entre lógica y jurisprudencia, el razonamiento práctico, etc., pero sin relacionar estos temas con la retórica clásica.

Perelman perteneció también al Grupo de Zürich, caracterizado por una tendencia filosófica denominada «neodialéctica». El líder de este grupo, en el que destacaban nombres como Bachelard, Des-touches, etc., fue F. Gonsseth (1890-1975); de tendencia neopositivista y actitud antimetafísica, rechaza que existan verdades eternas y absolutas. De esta actitud filosófica parte Perelman para «justificar la necesidad de introducir de nuevo la argumentación retórica en la filosofía» <sup>30</sup>.

La epistemología de Perelman se enmarca, pues, en la del Grupo de Zurich, cuyo órgano de expresión fue la revista *Dialéctica*. Para Gonsseth, no sólo el mundo de los valores y de la filosofía en general, sino incluso el de la ciencia está sometido a las condiciones de probabilidad y provisionalidad propias del campo dialéctico delimitado por Aristóteles. «El progreso real de la ciencia no es un paso de certeza en certeza, de realidad en realidad, sino un paso de una evidencia provisional acumulativa a una ulterior evidencia provisional y acumulativa» <sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Vid. V. Florescu, *op. cit.*, pág. 164.

<sup>30</sup> M. Dobrosielski, *op. cit.*, pág. 423.

<sup>31</sup> «L'idée de dialectique aux entretiens de Zurich», pág. 32; citado por J. L. Kinneavy, «Contemporary Rhetoric», en W. Bryan Horner (ed.), *The present state of scholarship in historical and contemporary rhetoric*, pág. 179.

La escuela neodialéctica ha pretendido sintetizar, superándolos, el racionalismo e irracionalismo tradicionales. Esta síntesis dialéctica superadora ha de ser siempre una tarea «abierta», una «experiencia perfeccionable». Una ciencia que se someta a una «experiencia siempre dispuesta a rectificarse a sí misma» no necesita partir de «primeros principios» evidentes, ya sean fruto de una intuición (metafísica tradicional) o de una hipótesis (axiomática contemporánea). «La ciencia dialéctica no es una ciencia acabada sino una ciencia viva (...). Por eso puede ser, según Gonseth, al mismo tiempo abierta y sistemática...»<sup>32</sup>.

Perelman coincide con los neodialécticos en rechazar la noción de una filosofía primera (protofilosofía); la filosofía debe ser regresiva, abierta, revisable. A pesar de lo cual, Perelman rechaza ser adscrito a una escuela concreta. Se considera pragmatista en el sentido más amplio del término. La filosofía no debe tener un fin en sí misma, debe perseguir la elaboración de principios dirigentes del pensamiento y de la acción.

En este sentido, el artículo más programático de Perelman quizá sea el titulado «Filosofías primeras y filosofías regresivas». En las primeras incluye todos los sistemas occidentales, de Platón a Heidegger, sistemas a los que considera Perelman dogmáticos y cerrados porque pretenden fundamentarse sobre principios absolutos, valores y verdades primeras, irrecusablemente demostrados o evidentes por sí mismos.

Como alternativa a las filosofías primeras, Perelman propone una filosofía regresiva, abierta, no conclusa, siempre volviendo argumentativamente sobre sus propios supuestos, que, por tanto, son relativos y revisables. En su base están los cuatro principios de la dialéctica de Gonseth:

- Principio de integridad: todo nuestro saber es interdependiente.
- Principio de dualismo: es ficticia toda dicotomía entre método

<sup>32</sup> J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, 4 vols., Madrid, Alianza Editorial, artículo «Gonseth».

- racional y método empírico; ambos deben complementarse<sup>33</sup>.
- Principio de revisión: toda afirmación, todo principio debe permanecer abierto a nuevos argumentos, que podrán anularlo, debilitarlo o reforzarlo<sup>34</sup>.
- Principio de responsabilidad: el investigador, tanto científico como filosófico, compromete su personalidad en sus afirmaciones y teorías, ya que debe elegir las al no ser únicas ni imponerse su justificación de forma automática, sino racional (bien es verdad que en la ciencia esto afecta sólo a los principios y teorías, y no a hechos sometibles, como diría Platón, a medidas de peso, extensión o número)<sup>35</sup>.

Temas secundarios de su obra fueron las paradojas lógicas y el concepto de justicia, con los que inició su andadura filosófica. A lo largo de toda su obra subyace otro tema importante: el de los presupuestos fundamentales de la filosofía. «Pero la contribución más fundamental e influyente de Perelman ha sido el estudio de la argumentación filosófica y la revalorización de la retórica como teoría de la argumentación». «Los estudios de Perelman sobre la argumentación filosófica están fundados en una idea «antiabsolutista» de la filosofía; Perelman ha manifestado que se opone a «los absolutismos de toda clase» y que no cree en «revelaciones definitivas e inmutables». En otros términos, se trata aquí también

<sup>33</sup> Ch. Perelman, *Traité de l'argumentation*, cit., pág. 676: «Rechazamos oposiciones filosóficas... que nos presentan absolutismos de todo tipo: dualismo de la razón y de la imaginación, de la ciencia y de la opinión, de la evidencia irresistible y de la voluntad engañosa, de la objetividad universalmente admitida y de la subjetividad incommunicable, de la realidad que se impone a todos y de los valores puramente individuales».

<sup>34</sup> Ch. Perelman, *Traité de l'argumentation*, cit., págs. 676-677: «No creemos en revelaciones definitivas e inmutables, cualquiera que sea su naturaleza u origen; los datos inmediatos y absolutos, llámeselos sensaciones, evidencias racionales o intuiciones místicas, serán desechados de nuestro arsenal filosófico... No haremos nuestra la pretensión exorbitante de exigir en datos definitivamente claros, irrefutables, ciertos elementos de conocimiento constituidos, independientes de las consecuencias sociales e históricas, fundamento de verdades necesarias y eternas».

<sup>35</sup> Vid. M. Dobrosielski, *op. cit.*, págs. 424 sigs.

de propugnar una «filosofía abierta» o una «filosofía regresiva» contra toda filosofía primera pretendidamente absoluta»<sup>36</sup>.

A pesar de su afinidad con la neodialéctica, a la hora de bautizar su teoría de la argumentación prefiere el término «neorretórica» porque, según él, la dialéctica aristotélica, definida en los *Tópicos* como el «arte de razonar a partir de opiniones generalmente aceptadas» (*Tópicos*, lib. I, cap. 1, 100a), es el estudio de las proposiciones verosímiles, probables, opinables, frente a la analítica, que se ocupa de proposiciones necesarias. Pues bien, a la teoría de la argumentación le importan, más que las proposiciones, la adhesión, con intensidad variable, del auditorio a ellas. Y tal es el objeto de la retórica o arte de persuadir, tal como la concibió Aristóteles y, tras él, la Antigüedad clásica.

Por otra parte, el término dialéctica, sobre todo desde Hegel, ha ido adquiriendo connotaciones extralógicas, metafísicas incluso; en cambio, «retórica» es un término menos manoseado.

Lo esencial de la teoría perelmaniana de la argumentación se encuentra ya en la teoría aristotélica de los razonamientos dialécticos (*Tópicos*, *Retórica* y *Refutaciones sofísticas*). Pero se la puede llamar nueva porque, tras el racionalismo cartesiano, se expulsó del campo de la ciencia todo lo que no fuesen verdades evidentes, necesarias, demostrables. Por eso, Perelman es consciente de haber reasumido y revitalizado una disciplina antigua, pero «deformada desde hace siglos y olvidada actualmente».

«La limitación de la lógica al examen de las pruebas que Aristóteles calificaba de analíticas y la reducción a éstas de las pruebas dialécticas —cuando se tenía algún interés en su análisis— ha eliminado del estudio del razonamiento toda referencia a la argumentación. Esperamos que nuestro tratado provoque una saludable reacción; y que su sola presencia impedirá en el futuro reducir todas las técnicas de la prueba a la lógica formal y no ver en la razón más que una facultad calculadora»<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> J. Ferrater Mora, *op. cit.*, artículo «Perelman».

<sup>37</sup> Vid. Ch. Perelman, *Traité de l'argumentation*, cit., págs. 675-676.

Lo que Perelman ha pretendido con su *Tratado*, inspirado en la retórica y dialéctica griegas, es una ruptura con la concepción cartesiana de la razón y el razonamiento, hegemónica en la filosofía occidental hasta hoy. Ésta ha descuidado la facultad del ser razonable de deliberar y argumentar con razones plausibles, carentes, por ello, de necesidad y evidencia para conseguir la adhesión del oyente. Descartes desechara lo probable, plausible, verosímil, como falso porque no le sirve para su programa de demostraciones basadas en ideas claras y distintas, un saber construido a la manera geométrica con proposiciones necesarias, capaz de engendrar inexorablemente el acuerdo, la convicción del oyente.

Debemos rechazar la idea de evidencia como campo exclusivo de la razón fuera de la cual todo es irracional. Pues bien, la teoría de la argumentación es inviable si toda prueba es, como quería Leibniz, una reducción a la evidencia.

Esa adhesión de los espíritus es de intensidad variable, no depende de la verdad, probabilidad o evidencia de la tesis. Por eso, distinguir en los razonamientos lo relativo a la verdad y lo relativo a la adhesión es esencial para la teoría de la argumentación.

A pesar de que éste es el siglo de la publicidad y la propaganda, la filosofía se ha ocupado poco de la retórica. Por eso podemos hablar de una nueva retórica, cuyo objeto es el estudio de las pruebas dialécticas que Aristóteles presenta en los *Tópicos* (examen) y en su *Retórica* (funcionamiento).

Redescubrir y rehabilitar no significan, pues, asumir en bloque; en la retórica antigua hay cosas menos aprovechables: lo que tiene de arte del bien hablar, de la pura ornamentación.

Mientras la retórica sofista merecía la descalificación de Platón, en el *Gorgias*, por dirigirse demagógicamente a un público ignorante con argumentos que no servían, por tanto, para públicos cultivados, la nueva retórica cree, con el *Fedro* platónico, que existe una

retórica digna de filósofos y que, por tanto, cada retórica ha de valorarse según el auditorio al que se dirige <sup>38</sup>.

Esta nueva retórica, más que los resortes de la elocuencia o la forma de comunicarse oralmente con el auditorio, estudia la estructura de la argumentación, el mecanismo del pensamiento persuasivo, analizando sobre todo textos escritos. Por tanto, el objeto de la nueva retórica al incluir todo tipo de discurso escrito e incluso la deliberación en soliloquio, es mucho más amplio que el de la antigua retórica.

La filosofía retórica admite, por contraposición a la filosofía clásica, la llamada a la razón, «pero no concibe a ésta como una facultad separada de las otras facultades humanas, sino como capacidad verbal, que engloba a todos los hombres razonables y competentes en las cuestiones debatidas» <sup>39</sup>.

Este punto de vista enriquecerá el campo de la lógica y, por supuesto, el del razonar. «Al igual que el *Discurso del método*, sin ser una obra de matemáticas, asegura al método «geométrico» su más vasto campo de aplicación, así las perspectivas que proponemos... asignan a la argumentación un lugar y una importancia que no poseen en una visión más dogmática del universo» <sup>40</sup>.

JESÚS GONZÁLEZ BEDOYA

<sup>38</sup> *Ibidem*, pág. 9.

<sup>39</sup> Ch. Perelman, *La lógica jurídica y la nueva retórica*, trad. de L. Díez Picazo, Madrid, Ed. Civitas, 1979.

<sup>40</sup> Ch. Perelman, *Traité de l'argumentation*, cit., pág. 376.

## PREFACIO

Cuando las «Éditions de l'Université de Bruxelles» me pidieron que preparara la nueva edición del *Tratado*, debo confesar que dudé mucho antes de aceptar. Después de todo, se trata de uno de los grandes clásicos del pensamiento contemporáneo, una de esas raras obras que, como las de Aristóteles y Cicerón, Quintiliano y Vico, perdurará a través de los siglos, sin que necesite ninguna introducción.

Además de la fidelidad a un pensamiento que se identifica desde hace mucho tiempo con la *Escuela de Bruselas* y la fidelidad a un hombre que fue un amigo y un inspirador, lo que finalmente me decidió a redactar las pocas líneas que siguen es precisamente la preocupación por encuadrar nuevamente el *Tratado*, tanto en la tradición retórica como en la filosofía en general. Pues, en ninguna parte del *Tratado* aparece con claridad lo que le confiere el carácter específico de la aproximación definida por la nueva retórica. Los autores, preocupados por llevar a la práctica su propia visión, apenas se han preocupado por situarse históricamente, como lo ha hecho, sin embargo, la mayoría de los pensadores desde Aristóteles.

Antes que nada, unas breves palabras sobre esta *Escuela de Bruselas*. Hoy nadie puede decir si sobrevivirá, pero una cosa es cierta: con Dupréel y Perelman, y en el momento actual, la problematología —una filosofía específica que constituye la originalidad de Bruselas— ha nacido, ha crecido y se ha desarrollado de forma

única y continua, para afrontar lo que se ha acordado llamar la esencia del pensamiento.

La retórica siempre resurge en períodos de crisis. Para los griegos, la caída del mito coincide con el gran período de los sofistas. La imposibilidad de fundar la ciencia moderna, su apodíctica matemática, en la escolástica y la teología, heredadas de Aristóteles, conduce a la retórica del Renacimiento. Hoy, el fin de las largas explicaciones monolíticas, de las ideologías y, más concretamente, de la racionalidad cartesiana que se apoya en un sujeto libre, absoluto e instaurador de la realidad, e incluso completamente real, ha acabado con cierta concepción del *logos*. Éste ya no tiene fundamento indiscutible, lo cual ha llevado al pensamiento a un escepticismo moderno conocido con el nombre de nihilismo, y a una reducción tranquilizadora de la razón, pero limitada: el positivismo. Entre el «todo está permitido» y la «racionalidad lógica es la racionalidad misma», surge la nueva retórica y, de forma general, toda la obra de Perelman. ¿Cómo asignar a la Razón un campo propio, que no se limite a la lógica, demasiado estrecha para ser modelo único, ni se sacrifique a la mística del Ser, al silencio wittgensteiniano, al abandono de la filosofía en nombre del fin —aceptado por Perelman— de la metafísica, en beneficio de la acción política, de la literatura y de la poesía? La retórica es ese espacio de razón, en el que la renuncia al fundamento tal como lo concibió la tradición no ha de identificarse forzosamente con la sinrazón. Una filosofía sin metafísica debe ser posible, puesto que no hay otra alternativa. El fundamento, la «razón cartesiana» en suma, servía de criterio *a priori* para descartar las tesis opuestas. La nueva retórica es, por tanto, el «discurso del método» de una racionalidad que ya no puede evitar los debates y debe prepararlos bien y analizar los argumentos que rigen las decisiones. Ya no es cuestión de dar preferencia a la univocidad del lenguaje, la unicidad *a priori* de la tesis válida, sino de aceptar el pluralismo, tanto en los valores morales como en las opiniones. Así pues, la apertura hacia lo múl-

tiple y lo no apremiante se convierte en la palabra clave de la racionalidad.

El pensamiento contemporáneo, sin embargo, apenas ha escuchado lo que se proponía Perelman. Al abandono del cartesianismo ha sucedido una filosofía centrada en la nostalgia del ser. No obstante, si Descartes había rechazado la ontología, era precisamente porque el ser, supuestamente multiforme, no podía servir de fundamento, ni de criterio de reflexión racional. Entre la ontología, poco flexible, pero infinita, y la racionalidad apodíctica, matemática o silogística, pero limitada, Perelman ha optado por una tercera vía: la argumentación, que razona sin oprimir, pero que no obliga a renunciar a la Razón en beneficio de lo irracional o de lo indecible.

MICHEL MEYER

## INTRODUCCIÓN

## I

La publicación de un tratado dedicado a la argumentación y su vinculación a una antigua tradición, la de la retórica y la dialéctica griegas, constituyen *una ruptura con la concepción de la razón y del razonamiento que tuvo su origen en Descartes* y que ha marcado con su sello la filosofía occidental de los tres últimos siglos <sup>1</sup>.

En efecto, aun cuando a nadie se le haya ocurrido negar que la facultad de deliberar y de argumentar sea un signo distinto del ser racional, los lógicos y los teóricos del conocimiento han descuidado por completo, desde hace tres siglos, el estudio de los medios de prueba utilizados para obtener la adhesión. Esta negligencia se debe a lo que hay de no apremiante en los argumentos que sirven de base para una tesis. La naturaleza misma de la deliberación y de la argumentación se opone a la necesidad y a la evidencia, pues no se delibera en los casos en los que la solución es necesaria ni se argumenta contra la evidencia. El campo de la argumentación es el de lo verosímil, lo plausible, lo probable, en la medida en que este último escapa a la certeza del cálculo. Ahora bien, la con-

<sup>1</sup> Cfr. Ch. Perelman, «Raison éternelle, raison historique», en *Actes du VI<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, París, 1952, págs. 347-354.

—Véanse, al final del libro, las referencias bibliográficas completas de las obras citadas.

cepción expresada claramente por Descartes en la primera parte del *Discours de la Méthode* consistía en tener *presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable* (casi por falso todo lo que no era más que verosímil). Fue Descartes quien, haciendo de la evidencia el signo de la razón, sólo quiso considerar racionales las demostraciones que, partiendo de ideas claras y distintas, propagaban, con ayuda de pruebas apodícticas, la evidencia de los axiomas a todos los teoremas.

El razonamiento *more geometrico* era el modelo que se les proponía a los filósofos deseosos de construir un sistema de pensamiento que pudiera alcanzar la dignidad de una ciencia. En efecto, una ciencia racional no puede contentarse con opiniones más o menos verosímiles, sino que elabora un sistema de proposiciones necesarias que se impone a todos los seres racionales y sobre las cuales es inevitable estar de acuerdo. De lo anterior se deduce que el desacuerdo es signo de error.

*Toutes les fois que deux hommes portent sur la même chose un jugement contraire, il est certain —afirma Descartes— que l'un des deux se trompe. Il y a plus, aucun d'eux ne possède la vérité; car s'il en avait une vue claire et nette, il pourrait l'exposer à son adversaire de telle sorte qu'elle finirait par forcer sa conviction* <sup>2</sup>.

(Siempre que dos hombres formulan juicios contrarios sobre el mismo asunto, es seguro que uno de los dos se equivoca. Más aún, ninguno de los dos posee la verdad; pues, si tuviera una idea clara y evidente, podría exponerla a su adversario de modo que terminara por convencerlo).

Para los partidarios de las ciencias experimentales e inductivas, lo que cuenta, más que la necesidad de las proposiciones, es su verdad, *su conformidad con los hechos*. Para el empírico, constituye una prueba, no «la fuerza a la cual el espíritu cede y se encuentra obligado a ceder, sino aquella a la cual debería ceder, aquella

<sup>2</sup> Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, en *OEuvres*, t. XI, págs. 205-206.

que, al imponerse a él, conformaría su creencia al hecho»<sup>3</sup>. Si la evidencia que el empírico reconoce no es la de la intuición racional, sino más bien la de la intuición sensible, si el método que preconiza no es el de las ciencias experimentales, no está por eso menos convencido de que las únicas pruebas válidas son las que reconocen las ciencias naturales.

Es racional, en el sentido más amplio de la palabra, lo que está conforme a los métodos científicos, y las obras de lógica dedicadas al estudio de los procedimientos de prueba, limitadas esencialmente al estudio de la deducción y, de ordinario, complementadas con indicaciones sobre el razonamiento inductivo, reducidas, por otra parte, no a los medios que forjan las hipótesis, sino a los que las verifican, pocas veces se aventuran a examinar los medios de prueba utilizados en las ciencias humanas. En efecto, el lógico, inspirándose en el ideal cartesiano, sólo se siente a sus anchas con el estudio de las pruebas que Aristóteles calificaba de analíticas, ya que los demás medios no presentan el mismo carácter de necesidad. Y esta tendencia se ha acentuado mucho más aún desde hace un siglo, en el que, bajo la influencia de los lógicos-matemáticos, la lógica ha quedado limitada a la lógica formal, es decir, al estudio de los procedimientos de prueba empleados en las ciencias matemáticas. Por tanto, se deduce que los razonamientos ajenos al campo meramente formal escapan a la lógica y, por consiguiente, también a la razón. Esta razón —de la cual esperaba Descartes que permitiera, por lo menos al principio, resolver todos los problemas que se les plantean a los hombres y de los cuales el espíritu divino posee ya la solución— ha visto limitada cada vez más su competencia, de manera que aquello que escapa a una reducción formal presenta dificultades insalvables para la razón.

¿De esta evolución de la lógica y de los progresos incontestables que ha realizado, debemos concluir que la razón es totalmente in-

<sup>3</sup> John Stuart Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, lib. III, cap. XXI, § 1.

competente en los campos que escapan al cálculo y que, ahí donde ni la experiencia ni la deducción lógica pueden proporcionarnos la solución de un problema, sólo nos queda abandonarnos a las fuerzas irracionales, a nuestros instintos, a la sugestión o a la violencia?

Oponiendo la voluntad al entendimiento, el espíritu de finura al espíritu geométrico, el corazón a la razón y el arte de persuadir al de convencer, Pascal ya había tratado de obviar las insuficiencias del método geométrico, lo cual se deduce de la consideración de que el hombre caído ya no es únicamente un ente de razón.

A fines análogos corresponden la oposición kantiana entre la fe y la ciencia y la antítesis bergsoniana entre la intuición y la razón. Pero, ya se trate de filósofos racionalistas o de aquellos a los que se califica de antirracionalistas, todos siguen la tradición cartesiana por la limitación impuesta a la idea de razón.

A nosotros, en cambio, nos parece que es una *limitación indebida y perfectamente injustificada del campo en el que interviene nuestra facultad de razonar y demostrar*. En efecto, aun cuando ya Aristóteles había analizado las pruebas dialécticas al lado de las demostraciones analíticas, las que conciernen a lo verosímil junto a las que son necesarias, las que sirven para la deliberación y la argumentación junto a las que se emplean en la demostración, la concepción postcartesiana de la razón nos obliga a introducir elementos irracionales, siempre que el objeto del conocimiento no sea evidente. Aunque estos elementos consistan en obstáculos que se intenta salvar —tales como la imaginación, la pasión o la sugestión— o en fuentes suprarracionales de certeza —como el corazón, la gracia, la *Einfühlung* o la intuición bergsoniana—, esta concepción inserta una dicotomía, una distinción de las facultades humanas completamente artificial y contraria a los procesos reales de nuestro pensamiento.

Debemos abordar la *idea de evidencia*, como caracterizadora de la razón, si queremos dejarle un sitio a una teoría de la argumentación, que admita el uso de la razón para dirigir nuestra acción y para influir en la de los demás. La evidencia aparece, al mismo

tiempo, como la fuerza ante la cual todo espíritu normal no puede menos que ceder y como signo de verdad de lo que se impone porque es obvio <sup>4</sup>. La evidencia enlazaría lo psicológico con lo lógico y permitiría pasar de uno de estos planos al otro. Toda prueba sería una reducción a la evidencia y lo que es obvio no necesitaría de prueba alguna: es la aplicación inmediata, por Pascal, de la teoría cartesiana de la evidencia <sup>5</sup>.

Leibniz ya se rebelaba contra esta limitación que, de esta forma, se pretendía imponer a la lógica. Así es, Leibniz quería

*qu'on démontrât ou donnât le moyen de démontrer tous les Axiomes qui ne sont point primitifs; sans distinguer l'opinion que les hommes en ont, et sans se soucier s'ils y donnent leur consentement ou non* <sup>6</sup>.

(que se demostrara o que se diera el medio para demostrar todos los axiomas que no fueran primitivos; todo ello sin tener en cuenta las opiniones que los hombres poseen al respecto, y sin preocuparse de si dan su consentimiento o no).

Ahora bien, se ha desarrollado la teoría de la demostración siguiendo a Leibniz y no a Pascal, y esta teoría sólo ha admitido que lo que era obvio no necesitaba de prueba alguna. Asimismo, la teoría de la argumentación no puede desarrollarse si se concibe la prueba como una reducción a la evidencia. Naturalmente, el objeto de esta teoría es el estudio de las técnicas discursivas que permiten provocar o aumentar la adhesión de las personas a las tesis presentadas para su asentimiento. Lo que caracteriza esta adhesión es la variabilidad de su intensidad: nada nos obliga a limitar nuestro estudio a un grado concreto de adhesión, caracterizado por la

<sup>4</sup> Cfr. Ch. Perelman, «De la preuve en philosophie», en *Rhétorique et Philosophie*, págs. 123 y sigs.

<sup>5</sup> Pascal, «Règles pour les démonstrations», en *De l'art de persuader*, «Bibl. de la Pléiade», pág. 380.

<sup>6</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement*, ed. Gerhardt, vol. 5, pág. 67.

evidencia; nada nos permite juzgar *a priori* que son proporcionales los grados de adhesión a una tesis con su probabilidad, ni tampoco identificar evidencia y verdad. Es un buen método no confundir, al principio, los aspectos del razonamiento relativos a la verdad y los que se refieren a la adhesión; se deben estudiar por separado, a reserva de preocuparse después por su posible interferencia o correspondencia. Sólo con esta condición es factible el desarrollo de una teoría de la argumentación que tenga un alcance filosófico.

## II

Si durante estos tres últimos siglos han aparecido obras de eclesiásticos que se preocupaban por los problemas planteados por la fe y la predicación <sup>7</sup>, si el siglo xx ha recibido, incluso, la calificación de siglo de la publicidad y de la propaganda y si se han dedicado numerosos trabajos a este tema <sup>8</sup>, los lógicos y los filósofos modernos, sin embargo, se han desinteresado totalmente de nuestro asunto. Por esta razón, nuestro tratado se acerca principalmente a las preocupaciones del Renacimiento y, por consiguiente, a las de los autores griegos y latinos, quienes estudiaron el arte de persuadir y de convencer, la técnica de la deliberación y de la discusión. Por este motivo también, lo presentamos como una *nueva retórica*.

Nuestro análisis se refiere a las pruebas que Aristóteles llama dialécticas, que examina en los *Tópicos* y cuyo empleo muestra en la *Retórica*. Sólo esta evocación de la terminología aristotélica hubiera justificado el acercamiento de la teoría de la argumentación

<sup>7</sup> Cfr. especialmente Richard D. D. Whately, *Elements of Rhetoric*, 1828; cardinal Newman, *Grammar of Assent*, 1870.

<sup>8</sup> Para la bibliografía, véase H. D. Lasswell, R. D. Casey y B. L. Smith, *Propaganda and Promotional Activities*, 1935; B. L. Smith, H. D. Lasswell y R. D. Casey, *Propaganda, Communication and Public Opinion*, 1946.

con la dialéctica, concebida por el propio Aristóteles como el arte de razonar a partir de opiniones generalmente aceptadas (εὐλογος)<sup>9</sup>. Pero varias razones nos han incitado a preferir la aproximación a la retórica.

La primera de ellas es la confusión que podría causar este retorno a Aristóteles. Pues si el vocablo *dialéctica* ha servido, durante siglos, para designar a la lógica misma, desde Hegel y bajo la influencia de doctrinas que en él se inspiran, ha adquirido un sentido muy alejado de su significación primitiva y que, por lo general, es el aceptado en la terminología filosófica contemporánea. No sucede lo mismo con la palabra *retórica*, cuyo empleo filosófico ha caído tanto en desuso que ni siquiera la menciona el vocabulario de la filosofía de A. Lalande. Esperamos que nuestra tentativa resucite una tradición gloriosa y secular.

Otra razón, empero, mucho más importante para nosotros ha motivado nuestra elección: el espíritu mismo con el que la antigüedad se ocupó de la dialéctica y la retórica. Se estima que el razonamiento dialéctico es paralelo al razonamiento analítico, pero el primero trata de lo verosímil en lugar de versar sobre proposiciones necesarias. No se aprovecha la idea de que la dialéctica alude a las opiniones, es decir, a las tesis a las cuales cada persona se adhiere con una intensidad variable. Se diría que el estatuto de lo opinable es impersonal y que las opiniones no guardan relación con las personas que las aceptan. Por el contrario, la idea de la adhesión y de las personas a las que va dirigido un discurso es esencial en todas las antiguas teorías de la retórica. Nuestro acercamiento a esta última pretende subrayar el hecho de que toda argumentación se desarrolla en función de un auditorio. Dentro de este marco, el estudio de lo opinable, en los *Tópicos*, podrá encontrar su lugar.

Es evidente, sin embargo, que nuestro tratado de argumentación rebasará en ciertos aspectos, y ampliamente, los límites de la retóri-

<sup>9</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 100a.

ca de los antiguos, al tiempo que no abordará otros aspectos que habían llamado la atención de los maestros de retórica.

Para los antiguos, el objeto de la retórica era, ante todo, el arte de hablar en público de forma persuasiva; se refería, pues, al uso de la lengua hablada, del discurso, delante de una muchedumbre reunida en la plaza pública, con el fin de obtener su adhesión a la tesis que se le presentaba. Así, se advierte que el objetivo del arte oratorio, la adhesión de los oyentes, es el mismo que el de cualquier argumentación. Pero no tenemos motivos para limitar este estudio a la presentación oral de una argumentación ni para limitar a una muchedumbre congregada en una plaza el tipo de auditorio al que va dirigida la argumentación.

El rechazo de la primera limitación obedece al hecho de que nuestras preocupaciones son más las de un lógico deseoso de comprender el mecanismo del pensamiento que las de un maestro de oratoria preocupado por formar a procuradores. Basta con citar la *Retórica* de Aristóteles para mostrar que nuestra manera de enfocar la retórica puede valerse de ejemplos ilustres. Este estudio, al interesarse principalmente por la estructura de la argumentación, no insistirá en el modo en que se efectúa la comunicación con el auditorio.

Si es cierto que la técnica del discurso público difiere de la de la argumentación escrita, no podemos, al ser nuestra intención el análisis de la argumentación, limitarnos al examen de la técnica del discurso hablado. Más aún, dada la importancia y el papel que en la actualidad tiene la imprenta, analizaremos sobre todo los textos impresos.

No abordaremos, por el contrario, la mnemotécnica ni el estudio de la elocución o la acción oratoria. Puesto que estos problemas incumben a los conservatorios y a las escuelas de arte dramático, creemos que estamos dispensados de examinarlos.

Dado que los textos escritos se presentan de forma muy variada, el hecho de destacarlos hará que concibamos este estudio en toda su generalidad y que apenas nos detengamos en discursos conside-

rados como una unidad de una estructura y de una amplitud admitidas más o menos de manera convencional. Ya que, por otra parte, la discusión con un único interlocutor o incluso la deliberación íntima dependen, para nosotros, de una teoría general de la argumentación, la idea que tenemos del objeto de nuestro estudio, lógicamente, rebasa con mucho al de la retórica clásica.

Lo que conservamos de la retórica tradicional es la idea de *auditorio*, la cual aflora de inmediato, en cuanto pensamos en un discurso. Todo discurso va dirigido a un auditorio, y con demasiada frecuencia olvidamos que sucede lo mismo con cualquier escrito. Mientras que se concibe el discurso en función del auditorio, la ausencia material de los lectores puede hacerle creer al escritor que está solo en el mundo, aunque de hecho su texto esté siempre condicionado, consciente o inconscientemente, por aquellos a quienes pretende dirigirse.

Asimismo, por razones de comodidad técnica y para no perder nunca de vista el papel esencial del auditorio, cuando utilicemos los términos «discurso», «orador» y «auditorio», entenderemos, respectivamente, la argumentación, el que la presenta y aquellos a quienes va dirigida, sin detenernos en el hecho de que se trata de una presentación de palabra o por escrito, sin distinguir discurso en forma y expresión fragmentaria del pensamiento.

Si, para los antiguos, la retórica se presentaba como el estudio de una técnica para uso del vulgo impaciente por llegar rápidamente a unas conclusiones, por formarse una opinión, sin esforzarse por realizar primero una investigación seria <sup>10</sup>, en lo que a nosotros se refiere, no queremos reducir el estudio de la argumentación a lo que se adapta a un público de ignorantes. Ese aspecto de la retórica explica que Platón la haya atacado ferozmente en el *Gorgias* <sup>11</sup> y que haya favorecido su decadencia en la opinión filosófica.

<sup>10</sup> Cfr. Aristóteles, *Retórica*, 1357a.

<sup>11</sup> Platón, *Gorgias*, especialmente 455, 457a, 463, 471d.

El orador, en efecto, está obligado, si desea ser eficaz, a adaptarse al auditorio, por lo que resulta fácil comprender que el discurso más eficaz ante un auditorio incompetente no sea necesariamente el que logra convencer al filósofo. Pero ¿por qué no admitimos que se pueden dirigir argumentaciones a cualquier clase de auditorios? Cuando Platón sueña, en el *Fedro*, con una retórica que sea digna del filósofo, lo que preconiza es una técnica que pueda convencer a los mismos dioses <sup>12</sup>. Al cambiar de auditorio, la argumentación varía de aspecto; y, si el objetivo que se pretende alcanzar continúa siendo el de influir con eficacia en los oyentes, para juzgar su valor no se puede tener en cuenta la calidad de los oyentes a los que logra convencer.

Esto justifica la importancia particular que concederemos al análisis de las argumentaciones filosóficas, consideradas por tradición las más «rationales» que existen, precisamente porque se supone que van dirigidas a lectores en los que hacen poca mella la sugestión, la presión o el interés. Mostraremos, por otra parte, que en todos los niveles aparecen las mismas técnicas de argumentación, tanto en la discusión en una reunión familiar como en el debate en un medio muy especializado. Si la calidad de los oyentes que se adhieren a ciertos argumentos, en campos altamente especulativos, presenta una garantía de su valor, la comunidad de su estructura con la de los argumentos utilizados en las discusiones cotidianas explicará por qué y cómo se llega a comprenderlos.

Este tratado se ocupará únicamente de los *medios discursivos* que sirven para obtener la adhesión del auditorio, por lo que sólo se examinará la técnica que emplea el lenguaje para persuadir y para convencer.

Esta limitación no implica en modo alguno que, a nuestro parecer, sea la manera más eficaz de influir en los oyentes, todo lo contrario. Estamos firmemente convencidos de que las creencias más sólidas son las que no sólo se admiten sin prueba alguna, sino que,

<sup>12</sup> Platón, *Fedro*, 273e.

muy a menudo, ni siquiera se explican. Y cuando se trata de conseguir la adhesión, nada más seguro que la experiencia externa o interna y el cálculo conforme a las reglas aceptadas de antemano. Pero recurrir a la argumentación es algo que no puede evitarse cuando una de las partes discute estas pruebas, cuando no se está de acuerdo sobre su alcance o su interpretación, sobre su valor o su relación con los problemas controvertidos.

Toda acción, por otra parte, que pretenda obtener la adhesión queda fuera del campo de la argumentación, en la medida en que ningún uso del lenguaje la fundamenta o interpreta: tanto el que predica con el ejemplo sin decir nada como el que emplea la caricia o la bofetada pueden conseguir un resultado apreciable. Ya se recurra a promesas o a amenazas, sólo nos interesaremos por estos procedimientos cuando, gracias al lenguaje, se los evidencia. Es más, hay casos —como la bendición o la maldición— en los que se emplea el lenguaje como medio de acción directa mágica y no como medio de comunicación. Únicamente trataremos este punto si esta acción está integrada en una argumentación.

Uno de los factores esenciales de la propaganda —tal como se ha desarrollado sobre todo en el siglo xx, pero cuyo uso era muy conocido desde la antigüedad y que ha aprovechado con un arte incomparable la Iglesia católica— es el condicionamiento del auditorio mediante numerosas y variadas técnicas que utilizan todo lo que puede influir en el comportamiento humano. Estas técnicas ejercen un efecto innegable para preparar al auditorio, para hacerlo más accesible a los argumentos que se le presentarán. He aquí otro punto de vista que no abordará nuestro análisis. Sólo trataremos del condicionamiento del auditorio por el discurso, de lo que se desprenden consideraciones acerca del orden en el que deben presentarse los argumentos para que causen el mayor efecto.

Por último, las pruebas extratécnicas, como las llama Aristóteles<sup>13</sup> —entendiendo por tales las que no dependen de la técnica

<sup>13</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1355b.

retórica—, sólo entrarán en este estudio cuando haya desacuerdo en cuanto a las conclusiones que pueden extraerse. Pues, nos interesa menos el desarrollo completo de un debate que los esquemas argumentativos puestos en juego. La antigua denominación de «pruebas extratécnicas» es correcta: nos recuerda que, mientras que nuestra civilización —caracterizada por su extrema ingeniosidad en las técnicas destinadas a influir en las cosas— ha olvidado por completo la teoría de la argumentación, de la influencia sobre los individuos por medio del discurso, los griegos la consideraban, con el nombre de retórica, la τέχνη por excelencia.

### III

La teoría de la argumentación que pretende, gracias al discurso, influir de modo eficaz en las personas, hubiera podido estudiarse como una rama de la psicología. Naturalmente, si los argumentos no son apremiantes, si no deben convencer necesariamente sino que poseen cierta fuerza, la cual puede variar según los auditorios, entonces ¿acaso se la puede juzgar por el efecto producido? El estudio de la argumentación se convierte así en uno de los objetos de la psicología experimental, en la que se pondrían a prueba diferentes argumentaciones ante distintos auditorios, lo suficientemente bien conocidos para que se pudiera, a partir de estas experiencias, sacar conclusiones de cierta generalidad. No han faltado psicólogos americanos que se hayan dedicado a estudios parecidos, cuyo interés no es discutible<sup>14</sup>.

Nuestra manera de proceder será diferente. Intentaremos, en primer lugar, caracterizar las diversas estructuras argumentativas, cuyo análisis debe preceder a cualquier prueba experimental a la que

<sup>14</sup> Consúltese especialmente H. L. Hollingworth, *The psychology of the audience*, 1935; C. I. Hovland, «Effects of the Mass Media of Communication», en *Handbook of social psychology*, ed. Gardner Lindzey, 1954, cap. 28.

se quiera someter su eficacia. Y, por otra parte, no pensamos que el método de laboratorio pueda determinar el valor de las argumentaciones utilizadas en las ciencias humanas, en derecho y en filosofía, pues la misma metodología del psicólogo constituye ya un punto de controversia, y queda fuera del presente estudio.

Nuestro camino se distinguirá radicalmente del camino adoptado por los filósofos que se esfuerzan por reducir los razonamientos sobre problemas sociales, políticos o filosóficos, inspirándose en los modelos proporcionados por las ciencias deductivas o experimentales, y que rechazan, por juzgarlo carente de valor, todo lo que no se conforma a los esquemas impuestos de antemano. Nosotros, en cambio, nos inspiraremos en los lógicos, pero para imitar los métodos que les han dado tan buenos frutos desde hace un siglo aproximadamente.

No olvidemos, en efecto, que en la primera mitad del siglo XIX la lógica no gozaba de prestigio alguno, ni en los medios científicos ni entre el gran público. Whately escribía con razón, hacia 1828, que si la retórica ya no disfrutaba de la estima del público, la lógica se veía aún menos favorecida <sup>15</sup>.

La lógica ha conseguido un brillante impulso durante los cien últimos años, y esto desde el momento en que dejó de repetir viejas fórmulas y se propuso analizar los medios de prueba efectivamente utilizados por los matemáticos. La lógica formal moderna se ha constituido como el estudio de los medios de demostración empleados en las matemáticas. Pero, resulta que su campo está limitado, pues todo lo que ignoran los matemáticos es desconocido para la lógica formal. Los lógicos deben completar con una teoría de la argumentación la teoría de la demostración así obtenida. Nosotros procuraremos construirla analizando los medios de prueba de los que se sirven las ciencias humanas, el derecho y la filosofía; examinaremos las argumentaciones presentadas por los publicistas en los periódicos, por los políticos en los discursos, por los abogados en

<sup>15</sup> Richard D. d. Whately, *Elements of Rhetoric*, 1828, Prefacio.

los alegatos, por los jueces en los considerandos, por los filósofos en los tratados.

Nuestro campo de estudio, que es inmenso, ha estado yermo durante siglos. Esperamos que nuestros primeros resultados animen a otros investigadores a completarlos y a perfeccionarlos.

PARTE I

LOS LÍMITES DE LA ARGUMENTACIÓN

## § 1. DEMOSTRACIÓN Y ARGUMENTACIÓN

Para exponer bien los caracteres particulares de la argumentación y los problemas inherentes a su estudio, nada mejor que oponerla a la concepción clásica de la demostración y, más concretamente, a la lógica formal que se limita al examen de los medios de prueba demostrativos.

En la lógica moderna, la cual tuvo su origen en una reflexión sobre el razonamiento, ya no se establece una relación entre los sistemas formales y cualquier evidencia racional. El lógico es libre de elaborar como le parezca el lenguaje artificial del sistema que está construyendo, es libre de determinar los signos y las combinaciones de signos que podrán utilizarse. A él, le corresponde decidir cuáles son los axiomas, o sea, las expresiones consideradas sin prueba alguna válidas en un sistema, y decir, por último, cuáles son las reglas de transformación que introduce y que permiten deducir, de las expresiones válidas, otras expresiones igualmente válidas en el sistema. La única obligación que se impone al constructor de sistemas axiomáticos formalizados y que convierte las demostraciones en apremiantes, es la de elegir los signos y las reglas de modo que se eviten las dudas y ambigüedades. Sin vacilar e incluso mecánicamente, es preciso que sea posible establecer si una serie de signos está admitida dentro del sistema, si su forma es idéntica a otra serie de signos, si se la estima válida, por ser un axioma o expresión deducible, a partir de los axiomas, de una forma conforme a las reglas de deducción. Toda consideración relativa al origen de los

axiomas o de las reglas de deducción, al papel que se supone que desempeña el sistema axiomático en la elaboración del pensamiento, es ajena a la lógica así concebida, en el sentido de que se sale de los límites del formalismo en cuestión. La búsqueda de la univocidad indiscutible ha llevado, incluso, a los lógicos formalistas a construir sistemas en los que ya no se preocupan por el sentido de las expresiones: se sienten satisfechos con que los signos introducidos y las transformaciones que les conciernen estén fuera de toda discusión. Dejan la interpretación de los elementos del sistema axiomático para quienes lo apliquen y tengan que ocuparse de su adecuación al objetivo perseguido.

Cuando se trata de demostrar una proposición, basta con indicar qué procedimientos permiten que esta proposición sea la última expresión de una serie deductiva cuyos primeros elementos los proporciona quien ha construido el sistema axiomático en el interior del cual se efectúa la demostración. ¿De dónde vienen estos elementos?, ¿acaso son verdades impersonales, pensamientos divinos, resultados de experiencias o postulados propios del autor? He aquí algunas preguntas que el lógico formalista considera extrañas a su disciplina. Pero, cuando se trata de argumentar o de influir, por medio del discurso, en la intensidad de la adhesión de un auditorio a ciertas tesis, ya no es posible ignorar por completo, al crearlas irrelevantes, las condiciones psíquicas y sociales sin las cuales la argumentación no tendría objeto ni efecto. Pues, toda argumentación pretende la adhesión de los individuos y, por tanto, supone la existencia de un contacto intelectual.

Para que haya argumentación, es necesario que, en un momento dado, se produzca una comunidad efectiva de personas. Es preciso que se esté de acuerdo, ante todo y en principio, en la formación de esta comunidad intelectual y, después, en el hecho de debatir juntos una cuestión determinada. Ahora bien, esto no resulta de ningún modo evidente.

En el terreno de la deliberación íntima, incluso, existen condiciones previas a la argumentación: es preciso, principalmente, que

uno mismo se vea como si estuviera dividido en dos interlocutores, por lo menos, que participen en la deliberación. Y, esta división, nada nos autoriza a considerarla necesaria. Parece que está constituida sobre el modelo de la deliberación con los demás, por lo que es previsible que, en la deliberación con nosotros mismos, volvamos a encontrarnos con la mayoría de los problemas relativos a las condiciones previas a la discusión con los demás. Muchas expresiones lo testimonian. Mencionemos sólo algunas fórmulas, como «No escuches a tu mal genio», «No discutas de nuevo este punto», que aluden, respectivamente, a las condiciones previas que afectan a las personas y al objeto de la argumentación.

## § 2. EL CONTACTO INTELECTUAL

La formación de una comunidad efectiva de personas exige una serie de condiciones.

Lo más indispensable para la argumentación es, al parecer, la existencia de un lenguaje común, de una técnica que permita la comunicación. Esto no basta. Nadie lo muestra mejor que el autor de *Alicia en el país de las maravillas*. En efecto, los seres de ese país comprenden más o menos el lenguaje de Alicia. Pero, para ella, el problema reside en entrar en contacto con ellos, en iniciar una discusión; pues, en el mundo de las maravillas no hay ningún motivo para que las discusiones comiencen. No se sabe por qué uno se dirige a otro. A veces, Alicia toma la iniciativa y utiliza simplemente el vocativo: «¡oh, ratón!»<sup>1</sup>. Considera un éxito el haber podido intercambiar algunas palabras indiferentes con la duquesa<sup>2</sup>. En cambio, al hablar con la oruga, pronto se llega a un punto muerto: «Creo que, primero, debería decirme quién es usted;

<sup>1</sup> Lewis Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland*, pág. 41.

<sup>2</sup> *Ib.*, pág. 82.

—¿Y por qué? —preguntó la oruga?»<sup>3</sup>. En nuestro mundo jerarquizado, ordenado, existen generalmente reglas que establecen cómo se puede entablar la conversación, un acuerdo previo que procede de las mismas normas de la vida social. Entre Alicia y los habitantes del país de las maravillas no hay ni jerarquía, ni prelación, ni funciones que hagan que uno deba responder antes que otro. Incluso las conversaciones, una vez iniciadas, a menudo se paran en seco, como la conversación con el lorito, quien se vale de su edad:

Pero Alicia no quiso que siguiera hablando sin decir antes su edad, y, como el lorito se negara a confesar su edad, no se le permitió decir nada más<sup>4</sup>.

La única condición previa que se cumple es el deseo de Alicia de iniciar la conversación con los seres de este nuevo universo.

El conjunto de aquellos a quienes uno desea dirigirse es muy variable. Está lejos de comprender, para cada uno, a todos los seres humanos. En cambio, el universo al cual quiere dirigirse el niño aumenta, en la medida en que el mundo de los adultos le está cerrado, con la adjunción de los animales y de todos los objetos inanimados a los que considera sus interlocutores naturales<sup>5</sup>.

Hay seres con los cuales todo contacto puede parecer superfluo o poco deseable. Hay seres a los que no nos preocupamos por dirigirles la palabra. Hay también seres con los que no queremos discutir, sino que nos contentamos con ordenarlos.

Para argumentar, es preciso, en efecto, atribuir un valor a la adhesión del interlocutor, a su consentimiento, a su concurso mental. Por tanto, una distinción apreciada a veces es la de ser una persona con la que se llega a discutir. El racionalismo y el humanis-

<sup>3</sup> *Ib.*, pág. 65.

<sup>4</sup> *Ib.*, pág. 44.

<sup>5</sup> E. Cassirer, «Le langage et la construction du monde des objets», en *J. de Psychologie*, 1933, XXX, pág. 39.

mo de los últimos siglos hacen que parezca extraña la idea de que sea una cualidad el ser alguien cuya opinión cuenta, y, en muchas sociedades, no se le dirige la palabra a cualquiera, igual que no se batían en duelo con cualquiera. Además, cabe señalar que el querer convencer a alguien siempre implica cierta modestia por parte de la persona que argumenta: lo que dice no constituye un «dogma de fe», no dispone de la autoridad que hace que lo que se dice sea indiscutible y lleve inmediatamente a la convicción. El orador admite que debe persuadir al interlocutor, pensar en los argumentos que pueden influir en él, preocuparse por él, interesarse por su estado de ánimo.

Los seres que quieren que los demás, adultos o niños, los tengan en cuenta, desean que no se les ordene más, que se les razone, que se preste atención a sus reacciones, que se los considere miembros de una sociedad más o menos igualitaria. A quien le importe poco un contacto semejante con los demás, se le tachará de altivo, antipático, al contrario de los que, fuere cual fuere la relevancia de sus funciones, no dudan en mostrar, a través de los discursos al público, el valor que atribuyen a su apreciación.

Repetidas veces, sin embargo, se ha indicado que no siempre es loable querer persuadir a alguien: en efecto, pueden parecer poco honorables las condiciones en las cuales se efectúa el contacto intelectual. Conocida es la célebre anécdota de Aristipo, a quien se le reprochaba que se había rebajado ante el tirano Dionisio, hasta el punto de ponerse a sus pies para que lo oyera. Aristipo se defendió diciendo que no era culpa suya, sino de Dionisio por tener los oídos en los pies. ¿Era, pues, indiferente el lugar en que se encontraban los oídos?<sup>6</sup>

Para Aristóteles, el peligro de discutir con ciertas personas está en que con ello se pierde la calidad de la propia argumentación:

[...] no hay que discutir con todo el mundo, ni hay que ejercitarse frente a un individuo cualquiera. Pues, frente a algunos, los argu-

<sup>6</sup> Bacon, *Of the advancement of learning*, pág. 25.

mentos se tornan necesariamente viciados: en efecto, contra el que intenta por todos los medios parecer que evita el encuentro, es justo intentar por todos los medios probar algo por razonamiento, pero no es elegante <sup>7</sup>.

No basta con hablar ni escribir, también es preciso que escuchen sus palabras, que lean sus textos. De nada sirve que le oigan, que tenga mucha audiencia, que lo inviten a tomar la palabra en ciertas circunstancias, en ciertas asambleas, en ciertos medios; pues, no olvidemos que escuchar a alguien es mostrarse dispuesto a admitir eventualmente su punto de vista. Cuando Churchill les prohibió a los diplomáticos ingleses incluso que escucharan las proposiciones de paz que pudieran hacerles los emisarios alemanes, o cuando un partido político comunica que está dispuesto a oír las proposiciones que pudiera presentarle la persona encargada de formar gobierno, estamos ante dos actitudes significativas, porque impiden el establecimiento o reconocen la existencia de las condiciones previas a una argumentación eventual.

Formar parte de un mismo medio, tratarse, mantener relaciones sociales, todo esto facilita la realización de las condiciones previas al contacto intelectual. Las discusiones frívolas y sin interés aparente no siempre carecen de importancia, dado que contribuyen al buen funcionamiento de un mecanismo social indispensable.

### § 3. EL ORADOR Y SU AUDITORIO

Con frecuencia, los autores de comunicaciones o de memorias científicas piensan que es suficiente con relatar ciertas experiencias, mencionar ciertos hechos, enunciar cierto número de verdades para suscitar infaliblemente el interés de los posibles oyentes o lectores.

<sup>7</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 164b.

Esta actitud procede de la ilusión, muy extendida en diversos ambientes racionalistas o cientificistas, de que los hechos hablan por sí solos e imprimen un sello indeleble en todo ser humano, cuya adhesión provocan, cualesquiera que sean sus disposiciones. K. F. Bruner, secretario de redacción de una revista psicológica, compara estos autores, pocos interesados por el auditorio, con un visitante descortés:

Se desploman en una silla, apoyando sosamente los zapatos, y anuncian bruscamente, a ellos mismos o a otros, nunca se sabe, lo siguiente: «Fulano y mengano han demostrado [...] que la hembra de la rata blanca responde negativamente al choque eléctrico [...]». Muy bien, señor —les dije— ¿y qué? Díganme primero por qué debo preocuparme por este hecho, *entonces* escucharé <sup>8</sup>.

Es verdad que estos autores, por mucho que tomen la palabra en una sociedad culta o publiquen un artículo en una revista especializada, pueden ignorar los medios de entrar en contacto con el público, porque la institución científica, sociedad o revista, ya proporciona el vínculo indispensable entre el orador y el auditorio. El papel del autor sólo consiste en mantener, entre él y el público, el contacto que la institución científica ha permitido establecer.

Todo el mundo, empero, no se halla en una situación tan privilegiada. Para que se desarrolle una argumentación, es preciso, en efecto, que le presten alguna atención aquellos a quienes les está destinada. La mayor parte de los medios de publicidad y de propaganda se esfuerzan, ante todo, por atraer el interés de un público indiferente, condición imprescindible para la aplicación de cualquier argumentación. No hay que ignorar la importancia de este problema previo por el mero hecho de que, en un gran número de campos —ya sea educación, política, ciencia o administración de la justicia—, toda sociedad posea instituciones que faciliten y organicen el contacto intelectual.

<sup>8</sup> K. F. Bruner, «Of psychological writing», en *Journal of abnormal and social Psychology*, 1942, vol. 37, pág. 62.

Normalmente, es necesario tener cierta calidad para tomar la palabra y ser escuchado. En nuestra civilización, en la cual el impreso, convertido en mercancía, aprovecha la organización económica para captar la máxima atención, esta condición sólo aparece con claridad en los casos en los que el contacto entre el orador y el auditorio no pueda establecerse gracias a las técnicas de distribución. Por tanto, se percibe mejor la argumentación cuando la desarrolla un orador que se dirige verbalmente a un auditorio determinado que cuando está contenida en un libro puesto a la venta. La calidad del orador, sin la cual no lo escucharían, y, muy a menudo, ni siquiera lo autorizarían a tomar la palabra, puede variar según las circunstancias: unas veces, bastará con presentarse como un ser humano, decentemente vestido; otras, será preciso ser adulto; otras, miembro de un grupo constituido; otras, portavoz de este grupo. Hay funciones que, solas, autorizan a tomar la palabra en ciertos casos o ante ciertos auditorios; existen campos en los que se reglamentan con minuciosidad estos problemas de habilitación.

El contacto que se produce entre el orador y el auditorio no se refiere únicamente a las condiciones previas a la argumentación: también es esencial para todo su desarrollo. En efecto, como la argumentación pretende obtener la adhesión de aquellos a quienes se dirige, alude por completo al auditorio en el que trata de influir.

¿Cómo definir semejante auditorio? ¿Es la persona a quien el orador interpela por su nombre? No siempre: el diputado que, en el Parlamento inglés, debe dirigirse al presidente, puede intentar convencer, no sólo a quienes lo escuchan, sino también a la opinión pública de su país. ¿Es el conjunto de personas que el orador ve ante sí cuando toma la palabra? No necesariamente. El orador puede ignorar, perfectamente, una parte de dicho conjunto: un presidente de gobierno, en un discurso al Congreso, puede renunciar de antemano a convencer a los miembros de la oposición y contentarse con la adhesión de su grupo mayoritario. Por lo demás, quien concede una entrevista a un periodista considera que el auditorio lo constituyen los lectores del periódico más que la persona que

se encuentra delante de él. El secreto de las deliberaciones, dado que modifica la idea que el orador se hace del auditorio, puede transformar los términos de su discurso. Con estos ejemplos, se ve de inmediato cuán difícil resulta determinar, con ayuda de criterios puramente materiales, el auditorio de aquel que habla. Esta dificultad es mucho mayor aun cuando se trata del auditorio del escritor, pues, en la mayoría de los casos, no se puede localizar con certeza a los lectores.

Por esta razón, nos parece preferible definir el auditorio, desde el punto de vista retórico, como el *conjunto de aquellos en quienes el orador quiere influir con su argumentación*. Cada orador piensa, de forma más o menos consciente, en aquellos a los que intenta persuadir y que constituyen el auditorio al que se dirigen sus discursos.

#### § 4. EL AUDITORIO COMO CONSTRUCCIÓN DEL ORADOR

Para quien argumenta, el presunto auditorio siempre es una construcción más o menos sistematizada. Se puede intentar determinar sus orígenes psicológicos<sup>9</sup> o sociológicos<sup>10</sup>; pero, para quien se propone persuadir efectivamente a individuos concretos, lo importante es que la construcción del auditorio sea la adecuada para la ocasión.

No sucede lo mismo con quien se dedica a intentos sin alcance real. La retórica, convertida en ejercicio escolar, se dirige a auditorios convencionales y puede, sin dificultad alguna, atenerse a las visiones estereotipadas de estos auditorios, lo cual ha contribuido, tanto como lo facticio de los temas, a su degeneración<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. Harry Stack Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, Nueva York, 1953.

<sup>10</sup> M. Milloud, «La propagation des idées», en *Revue phil.*, 1910, vol. 69, págs. 580-600; vol. 70, págs. 168-191.

<sup>11</sup> H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, pág. 278.

La argumentación efectiva emana del hecho de concebir al presunto auditorio lo más cerca posible de la realidad. Una imagen inadecuada del auditorio, ya la cause la ignorancia o el concurso imprevisto de diversas circunstancias, puede tener las más lamentables consecuencias. Una argumentación considerada persuasiva corre el riesgo de provocar un efecto revulsivo en un auditorio para el que las razones a favor son, de hecho, razones en contra. Lo que se diga en favor de una medida, alegando que es susceptible de disminuir la tensión social, levantará contra esta medida a todos aquellos que deseen que se produzcan confusiones.

El conocimiento, por parte del orador, de aquellos cuya adhesión piensa obtener es, pues, una condición previa a toda argumentación eficaz.

La preocupación por el auditorio transforma ciertos capítulos de los antiguos tratados de retórica en verdaderos estudios de psicología. En la *Retórica*, Aristóteles, al hablar de auditorios clasificados según la edad y la fortuna, inserta varias descripciones, sutiles y siempre válidas, de psicología diferencial<sup>12</sup>. Cicerón demuestra que es preciso hablar de manera distinta a la especie humana «ignorante y vulgar, que prefiere siempre lo útil a lo honesto», y a «la otra, ilustrada y culta que pone la dignidad moral por encima de todo»<sup>13</sup>. A su vez, Quintiliano estudia las diferencias de carácter, importantes para el orador<sup>14</sup>.

El estudio de los auditorios podría constituir igualmente un capítulo de sociología, pues, más que de su carácter propio, las opiniones de un hombre dependen de su medio social, de su entorno, de la gente con la que trata y entre la que vive. Como decía M. Milloud: *Voulez-vous que l'homme inculte change d'opinions? Transplantez-le*<sup>15</sup> (¿Quiere usted que el hombre inculto cambie de

<sup>12</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1388b - 1391b. Véase el estudio de S. De Coster, «L'idéalisme des jeunes», en *Morale et enseignement*, 1951-52, n.ºs 2 y 3.

<sup>13</sup> Cicerón, *Partitiones oratoriae*, 90.

<sup>14</sup> Quintiliano, *De Institutione Oratoria*, lib. III, cap. VIII, §§ 38 y sigs.

<sup>15</sup> M. Milloud, *op. cit.*, vol. 70, pág. 173.

opinión? Transplántelo). Cada medio podría caracterizarse por sus opiniones dominantes, por sus convicciones no discutidas, por las premisas que admite sin vacilar: estas concepciones forman parte de su cultura, y a todo orador que quiera persuadir a un auditorio particular no le queda otro remedio que adaptarse a él. También la cultura propia de cada auditorio se transparenta a través de los discursos que le destinan, de tal modo que, de muchos de estos discursos, nos creemos autorizados a extraer cualquier información sobre las civilizaciones desaparecidas.

Las consideraciones sociológicas que son útiles para el orador pueden aludir a un objeto particularmente concreto, a saber: las funciones sociales desempeñadas por los oyentes. En efecto, a menudo éstos adoptan actitudes relacionadas con el papel que se les confía en ciertas instituciones sociales, hecho que señaló el creador de la psicología de la *Gestalt*:

Se pueden observar cambios maravillosos en los individuos, como cuando una persona apasionadamente sectaria se convierte en miembro de un jurado, árbitro o juez, y entonces sus acciones muestran el delicado paso de la actitud sectaria a un esfuerzo honesto por tratar el problema en cuestión de forma justa y objetiva<sup>16</sup>.

Lo mismo sucede con la mentalidad de un hombre político, cuya visión cambia cuando, después de haber pasado años en la oposición, se convierte en miembro del gobierno.

El oyente, dentro de sus nuevas funciones, adopta una nueva personalidad que el orador no puede ignorar. Y lo que sirve para cada oyente en concreto no es, por eso, menos válido para los oyentes, tomados globalmente, hasta tal punto incluso que los teóricos de la retórica creyeron poder clasificar los géneros oratorios según el papel que cumple el auditorio al que se dirige el orador. Los géneros oratorios, tal como los definían los antiguos (género deliberativo, judicial, epidíctico), correspondían respectivamente, según ellos, a auditorios que deliberan, juzgan o sólo disfrutaban como

<sup>16</sup> M. Wertheimer, *Productive Thinking*, págs. 135-136.

espectador del desarrollo oratorio, todo ello sin tener que pronunciarse acerca del fondo del asunto <sup>17</sup>.

Se trata, aquí, de una distinción puramente práctica cuyos defectos e insuficiencias son manifiestas, sobre todo dentro de la concepción que dicha distinción presenta del género epidíctico; deberemos volver sobre este punto <sup>18</sup>. Pero, si quien estudia la técnica de la argumentación no puede aceptar esta clasificación de la argumentación tal cual, ésta tiene, sin embargo, el mérito de resaltar la importancia que ha de conceder el orador a las funciones del auditorio.

En muchas ocasiones, sucede que el orador debe persuadir a un auditorio heterogéneo, el cual reúne a personas diferenciadas entre sí por su carácter, relaciones o funciones. El orador habrá de utilizar múltiples argumentos para conquistar a los diversos miembros del auditorio. Precisamente, el arte de tener en cuenta, en la argumentación, a este auditorio heterogéneo caracteriza al buen orador. Se podrían encontrar muestras de este arte analizando los discursos pronunciados en los Parlamentos, en los cuales es fácil discernir los elementos del auditorio heterogéneo.

No es necesario encontrarse ante varias facciones organizadas para pensar en el carácter heterogéneo del auditorio. En efecto, se puede considerar que cada uno de los oyentes es una parte integrante —desde diversos puntos de vista, pero simultáneamente— de múltiples grupos. Incluso cuando el orador se halla frente a un número ilimitado de oyentes, hasta con un único oyente, puede que no sepa reconocer cuáles son los argumentos más convincentes para este auditorio. En tal caso, el orador lo inserta, en cierto modo ficticiamente, en una serie de auditorios diferentes. En *Tristram Shandy* —obra a la que nos referiremos más veces aún, porque la argumentación constituye uno de sus temas principales—, Sterne

<sup>17</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1358b<sub>2-7</sub>; Cicerón, *Orator*, 37; *Partitiones oratoriae*, 10; Quintiliano, lib. III, cap. IV.

<sup>18</sup> Cfr. § 11, «El género epidíctico».

describe una discusión entre los padres del héroe y, por boca de éste, dice:

[Mi padre, que quería convencer a mi madre para que requiriera los servicios de un partero], trató de hacerle ver sus razones desde todas las perspectivas; discutió la cuestión con ella como cristiano, como pagano, como marido, como padre, como patriota, como hombre. Mi madre le respondía a todo tan sólo como mujer; lo cual era bastante duro para ella; pues al no ser capaz de asumir tal variedad de facetas y combatir protegida por ellas, la lucha era desigual: siete contra uno <sup>19</sup>.

Ahora bien, tengamos cuidado, el orador no es el único que cambia así de rostro, sino que más bien es el auditorio al que se dirige —la pobre esposa, en este caso—; auditorio al que transforma al capricho de su fantasía para captar sus puntos más vulnerables. Pero, dado que el orador posee la iniciativa de esta descomposición del auditorio, a él se le aplican los términos «como cristiano», «como pagano», «como marido», «como padre»...

Ante una asamblea, el orador puede intentar clasificar al auditorio desde el punto de vista social. Entonces se preguntará si el auditorio está totalmente englobado en un único grupo social o si debe distribuir a los oyentes en múltiples grupos, incluso opuestos entre sí. En este caso, siempre es posible la existencia de varios puntos de partida: se puede, en efecto, dividir de forma ideal al auditorio en función de los grupos sociales a los que pertenecen los individuos (por ejemplo: políticos, profesionales, religiosos), o según los valores a los que se adhieren ciertos oyentes. Estas divisiones ideales no son, en absoluto, independientes entre sí. No obstante, pueden conducir a la constitución de auditorios parciales muy diferentes.

La subdivisión de una asamblea en subgrupos dependerá, por otra parte, de la propia postura del orador: si, sobre una cuestión,

<sup>19</sup> Sterne, *La vida y las opiniones del caballero Tristram Shandy...*, vol. I, cap. XVIII, pág. 44.

mantiene puntos de vista extremados, nada se opondrá a que piense que todos los interlocutores son integrantes de un único auditorio. En cambio, si es de opinión moderada, tenderá a considerarlos componentes, al menos, de dos auditorios distintos <sup>20</sup>.

El conocimiento del auditorio no se concibe independientemente del conocimiento relativo a los medios susceptibles de influir en él. En efecto, el problema de la naturaleza del auditorio está vinculado al de su condicionamiento. Este vocablo implica, a primera vista, que se trata de factores extrínsecos al auditorio. Y todo estudio de este condicionamiento supone que se lo considera aplicable a una entidad que sería el auditorio tomado en sí mismo. Pero, examinándolo más de cerca, conocer al auditorio también es saber, por un lado, cómo se puede garantizar su condicionamiento y, por otro, cuál es, en cualquier momento del discurso, el condicionamiento que se ha realizado.

Para poder influir mejor en un auditorio, se lo puede condicionar por diversos medios: música, iluminación, tono demagógico, decorado, control teatral. De siempre se han conocido estos medios: los aplicaron tanto los primitivos como los griegos, los romanos, los hombres de la Edad Media, y, en nuestros días, los adelantos técnicos han permitido desarrollarlos poderosamente, tanto que se ha visto en estos medios lo esencial de la influencia sobre los oyentes.

Además de este condicionamiento, cuyo estudio no podemos abordar, existe otro que se deriva del propio discurso, de modo que, al final del discurso, el auditorio ya no es exactamente el mismo que al principio. Sólo se puede realizar este último condicionamiento gracias a la continua adaptación del orador al auditorio.

<sup>20</sup> Cfr. las observaciones de L. Festinger sobre la escasa tendencia a la comunicación en los partidarios de opiniones intermedias, *Psychol. Review.*, vol. 57, n.º 5, sept., 1950, pág. 275.

### § 5. ADAPTACIÓN DEL ORADOR AL AUDITORIO

«Todo objeto de la elocuencia —escribe Vico— concierne a nuestros oyentes y, conforme a sus opiniones, debemos regular nuestros discursos» <sup>21</sup>. En la argumentación, lo importante no está en saber lo que el mismo orador considera verdadero o convincente, sino cuál es la opinión de aquellos a quienes va dirigida la argumentación. Hay discursos que son —tomando una comparación de Gracián— como un festín, en el que no se preparan las viandas a gusto de los sazoadores sino de los convidados <sup>22</sup>.

El buen orador, aquel que tiene mucho ascendiente sobre los demás, parece animarse con el ambiente del auditorio. No es el caso del hombre apasionado que sólo se preocupa por lo que siente él mismo; si puede ejercer alguna influencia sobre las personas sugestionables, con mucha frecuencia, a los oyentes, su discurso les parecerá poco razonable. Aunque el discurso del apasionado pueda impresionar, no ofrece —declara M. Pradines— un tono «*vrai*» (verdadero); la figura verdadera siempre *crève le masque logique* (agujerea la máscara lógica), pues «*la passion* —dice Pradines— *est incommensurable aux raisons*» (la pasión no se puede medir con razones) <sup>23</sup>. Lo que parece explicar este punto de vista es el hecho de que el hombre apasionado, cuando argumenta, lo hace sin prestar la atención suficiente al auditorio al que se dirige: llevado por el entusiasmo, imagina que el auditorio es sensible a los mismos argumentos que aquellos que lo han persuadido a él. Por tanto,

<sup>21</sup> Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, ed. Ferrari, vol. II, pág. 10.

<sup>22</sup> La comparación procede de *El Discreto*, cap. X. En la versión original, los autores extraen esta comparación de una paráfrasis que hace Amelot de La Housaie en su traducción francesa del *Oráculo manual* (cfr. *L'homme de cour*, página 85) y en la que relaciona esta obra con otros escritos de Gracián. [*N. de la T.*]

<sup>23</sup> M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, vol. II, págs. 324-325.

por este olvido del auditorio, lo que la pasión provoca es menos ausencia de razones que una mala elección de las razones.

Porque los jefes de la democracia ateniense adoptaban la técnica del orador hábil, un filósofo como Platón les reprochaba que «adulaban» a la muchedumbre a la que habrían debido dirigir. Pero ningún orador, ni siquiera el orador consagrado, puede ignorar este esfuerzo de adaptación al auditorio. A los oyentes, dice Bossuet <sup>24</sup>, les corresponde la formación de los predicadores. En su lucha contra los demagogos, Demóstenes le pide al pueblo ateniense que mejore para mejorar el estilo de los oradores:

[...] en ningún momento los oradores os hacen o perversos u hombres de provecho, sino vosotros los hacéis ser de un extremo o del otro, según queráis; pues no sois vosotros los que aspiráis a lo que ellos desean, sino que son ellos los que aspiran a lo que estimen que vosotros deseáis. Así pues, es necesario que seáis vosotros los primeros en fomentar nobles deseos, y todo irá bien; pues, en ese caso, o nadie propondrá ningún mal consejo, o bien ningún interés le reportará el proponerlo por no disponer de quienes le hagan caso <sup>25</sup>.

Al auditorio, en efecto, le corresponde el papel más importante para determinar la calidad de la argumentación y el comportamiento de los oradores <sup>26</sup>.

Si se ha podido comparar a los oradores, en sus relaciones con los oyentes, no sólo con cocineros, sino incluso con parásitos que

*pour avoir place dans les bonnes tables tiennent presque toujours un langage contraire à leurs sentiments* <sup>27</sup>

(para tener un sitio en las buenas cenas emplean casi siempre un lenguaje contrario a sus sentimientos),

<sup>24</sup> Bossuet, *Sur la parole de Dieu*, en *Sermons*, vol. II, pág. 153.

<sup>25</sup> Demóstenes, *Sobre la organización financiera*, 36, en *Discursos políticos*.

<sup>26</sup> Cfr. § 2, «El contacto intelectual».

<sup>27</sup> Saint-Evremond, t. IX, pág. 19, según Petronio, *Satiricón*, III, pág. 3.

no olvidemos, sin embargo, que casi siempre, el orador es libre —cuando sólo podría serlo eficazmente de una manera que le repugna— de renunciar a persuadir a un auditorio determinado. No se debe creer, por ello, que, en esta materia, sea siempre honrado conseguirlo ni siquiera proponérselo. El conciliar los escrúpulos del hombre honesto con la sumisión al auditorio es uno de los problemas que más le preocuparon a Quintiliano <sup>28</sup>, para quien la retórica, *scientia bene dicendi* <sup>29</sup>, implica que el orador perfecto persuade bien, pero también que dice el bien. Ahora, si se admite que hay auditorios de gente depravada a la que no se quiere renunciar a convencer, y si uno se sitúa en el punto de vista que corresponde a la calidad moral del orador, está incitado, para resolver la dificultad, a establecer disociaciones y distinciones que no son evidentes.

Para el orador, la obligación de adaptarse al auditorio y la limitación de este último a la muchedumbre incompetente, incapaz de comprender un razonamiento ordenado y cuya atención está a merced de la más mínima distracción, no sólo han provocado el descrédito de la retórica, sino que han introducido en la teoría del discurso reglas generales cuya validez parece, empero, que está limitada a casos especiales. No vemos, por ejemplo, por qué, en principio, la utilización de una argumentación técnica nos alejaría de la retórica y de la dialéctica <sup>30</sup>.

En esta materia, sólo existe una regla: la adaptación del discurso al auditorio, cualquiera que sea; pues, el fondo y la forma de ciertos argumentos, que son apropiados para ciertas circunstancias, pueden parecer ridículos en otras <sup>31</sup>.

No se debe mostrar de igual forma la realidad de los mismos acontecimientos descritos en una obra que se considera científica o en una novela histórica; así, aquel que habría encontrado desca-

<sup>28</sup> Quintiliano, lib. III, cap. VIII; lib. XII, cap. I.

<sup>29</sup> Quintiliano, lib. II, cap. XV, § 34.

<sup>30</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1357a y 1358a.

<sup>31</sup> Richard D. D. Whately, *Elements of Rhetoric*, parte III, cap. I, § 2, pág. 174.

belladas las pruebas suministradas por J. Romaines sobre la suspensión voluntaria de los movimientos cardíacos, si hubieran aparecido en una revista médica, puede, en cambio, ver una hipótesis por la que siente interés, cuando la halla desarrollada en una novela <sup>32</sup>.

El número de oyentes condiciona, en cierta medida, los procedimientos argumentativos, y esto independientemente de las consideraciones relativas a los acuerdos que sirven de base y que difieren entre sí según los auditorios. Al estudiar el estilo en función de las circunstancias en que se hace uso de la palabra, J. Marouzeau advierte:

*l'espèce de déférence et de respect humain qu'impose le nombre; à mesure que diminue l'intimité, le scrupule augmente, scrupule d'être bien jugé, de recueillir l'applaudissement ou du moins l'assentiment des regards et des attitudes [...] <sup>33</sup>.*

(la especie de deferencia y de respeto humano que impone el número; a medida que disminuye la intimidad, aumenta el escrúpulo, escrúpulo de ser bien juzgado, de recibir los aplausos o, al menos, el asentimiento de las miradas y las actitudes...).

Se podrían exponer igualmente otras muchas reflexiones relativas a las particularidades de los auditorios que influyen en el comportamiento y en la argumentación del orador. Pero, a nuestro juicio, el presente estudio será fecundo si nos basamos en el aspecto concreto, particular, multiforme, de los auditorios. Sin embargo, en los cuatro párrafos siguientes, nos gustaría analizar especialmente los rasgos de algunos auditorios cuya importancia es innegable para todos y, sobre todo, para el filósofo.

<sup>32</sup> A. Reyes, *El Deslinde*, pág. 40 (J. Romaines, *Les créateurs*, caps. I-VII, en *Les hommes de bonne volonté*, vol. XII); cfr. también Y. Belaval, *Les philosophes et leur langage*, pág. 138.

<sup>33</sup> J. Marouzeau, *Précis de stylistique française*, pág. 208.

## §. 6. PERSUADIR Y CONVENCER

Las páginas anteriores muestran suficientemente que la variedad de los auditorios es casi infinita y que, de querer adaptarse a todas sus particularidades, el orador se encuentra frente a innumerables problemas. Quizá sea ésta una de las razones por las cuales lo que suscita un interés enorme es una técnica argumentativa que se impusiera indiferentemente a todos los auditorios o, al menos, a todos los auditorios compuestos por hombres competentes o razonables. La búsqueda de una objetividad, cualquiera que sea su naturaleza, corresponde al ideal, al deseo de trascender las particularidades históricas o locales de forma que todos acepten las tesis defendidas. A este respecto, como lo dice Husserl, en el emocionante discurso en que propugna el esfuerzo de racionalidad occidental: «En nuestro trabajo filosófico, somos *funcionarios de la humanidad*» <sup>34</sup>. En la misma línea se halla J. Benda, quien acusa a los clérigos de traición cuando abandonan la preocupación por lo eterno y lo universal para defender valores temporales y locales <sup>35</sup>. De hecho, asistimos aquí a la reanudación del debate secular entre los partidarios de la verdad y los de la opinión, entre filósofos, buscadores de lo absoluto, y retóricos, comprometidos en la acción. Con motivo de este debate, parece que se elabora la distinción entre *persuadir* y *convencer*, distinción a la que aludiremos en función de una teoría de la argumentación y del papel desempeñado por ciertos auditorios <sup>36</sup>.

Para aquel que se preocupa por el resultado, persuadir es más que convencer, al ser la convicción sólo la primera fase que induce

<sup>34</sup> E. Husserl, *La crise des sciences européennes*, pág. 142.

<sup>35</sup> J. Benda, *La trahison des clercs*, 1928.

<sup>36</sup> Cfr. Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et philosophie*, pág. 3 y sigs. («Logique et rhétorique»).

a la acción<sup>37</sup>. Para Rousseau, de nada sirve convencer a un niño «*si l'on ne sait le persuader*» (si no se sabe persuadirlo)<sup>38</sup>. En cambio, para aquel que está preocupado por el carácter racional de la adhesión, convencer es más que persuadir. Además, el carácter racional de la convicción tenderá, unas veces, hacia los medios utilizados; otras, hacia las facultades a las que se dirige. Para Pascal<sup>39</sup>, al autómatas es a quien se persuade, y entiende por autómatas el cuerpo, la imaginación, el sentimiento, en una palabra, todo lo que no es en absoluto la razón. Con mucha frecuencia, se piensa que la persuasión es una transposición injustificada de la demostración. Según Dumas<sup>40</sup>, en la persuasión «*se paie de raisons affectives et personnelles*» (se aducen razones afectivas y personales), dado que a menudo la persuasión es «*sophistique*» (sofística). Sin embargo, Dumas no precisa en qué diferiría técnicamente esta prueba afectiva de una prueba objetiva.

Los criterios por los cuales se cree que es posible separar la convicción y la persuasión se basan siempre en la determinación de pretender aislar de un conjunto (conjunto de procedimientos, de facultades) ciertos elementos considerados racionales. Conviene resaltar que aislamiento a veces se refiere a los razonamientos y se mostrará, por ejemplo, que tal silogismo, aunque llegue a convencer al oyente, no conseguirá persuadirlo. Pero, hablar así de este silogismo es aislarlo de todo un contexto, es suponer que sus premisas son conocidas independientemente del contexto, es transformarlas en verdades inquebrantables, intangibles. Se nos dirá, por ejemplo, que tal persona, convencida de lo malo que es masticar

<sup>37</sup> Richard D. D. Whately, «Of Persuasion», en *Elements of Rhetoric*, parte II, cap. I, § 1, pág. 115. Véase también Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, págs. 139-140.

<sup>38</sup> Rousseau, *Emile*, lib. III, pág. 203.

<sup>39</sup> Pascal, *Pensées*, 470 (195), «Bibl. de la Pléiade», pág. 961 (n.º 252, ed. Brunschvicg).

<sup>40</sup> G. Dumas, *Traité de psychologie*, t. II, pág. 740.

demasiado deprisa, no dejará por ello de hacerlo<sup>41</sup>; de este modo, se aísla de todo un conjunto el razonamiento sobre el que descansa esta convicción. Se olvida, por ejemplo, que esta convicción puede enfrentarse a otra, la que nos afirma que se gana tiempo comiendo más rápido. Por tanto, vemos que la concepción de lo que constituye la convicción, la cual puede parecer que está fundada en una diferenciación de los medios de prueba o de las facultades que se ponen en juego, a menudo descansa también en el aislamiento de ciertos datos dados en el seno de un conjunto mucho más complejo.

Si alguien se niega, como lo hacemos nosotros, a adoptar estas distinciones dentro de un pensamiento vivo, es necesario reconocer, no obstante, que nuestro lenguaje utiliza dos nociones, convencer y persuadir, entre las cuales se estima generalmente que existe un matiz comprensible.

Nosotros, nos proponemos llamar *persuasiva* a la argumentación que sólo pretende servir para un auditorio particular, y nominar *convinciente* a la que se supone que obtiene la adhesión de todo ente de razón. El matiz es mínimo y depende, esencialmente, de la idea que el orador se forma de la encarnación de la razón. Cada hombre cree en un conjunto de hechos, de verdades, que todo hombre «normal» debe, según él, admitir, porque son válidos para todo ser racional. Pero, ¿es así de verdad? ¿No es exorbitante la pretensión a una validez absoluta para cualquier auditorio compuesto por seres racionales? Incluso al autor más concienzudo no le queda, en este punto, más remedio que someterse al examen de los hechos, al juicio de los lectores<sup>42</sup>. En todo caso, habrá hecho lo que está en su mano para *convencer*, si cree que se dirige válidamente a semejante auditorio.

Preferimos nuestro criterio al que propuso Kant en la *Crítica de la razón pura*, y al que se acerca bastante en las consecuencias,

<sup>41</sup> W. Dill Scott, *Influencing men in business*, pág. 32.

<sup>42</sup> Cfr. Kant, *Crítica de la razón pura*, pág. 11.

aunque difiere en el principio. La convicción y la persuasión son, para Kant, dos tipos de juicios:

Cuando éste es válido para todo ser que posea razón, su fundamento es objetivamente suficiente y, en este caso, el tener por verdadero se llama *convicción*. Si sólo se basa en la índole especial del sujeto, se llama *persuasión*.

La persuasión es una mera apariencia, ya que el fundamento del juicio, fundamento que únicamente se halla en el sujeto, es tomado por *objetivo*. Semejante juicio tampoco posee, pues, más que una validez privada y el tener por verdadero es incomunicable [...]

Subjetivamente no es, por tanto, posible distinguir la persuasión de la convicción cuando el sujeto considera el tener por verdad como simple fenómeno del propio psiquismo. Pero el ensayo que hacemos con sus fundamentos valederos para nosotros, con el fin de ver si producen en el entendimiento de otros el mismo efecto que en el nuestro, es, a pesar de tratarse de un medio subjetivo, no capaz de dar como resultado la convicción, pero sí la validez meramente privada del juicio, es decir, un medio para descubrir en él lo que constituya mera persuasión [...] La persuasión puedo conservarla para mí, si me siento a gusto con ella, pero no puedo ni debo pretender hacerla pasar por válida fuera de mí<sup>43</sup>.

La concepción kantiana, aunque por sus consecuencias se aproxima bastante a la nuestra, difiere de ella porque hace de la oposición *subjetivo-objetivo* el criterio de la distinción entre la persuasión y la convicción. Si la convicción está fundada en la verdad de su objeto y, por consiguiente, es válida para todo ser racional, puede probarse por sí sola, puesto que la persuasión tiene únicamente un alcance individual. De este modo, se ve que Kant sólo admite la prueba puramente lógica, ya que la argumentación no apremiante está, a su juicio, excluida de la filosofía. Sólo es defendible esta concepción en la medida en que se acepta que es incomunicable lo que no es necesario, lo cual desecharía la argumentación

<sup>43</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, págs. 639-640.

relacionada con los auditorios particulares. Ahora bien, esta argumentación constituye el campo de elección de la retórica. A partir del momento en que se acepta que existen otros medios de prueba distintos de la prueba necesaria, la argumentación que se dirige a los auditorios particulares tiene un alcance que sobrepasa la creencia meramente subjetiva.

La distinción que proponemos entre persuasión y convicción da cuenta, de modo indirecto, del vínculo que a menudo se establece, aunque de forma confusa, entre persuasión y acción, por una parte, y entre convicción e inteligencia, por otra. En efecto, el carácter intemporal de ciertos auditorios explica que los argumentos que le presentan no constituyan en absoluto una llamada a la acción inmediata.

Esta distinción, fundada en los rasgos del auditorio al que se dirige el orador, no parece, a primera vista, que explique la distinción entre convicción y persuasión tal como la siente el propio oyente. Pero, resulta fácil ver que se puede aplicar el mismo criterio, si se tiene en cuenta que este oyente piensa en la transferencia a otros auditorios de los argumentos que le presentan y se preocupa por la acogida que les estaría reservada.

Desde nuestro punto de vista, es comprensible que el matiz entre los términos *convencer* y *persuadir* sea siempre impreciso y que, en la práctica, se suprima. Pues, mientras que las fronteras entre la inteligencia y la voluntad, entre la razón y lo irracional pueden constituir un límite preciso, la distinción entre diversos auditorios es mucho más confusa, y esto tanto más cuanto que la imagen que el orador se forma de los auditorios es el resultado de un esfuerzo siempre susceptible de poder reanudarlo.

Nuestra distinción entre persuadir y convencer recoge, pues, mediante muchos rasgos, antiguas distinciones<sup>44</sup>, aun cuando no adopte sus criterios; también explica el uso que algunos hacen, por modes-

<sup>44</sup> Véase especialmente Fénelon, *Dialogues sur l'éloquence*, ed. Lebel, t. XXI, pág. 43.

tia, del vocablo «persuasión» al oponerlo a «convicción». Así Claparède, en el prólogo a uno de sus libros, nos dice que si se ha decidido a exhumar su manuscrito,

*c'est à la demande de Mme Antipoff qui m'a persuadé (mais non convaincu) qu'il y aurait intérêt à publier ces recherches*<sup>45</sup>.

(ha sido a petición de Mme. Antipoff, quien me ha persuadido (pero no convencido) de que sería interesante publicar estas investigaciones).

Aquí el autor no piensa en establecer una distinción teórica entre los dos términos, sino que se sirve de su diferencia para expresar a la vez el escaso valor objetivo garantizado y la fuerza de las razones dadas por su colaboradora: el matiz del que se vale Claparède puede corresponder a la concepción kantiana, aunque parece que se debe al hecho de que se trata de razones convincentes para él, pero que, en su opinión, puede que no lo sean para todo el mundo.

Es, por tanto, la naturaleza del auditorio al que pueden someterse con éxito los argumentos lo que determina, en la mayoría de los casos, no sólo el tono que adoptarán las argumentaciones sino también el carácter, el alcance que se les atribuirá. ¿Cuáles son los auditorios a los que se les atribuye el papel normativo que permite saber si una argumentación es convincente o no? Encontramos tres clases de auditorios, considerados privilegiados a este respecto, tanto en la práctica habitual como en el pensamiento filosófico: el primero, constituido por toda la humanidad o, al menos, por todos los hombres adultos y normales y al que llamaremos el auditorio *universal*; el segundo, formado, desde el punto de vista del diálogo, por el único *interlocutor* al que nos dirigimos; el tercero, por último, integrado por el *propio sujeto*, cuando delibera sobre o evoca las razones de sus actos. A continuación, conviene añadir que, sólo cuando el hombre en las reflexiones consigo mismo o el interlocutor del diálogo encarnan al auditorio universal, éstos ad-

<sup>45</sup> Ed. Claparède, «La genèse de l'hypothèse», Prólogo.

quieran el privilegio filosófico que se le otorga a la razón, en virtud del cual la argumentación que se dirige a ellos ha quedado asimilada, con frecuencia, a un discurso lógico. En efecto, si visto desde fuera, se puede pensar que el auditorio universal de cada orador es un auditorio particular, esto no significa que, a cada instante y para cada persona, exista un auditorio que trascienda a todos los demás ni que sea difícil en tanto que auditorio particular. En cambio, al individuo que delibera o al interlocutor del diálogo, se los puede percibir como si se tratara de un auditorio particular, cuyas reacciones conocemos y cuyas características, a lo sumo, hemos estudiado. De ahí la importancia primordial del auditorio universal en tanto que norma de la argumentación objetiva, puesto que el interlocutor y el individuo deliberante consigo mismo constituyen meras encarnaciones siempre precarias.

## § 7. EL AUDITORIO UNIVERSAL

Toda argumentación que sólo esté orientada hacia un auditorio determinado ofrece un inconveniente: el orador, precisamente en la medida en que se adapta a las opiniones de los oyentes, se expone a basarse en tesis que son extrañas o incluso totalmente opuestas a las que admiten otras personas distintas de aquellas a las que se dirige en ese momento. Este peligro es aparente cuando se trata de un auditorio heterogéneo, que el orador debe descomponer por imperativos de su argumentación. En efecto, este auditorio, igual que una asamblea parlamentaria, deberá reagruparse en un todo para tomar una decisión, y nada más fácil, para el adversario, que lanzar contra su imprudente predecesor todos los argumentos que éste empleó ante las diversas partes del auditorio, ya sea oponiéndolos entre sí para mostrar su incompatibilidad, ya sea presentándoselos a aquellos oyentes a los que no les estaban destinados. De ahí procede la debilidad relativa de los argumentos admitidos sólo

por auditorios particulares y el valor concedido a las opiniones que disfrutaran de la aprobación unánime, especialmente la de personas o grupos que se ponen de acuerdo en muy pocas cosas.

Es obvio que el valor de esta unanimidad depende del número y de la calidad de quienes la manifiestan, dado que, en este campo, el límite lo alcanza el *acuerdo del auditorio universal*. Evidentemente, en este caso, no se trata de un hecho probado por la experiencia, sino de una universalidad y de una unanimidad que se imagina el orador, del acuerdo de un auditorio que debería ser universal y que, por razones justificadas, pueden no tomarlo en consideración quienes no participan en él.

Los filósofos siempre procuran dirigirse a un auditorio de este tipo, no porque esperen conseguir el consentimiento efectivo de todos los hombres —pues saben muy bien que sólo una pequeña minoría tendrá ocasión de conocer sus escritos—, sino porque creen que a todos aquellos que comprendan sus razones no les quedará más remedio que adherirse a sus conclusiones. Por tanto, *el acuerdo de un auditorio universal no es una cuestión de hecho, sino de derecho*. Porque se afirma lo que es conforme a un hecho objetivo, lo que constituye una aserción verdadera e incluso necesaria, se cuenta con la adhesión de quienes se someten a los datos de la experiencia o a las luces de la razón.

Una argumentación dirigida a un auditorio universal debe vencer al lector del carácter apremiante de las razones aducidas, de su evidencia, de su validez intemporal y absoluta, independientemente de las contingencias locales o históricas. «La verdad —nos dice Kant— descansa en el acuerdo con el objeto y, por consiguiente, con respecto a este objeto, los juicios de todo entendimiento deben estar de acuerdo». Se puede comunicar toda creencia objetiva, pues es «válida para la razón de cualquier hombre». Sólo se puede *afirmar* tal aserción, es decir, formular «como juicio necesariamente válido para cada uno»<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, págs. 639-640.

De hecho, se supone que dicho juicio se impone a todo el mundo, porque hasta el orador está convencido de lo que no sabría cuestionar. Dumas describió, con un lenguaje muy expresivo, esta certeza cartesiana:

*La certitude est la pleine croyance, qui exclut entièrement le doute; elle est affirmation nécessaire et universelle; c'est-à-dire que l'homme certain ne se représente pas la possibilité de préférer l'affirmation contraire et qu'il se représente son affirmation comme devant s'imposer à tous dans les mêmes circonstances. En somme elle est l'état où nous avons conscience de penser la vérité, qui est justement cette contrainte universelle, cette obligation mentale; la subjectivité disparaît, l'homme pense comme intelligence, comme homme et non plus comme individu. L'état de certitude a été souvent décrit à l'aide de métaphores comme la lumière et la clarté; mais l'illumination de la certitude rationnelle apporte son explication. Il est repos et détente, même si la certitude est pénible, car elle met fin à la tension et à l'inquiétude de la recherche et de l'indécision. Il s'accompagne d'un sentiment de puissance et en même temps d'anéantissement; on sent que la prévention, la passion, le caprice individuel ont disparu [...] Dans la croyance rationnelle, la vérité devient nôtre et nous devenons la vérité*<sup>47</sup>.

(La certeza es la creencia plena, que excluye por completo la duda; es afirmación necesaria y universal, es decir, que el hombre seguro no se imagina la posibilidad de preferir la afirmación contraria y piensa en su afirmación como si debiera imponerse a todos en las mismas circunstancias. En suma, es el estado en el que tenemos conciencia de estar ante la verdad, que es justamente esta coacción universal, esta obligación mental; la subjetividad desaparece, el hombre piensa como inteligencia, como hombre y no como individuo. Frecuentemente, se ha descrito el estado de certeza con ayuda de metáforas como la luz y la claridad; pero la iluminación de la certeza racional aporta su explicación. Este estado es reposo y tranquilidad, aun cuando la certeza sea penosa, pues pone fin a la ten-

<sup>47</sup> G. Dumas, *Traité de psychologie*, t. II, págs. 197-198, 200.

sión y a la inquietud de la búsqueda y de la indecisión. Este estado va acompañado por un sentimiento de poder y, al mismo tiempo, de aniquilamiento; se aprecia que han desaparecido la prevención, la pasión, el capricho individual [...] En la creencia racional, la verdad se hace nuestra y nos convertimos en la verdad).

Se observa que, en los casos en los que se inserta la evidencia racional, la adhesión del espíritu parece que depende de una verdad apremiante y los procedimientos de argumentación no desempeñan papel alguno. El individuo, con su libertad de deliberación y de elección, se aparta ante la razón que lo coacciona y le quita toda posibilidad de duda. En última instancia, la retórica eficaz para un auditorio universal sería la que sólo maneja la prueba lógica.

El racionalismo, con sus pretensiones de eliminar toda retórica de la filosofía, había enunciado un programa muy ambicioso que debía desembocar en el acuerdo de los oyentes gracias a la evidencia racional que se impone a todo el mundo. Pero, apenas se enunciaban las exigencias del método cartesiano, Descartes ya adelantaba, en su nombre, aserciones muy discutidas. En efecto, ¿cómo distinguir las evidencias verdaderas de las falsas? ¿Acaso se imagina uno que lo que convence a un auditorio universal, del cual uno mismo se considera el representante ideal, posee de verdad esta validez objetiva? En páginas penetrantes, Pareto<sup>48</sup> señaló perfectamente que el consentimiento universal invocado sólo es, en la mayoría de los casos, la generalización ilegítima de una intuición particular. Por esta razón, siempre es arriesgado identificar con la lógica la argumentación para uso del auditorio universal, tal como uno mismo la ha concebido. Las concepciones que los hombres se han dado a lo largo de la historia, «hechos objetivos» o «verdades evidentes», han variado lo suficiente para que desconfiemos al respecto. En lugar de creer en la existencia de un auditorio universal, análogo al espíritu divino que sólo puede dar su consentimiento

<sup>48</sup> V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, t. I, cap. IV, §§ 589 y 599.

a «la verdad», se podría, con toda razón, caracterizar a cada orador por la imagen que él mismo se forma del auditorio universal al que trata de conquistar con sus propias opiniones.

El auditorio universal, lo constituye cada uno a partir de lo que sabe de sus semejantes, de manera que trascienden las pocas oposiciones de las que tiene conciencia. Así, cada cultura, cada individuo posee su propia concepción del auditorio universal, y el estudio de estas variaciones sería muy instructivo, pues nos haría conocer lo que los hombres han considerado, a lo largo de la historia, *real, verdadero y objetivamente válido*.

Si la argumentación dirigida al auditorio universal y que debería convencer, no convence, sin embargo, a todo el mundo, queda siempre el recurrir a *descalificar lo recalcitrante* juzgándolo estúpido o anormal. Esta forma de proceder, frecuente en los pensadores de la Edad Media, aparece igualmente en los modernos<sup>49</sup>. Tal exclusión de la comunidad humana sólo puede obtener la adhesión si el número y el valor intelectual de los proscritos no amenazan con hacer que semejante procedimiento parezca ridículo. Si este peligro existe, se debe emplear otra argumentación y oponer al auditorio universal un auditorio de elite, dotado con medios de conocimientos excepcionales e infalibles. Quienes alardean de una revelación sobrenatural o de un saber místico, quienes apelan a los buenos, a los creyentes, a los hombres que tienen la gracia, manifiestan su preferencia por un auditorio de elite; este auditorio de elite puede confundirse incluso con el Ser perfecto.

Al auditorio de elite, no siempre se lo considera, ni mucho menos, asimilable al auditorio universal. En efecto, con frecuencia sucede que el auditorio de elite quiere seguir siendo distinto del resto de los hombres: la elite, en este caso, se caracteriza por su situación jerárquica. Pero a menudo también, se estima que el auditorio de elite es el modelo al que deben amoldarse los hombres para ser

<sup>49</sup> Véase especialmente H. Lefebvre, *A la lumière du matérialisme dialectique*, I, *Logique formelle, logique dialectique*, pág. 29.

dignos de este nombre: el auditorio de elite crea la norma para todo el mundo. En este otro caso, la elite es la vanguardia que todos seguirán y a la que se acomodarán. Únicamente importa su opinión, porque, a fin de cuentas, es la que será determinante.

El auditorio de elite sólo encarna al auditorio universal para aquellos que le reconocen este papel de vanguardia y de modelo. Para los demás, en cambio, no constituirá más que un auditorio particular. El estatuto de un auditorio varía según las consideraciones que se sustentan.

Ciertos auditorios especializados se asimilan voluntariamente al auditorio universal, como el auditorio científico que se dirige a sus iguales. El científico se dirige a ciertos hombres particularmente competentes y que admiten los datos de un sistema bien determinado, constituido por la ciencia en la cual están especializados. No obstante, a este auditorio tan limitado, el científico lo considera por lo general, no un auditorio concreto, sino el verdadero auditorio universal: supone que todos los hombres, con la misma preparación, la misma capacidad y la misma información, adoptarían las mismas conclusiones.

Igual ocurre cuando se trata de moral. Esperamos que las reacciones de los demás confirmen nuestras ideas. Los «demás» a quienes recurrimos de esta forma no son, sin embargo, «otros» sin más. Sólo acudimos a aquellos que han «reflexionado» debidamente sobre la conducta que nosotros aprobamos o desaprobamos. Como dice Findlay:

Por encima de las cabezas irreflexivas de la «compañía presente» recurrimos a la «gran compañía de las personas reflexivas» en las que [la conducta] pudiera situarse en el espacio o el tiempo <sup>50</sup>.

Semejante requerimiento, es criticado por Jean-Paul Sartre en las notables conferencias sobre el auditorio del escritor:

<sup>50</sup> J. N. Findlay, «Morality by Convention», en *Mind*, vol. LIII, pág. 160. Cfr. también Arthur N. Prior, *Logic and the basis of ethics*, pág. 84.

*Nous avons dit que l'écrivain s'adressait en principe à tous les hommes. Mais, tout de suite après, nous avons remarqué qu'il était lu seulement de quelques-uns. De l'écart entre le public idéal et le public réel est née l'idée d'universalité abstraite. C'est-à-dire que l'auteur postule la perpétuelle répétition dans un futur indéfini de la poignée de lecteurs, dont il dispose dans le présent [...] le recours à l'infinité du temps cherche à compenser l'échec dans l'espace (retour à l'infini de l'honnête homme de l'auteur du XVII<sup>e</sup> siècle, extension à l'infini du club des écrivains et du public de spécialistes pour celui du XIX<sup>e</sup> siècle) [...] Par l'universalité concrète, il faut entendre au contraire la totalité des hommes vivant dans une société donnée <sup>51</sup>.*

(Hemos dicho que, en principio, el escritor se dirigía a todos los hombres. Pero, inmediatamente después, hemos observado que tenía muy pocos lectores. De la diferencia que existe entre el público ideal y el público real nace la idea de universalidad abstracta, es decir, el autor postula la repetición perpetua, en un futuro indefinido, del puñado de lectores de los que dispone en el presente. [...]) El recurso a la infinidad del tiempo intenta compensar el fracaso en el espacio (retorno al infinito del hombre honrado, por parte del autor del siglo XVII, extensión al infinito del club de los escritores y del público de especialistas por parte del autor del siglo XIX) [...] En cambio, por la universalidad concreta, hay que entender la totalidad de los hombres que viven en una sociedad determinada).

Sartre les reprocha a los escritores el olvidar la universalidad concreta a la que podrían, y deberían, dirigirse para contentarse con la ilusoria universalidad abstracta. Pero ¿no es el auditorio universal de Sartre quien deberá juzgar la legitimidad de esta crítica, quien deberá decidir si, en el escritor, ha habido hasta este momento o no ilusión voluntaria o involuntaria, si el escritor ha faltado hasta este momento a lo que se le había asignado «como misión»? Y este auditorio universal de Sartre es aquel al que se dirige para

<sup>51</sup> J.-P. Sartre, *Situations*, II, págs. 192-193.

exponerle sus propias opiniones sobre la universalidad abstracta y concreta.

Creemos, pues, que los auditorios no son independientes, son auditorios concretos y particulares que pueden valerse de una concepción del auditorio universal que les es propia. Pero, se invoca al auditorio universal no determinado para juzgar la concepción del auditorio universal adecuada a tal auditorio concreto, para examinar, a la vez, la manera en que se ha compuesto, cuáles son los individuos que, según el criterio adoptado, forman parte de él y cuál es la legitimidad de dicho criterio. Puede decirse que los auditorios se juzgan unos a otros.

#### § 8. LA ARGUMENTACIÓN ANTE UN ÚNICO OYENTE

Todos aquellos que, en la antigüedad, proclamaban la primacía de la dialéctica con relación a la retórica admitieron el alcance filosófico de la argumentación que se presenta a un único oyente y su superioridad sobre la que se dirige a un amplio auditorio. La retórica se limitaba a la técnica del extenso discurso ininterrumpido. Pero, dicho discurso, con toda la acción oratoria que comporta, sería ridículo e ineficaz ante un único oyente<sup>52</sup>. Es normal tener en cuenta las reacciones, denegaciones y vacilaciones y, cuando se las constata, no es cuestión de esquivarlas; es necesario probar el punto controvertido, informarse sobre las razones que causan la resistencia del interlocutor, empaparse de sus objeciones, y el discurso degenera invariablemente en diálogo. Por eso, según Quintiliano, la dialéctica, en tanto que técnica del diálogo, la comparaba

<sup>52</sup> Quintiliano, lib. I, cap. II, § 29; véase también Dale Carnegie, *L'art de parler en public*, pág. 154, y la distinción de K. Riezler entre «one-way communication» y «two-way communication», en «Political decisions in modern Society», en *Ethics*, enero de 1954, 2, II, págs. 45-46.

Zenón, a causa del carácter más riguroso de la argumentación, con un puño cerrado, mientras que la retórica le parecía semejante a una mano abierta<sup>53</sup>. En efecto, no hay duda de que la posibilidad que se le ofrece al oyente de hacer preguntas, poner objeciones, le da la impresión de que las tesis a las que se adhiere, para terminar, se sostienen más sólidamente que las conclusiones del orador que desarrolla un discurso ininterrumpido. El dialéctico, que se preocupa, durante todo su razonamiento, de la aprobación del interlocutor, estaría más seguro, según Platón, siguiendo el camino de la verdad. Esta opinión aparece expresada con claridad en este breve discurso que Sócrates dirige a Calicles:

Evidentemente, sobre estas cuestiones la situación está ahora así. Si en la conversación tú estás de acuerdo conmigo en algún punto, este punto habrá quedado ya suficientemente probado por mí y por ti, y ya no será preciso someterlo a otra prueba. En efecto, jamás lo aceptarías, ni por falta de sabiduría, ni porque sientas excesiva vergüenza, ni tampoco lo aceptarías intentando engañarme, pues eres amigo mío, como tú mismo dices. Por consiguiente, la conformidad de mi opinión con la tuya será ya, realmente, la consumación de la verdad<sup>54</sup>.

Esta forma de transformar la adhesión de uno solo en indicio de la verdad sería ridícula —ésta es, además, la opinión de Pareto<sup>55</sup>—, si el interlocutor de Sócrates manifestara un punto de vista puramente personal. Quizás sea exagerado decir, con Goblot, que

*Platon pense être sûr qu'aucun interlocuteur ne pourrait répondre autrement que celui qu'il fait parler*<sup>56</sup>

(Platón cree estar seguro de que todo interlocutor podría responder igual que aquel al que obliga a hablar);

<sup>53</sup> Quintiliano, lib. II, cap. XX, § 7.

<sup>54</sup> Platón, *Gorgias*, 487d-e.

<sup>55</sup> V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, t. I, § 612, pág. 329.

<sup>56</sup> E. Goblot, *La logique des jugements de valeur*, pág. 17.

pero, es cierto, de todas maneras, que cualquier interlocutor de Sócrates es el portavoz, supuestamente el mejor, de los partidarios de un punto de vista determinado, y se deben desechar sus objeciones de antemano para facilitar la adhesión del público a las tesis desarrolladas.

Lo que confiere al diálogo, como género filosófico, y a la dialéctica, tal como la concibió Platón, un alcance sobresaliente no es la adhesión efectiva de un interlocutor determinado —pues éste sólo constituye un auditorio particular entre una infinidad de auditorios—, sino la adhesión de un personaje, cualquiera que sea, al que no le queda más remedio que rendirse ante la evidencia de la verdad, porque su convicción resulta de una confrontación rigurosa de su pensamiento con el del orador. La relación entre diálogo y verdad es tal que E. Dupréel se inclina a creer que Gorgias no debió practicar espontáneamente el diálogo: la predilección por el procedimiento del diálogo habría sido —estima Dupréel— lo propio de un adversario de la retórica, partidario de la primacía de la verdad sola, a saber, Hippias de Elis<sup>57</sup>.

El diálogo escrito supone, más aún que el diálogo oral, que este auditorio único encarna al auditorio universal. Y esta concepción parece justificada, sobre todo cuando se admite —como hace Platón— que existen en el hombre principios internos apremiantes que lo guían en el desarrollo del pensamiento<sup>58</sup>.

La argumentación de dicho diálogo sólo tiene significación filosófica si pretende ser válida para todos. Se comprende fácilmente que la dialéctica, igual que la argumentación dirigida al auditorio universal, se haya identificado con la lógica. Esta concepción es la de los estoicos y la de la Edad Media<sup>59</sup>, y en ella no vemos

<sup>57</sup> Eugène Dupréel, *Les Sophistes*, págs. 76, 77, 260, 263.

<sup>58</sup> Cfr. Ch. Perelman, «La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue», en *Revue de métaphysique et de morale*, 1955, págs. 26-31.

<sup>59</sup> Cfr. Karl Dürr, «Die Entwicklung der Dialektik von Platon bis Hegel», en *Dialectica*, 1947, I, 1; Richard McKeon, «Dialectic and political thought and action», en *Ethics*, octubre de 1954.

más que una ilusión o un procedimiento, cuya importancia, no obstante, fue innegable para el desarrollo de la filosofía absolutista, dado que intentaba por todos los medios pasar de la adhesión a la verdad. La adhesión del interlocutor al diálogo extrae su significación filosófica del hecho de que se lo considere una encarnación del auditorio universal. Se admite que el oyente dispone de los mismos recursos de razonamiento que los demás miembros del auditorio universal, puesto que el orador proporciona los elementos de apreciación relativos a la simple competencia técnica o porque se supone que éstos están a disposición del oyente por su situación social.

No sería necesario, sin embargo, que la adhesión del interlocutor se hubiera obtenido únicamente gracias a la superioridad dialéctica del orador. El que cede no debe haber sido vencido en una justa erística, sino que se supone que se ha inclinado ante la evidencia de la verdad; pues, el diálogo, tal como se entiende aquí, no debe constituir un *debate*, en el que las convicciones establecidas y opuestas las defiendan sus partidarios respectivos, sino una *discusión*, en la que los interlocutores busquen honestamente y sin ideas preconcebidas la mejor solución a un problema controvertido. Oponiendo al punto de vista erístico el punto de vista heurístico, ciertos autores contemporáneos presentan la discusión como el instrumento ideal para llegar a conclusiones objetivamente válidas<sup>60</sup>. Se supone que, en la discusión, los interlocutores sólo se preocupan por enseñar y demostrar todos los argumentos, en favor o en contra, sobre las diversas tesis presentadas. La discusión, llevada con buen fin, debería desembocar en una conclusión inevitable y admitida de forma unánime, si los argumentos, presumiblemente del mismo peso para todos, están dispuestos en los platillos de una balanza. En el debate, por el contrario, cada interlocutor sólo expondría argumentos favorables a su tesis y sólo se preocuparía de los argumentos que le son desfavorables para rechazarlos o limitar su al-

<sup>60</sup> Cfr. A. C. Baird, *Argumentation, Discussion and Debate*, pág. 307.

cance. El hombre con ideas preconcebidas es, por tanto, parcial, no sólo porque ha tomado partido por una idea, sino también porque ya únicamente puede valerse de la parte de los argumentos pertinentes que le es favorable, con lo que los demás se quedan, por decirlo así, congelados y sólo aparecen en el debate si el adversario los expone. Como se cree que este último adopta la misma actitud, resulta comprensible que la discusión se presente como una búsqueda sincera de la verdad, mientras que, en el debate, la preocupación está, sobre todo, en el triunfo de la propia tesis.

Si, idealmente, la distinción es útil, ésta empero sólo permite, mediante una generalización muy audaz, considerar a los participantes en una discusión desinteresada portavoces del auditorio universal, y sólo en virtud de una visión bastante esquemática de la realidad se podría asimilar la determinación del peso de los argumentos a una pesada de lingotes. Por otra parte, quien defiende un punto de vista determinado está convencido, muy a menudo, de que se trata de una tesis que es objetivamente la mejor y de que su triunfo es el de la buena causa. Por otro lado, en la práctica, esta distinción entre la discusión y el debate parece difícil de precisar en numerosos encuentros. En efecto, en la mayoría de los casos, dicha distinción descansa en la intención que prestamos, con razón o no, a los participantes en el diálogo, intención que puede variar durante el transcurso del mismo. Solamente en los casos privilegiados en los que la actitud de los participantes está regulada por las instituciones podemos conocer de antemano sus intenciones: en el procedimiento judicial, sabemos que el abogado de cada parte tiende menos a aclarar que a desarrollar argumentos en favor de una tesis. Estableciendo los puntos que se van a debatir, el derecho favorece esta actitud unilateral, estas posturas que el litigante ya no tiene más que mantener con constancia contra el adversario. En otros muchos casos, las instituciones intervienen de manera más discreta, aunque efectiva: cuando un recipiendario defiende una tesis ante los miembros del jurado que la critican, cuando un miembro del Parlamento defiende el programa de su partido. Por últi-

mo, esta actitud puede proceder de los compromisos adquiridos por el orador: si éste ha prometido a alguien defender su candidatura ante una comisión competente, el diálogo que procurará entablar con los miembros de esta comisión será, de hecho, más un alegato que una búsqueda de la verdad —en este caso, la determinación del mejor candidato.

Vemos que, excepto cuando sabemos por qué razón —institucional u otra— la actitud de los participantes es la del alegato y, en consecuencia, implica el deseo de poner al adversario en un aprieto, es difícil de mantener la distinción clara entre un diálogo que tiende a la verdad y un diálogo que sería una sucesión de alegatos, y sólo podría sostenerse mediante una distinción, previa y cierta, entre la verdad y el error cuyo establecimiento, salvo prueba de mala fe, dificulta la existencia misma de la discusión.

El diálogo heurístico en el que el interlocutor es una encarnación del auditorio universal y el diálogo erístico que tendría por objeto dominar al adversario, sólo son casos excepcionales; en el diálogo habitual, los participantes tienden simplemente a persuadir al auditorio con vistas a determinar una acción inmediata o futura: con este fin práctico, se desarrollan la mayoría de nuestros diálogos diarios. Por otra parte, resulta curioso subrayar que esta actividad diaria de discusión persuasiva es la que menos ha atraído la atención de los teóricos: la mayoría de los autores de tratados sobre retórica la consideraban ajena a su disciplina. Los filósofos que se ocupaban del diálogo la examinaban, generalmente, bajo su aspecto privilegiado en el que el interlocutor encarna al auditorio universal, o, más aún, bajo el aspecto más psicológico, pero también más escolar, del diálogo erístico, dominado por la preocupación de lo que Schopenhauer <sup>61</sup> llama *Rechthaberei*. A. Reyes apuntó con razón <sup>62</sup> que el discurso privado constituye un terreno contiguo al de la antigua retórica; de hecho, durante las conversaciones coti-

<sup>61</sup> Schopenhauer, *Eristische Dialektik*, ed. Piper, vol. 6, pág. 394.

<sup>62</sup> A. Reyes, *El Deslinde*, pág. 203.

dianas es cuando hay más ocasiones para poner en práctica la argumentación.

Cabe añadir que, aun cuando al oyente único, ya sea el oyente activo del diálogo o un oyente silencioso al que el orador se dirige, se le considere la encarnación de un auditorio, no siempre se trata del auditorio universal. También —y muy a menudo— puede ser la encarnación de un auditorio particular.

Eso es verdad, evidentemente, cuando el oyente único representa a un grupo del que es el delegado, el portavoz, en cuyo nombre puede tomar decisiones. Pero también ocurre así cuando se estima que el oyente es una muestra de toda una clase de oyentes. Para dirigirse a ella, el profesor podrá elegir al estudiante que le parezca más dotado, al estudiante más inteligente o al estudiante peor situado para oírlo.

La elección del oyente único que encarne al auditorio está determinado por los objetivos que se fija el orador, y también por la idea que se forma de la manera en que se debe caracterizar a un grupo. La elección del individuo que represente a un auditorio particular influye con frecuencia en los procedimientos de la argumentación. Si Bentham<sup>63</sup> aprueba el uso seguido en los municipios para dirigirse al presidente, es para hacer los debates tan corteses como sea posible. En este caso, se elige al oyente único, no por sus cualidades, sino por sus funciones; esta elección es la que menos compromete al orador y la que menos revela la opinión que tiene del auditorio.

No sucede lo mismo en las demás elecciones: el individuo designado para encarnar al auditorio particular al que se dirige el orador revela, por una parte, la idea que posee de este auditorio y, por otra, los objetivos que espera conseguir. Ronsard, al dirigirse a Elena, ve en ella la encarnación de todas las jóvenes a quienes da el consejo «*Cueillez dès aujourd'hui les roses de la vie*» (Recoged

<sup>63</sup> Bentham, *Tactique des assemblées politiques délibérantes*, en *OEuvres*, t. I, pág. 391.

desde hoy las rosas de la vida)<sup>64</sup>. Pero, dirigido a Elena, este consejo pierde toda pretensión didáctica y queda reducido al reflejo de una emoción, de una simpatía, incluso de una esperanza. Dicha técnica, la encontramos a lo largo de la historia literaria y política. Muy pocos son los discursos publicados cuyo destinatario individualizado no sea considerado la encarnación de un auditorio particular determinado.

#### § 9. LA DELIBERACIÓN CON UNO MISMO

A menudo se piensa que el sujeto que delibera es una encarnación del auditorio universal. En efecto, parece que el hombre dotado de razón, que se esfuerza por formarse una convicción, sólo puede desdeñar todos los procedimientos que pretenden conquistar a los demás; sólo puede —creemos— ser sincero consigo mismo y ser capaz, más que cualquiera, de probar el valor de sus propios argumentos. «*Le consentement de vous-même à vous-même et la voix constante de votre raison*» (El acuerdo de vosotros con vosotros mismos y la voz constante de vuestra razón)<sup>65</sup> son para Pascal el mejor criterio de verdad. También es el que emplea Descartes, en *Méditations*, para pasar de las razones que le han convencido a la afirmación de que ha «*parvenu à une certaine et évidente connaissance de la vérité*» (llegado a un conocimiento claro y evidente de la verdad)<sup>66</sup>. En oposición con la dialéctica, que sería la técnica de la controversia con los demás, y con la retórica, técnica del discurso dirigido a la mayoría de los individuos, la lógica se identifica,

<sup>64</sup> Ronsard, *Sonnets pour Hélène*, lib. II, XLIII, «Bibl. de la Pléiade», vol. I, pág. 260.

<sup>65</sup> Pascal, *Pensées*, 249 (561), «Bibl. de la Pléiade», pág. 891 (n.º 260, ed. Brunshvicg).

<sup>66</sup> Cfr. Prefacio del autor al lector.

tanto para Schopenhauer <sup>67</sup> como para J. S. Mill <sup>68</sup>, con las reglas aplicadas para guiar su propio pensamiento. Esto se debe a que, en este último caso, el entendimiento no se preocuparía por defender o buscar únicamente argumentos que favorecieran un punto de vista determinado, sino por reunir todo aquellos que presentaran, a su juicio, algún valor, sin deber ocultar ninguno, y, tras haber sopesado el pro y el contra, decidirse, en conciencia, por la solución que le pareciera mejor. Del mismo modo que no se otorga igual importancia a los argumentos desarrollados en sesión pública que a los presentados a puerta cerrada, el secreto de la deliberación íntima parece fiador de la sinceridad y del valor de esta última. Así Chaignet, en la postrera obra escrita en lengua francesa que opina que la retórica es una técnica de la persuasión, opone ésta a la convicción en los términos siguientes:

*Quand nous sommes convaincus, nous ne sommes vaincus que par nous-même, par nos propres idées. Quand nous sommes persuadés, nous le sommes toujours par autrui* <sup>69</sup>.

(Cuando somos convencidos, sólo somos vencidos por nosotros mismos, por nuestras propias ideas. Cuando nos persuaden, siempre son los demás quienes nos vencen).

El individualismo de los autores que conceden una clara preeminencia a la forma de guiar nuestros propios pensamientos y la creen sólo digna del interés del filósofo —dado que el discurso dirigido a los demás no es más que apariencia y engaño—, ha estado durante mucho tiempo desacreditado no sólo por parte de la retórica, sino también, en general, por cualquier teoría de la argumentación. Nos parece, en cambio, que resulta muy interesante considerar que la deliberación íntima es una especie particular de argumentación.

<sup>67</sup> Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, tomo 2, cap. IX, ed. Brockhaus, vol. 3, pág. 112.

<sup>68</sup> J. S. Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, Introducción, pág. 5.

<sup>69</sup> A. Ed. Chaignet, *La rhétorique et son histoire*, pág. 93.

Sin olvidar los caracteres propios de la deliberación íntima, pensamos que es del todo beneficioso no olvidar este juicio de Isócrates:

[...] los argumentos con que convenceremos a otros al hablar con ellos son los mismos que utilizamos al deliberar; llamamos oradores a los que saben hablar en público, y tenemos por discretos a quienes discurren los asuntos consigo mismos de la mejor manera posible <sup>70</sup>.

En numerosas ocasiones, una discusión con los demás sólo es el medio que utilizamos para ilustrarnos mejor. El acuerdo con uno mismo no es más que un caso particular del acuerdo con los demás. Así pues, desde nuestro punto de vista, el análisis de la argumentación dirigido a los demás nos hará comprender mejor la deliberación con uno mismo y no a la inversa.

¿No podemos distinguir, en la deliberación íntima, entre una reflexión que correspondiera a una discusión y otra que sólo fuera una búsqueda de argumentos en favor de una posición adoptada de antemano? ¿Podemos fiarnos por completo de la sinceridad del individuo que delibera para decirnos si está en pos de la mejor regla de conducta, o si elabora un alegato íntimo? El psicoanálisis nos ha enseñado a desconfiar incluso de lo que en conciencia nos parece indudable. Pero las distinciones que establece entre razones y racionalizaciones no pueden comprenderse si no se trata a la deliberación como un caso particular de argumentación. El psicólogo dirá que los motivos alegados por el sujeto, para explicar su conducta, constituyen racionalizaciones, si difieren de los móviles reales que lo han determinado a actuar y que el individuo ignora. En cuanto a nosotros, emplearemos el término «racionalización» en un sentido más amplio, sin atender al hecho de que el individuo ignora, o no, los verdaderos motivos de su conducta. Si parece ridículo, a primera vista, que un ser ponderado, tras haber actuado por motivos muy «razonables», se esfuerce por dar, en su fuero interno, razones muy diferentes a sus actos, menos verosímiles, pe-

<sup>70</sup> Isócrates, *Nicocles*, III, 8, en *Discursos*, I.

ro que lo colocan en un lugar más destacado <sup>71</sup>, semejante racionalización se explica perfectamente cuando se la considera un alegato anticipado para uso de los demás, que puede, además, adaptarse especialmente a tal o cual presunto oyente. Esta racionalización no significa, en modo alguno, como estima Schopenhauer <sup>72</sup>, que nuestro «intelecto» no haga más que camuflar los verdaderos motivos de nuestros actos, los cuales serían por completo irracionales. Tal vez se haya reflexionado perfectamente sobre los actos y haya habido otras razones distintas de las que después se intenta que la conciencia las admita. Quienes no ven, o no admiten, la importancia de la argumentación no pueden explicarse la racionalización, que sólo sería para ellos la sombra de una sombra.

Parece que una comparación con la situación que a continuación describe J. S. Mill, nos permitirá apreciar mejor su alcance:

Todo el mundo conoce el consejo dado por lord Mansfield a un hombre de gran sentido práctico que, habiendo sido nombrado gobernador de una colonia, debía presidir un tribunal de Justicia, sin ninguna experiencia judicial ni conocimientos de derecho. El consejo fue que dictara sentencia resueltamente, pues probablemente sería justa; pero que nunca se aventurara a exponer los motivos de dicha sentencia, pues infaliblemente no serían los adecuados <sup>73</sup>.

En realidad, si el consejo de lord Mansfield era bueno, se debía a que, una vez que el presidente hubiera juzgado con equidad, los asesores habrían podido, solos, «racionalizar» el veredicto, precediéndolo de considerandos ignorados por el gobernador, pero más conformes con la legislación en vigor que las razones que hubieran motivado tal decisión. Además, muy a menudo sucede, y no es

<sup>71</sup> R. Crawshaw-Williams, *The comforts of unreason*, pág. 74 y sigs.

<sup>72</sup> Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, II, cap. VIII («Zur Ethik»), § 118, ed. Brockhaus, vol. 6, pág. 249.

<sup>73</sup> J. S. Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, lib. II, cap. III, § 3, pág. 124.

deplorable necesariamente, que incluso un magistrado que conozca el derecho, formula su sentencia en dos tiempos: las conclusiones se inspiran primero en lo que le parece más adecuado con su sentido de la equidad y por añadidura viene después la motivación técnica. ¿Es preciso concluir, en este caso, que se ha tomado la decisión sin ninguna deliberación previa? De ningún modo, pues el pro y el contra podían haberse sopesado con el más sumo cuidado, pero fuera de consideraciones de técnica jurídica. Ésta sólo interviene para justificar la decisión ante otro auditorio y no del todo, como lo explica Mill, para formular de manera experta las máximas generales de las que el gobernador tenía una impresión bastante vaga. El cientifismo de Mill, que le hace concebir todo en función de un único auditorio, el auditorio universal, no le permite proporcionar una explicación adecuada del fenómeno.

Las argumentaciones nuevas, posteriores a la decisión, pueden consistir en la inserción de la conclusión en un plano técnico, como en el caso que acabamos de citar; pueden no ser técnicas, como en este relato de Antoine de La Salle <sup>74</sup>, en el que un gobernante y su esposa platican por la noche. El mandatario debe elegir entre el sacrificio de la ciudad y el de su hijo. La decisión no plantea dudas, pero Antonio de La Salle tiene en gran estima las palabras de la esposa, las cuales relata con todo detalle. Estas palabras transforman la manera de enfocar la decisión: la mujer le devuelve al marido su orgullo, el equilibrio, la confianza, el consuelo; pone en orden sus ideas, encuadra la decisión y, por consiguiente, la refuerza. Actúa como el teólogo que proporciona las pruebas racionales de un dogma en el que todos los miembros de la Iglesia creían ya con anterioridad.

La vida política, igualmente, ofrece situaciones en las que se espera con impaciencia la justificación de una decisión, pues de esta justificación dependerá la adhesión de la opinión pública. Du-

<sup>74</sup> Analizado por E. Auerbach, *Mimesis*, págs. 234-235 («Le réconfort de Madame du Fresne», publicado por J. Nève, *Antoine de La Salle*, págs. 109-140).

rante el exilio del rey negro Seretse, la prensa anunciaba que el gobierno británico, sin cambiar en nada su decisión, haría una concesión a la opinión pública, publicando y detallando dicha determinación, es decir, que pudiera admitirla el auditorio al cual iba dirigida.

Esta preferencia por ciertos argumentos puede obedecer al deseo del oyente de tener a su disposición argumentos que fueran válidos para otro auditorio, hasta para el auditorio universal y que fueran, por tanto, transportables a una situación modificada.

De todo lo que acabamos de decir a propósito de los auditorios, se deduce que, desde nuestro punto de vista, no se podría aniquilar el valor retórico de un enunciado por el hecho de tratarse de una argumentación que se estima edificada después, aun cuando se hubiera tomado la decisión íntima, o por el hecho de tratarse de una argumentación basada en premisas a las que el propio orador no se adhiere. En ambos casos, que son distintos aunque están enlazados por el mismo sesgo, el reproche de insinceridad, de hipocresía, podrá hacerlo un observador, o un adversario. Pero, sólo será un medio de descalificación cuyo alcance únicamente subsiste si nos colocamos en una perspectiva muy diferente a la nuestra. Además, la mayoría de las veces esta perspectiva está basada en una concepción bien determinada sobre lo real o sobre la persona.

Nuestra tesis consiste en que, por una parte, una creencia, una vez establecida, siempre puede intensificarse y en que, por otra, la argumentación está en función del auditorio al que se dirige. Desde ese momento, es legítimo que quien haya adquirido cierta convicción se dedique a consolidarla con respecto a sí mismo y, sobre todo, con relación a los ataques que puedan venir del exterior; es normal que examine todos los argumentos susceptibles de reforzarla. Estas nuevas razones pueden intensificar la convicción, protegerla contra ciertos ataques en los que no se había pensado en un principio, precisar su alcance.

Únicamente cuando el orador se dirige a un auditorio al que se supone que pertenece —y es evidentemente el caso del auditorio

universal— podría reprochársele la discordancia entre los argumentos que lo han convencido a él mismo y los que profiere. Pero, incluso en este caso privilegiado, no se excluye que la convicción íntima del orador se fundamente en elementos que le son propios —como una intuición incomunicable— y que se vea obligado a recurrir a una argumentación para que el auditorio comparta la creencia que han engendrado tales elementos.

A modo de conclusión, si el estudio de la argumentación nos permite comprender las razones que han incitado a tantos autores a conceder un estatuto privilegiado a la deliberación íntima, este mismo estudio nos proporciona los medios para distinguir los diversos tipos de deliberación y para entender, a la vez, todo lo que hay de cierto en la oposición entre *razones* y *racionalizaciones*, y el interés real que, desde el punto de vista argumentativo, se les presta a estas racionalizaciones demasiado despreciadas.

#### § 10. LOS EFECTOS DE LA ARGUMENTACIÓN

El objetivo de toda argumentación —hemos dicho— es provocar o acrecentar la adhesión a las tesis presentadas para su asentimiento: una argumentación eficaz es la que consigue aumentar esta intensidad de adhesión de manera que desencadene en los oyentes la acción prevista (acción positiva o abstención), o, al menos, que cree, en ellos, una predisposición, que se manifestará en el momento oportuno.

La elocuencia práctica, que implicaba los géneros judicial y deliberativos, constituía el campo predilecto en el que se enfrentaban pleiteantes y hombres políticos que defendían, argumentándolas, tesis opuestas y, a veces incluso, contradictorias. En tales torneos oratorios, los adversarios trataban de ganarse la adhesión del auditorio sobre temas controvertidos, en los que el pro y el contra encontraban a menudo defensores igual de hábiles y, en apariencia, igual de honorables.

Los detractores de la retórica —para los cuales sólo había una verdad, en cualquier materia— deploraban semejante situación: según ellos, los protagonistas desarrollaban sus argumentaciones divergentes con ayuda de razonamientos cuyo valor convincente no podía ser más que ilusorio. La retórica digna del filósofo, nos dice Platón en el *Fedro*, la que ganaría, con sus razones a los mismos dioses, debería, por el contrario, colocarse bajo el signo de la verdad. Y, veinte siglos más tarde, Leibniz, quien se da cuenta de que el saber humano es limitado e incapaz con frecuencia de suministrar pruebas suficientes sobre la verdad de toda aserción, quería, al menos, que el grado del asentimiento concedido a cualquier tesis fuera proporcional a la que enseña el cálculo de las probabilidades o de las presunciones <sup>75</sup>.

Los ataques de los que fue objeto por parte de los filósofos la teoría de la persuasión razonada, desarrollada en las obras de retórica, parecían tanto más fundamentados, cuanto que el fin de la argumentación se limitaba, para los teóricos, a cuestiones que podríamos reducir a problemas de conjetura y de calificación. Los problemas de conjetura atañen a los hechos: hechos pasados, en los debates judiciales, hechos futuros, en los debates políticos. «¿Ha cumplido X lo que se le reprocha?», ¿Tal acto acarreará o no tal consecuencia?, he aquí el tipo de preguntas que denominamos conjeturales. En los problemas de calificación, nos preguntamos si tal hecho puede calificarse de tal o cual manera. En ambos casos, parecería escandaloso que se pudiera defender honestamente más de un punto de vista. Le correspondería al filósofo, que estudia de forma desinteresada los problemas de índole general, proporcionar y justificar este punto de vista. Las conclusiones prácticas que sería preciso extraer del estudio de los hechos se impondrían por sí solas a todo ser racional.

Desde semejante perspectiva, la argumentación, tal como la concebimos, ya no tiene razón de ser. Los hechos, las verdades o, al

<sup>75</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement*, ed. Gerhardt, vol. 5, págs. 445-448.

menos, las verosimilitudes, sometidas al cálculo de las probabilidades, triunfan por sí solas. Quien las presenta no desempeña ningún papel esencial, sus demostraciones son intemporales, y no tiene motivos para hacer distinciones entre los auditorios a los que se dirige, ya que se supone que todos se inclinan ante lo que es objetivamente válido.

Y, sin duda alguna, en el campo de las ciencias puramente formales, como la lógica simbólica o las matemáticas, así como en el campo meramente experimental, esta ficción que aísla del individuo conocedor del hecho, la verdad o la probabilidad, presenta ventajas innegables. Asimismo, porque esta técnica «objetiva» triunfa en ciencia, se tiene la convicción de que, en otros campos, su uso es igualmente legítimo. Pero, en los casos en los que no existe acuerdo, incluso entre personas competentes en la materia, ¿qué es, sino un procedimiento para exorcizar, la afirmación de que las tesis preconizadas son la manifestación de una realidad o de una verdad ante la cual a un individuo no preparado no le queda otro remedio que aceptarla?

Parece, en cambio, que se arriesga menos simplificando y deformando la situación en la cual se efectúa el proceso argumentativo al considerar que es un caso particular, aunque muy importante, aquel al que la prueba de la verdad o de la probabilidad de una tesis puede administrarse en el interior de un campo formal, científico o técnicamente circunscrito, de común acuerdo, por todos los interlocutores. Sólo entonces la posibilidad de probar el pro y el contra es el indicio de una contradicción que es preciso eliminar. En los demás casos, la posibilidad de argumentar de manera que se llegue a conclusiones opuestas implica justamente que no se encuentra en esta situación particular convertida en familiar por el uso de las ciencias. Esto sucederá cuando la argumentación tienda a provocar una acción que resulte de una elección deliberada entre varias posibles, sin que haya acuerdo sobre un criterio que permita jerarquizar las soluciones.

Los filósofos que se indignaban de que no se pudiera actuar conforme a la conclusión que parecía la única razonable, se vieron obligados a completar su visión del hombre, dotándolo de pasiones y de intereses capaces de oponerse a las enseñanzas de la razón. Para retomar la distinción pascaliana, a la influencia sobre el entendimiento, añadiremos los medios que influyen en la voluntad. Desde esta perspectiva, mientras que la tarea del filósofo, en la medida en que se dirige a un auditorio particular, consistirá en acallar las pasiones que son propias del auditorio, de modo que facilite la consideración «objetiva» de los problemas en discusión, quien trate de ejercer una influencia concreta, iniciada en el momento oportuno, deberá, por el contrario, excitar las pasiones, emocionar a los oyentes, de manera que determine una adhesión suficientemente intensa, capaz de vencer a la vez la inevitable inercia y las fuerzas que actúan en sentido distinto al deseado por el orador.

Podemos preguntarnos si la existencia en Aristóteles de dos tratados dedicados a la argumentación, *Tópicos* y *Retórica*, referido uno a la discusión teórica de las tesis y el otro relativo a las particularidades de los auditorios, no ha favorecido la distinción tradicional entre la influencia sobre el entendimiento y la influencia sobre la voluntad. En cuanto a nosotros, creemos que dicha distinción, que presenta a la primera como si fuera enteramente impersonal e intemporal y a la segunda como irracional por completo, está fundada en un error y conduce a una situación de estancamiento. El error está en concebir al hombre como si fuera un ser compuesto por facultades completamente separadas. El estancamiento consiste en quitar toda justificación racional a la acción basada en la elección, y convertir, por consiguiente, en absurdo el ejercicio de la libertad humana. Sólo la argumentación, cuya deliberación constituye un caso particular, permite comprender nuestras decisiones. Por esta razón, examinaremos, sobre todo, la argumentación en sus efectos prácticos: enfocada hacia el futuro, se propone provocar una determinación o prepararla, influyendo con medios discursivos en la mente de los oyentes. Esta forma de examinarla permiti-

rá entender varias de sus particularidades y, especialmente, el interés que presenta para ella el género oratorio llamado *epidíctico* por los antiguos.

#### § 11. EL GÉNERO EPIDÍCTICO

Aristóteles y todos los teóricos que se inspiran en él, dejan un lugar en sus tratados de *Retórica*, junto a los géneros oratorios deliberativo y judicial, al género epidíctico, el cual había arraigado con fuerza. La mayoría de las obras maestras de la oratoria escolar, los elogios y panegíricos de un Gorgias o de un Isócrates, retazos de pompa célebres en toda Grecia, constituían discursos del género epidíctico. Al contrario que los debates *políticos* y *judiciales*, verdaderos combates en los que dos adversarios se esforzaban por conseguir, en materias controvertidas, la adhesión de un auditorio que decidía el resultado de un proceso o de una acción que debía emprenderse, los discursos *epidícticos* no eran nada de todo eso. Un orador solitario que, con frecuencia, ni siquiera aparecía ante el público, sino que se contentaba con hacer circular su composición escrita, presentaba un discurso al que nadie se oponía, sobre temas que no parecían dudosos y de los que no se sacaba ninguna consecuencia práctica. Ya se tratase de un elogio fúnebre o del de una ciudad ante sus habitantes, de un asunto carente de actualidad, como la exaltación de una virtud o de una divinidad, los oyentes sólo desempeñaban, según los teóricos, el papel de espectadores. Tras haber escuchado al orador, no tenían más que aplaudir e irse. Dichos discursos, además, constituían una atracción destacada en las fiestas que reunían periódicamente a los habitantes de una o varias ciudades, y el efecto más visible era el de ilustrar el nombre del autor. Se apreciaba semejante fragmento de pompa como si fuera la obra de un artista, de un virtuoso. Pero, en esta apreciación lisonjera, se veía un fin y no la consecuencia de que el orador había alcanzado cierto objetivo. Se trataba al discurso al estilo de los

espectáculos de teatro o torneos atléticos, cuya finalidad parecía ser la de resaltar a los participantes. Su carácter particular había provocado el abandono del estudio de los gramáticos por parte de los retores romanos, quienes ejercitaban a los alumnos en los otros dos géneros, considerados dependientes de la oratoria práctica <sup>76</sup>. Para los teóricos, presentaba una forma degenerada de elocución que sólo pretendía agrandar, realzar, adornándolos, hechos ciertos o, al menos, indiscutibles <sup>77</sup>. No quiere esto decir que los antiguos no hubieran visto otro fin en el discurso epidíctico. Para Aristóteles, el orador se propone alcanzar, según el tipo de discurso, objetivos diferentes: en lo deliberativo, aconsejar lo útil, es decir, lo mejor; en lo judicial, defender lo justo, y en el epidíctico, que versa sobre el elogio y la censura, ocuparse sólo de lo que es bello o feo. Se trata, pues, de reconocer unos valores. Sin embargo, al faltar la noción de juicio de valor y la de intensidad de adhesión, los teóricos del discurso, siguiendo a Aristóteles, mezclan incontinentemente la idea de bello, objeto del discurso, equivalente, por otra parte, a la de bueno, con la idea del valor estético del propio discurso <sup>78</sup>. Por eso, el género epidíctico parecía depender más de la literatura que de la argumentación. Así es como la distinción de los géneros ha contribuido a la disgregación ulterior de la retórica, pues la filosofía y la dialéctica han anexionado los dos primeros géneros, y la prosa literaria ha englobado el tercero. Y Whately, en el siglo XIX, le reprochará a Aristóteles el haberle concedido demasiada importancia <sup>79</sup>.

Ahora bien, creemos que los discursos epidícticos constituyen una parte esencial del arte de persuadir y que la incompreensión

<sup>76</sup> Quintiliano, lib. II, cap. I, §§ 1, 2, 8, 9. Cfr. A. Ed. Chaignet, *La rhétorique et son histoire*, pág. 235.

<sup>77</sup> Cfr. Aubrey Gwynn, *Roman education from Cicero to Quintilian*, págs. 98-99.

<sup>78</sup> Cfr. Aristóteles, *Retórica*, 1358b<sub>2-7</sub> y 1358b<sub>20-29</sub>. Véase más atrás el auditorio como espectador en § 4, «El auditorio como construcción del orador».

<sup>79</sup> Richard D. D. Whately, *Elements of Rhetoric*, parte III, cap. I, § 6, pág. 190.

manifestada hacia ellos procede de una falsa concepción sobre los efectos de la argumentación.

La eficacia de una exposición, que tiende a obtener de los oyentes la suficiente adhesión a las tesis que les presentan, sólo se la puede juzgar de acuerdo con los objetivos que se propone el orador. La intensidad de la adhesión que se procura conseguir no se limita a la producción de resultados puramente intelectuales, al hecho de declarar que una tesis parece más probable que otra, sino que muy a menudo se la reforzará hasta que la acción, que debía desencadenar, se haya producido. Demóstenes, considerado uno de los modelos de la oratoria antigua, dedicó la mayor parte de sus esfuerzos, no sólo a lograr de los atenienses que tomaran decisiones conformes a sus deseos, sino también a obligarlos, por todos los medios, a que ejecutasen, una vez adoptadas, dichas decisiones. Demóstenes quería, en efecto, que los atenienses no hicieran «la guerra a Filipo solamente con los decretos y las cartas, sino también con los hechos» <sup>80</sup>. Constantemente, debía recordarles a los ciudadanos:

[...] que un decreto no sirve para nada si no le acompaña vuestro deseo de llevar a cabo enérgicamente lo que se decreta. Porque si los decretos fuesen por sí mismos capaces de forzaros a cumplir vuestro deber o de realizar enteramente los propósitos por los que se venían redactando, ni vosotros, pese a los muchos que votáis, habríais realizado tan poca cosa, o más bien, nada [...] <sup>81</sup>.

La decisión adoptada se encuentra, por decirlo así, a medio camino entre la disposición a la acción y la acción misma, entre la pura especulación y la acción eficaz.

La intensidad de la adhesión, orientada a la acción eficaz, no puede medirse por el grado de probabilidad concedida a la tesis admitida, sino más bien por los obstáculos que la acción supera, los sacrificios y las elecciones que acarrea y que la adhesión permite

<sup>80</sup> Demóstenes, *Contra Filipo*, I, 30.

<sup>81</sup> *Ib.*, *Olintiaco tercero*, 14.

justificar. La existencia de un intervalo de tiempo, más o menos grande, entre el momento de la adhesión y el de la acción que debía suscitar <sup>82</sup> explica suficientemente la intervención en el debate, estimado cerrado con anterioridad, de ciertos valores olvidados o minimizados, de elementos nuevos que surgieron quizás después de tomar la decisión. Tal interferencia, que tiene tanto más posibilidades de producirse cuanto que la situación evolucionó en el intervalo, produce una doble consecuencia: por una parte, la medida de la eficacia de un discurso es aleatoria; por otra, la adhesión que provoca siempre puede reforzarse de forma útil. Desde esta perspectiva, por el hecho de fortalecer una disposición a la acción, aumentando la adhesión a los valores que exalta, el discurso epidíctico es significativo e importante para la argumentación. La reputación del orador, ya que no es el fin exclusivo de los discursos epidícticos, es, todo lo más, una consecuencia; por la misma razón, un elogio fúnebre puede, sin faltar al respeto, proferirse ante una tumba abierta recientemente, y un discurso de cuaresma puede pretender otra cosa que no sea la gloria del predicador.

Se ha intentado mostrar que la oración fúnebre de los griegos se había transformado con el cristianismo en medio de edificación <sup>83</sup>. En realidad, se trata del mismo discurso pero referido a valores nuevos, los cuales son incompatibles con la búsqueda de la gloria terrestre. Asimismo, es tal el temor a ver el discurso tratado como

<sup>82</sup> Si el tiempo transcurrido reduce generalmente el efecto de un discurso, no siempre sucede así. Los psicólogos americanos se sorprendieron al descubrir, en ciertos casos, un efecto retardado (*sleeper effect*). Cfr. C. I. Hovland, A. A. Lumsdaine y F. D. Sheffield, *Experiments on Mass Communication*, págs. 71, 182, 188-200. Para la interpretación del fenómeno, véase C. I. Hovland y W. Weiss, «The influence of source credibility on communication effectiveness», en *Publ. Op. Quartely*, 1952, 15, págs. 635-650; H. C. Kelman y C. I. Hovland, «Reinstatement of the Communicator in delayed measurement of opinion change», en *J. of abn. and soc. Psych.*, 48, 3, págs. 327-335; W. Weiss, «A sleeper effect in opinion change», en *J. of abn. and soc. Psych.*, 48, 2, págs. 173-180.

<sup>83</sup> Verdun L. Saulnier, «L'oraison funèbre au xvi<sup>e</sup> siècle», en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. X, 1948, págs. 126-127.

si fuera espectáculo que Bossuet, en el *Sermon sur la parole de Dieu*, desarrolla una extensa analogía entre el púlpito y el altar para llegar a esta conclusión:

[...] *vous devez maintenant être convaincus que les prédicateurs de l'Évangile ne montent pas dans les chaires pour y faire de vains discours qu'il faille entendre pour se divertir* <sup>84</sup>.

([...] ahora debéis estar convencidos de que los predicadores del Evangelio no suben al púlpito para pronunciar vanos discursos con el único fin de divertirse).

Y no son, en absoluto, las meras precauciones de un orador, precauciones que, ellas mismas, sólo podrían ser fingimiento, previsión de un peligro imaginario. Es cierto que el discurso —especialmente el discurso epidíctico—, se lo considera a menudo un espectáculo. La Bruyère se burla de ello con profusión:

[...] *ils en sont émus et touchés au point de résoudre dans leur coeur, sur ce sermon de Théodore, qu'il est encore plus beau que le dernier qu'il a prêché* <sup>85</sup>.

([...] se emocionan y conmueven hasta el punto de concluir, con respecto a este sermón de *Théodore*, que es aún más bello que el último que ha predicado).

Contrariamente a la demostración de un teorema de geometría, que establece de una vez por todas un nexo lógico entre verdades especulativas, la argumentación del discurso epidíctico se propone acrecentar la intensidad de la adhesión a ciertos valores, de los que quizás no se duda cuando se los analiza aisladamente, pero que podrían no prevalecer sobre otros valores que entrarían en conflicto con ellos. El orador procura crear una comunión en torno a ciertos valores reconocidos por el auditorio, sirviéndose de los medios de que dispone la retórica para amplificar y valorar.

<sup>84</sup> Bossuet, *Sur la parole de Dieu*, en *Sermons*, vol. II, págs. 148-149.

<sup>85</sup> La Bruyère, *De la chaire*, 11, en *Les caractères*, «Bibl. de la Pléiade», pág. 460.

En la demostración se emplean todos los procedimientos del arte literario, pues lo que se intenta es que concurra todo lo que pueda favorecer la comunión del auditorio. Es el único género que nos induce a pensar, inmediatamente, en la literatura, el único que habríamos podido comparar con el libreto de una cantata<sup>86</sup>, el que corre más peligro de tender a la declamación, de convertirse en retórica, en el sentido peyorativo y habitual de la palabra.

La propia concepción de dicho género oratorio, el cual recuerda más —por hablar como Tarde<sup>87</sup>— una procesión que una lucha, hará que lo practiquen preferentemente aquellos que, en una sociedad, defienden los valores tradicionales, los valores admitidos, los que constituyen el objeto de la educación, y no los valores revolucionarios, los valores nuevos que suscitan polémicas y controversias. Hay un aspecto optimista, bendecidor en la demostración que no se les ha escapado a ciertos observadores perspicaces<sup>88</sup>. Al no temer la contradicción, el orador transforma fácilmente en valores universales, o en verdades eternas, lo que, gracias a la unanimidad social, ha adquirido consistencia. Los discursos epidícticos recurrirán, con más facilidad, a un orden universal, a una naturaleza o a una divinidad que serían fiadoras de los valores no cuestionados, y considerados incuestionables. En la demostración, el orador se hace educador.

## § 12. EDUCACIÓN Y PROPAGANDA

El análisis del género epidíctico, de su objeto y del papel que en él desempeña el orador permitirá dilucidar una cuestión controvertida y que preocupa a tantos teóricos en la actualidad: la dis-

## § 12. Educación y propaganda

tinción entre educación y propaganda. J. Driencourt, en un libro reciente y bien documentado<sup>89</sup>, analiza y rechaza numerosas tentativas para distinguir la educación de la propaganda, y no llega a ninguna conclusión satisfactoria, por no haber situado el estudio dentro de una teoría general de la argumentación. Harold D. Lasswell, el especialista americano en estas cuestiones, cree que el educador difiere del propagandista esencialmente porque alude a materias que no son, para el auditorio, objeto de controversia<sup>90</sup>. El sacerdote católico que enseña los preceptos de su religión a los niños de su parroquia desempeña el papel de educador, mientras que es propagandista si se dirige, con el mismo fin, a los miembros adultos de otro grupo religioso. Pero, a nuestro juicio, hay más. Mientras que el propagandista debe conciliarse, previamente, con la audiencia del público, al educador le ha encargado una comunidad que se convierta en el portavoz de los valores reconocidos por ella y, como tal, disfruta de un prestigio debido a sus funciones.

Ahora bien, basta un instante de reflexión para constatar que, desde este punto de vista, el orador del discurso demostrativo está muy cerca del educador. Como lo que va a decir no suscita controversia, como no están en juego intereses prácticos inmediatos, como no se trata de defender o de atacar, sino de ensalzar valores que son el objeto de una comunión social, el orador, aunque de antemano esté seguro de la buena voluntad del auditorio, debe poseer un prestigio reconocido. En la demostración, más que en cualquier otro género oratorio, es preciso, para no caer en el ridículo, tener títulos para tomar la palabra y no ser poco diestro en su uso. En efecto, ya no es su propia causa ni su propio punto de vista lo que defiende, sino el de todo el auditorio: es, por decirlo así, su educador y, si es necesario gozar de un prestigio previo,

<sup>86</sup> A. Boulanger, *Aelius Aristide*, pág. 94.

<sup>87</sup> G. Tarde, *La logique sociale*, pág. 439.

<sup>88</sup> Timon (Cormenin), *Livre des orateurs*, págs. 152-172.

<sup>89</sup> J. Driencourt, *La propagande. Nouvelle force politique*, 1950.

<sup>90</sup> Harold D. Lasswell, «The study and practice of propaganda», en H. D. Lasswell, Ralph D. Casey y Bruce Lannes Smith, *Propaganda and Promotional Activities, and annotated bibliography*, 1935, pág. 3.

es para servir, con ayuda de su propia autoridad, a los valores que propugna.

Es necesario, por otra parte, que los valores elogiados sean considerados dignos de guiar nuestra acción, pues si no, como dice ingeniosamente Isócrates:

¿Es necesario escribir unos discursos cuyo mayor mérito es que no podrán convencer a ninguno de los que los escuchan? <sup>91</sup>.

Los discursos epidícticos tienen como finalidad aumentar la intensidad de adhesión a los valores comunes del auditorio y del orador. Su papel es importante, pues sin estos valores comunes, ¿en qué podrían apoyarse los discursos deliberativos o judiciales? Aun cuando estos últimos géneros se valen de las disposiciones existentes ya en el auditorio, aun cuando los valores son medios que permiten determinar una acción, en la demostración, la comunión en torno a los valores es un fin que se persigue, independientemente de las circunstancias precisas en las cuales se pondría a prueba dicha comunión.

S. Weil, al analizar los medios que pudieron emplear los franceses desde Londres, durante la guerra, para galvanizar a los franceses del interior, enumera entre otros:

[...] *l'expression, soit officielle, soit approuvée par une autorité officielle, d'une partie des pensées qui, dès avant d'avoir été exprimées, se trouvaient réellement au coeur des foules, ou au coeur de certains éléments actifs de la nation [...]. Si l'on entend formuler cette pensée hors de soi-même, par autrui et par quelqu'un aux paroles de qui on attache de l'attention, elle en reçoit une force centuplée et peut parfois produire une transformation intérieure* <sup>92</sup>.

([...] la expresión —bien oficial, bien aprobada por una autoridad oficial— de una parte de los pensamientos que, desde antes de haberse expresado, se encontraban realmente en la mente de la mu-

chedumbre, o en la de ciertos elementos activos de la nación [...] Si uno oye formular este pensamiento, no dentro de sí, sino a los demás y a alguien a quien se le presta atención, dicho pensamiento centuplica su fuerza y, a veces, puede producir una transformación interior).

Lo que esta idea pone muy bien de manifiesto es precisamente el papel de los discursos epidícticos: apelaciones a los valores comunes, no discutidos aunque no formulados, y por alguien que tiene cualidades para hacerlo; fortalecimiento, por consiguiente, de la adhesión a estos valores con vistas a posibles acciones ulteriores. Desde esta perspectiva, la llamada propaganda de Londres viene a estar mucho más cerca de la educación que de la propaganda.

El que lo epidíctico esté destinado a ensalzar valores sobre los cuales los individuos están de acuerdo explica que se tenga la impresión de cometer un abuso cuando, con motivo de un discurso semejante, alguien adopta una posición en una materia controvertida, orienta su argumentación hacia valores puestos en duda, introduce disonancias en una circunstancia creada para favorecer la comunión (v. g.: durante una ceremonia fúnebre). El mismo abuso existe cuando un educador se hace propagandista.

En educación, sea cual sea el objeto, se supone que el discurso del orador, si no expresa siempre verdades, es decir, tesis admitidas por todo el mundo, defiende, al menos, valores que no son, en el medio que lo ha delegado, causa de controversia. Se estima que disfruta de una confianza tan grande que, contrariamente a cualquier otro, no debe adaptarse a los oyentes ni partir de tesis que éstos admiten; pero, puede proceder con ayuda de los argumentos llamados didácticos por Aristóteles <sup>93</sup> y que los oyentes adoptan porque «el maestro lo ha dicho». Cuando, en un intento de vulgarización, el orador se vuelve como el propagandista de la especialidad y debe insertarla dentro de los límites de un saber común, cuando

<sup>91</sup> Isócrates, *Busiris*, 47.

<sup>92</sup> S. Weil, *L'enracinement*, pág. 164.

<sup>93</sup> Aristóteles, *Sobre las refutaciones sofísticas*, 165b.

se trata de la iniciación a una disciplina particular, el maestro comenzará por enunciar los principios específicos de esta disciplina <sup>94</sup>. Asimismo, cuando está encargado de inculcar los valores de una sociedad determinada a niños muy pequeños, el educador debe proceder por afirmación, sin meterse en una controversia en la que se defendería libremente el pro y el contra. Esto sería contrario al espíritu mismo de la primera educación, pues toda discusión implica la adhesión previa a ciertas tesis, sin lo cual ninguna argumentación es posible <sup>95</sup>.

El discurso educativo, igual que el epidíctico, tiende, no a revalorizar al orador, sino a crear cierta disposición en los oyentes. Contrariamente a los géneros deliberativo y judicial, los cuales se proponen obtener una decisión de acción, el epidíctico, como el discurso educativo, crean una simple disposición a la acción, por lo cual se los puede relacionar con el pensamiento filosófico. Aunque no siempre resulta fácil aplicar esta distinción entre los géneros oratorios, presenta, desde nuestro punto de vista, la ventaja de ofrecer, al estudio de la argumentación, un marco unitario; desde esta perspectiva, toda argumentación sólo se concibe en función de la acción que prepara o determina. Es una razón suplementaria para nuestro acercamiento a la teoría de la argumentación con la retórica más que con la dialéctica de los antiguos, al limitarse ésta a la mera especulación y al poner aquélla en primer plano la influencia ejercida por el discurso sobre todos los oyentes.

El discurso epidíctico —y cualquier educación— persigue menos un cambio en las creencias que una argumentación de la adhesión a lo que ya está admitido, aun cuando la propaganda goce de toda la parte espectacular de los cambios perceptibles que procura realizar, y que realiza a veces. Sin embargo, en la medida en que la educación aumenta la resistencia contra una propaganda ad-

<sup>94</sup> Cfr. § 26, «Acuerdos de ciertos auditorios particulares».

<sup>95</sup> Cfr. Ch. Perelman «Education et rhétorique», en *Revue belge de psychologie et de pédagogie*, diciembre de 1952.

versa, es útil considerar que la educación y la propaganda son fuerzas que actúan en sentido contrario. Por otro lado, veremos que toda argumentación puede ser analizada como un sustituto de la fuerza material que, por coacción, se propusiera obtener efectos de igual naturaleza.

### § 13. ARGUMENTACIÓN Y VIOLENCIA

La argumentación es una actividad que siempre trata de modificar un estado de cosas preexistente. Eso es verdad, incluso en el discurso epidíctico; por eso, es argumentativo. Pero, mientras que quien toma la iniciativa de un debate es comparable a un agresor, quien, por su discurso, desea fortalecer valores establecidos, se parecerá al guardián protector de los diques que sufren sin cesar el ataque del océano.

Toda sociedad que aprecia sus propios valores sólo puede, pues, favorecer las ocasiones que permiten que los discursos epidícticos se produzcan con un ritmo regular: ceremonias que conmemoran hechos interesantes para el país, oficios religiosos, elogios a los desaparecidos y otras manifestaciones que sirven para la comunión de los espíritus. En la medida en que los dirigentes del grupo se esfuerzan por aumentar su influencia sobre el pensamiento de sus miembros, multiplicarán las reuniones de carácter educativo, y, en última instancia, algunos incluso llegarán a emplear la amenaza o la coacción para hacer que los recalcitrantes se sometan a los discursos que les impregnarán de valores comunes. En cambio, al considerar que cualquier ataque contra los valores oficialmente reconocidos es un acto revolucionario, estos mismos dirigentes, por el establecimiento de una censura, de un índice, por el control de los medios para comunicar las ideas, se esforzarán por hacerles difícil, si no imposible, a los adversarios, la realización de las condiciones previas a la argumentación. Estos últimos se verán obligados, si quieren continuar la lucha, a utilizar la fuerza.

Se puede, en efecto, intentar obtener el mismo resultado ya sea mediante la violencia, ya sea por el discurso que tiende a la adhesión de los espíritus. En función de esta alternativa, se concibe con más claridad la oposición entre libertad espiritual y coacción. El uso de la argumentación implica que se ha renunciado a recurrir únicamente a la fuerza, que se atribuye un valor a la adhesión del interlocutor, conseguida con ayuda de una persuasión razonada, que no se lo trata como si fuese un objeto, sino que se apela a su libertad de pensamiento. El recurso a la argumentación supone el establecimiento de una comunidad de los espíritus que, mientras dura, excluye el empleo de la violencia<sup>96</sup>. Consentir la discusión es aceptar ponerse en el punto de vista del interlocutor, es dedicarse sólo a lo que admite el interlocutor y valerse de sus propias creencias sólo en la medida en que aquel al que pretendemos persuadir esté dispuesto a aceptarlas. Como estima E. Dupréel:

*Toute justification est déjà par essence, un acte modérateur, un pas vers plus de communion des consciences*<sup>97</sup>.

(Toda justificación ya es, por esencia, un acto moderador, un paso hacia una mayor comunión de las mentes).

Algunos pretenderán que a veces, incluso siempre, el recurrir a la argumentación es mero fingimiento. Sólo sería una apariencia de debate argumentativo, bien porque el orador impone al auditorio la obligación de escucharlo, bien porque este último se contenta con simular que lo hace: tanto en un caso como en otro, la argumentación no sería más que un señuelo, y el acuerdo adquirido, una forma disfrazada de coerción o un símbolo de buena voluntad. No se puede excluir *a priori* semejante opinión sobre la naturaleza

<sup>96</sup> Cfr. E. Weil, *Logique de la philosophie*, pág. 24.

<sup>97</sup> «Fragments pour la théorie de la connaissance de M. E. Dupréel», en *Dialectica*, 5, pág. 76. Sobre la retórica como triunfo de la persuasión sobre la fuerza bruta, véase G. Toffanin, *Storia dell'umanesimo*, págs. 173-175.

del debate argumentativo; todavía se explica mal la puesta en movimiento del aparato argumentativo, si, en ciertos casos al menos, no hay verdadera persuasión. En realidad, toda comunidad, ya sea nacional o internacional, prevé instituciones jurídicas, políticas o diplomáticas que permiten solventar ciertos conflictos sin necesidad de recurrir a la violencia. Pero, es una ilusión creer que las condiciones de esta comunión de las mentes estén inscritas en la naturaleza de las cosas. A falta de poder referirse a ésta, los defensores de la filosofía crítica, como Guido Calogero, ven en la voluntad de comprender a los demás, al principio del diálogo, el fundamento absoluto de una ética liberal<sup>98</sup>. Calogero concibe el deber como:

*[...] liberté d'exprimer sa foi et de tâcher d'y convertir les autres, devoir de laisser les autres faire la même chose avec nous et de les écouter avec la même bonne volonté de comprendre leurs vérités et les faire nôtres que nous réclamons d'eux par rapport aux nôtres*<sup>99</sup>.

([...] libertad de expresar su fe y de procurar convertir a los demás a esta fe, deber de dejar a los demás que hagan lo mismo con nosotros y de escucharlos con la misma buena voluntad para comprender sus verdades y hacerlas nuestras que les pedimos para las nuestras).

El «deber del diálogo», que Calogero presenta como un compromiso entre el absolutismo de Platón y el escepticismo de Protágoras, no constituye en modo alguno una verdad necesaria ni siquiera una aserción evidente. Se trata de un ideal que persigue un número muy reducido de personas, las que conceden más importancia al pensamiento que a la acción, y es más, entre aquellas, este principio sólo valdría para los filósofos no absolutistas.

De hecho, pocas personas admitirían que se pudieran discutir todas las cuestiones. Aristóteles opina que:

<sup>98</sup> G. Calogero, «Why do we ask why», en *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international de Philosophie*, XIV, pág. 260.

<sup>99</sup> G. Calogero, «Vérité et liberté», en *Actes du X<sup>e</sup> Congrès international de Philosophie*, pág. 97. Más tarde, aparecerá esta comunicación en italiano, en el apéndice de *Logo e Dialogo*, pág. 195.

No es preciso examinar todo problema ni toda tesis, sino aquella en la que encuentra dificultad alguien que precise de un argumento y no de una corrección o una sensación; en efecto, los que dudan sobre si es preciso honrar a los dioses y amar a los padres o no, precisan de una corrección, y los que dudan de si la nieve es blanca o no, precisan de una sensación <sup>100</sup>.

Aristóteles va más lejos aún y aconseja a los lectores que no defiendan ninguna proposición que sea improbable, o contraria a la conciencia: como «todo se mueve» o «nada se mueve», «el placer es el bien» o «cometer una injusticia es mejor que padecerla» <sup>101</sup>. Sin duda sólo son consejos dirigidos al dialéctico. Sin embargo, reflejan la actitud del sentido común, el cual admite la existencia de verdades indiscutidas e indiscutibles, el que ciertas reglas estén «fuera de discusión» y el que ciertas sugerencias «no merezcan discusión». Un hecho establecido, una verdad evidente, una regla absoluta, implican la afirmación de su carácter indiscutible, con lo que excluyen la posibilidad de defender el pro y el contra. El acuerdo unánime sobre ciertas proposiciones puede hacer que resulte muy difícil cuestionarlas. Es famoso el cuento oriental en el que, en contra de todos, únicamente un niño, ingenuo e inocente, se atrevió a afirmar que el rey estaba desnudo, con lo que rompió la unanimidad nacida por el temor a decir la verdad <sup>102</sup>.

<sup>100</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 105a.

<sup>101</sup> Para no desvirtuar el sentido del texto, hemos traducido estas citas de Aristóteles (*Tópicos*, 160b) ateniéndonos a la versión francesa empleada en el original; pero conviene observar que, en uno de estos ejemplos, Aristóteles no dice «el placer es el bien» sino «el bien es el placer»:

οἶον ὅτι ἡδονὴ τὰγαθόν

Cfr. la traducción de los *Tópicos* realizada por Miguel Candel Sanmartín («Biblioteca Clásica Gredos», 51), que es la que seguimos para el resto de las citas que de esta obra aristotélica aparecen en el presente tratado filosófico. (*N. de la T.*)

<sup>102</sup> Cfr. § 71, «Las técnicas de ruptura y de frenado opuestas a la interacción acto-persona».

El ser de una opinión que se aleja de la de los demás supone romper una comunión social fundada —según parece, y muy a menudo con toda razón— en datos de carácter objetivo. El siglo xviii francés y alemán nos proporciona el ejemplo de una tentativa —ciertamente utópica, pero sin duda emocionante— de asentar una catolicidad basándose en un racionalismo dogmático, que permitiera asegurar los fundamentos sociales estables de una humanidad convencida de los principios racionales. Este intento de resolver, gracias a la razón, todos los problemas que plantea la acción, aunque contribuyó a la generalización de la instrucción, fracasó por desgracia, porque en seguida se observó que la unanimidad era precaria, ilusoria o, incluso, impensable.

Todas las sociedades, empero, tienen interés por garantizar esta unanimidad, pues conocen su valor y fuerza <sup>103</sup>. También la oposición a una norma aceptada puede llevar al hombre a prisión o al manicomio.

A veces, el mero hecho de cuestionar ciertas decisiones se castiga severamente. En su *Olintiaco primero*, Demóstenes alude al decreto ateniense que prohibía, bajo pena de muerte, presentar una moción para modificar el destino de la reserva de fondos que tenía la ciudad <sup>104</sup>.

Aun cuando se admite la discusión en principio, hay momentos en los que la prolongación ya no está tolerada a causa de las necesidades de la acción. La reglamentación de un debate puede referirse no sólo a las cuestiones previas (como la competencia de los oradores y oyentes, la delimitación del objeto), sino también a la dura-

<sup>103</sup> Sobre la tendencia a la unanimidad, véase L. Festinger, «Informal social communication», en *Psychol. Rev.*, 57, 1950, págs. 271-282, y las experiencias de L. Festinger y J. Thibaut, «Interpersonal communication in small groups», en *J. of abnormal and social Psychol.*, 46, 1951, págs. 92-99, y de K. W. Back, «Influence through social communication», en *J. of abn. and social Psychol.*, 46, 1951, págs. 9-23.

<sup>104</sup> Demóstenes, *Olintiaco primero*, 19. Véase también la nota de M. Croiset en la traducción francesa, ed. «Les Belles-Lettres», pág. 93.

ción de los discursos, su orden, la manera de concluir y las condiciones en las que la discusión puede reanudarse. Este último punto es muy importante. En efecto, la vida social exige que se reconozca la autoridad de la cosa juzgada. Pero, se puede reanudar la discusión. E, incluso a menudo, esta reanudación está organizada de manera que no sea preciso aguardar una decisión particular cuya iniciativa incumbiera a alguien; un ejemplo nos lo proporciona el sistema bicameral.

La institucionalización no siempre es completa: pueden existir todos los matices. Pero, la mayoría de las veces, ya no es necesario que, a cada momento, intervenga una decisión: con frecuencia está prevista la reanudación; se espera a que se produzca; su organización responde a necesidades sociales profundas. Aun cuando, para que tenga lugar la reanudación, haga falta una iniciativa, ésta, a menudo, está establecida; las mismas instituciones invitan a tomarla: el orden judicial con las Audiencias territoriales y el Tribunal Supremo se hallan entre las más características.

Señalemos que los casos de prohibición de la reanudación no se limitan al sistema jurídico. Pueden referirse al principio de la cosa juzgada, incluso fuera de los tribunales: mucho antes de que se demostrara su imposibilidad, la Academia de las Ciencias de París consideraba definitivamente fuera de discusión la investigación sobre la cuadratura del círculo.

Añadamos que, en la vida social, es raro que se permita o prohíba, sin duda alguna, la reanudación de una discusión. Existe toda una zona intermedia entre la prohibición absoluta de reanudación y el permiso de reanudación incondicional; esta zona está regida, en gran parte, por tradiciones, costumbres extremadamente complejas. Este es uno de los aspectos que no debemos olvidar en la vida de una comunidad.

La prohibición de reanudar ciertas discusiones puede ser una manifestación de intolerancia igual que la prohibición de cuestionar ciertos problemas. No obstante, subsiste una diferencia capital: un veredicto definitivo, cualquiera que sea, por mucho tiempo que lle-

ve concebido como veredicto, no estará separado por completo de todo lo que le precede. Lo que la vida social de la comunidad arrastra consigo es una decisión y, además, las argumentaciones que la precedieron.

Esto se relaciona con un problema teórico bastante grave: al ser el objetivo de la argumentación conseguir un asentimiento, podría decirse que la argumentación tiende a suprimir las condiciones previas a una argumentación futura. Pero, dado que la prueba retórica nunca es apremiante, el silencio impuesto no debe considerarse definitivo, si, por otro lado, se cumplen las condiciones que permiten una argumentación.

Las instituciones que regulan las discusiones tienen importancia porque el pensamiento argumentativo y la acción que prepara o determina están íntimamente unidos. Por las relaciones que posee con la acción, porque la argumentación no se desarrolla en la vida, sino en una situación social y psicológicamente concreta, este pensamiento compromete prácticamente a quienes participan en él. A los problemas que plantea este compromiso, les dedicaremos el último parágrafo de esta primera parte.

#### § 14. ARGUMENTACIÓN Y COMPROMISO

La imposibilidad de considerar que la argumentación es un ejercicio intelectual enteramente indiferente a toda preocupación de orden práctico obliga a transponer ciertas nociones relativas al conocimiento y elaboradas desde una perspectiva filosófica muy distinta, como la oposición de lo objetivo y de lo subjetivo. Cuando la objetividad atañe a la argumentación, hay que reflexionar otra vez sobre ella, realizar una nueva interpretación, para que esta objetividad pueda tener algún sentido en una concepción que se niega a separar una afirmación de la persona que la enuncia.

En numerosas ocasiones, durante un debate que enfrenta a partidarios interesados, con tesis contrarias, se oye a la gente pedir

la intervención de terceros que zanjen el debate recurriendo a criterios objetivos. Pero ¿basta con estar completamente ajeno a los intereses que puedan aflorar para disponer de un criterio objetivo que se imponga a todos? Si este fuera el caso, ¿no sería más sencillo reunir en un volumen todas las reglas objetivamente válidas que permitieran resolver los conflictos tan fácilmente como los problemas de aritmética? En realidad, existen obras de esta naturaleza: los diversos tratados de moral o derecho, las reglamentaciones reconocidas en los campos más diversos. Sin embargo, como es sabido, estos tratados y estas reglamentaciones no gozan de una validez universal ni de una univocidad perfecta. Si, a pesar de estas reglamentaciones, pueden producirse divergencias, de buena fe, se debe, bien a que al menos una de las partes no reconoce la validez de cierta reglamentación, bien a que las reglamentaciones admitidas dan lugar a interpretaciones diferentes. Las dificultades son mayores aún cuando alguna reglamentación no incluye el problema en cuestión, cuando se trata de elegir al mejor candidato para un puesto de responsabilidad y no se está de acuerdo con los criterios que permiten clasificar a los candidatos disponibles, cuando se trata de tomar la mejor decisión de orden político y ésta escapa a toda regla preexistente. ¿Es suficiente con decir que uno se sitúa en el punto de vista de Sirio, que no persigue ningún fin, para poder proporcionar una opinión objetivamente válida? La reacción que semejante intrusión no dejaría de provocar, por parte de los partidarios presentes, sería el asombro, si no la indignación, por el hecho de que una persona ajena al debate osara mezclarse en lo que no le incumbe. En efecto, como estos debates deben conducir a una decisión, deben determinar una acción, el ser un espectador desinteresado no confiere, sin embargo, el derecho a participar en la discusión y a influir en el desenlace. Contrariamente a lo que ocurre en las ciencias, en las que, para resolver un problema, basta con conocer las técnicas que permiten conseguirlo, es preciso, para intervenir en una controversia cuyo resultado afecte a un grupo determinado, formar parte de este grupo o solidarizarse con él. En los casos en

los que una opinión ejerce una influencia sobre la acción, ya no es suficiente con la objetividad, a menos que entendamos por tal el punto de vista de un grupo más amplio que engloba, a la vez, a los adversarios y al «neutral». Este último está capacitado para opinar, no como natural, al que cada uno le puede reprochar su neutralidad en nombre de principios comunes de justicia o de derecho, sino porque es imparcial; ser *imparcial* no es ser *objetivo*, es formar parte del mismo grupo que aquellos a los que se juzga, sin haber tomado partido de antemano por ninguno de ellos. En numerosos debates, el problema de saber quién está cualificado para intervenir, incluso para opinar, es penoso y delicado, porque unos han optado por una postura y otros no son miembros del grupo. Cuando se intentó juzgar la actitud de los oficiales franceses que habían preferido la lealtad militar a la continuación de la guerra contra Alemania en 1940, a los franceses les resultaba difícil enjuiciarlo porque habían tomado partido, a los extraños y, sobre todo, a los neutrales porque no formaban parte del grupo en cuestión.

La imparcialidad, si se la concibe como la de un espectador, puede parecer la ausencia de toda atracción, una búsqueda privada de participación en los debates, una actitud que trasciende las querellas. En cambio, si debe caracterizar a un agente, constituye más bien un equilibrio de las fuerzas, la máxima atención por los intereses en cuestión, pero repartida por igual entre los puntos de vista <sup>105</sup>.

La imparcialidad se encuentra así, en los campos en los que el pensamiento y la acción están íntimamente mezclados, entre la objetividad que no le da a un tercero ninguna cualidad para intervenir y el ambiente sectario que lo descalifica.

Bajo el imperio de un objetivismo abstracto, demasiadas veces se ha ignorado que el pensamiento que marca la acción tiene un estatuto diferente de los enunciados integrados en un sistema cientí-

<sup>105</sup> Cfr. Edwin N. Garland, *Legal realism and justice*, pág. 78.

fico. Pero, por otra parte, es fundamental prever la posibilidad de disociar nuestras convicciones de nuestros intereses y pasiones.

Casi es un lugar común la insistencia sobre la forma en que nuestras esperanzas y deseos determinan nuestras convicciones. Pascal nos indica que:

*Tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non pas par la preuve, mais par l'agrément* <sup>106</sup>.

(Todos los hombres están casi siempre inclinados a creer, no por la demostración, sino por el agrado).

y pretende explicar este fenómeno insistiendo en el hecho de que:

*[...] les choses sont vraies ou fausses, selon la face par où on les regarde. La volonté qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre, détourne l'esprit de considérer les qualités de celles qu'elle n'aime pas à voir; et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime; et ainsi il en juge par ce qu'il y voit* <sup>107</sup>.

([...] las cosas son verdaderas o falsas según del lado que se las mira. La voluntad, que se complace más en uno que en otro, induce a la mente a que no tome en consideración las cualidades del lado que no le gusta ver. Y así, la mente, al ir unida a la voluntad, se detiene a mirar el lado que le gusta. Y así, juzga conforme a lo que ve en él).

William James justificaba las opiniones que favorecen nuestros deseos, pues, reforzando estos últimos, las opiniones hacen que sean más probables sus posibilidades de éxito <sup>108</sup>. Otros escritores, más racionalistas, no tienen en cuenta los efectos de este factor de deseabilidad, al que consideran responsable del carácter irracional de nuestras opiniones <sup>109</sup>. Pero, en ambos casos, sólo son hipótesis

<sup>106</sup> Pascal, *De l'art de persuader*, «Bibl. de la Pléiade», pág. 293.

<sup>107</sup> Pascal, *Pensées*, 472 (141), «Bibl. de la Pléiade», pág. 962 (n.º 99, ed. Brunschvicg).

<sup>108</sup> W. James, *Essays in Pragmatism*, pág. 31.

<sup>109</sup> R. Crawshaw-Williams, *The comforts of unreason*, págs. 8 y sigs.

de orden general, cuya comprobación resulta difícil, cuando faltan los criterios de una opinión «objetivamente fundada». También un estudio, como el de Lund <sup>110</sup>, que muestra una correlación de 0,88 entre la deseabilidad de ciertas tesis y el grado de convicción que inspiran, mientras que la correlación sería escasa entre la convicción y el conocimiento, o entre la convicción y los elementos de prueba, ha recibido las críticas del sociólogo americano Bird, quien emplea términos no desprovistos de ironía:

Temo que el análisis de los coeficientes de correlación no deja mucho sitio a la imaginación, de manera que el deseo determina la creencia <sup>111</sup>.

Siempre que interesa rechazar la acusación de que son nuestros deseos quienes han determinado nuestras creencias, es indispensable suministrar pruebas, no de nuestra objetividad, lo cual es irrealizable, sino de nuestra imparcialidad, indicando las circunstancias por las que, en una situación análoga, hemos actuado contrariamente a lo que podía parecer que era nuestro interés, y precisando lo más posible la regla o los criterios que seguimos, los cuales serían válidos para un grupo mayor que englobaría a todos los interlocutores y, en última instancia, se identificaría con el auditorio universal.

Nunca debemos, sin embargo, olvidar que, incluso en este caso, lo que se presenta es la propia concepción del auditorio universal y que las tesis que postulamos como válidas para todo el mundo podrían encontrar detractores, que no fueran necesariamente insensatos ni vinieran de mala fe. No reconocerlo sería exponerse a que le tachen a uno de fanático. Cuando se trata de verdades, cuyo establecimiento apela a criterios reconocidos como indiscutibles, dado que uno no se encuentra en una situación en la que es posible recurrir a la argumentación, no puede ser una cuestión de fanatismo.

<sup>110</sup> F. H. Lund, «The Psychology of belief», en *J. of abn. and social Psychology*, XX, abril y julio, 1925.

<sup>111</sup> Ch. Bird, *Social Psychology*, pág. 211.

El fanático es aquel que, pese a adherirse a una tesis cuestionable de la que no puede darse la prueba indiscutible, rehúsa considerar la posibilidad de someterla a una libre discusión y, por consiguiente, rechaza las condiciones previas que permitirían, en este punto, el ejercicio de la argumentación.

Asimilando la adhesión a una tesis al reconocimiento de su verdad absoluta, se cae a veces no en el fanatismo, sino en el escepticismo. Quien exija de una argumentación que proporcione pruebas apremiantes, pruebas demostrativas, y no se contente con menos para aceptar una tesis, desconoce, igual que el fanático, el carácter mismo del proceso argumentativo. Éste, ya que tiende precisamente a justificar las opciones, no puede ofrecer justificaciones que muestren que no hay elección posible, sino que una única solución se les presenta a quienes examinan el problema.

Al no ser siempre totalmente necesaria la prueba retórica, quien se identifique con las conclusiones de una argumentación lo hace mediante un acto que lo compromete y del que es responsable. El fanático acepta este compromiso, pero como alguien que se apoya en una verdad absoluta e irrefragable; el escéptico rechaza este compromiso con el pretexto de que no le parece que pueda ser definitivo. Se niega a adherirse porque se hace de la adhesión una idea que se asemeja a la del fanático: tanto uno como otro desconocen que la argumentación trata de alcanzar una de entre las alternativas posibles; proponiendo y justificando su jerarquía, la argumentación pretende racionalizar una decisión. El fanatismo y el escepticismo niegan que la argumentación desempeñe este papel en nuestras decisiones. A falta de una razón apremiante, ambos tienden a dejar el campo libre a la violencia, recusando el compromiso de la persona.

## PARTE II

### EL PUNTO DE PARTIDA DE LA ARGUMENTACIÓN

## CAPÍTULO I

### EL ACUERDO

#### § 15. LAS PREMISAS DE LA ARGUMENTACIÓN

Nuestro análisis de la argumentación se referirá, primero, a lo que se acepta como punto de partida de los razonamientos y, después, a la manera en que éstos se desarrollan, gracias a un conjunto de procedimientos de enlace y de disociación. Esta división, indispensable para la exposición, no debe llevar a equívocos. En efecto, el desarrollo de la argumentación, así como su punto de partida, implica la aprobación del auditorio. Dicha conformidad versa ora sobre el contenido de premisas explícitas, ora sobre los enlaces particulares utilizados, ora sobre la forma de servirse de ellos: de un extremo al otro, el análisis de la argumentación atañe a lo que se supone admitido por los oyentes. Por otra parte, la elección misma de las premisas y su formulación, con las adaptaciones que entraña, sólo rara vez están exentas de valor argumentativo: se trata de una preparación o un razonamiento que, más que una disposición de los elementos, constituye un primer paso para su empleo persuasivo.

El orador, utilizando las premisas que serán el fundamento de su construcción, cuenta con la adhesión de los oyentes a las proposiciones de partida, pero éstos pueden rechazársela, bien porque no aceptan lo que el orador les presenta como adquirido, bien por-

que perciben el carácter unilateral de la elección de las premisas, bien porque les sorprende el carácter tendencioso de su presentación. Dado que la crítica de un mismo enunciado pueda aludir a tres planos diferentes, nuestro análisis de las premisas abarcará tres capítulos, dedicados sucesivamente al *acuerdo relativo a las premisas*, a su *elección* y a su *presentación*.

Para empezar, estudiaremos los acuerdos que pueden servir de premisas. Este examen no pretenderá, evidentemente, establecer el inventario de todo lo que sea susceptible de constituir un objeto de creencia o de adhesión: nos preguntaremos cuáles son los tipos de objetos de acuerdo que desempeñan un papel diferente en el proceso argumentativo. Creemos que, desde este punto de vista, sería útil agruparlos en dos categorías: una relativa a lo *real*, que comprendería los hechos, las verdades y las presunciones; otra relativa a lo *preferible*, que englobaría los valores, las jerarquías y los lugares de lo preferible.

La concepción que se tiene de lo real, dentro de unos límites amplios, puede variar según las corrientes filosóficas que se profesen. Sin embargo, todo lo que se estima que, en la argumentación, se refiere a lo real, se caracteriza por una búsqueda de la validez con miras al auditorio universal. En cambio, lo que trata de lo preferible, lo que determina nuestras elecciones y lo que se conforma a una realidad preexistente, estará vinculado a un punto de vista concreto que sólo puede identificarse con el de un auditorio particular, por muy vasto que sea.

Tal como la vamos a proponer, fácilmente se podría impugnar la fundamentación de una clasificación sobre los tipos de objetos de acuerdo. Pero, creemos difícil no recurrir a ella si se quiere hacer un análisis técnico y concerniente a las argumentaciones tal como se presentan. Por supuesto, cada auditorio sólo admitirá un número determinado de objetos dependientes de cada uno de estos tipos. Pero, en las argumentaciones más diversas, se encuentran objetos de cada tipo. Asimismo, hay tipos de objetos de desacuerdo, es decir, puntos que pueden originar un litigio.

En este primer capítulo, además de los acuerdos, nos ocuparemos de dos tipos de consideraciones: las consideraciones en las que se hallan las premisas en función de los acuerdos especiales que rigen ciertos auditorios o con arreglo al estado de la discusión. El primer tipo de consideraciones es más bien estático, en el sentido de que analiza el carácter de los acuerdos de algunos auditorios constitutivos; el otro es más dinámico, se refiere a los acuerdos relacionados con el progreso de la discusión. Pero, de este dinamismo; lo que nos interesará, dado que estudiamos las premisas, será mostrar el esfuerzo del orador por buscar las manifestaciones explícitas o implícitas de una adhesión con la que puede contar.

#### A) LOS TIPOS DE OBJETO DE ACUERDO

##### § 16. LOS HECHOS Y LAS VERDADES

Entre los objetos de acuerdo que pertenecen a lo real, distinguiremos los hechos y las verdades, por una parte, y las presunciones, por otra. No sería posible ni estaría conforme con nuestro propósito dar, del hecho, una definición que permitiera, en cualquier momento y lugar, clasificar tal o cual dato concreto como si fuera un hecho. Todo lo contrario, debemos insistir en que, en la argumentación, la noción de «hecho» se caracteriza únicamente por la idea que se posee de cierto género de acuerdos respecto a ciertos datos, los que aluden a una realidad objetiva y que, según H. Poincaré, designarían, en realidad,

*ce qui est commun à plusieurs êtres pensants et pourrait être commun à tous*<sup>1</sup>.

(lo que es común a varios seres pensantes y podría ser común a todos).

<sup>1</sup> H. Poincaré, *La valeur de la science*, Introducción, pág. 65.

Estas últimas palabras nos remiten inmediatamente a lo que hemos llamado el acuerdo del auditorio universal. La manera de definir a dicho auditorio, las encarnaciones que se le reconocen, serán, pues, determinantes para decidir lo que, en tal o cual caso, se considerará un hecho y que se destaca por la adhesión del auditorio universal, tan grande que es inútil reforzarla. Los hechos se sus traen, por lo menos provisionalmente, a la argumentación, es decir, no se tiene que aumentar ni generalizar la intensidad de la adhesión, y tal adhesión no necesita de justificación alguna. Para el individuo, la aceptación del hecho sólo será una reacción subjetiva ante algo que se impone a todos.

Desde el punto de vista argumentativo, sólo estamos en presencia de un hecho si podemos postular respecto a él un acuerdo universal, no controvertido. Pero entonces ningún enunciado tiene la seguridad de gozar definitivamente de este estatuto, pues el acuerdo siempre es susceptible de ser cuestionado de nuevo <sup>2</sup>, y una de las partes en el debate puede negarle la calidad de hecho a lo que afirma el adversario. Por tanto, un suceso pierde normalmente el estatuto de hecho en dos casos: cuando se plantean dudas en el seno del auditorio al que se le presentaba tal hecho y cuando se amplía dicho auditorio añadiéndole otros miembros, con reconocida aptitud para opinar sobre el hecho y que niegan que se trate de un hecho. Este segundo proceso entra en juego a partir del momento en que se puede mostrar con eficacia que el auditorio que admitía el hecho sólo es un auditorio particular, a cuyas ideas se oponen las de los miembros de un auditorio aumentado.

No contamos con ningún criterio que nos permita, en cualquier circunstancia e independientemente de la actitud de los oyentes, afirmar que algo es un hecho. No obstante, podemos reconocer que existen ciertas condiciones que favorecen este acuerdo, que facilitan la defensa del hecho contra la desconfianza o la mala voluntad de

<sup>2</sup> Cfr. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et philosophie*, pág. 2 («Logique et rhétorique»); pág. 51 («Acte et personne dans l'argumentation»).

un adversario; esto ocurre así, principalmente, cuando se dispone de un acuerdo respecto a las condiciones de la comprobación. Sin embargo, en cuanto debamos emplear efectivamente dicho acuerdo, nos encontramos en plena argumentación. El hecho como premisa es un hecho no controvertido.

Para que un enunciado pierda su estatuto privilegiado basta con ponerlo en duda. Pero, la mayoría de las veces, el interlocutor, para combatir el prestigio de lo que se ha admitido como hecho, no se contentará con una simple denegación que podría parecer lisa y llanamente ridícula, sino que se esforzará por justificar su actitud, bien mostrando la incompatibilidad del enunciado con otros hechos y condenando el primero en nombre de la coherencia de lo real, bien comprobando que el supuesto hecho sólo constituye la conclusión de una argumentación, que, como tal, no es apremiante.

El hecho pierde su estatuto desde el momento en que ya no se utiliza como posible punto de partida, sino como conclusión de una argumentación; podrá recuperarlo, pero con la condición de separarse del contexto argumentativo, es decir, si de nuevo se halla en presencia de un acuerdo que no dependa de las condiciones argumentativas que posibilitan el establecimiento de su prueba. Cabe observar que la pérdida del estatuto de hecho —por estar insertado en un contexto argumentativo del que ya no es la base, sino una de las conclusiones— se presenta con frecuencia en filosofía, en la que la construcción de un sistema argumentativo induce, muy a menudo, a vincular los hechos, antes los más banalmente admitidos como tales, a una argumentación que pretende fundamentarlos. Los hechos aceptados pueden ser, bien hechos de observación —y, quizás, sea lo más importante de las premisas—, bien hechos supuestos, convenidos, hechos posibles o probables. Ahí hay una masa considerable de elementos que se impone o se esfuerza por imponerse al oyente. Tanto unos como otros pueden verse recusados y perder el estatuto de hecho. Pero, por mucho tiempo que gocen de dicho estatuto, deberán conformarse a las estructuras de

lo real admitidas por el auditorio y defenderse contra otros hechos que vendrían a competir con ellos dentro de un mismo contexto argumentativo.

A lo que se llama *verdades*, le aplicamos todo lo que acabamos de indicar sobre los *hechos*. En general, se habla de *hechos* cuando se alude a objetos de acuerdo precisos, limitados; en cambio, se designará preferentemente con el nombre de *verdades* los sistemas más complejos, relativos a los enlaces entre hechos, ya se trate de teorías científicas o de concepciones filosóficas o religiosas que trascienden la experiencia.

Aunque, como señala Piaget, los datos psicológicos conocidos actualmente no permiten siquiera imaginar que sea posible alcanzar hechos aislados<sup>3</sup>, la distinción entre *hechos* y *verdades* nos parece oportuna y legítima para nuestro propósito, porque corresponde al uso habitual de la argumentación que descansa, ora en hechos, ora en sistemas de alcance más general. Pero, no nos gustaría zanjar, de una vez por todas, el problema filosófico de las relaciones entre hechos y verdades: estas relaciones caracterizan concepciones de auditorios diferentes. Para unos, el hecho se opone a la verdad teórica como el contingente a lo necesario; para otros, como lo real a lo esquemático. También se puede concebir la relación de tal forma que el enunciado de un hecho sea una verdad y que toda verdad enuncie un hecho.

Cuando una primacía de hechos o de verdades emana de la manera en que se conciben sus relaciones recíprocas, no se pueden utilizar exactamente de igual manera hechos y verdades como punto de partida de la argumentación. Se supone que solamente uno de ellos disfruta plenamente del acuerdo del auditorio universal. Pero, no olvidemos que, por lo general, sólo se invoca esta primacía cuando se confrontan los dos tipos de objetos. Por el contrario, en la práctica diaria, hechos y sistemas, pueden ser tenidos en cuenta indiferentemente, como punto de partida de la argumentación.

<sup>3</sup> J. Piaget, *Traité de logique*, pág. 30.

La mayoría de las veces, se utilizan hechos y verdades (teorías científicas, verdades religiosas, por ejemplo) como objetos de acuerdo distintos, pero entre los cuales existen nexos que permiten la transferencia del acuerdo: la certeza del hecho A, combinado con la creencia en el sistema S, implica la certeza del hecho B, es decir, admitir el hecho A, más la teoría S, supone aceptar B.

En lugar de admitirse como un nexo seguro, la relación entre A y B sólo puede ser probable; se aceptará que la aparición del hecho A supone, con cierta probabilidad, la aparición de B. Cuando se puede calcular el grado de probabilidad de B en función de los hechos y de una teoría sobre los cuales el acuerdo es incuestionable, la probabilidad considerada no constituye el objeto de un acuerdo de naturaleza distinta al acuerdo relativo al hecho seguro. Por esta razón, asimilamos a los acuerdos sobre los hechos, los concernientes a la probabilidad de los acontecimientos de cierta índole, en la medida en que se trata de probabilidades calculables.

Kneebone<sup>4</sup> subraya justamente al respecto que la verosimilitud («likelihood») se aplica a las proposiciones, sobre todo a las conclusiones inductivas, y, por consiguiente, no es una cantidad mensurable, mientras que la probabilidad es una relación numérica entre dos proposiciones que se emplean con datos empíricos específicos, bien definidos, simples. Por lo tanto, el campo de la probabilidad está vinculado al de los hechos y al de las verdades, y, en función de éstos, se caracteriza para cada auditorio.

## § 17. LAS PRESUNCIONES

Además de los hechos y las verdades, todos los auditorios admiten las presunciones, las cuales gozan también del acuerdo univer-

<sup>4</sup> G. T. Kneebone, «Induction and Probability», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Nueva Serie, vol. L, pág. 36.

sal. Sin embargo, la adhesión a las presunciones no es extrema, se espera que otros elementos la refuercen, en un momento dado. Habitualmente, quienes aceptan la presunción cuentan incluso con este reforzamiento.

Una argumentación previa puede tratar de establecer que existen ciertas presunciones, lo mismo que una argumentación puede pretender mostrar que se está en presencia de un hecho. Pero, dado que las presunciones, por naturaleza, están sujetas a un refuerzo exterior, parece que, en este punto, debemos destacar un matiz importante: mientras que la justificación de un hecho siempre corre el riesgo de ver reducido su estatuto, no sucede lo mismo en lo que atañe a las presunciones; para conservar el estatuto no es necesario separarlos de una posible argumentación previa. No obstante, en la mayoría de los casos, se admiten, de entrada, las presunciones, como punto de partida de las argumentaciones. Veremos incluso que algunas pueden imponerse a auditorios vinculados entre sí por convenios..

El uso de las presunciones conduce a enunciados cuya verosimilitud no deriva en absoluto de un cálculo aplicado a datos de hecho y no podría proceder de semejante cálculo, aun cuando esté perfeccionado. Por supuesto, las fronteras entre la probabilidad calculable —al menos en principio— y la verosimilitud pueden variar según las concepciones filosóficas. Pero, para llevar los enunciados que resulten de presunciones a los enunciados de probabilidad calculable, sería preciso modificar, en todo caso, la formulación y el alcance argumentativo. Citemos algunas presunciones de uso corriente: la presunción de que la calidad de un acto manifiesta la de la persona que lo ha presentado; la presunción de credulidad natural que hace que nuestro primer movimiento sea aceptar como verdadero lo que se nos dice, y que se admita también por mucho tiempo y en la medida en que no tenemos razón para desconfiar; la presunción de interés, según la cual concluimos que se supone que nos interesa todo enunciado que llegue a nuestro conocimiento; la presunción relativa al carácter sensato de toda acción humana.

En cada caso concreto, las presunciones están vinculadas a lo normal y a lo verosímil. Una presunción más general que todas las que hemos mencionado es la siguiente: para cada categoría de hechos y, principalmente, para cada categoría de comportamientos, hay un aspecto considerado normal, el cual puede servir de base a los razonamientos. La existencia misma de este nexo entre las presunciones y lo normal constituye una presunción general admitida por todos los auditorios. Se cree, hasta que se pruebe lo contrario, que lo normal es lo que se produzca o se haya producido, o más bien que lo normal es una base con la que podemos contar en nuestros razonamientos<sup>5</sup>. ¿Corresponde esta base a una representación definible en términos de distribución estática de frecuencia? No, sin duda alguna. Y es una de las razones que nos obliga a hablar de presunciones y no de probabilidad calculada. Todo lo más, se puede afirmar que, *grosso modo*, la idea que tenemos de lo normal, en nuestros razonamientos —fuera de los casos en los que se practica efectivamente el cálculo de las frecuencias y en los que se elimina la idea habitual de lo normal para dejar sitio a la de características de una distribución—, oscila entre diferentes aspectos. Sirviéndonos del lenguaje estático para describir estos aspectos, diremos que, casi siempre, la noción de «normal» engloba, al mismo tiempo y de forma diversamente acentuada, según los casos, las ideas de media, de moda y también de parte más o menos extendida de una distribución. Así, cuando se trata de la capacidad que se le exige a un chófer, lo normal es todo lo que sobrepasa un mínimo; cuando se refiere a la velocidad de un coche que ha pillado a un peatón, es todo lo que es inferior a un máximo. En otros casos, la atención se centra en toda la parte central de la curva de distribución y lo normal se opone a lo excepcional: si imaginamos una distribución binomial, lo normal aludiría, la mayoría de las veces, a la moda con cierto margen en ambos sentidos.

<sup>5</sup> Cfr. F. Gonseth, «La notion du normal», en *Dialectica*, 3, págs. 243-252.

Como característica de una población (en el sentido amplio de la palabra y cualesquiera que sean los elementos, animados o inanimados, objetos o comportamientos), cabe señalar que la *moda*, más que la *media*, es la que domina ciertamente en todas las presunciones fundamentadas en lo habitual; la encontramos como punto de comparación en las apreciaciones de *grande y pequeño*; la hallamos en la base, tanto de todos los razonamientos sobre el comportamiento, como de las presunciones que pueden justificar la *Ein-fühlung*, y que los oradores utilizan con bastante frecuencia cuando suplican al auditorio que se ponga en el lugar de sus protegidos.

Si la presunción basada en lo normal no puede llevarse más que raramente a una evaluación de frecuencias y a la utilización de características determinadas de distribución estadística, no está de más aclarar la noción usual de lo normal mostrando que depende siempre del grupo de referencia, es decir de la categoría total en virtud de la cual se establece. Debemos apuntar que este grupo —a menudo, un grupo social— casi nunca se designa explícitamente. Quizás los interlocutores piensen en ello alguna vez. Sin embargo, es evidente que todas las presunciones fundamentales en lo normal implican un acuerdo con respecto a dicho grupo de referencia.

En la mayoría de los casos, este grupo es eminentemente inestable. En efecto, si ciertos individuos se alejan con su comportamiento de lo que se estima normal, su conducta puede modificar lo normal (estadísticamente, puede alterar la media). Pero, si el individuo se aparta más allá de ciertos límites, lo expulsarán del grupo y, desde ese momento, se cambiará el grupo de referencia. Al individuo, se lo considerará loco y excluido de la comunidad, o demasiado mal educado para formar parte de los grupos que frecuenta la gente de bien. Citemos un procedimiento que nos parece que está basado en semejante exclusión:

*Vous, monsieur, dit Bloch, en se tournant vers M. d'Argencourt à qui on l'avait nommé en même temps que les autres personnes, vous êtes certainement dreyfusard: à l'étranger tout le monde l'est.*

*C'est une affaire qui ne regarde que les Français entre eux, n'est-ce pas? répondit M. d'Argencourt avec cette insolence particulière qui consiste à prêter à l'interlocuteur une opinion qu'on sait manifestement qu'il ne partage pas, puisqu'il vient d'en émettre une opposée*<sup>6</sup>.

(—Usted, señor —dijo Bloch, volviéndose hacia M. d'Argencourt, a quien había sido presentado al mismo tiempo que a los demás—, seguramente es dreyfusista: en el extranjero, todo el mundo lo es.

—Esa es una cuestión que sólo afecta a los franceses, ¿verdad? —respondió M. d'Argencourt con esa insolencia particular que consiste en atribuir al interlocutor una opinión que se sabe manifiestamente que no comparte, puesto que acaba de emitir una opuesta).

Para los que esta opinión es normal y para los que tienen, pues, derecho a suponerla, consiste en excluir al interlocutor de la gente como es debido.

El grupo de referencia no es el único inestable, también puede variar la forma de examinarlo: a veces, se piensa en el grupo real o ficticio que se comporta de cierta manera; otras, en la opinión común, relativa a los que actúan de tal modo, o en el parecer de aquellos a quienes se los considera portavoces de esta opinión común, o en lo que comúnmente se entiende por la opinión de tales portavoces. Estas diversas concepciones del grupo de referencia se enfrentarán a menudo en la argumentación.

En toda argumentación judicial, intervienen las variaciones del grupo de referencia. La antigua oposición entre la argumentación por los móviles del crimen y por la conducta del acusado corresponde a dos grupos de referencia diferentes: el primero más amplio, el segundo más específico, es decir, en el segundo caso, se extraen las presunciones de lo que es normal para los hombres que, durante toda su vida, se han comportado como el acusado.

<sup>6</sup> M. Proust, *Le côté de Guermantes*, II, en *À la recherche du temps perdu*, vol. VII, pág. 85.

En general, todo complemento a la información puede provocar un cambio del grupo de referencia y, por consiguiente, modificar nuestra concepción de lo que es notable, monstruoso. A menudo, el papel del orador consistirá en favorecer esta modificación incluyendo informaciones nuevas. Cuando el abogado del acusado se vale de circunstancias atenuantes, sugiere el cambio de grupo de referencia; el comportamiento supuesto, el que servirá de criterio para juzgar al acusado, será, en adelante, el comportamiento normal de este nuevo grupo de referencia. Por otra parte, si se amplía el círculo de nuestras amistades, los dones naturales que nos parecen destacables perderán tal carácter, porque tendremos ocasión de encontrarlos con más frecuencia. A la inversa, si se produce un fallecimiento entre los habitantes de una gran ciudad, nada más normal, pensamos; si el mismo acontecimiento afecta al reducido círculo de nuestros conocidos, nos parece extraordinario. La oposición entre los dos grupos de referencia permite, a la vez, que unos se asombren de que un mortal haya perecido y que otros se sorprendan por este asombro.

Si las presunciones vinculadas a lo normal son objeto de acuerdo, es necesario, además, que exista un acuerdo subyacente en cuanto al grupo de referencia de lo normal. La mayoría de los argumentos que tienden a mostrar que es extraordinario, contrario a toda presunción, que el hombre haya podido encontrar un planeta a su medida, suponen, sin decirlo la mayoría de las veces, que el grupo de referencia, el de los planetas habitables, se reduzca muchísimo. En cambio, un astrónomo como Hoyle, el cual estima que los mundos habitables son sumamente numerosos, dirá con humor, que, si nuestro globo terráqueo no fuera habitable, estaríamos en otra parte<sup>7</sup>.

A menudo, las propias nociones utilizadas en la argumentación suponen uno o varios grupos de referencia que determinan lo normal, sin que esto esté explícito. Es el caso, por ejemplo, de la no-

<sup>7</sup> F. Hoyle, *The nature of the universe*, pág. 90.

ción jurídica de negligencia: las discusiones relativas a dicha noción harán que aparezca la existencia de estos grupos.

Se cree que el acuerdo basado en la presunción de lo normal es válido para el auditorio universal con el mismo título que el acuerdo sobre los hechos comprobados y las verdades. Con frecuencia, también resulta difícil discernir dicho acuerdo del que alude a los hechos. Los hechos supuestos aparecen, en un momento dado, tratados como equivalentes a hechos observados, y pueden servir, igual que ellos, de premisa para las argumentaciones, por supuesto, hasta que se inicia la discusión sobre la presunción. Por tanto, se ha operado un salto, por el cual lo normal llega a coincidir con algo único, que sólo ha sucedido una vez y que nunca más ocurrirá. Cabe señalar que precisando cada vez más las condiciones que deben cumplir los miembros del grupo de referencia, se podría conseguir, efectivamente, reducirlo a un único individuo. No obstante, incluso entonces, no se confunden la presunción relativa a la conducta de este individuo y su conducta real, y el extraño salto en cuestión, el cual permite razonar sobre los hechos supuestos de la misma manera que sobre los hechos observados, aún subsistirá.

## § 18. LOS VALORES

Junto a los hechos, las verdades y las presunciones, caracterizadas por el asentimiento del auditorio universal, hay que dejar sitio, en nuestro inventario, a objetos de acuerdo a propósito de los cuales sólo se aspira a la adhesión de grupos particulares: son los valores, las jerarquías y los lugares de lo preferible.

Estar de acuerdo con respecto a un valor es admitir que un objeto, un ser o un ideal debe ejercer sobre la acción y las disposiciones a la acción una influencia concreta, de la cual puede valerse en una argumentación, sin que se piense empero que este punto de vista se imponga a todo el mundo. La existencia de los valores,

como objetos de acuerdo que posibilitan una comunión entre formas particulares de actuar, está vinculada a la idea de multiplicidad de los grupos. Para los antiguos, los enunciados relativos a lo que denominamos valores, en la medida en que no se consideraban verdades indiscutibles, se englobaban con todo tipo de afirmaciones verosímiles en el grupo indeterminado de las *opiniones*. Así los examina Descartes en las máximas de su moral provisional:

*Et ainsi, les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables; [...] et les considérer après non plus comme douteuses, en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer se trouve telle*<sup>8</sup>.

(Y dado que las acciones de la vida no toleran con frecuencia ningún plazo, es una verdad muy cierta que, mientras no esté en nuestro poder distinguir las opiniones más verdaderas, debemos seguir las más probables; [...] y, en lo sucesivo, considerarlas no dudosas, en cuanto que aluden a la práctica, sino muy verdaderas y muy ciertas, ya que la razón que nos ha determinado a seguirlas se halla en la misma línea).

En esta máxima, Descartes destaca el carácter al mismo tiempo precario e indispensable de los valores. Alude a opiniones probables, pero, en realidad, se trata de una opción sobre lo que llamaríamos hoy valores. En efecto, lo que Descartes califica de razón muy verdadera y muy cierta, es, en espera de la certeza filosófica, el valor aparentemente incuestionable que se le atribuye a una conducta eficaz.

Los valores intervienen, en un momento dado, en todas las argumentaciones. En los razonamientos de carácter científico, no se emplean, por lo general, al principio de la formación de los conceptos y de las reglas que constituyen el sistema en cuestión ni al final

<sup>8</sup> Descartes, *Discours de la méthode*, parte III, pág. 75.

del razonamiento, dado que éste indica el valor de la verdad. El desarrollo del razonamiento está, en la medida de lo posible, exento; esta purificación alcanza el grado máximo en las ciencias formales. Pero en los campos jurídico, político y filosófico, los valores intervienen como base de la argumentación a lo largo de los desarrollos. Se utiliza este recurso para comprometer al oyente a hacer unas elecciones en lugar de otras y, principalmente para justificarlas, de manera que sean aceptables y aprobadas por lo demás.

En una discusión, no podemos apartarnos del valor negándolo lisa y llanamente: lo mismo que, si discutimos acerca de si algo es un hecho, tenemos que explicar las razones de esta alegación («No lo percibo» equivale a «percibo otra cosa»), también, cuando se trata de un valor, podemos descalificarlo, subordinarlo a otros e interpretarlo, pero nunca rechazar en bloque todos los valores: estaríamos, entonces, en el campo de la fuerza y no en el de la discusión. El gángster que da prioridad a su seguridad personal puede hacerlo sin explicación alguna, si se limita al campo de la acción. Sin embargo, en cuanto quiera justificar esta primacía ante los demás o ante sí mismo, deberá reconocer los demás valores que se le oponen para poder combatirlos. En este sentido, los valores son comparables a los hechos: desde el momento en que uno de los interlocutores los plantea, hay que argumentar para librarse de ellos, so pena de rehusar la conversación y, por lo general, el argumento implicará la aceptación de otros valores.

Nuestra concepción, que entiende por valores los objetos de acuerdo que no aspiran a la adhesión del auditorio universal, se enfrenta a diversas objeciones.

¿No descuida, en beneficio de esta distinción, otras diferencias más esenciales? ¿No puede contentarse con afirmar que los hechos y las verdades expresan lo real mientras que los valores conciernen a una actitud con lo real? Pero si tal actitud fuera universal, no se la distinguiría de las verdades. Sólo su aspecto no universal permite concederle un estatuto particular. En efecto, resulta difícil creer que criterios puramente formales puedan tenerse en cuenta. Pues,

se puede comprender que un mismo enunciado, según el lugar que ocupe en el discurso, según lo que anuncie, niegue o corrija, es relativo a lo que, comúnmente, se considera hecho o valor. Por otra parte, el estatuto de los enunciados evoluciona: los valores, insertados en un sistema de creencias que se procura ensalzar ante los demás, pueden ser tratados como hechos o verdades. En el transcurso de la argumentación y, a veces, por un proceso bastante lento, quizás se reconozca que son objetos de acuerdo que no pueden aspirar a la adhesión del auditorio universal. No obstante, si ahí está, a nuestro parecer, la característica de los valores, ¿qué decir de lo que consideramos de entrada valores universales o absolutos, como lo *Verdadero*, el *Bien*, lo *Bello*, lo *Absoluto*?

La pretensión al acuerdo universal, en lo que a ellos se refiere, nos parece que resulta únicamente de su generalidad; sólo se los puede considerar válidos para un auditorio universal si no especificamos su contenido. A partir del momento en que intentamos precisarlos, sólo encontramos la adhesión de auditorios particulares.

Los valores universales merecen, según E. Dupréel, el apelativo de *valeurs de persuasion* (valores de persuasión), porque son:

des moyens de persuasion qui, au point de vue du sociologue, ne sont que cela, purs, sorte d'outils spirituels totalement séparables de la matière qu'ils permettent de façonner, antérieurs au moment de s'en servir, et demeurant intacts après qu'ils ont servi, disponibles, comme avant, pour d'autres occasions<sup>9</sup>.

(medios de persuasión que, desde el punto de vista sociológico, sólo son eso, puros, una especie de instrumentos espirituales totalmente separables de la materia que permiten moldear, anteriores al momento de emplearlos, y que permanecen intactos después de haber servido, disponibles, como antes, para otras ocasiones).

Esta concepción pone de manifiesto, de manera admirable, el papel argumentativo de estos valores. Estos instrumentos, como los

<sup>9</sup> E. Dupréel, *Sociologie générale*, págs. 181-182.

llama Dupréel, son utilizables ante todos los auditorios: los valores particulares siempre pueden estar relacionados con los valores universales y servir para precisarlos. Tanto más cerca estará el auditorio real de un auditorio universal cuanto más parezca que se desvanece el valor particular ante el valor universal al que determina. Por tanto, en la medida en que los valores son imprecisos, éstos se presentan como universales y aspiran a un estatuto semejante al de los hechos; en la medida en que son precisos, los valores aparecen simplemente conformes a las aspiraciones de ciertos grupos particulares. Su papel consiste, pues, en justificar las opciones sobre las cuales no hay acuerdo unánime insertándolas en una especie de campo vacío, pero en el que reina un acuerdo más amplio. Aunque realizado respecto a una forma vacía, éste no carece por ello de una significación considerable: manifiesta que se está decidido a sobrepasar los acuerdos particulares, al menos esa es la intención, y que se reconozca la importancia que se debe atribuir al acuerdo universal que estos valores dejan realizar.

#### § 19. VALORES ABSTRACTOS Y VALORES CONCRETOS

La argumentación sobre los valores necesita una distinción —que estimamos fundamental y que se ha olvidado en demasiadas ocasiones— entre valores abstractos, como la justicia o la veracidad, y concretos, como Francia o la Iglesia. El valor concreto es el que se atribuye a un ser viviente, a un grupo determinado, a un objeto particular, cuando se los examina dentro de su unicidad. La valoración de lo concreto y el valor dado a lo único están estrechamente vinculados entre sí: desvelar el carácter único de algo es valorizarlo por el hecho mismo. Los escritores románticos —al revelarnos el carácter único de ciertos seres, de ciertos grupos, de ciertos momentos históricos— provocaron, incluso en el pensamiento filosófico, una reacción contra el racionalismo abstracto, reacción

que se destaca por el eminente lugar otorgado a la persona humana, valor concreto por excelencia.

Aun cuando la moral occidental, en la medida en que se inspira en concepciones grecorromanas, atribuye, sobre todo, valor a la observación de reglas válidas para todos y en cualquier circunstancia, existen comportamientos y virtudes que sólo pueden concebirse con relación a valores concretos. A esta clase pertenecen las nociones de *compromiso, fidelidad, lealtad, solidaridad, disciplina*. Asimismo, los cinco deberes de obligación universal de Confucio<sup>10</sup> —entre gobernantes y gobernados, padre e hijo, marido y mujer, hermano mayor y hermano menor y entre amigos— son la expresión de la importancia concedida a las relaciones personales entre seres que constituyen, entre sí, valores concretos.

De hecho, sean cuales sean los valores dominantes en un medio cultural, la vida del espíritu no puede evitar apoyarse tanto en valores abstractos como en valores concretos. Parece que siempre ha habido personas que den más importancia a unos que a otros; quizás constituyan familias propias del carácter. En todo caso, tendrían como rasgo distintivo, no el hecho de ignorar por completo los valores de una clase, sino el de subordinarlos a los de otra. Se opondrá a Erasmo que prefiere una paz conjunta a una guerra justa, aquel que prefiere antes que la amistad de Platón el valor abstracto de la verdad.

La argumentación se basa, según las circunstancias, ora en los valores abstractos, ora en los valores concretos; a veces, resulta difícil percibir el papel que desempeñan unos u otros. Cuando se afirma que los hombres son iguales porque son hijos de un mismo Dios, parece que esta idea se sustenta en un valor concreto para llegar a uno abstracto, el de la igualdad; pero, también se podría

<sup>10</sup> Kou Hong Ming y Francis Borrey, *Le catéchisme de Confucius*, pág. 69, según el *Tchoung-young*, cap. XX, § 7 (G. Pauthier, *Confucius et Mencius*, pág. 83). Véase también el *Hsião King* [clásico de la piedad filial]. *Sacred books the East*, vol. III, traducido por J. Legge, especialmente la pág. 482.

decir que sólo se trata, en este caso, del valor abstracto que se expresa recurriendo, por analogía, a una relación concreta; a pesar del empleo de *porque*, el punto de partida se encontraría en el valor abstracto.

En ninguna parte se observa mejor este vaivén del valor concreto al abstracto y viceversa que en los razonamientos relativos a Dios, considerado, al mismo tiempo, valor abstracto absoluto y Ser perfecto. ¿Dios es perfecto por ser la encarnación de todos los valores abstractos? ¿Una cualidad equivale a perfección porque ciertas concepciones de Dios permiten concedérsela? En esta materia, entraña gran dificultad determinar una prioridad cualquiera. Las posiciones contradictorias de Leibniz, a este respecto, resultan muy instructivas. Leibniz sabe que Dios es perfecto, pero le gustaría que esta perfección fuera justificable y que todo lo que Dios decidiera no fuera bueno únicamente porque Dios lo ha hecho<sup>11</sup>. La universalidad del principio de la razón suficiente exige que exista una razón suficiente, una conformidad con una regla, que justifique la elección divina. Pero, por el contrario, la creencia en la perfección divina precede a toda prueba que Leibniz pudiera proporcionar y constituye el punto de partida de su teología. En un gran número de pensadores, Dios es el modelo que se debe seguir, en cualquier materia. Por eso, Kenneth Burke ha suministrado una lista muy amplia de todos los valores abstractos que han encontrado su fundamento en el Ser perfecto<sup>12</sup>.

Diversas ideologías que no querían reconocer en Dios al fundamento de todos los valores se han visto obligadas a emplear nociones de otro orden, como el Estado o la humanidad, nociones que también pueden concebirse, bien como valores concretos del tipo de la persona, bien como el resultado de razonamientos basados en valores abstractos.

<sup>11</sup> Leibniz, *Discours de métaphysique*, II, ed. Gerhardt, vol. 4, pág. 427.

<sup>12</sup> Kenneth Burke, *A Rhetoric of motives*, págs. 299-300.

Una misma realidad (un grupo social, por ejemplo) será tratada, ora como valor concreto y único, ora como una multiplicidad de individuos que se opondrá a uno solo o a algunos, por medio de argumentaciones por el número, a las cuales es completamente ajena cualquier idea de valor concreto. Lo que, en ciertos casos, es valor concreto no siempre lo es: para que un valor sea concreto, hay que considerarlo bajo el aspecto de realidad única, declarar que tal valor corresponde, de una vez por todas, a un valor concreto constituye una postura arbitraria.

En muchas ocasiones, se utilizan valores concretos para fundamentar los abstractos, y a la inversa. Para saber qué conducta es virtuosa, nos dirigimos frecuentemente hacia un modelo que nos esforzamos por imitar. La relación de amistad y los actos que dicha relación induce a realizar le proporcionarán a Aristóteles un criterio de evaluación:

Además, aquellas cosas de las que es posible que participen los amigos son preferibles a aquellas de las que no participan. Y aquello que preferimos hacer de cara a un amigo es más deseable que aquello que deseamos hacer de cara a un cualquiera, v. g.: obrar justamente y hacer bien es más deseable que parecerlo: pues a los amigos preferimos hacerles bien antes que parecerlo, a individuos cualquiera, en cambio, al revés<sup>13</sup>.

Fenelón, en cambio, se indigna porque se preconizan unas virtudes más que otras, sólo porque las ha practicado un hombre al que se quiere alabar, cuando

*il ne faut louer un héros que pour apprendre ses vertus au peuple, que pour l'exciter à les imiter*<sup>14</sup>.

(sólo hay que alabar a un héroe para enseñar sus virtudes al pueblo, para incitarlo a que las imite).

<sup>13</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 118a.

<sup>14</sup> Fénelon, *Dialogues sur l'éloquence*, ed. Lebel, t. XXI, págs. 24-25.

Tal vez, la necesidad de apoyarse en valores abstractos esté vinculada esencialmente al cambio. Estos valores manifestarían un espíritu revolucionario. Hemos visto la importancia que los chinos concedían a los valores concretos, la cual estaría en función del inmovilismo de China.

Los valores abstractos pueden servir fácilmente a la crítica, ya que no tienen la acepción de personas y parecen proporcionarles criterios a quien quiera modificar el orden establecido. Por una parte, mientras no se deseé un cambio, no hay ninguna razón para plantear incompatibilidades. Ahora bien, los valores concretos siempre pueden armonizarse; puesto que lo concreto existe, es posible y realiza cierta armonía. Por el contrario, los valores abstractos, llevados al extremo, son inconciliables: resulta imposible conciliar dentro de lo abstracto virtudes como la justicia y la caridad. Quizás la necesidad de cambio, en Occidente, haya animado al empleo de los valores abstractos en la argumentación, pues se prestan mejor para plantear incompatibilidades, la formación de nuevas concepciones sobre estos valores. Así, sería posible una vida intensa, una refundición incensante, una remodelación constante de los valores.

Sería mucho más fácil apoyarse en los valores concretos cuando se trata de conservar que cuando es cuestión de renovar. Y; probablemente, la razón por la que los conservadores se creen realistas esté en que ponen en primer plano semejantes valores. Además, las nociones de fidelidad, lealtad y solidaridad, vinculadas a los valores concretos, caracterizan a menudo la argumentación conservadora.

## § 20. LAS JERARQUÍAS

La argumentación se basa, no sólo en valores abstractos y concretos, sino también en jerarquías, tales como la superioridad de los hombres sobre los animales, de los dioses sobre los hombres. Sin duda, estas jerarquías serían justificables con ayuda de valores,

pero la mayoría de las veces sólo será cuestión de buscarles un fundamento cuando se trate de defenderlas; con frecuencia, permanecerán implícitas, como la jerarquía entre personas y cosas en el pasaje en el que Scheler, después de mostrar que los valores pueden jerarquizarse según sus puntos de apoyo, concluye que los valores relativos a las personas son superiores, por su propia naturaleza, a los valores concernientes a las cosas <sup>15</sup>.

Las jerarquías admitidas se presentan prácticamente bajo dos aspectos característicos: junto a jerarquías concretas, como la que expresa la superioridad de los hombres sobre los animales, hay jerarquías abstractas, como la que expresa la superioridad de lo justo sobre lo útil. Evidentemente, las jerarquías pueden referirse, como en el ejemplo mencionado antes, a clases de objetos; pero, se examina cada uno de ellos dentro de su unicidad concreta.

Se puede concebir que, en una jerarquía con varios términos, A sea superior a B y B a C, sin que los fundamentos que se podrían alegar en favor de cada una de estas superioridades fueran las mismas, incluso sin que se explicara tales superioridades. Pero, si se recurre a principios abstractos, éstos introducen, generalmente, en las relaciones entre cosas un orden que transforma la simple superioridad, lo preferible, en jerarquía sistemática, en jerarquía en el sentido estricto. En aquellos casos, un mismo principio abstracto, cuya aplicación es susceptible de repetirse, puede establecer el conjunto de la jerarquía. Por ejemplo: la anterioridad, el hecho de engendrar, de contener, pueden constituir el criterio de jerarquización.

Tal jerarquía se distingue netamente de lo preferible porque garantiza una ordenación de todo lo que está sometido al principio que la rige. Así, según Plotino, todos los elementos de lo real configuran una jerarquía sistematizada, lo cual es causa o principio antes de ocupar un rango superior a lo que es efecto o consecuen-

<sup>15</sup> Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, págs. 98-99.

cia <sup>16</sup>. En algunos casos, un segundo principio puede establecer un orden entre los términos que el primer principio no permite jerarquizar: se puede completar una escala de los géneros animales, según cierto principio, mediante una ordenación de las especies de cada género de acuerdo con otro principio. En Santo Tomás, se encuentran curiosas aplicaciones de esta dualidad de principios, sobre todo en las categorías de los ángeles <sup>17</sup>.

Uno de los principios de valoración más usuales es la cantidad más o menos grande algo. De esta forma, junto a jerarquías de valores basadas en la preferencia concedida a uno de estos valores, tendremos jerarquías propiamente dichas fundadas en la cantidad de un mismo valor; el escalón superior se caracteriza por una mayor cantidad de tal carácter.

A estas jerarquías cuantitativas se opondrían las jerarquías heterogéneas. La jerarquización de los valores abstractos no ordenados cuantitativamente no implica la independencia de estos valores. Todo lo contrario, veremos que, por lo general, se estima que los valores están vinculados entre sí; a menudo, dicha unión constituye el fundamento de su subordinación. Por ejemplo: cuando se considera superior el valor que es fin al que es medio, el que es causa al que es efecto. Sin embargo, en muchos casos, se podría fundamentar la graduación aceptada recurriendo a esquemas de vinculación; pero, éstos no son explícitos y no tenemos la certeza de que estén presentes en la mente de los oyentes. Por ejemplo: algunos admitirán que lo verdadero es superior al bien, sin pensar por ello en explicitar los posibles fundamentos de tal superioridad, sin pretender establecer cuál sería el nexo de subordinación entre uno y otro, ni siquiera de qué naturaleza podría ser.

Desde el punto de vista de la estructura que posee una argumentación, las jerarquías de valores son, sin duda, más importantes que los valores mismos. En efecto, la mayoría de estos valores son

<sup>16</sup> Plotino, *Enéadas*, V, 5, 12.

<sup>17</sup> Cfr. Gilson, *Le thomisme*, págs. 240-242.

comunes a un gran número de auditorios. Menos caracteriza, a cada auditorio, los valores que admite que la manera como los jerarquiza.

Los valores están admitidos con más o menos fuerza, aun cuando los acepten muchos auditorios particulares. La intensidad de adhesión a un valor con relación a la intensidad con la cual se adhiere a otro, determina entre estos valores una jerarquía que se ha de tener en cuenta. Cuando no se conoce esta intensidad con la precisión suficiente, el orador puede utilizar, en cierto modo libremente, cada uno de los valores, sin tener que justificar necesariamente la preferencia que otorga a uno de ellos, ya que no se trata de trastocar una jerarquía aceptada. Pero, este caso es más bien raro. Casi siempre, no sólo los valores gozan de una adhesión de intensidad diferente, sino que, además, se admiten principios que permiten jerarquizarlos. Este es uno de los puntos sobre el que muchos filósofos estudiosos de los valores han olvidado llamar la atención. Porque han analizado los valores, de alguna forma, en sí mismos, independientemente de su utilización argumentativa práctica, han insistido, con toda razón, en la convergencia de los valores, con lo que descuidan, con demasiada frecuencia, su ordenación, la cual soluciona los conflictos que los oponen.

Cabe señalar, sin embargo, que las jerarquías no impiden la relativa independencia de los valores, la cual se vería comprometida si los principios que posibilitan esta ordenación se establecieran de una vez por todas; se llegaría entonces a un monismo de los valores. Pero, en la práctica, las jerarquías no se presentan así: sus fundamentos son tan múltiples como los mismos valores que coordinan.

Para ilustrar nuestra tesis, tomemos diferentes formas de examinar las relaciones que existen entre la certeza de un conocimiento y la importancia o el interés que puede presentar. Isócrates y Santo Tomás conceden la primacía a la importancia antes que a la certeza. Para Isócrates:

[...] es mucho más importante tener una opinión razonable sobre cosas útiles que saber con exactitud cosas inútiles<sup>18</sup>.

En el pensamiento de Santo Tomás, encontramos un eco ampliado y dramatizado de este pasaje, pero desde otra perspectiva:

*Aux esprits que tourmente la soif du divin, c'est vainement qu'on offrira les connaissances les plus certaines touchant les lois des nombres ou la disposition de cet univers. Tendus vers un objet qui se dérobe à leurs prises, ils s'efforcent de soulever un coin du voile, trop heureux d'apercevoir, parfois même sous d'épaisses ténèbres, quelque reflet de la lumière éternelle qui doit les illuminer un jour. A ceux-là les moindres connaissances touchant les réalités les plus hautes semblent plus désirables que les certitudes les plus complètes touchant de moindres objets<sup>19</sup>.*

(A los espíritus que atormenta la sed de lo divino, en vano se les ofrecerán los conocimientos más ciertos en lo que respecta a las leyes de los números o a la disposición de este universo. Inclínados hacia un objeto que se oculta a sus intentos, se esfuerzan por levantar una esquina del velo, demasiado dichosos por percibir, a veces incluso en medio de densas tinieblas, algún reflejo de la luz eterna que debe iluminarlos un día. Para ellos, los conocimientos más nimios relativos a las más altas realidades parecen más deseables que las certezas más completas relativas a objetos menores).

En un sentido inverso, J. Benda recuerda un fragmento de una carta inédita de Lachelier a Ravaisson:

*Le sujet que je prendrai pour thèse n'est pas celui que je vous ai annoncé; c'est un sujet plus étroit, «c'est-à-dire plus sérieux»<sup>20</sup>.*

(El tema que elegiría como tesis no es el que le comuniqué, sino uno más reducido, es decir, más serio).

<sup>18</sup> Isócrates, *Elogio a Helena*, 5.

<sup>19</sup> E. Gilson, *Le thomisme*, pág. 40 (cfr. *Sum. theol.*, I, 1, 5, ad 1<sup>o</sup>; *ib.*, I-II 66, 5, ad 3<sup>o</sup>; *Sup. lib. de Causis*, lect. 1).

<sup>20</sup> J. Benda, *Du style d'idées*, pág. 82, nota.

El que nos sentimos obligados a jerarquizar valores, cualquiera que sea el resultado de esta ordenación, se debe a que la persecución simultánea de estos valores creada por las incompatibilidades nos fuerza a elegir entre ellos. Incluso constituye uno de los problemas fundamentales que han de resolver casi todos los hombres de ciencia. Tomemos el ejemplo de aquellos que se dedican al «Content Analysis»<sup>21</sup>, el cual tiene como finalidad describir objetiva, sistemática y cuantitativamente el contenido manifiesto de toda clase de comunicación. Lasswell escribe al respecto:

Un problema del análisis de los contenidos que siempre aparece es el de encontrar el equilibrio exacto entre la seguridad y el valor significativo. Podemos estar completamente seguros de la frecuencia con la que se presenta cualquier palabra elegida, pero esto puede ser de una importancia mínima<sup>22</sup>.

En estos diversos casos, los problemas son diferentes, así como los contextos en los cuales aparecen. La justificación de la ordenación, cuando se da, puede variar. Sin embargo, el proceso argumentativo presenta analogías contundentes: supone la existencia de valores admitidos, pero incompatibles en cierta situación; la ordenación, ya resulte de una argumentación ya esté planteada desde el principio, designará aquella que se piensa sacrificar<sup>23</sup>.

## §. 21. LOS LUGARES

Cuando se trata de fundamentar valores o jerarquías, o reforzar la intensidad de la adhesión que suscitan, se los puede relacionar

<sup>21</sup> Cfr. Bernard Berelson, «Content Analysis», en *Handbook of social psychology*, editado por Gardner Lindzey.

<sup>22</sup> H. D. Lasswell, N. Leites and Associates, *Language of politics*, pág. 66, nota.

<sup>23</sup> Cfr. § 46, «Contradicción e incompatibilidad».

con otros valores u otras jerarquías, para consolidarlos; pero, también se puede recurrir a premisas de carácter muy general, a las que calificaremos con el nombre de *lugares*, los τόποι, de los que derivan los *Tópicos*, o tratados dedicados al razonamiento dialéctico.

Para los antiguos, y esto parece estar vinculado a la preocupación por favorecer el esfuerzo de invención del orador, los lugares designan las rúbricas bajo las cuales pueden clasificarse los argumentos; consistía en agrupar el material necesario, con el fin de encontrarlo con más facilidad, en caso de ser menester<sup>24</sup>; de ahí la definición de los lugares como depósitos de argumentos<sup>25</sup>. Aristóteles distinguía entre los *lugares comunes*, que pueden servir indiferentemente en cualquier ciencia y no dependen de ninguna, y los *lugares específicos*, que son propios de una ciencia particular o de un género oratorio bien determinado<sup>26</sup>.

Primitivamente, los lugares comunes se caracterizaban por su gran generalidad, que los hacía utilizables en cualquier ocasión. La degeneración de la retórica y la falta de interés por el estudio de los lugares por parte de los lógicos ha llevado a la consecuencia imprevista de que los desarrollos oratorios contra el lujo, la lujuria, la pereza, etc. —repetidos hasta la saciedad por los ejercicios escolares—, fueran calificados lugares comunes, a pesar de su carácter totalmente particular. Ya Quintiliano intentó reaccionar contra este abuso<sup>27</sup>, pero no tuvo éxito. Por lugares comunes, se entiende cada vez más los que Vico, por ejemplo, llama lugares oratorios para oponerlos a aquellos de los que tratan los *Tópicos*<sup>28</sup>. Los lugares comunes de nuestros días sobresalen por una banalidad que no excluye, de ningún modo, el carácter específico. Estos lugares

<sup>24</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 163b.

<sup>25</sup> Cicerón, *Topica*, 7, *Partitiones oratoriae*, 5; Quintiliano, lib. V, cap. X, § 20.

<sup>26</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1358a; véase también Th. Viehweg, *Topic und Jurisprudenz*, y J. Stroux, *Römische Rechtswissenschaft und Rhetorik*.

<sup>27</sup> *L.c.*

<sup>28</sup> Vico, *Instituzione oratoria*, pág. 20.

comunes sólo son, a decir verdad, una aplicación a las cuestiones particulares de los lugares comunes, en el sentido aristotélico. Pero, al aplicarse a un asunto tratado con frecuencia y al desarrollarse con cierto orden, con conexiones previstas entre lugares, sólo se piensa en su trivialidad, con lo que se ignora su valor argumentativo. En tal situación, se tiende a olvidar que los lugares forman un arsenal indispensable del que, quiera o no quiera, deberá pertrecharse quien desee persuadir a los demás.

En los *Tópicos*, Aristóteles estudia todos los tipos de lugares que pueden servir de premisa a los silogismos dialécticos o retóricos, y, según las perspectivas establecidas por su filosofía, los clasifica en lugares del accidente, del género, de lo propio, de la definición y de la identidad. Nuestro propósito será diferente. Por una parte, no queremos vincular nuestro punto de vista a una metafísica particular y, por otra, como distinguimos entre los tipos de objetos de acuerdo relativos a lo real y los que se refieren a lo preferible, sólo llamaremos lugares a las premisas de carácter general que permiten fundamentar los valores y las jerarquías y que Aristóteles estudia entre los lugares del accidente<sup>29</sup>. Dichos lugares constituyen las premisas más generales, sobreentendidas con frecuencia, que intervienen para justificar la mayoría de nuestras elecciones.

Una enumeración de los lugares que serían los primeros acuerdos en el campo de lo preferible, de los que podrían deducirse todos los demás y que permitirían, pues, aportar justificaciones, es una empresa cuya posible realización está sujeta a discusión. De todos modos, semejante proyecto dependería de la metafísica o de la axiología, lo cual no responde en absoluto a nuestro propósito. Nuestro objetivo se limita al examen y análisis de argumentaciones concretas, las cuales se detienen en niveles variables. Cuando se comprueba un acuerdo, podemos suponer que se basa en lugares más generales admitidos por los interlocutores. Sin embargo, para indicarlos, sería necesario recurrir a hipótesis que sólo fueran evi-

<sup>29</sup> Cfr. Aristóteles, *Tópicos*, 116a - 119a y *Retórica*, 1362a - 1365b.

dentos. Así, tal vez uno creería estar autorizado para volver a emplear la afirmación de que lo que es más duradero y más estable es preferible a lo que lo es menos, a un lugar, que parece más general, el de la superioridad del todo sobre la parte; pero conviene observar que este último lugar no está expresado en el lugar sobre lo duradero, que se trata de una interpretación a la que los interlocutores podrían no darle su aprobación. No obstante, al utilizar un lugar cualquiera, siempre se le puede exigir al interlocutor que lo justifique.

Si los lugares más generales atraen con más facilidad nuestra atención, hay, empero, un interés innegable por el examen de los lugares más particulares que prevalecen en diversas sociedades y que permiten distinguirlos. Por otra parte, incluso cuando se trata de lugares muy generales, cabe destacar que a cada lugar se le podría oponer un lugar contrario: a la superioridad de lo duradero, que es un lugar clásico, se le podría oponer la de lo precario, lo que sólo dura un instante y que es un lugar romántico. De ahí la posibilidad de caracterizar las sociedades, no sólo por los valores particulares que obtienen su preferencia, sino también por la intensidad de la adhesión que le conceden a tal o cual miembro de una pareja de lugares antitéticos.

No creemos que sea útil, para la comprensión de la argumentación, proporcionar una lista exhaustiva de los lugares utilizados. Dicha tarea nos parece, además, difícilmente realizable. Lo que nos interesa es el aspecto por el cual todos los auditorios, cualesquiera que fueren, tienden a tener en cuenta ciertos lugares, que agruparemos bajo algunos títulos muy generales: lugares de la cantidad, la cualidad, el orden, lo existente, la esencia, la persona. La clasificación que presentamos se justifica, a nuestro juicio, por la importancia, en la práctica argumentativa, de las consideraciones relativas a estas categorías. Nos vemos obligados a tratarlo más detalladamente con el fin de que la noción de lugar sea, para todos los lectores, algo distinto a un campo vacío.

## § 22. LUGARES DE LA CANTIDAD

Por *lugares de la cantidad* entendemos los lugares comunes que afirman que algo vale más que otra cosa por razones cuantitativas. Además, casi siempre, el lugar de la cantidad constituye una mayoría sobreentendida, pero sin la cual la conclusión no estaría fundamentada. Aristóteles señala algunos de estos lugares: es preferible un mayor número de bienes a uno menor<sup>30</sup>; el bien que sirve a un mayor número de fines, a lo que no es útil en el mismo grado<sup>31</sup>; lo que es más duradero y más estable, a lo que lo es menos<sup>32</sup>. Observemos, a este respecto, que la superioridad en cuestión se aplica tanto a los valores positivos como a los negativos, en el sentido de que un mal duradero constituye un mal mayor que uno pasajero. Para Isócrates, el mérito es proporcional a la cantidad de personas que resultan beneficiadas<sup>33</sup>. Los atletas son inferiores a los educadores, porque sólo ellos se benefician de su fuerza, mientras que los hombres que piensan bien son provechosos para todos<sup>34</sup>. Timon utiliza el mismo argumento para valorizar el panfleto:

*L'orateur parle aux députés, le publiciste aux hommes d'État, le journal à ses abonnés, le Pamphlet à tout le monde... Où le livre ne pénètre pas, le journal arrive. Où le journal n'arrive pas, le Pamphlet circule*<sup>35</sup>.

(El orador habla a los diputados; el publicista, a los estadistas; el periódico, a sus suscriptores; el panfleto, a todo el mundo [...]. Donde no penetra el libro, llega el periódico. Donde no llega el periódico, circula el panfleto).

<sup>30</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 117a.

<sup>31</sup> *Ib.*, 118b.

<sup>32</sup> *Ib.*, 116a.

<sup>33</sup> Isócrates, *A Nicocles*, I, 8.

<sup>34</sup> *Ib.*, *Panegírico*, 2.

<sup>35</sup> Timon, *Livre des orateurs*, págs. 90-91.

## § 22. Lugares de la cantidad

«Vale más el todo que la parte» parece transplantar, en términos de preferencia, el axioma «El todo es mayor que la parte», e incluso Bergson, cuando se propone establecer la superioridad del devenir, de la evolución, sobre lo inmóvil y lo estático, no duda en utilizar el lugar de la cantidad:

*Nous disions qu'il y a plus dans un mouvement que dans les positions successives attribuées au mobile, plus dans un devenir que dans les formes traversées tour à tour, plus dans l'évolution de la forme que les formes réalisées l'une après l'autre. La philosophie pourra donc, des termes du premier genre, tirer ceux du second, mais non pas du second le premier [...] Comment, ayant posé l'immutabilité toute seule, en fera-t-on sortir le changement? [...] Au fond de la philosophie antique gît nécessairement ce postulat: il y a plus dans l'immobile que dans le mouvant, et l'on passe, par voie de diminution ou d'atténuation, de l'immutabilité au devenir*<sup>36</sup>.

(Decíamos que en un movimiento hay *más* que las posiciones sucesivas atribuidas al móvil; en un devenir, *más* que las formas atravesadas una a una; en la evolución de la forma, *más* que las formas realizadas una tras otra; por tanto, la filosofía podrá extraer, de los términos del primer género, los del segundo, pero no de los segundos los primeros [...] ¿Cómo, una vez que se ha planteado únicamente la inmutabilidad, se hará que salga el cambio? [...] En la base de la filosofía antigua yace este postulado; en lo inmóvil hay *más* que en lo moviente; de la inmutabilidad al devenir se pasa a través de la disminución o la atenuación).

El lugar de la cantidad, la superioridad de lo que está admitido por la mayoría, fundamenta ciertas concepciones de la democracia, así como las concepciones de la razón que la asimilan al «sentido común». Aun cuando ciertos filósofos, como Platón, oponen la verdad a la opinión de la mayoría, es, sin embargo, con ayuda de un lugar de la cantidad como valorizan la verdad, haciendo de ella un elemento de acuerdo de todos los dioses, y que debería sus-

<sup>36</sup> Bergson, *Évolution créatrice*, págs. 341-342 (itálicas de Bergson).

citar el de todos los hombres<sup>37</sup>; el lugar cuantitativo de lo duradero también permite valorizar la verdad, como lo que es eterno con relación a las opiniones inestables y pasajeras.

Sobre otro lugar, afirma Aristóteles lo siguiente:

También es preferible lo que es más útil en toda ocasión, o en la mayoría de ellas, v. g.: la justicia y la templanza respecto a la valentía: pues aquéllas son útiles siempre, ésta, en cambio, de cuando en cuando<sup>38</sup>.

Rousseau siente predilección por los razonamientos de este tipo. En parecidas consideraciones de universalidad se basa la superioridad de la educación que Rousseau preconiza:

*Dans l'ordre social, où toutes les places sont marquées, chacun doit être élevé pour la sienne. Si un particulier formé pour sa place en sort, il n'est plus propre à rien [...] Dans l'ordre naturel, les hommes étant tous égaux, leur vocation commune est l'état d'homme; et quiconque est bien élevé pour celui-là ne peut mal remplir ceux qui s'y rapportent [...] Il faut donc généraliser nos vues, et considérer dans notre élève l'homme abstrait, l'homme exposé à tous les accidents de la vie humaine*<sup>39</sup>.

(En el orden social, en el que todos los puestos están designados, cada uno debe ser educado para el suyo. Si un particular está formado para el puesto que le está destinado, no lo está ya para otro [...] En el orden natural, al ser todos los hombres iguales, su vocación común es el estado de hombre; y cualquiera que esté bien educado para ello no puede cumplir mal con todo lo que se relaciona con esto [...] Es preciso, pues, generalizar nuestras posturas, y considerar en nuestro alumno al hombre abstracto, al hombre expuesto a todos los accidentes de la vida humana).

<sup>37</sup> Platón, *Fedro*, 273d-e.

<sup>38</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 117a<sub>34-36</sub>.

<sup>39</sup> Rousseau, *Émile*, págs. 11-12.

Un bien gozará de validez general cuando su uso no sea superfluo ni quede invalidado por otro bien. De esta forma, puede justificarse de nuevo la preferencia concedida a la justicia antes que al valor:

[...] de entre dos cosas, aquella que, si la tenemos todos, no precisamos para nada de la otra, es más deseable [...]: pues, siendo todos justos, la valentía no tiene ninguna utilidad, mientras que, aun siendo todos valientes, la justicia es útil<sup>40</sup>.

Se pueden considerar lugares de la cantidad la preferencia dada a lo probable sobre lo improbable, a lo fácil sobre lo difícil, a lo que corre menos peligro de que se nos escape. La mayoría de los lugares que tienden a mostrar la eficacia de un medio serán lugares de la cantidad. Así, en los *Tópicos*, Cicerón agrupa bajo la rúbrica de la eficacia (*vis*) los lugares siguientes:

La causa eficiente prevalece sobre la que no lo es: las cosas completas por sí solas son preferibles a las que necesitan del concurso de otras, las que están en nuestro poder a las que están en poder de los demás, las que son estables a las que están mal aseguradas, las que nadie puede quitarnos a las que sí<sup>41</sup>.

Lo que se presenta muy a menudo, lo habitual, lo normal, constituye el objeto de uno de los lugares utilizados más frecuentemente, hasta tal punto que el paso de lo que se hace a lo que se debe hacer, de lo normal a la norma, parece evidente, sin duda alguna. Sólo el lugar de la cantidad autoriza esta asimilación, este paso de lo normal —que expresa una frecuencia, un aspecto cuantitativo de las cosas— a la norma que afirma que esta frecuencia es favorable y que es preciso conformarse a ella. Aun cuando todo el mundo pueda entenderse en cuanto al carácter normal de un acontecimiento con la condición de ponerse de acuerdo sobre el criterio de lo

<sup>40</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 117a-b.

<sup>41</sup> Cicerón, *Topica*, 70.

normal que se va a utilizar, la presentación de lo normal como norma exige, además, el uso del lugar de la cantidad.

La asimilación de lo normal a lo normativo induce a Quetelet a considerar que el hombre medio imaginario es el modelo mismo de lo hermoso<sup>42</sup>, y, de esta asimilación, Pascal extrae pensamientos paradójicos como éste:

*Les hommes sont si nécessairement fous, que ce serait être fou par un autre tour de folie, de n'être pas fou*<sup>43</sup>.

(Los hombres son tan irremediabilmente locos que sería estar loco de otro tipo de locura el no estar loco).

Se considera una falta de lógica el paso de lo normal a lo normativo, que se encuentra en todos aquellos que basan lo ético en la experiencia<sup>44</sup>. En lo anterior, sin embargo, debemos reconocer uno de los fundamentos válidos de la argumentación, en el sentido de que se admite implícitamente este paso, sea cual sea el campo examinado. Hallamos su rastro en la expresión alemana *Pflicht*, próxima a *man pflegt*; la vemos en todas las expresiones que engloban, a la vez, la pertenencia a un grupo y una manera de ser de los individuos que forman parte de este grupo: «americano», «socialista», aluden, al mismo tiempo y según las circunstancias, a una norma de conducta o a una conducta normal.

El paso de lo normal a la norma es un fenómeno completamente corriente y que parece ser evidente. Se trata de la disociación de los dos y de su oposición por la oposición de la primacía de la norma sobre lo normal, la cual necesita una argumentación que la justifique; esta justificación tenderá a la devaluación de lo nor-

<sup>42</sup> A. Quetelet, *Physique sociale*, t. II, pág. 386.

<sup>43</sup> Pascal, *Pensées*, 184 (484), «Bibl. de la Pléiade», pág. 871 (n.º 414, ed. Brunschvicg).

<sup>44</sup> M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności* [Los fundamentos de una ciencia de la moral], pág. 83.

mal, la mayoría de las veces por el uso de otros lugares distintos de los de la cantidad.

Se desconfía de lo excepcional, excepto si se demuestra su valor. Descartes, incluso, hace de esta desconfianza una regla de su moral provisional:

*Et entre plusieurs opinions également reçues, je ne choisissais que les plus modérées; tant à cause que ce sont toujours les plus commodes pour la pratique, et vraisemblablement les meilleures, tous excès ayant coutume d'être mauvais [...]*<sup>45</sup>.

(Y entre varias opiniones igualmente aceptadas, sólo elegiría las más moderadas; dado que son siempre las más cómodas en la práctica, y posiblemente las mejores, ya que cualquier exceso suele ser perjudicial [...]).

Se juzga precaria toda situación excepcional: «La roca Tarpeya está cerca del Capitolio». También el carácter anormal de una situación, incluso favorable, puede hacer que un argumento se vuelva contra esta situación.

## § 23. LUGARES DE LA CUALIDAD

Los lugares de la cualidad aparecen en la argumentación y son los que mejor se comprenden, cuando se cuestiona la eficacia del número. Este es el caso de los reformadores, de los que se rebelan contra la opinión común, como Calvino, que pone en guardia a Francisco I con respecto a aquellos que arguyen contra su doctrina *qu'elle est desja condamnee para un commun consentement de tous estats* (que ya está condenada por común consentimiento de todos los estados)<sup>46</sup>. Rechaza la costumbre, pues

<sup>45</sup> Descartes, *Discours de la méthode*, parte III, págs. 73-74.

<sup>46</sup> Calvino, «Au Roy de France», en *Institution de la religion chrétienne*, pág. 5.

*la vie des hommes n'a jamais esté si bien reigles, que les meilleures choses pleussent à la plus grand'part*<sup>47</sup>.

(la vida de los hombres nunca estuvo tan bien reglada, que lo que fuese mejor agradase a la gran mayoría).

Opone al número la cualidad de la verdad garantizada por Dios:

*A l'encontre de toute ceste multitude est envoyé Jeremie, pour denoncer de la part de Dieu, que la Loy perira entre les Prestres, le conseil sera osté aux sages, et la doctrine aux Prophetes*<sup>48</sup>.

(Al encuentro de toda esta multitud es enviado Jeremías, para que denuncie de parte de Dios que la Ley perecerá entre los Sacerdotes, se privará a los sabios de consejo y a los Profetas, de la doctrina).

Hasta los jefes pueden equivocarse. Según el punto extremo en el que se sitúa Calvino, no se trata de una ciencia superior concedida a la elite. Ya no es cuestión, tampoco, de un conocimiento de la verdad que correspondería a lo que admitiría, como indica Platón, un auditorio universal de dioses y de hombres. Se trata de la lucha de aquel que está en posesión de la verdad, garantizada por Dios, contra la multitud que yerra. Lo verdadero no puede sucumbir, cualquiera que sea el número de los adversarios: estamos en presencia de un valor de un orden superior, incomparable. Los protagonistas del lugar de la cualidad no pueden dejar de resaltar dicho aspecto; en último término, el lugar de la cualidad desemboca en la valorización de lo único, que, así como lo normal, es uno de los pilares de la argumentación.

Lo único está vinculado a un valor concreto: lo que consideramos un valor concreto nos parece único, pero lo que creemos único se nos vuelve valioso. Jouhandeau nos indica lo siguiente:

<sup>47</sup> *Ib.*, pág. 11.

<sup>48</sup> *Ib.*, pág. 13.

*Sa ressemblance avec moi, ce qui nous rassemble, nous confond, ne m'intéresse pas; c'est le signe particulier qui isole X, sa «singularité» qui m'importe, m'impose*<sup>49</sup>.

(Su parecido conmigo, lo que nos reúne, nos confunde, no me interesa; el signo particular que aísla X, su «singularidad», me importa, me impone).

Considerar intercambiables a los seres, no ver lo que hace lo específico de su personalidad, equivale a devaluarlos. A veces, basta con una inversión de los términos para que se manifieste el carácter grotesco de aquellos a quienes designan los términos: «*Thanks, Rosencrantz and gentle Guildenstern*» —dice el Rey. «*Thanks, Guildenstern and gentle Rosencrantz*» —responde la Reina<sup>50</sup>.

Estos ejemplos pretenden mostrar que la unicidad de un ser o de un objeto cualquiera depende de la manera en que concebamos nuestras relaciones con él: para uno, tal animal sólo es la muestra de una especie; para otro, se trata de un ser único con el que mantiene relaciones singulares. Contra lo fungible, lo mecánico, lo susceptible de ser universal, se sublevaron filósofos como Gabriel Marcel, Martin Buber, quien hace la siguiente afirmación:

¡Más vale violentar a un ser que se ha poseído realmente que practicar una beneficencia ridícula con números sin rostro!<sup>51</sup>.

Para G. Marcel, el valor de un encuentro con un ser nace porque es «*unique en son genre*» (único en su género)<sup>52</sup>. Lo que es único no tiene precio, y su valor aumenta por el mero hecho de ser inapreciable. También Quintiliano le aconseja al orador que no cobre su colaboración, porque «la mayoría de las cosas pueden pa-

<sup>49</sup> M. Jouhandeau, *Essai sur moi-même*, pág. 153.

<sup>50</sup> Shakespeare, *Hamlet*, acto 11, escena 2.<sup>o</sup>

<sup>51</sup> M. Buber, *Je et Tu*, pág. 46.

<sup>52</sup> G. Marcel, *Le monde cassé*, seguido de *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, págs. 270-271.

recer que carecen de valor, por el simple hecho de que se les atribuye un valor»<sup>53</sup>.

El valor de lo único puede expresarse por su oposición con lo común, lo banal, lo vulgar, valores que constituirían la forma despectiva de lo múltiple opuesto a lo único. Lo único es original, se distingue y, por consiguiente, destaca y agrada incluso a la multitud. La valoración de lo único o, al menos, de lo que lo parece, representa la base de los aforismos de Gracián y de los consejos que da al cortesano. Hay que evitar repetirse y dar la impresión de ser inagotable, misterioso, difícilmente catalogable<sup>54</sup>: la cualidad única se convierte en un medio para obtener el sufragio del mayor número de individuos. Incluso la mayoría aprecia lo que sobresa, lo que es raro y difícil de realizar, como apunta Aristóteles:

[Es preferible] lo más difícil a lo menos difícil; pues nos gusta más tener las cosas que no es posible obtener fácilmente<sup>55</sup>.

Observamos que Aristóteles no se contenta con enunciar el lugar, sino que esboza una explicación, lo relaciona con la persona, con el esfuerzo. Lo raro concierne, principalmente, al objeto; lo difícil, al sujeto, en calidad de agente. El presentar algo como si fuera difícil o raro es un medio seguro para valorizarlo.

La precariedad es correlativa a lo único, a lo original, y se la puede considerar como el valor cualitativo opuesto al valor cuantitativo de la duración. Es sabido que todo lo que está amenazado adquiere un valor eminente: *Carpe diem*. La poesía de Ronsard juega habitualmente con este tema que nos conmueve de inmediato. No siempre la precariedad está amenazada de muerte, puede referirse a una situación: la de los amantes, comparada con la de los esposos, constituye la oposición del valor de lo precario con el de lo estable.

<sup>53</sup> Quintiliano, lib. XII, cap. VII, § 8.

<sup>54</sup> B. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, págs. 16, 28, 170, 192, etc.

<sup>55</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 117b.

Este lugar está vinculado a otro muy importante citado por Aristóteles, el de la oportunidad:

Y cada cosa, en la ocasión en que tiene mayor virtualidad, es también cuando es preferible, v. g.: el vivir sin pesar es más deseable en la vejez que en la juventud, pues en la vejez tiene mayor virtualidad [...] <sup>56</sup>.

Si se invierte el ejemplo de Aristóteles, si se insiste en las cosas importantes para el niño o el adolescente, se verá que, haciendo que el valor dependa de las circunstancias transitorias, se insiste en la precariedad de este valor y al mismo tiempo, mientras sea válido, se aumenta su importancia.

El lugar de lo irreparable aparece como si fuera un límite, que viene a resaltar el lugar de lo precario: la fuerza argumentativa, ligada a su evocación puede causar un efecto fulminante. Por ejemplo: la célebre peroración de San Vicente de Paúl, cuando se dirigía a las damas piadosas y les mostraba a los huérfanos que protegía:

*Vous avez été leurs mères selon la grâce, depuis que leurs mères selon la nature les ont abandonnés. Voyez maintenant si vous voulez aussi les abandonner pour toujours [...]; leur vie et leur mort sont entre vos mains [...] Ils vivront, si vous continuez d'en avoir un soin charitable; mais, je vous le déclare devant Dieu, ils seront tous morts demain, si vous les délaissez* <sup>57</sup>.

(Habéis sido sus madres por la gracia divina, desde que sus madres naturales los abandonaron. Ahora veréis si también queréis abandonarlos para siempre [...]; su vida y su muerte están en vuestras manos [...]. Vivirán si continuáis mostrándoos caritativas, Pero, pongo a Dios por testigo, estarán todos muertos mañana, si los dejáis desamparados).

<sup>56</sup> *Ib.*, 117a<sub>25-28</sub>.

<sup>57</sup> Según A. Baron, *De la Rhétorique...*, pág. 212.

Si esta peroración alcanzó tanto éxito (la llamada condujo a la fundación de l'Hôpital des Enfants-Trouvés), se lo debe al lugar de lo irreparable.

El valor de lo irreparable puede, si se quiere indagar sobre sus fundamentos, relacionarse con la cantidad: duración infinita del tiempo que transcurrirá después de que se haya hecho o comprobado lo irreparable, certeza de que los efectos, deseados o no, se prolongarán indefinidamente. Pero, también puede vincularse a la cualidad: se confiere la unicidad al acontecimiento calificado de irreparable. Sea bueno o malo en sus consecuencias, es fuente de pavor para el hombre. Para que una acción sea irreparable, es preciso que no pueda repetirse: tal acción adquiere un valor por el mero hecho de ser considerado bajo este aspecto.

Lo irreparable se aplica ora al sujeto ora al objeto. Algo puede ser irreparable en sí mismo o con relación a un sujeto en cuestión: yo podría plantar de nuevo ante mi puerta otro roble, pero ya no sería yo quien se sentaría bajo su sombra.

Vemos que lo irreparable dentro de la argumentación es perfectamente un lugar de lo preferible, en el sentido de que, cuando alude al objeto, sólo puede ser en la medida en que éste lleva un valor; no mencionaremos lo irreparable, lo irremediable, cuando se trata de algo irreparable que no implica ninguna consecuencia en la conducta. Quizás se hable en un discurso científico de la segunda ley de la termodinámica, pero sólo se la considerará un argumento de lo irreparable si se atribuye un valor a cierto estado del universo.

Una decisión cuyas consecuencias fueran irremediables se valoriza por el hecho mismo. En la acción, uno se atiene generalmente a lo que es urgente: los valores de intensidad, vinculados a lo único, a lo precario, a lo irremediable, se encuentran en primer plano. De esta forma, Pascal se sirve de los lugares de la cantidad para mostrarnos que se debe preferir la vida eterna a la vida terrestre; pero, cuando nos insta a tomar una decisión, Pascal afirma que

estamos embarcados y que es preciso elegir, que la vacilación no puede durar, que hay riesgo y temor a naufragar.

Además de los usos del lugar de lo único en tanto que algo original y raro, cuya existencia es precaria y la pérdida, irremediable, por lo que se opone a lo que es fungible y común, no hay riesgo de perder y es fácilmente reemplazable; hay, en cualquier otro orden de ideas, un empleo del lugar de lo único como si se tratase de algo contrario a lo diverso. En este caso, lo único es lo que puede valer de norma, la cual adquiere un valor cualitativo con respecto a la multiplicidad cuantitativa de lo diverso. Se opondrá la unicidad de la verdad a la diversidad de las opiniones. La superioridad de las humanidades clásicas con relación a las humanidades modernas —indicará un autor<sup>58</sup>— obedece a que los antiguos presentan modelos fijos, reconocidos, eternos y universales. Los autores modernos, aun cuando sean tan buenos como los antiguos, ofrecen el inconveniente de no poder servir de norma, de modelo indiscutible: la multiplicidad de los valores representados por los modernos provoca su inferioridad pedagógica. Pascal utiliza este mismo lugar para justificar el valor de la costumbre:

*Pourquoi suit-on les anciennes lois et anciennes opinions? Est-ce qu'elles sont les plus saines? non, mais elles sont uniques, et nous ôtent la racine de la diversité*<sup>59</sup>.

(¿Por qué se siguen las antiguas leyes y las antiguas opiniones? ¿Porque son las mejores? No, pero son únicas y nos quitan la raíz de la diversidad).

Lo que es único goza de un prestigio evidente: a semejanza de Pascal, se puede explicar un fenómeno de adhesión, sustentándolo en el valor positivo que se toma como base de una argumentación sin deber fundamentarla a su vez. La inferioridad de lo múltiple,

<sup>58</sup> *Ib.*, pág. 451, n. 5.

<sup>59</sup> Pascal, *Pensées*, 240 (429), «Bibl. de la Pléiade», pág. 889 (n.º 301, ed. Brunschvicg).

ya sea lo fungible o lo diverso, parece que, generalmente, está admitida, cualesquiera que sean las justificaciones tan variadas que uno sería capaz de encontrar.

#### § 24. OTROS LUGARES

Se podría pensar en reducir todos los lugares a los de la cantidad o la cualidad, o, incluso, a los de una única clase —tendremos ocasión de aludir a estas tentativas. Pero creemos que es más útil, dado el papel que han desempeñado y siguen desempeñando como *punto de partida* de las argumentaciones, dedicar algunos desarrollos a los lugares del orden, de lo existente, de la esencia y de la persona.

Los lugares del orden afirman la superioridad de lo anterior sobre lo posterior, ora de la causa, de los principios, ora del fin o del objetivo.

La superioridad de los principios, de las leyes, sobre los hechos, lo concreto, que parecen ser su aplicación, está admitida dentro del pensamiento no empirista. Lo que es causa es razón de ser de los efectos y, por consiguiente, es superior. Plotino señalará lo siguiente:

Si estas formas producidas [...] existían por sí solas, no estarían en el último lugar; [si lo estuvieran, se debe a que] ahí abajo las cosas primitivas, las causas productoras son las que, porque son causas, se hallan en primer lugar <sup>60</sup>.

Muchas de las importantes querellas filosóficas se centran en la cuestión de saber lo que es anterior y lo que es posterior, para extraer conclusiones en cuanto al predominio de un aspecto de lo

<sup>60</sup> Plotino, *Enéadas* V, 3, 10.

real sobre lo demás. Las teorías finalistas, para valorar el objetivo, lo transforman en causa verdadera y origen de un proceso. El pensamiento existencial que insiste en la importancia de la acción dirigida hacia el futuro, relaciona el proyecto con la estructura del hombre y de ese modo «*cherche toujours à remonter vers l'originnaire, vers la source*» (siempre remontarse hacia lo originario, hacia la fuente) <sup>61</sup>.

Los lugares de lo existente confirman la superioridad de lo que existe, de lo que es actual, de lo que es real, sobre lo posible, lo eventual o lo imposible. El *Molloy* de Samuel Beckett expresa así la ventaja de lo que existe sobre lo que todavía debe realizarse, sobre el proyecto:

*Car étant dans la forêt, endroit ni pire ni meilleur que les autres, et étant libre d'y rester, n'étais-je pas en droit d'y voir des avantages, non pas à cause de ce qu'elle était, mais parce que j'y étais. Car j'y étais. Et y étant je n'avais plus besoin d'y aller [...] <sup>62</sup>.*

(Pues, dado que estaba en el bosque, sitio ni peor ni mejor que los demás, y dado que era libre de permanecer allí, acaso no tenía derecho a ver sus ventajas, no porque existiera el bosque, sino porque yo estaba allí. Pues, estaba allí. Y, dado que estaba allí, ya no necesitaba ir allí [...]).

La utilización de los lugares de lo existente supone un acuerdo sobre la forma de lo real al cual se los aplica; en un gran número de controversias filosóficas, aunque se admita que se ha conseguido el acuerdo sobre los lugares, se esfuerzan por sacar un provecho inesperado, gracias a un cambio de nivel en su aplicación o a una nueva concepción de lo existente.

Por lugar de la esencia entendemos, no la actitud metafísica que demostraría la superioridad de la esencia sobre cada una de sus encarnaciones —y que se fundamenta en un lugar del orden—,

<sup>61</sup> J. Wahl, «Sur les philosophies de l'existence», en *Glances*, 15-16, pág. 16.

<sup>62</sup> S. Beckett, *Molloy*, pág. 132.

sino el hecho de conceder un valor superior a los individuos en calidad de representantes bien caracterizados por esta esencia. Se trata de una comparación entre sujetos concretos. De esta forma, atribuimos de una sola vez un valor a un conejo que presenta todas las peculiaridades de un conejo; para nosotros, será un «conejo hermoso». Lo que encarna mejor un tipo, una esencia, una función, se valoriza por el hecho mismo. Son conocidos estos versos de Marot a Francisco I:

*Roi plus que Mars d'honneur environné  
Roi le plus Roi, qui fût onc couronné*<sup>63</sup>.

(Rey más que Marte de honor rodeado  
Rey el más Rey, que nunca fue coronado).

Proust se sirve del mismo lugar para valorizar a la duquesa de Guermantes:

*[...] la duchesse de Guermantes, laquelle à vrai dire, à force d'être Guermantes, devenait dans une certaine mesure quelque chose d'autre et de plus agréable [...]*<sup>64</sup>.

([...] la duquesa de Guermantes, la cual, a decir verdad, a fuerza de ser Guermantes, se convertía en cierta medida en algo distinto y más agradable [...]).

Una ética o una estética podrían estar fundamentadas en la superioridad de lo que encarna mejor la esencia, y en la obligación que se ha de conseguir, en la belleza de lo que consigue. Porque el hombre está hecho para creer, según Pascal, que pensar bien es el primer principio de la moral; porque, para Marangoni, las deformaciones son inherentes a la esencia del arte, no se puede en-

<sup>63</sup> Citados por La Houssaie en su epístola a Luis XIV, la cual encabeza su traducción francesa de la obra de Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia* (*L'homme de cour*, a 4, nota).

<sup>64</sup> M. Proust, *Le côté de Guermantes*, III, en *À la recherche du temps perdu*, t. 8, pág. 74.

contrar ninguna obra sin deformación entre las que se consideran perfectas<sup>65</sup>.

En la vida heroica, según Saint-Exupéry, el jefe ve una justificación a las peores durezas, a los sacrificios que impone a sus hombres, no en el rendimiento que obtiene ni en la dominación que ejerce, sino en el hecho de que los subordinados se percatan así de sus posibilidades extremas, de que cumplen aquello de lo que son capaces<sup>66</sup>. La moral del superhombre extrae del lugar de la esencia todo su incentivo y prestigio.

Para terminar esta rápida visión de conjunto, examinemos algunos lugares derivados del valor de la persona, vinculados a su dignidad, mérito y autonomía. Aristóteles nos ofrece un ejemplo de los mismos:

También lo que no es posible obtener gracias a otro es más deseable que lo que también es posible obtener gracias a otro, como ocurre, por ejemplo, con la justicia respecto a la valentía<sup>67</sup>.

Este lugar le permite a Pascal criticar la diversión:

*N'est-ce pas être heureux que de pouvoir être réjoui par le divertissement? Non; car il vient d'ailleurs et de dehors [...]*<sup>68</sup>.

(¿Acaso no es ser feliz poder regocijarse con la diversión? No, pues viene de otra parte y de fuera [...]).

Este lugar confiere también valor a lo que se hace con esmero, a lo que requiere un esfuerzo.

Los lugares que hemos mencionado y que se encuentran entre los más utilizados generalmente podrían completarse con otros mu-

<sup>65</sup> M. Marangoni, *Apprendre à voir*, pág. 103.

<sup>66</sup> Saint-Exupéry, *Vol de nuit*, pág. 131.

<sup>67</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 118a.

<sup>68</sup> Pascal, *Pensées*, 216 (c. 53), «Bibl. de la Pléiade», pág. 884 (n.º 170, ed. Brunschvicg).

chos, pero su significación es más limitada. Además, especificando los lugares, se pasaría a través de grados insensibles a los acuerdos que calificaríamos más bien de acuerdos sobre los valores o las jerarquías.

§ 25. UTILIZACIÓN Y REDUCCIÓN DE LOS LUGARES:  
ESPÍRITU CLÁSICO Y ESPÍRITU ROMÁNTICO

Sería interesante destacar, en las diferentes épocas y ambientes, los lugares que, por lo general, son los que más se admiten o, al menos, los que parecen que acepta el auditorio, tal como se lo imagina el orador. Por otra parte, esta tarea sería delicada, pues se utilizan sin expresarlo los lugares considerados indiscutibles. Se insiste, por el contrario, en los que se desea rechazar o matizar su aplicación.

Se puede realizar un mismo objetivo sirviéndose de lugares muy diversos. Para acentuar lo terrible de una herejía o de una revolución, ora recurriremos a los lugares de la cantidad, mostrando que esta herejía acumula todas las herejías del pasado, que esta revolución amontona desórdenes tras desórdenes más que ninguna otra; ora apelaremos a los lugares de la cualidad, indicando que la herejía preconiza una desviación totalmente nueva o un sistema que nunca antes existió<sup>69</sup>.

Hay que destacar, sin embargo, que el uso de ciertos lugares o de ciertas argumentaciones no caracteriza necesariamente un medio de cultura determinado, sino que puede proceder, y es lo más frecuente, de la situación argumentativa particular en la que el orador se encuentra. Las argumentaciones que Ruth Benedict, en su interesante obra sobre Japón, consideraba peculiaridades de la men-

<sup>69</sup> Véanse ejemplos en Rivadeneira, *Vida del bienaventurado Padre Ignacio de Loyola*, pág. 194, y en Pitt, *Orations on the French war*, pág. 42 (30 de mayo de 1794).

talidad japonesa, se explican, a nuestro juicio, por el hecho de que Japón era el agresor. Ahora bien, quien quiera cambiar lo que es, tenderá a introducir, como justificación, un elemento normativo, como la sustitución del orden por la anarquía, el establecimiento de una jerarquía<sup>70</sup>.

La situación argumentativa, esencial para la determinación de los lugares a los que se recurrirá, es propiamente un complejo que comprende, a la vez, el objetivo perseguido y los argumentos con los que se corre el riesgo de enfrentarse. Además, estos dos elementos están íntimamente vinculados entre sí. En efecto, el objetivo que se persigue, aun cuando se trate de desencadenar una acción muy concreta, consiste, al mismo tiempo, en la transformación de ciertas convicciones, la réplica a ciertos argumentos; transformación y réplica que son indispensables para el desencadenamiento de dicha acción. Así, la elección entre diferentes lugares (lugares de la cantidad o la cualidad, por ejemplo) puede depender de uno u otro de los componentes de la situación argumentativa: tan pronto se verá con claridad que es la actitud del adversario lo que influye en la elección, como que es, en cambio, el vínculo entre esta alternativa y la acción que se va a desencadenar. Sabemos que Calvino utiliza a menudo los lugares de la cualidad. Es, decíamos, un rasgo frecuente de la argumentación de aquellos que quieren cambiar el orden establecido. ¿En qué medida obedece también a que los adversarios de Calvino hubieran recurrido a los lugares de la cantidad?:

*Ils mettent gran'peine à recueillir force tesmoignages de l'Esriture, afin que s'ils ne peuvent vaincre par en avoir de meilleurs et plus propres que nous, que pour le moins ils nous puissent accabler de la multitude*<sup>71</sup>.

([Nuestros adversarios] se afanan por recoger numerosos testimonios de la Escritura, con el fin de que, si no pueden vencernos

<sup>70</sup> R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, pág. 20 y sigs.

<sup>71</sup> Calvino, *Institution de la religion chrétienne*, lib. II, cap. V, § 6.

teniendo testîmonios mejores y más a propósito que nosotros, al menos puedan aplastarnos por su número).

Podríamos encontrar un ejemplo mucho más general de oposición semejante en el esfuerzo hecho por los románticos para invertir ciertas posiciones del clasicismo: en los casos en los que percibían que éste podía defenderse con ayuda de los lugares de la cantidad, el romanticismo apelaba, naturalmente, a los lugares de la cualidad. Si los clásicos se inclinaban por el auditorio universal, lo cual constituye, en ciertos aspectos, una llamada a la cantidad, era normal que los románticos, cuya ambición se limita, la mayoría de las veces, a persuadir a un auditorio particular, recurrieran a los lugares de la cualidad: lo único, lo irracional, la elite, el genio.

En realidad, cuando se trata de lugares, menos aún que cuando se trata de valores, quien argumenta procura eliminar por completo, en beneficio de otros, ciertos elementos; se esfuerza más bien por subordinarlos, reducirlos a los que estima fundamentales.

Cuando los lugares del orden quedan reducidos a los de la cantidad, se juzga que lo anterior es más duradero, más estable, más general; si se los reduce a los lugares de la cualidad, se considerará que el principio es originario —de una realidad superior—, modelo, determinante de las posibilidades extremas de un desarrollo. Si lo antiguo está valorizado como lo que ha subsistido por más tiempo y lo que encarna una tradición, se valorará lo nuevo como algo original y raro.

Los lugares de lo existente pueden relacionarse con los lugares de la cantidad, unidos a lo duradero, lo estable, lo habitual, lo normal. Pero, también pueden vincularse a los lugares de la cualidad, unidos a lo único y a lo precario: lo existente extrae su valor de aquello a lo que se impone en calidad de vivido, de irreductible a cualquier otro objeto, de actual. Por otra parte, se podría sostener que lo existente, en tanto que concreto, fundamenta los lugares de la cualidad, da valor a lo único, y que lo existente, en tanto que real, establece la base de los lugares de la cantidad y

aporta su sentido a lo duradero y a lo que se impone universalmente.

El lugar de la esencia puede estar relacionado con lo normal que sólo permite, para los pensadores empíricos, la creación de tipos, de estructuras, cuya perfecta realización se aprecia en algunos de sus representantes. Pero, para los racionalistas o para Kant, por ejemplo, lo ideal, el arquetipo abstracto es el único fundamento válido de toda normalidad<sup>72</sup>; otro problema es la valoración de dicho argumento como fuente y origen, como realidad de una especie superior o como algo universal o racional. La superioridad de lo que encarna mejor la esencia podría fundamentarse, ora en el aspecto clásico y universalmente válido, ora en lo excepcional de este logro estimado raro y difícil.

Los lugares de la persona pueden basarse en los de la esencia, la autonomía, la estabilidad, y también en la unicidad y la originalidad de lo que se relaciona con la personalidad humana.

A veces, estas conexiones y justificaciones de lugares sólo son ocasionales; pero, puede suceder que semejante tentativa resulte de una postura metafísica y caracterice una visión del mundo. Así, la primacía que se otorga a los lugares de la cantidad y el intento de resumir en este punto de vista todos los demás lugares caracterizan al espíritu clásico; por el contrario, el espíritu romántico argumenta reduciendo los lugares a los de la cualidad.

Lo que es universal y eterno, lo que es racional y generalmente válido, lo que es estable, duradero, esencial, lo que interesa a la mayoría, se considerará —según los clásicos— superior y fundamento de valor.

Lo único, lo original y lo nuevo, lo destacado y lo notable en la historia, lo precario y lo irremediable son lugares románticos.

A las virtudes clásicas de veracidad y justicia, el romántico opondrá las del amor, la caridad y la fidelidad; si los clásicos se dedican a los valores abstractos o, al menos, universales, los románticos

<sup>72</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, págs. 311 y sigs.

preconizan los valores concretos y particulares; a la superioridad del pensamiento y de la contemplación, proclamada por los clásicos, los románticos opondrán la de la acción eficaz.

Los clásicos se esforzarán, incluso, por justificar el valor que atribuyen a los lugares de la cualidad presentándolos como un aspecto de la cantidad. La superioridad de una personalidad original quedará justificada por el carácter inagotable de su genio, la influencia que ejerce en la mayoría, la magnitud de los cambios que origina. Se reducirá lo concreto a lo infinito de sus elementos constituyentes, lo irremediable a la duración del tiempo durante el cual no podrá ser reemplazado.

Para los románticos, los aspectos cuantitativos que se tendrán en cuenta podrían resumirse en una jerarquía meramente cualitativa; entonces, se tratará de una verdad más importante, que formará una realidad de un nivel superior. Cuando, a la voluntad individual, el romántico opone la de la mayoría, esta última puede concebirse como la manifestación de una voluntad superior, la del grupo, y la describirá como un ser único, con su historia, originalidad y genio propios.

La sistematización de los lugares, su concepción en función de los lugares considerados fundamentales, les da, de esta forma, aspectos variables, y el mismo lugar, la misma jerarquía, pueden, gracias a otra justificación, desembocar en una visión diferente de lo real.

## B) LOS ACUERDOS PROPIOS DE CIERTAS ARGUMENTACIONES

### § 26. ACUERDOS DE CIERTOS AUDITORIOS PARTICULARES

Lo que habitualmente se llama el *sentido común* consiste en una serie de creencias admitidas en el seno de una sociedad determina-

da, cuyos miembros suponen que cualquier ser razonable las comparte. Pero, junto a tales creencias, existen acuerdos propios de los partidarios de una disciplina particular, ya sea de naturaleza científica o técnica, jurídica o tecnológica. Dichos acuerdos constituyen el *corpus* de una ciencia o de una técnica, pueden desprenderse de ciertos convenios o de la adhesión a diversos textos y caracterizan a ciertos auditorios.

Generalmente, estos auditorios se distinguen por el uso de un lenguaje técnico que les es propio. En las disciplinas formalizadas, este lenguaje se diferencia al máximo del que utilizan los miembros de semejante auditorio en sus relaciones diarias y que comprenden en calidad de miembros de un auditorio más amplio. Sin embargo, incluso disciplinas como el derecho, que toman prestado muchos de sus términos técnicos del lenguaje corriente, han podido parecer herméticas a los no iniciados. Pues, estos vocablos —que, en la medida de lo posible, se desea hacer lo más unívocos en el contexto de la disciplina— terminan por resumir un conjunto de conocimientos, reglas y convenios, cuya ignorancia provoca que su comprensión, en tanto que términos convertidos en técnicos, escape por completo a los profanos.

Para entrar en un grupo especializado, es necesaria una iniciación. Mientras que el orador debe, normalmente, adaptarse al auditorio, no sucede lo mismo con el maestro encargado de enseñar a sus alumnos lo que está permitido en el grupo concreto al que desean agregarse o, al menos, al que las personas responsables de su educación desean integrarlos. La persuasión es, en este caso, previa a la iniciación, y debe someterse a las exigencias del grupo especializado cuyo maestro aparece como portavoz. La iniciación a una disciplina determinada consiste en dar a conocer las reglas y las técnicas, las nociones específicas, todo lo que está aceptado en esta disciplina, y la manera de criticar sus resultados en función de las exigencias de la propia disciplina. Por estas particularidades, la iniciación se distingue de la vulgarización que se dirige al público, en general, para mostrarle ciertos resultados interesantes, en

un lenguaje no técnico e incapaz de valerse de los métodos que han permitido establecer estos resultados, o, *a fortiori*, de emprender la crítica de estos últimos. En cierto modo, tales resultados se presentan como independientes de la ciencia que los ha elaborado; han adquirido el estatuto de verdades, de hechos. La diferencia entre la ciencia que se construye, la de los sabios, y la ciencia admitida, que se convierte en la del auditorio universal, es característica de la distinción entre iniciación y vulgarización<sup>73</sup>.

A la cuestión de saber si una argumentación se emplea para un auditorio vinculado por acuerdos particulares o para un auditorio no especializado, no siempre resulta fácil responder. Ciertas controversias relativas a los fraudes en arqueología, por ejemplo, apelarán, a la vez, a los especialistas y a la opinión pública<sup>74</sup>; otro tanto sucederá, con frecuencia, durante los procesos criminales en los que el debate se sitúa, al mismo tiempo, en los planos jurídico y moral.

Existen, por otra parte, campos en los que, según la concepción que se tenga de ellos, se dirá, bien que son especializados, bien que escapan a cualquier convenio o acuerdo particular; éste es, eminentemente, el caso de la filosofía.

Aun cuando a una filosofía de escuela, que se desarrolla dentro de los límites del sistema elaborado por el maestro, se la puede considerar especializada y próxima a una teología, ¿se puede admitir que un esfuerzo filosófico independiente presupone la iniciación previa a una técnica culta, que sería la de los filósofos profesionales? Esta es la opinión expresada —en una obra póstuma, muy sugerente— por un joven autor alemán, E. Rogge, quien a una «filosofía popular», como la de Nietzsche, opone las filosofías contemporáneas que suponen, todas, un conocimiento profundizado

<sup>73</sup> Cfr. Ch. Perelman, «La vulgarisation scientifique, problème philosophique», en *Revue des Alumni*, marzo de 1953, XXI, 4.

<sup>74</sup> Cfr. Vayson de Pradenne, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, especialmente la pág. 637.

de la historia de la filosofía, con respecto a la cual se las induce, de una forma u otra, a reflexionar sobre sí mismas<sup>75</sup>.

¿El filósofo que adopta una postura referente a esta historia de la filosofía, que le atribuye una significación determinada y que desde entonces debe admitir que su propia concepción responde a esta significación, renuncia totalmente a dirigirse al auditorio universal? ¿Acaso no se puede decir que el auditorio universal, tal como el filósofo se lo imagina, es un auditorio que acepta ciertos hechos, y, sobre todo, la experiencia de las ciencias, más concretamente la de la historia científica de la filosofía, pero que siempre es dueño de insertar dichos hechos en argumentaciones nuevas, incluso para invertirlas? En ese caso, cualquier filósofo sigue dirigiéndose al auditorio universal, con el mismo título que el filósofo popular, y no parece que, en filosofía, se pueda emplear un conjunto de conocimientos, reglas y técnicas comparables al *corpus* de una disciplina científica y común a todos los que la practiquen.

El ejemplo de la filosofía muestra perfectamente que la cuestión de saber cuáles son los auditorios especializados constituye un problema de hecho que debe resolverse en cada caso. Pero, hay auditorios, como los de juristas o teólogos, para los cuales dicha cuestión está regulada por medio de consideraciones de carácter formal; contrariamente al derecho natural y a la teología racional, el derecho y la teología positivos, vinculados por textos bien determinados, configuran campos específicos de argumentación.

Sea cual sea el origen, el fundamento de los textos de derecho positivo o de teología positiva —problema que no nos concierne en la actualidad—, lo esencial está en que constituyen el punto de partida de nuevos razonamientos. La argumentación jurídica o teológica debe desarrollarse en el interior de un sistema concreto, lo que pondrá en primer plano ciertos problemas, principalmente los relativos a la interpretación de textos.

<sup>75</sup> E. Rogge, *Axiomatik alles möglichen Philosophierens*, págs. 100 y sigs.

Algunas nociones, como la evidencia o la de hecho, adquieren un sentido particular en las disciplinas vinculadas por textos.

Cuando, al argumentar ante un auditorio que no está vinculado por textos, se dice de una proposición que es evidente, significa que no se siente el deseo o no se dispone de un medio para rechazar tal proposición. En cambio, cuando se afirma que una norma jurídica parece evidente, quiere decir que se cree que no surgirá polémica alguna a propósito de su posible aplicación a un caso concreto. Así pues, la no evidencia atribuida a ciertas normas, la presunta necesidad de justificarlas, resulta de trasponer inmediatamente la posibilidad de discusiones en una búsqueda de fundamentos; toda dificultad de aplicación, aun cuando no se cuestionan los valores que la ley protege, corre el riesgo de poner en movimiento toda una argumentación en la que intervendrán probablemente los posibles fundamentos de la norma. Asimismo, decir de un texto sagrado que es evidente equivale, puesto que no es cuestión de rechazarlo, a pretender que sólo hay una única manera de interpretarlo.

Los acuerdos de auditorios especializados pueden implicar definiciones concretas de ciertos tipos de objetos de acuerdo (de lo que es un hecho, por ejemplo). También versan sobre la manera de poder invocarlos o criticarlos.

Para el teólogo o el jurista, se considera un hecho, no lo que puede pretender el acuerdo del auditorio universal, sino lo que los textos exigen o permiten tratar como tal. Un teólogo no puede poner en duda hechos o verdades atestiguadas por dogmas sin excluirse del auditorio particular que los tiene por verificados. En derecho existen ficciones que obligan a tratar una cosa, aun cuando no existe, como si existiera, o a no reconocer como existente algo que existe. Lo que se admite como un hecho de sentido común puede ser privado de toda consecuencia jurídica. Así, el juez

*n'est point autorisé à déclarer un fait constant, par cela seul qu'il en aurait personnellement acquis, en dehors du procès, la connaissance positive*<sup>76</sup>.

<sup>76</sup> Aubry et Rau, *Cours de droit civil français*, t. XII, págs. 73-74.

(no estará en absoluto autorizado a dar constancia de un hecho, sólo porque, fuera del proceso, tuviera personalmente conocimiento positivo).

La intervención del juez podría modificar las pretensiones de las partes. Ahora bien, las partes son las que determinan el proceso, dentro de los límites legales. Vemos, pues, que, para ciertos auditorios, el hecho está vinculado a la prueba que se quiere o se puede presentar.

En las ciencias naturales contemporáneas, el hecho está cada vez más subordinado a la posibilidad de una medida, en el sentido más amplio del término. Tales ciencias se resisten a aceptar cualquier observación que no pueda insertarse en un sistema de medidas. Además, un científico que compruebe las conclusiones propuestas por otro investigador, en contestación a una experimentación determinada, tendrá en cuenta todos los hechos que se presenten y sirvan para destacar lo bien fundado de esta teoría; pero, en esta controversia, no se cree autorizado a valerse de otros hechos que, dentro de los límites planteados, no son sobresalientes. No obstante, a diferencia de lo que ocurre en derecho, no existen en ciencia normas de actuación que den a la pretensión de las partes una firmeza relativa: el científico, juez, siempre es, al mismo tiempo, parte, y pronto introducirá nuevas pretensiones. Por lo tanto, sólo por analogía con lo que se da en derecho, podemos percibir las fases del debate, fases en las que ciertos hechos están considerados provisionalmente irrelevantes.

Incluso en la vida diaria, se estima que algunos hechos carecen de valor, porque sería de mal gusto servirse de ellos. El orador que ataca a un adversario no puede adelantar ciertas informaciones relativas al comportamiento de este último sin desprestigiarse a sí mismo: una multitud de reglas morales, de tratamiento o de deontología impiden la introducción de diversos hechos en un debate. El auditorio jurídico sólo constituye, a este respecto, un caso privilegiado porque las restricciones están codificadas y son obligatorias

para todas las partes; esto es lo que distingue esencialmente la prueba judicial de la prueba histórica <sup>77</sup>.

Otra diferencia importante afecta a las presunciones: la ley puede considerar el vínculo que une ciertos hechos con otros

*comme tellement fort que la probabilité que celui-ci est accompagné de celui-là équivaut à la certitude judiciaire de celui-là* <sup>78</sup>.

(tan fuerte que la probabilidad de que uno vaya acompañado por otro equivale a la certeza judicial del otro).

A menudo, las presunciones legales son de la misma naturaleza que las que se admitirían en la vida extrajudicial; la ley, principalmente, regula con frecuencia lo que juzga normal. Sin embargo, poco importa el origen de tales presunciones jurídicas; es probable que la presunción de la inocencia del acuerdo, en materia penal, proceda del temor a las consecuencias sociales y morales de otro convenio y no de que el derecho haya adoptado una presunción de sentido común vinculada con lo normal.

Las presunciones legales se caracterizan generalmente por la dificultad que supone invertir las; con frecuencia, son irrefragables o sólo se las puede recusar siguiendo normas muy precisas. A veces, sólo conciernen al peso de la prueba, el cual casi siempre depende, y ante cualquier auditorio, de presunciones admitidas. Pero, no se impone su elección como sucede en ciertas materias jurídicas.

Estas observaciones referentes a los acuerdos específicos, propios de ciertos auditorios, indican suficientemente que argumentos, válidos para ciertas personas, no lo son para otras, a las cuales les pueden parecer sumamente extraños, como apunta Jouhandeau:

*Un profane qui assiste à une discussion de théologiens n'est pas éloigné de penser qu'il découvre un monde où l'on s'applique à dé-*

<sup>77</sup> *Ib.*, pág. 63, nota 2 bis de Bartin.

<sup>78</sup> *Ib.*, pág. 100, nota 1 bis de Bartin.

*raisonner de compagnie avec la même logique imperturbable que les pensionnaires d'une maison de fous* <sup>79</sup>.

(Un profano que asiste a una discusión de teólogos no está lejos de pensar que descubre un mundo cuyos habitantes se dedican a decir desatinos en compañía, con la misma lógica imperturbable que los internos de un manicomio).

De lo anterior se deduce que el orador puede sacar ventaja si elige a un auditorio determinado. Cuando las circunstancias no imponen el auditorio, se puede presentar una argumentación primero a ciertas personas, luego a otras, y beneficiarse, sea de la adhesión de las primeras, sea, es el caso más curioso, del rechazo de las segundas; la elección de los auditorios y de los interlocutores, así como el orden en que aparecen las argumentaciones, ejercen una gran influencia en la vida política.

La proximidad de los auditorios, especializados y no especializados, influye en la argumentación. Un artificio señalado por Schopenhauer, como susceptible de ser utilizado durante una discusión entre eruditos en presencia de un público incompetente, consiste en exponer una objeción no pertinente, pero que el adversario no sabría rechazar sin largos desarrollos técnicos <sup>80</sup>. Este procedimiento coloca al adversario en una situación difícil, porque le obliga a servirse de razonamientos que los oyentes son incapaces de seguir. Sin embargo, denunciando la maniobra, el adversario podrá desacreditar a quien recurre a ella, y esta descalificación, que no requiere premisas técnicas, podrá ser operante con respecto a todos los miembros del auditorio, tanto profanos como versados. Asimismo, en un proceso, la tendencia a juzgar con arreglo al derecho se combina con la de juzgar con equidad. Si esta última tiene menos importancia para un juez técnico, éste, empero, no se cerraría por completo a los argumentos que le presentan en calidad de miembro de un grupo social determinado pero no especializado o como miem-

<sup>79</sup> M. Jouhandeau, *De la grandeur*, pág. 98.

<sup>80</sup> Schopenhauer, *Eristische Dialektik*, ed. Piper, vol. 6, pág. 418 («Kunstgriff 28»).

bro del auditorio universal; esta apelación a su sentido moral puede incitarlo a inventar argumentos válidos dentro de los límites convencionales, o a apreciar de forma diferente aquellos de los que dispone. Por otra parte, la preocupación por la opinión actual o futura de los auditorios especializados influye en los discursos dirigidos a auditorios no especializados; ciertos actos de la vida corriente —como compras, ventas— se realizan y discuten teniendo en cuenta no sólo su alcance presente, sino también la posibilidad de poder invocarlos un día en un contexto jurídico. Del mismo modo, el hombre de la calle que observa ciertos fenómenos naturales, puede hacerlo teniendo en cuenta lo que, según él, pueda interesar a un auditorio culto. Los no versados formulan sus argumentaciones de manera que éstas puedan interesar o no a los especialistas; en cualquier caso, la posible intervención del especialista influirá en un gran número de controversias entre los profanos.

#### § 27. ACUERDOS PROPIOS DE CADA DISCUSIÓN

Las premisas de la argumentación consisten en proposiciones admitidas por los oyentes. Cuando éstos están vinculados por reglas precisas que los obligan a reconocer ciertas proposiciones, todo el edificio del argumentador se fundamenta solamente en un hecho de carácter psicológico, la adhesión de los oyentes, la cual, la mayoría de las veces, sólo la presupone el orador. Cuando las conclusiones de este último desagradan a los interlocutores, éstos pueden, si lo juzgan útil, oponer, a esta presunción de acuerdo con las premisas, una denegación cuyo fin sea minar toda la argumentación por la base. Sin embargo, este rechazo de las premisas no siempre se produce sin inconvenientes para los oyentes —aludiremos a este punto más detenidamente cuando, al analizar las técnicas argumentativas, tratemos del ridículo<sup>81</sup>.

<sup>81</sup> Cfr. § 49, «El ridículo y su papel en la argumentación».

Puede suceder que el orador tenga como garantía la adhesión expresa de los interlocutores a las tesis de partida. Esta aceptación no es una garantía absoluta de estabilidad, pero sirve para incrementarla, sin lo cual no tendríamos del mínimo de confianza necesario para la vida en sociedad. Cuando Alicia, al conversar con los seres del país de las maravillas, quiere emplear de nuevo una de sus afirmaciones, oye esta objeción: «Cuando usted dice algo, ya queda para siempre, y usted debe aceptar las consecuencias»<sup>82</sup>. Réplica extraña si uno se coloca en el plano de la verdad, en el cual siempre está permitido el cambio, pues se puede alegar que es un error. Pero, observación profunda, si uno se sitúa en el campo de la acción en el que los propósitos constituyeron una especie de compromiso que no podría ser violado, sin razón suficiente, bajo pena de destruir toda posibilidad de vida común.

El orador, por supuesto, busca las manifestaciones de la adhesión explícita o implícita; para subrayar la adhesión o para interceptarla, se utiliza una serie de técnicas, elaboradas por ciertos auditorios, principalmente por los auditorios jurídicos. Pero, de ninguna manera les están reservadas.

De forma general, todo el aparato del que se rodea la promulgación de ciertos textos, el pronunciar ciertas palabras, tiende a hacer más difícil su repudio y a aumentar la confianza social. El juramento, en particular, añade a la adhesión expresada una sanción religiosa o casi religiosa. Puede afectar a la verdad de los hechos, a la aceptación de normas, extenderse a un conjunto de dogmas: el relapso era pasible de las mayores penas, porque contravenía un juramento.

La técnica de la cosa juzgada se inclina por estabilizar algunos juicios, prohibir que se ponga de nuevo en tela de juicio ciertas decisiones. En ciencia, al distinguir diversas proposiciones calificadas de axiomas, se les concede explícitamente una situación privilegiada en el seno del sistema; la revisión de un axioma ya sólo podrá

<sup>82</sup> L. Carroll, *Through the looking-glass*, pág. 293.

producirse mediante un repudio muy explícito, que no podrá llevarse a cabo por una argumentación que se desarrolle en el interior del sistema del que forma parte dicho axioma.

La mayoría de las veces, sin embargo, el orador sólo puede contar, para sus presunciones, con la inercia psíquica y social, que, en las conciencias y en las sociedades, forma pareja con la inercia en física. Se puede suponer, mientras no se demuestre lo contrario, que la actitud adoptada anteriormente —opinión manifestada, conducta preferida— se continuará en el futuro, bien por deseo de coherencia, bien gracias a la fuerza de la costumbre. La extrañeza de nuestra condición, según Paulhan, reside en que sea:

*facile de trouver des raisons aux actes singuliers, difficile aux actes communs. Un homme qui mange du boeuf ne sait pas pourquoi il mange du boeuf; mais s'il abandonne à jamais le boeuf pour les salsifis ou les grenouilles, ce n'est pas sans inventer mille preuves, les unes plus sages que les autres*<sup>83</sup>.

(fácil encontrar razones a los actos singulares; difícil, a los actos comunes. Un hombre que come carne de vaca no sabe por qué la come; pero, si la deja para siempre por los salsifis o las ranas, no lo hace sin inventar mil motivos, unos más razonables que otros).

En realidad, la inercia permite contar con lo normal, lo habitual, lo real, lo actual, y valorizarlo, ya se trate de una situación existente, de una opinión admitida o de un estado de desarrollo continuo y regular. El cambio, por el contrario, debe justificarse; una decisión, una vez tomada, sólo puede modificarse por razones suficientes. Gran número de argumentaciones insisten en que, en este caso, nada justifica un cambio. Partidario de la continuación de la guerra con Francia, Pitt se opone, en estos términos, a cualquier idea de negociación:

¿Las circunstancias y la situación del país han cambiado sustancialmente desde la última moción sobre este tema o desde que a

<sup>83</sup> J. Paulhan, *Les fleurs de Tarbes*, pág. 212.

mi estimado amigo se vio, por primera vez, como el abogado de la negociación? ¿La situación de los negocios ha variado desde entonces, de forma que la negociación sería, actualmente, más deseable de lo que no lo fue en cualquier momento anterior?<sup>84</sup>.

Con mucha frecuencia, se sustituirá la justificación del cambio por un intento de demostrar que no ha habido cambio real, intento que, a veces, resulta necesario, dado que está prohibido el cambio: el juez que no puede alterar la ley sostendrá que su interpretación no la modifica, que corresponde mejor a la intención del legislador; del mismo modo, se presentará la reforma de la Iglesia como un retorno a la religión primitiva y a las Sagradas Escrituras. La justificación del cambio y la argumentación tendente a mostrar que no han existido cambios, no van dirigidas, en principio, al mismo auditorio. Pero, tanto una como otra se encaminan hacia el mismo objetivo: responder a las exigencias de la inercia en la vida social.

Se justificará la innovación, ya por indicación de una modificación objetiva, a la que ha debido adaptarse el individuo, ya mediante una mutación en el sujeto, considerada un progreso; así, el cambio que, por quebrantar la confianza social, siempre se devalúa algo, podrá, empero, ser apreciado como muestra de sinceridad. Un cambio que ha sobrevivido a su autor es susceptible de convertirse en ejemplar para aquellos que vacilarían en internarse por la misma vía. De este modo, a los republicanos estadounidenses, W. Lippman les presenta como modelo la evolución del senador Vandenberg, quien, tradicionalmente aislacionista, se convirtió, después de la última guerra, en un partidario convencido y prestigioso de una política de colaboración internacional<sup>85</sup>.

En principio, la inercia puede oponerse a todos los proyectos nuevos y, *a fortiori*, a planes que, conocidos desde hace mucho tiempo, no se han aceptado hasta hoy. Lo que Bentham llama el

<sup>84</sup> W. Pitt, *Orations on the French war*, pág. 93 (27 de mayo de 1795).

<sup>85</sup> *New York Herald Tribune* (edición de París), 12 de marzo de 1948.

sofisma del miedo a la innovación o también el sofisma del veto nacional, que consiste en rechazar toda medida nueva, simplemente porque es nueva, de ningún modo corresponde a un sofisma, sino al efecto de la inercia que favorece el estado de cosas existentes, el cual sólo debe modificarse si hay razones en pro de la reforma.

En realidad, Bentham lo comprende muy bien, pues a quien arguye que, si la medida hubiera sido buena, ya se habría adoptado desde hace mucho tiempo, replica que podrían oponerse intereses particulares o que dicha medida podría necesitar un progreso de los conocimientos, con lo que, de hecho, se carga el peso de la prueba<sup>86</sup>. Cabe señalar a este respecto que si, en derecho, el demandante tiene generalmente la carga de la prueba, obedece a que el derecho se conforma a la inercia; está concebido de manera que ratifique, para mejor proveer, los hechos tal como son<sup>87</sup>.

Gracias a la inercia, se prolonga la técnica de la cosa juzgada, por decirlo así, mediante la técnica de lo precedente. La repetición de lo precedente sólo difiere de la continuación de un estado existente porque se examinan los hechos como si pertenecieran a lo discontinuo. Desde este enfoque ligeramente diferente, siempre vemos la inercia en la obra: igual que es preciso dar pruebas sobre la utilidad de alterar un estado de cosas, sería necesario demostrar la oportunidad de cambiar de conducta ante una situación repetida.

En países tradicionalistas, lo precedente se convierte así en parte integrante del sistema jurídico, en un modelo del que pueden prevalecerse con la condición de mostrar que el nuevo caso se asemeja suficientemente al antiguo. De ahí el temor a crear un precedente que intervenga en gran número de decisiones: «Usted va a decidir, no a propósito de Isócrates, sino con respecto a una regla de vida, si es preciso filosofar»<sup>88</sup>. En efecto, se estima que el enunciar cier-

<sup>86</sup> Bentham, *Traité des sophismes politiques*, en *Œuvres*, t. I, págs. 449-450.

<sup>87</sup> Cfr. R. Demogue, *Les notions fondamentales du droit privé*, pág. 543.

<sup>88</sup> Citado por Aristóteles (según Isócrates, *Sobre el cambio de las fortunas*, 173) para ilustrar el lugar de lo antecedente y de lo consecuente, *Retórica*, 1399b.

tos actos, ya se trate de apreciaciones o decisiones, es un consentimiento implícito a su utilización en concepto de precedentes, una especie de compromiso para comportarse de forma semejante en situaciones análogas. Asimismo, cuando alguien cumple una regla y, especialmente, cuando proclama que la cumple, manifiesta que es buena seguirla. Esta postura es asimilable a una *confesión*, la cual, llegado el caso, se podría recordar. Así, atacando a Esquines, Demóstenes invoca el testimonio de su adversario sobre la forma en que debe llevarse un proceso:

[...] expuso aquellos argumentos que ahora sirven de recurso contra él; porque lo que tú definiste como principios justos, cuando procesabas a Timarco, eso mismo, sin duda, conviene que tenga vigor en beneficio de los demás y detrimento tuyo<sup>89</sup>.

Para utilizarlo contra el adversario, resulta eficaz repetir todo lo que, a causa de la adhesión manifestada, se puede considerar una confesión suya. La repetición inmediata de las palabras del interlocutor constituye lo esencial de lo que comúnmente se llama *el espíritu de réplica*.

En derecho, cuando sólo está en juego el interés de las partes, la confesión de una de las partes, así como el mutuo acuerdo, proporciona un elemento estable en el que puede apoyarse el juez. Cuando se trata de los asuntos por los que se interesa el orden público, la confesión no tiene la misma fuerza probatoria; pues es el juez, y de ningún modo las partes, quien determina lo que se puede considerar adquirido.

En lugar de basarse en los juicios del interlocutor, se emplearán a veces meros indicios de su confesión, se prevale especialmente de su silencio.

El silencio puede interpretarse, sea como el indicio de que no se ha encontrado ninguna objeción ni refutación, sea como el indicio de que el asunto es indiscutible. La primera interpretación afir-

<sup>89</sup> Demóstenes, *Sobre la embajada fraudulenta*, 241.

ma que existe un acuerdo de hecho del interlocutor, y la segunda extrae su derecho. «Lo que el adversario no niega» constituye para Quintiliano un elemento sobre el cual puede apoyarse el juez<sup>90</sup>.

El peligro del acuerdo que sale del silencio explica que, en muchas circunstancias, se opte por responder algo, aun cuando sea débil la objeción de la que se dispone en ese momento.

La asociación que se establece entre silencio y confesión puede, empero, actuar en detrimento de ciertas afirmaciones. El silencio absoluto ante diversas medidas adoptadas por los poderes públicos parece sospechoso, pues es difícil interpretarlo como una aprobación unánime; para explicarlo, se prefiere recurrir a la hipótesis de la intimidación.

Son múltiples los indicios de los que se obtiene la confesión. Pueden rastrearse en una abstención, mejor aún, en una mudanza cuya huella se cree haber localizado. Así, se creará que el rechazo, por parte del legislador, de un artículo en una ley, sometida a su juicio, es una confesión, o sea, la afirmación implícita de que ha pensado en ello y no lo quería.

El uso dialéctico de las preguntas y las respuestas tiende esencialmente a asegurar acuerdos explícitos de los que después podrá prevalerse el orador; es una de las características de la técnica socrática. Una de las aplicaciones de este método consiste en la búsqueda de un acuerdo explícito sobre el punto que se va a juzgar, aquel del que el adversario hará depender el desenlace del debate, o sobre las pruebas que admitirá y considerará concluyentes. Hemos citado en otra parte<sup>91</sup> el caso del empresario americano que, durante todo un día, solicita las objeciones de los representantes sindicales y las apunta cuidadosamente en la pizarra. Así, llega a obtener un acuerdo explícito sobre los puntos a los que debe responder; el añadir después otros nuevos puntos se interpretaría como un indicio de mala voluntad. Estableciendo el objeto de la con-

<sup>90</sup> Quintiliano, lib. V, cap. X, § 13.

<sup>91</sup> *Rhétorique et philosophie*, pág. 20, según Dale Carnegie, pág. 344.

troversia, se la reduce más; sólo a riesgo de cambiar de opinión, el interlocutor podría encontrar una escapatoria para rechazar su acuerdo, aun cuando se hubieran cumplido las condiciones aceptadas. Por otra parte, como son terceros quienes, la mayoría de las veces, son los jueces del desenlace del debate, hay pocas posibilidades de que semejante desaprobación tenga otras consecuencias que no sean las de desacreditar al autor.

Quintiliano les da este consejo a los abogados:

Por tanto, será ventajoso disimular algunas de nuestras armas. Pues el adversario las reclama con insistencia y, a menudo, hace que de ello dependa el desenlace de la causa, ya que piensa que no las tenemos; al reclamar nuestras pruebas, les da importancia<sup>92</sup>.

El acuerdo preliminar a la discusión puede versar, no sobre el objeto del debate ni sobre las pruebas, sino sobre la forma de llevar la discusión. Este acuerdo puede ser casi ritual, como en las discusiones judiciales, parlamentarias o académicas; pero, puede emanar, al menos parcialmente, de la discusión particular en curso y de una iniciativa tomada por una de las partes. De esta forma Demóstenes le presenta a Esquines las modalidades de su defensa:

Pues bien, la defensa justa y directa consiste en mostrar o bien que los hechos incriminados no han tenido lugar, o bien que, habiendo tenido lugar, son útiles a la ciudad<sup>93</sup>.

Temiendo que el acusado desvíe la atención de la asamblea sobre puntos secundarios, Demóstenes le prescribe, por decirlo así, la técnica de su defensa, cuyo valor, por esto mismo, se compromete a reconocer. Así, el interlocutor que, en una controversia, repite, punto por punto, las alegaciones de su predecesor, al aceptar el orden de su discurso, muestra su lealtad en el debate. Por lo tanto, el asegurarse ciertos acuerdos o ciertos rechazos es uno de los obje-

<sup>92</sup> Quintiliano, lib. VI, cap. IV, § 17.

<sup>93</sup> Demóstenes, *Sobre la embajada fraudulenta*, 203.

tivos que determina el orden en la argumentación. En efecto, la construcción de un discurso no consiste únicamente en el desarrollo de las premisas dadas al principio, sino también en el establecimiento de las premisas, la explicitud y el estabilizar los acuerdos <sup>94</sup>.

Cada discusión presenta, de este modo, etapas, jalonadas por los acuerdos que se pretenden establecer, las cuales resultan a veces de la actitud de las partes y, en ocasiones, son institucionalizadas gracias a costumbres adoptadas o a normas explícitas de actuación.

#### § 28. LA ARGUMENTACIÓN «AD HOMINEM» Y LA PETICIÓN DE PRINCIPIO

Las posibilidades de argumentación dependen de lo que cada uno está dispuesto a conceder, de los valores que reconoce, de los hechos sobre los que señala su conformidad; por consiguiente, toda argumentación es una argumentación *ad hominem* o *ex concessis*. En cambio, si, a la argumentación *ad hominem*, se le opone con frecuencia la argumentación *ad rem* <sup>95</sup> —la primera relativa a la opinión y la segunda referente a la verdad o a la cosa misma—, obedece a que se olvida que se debe admitir la verdad en cuestión. En términos de nuestra teoría, la argumentación *ad rem* corresponde a una argumentación supuestamente válida para toda la humanidad razonable, es decir, *ad humanitatem*. Ésta sería un caso particular, pero eminente, de la argumentación *ad hominem*.

La argumentación que se dirige al auditorio universal, la argumentación *ad humanitatem*, evitará, en la medida de lo posible, el uso de argumentos que sólo serían válidos para grupos determinados. Esta será la principal preocupación de la argumentación filosófica.

<sup>94</sup> Cfr. § 103, «Orden y persuasión».

<sup>95</sup> Cfr. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* 11, ed. Brockhaus, vol. 6, página 29.

Podríamos distinguir tipos de argumentos *ad hominem* tan variados como los auditorios a los que se dirigen; nos proponemos llamarlos argumentos *ad hominem*, en un sentido restringido, cuando el orador sabe que no tendrían fuerza ante el auditorio universal, tal como él se lo imagina.

He aquí un ejemplo muy sencillo. Serán once para almorzar. La criada exclama: «¡Eso trae mala suerte!». Presurosa, responde la señora: «No, María, te equivocas: trece traen mala suerte». El argumento no tiene réplica y pone inmediatamente fin al diálogo. Se puede considerar que esta respuesta es un tipo de argumentación *ad hominem*: aunque no señala ningún interés personal de la criada, se basa en lo que ésta admite. Mucho más eficaz de lo que sería una disertación sobre lo ridículo de las supersticiones, dicha respuesta permite argumentar dentro de los límites de lo prejuzgado, en lugar de combatirlo.

A menudo, los argumentos *ad hominem* reciben el calificativo de pseudoargumentos, pues son argumentos que persuaden manifiestamente a ciertas personas, aun cuando no debieran hacerlo, por la sencilla razón —piensa quien los devalúa de esta forma— de que no tendrían ningún efecto sobre sí mismo. En realidad, quien los trata con tal desprecio, por una parte, cree que la única argumentación verdadera es la que se dirige al auditorio universal, y, por otra, se erige como representante auténtico de este auditorio. Porque, a su entender, toda argumentación debe valer para el auditorio universal, algunos verán en la eficacia de los argumentos *ad hominem stricto sensu* un signo de la debilidad humana. Schopenhauer denominará artificio (*Kunstgriff*) al uso del argumento *ad hominem* consistente en poner al interlocutor en contradicción con sus propias afirmaciones, con las enseñanzas de un partido que aprueba o con sus propios actos <sup>96</sup>. Pero, no hay nada ilegítimo en esta manera de proceder. Incluso podríamos calificar de racional semejante argumentación, al tiempo que admitimos que no todos

<sup>96</sup> Schopenhauer, *Eristische Dialektik*, ed. Piper, vol. 6, pág. 415 («Kunstgriff 16»).

aceptan las premisas discutidas. Estas premisas son las que determinan los límites dentro de los que se mueve la argumentación. Por eso, relacionamos el examen de esta cuestión con los acuerdos propios de ciertas argumentaciones.

No se debe confundir el argumento *ad hominem* con el argumento *ad personam*, es decir, con un ataque contra la persona del adversario y que tiende, principalmente, a descalificarlo. Puede que se los confunda porque, a menudo entre las dos clases de argumentos, se produce una interacción. Aquel cuya tesis ha sido rechazada mediante una argumentación *ad hominem*, ve su prestigio disminuido; pero, no olvidemos que es una consecuencia de toda refutación, cualquiera que sea la técnica utilizada: «*Une erreur de fait — ya indicaba La Bruyère — jette un homme sage dans le ridicule*» (Un error de hecho deja en ridículo a un hombre sabio)<sup>97</sup>.

Utilizando la técnica de la confesión que acabamos de examinar, se puede pasar, a partir de los actos realizados por alguien, a las reglas de conducta que dicho individuo parece aprobar implícitamente y que servirán de base para una argumentación *ad hominem*. Por lo tanto, las argumentaciones *ad personam* y *ad hominem* están íntimamente mezcladas, como en este breve diálogo que encontramos en Stevenson:

A) Usted es demasiado duro con sus empleados.

B) Pero usted no debería hablar así. Su propia fábrica soportaría una encuesta con mucha menos facilidad que la mía<sup>98</sup>.

En función de la argumentación en general, y de la argumentación *ad hominem* en particular, se puede comprender en qué consiste la *petición de principio*.

Con frecuencia, se piensa que es un fallo en la técnica de la demostración y Aristóteles trata de ella, no sólo en los *Tópicos*,

<sup>97</sup> La Bruyère, *Des jugements*, 47, en *Les caractères*, «Bibl. de la Pléiade», página 379.

<sup>98</sup> Ch. L. Stevenson, *Ethics and language*, pág. 127.

sino también en los *Analíticos*<sup>99</sup>; tal petición consistiría en el hecho de postular lo que se quiere probar.

Observemos inmediatamente que, en el plano de la lógica formal, la acusación de petición de principio carece de sentido. En efecto, se podría pretender que toda deducción formalmente correcta consiste en una petición de principio, y que el principio de identidad, el cual afirma que toda proposición se implica a sí misma, sería, incluso, la petición de principio con todo sus requisitos.

En realidad, la petición de principio —que no concierne a la verdad, sino a la adhesión de los interlocutores a las premisas que se presuponen— no es una falta de lógica, sino de retórica, que se comprende, no en el interior de una teoría de la demostración, sino con respecto a la técnica argumentativa. La petición de principio consiste en emplear el argumento *ad hominem* cuando éste no es susceptible de ser utilizado, porque tal petición supone que el interlocutor ya se ha adherido a una tesis cuya aceptación, justamente, se procura conseguir. Aún es preciso que las dos proposiciones, el principio y la conclusión, que nunca son exactamente las mismas, estén lo bastante próximas una de otra para que esté justificada la acusación de petición de principio. Por eso, una discusión casi siempre surge sobre lo bien fundado de la acusación.

El oyente sólo podrá pretender que hay petición de principio si la premisa que ponen en duda no tiene, en este caso, más fundamento que la conclusión misma que se ha querido sacar, y para la cual esta premisa constituiría un eslabón indispensable en el razonamiento. Resulta en extremo poco frecuente que esta dependencia esté lo suficientemente garantizada para que se admita sin réplica la acusación. En efecto, semejante acusación implica que, en una argumentación, se puede discernir con precisión no sólo si el enunciado de una premisa se distingue o no del enunciado de la conclusión, sino también qué parte corresponde a cierto tipo de argumentos, y exclusivamente a este tipo, según la relación «con-

<sup>99</sup> Aristóteles, *Primeros Analíticos*, 64b<sub>26</sub>-65a<sub>38</sub>.

clusión-premisa-conclusión». Ahora bien, por la complejidad de esta relación, puede desarrollarse, en la práctica, la discusión para saber si hay petición de principio.

La importancia de la manera en que se examinan las relaciones entre las premisas y la conclusión, se muestra con claridad en el ejemplo siguiente, en el que se alude a las relaciones entre los actos y la naturaleza de una persona: si se quiere que se admita que X es valiente por naturaleza y si, con este fin, se presenta uno de sus actos como si fuera una manifestación de esta naturaleza valerosa, el interlocutor podrá pretender que se trata de una petición de principio. En cambio, esta afirmación será más difícil de mantener si se estima que este mismo acto es un ejemplo que debe permitir una generalización. Así, para mostrar que no se trata de una petición de principio, el orador destacará que la premisa cuestionada tiene otro fundamento distinto de la conclusión y que su relación argumentativa con la conclusión es de otra clase diferente a la que se había supuesto. Quien acusa a su interlocutor de utilizar una petición de principio, estará, pues, del todo interesado en desarrollar el razonamiento con todos sus requisitos.

He aquí una petición de principio —señalada por Navarre después de Blass— en un pasaje del discurso de Antifonte sobre el crimen de Herodes [73]:

*Sachez bien que je mérite votre pitié beaucoup plus qu'un châti-  
ment. Le châtiement revient, en effet, aux coupables, la pitié à ceux  
qui sont l'objet d'une accusation injuste*<sup>100</sup>.

(Enteraos de que merezco vuestra piedad mucho más que un castigo. El castigo recae, en efecto, sobre los culpables, la piedad sobre los que son objeto de una acusación injusta).

El orden de la premisa mayor y el de la conclusión está invertido. Los oyentes no pueden admitir la premisa menor que se sobre-

<sup>100</sup> O. Navarre, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, pág. 141, n. 1. Véase también F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, I, pág. 122.

tiende («Soy el objeto de una acusación injusta»), porque, si se la hubiera reconocido, se juzgaría el proceso. Por esta razón, Antifonte, en lugar de presentar el derecho que pretende tener a la piedad como la conclusión de un silogismo, hace su afirmación delante de la mayor, para darle una especie de validez independiente. A este respecto, cabe señalar que los autores antiguos gustan, en los discursos, de presentar las cuestiones como si se las juzgara en su favor y se las ingenian, mediante artificios de forma, para desconcertar a quienes querían imputarles una petición de principio. Y muy a menudo lo consiguen. Así, ni Blass ni Navarre estiman que es una petición de principio la argumentación que se encuentra en el exordio del propio discurso de Antifonte [1 a 8] y que ofrece una estructura análoga a la que acabamos de analizar.

Bentham ha calificado de «*pétition de principe cachée dans un seul mot*» (petición de principio escondida en una única palabra) la utilización de apreciaciones valorizadoras o desvalorizadoras en la descripción de ciertos fenómenos<sup>101</sup>. Es el procedimiento lo que denuncia Schopenhauer cuando hace notar que lo que un observador neutral consideraría «fenómeno de culto», el partidario lo llamará «expresión de piedad» y el adversario lo calificará de «supersunción»<sup>102</sup>. Pero, no creemos que, en casos semejantes, se pueda hablar de petición de principio, excepto si se supone que las calificaciones, las admite el interlocutor que precisamente las pone en duda; si no es así, se llegaría a considerar petición de principio toda afirmación de valor.

Para concluir, la petición de principio es una falta de argumentación. Afecta a la argumentación *ad hominem* y la presupone, pues su campo no es el de la verdad, sino el de la adhesión. Si se reconoce que es ilegítimo emplear peticiones de principio, es decir, fundamentar la argumentación en premisas que el auditorio rechaza, esto

<sup>101</sup> J. Bentham, *Traité des sophismes politiques*, en *OEuvres*, t. I, pág. 481.

<sup>102</sup> Schopenhauer, *Eristische Dialektik*, ed. Piper, vol. 6, pág. 414 («Kunstgriff 12»).

implica que se pueden utilizar las que admite. Cuando se trata de verdad y no de adhesión, el argumento *ad hominem* está por proibir; pero, en este caso, la petición de principio es imposible. Los dos son correlativos: sólo dentro de una teoría de la argumentación se puede tener en cuenta la acusación de «petición de principio» y sopesar la legitimidad de la crítica que implica.

## CAPÍTULO II

LA ELECCIÓN DE LOS DATOS Y SU ADAPTACIÓN  
CON VISTAS A LA ARGUMENTACIÓN

## § 29. LA SELECCIÓN DE LOS DATOS Y SU PRESENCIA

Los acuerdos de los que dispone el orador, sobre los que puede apoyarse para argumentar, constituyen un dato, pero tan vasto y susceptible de utilizarse de formas tan variadas que la manera de valerse de él presenta una importancia capital. Antes de examinar el uso argumentativo de este dato, es indispensable, pues, atraer la atención sobre el papel de la selección previa de los elementos, que servirán de punto de partida a la argumentación y de adaptación a los objetivos de esta última.

Precisamos, sin embargo, que el poder elegir entre los datos no implica que se pueda desdeñar elementos que se inutilizarán. Para cada auditorio existe un conjunto de cosas admitidas y, todas, pueden influir en sus reacciones. Es relativamente fácil distinguir este conjunto cuando se trata de un auditorio especializado: será el *corpus* del saber reconocido por los partidarios de una disciplina científica<sup>1</sup>; será todo el sistema jurídico en el que se inserta una

<sup>1</sup> Cfr. G. T. Kneebone, «Induction and Probability», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. L, 1949-1950, pág. 35. Para las matemáticas, véase R. L. Wil-

decisión judicial<sup>2</sup>. Salvo si se trata de un campo formalizado, completamente aislable, este conjunto es flexible, siempre está abierto. Sus límites son particularmente vagos cuando se trata de un auditorio no especializado, aunque la elaboración filosófica puede contribuir, en ciertas épocas, a precisarlo un poco. En todo caso, para cada auditorio constituye un sistema de referencia que sirve para demostrar las argumentaciones.

Dicho esto, el papel de la selección es tan evidente que, cuando alguien menciona hechos, siempre debemos preguntarnos lo que éstos pueden hacer para confirmar o infirmar. La prensa, gubernamental o de la oposición, nos ha habituado a esta selección de hechos, con vistas a una argumentación explícita o a una argumentación que se espera que el lector efectúe por sí mismo. En la retórica tradicional, en el capítulo dedicado a la narración, no faltan consejos sobre cómo escoger los hechos de la causa<sup>3</sup>. Pero esta elección también predomina en los debates científicos: elección de los hechos estimados relevantes, elección de las hipótesis, elección de las teorías que el científico cree que debe confrontar con los hechos, elección de los elementos mismos que constituyen hechos. El método de cada ciencia implica tal elección que, relativamente estable en las ciencias naturales, es mucho más variable en las ciencias humanas.

El seleccionar ciertos elementos y presentarlos al auditorio da una idea de su importancia y su pertinencia en el debate. En efecto, semejante elección concede a estos elementos una *presencia*, que es un factor esencial de la argumentación, que con demasiada frecuencia han descuidado las concepciones racionalistas del razonamiento.

der, «The origin and growth of mathematical concepts», en *Bull. Amer. Math. Society*, sept., 53, págs. 424-425.

<sup>2</sup> Cfr. C. Cossio, «Phenomenology of the decision», en *Latin-American legal philosophy*, pág. 399, citado por V. Goldschmidt, *Le système stoïcien*, pág. 97, n. 7.

<sup>3</sup> *Retórica a Herennio*, I, 12; Cicerón, *De Inventione*, I, 30; Quintiliano, lib. IV, cap. II, especialmente § 57.

Un hermoso relato chino ilustrará nuestro pensamiento:

Un rey ve pasar a un buey que debe ser sacrificado. Tiene piedad de él y ordena que lo sustituya un cordero. Confiesa que esto ha sucedido porque veía al buey y no veía al cordero<sup>4</sup>.

La presencia influye de manera directa en nuestra sensibilidad. Es un dato psicológico que, como lo muestra Piaget, ejerce una influencia desde el punto de vista de la percepción: durante la confrontación de dos elementos —por ejemplo, un patrón fijo y los tamaños variables con los que se lo compara—, se supervalora precisamente aquello sobre lo que la mirada se centra, lo que se ve mejor o más a menudo<sup>5</sup>. Así, lo que se presenta a la mente adquiere tal importancia que la práctica y la teoría de la argumentación deben tenerlo en cuenta. En efecto, no basta con que una cosa exista para sentir su presencia. Esto es cierto, incluso en controversias eruditas; lo prueba el papel que, en la querrela gasendista, desempeñó un libro en el que Jean de Launoy mostraba las variaciones de la actitud de la Iglesia para con Aristóteles. A este respecto, el abad Lenoble hace la observación siguiente:

*Certes, nul n'ignore que l'Eglise est bien antérieure à l'Aristotélisme du XIII<sup>e</sup> siècle. Cela, tous les protagonistes le savent, seulement, personne n'y pense<sup>6</sup>.*

(Ciertamente ninguno ignora que la Iglesia es muy anterior al aristotelismo del siglo XIII. Esto todos los protagonistas lo saben, sólo que nadie lo piensa).

Por tanto, una de las preocupaciones del orador será la de darle presencia, sólo mediante la magia del verbo, a lo que está efectiva-

<sup>4</sup> Meng-Tseu, *Premier livre*, § 7 (Pauthier, *Confucius et Mencius*, pág. 230 y sigs.); resumido por Pareto, *Traité de sociologie*, I, pág. 600 (§ 1135) a propósito del análisis de la piedad como residuo.

<sup>5</sup> Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, vol. I, págs. 174-175.

<sup>6</sup> *Rev. d'Histoire des Sciences et de leurs applications*, 1953, pág. 125.

mente ausente y que considera como importante para su argumentación, o valorizar, haciéndolos más presentes, ciertos elementos ofrecidos real y verdaderamente a la conciencia.

En Bacon, el papel de la retórica, como técnica que permite «aplicar la razón a la imaginación para impulsar mejor a la voluntad»<sup>7</sup> está vinculado esencialmente a los efectos de la presencia:

El sentimiento considera sólo el presente, la razón considera el futuro y la sucesión de los tiempos. Y por esto, dado que el presente llena más la imaginación, la razón generalmente resulta vencida. Pero, una vez que la fuerza de la elocuencia y la persuasión han hecho que las cosas alejadas y futuras aparezcan como presentes, entonces la razón prevalece sobre la rebelión de la imaginación<sup>8</sup>.

Bacon expresa, en el lenguaje filosófico de su tiempo, una idea próxima a la nuestra: la presencia, fenómeno psicológico para comenzar, se convierte en un elemento esencial en la argumentación.

Ciertos maestros de retórica, partidarios de efectos fáciles de obtener, preconizan el recurso, para conmover al auditorio, a objetos concretos, como la túnica ensangrentada de César que blande Antonio ante los romanos, como los hijos del acusado a los que se llevan ante los jueces para excitar su piedad. El objeto real debe acarrear una adhesión, imposible de conseguir con la mera descripción del objeto. Es un ayudante valioso, pero con la condición de que la argumentación resalte su utilidad. En efecto, lo real puede ofrecer aspectos desfavorables que será difícil de sustraer al espectador; por otra parte, el objeto concreto podría distraer la atención del oyente en una dirección que se aleja de lo que le importa al orador. Así pues, no hay que confundir la presencia y los esfuerzos para aumentar el sentimiento de presencia con la fidelidad a lo real. Tampoco debemos, como estaríamos tentados a hacerlo si racionalizamos demasiado el pensamiento, querer reducir la presencia a

<sup>7</sup> Bacon, *Of the advancement of learning*, lib. II, pág. 156.

<sup>8</sup> *Ib.*, pág. 157.

la certeza y tratar los acontecimientos más alejados del presente como si fueran importantes; porque son menos probables. Es la única solución que, según Lewis, permitiría que fueran compatibles, con el cálculo utilitario, la proximidad y el alejamiento, propuestos por Bentham como una dimensión de los placeres<sup>9</sup>. Por muy anómala que sea dentro de su sistema, la dimensión suplementaria que Bentham introduce existe —para nosotros que la interpretamos con arreglo a la presencia, perfectamente justificada— porque se ajusta a las innegables tendencias psíquicas.

En un apéndice de su *Retórica*<sup>10</sup>, Whately recoge una amplia nota de Campbell relativa a las condiciones de tiempo, lugar, conexión e interés personal por las cuales nos afecta un acontecimiento; también son estas condiciones las que determinan la presencia. Por lo tanto, la presencia no está vinculada exclusivamente a la proximidad en el tiempo, aunque ésta constituye un elemento esencial. Señalemos, por otra parte, que el esfuerzo para conseguir que esté presente en la conciencia, no sólo puede referirse a un objeto real, sino también a un juicio o a todo un desarrollo argumentativo. Dicho esfuerzo pretende, en la medida de lo posible, que esta presencia ocupe todo el campo de la conciencia y que quede aislado, por decirlo así, del conjunto mental del oyente. Y esto es capital. El que se haya podido comprobar que un silogismo bien formulado, y aceptado por el oyente, no determina necesariamente la actuación de este último conforme a las conclusiones, obedece a que las premisas, aisladas durante la demostración, han podido encontrarse con obstáculos, una vez que han entrado en el circuito mental de aquel al que debían persuadir<sup>11</sup>.

La importancia de la presencia en la argumentación no se destaca únicamente de forma positiva: la supresión deliberada de la presencia constituye un fenómeno muy notable y que merecería un

<sup>9</sup> C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, pág. 493.

<sup>10</sup> Richard D. D. Whately, *Elements of Rhetoric*, Apéndice C, págs. 366 y sigs.

<sup>11</sup> Cfr. § 6, «Persuadir y convencer».

estudio detallado. Hagamos sólo una observación, que nos parece esencial, sobre el carácter irreal de todo lo que no forma parte de nuestra acción, lo que no se relaciona con nuestras convicciones. Precisamente sobre este punto observa Stephen Spender que:

[...] casi todos los seres humanos tienen una captación muy intermitente de la realidad. Sólo un reducido número de cosas que ilustran sus propios intereses son reales para ellos: las demás cosas que, de hecho, son muy reales también, se les aparecen como abstracciones [...] Vuestros amigos —por ser vuestros aliados— son auténticos seres humanos [...] Vuestros adversarios sólo son aburridas, poco razonables, inútiles tesis cuyas vidas sólo son falsos juicios que deseáis borrar con una bala de plomo [...] <sup>12</sup>.

Y, al aplicar esta concepción a las reacciones que sentía Spender durante la guerra civil española, ante las atrocidades de los franquistas y las de los defensores de la República, añade:

En el primer caso, veía cadáveres; en el segundo, sólo palabras.

En el mismo libro, y a propósito de las ejecuciones que necesitaba la buena causa, señala Koestler en un momento dado:

Ahora estos dos individuos se me hacían más reales que la causa en cuyo nombre iban a ser sacrificados <sup>13</sup>.

El individuo al que están dispuestos a sacrificar en nombre del sistema es irreal, no sólo jurídicamente, porque ha perdido el estatuto ontológico, sino también de hecho, porque está privado de la presencia. El choque se produce, bien por la duda teórica, bien cuando, en la situación concreta, ya no se puede expulsar de la mente la presencia del hombre al que se va a sacrificar.

<sup>12</sup> En la obra colectiva editada por R. Crossman, *The God that failed*, págs. 253-254.

<sup>13</sup> *Ib.*, pág. 80.

La noción de presencia —de la que nos servimos aquí y que creemos de una importancia capital para la técnica de la argumentación— no es una noción elaborada filosóficamente. Una filosofía que hiciera de la presencia una piedra angular de su constitución, como la de Buber o Sartre, la relacionaría con la ontología o la antropología. Pero nuestro propósito no es éste. Nosotros tendemos al aspecto técnico de esta noción que lleva a la conclusión inevitable de que toda argumentación es selectiva, pues elige los elementos y la forma de presentarlos. De ahí que se exponga inevitablemente al reproche de ser parte y, por tanto, parcial y tendenciosa <sup>14</sup>. Y es un reproche que se debe tener en cuenta cuando se trata de una argumentación que se espera que sea convincente, es decir, válida para el auditorio universal. Una argumentación tendenciosa, adoptada con un fin deliberado, con vistas a un partido al que se favorece por interés o por función, debería completarse con la argumentación contraria, a fin de permitir un equilibrio en la apreciación de los elementos conocidos. Sólo después de oír a las dos partes, tomará una decisión el juez. Pero, el pasar de esta exigencia a la afirmación de que es preciso presentar la totalidad de los elementos de información, concediendo a cada uno el sitio que le corresponde, equivale a suponer, por una parte, que existe un criterio que permite determinar cuáles son los elementos relevantes y, por otra, que la totalidad así definida podría estar agotada. Pensamos que es una ilusión y que el paso de lo subjetivo a lo objetivo sólo puede hacerse mediante ampliaciones sucesivas, de las que ninguna puede considerarse la última. Quien efectúa una nueva ampliación destacará necesariamente el que las exposiciones precedentes hubieran procedido a una elección de los datos y, sin duda, terminará con bastante facilidad a mostrarlo. Añadamos que en

<sup>14</sup> En el texto original, se produce un juego de palabras entre «partielle» (relativo a una parte del todo) y «partiale» (que juzga o procede con parcialidad), juego que desaparece en español, pues un único significante («parcial») recoge el significado de los dos términos franceses. [*N. de la T.*]

las ciencias humanas, como en las ciencias de la naturaleza, esta elección no es sólo selección, sino también construcción e interpretación<sup>15</sup>.

Toda argumentación implica, pues, una elección que consiste, no sólo en la selección de los elementos empleados, sino también en la técnica de su presentación. Para realizar la presencia, las cuestiones de forma se mezclan con cuestiones de fondo. En cuanto a las necesidades de la exposición, trataremos de ellas sucesivamente<sup>16</sup>.

### § 30. LA INTERPRETACIÓN DE LOS DATOS

La utilización de los datos con vistas a la argumentación no puede hacerse sin una elaboración conceptual que les dé sentido y los haga relevantes para la continuación del discurso. Los aspectos de esta elaboración —de esta puesta en forma— son los que proporcionan uno de los caminos por los que se puede captar mejor lo que distingue una argumentación de una demostración.

Toda demostración exige la univocidad de los elementos sobre los cuales se fundamenta. Se supone que todos comprenden de la misma manera tales elementos, gracias a medios de conocimiento que se consideran intersubjetivos, y, si no es así, se reduce artificialmente el objeto del razonamiento a los únicos elementos de los que, de hecho, parece alejada toda ambigüedad. O bien se presenta inmediatamente el dato como claro y significativo, dentro de una concepción racionalista de la deducción, o bien sólo interesan las formas de los signos que se cree que todos perciben de modo idéntico, sin que lleve a equívoco el manejo de estos últimos; es la concepción de los formalistas modernos. En todos estos casos, la inter-

### § 30. La interpretación de los datos

pretación no plantea problema alguno o, al menos, los problemas que suscita aparecen eliminados de la teoría. No sucede lo mismo cuando se trata de la argumentación.

El estudio de la argumentación nos obliga, en efecto, a tener en cuenta, no sólo la selección de los datos, sino también la manera de interpretarlos, la significación que se decide atribuirles. En la medida en que constituye una elección consciente e inconsciente, entre varios modos de significación, la interpretación puede distinguirse de los datos que se interpretan y oponerse a éstos. Evidentemente, esto no quiere decir que nos adhiramos a una metafísica que separaría los datos inmediatos e irreductibles de las construcciones teóricas elaboradas a partir de ellas. Si debiéramos adoptar una postura metafísica, nos inclinaríamos más bien por admitir la existencia de un nexo indisoluble entre la teoría y la experiencia, tal como lo expresa el principio de dualidad de F. Gonsseth<sup>17</sup>. Pero, por el momento, nuestras pretensiones son más limitadas. Solamente queremos insistir en el hecho de que, en la práctica argumentativa, los datos constituyen los elementos sobre los cuales parece existir un acuerdo considerado, al menos provisional o convencionalmente, unívoco y fuera de discusión. A estos datos, se opondrá, de forma consciente, su interpretación, cuando ésta aparezca como una elección entre significaciones que no parecen formar cuerpo, por decirlo así, con las que interpretan los datos. Justamente cuando las interpretaciones incompatibles nos hacen dudar sobre la manera de concebir el dato, se plantea forzosamente el problema de la interpretación, el cual pasa a segundo plano tan pronto como una de las interpretaciones, que parezca la más adecuada, sea la única presente en la conciencia.

El problema que nos preocupa sólo se le aparecerá en toda su extensión a quien se percate de que la interpretación no consiste sólo en la elección, sobre un campo bien definido, entre interpreta-

<sup>15</sup> Cfr. R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, pág. 115.

<sup>16</sup> Cfr. § 37, «Problemas técnicos de la presentación de los datos»; § 42, «Las figuras de la elección, la presencia y la comunión».

<sup>17</sup> Cfr. los resúmenes a las «Troisièmes Entretiens de Zurich sur le principe de dualité», en *Dialectica*, 22-25.

ciones que parecen incompatibles —cuando nos preguntamos, por ejemplo, si el que acaba de ponerse en movimiento es el tren en el que nos encontramos o el tren vecino—, sino también en la elección del campo sobre el que recaerá el esfuerzo de interpretación. En efecto, se puede describir el mismo proceso cuando se trata de apretar un perno, ensamblar un vehículo, ganarse la vida, fomentar el número de exportaciones<sup>18</sup>. Por otra parte, se puede analizar un acto en sí mismo, delimitado lo más posible, considerado desde su aspecto más contingente y aislado de la situación. Pero, también puede interpretarse como símbolo, como medio, como precedente, como jalón en una dirección. Estas diversas interpretaciones, aunque presenten el fenómeno desde tal o cual nivel de abstracción o aunque lo relacionen con una situación de conjunto —y observemos, a este respecto, que la interpretación puede ser, no una simple selección, sino también una creación, una invención de significación—, no siempre son incompatibles, sino que el poner de manifiesto una de ellas, el lugar destacado que ocupa en la mente, ensombrece a menudo a las demás. Lo esencial de un gran número de argumentaciones resulta de este juego de interpretaciones innumerables y de la lucha por imponer algunas y descartar otras.

La infinita complejidad de las interpretaciones, su movilidad e interacción explican suficientemente la imposibilidad de reducir todos los enunciados a proposiciones cuya probabilidad numérica pueda determinarse. Aun cuando un aumento de nuestros conocimientos permite precisar estas probabilidades, sólo es posible si permanecemos dentro de los límites de una interpretación determinada. Convencionalmente, nada se opone a ello, pero tampoco nada podrá impedir que se anteponga o se sugiera de forma implícita una interpretación nueva: las posibilidades de interpretación parecen inagotables.

A veces, el esfuerzo de los que argumenta no tiende tanto a imponer una interpretación determinada como a mostrar la ambi-

<sup>18</sup> Cfr. E. Gellner, «Maxims», en *Mind*, julio de 1951, pág. 393.

güedad de la situación y las diversas maneras de comprenderla. El dar su preferencia a cierta interpretación, o incluso el creer en la existencia de una única interpretación válida, pueden ser reveladores de un sistema particular de creencias o incluso de una concepción del mundo. En efecto, se puede postular la unicidad de interpretación, no sólo en un caso determinado, sino también como regla general. Para Pascal, lo que nos impide reconocer las verdades es nuestra voluntad corrompida<sup>19</sup>; dentro de esta concepción no se concibe una justificación racional posible para una multiplicidad de interpretaciones. Los antiguos habían llamado *color* a las interpretaciones favorables a un partido, término que tiene para ellos un sentido peyorativo, debido a que se admite que hay una verdad de los hechos, conocida por el defensor y cuyo color sería una alteración<sup>20</sup>.

Para los antiguos, ya sean filósofos, juristas o teólogos, la interpretación concierne normalmente a los textos; los psicólogos modernos, sobre todo, han insistido en la ubicuidad de la interpretación, la cual está presente incluso desde el punto de vista de la percepción<sup>21</sup>. Para disipar un poco las confusiones que estos usos múltiples de la noción de interpretación no dejarían de provocar, sugerimos una distinción —que parece esencial, dentro de una teoría de la argumentación— entre la interpretación de *signos* y la de *indicios*. Por *signos* entendemos todos los fenómenos susceptibles de evocar otro fenómeno, en la medida en que se utilizan en un acto de comunicación, con miras a esta evocación. Ya sean lingüísticos o no, lo importante, para nosotros, es la intención de comunicar que los caracteriza. El *indicio*, por el contrario, permite evocar otro fenómeno, de manera objetiva, independientemente de cual-

<sup>19</sup> Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, sección II, «Bibl. de la Pléiade», pág. 378.

<sup>20</sup> Quintiliano, lib. IV, cap. II, § 88.

<sup>21</sup> Cfr. Claparède, *La genèse de l'hypothèse*; Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*.

quier intencionalidad. El mismo acto, el de cerrar una ventana, puede ser, según los casos, el signo convenido o el indicio de que alguien tiene frío. La orden «¡Salga!» puede interpretarse simultáneamente, no sólo como una invitación dirigida a alguien para que se vaya fuera, sino también como indicio de la cólera del que la profiere. Nuestra distinción, que puede asemejarse a la de Jaspers entre expresión y síntoma<sup>22</sup>, difiere de ella, sin embargo, en que es estrictamente técnica. En efecto, la interpretación como signo o indicio suscita problemas distintos, aunque estas dos clases de interpretaciones estén, a veces, inextricablemente enmarañadas.

### § 31. LA INTERPRETACIÓN DEL DISCURSO Y SUS PROBLEMAS

Nuestras consideraciones han puesto de manifiesto la ambigüedad del dato argumentativo que se ha de interpretar, así como la multiplicidad de los aspectos, en constante interacción, por los cuales el dato se presta a la interpretación. Los estudios actuales sobre el lenguaje como medio de comunicación están dominados por los problemas que plantea la interpretación. Nunca se han maravillado tanto como en la época contemporánea de que alguien pudiera comunicar a los demás algo que, para el oyente, tuviera una significación previsible. Ya no se considera la incompreensión, el error de interpretación, un accidente evitable, sino la condición misma del lenguaje. Ya no se distingue sólo entre la letra y el espíritu para oponerlos, para defender el derecho a interpretar de forma distinta a la autorizada por la letra; en la propia letra se ha visto un espejismo que, en cierto modo, se disolvía entre las interpretaciones probables. Desde ese momento se asiste a un esfuerzo por encontrar reglas que permiten limitar las posibilidades, demasiado amplias, de interpretación teóricamente admisibles.

<sup>22</sup> K. Jaspers, *Psychopathologie générale*, cap. III.

Nadie ha trabajado con más pasión en esta cuestión que I. A. Richards. Para él, la retórica no está vinculada esencialmente, como para nosotros, a la argumentación; es, como para Jean Paulhan, el estudio de la expresión, y, más concretamente aún, el de la interpretación lingüística; la retórica debería ser, según él, el estudio del malentendido y de las formas para remediarlo<sup>23</sup>.

Después de haber liberado el pensamiento del mencionado sentido único de las palabras, Richards propone una técnica de interpretación, que consiste en buscar un sentido próximo al que el orador atribuiría a sus propias palabras si él mismo pudiera observar su discurso<sup>24</sup>. El oyente encuentra este sentido buscando «lo que le produce satisfacción»<sup>25</sup>, criterio aplicable porque el autor y el oyente tienen a la vez en común experiencias y modos de reaccionar. La buena interpretación de una expresión sería la que el autor podría aprobar, dado el contexto.

Siempre es el contexto, nos indica Richards, quien asigna a una palabra su función, y sólo por el contexto podemos descubrir la función que cumple dicho vocablo<sup>26</sup>. Pero, este contexto, que no podría ser puramente formal, ¿qué elementos de la situación engloba? Cuando el niño grita «¡Qué viene el lobo!» por décima vez y ya no llama la atención a pesar del peligro real que, en esta ocasión, le amenaza, significa que el conjunto de la situación, de la cual forman parte igualmente las llamadas anteriores, ha determinado la interpretación de sus gritos. El niño no desea esta extensión del contexto. En otros casos, por el contrario, el propio autor se esfuerza para que ciertos elementos estén englobados en el contexto. Un dramaturgo pondrá como marco del diálogo una conserjería; otro, todo el mundo natural y sobrenatural<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, pág. 3.

<sup>24</sup> I. A. Richards, *Principles of literary criticism*, pág. 226.

<sup>25</sup> Id., *Interpretation in teaching*, pág. 68.

<sup>26</sup> *Ib.*, págs. VIII, 48, 62; Richards and Gibson, *Learning basic English*, pág. 88.

<sup>27</sup> Cfr. Kenneth Burke, *A Grammar of motives*, pág. 77.

Cualquier autor debe poder contar con la buena voluntad del intérprete<sup>28</sup>, quien estará tanto más dispuesto al esfuerzo cuanto más prestigioso sea el texto. Pero quizás por esto mismo se corra el riesgo de imponer al autor una interpretación que dependería de las convicciones propias del lector. Cuando el creyente interpreta un pasaje de la Biblia, supone que el texto no sólo es coherente, sino incluso verídico. Como señala Pascal:

*Quand la parole de Dieu, qui est véritable, est fautive littéralement, elle est vraie spirituellement [...]»<sup>29</sup>*

(Cuando la palabra de Dios, que es verdadera, es falsa literalmente, es cierta espiritualmente).

Pero, quien está decidido a no rechazar nada de las Sagradas Escrituras sólo podrá interpretarlo con arreglo a las verdades a las cuales se adhiere previamente. Aunque en menor medida, en cuanto el autor goza de cierto crédito, la buena voluntad en la interpretación del texto no es independiente de lo que el intérprete admite, puesto que debe incorporar lo que aporta el autor a sus propias convicciones. Ahora bien, las tesis aceptadas pueden variar según los intérpretes. Por eso, toda regla aparentemente interna de interpretación, como la coherencia, se duplica ineluctablemente con criterios procedentes del intérprete. Rehusar las interpretaciones es, *a priori*, recomendable; pero esta preocupación no nos proporciona una regla de conducta suficiente para guiarnos en cada caso, hacia la interpretación que sería objetivamente la mejor.

Si la interpretación de un texto debe traducir el conjunto de las intenciones del autor, se ha de tener en cuenta que este texto comprende a menudo una argumentación implícita, que constituye lo esencial del texto. Por ejemplo, cuando Isócrates obliga al hijo de Alcibíades a decir:

<sup>28</sup> I. A. Richards, «A symposium on emotive meaning», en *The philosophical Review*, 1948, pág. 145.

<sup>29</sup> Pascal, *Pensées*, 555 (31), «Bibl. de la Pléiade», pág. 1003 (n.º 687, ed. Brunschvicg).

[...] todos saben que fueron los mismos hombres los que destruyeron la democracia y arrojaron a mi padre de la ciudad<sup>30</sup>,

estamos ante hechos comprobables. Pero, estas palabras significan: el exilio de mi padre ha constituido un acto político tan condenable como la destrucción de la democracia. Todo el sentido de la frase está en la argumentación implícita que debe conducir a esta última conclusión. Aun cuando el enunciado sólo parece concernir a hechos, lo que sugiere es una apreciación. Ahora bien, la distinción entre lo que se ha dicho y lo que sólo es construcción sobreañadida y sujeta a controversia depende del acuerdo o del desacuerdo relativo a la interpretación; igual que la elección efectuada por el orador de una interpretación de los hechos sólo se destaca cuando otra interpretación aparece como posible, la interpretación del texto viene a añadirse a este último como un elemento diferente, cuando hay razones para distinguirla.

Además de los casos, que no se pueden excluir *a priori*, en los que se busca la ambigüedad de un texto y en los que todo esfuerzo por hacerlo unívoco proviene de una incompreensión es raro que, en un lenguaje no formalizado, el texto aparezca, a los ojos de todos, con toda claridad. La mayoría de las veces, la impresión de claridad, vinculada a la univocidad, procede de la ignorancia o de la falta de imaginación. Locke lo ha señalado perfectamente, cuando escribe:

Más de un hombre que, en una primera lectura, había creído comprender un pasaje de las Sagradas Escrituras o una cláusula del Código, se halla totalmente perdido en cuanto a su sentido, después de haber consultado a los comentaristas cuyas elucidaciones han aumentado sus dudas o las han suscitado y han llenado el texto de oscuridad<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Isócrates, *Sobre el tronco de caballos*, 4.

<sup>31</sup> Locke, *An Essay concerning human understanding*, lib. III, cap. IX, § 9, pág. 389.

Las posibilidades de interpretación que presenta un texto condicionan su claridad. Sin embargo, para que la existencia de interpretaciones no equivalentes atraigan la atención, es preciso que las consecuencias que se desprenden de una de ellas difieran, de algún modo, de las que se derivan de otra. Ahora bien, puede ser que sólo en un contexto concreto se llegue a percibir la divergencia. Por tanto, la claridad de un texto, o de una noción, nunca puede garantizarse de modo absoluto, a no ser de forma convencional, limitando voluntariamente el contexto en el que se tienen motivos para interpretarlo. La necesidad de interpretar se presenta, pues, como regla, y la eliminación de toda interpretación constituye una situación excepcional y artificial.

### § 32. LA ELECCIÓN DE LAS CALIFICACIONES

La disposición de los datos con miras a la argumentación consiste no sólo en su interpretación, en la significación que se les da, sino también en la presentación de ciertos aspectos de estos datos, gracias a los acuerdos subyacentes en el lenguaje que se emplea.

Esta elección se manifiesta de la forma más aparente por el uso del *epíteto*, el cual resulta de la selección visible de una cualidad que se antepone y que debe completar nuestro conocimiento del objeto. Se utiliza sin justificación este epíteto, porque se supone que enuncia hechos incuestionables; sólo la elección de estos hechos aparecerá como tendenciosa. Está permitido llamar a la Revolución Francesa «esta sangrienta revolución», pero no es la única forma de calificarla y perfectamente se podrían elegir otros epítetos. El papel argumentativo de los epítetos es el que se percibe con más claridad cuando parecen igualmente posibles dos calificaciones simétricas y de valor opuesto: calificar a Orestes de «matricida» o de «vengador de su padre», decir de una mula «hija de borrico»

o «hija de corcel de pies veloces»<sup>32</sup>, equivale a escoger claramente un punto de vista cuyo carácter tendencioso se percibe porque se ve en seguida su posible corrección. Pero no todos los epítetos aparecen como una elección entre dos puntos de vista que exigen, por decirlo así, ser complementado uno con otro; la mayoría de las veces, los aspectos de una realidad se sitúan en planos diferentes, y una visión más completa de la realidad sólo puede consistir en una multiplicación progresiva de aspectos sobre los que se llama la atención.

Si, durante la elección de un epíteto, resulta fácil descubrir el aspecto tendencioso de la presentación, no sucede lo mismo cuando se trata de la mera inserción de un ser en una clase y de su designación por esta misma calificación<sup>33</sup>. Cuando se señala a alguien con las palabras «el asesino», la elección no aparece con tanta claridad como en la expresión «Orestes, el asesino», porque parece que la elección se confunde con el uso mismo de las nociones<sup>34</sup>. Pero de hecho, son numerosas las clasificaciones existentes utilizadas en la calificación, y no es posible calificar sin elegir, al mismo tiempo, la clasificación a la que se le dará prioridad. Pocas veces esta elección está desprovista de intención argumentativa. En efecto, las clases se caracterizan, no sólo por los rasgos comunes a sus miembros, sino también, y sobre todo en ocasiones, por la actitud adoptada al respecto, la manera de juzgarlas y de tratarlas. Las diversas legis-

<sup>32</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1405b.

<sup>33</sup> Cfr. Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, «Les notions et l'argumentation», vol. «Semantica», en *Archivio di Filosofia*, 1955.

<sup>34</sup> Estas consideraciones relativas al epíteto y a la inserción de un ser en una clase sirven, *mutatis mutandis*, para los adverbios y los verbos, que, tanto unos como otros, permiten elegir algunos aspectos de los datos par ponerlos de manifiesto. La elección expresada por el adverbio será más visible que la expresada por el verbo. En lugar de «avanzar penosamente», se empleará con mucha más eficacia los verbos «arrastrarse», «deslizarse» (cfr. Richard Weaver, *The Ethics of Rhetoric*, pág. 135). Sin embargo, la eficacia es más bien la de la metáfora adormecida (cfr. § 88, «Las expresiones con sentido metafórico o metáforas adormecidas»).

laciones reglamentan esta relación: declarar que alguien ha cometido un robo implica determinar la pena de la que es pasible; decir que alguien padece tal enfermedad es prejuzgar, al menos parcialmente, el tratamiento al que se le va a someter.

Todo pensamiento conceptual se inserta, de este modo, en los límites totalmente establecidos<sup>35</sup>, que se han de emplear y de ajustar lo mejor posible a las necesidades de la influencia sobre los demás.

No sólo la argumentación concreta implica la existencia de clasificaciones, sino que a veces incluso tales clasificaciones permiten descalificar lo que no se inserta en ellas y, por esta razón, parece defectuoso. Los marxistas agrupan todas las filosofías en materialistas o idealistas. Por eso, a los metafísicos que no se colocan en una ni en otra categoría se les acusará de que carecen de valor<sup>36</sup>.

Se puede combatir, modificar y adaptar estas clasificaciones, pero, en la mayoría de los casos, uno se contentará con oponerlas a otras clasificaciones, juzgadas más importantes, más interesantes o más fecundas. En lugar de separar a los individuos en pobres y ricos, basta con poner en primer plano la oposición entre negros y blancos, para que el pobre blanco se sienta revalorizado. «*De même* —nos indica S. de Beauvoir— *le plus médiocre des mâles se croit en face des femmes un demi-dieu*» (Asimismo, el más mediocre de los machos se cree un semidiós ante las mujeres)<sup>37</sup>; una clasificación dominante, sobre la que se llama la atención, ensombrece las demás clasificaciones y las consecuencias que traerían consigo. Por eso, S. de Beauvoir nos hace esta otra observación:

<sup>35</sup> Cfr. Benjamin Lee Whorf, «The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language», en *Language, Meaning and Maturity*, editado por S. I. Hayakawa, pág. 225.

<sup>36</sup> H. Lefebvre, *A la lumière du matérialisme dialectique. I: Logique formelle, logique dialectique*, pág. 25.

<sup>37</sup> S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, vol. I, pág. 25.

[...] *une foi sincère, aide beaucoup la fillette à éviter tout complexe d'infériorité: elle n'est ni mâle ni femelle, mais une créature de Dieu*<sup>38</sup>.

([...] una fe sincera, le ayuda mucho a la jovencita a evitar cualquier complejo de inferioridad: ella no es ni macho ni hembra, sino una criatura de Dios).

Para sugerir la superioridad del conocimiento relativo a la salvación sobre el conocimiento de los fenómenos sensibles, Santo Tomás se servirá de un procedimiento análogo: invita al hombre —nos explica Gilson— a volver la mirada preferentemente hacia otro campo que no sea simplemente el del hombre, sino el de los hijos de Dios<sup>39</sup>.

Para operar este cambio de punto de vista, se puede utilizar, no sólo el nombre común y el adjetivo, sino también el nombre propio. Por ejemplo: cuando, tras el desastre del ejército inglés en Holanda, Pitt pregunta al Parlamento «si no era una inmensa ventaja para Europa en general que Holanda no se hubiera unido a Francia sin luchar»<sup>40</sup>, modifica la apreciación de los acontecimientos, relacionando el desastre, no con el grupo restringido formado por Holanda, ni con Inglaterra, cuyos intereses no osaría criticar, sino con una noción que engloba a ambos países y proporciona cierto consuelo a la víctima, haciendo que su destino se solidarice con un continente cuya derrota está lejos de consumarse.

Las calificaciones presentan, a veces, un carácter tan inesperado que, más que una elección, se pensará que se trata de una figura. Lo importante es ver lo que hace aquí una figura argumentativa<sup>41</sup>. El modo de clasificar es lo que produce un efecto sorprendente. Este es un ejemplo extraído de Bossuet:

<sup>38</sup> *Ib.*, vol. II, pág. 449.

<sup>39</sup> Gilson, *Le thomisme*, pág. 523.

<sup>40</sup> W. Pitt, *Orations on the French war*, pág. 90.

<sup>41</sup> Cfr. § 41, «Figuras de retórica y argumentación».

*Dans ces états déplorable[s] [de miseria pública] peut-on songer à orner son corps; et ne tremble-t-on pas de porter sur soi la subsistance, la vie, le patrimoine des pauvres?*<sup>42</sup>.

(En estos deplorables estados [de miseria pública], podemos pensar en adornar nuestro cuerpo, ¿acaso no nos estremecemos por llevar encima la subsistencia, la vida, el patrimonio de los pobres?).

Los adornos reciben el calificativo de subsistencia del pobre; la forma de clasificar considera adquirido aquello a lo que justamente tiende el sermón de Bossuet.

La calificación, la inserción en una clase, puede expresarse, no por el empleo de una noción ya elaborada, sino por el de una conjunción de coordinación, como *et* o *ni* en francés. Tomemos dos ejemplos, de una obra de Gide, en la que el autor comienza por sublevarse contra un procedimiento, que no duda en utilizar unas páginas más adelante:

*Et je ne vous en parlerais même pas* [del libro de Stirner], *chère Angèle, si, par un procédé digne des lois scélérates, certains ne voulaient à présent lier le sort de Nietzsche à celui de Stirner, juger l'un avec l'autre pour les englober mieux tous deux dans une admiration ou une réprobation plus facile [...] indignez-vous tout simplement en entendant dire: «Stirner et Nietzsche» comme Nietzsche lui-même s'indignait en entendant dire: «Goethe et Schiller»*<sup>43</sup>.

(Y ni siquiera te hablaría [del libro de Stirner], Ángela, si, por un procedimiento digno de las *leyes perversas*, algunos no quisieran ahora vincular el destino de Nietzsche con el de Stirner, juzgar a uno conforme al otro para englobarlos mejor dentro de una admiración o una reprobación más fácil [...] te indignas simplemente cuando oyes que dicen: «Stirner y Nietzsche», como el propio Nietzsche se indignaba al oír decir: «Goethe y Schiller»).

<sup>42</sup> Bossuet, *Sur l'intégrité de la pénitence*, en *Sermons*, vol. II, pág. 616.

<sup>43</sup> Gide, *Prétextes*, pág. 135.

El propio Gide aplica pronto la técnica censurada:

*On peut aimer ou ne comprendre point la Bible, aimer ou ne comprendre point les Mille Nuits et une Nuit, mais, s'il vous plaît, je partagerai la foule des pensants en deux classes, à cause de deux formes inconciliables d'esprit: ceux qui devant ces deux livres s'émeuvent; ceux qui devant ces livres restent et resteront fermés*<sup>44</sup>.

(A uno puede gustarle la Biblia o puede no comprenderla en absoluto, gustarle o no comprender las *Mil y una noches*; pero, por favor, yo dividiría la multitud de los pensantes en dos clases, a causa de dos formas inconciliables de ser: los que se emocionan ante estos dos libros; los que permanecen y permanecerán insensibles ante estos libros).

En esta cita no aparece expresada la conjunción *et*, pero es exactamente lo mismo; los dos libros están insertados en una misma clase ante la cual la reacción será idéntica. Aquí también hay homogeneización y, por consiguiente, igualación de valores. Ni en un caso ni en otro, aparece una argumentación en favor de esta igualación. Pero, por un lado, se realiza la presentación de ambos términos como si fuera evidente su inserción en una misma clase, y, por otro, la formación de una clase *ad hoc* por la reunión de los dos términos en un plano de igualdad. Este procedimiento de calificación por coordinación puede aplicarse a cualquier objeto. Para conseguirlo, basta con tratar estos objetos de la misma forma. A menudo, los autores humorísticos, los creadores de utopías, logran un efecto cómico tratando de igual modo los comportamientos regidos por convenciones sociales y otros que no lo están de ninguna manera.

Semejante tratamiento no conduce por necesidad a la formación de clases elaboradas técnicamente. La mayoría de las veces, ninguna noción permitirá designarlas; basta con que los individuos así yuxtapuestos y emparejados reaccionen unos contra otros en la men-

<sup>44</sup> Gide, *Ib.*, pág. 175.

te del oyente y, por eso, esta técnica adquiere un valor argumentativo. Sin embargo, no resulta indiferente el que la inserción en una clase se haga o no empleando una calificación. Con frecuencia, la noción utilizada desempeñaría un papel esencial, si no fuera por el matiz de elogio o de reprobación que se atribuye. Ya hemos visto que, con el apelativo de «petición de principio en una única palabra» Bentham condenó el uso tendencioso de calificaciones como «tirano» o «pirata»<sup>45</sup>. Este papel de las nociones nos induce a considerar la elección bajo su aspecto más profundo quizás, es decir, más insidioso y también más ineluctable.

### § 33. SOBRE EL USO DE LAS NOCIONES

La calificación de los datos y su inserción en clases constituyen los dos aspectos de una misma actividad, analizada teniendo en cuenta tanto la comprensión como la extensión, y que es la aplicación de las nociones al objeto del discurso. Estas nociones, mientras su empleo no suscite dificultades, se presentan igualmente como datos con los que se cree poder contar y con los que en efecto se cuenta con eficacia. Pero, pueden tener diversas interpretaciones la naturaleza de este acuerdo, la conciencia de su precariedad, sus límites y también las posibilidades argumentativas que encubre.

El paso unívoco de la palabra a la idea que representaría es, a los ojos de los antiguos retóricos, un fenómeno que se desprende del buen uso del lenguaje. Además, se supone que esta idea puede determinarse con precisión recurriendo a otras ideas, expresadas en términos unívocos, o que puede ser el objeto de una intuición racional<sup>46</sup>. Desde hace siglos, el lenguaje artificial de los matemáticos proporciona, a muchos estudiosos, un ideal de claridad y de univo-

<sup>45</sup> Cfr. § 28, «La argumentación *ad hominem* y la petición de principio».

<sup>46</sup> Cfr. Pascal, *De l'esprit géométrique*, «Bibl. de la Pléiade», págs. 363-364.

cidad que las lenguas naturales, menos elaboradas, deberían procurar imitar. Desde esta perspectiva, se considera que cualquier ambigüedad, oscuridad o confusión es una serie de imperfecciones, posibles de eliminar no sólo en principio, sino también de hecho. La univocidad y la precisión de sus términos convertirían el lenguaje científico en el instrumento ideal para las funciones de demostración y comprobación, y estos rasgos son los que se quiere imponer a todo lenguaje.

Sin embargo, ¿todas las funciones del lenguaje se relacionan de la misma manera con estas cualidades? ¿Acaso podemos decir incluso que el lenguaje científico está exento realmente de ambigüedades? La discusión aparecida, con motivo de un artículo de M. Black<sup>47</sup>, en una revista dedicada a la filosofía de las ciencias<sup>48</sup>, le permite a A. Benjamin llegar a la conclusión de que las ideas vagas forman parte integrante de la ciencia y que cualquier teoría de la significación que las niegue no es una teoría de la ciencia<sup>49</sup>.

¿Cómo explicar este viraje? Parece que resulta de haber reconocido que sólo se puede considerar una noción unívoca si su campo de aplicación está totalmente determinado, lo cual sólo es posible en un sistema formal del que se puede eliminar cualquier imprevisto: la noción de «peón» en ajedrez cumple esta condición<sup>50</sup>. Pero, no sucede lo mismo cuando se trata de nociones elaboradas en el seno de un sistema científico o jurídico, y que deben aplicarse a acontecimientos futuros cuya naturaleza no siempre se puede precisar por completo. Para tener en cuenta esta situación, F. Waismann, en un destacado artículo, nos pide que abandonemos la idea

<sup>47</sup> M. Black, «Vagueness», en *Philosophy of Science*, 4, 1937.

<sup>48</sup> V. los artículos de Hempel, Copilowish y Benjamin, en *Philosophy of Science*, 6, 1939.

<sup>49</sup> *Ib.*, pág. 430.

<sup>50</sup> En el original, el ejemplo es *fou*, que equivale a «loco» y, en ajedrez, a «alfil». Dado que en español el campo de aplicación de «alfil» se reduce al mundo del ajedrez, hemos estimado conveniente buscar otro término, cuyo campo de aplicación tuviera características similares a las de *fou*. (*N. de la T.*)

de que se puedan reducir las nociones científicamente utilizables a *sense-data*; pues su uso supone una textura adaptable a las exigencias de una experiencia futura:

Por ejemplo, definimos el oro en oposición con otros metales. Esto resulta suficiente para nuestras necesidades actuales y no buscamos más. Tendemos a *olvidar* el hecho de que siempre hay otras direcciones por las que puede definirse el concepto. Y si lo hiciéramos, podríamos imaginar con facilidad condiciones que pudieran necesitar nuevas limitaciones. Resumiendo, no es posible definir un concepto como el oro con una precisión absoluta, es decir, de tal manera que cualquier recoveco y cualquier fisura queden bloqueados ante la entrada de la duda <sup>51</sup>.

En la medida en que las experiencias futuras y el modo de examinarlas no son del todo previsibles, es indispensable concebir los términos con la mayor precisión como si estuvieran rodeados por una franja de indeterminación suficiente para que puedan aplicarse a lo real. Una noción perfectamente clara es aquella de la que se conocen todos los casos de aplicación y que, por tanto, no admite un nuevo uso que sería un uso imprevisto <sup>52</sup>; sólo un conocimiento divino o convencionalmente limitado es adecuado para tal exigencia.

Por estas razones, no es posible, como sugiere Bobbio, acercar el rigor del derecho al de las matemáticas <sup>53</sup>, ni, como propone Kelsen, ver en el derecho solamente un orden cerrado <sup>54</sup>. En efecto, el juez no puede, a semejanza del lógico formalista, limitar, de una vez por todas, el campo de aplicación de su sistema. Corre el riesgo de que lo acusen de denegación de justicia si rehúsa juzgar *sous*

<sup>51</sup> F. Waismann «Verifiability», en A. Flew, *Essays on Logic and Language*, pág. 120.

<sup>52</sup> Cfr. Ch. Perelman, «Problèmes de logique juridique», en «Essais de logique juridique», en *Journal des Tribunaux*, 22 de abril de 1956, pág. 272.

<sup>53</sup> Cfr. N. Bobbio, «Scienza del diritto e analisi del linguaggio», en *Saggi di critica delle scienze*, pág. 55.

<sup>54</sup> H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 1934.

*prétexte du silence, de l'obscurité ou de l'insuffisance de la loi* («so pretexto del silencio, de la oscuridad o de la insuficiencia de la ley»; art. 4 del Código Napoleónico). Siempre debe poder juzgar, sea o no sea aplicable a la situación la disposición legal invocada, incluso si la situación no está prevista por el legislador: esto le obliga a tomar una decisión motivada en cuanto a la manera de precisar una u otra categoría jurídica <sup>55</sup>.

Cuando el uso de las nociones no está formalizado, la aplicación de éstas plantea problemas relativos a la adecuación y a la precisión de los conceptos. Estos problemas son tanto más ineluctables cuanto más vagas y confusas son las nociones empleadas. Es el caso, concretamente, de las nociones que, de forma explícita o implícita, se refieren a conjuntos indeterminados, como los giros negativos: «lo que no es viviente», «aquellos que no pagan los impuestos». Es el caso, sobre todo, de las nociones confusas, como la noción de *justicia* <sup>56</sup>, que sólo pueden precisarse y aplicarse si se eligen y se ponen de manifiesto algunos de sus aspectos, incompatible con otros, o esto sucede incluso con nociones como la de *mérito*, cuyo uso sólo se concibe en función de su misma confusión; se trata de evaluar refiriéndose, a la vez, al sujeto activo y al resultado obtenido <sup>57</sup>.

Con mucha frecuencia, la utilización de las nociones de una lengua se presenta de esta forma, no como mera elección de datos aplicables a otros datos, sino como construcción de teorías e interpretación de lo real gracias a las nociones que permiten elaborar.

<sup>55</sup> Cfr. Ch. Perelman, «Le rôle de la décision dans la théorie de la connaissance», en *Actes du II<sup>e</sup> Congrès international de Philosophie des Sciences*, I, pág. 150.

<sup>56</sup> Cfr. Ch. Perelman, *De la Justice*.

<sup>57</sup> Cfr. E. Dupréel, «Sur les rapports de la logique et de la sociologie, ou théorie des idées confuses», en *Rev. de métaphysique et de morale*, julio de 1911; *Le rapport social*, pág. 227 y sigs.; «La logique et les sociologues», en *Rev. de L'Institut de Sociol. Solvay*, 1924, nn. 1, 2; «La pensée confuse», en *Annales de l'École des Hautes Études de Gand*, t. III, 1939, recogido en *Essais pluralistes*.

Hay más. El lenguaje no es sólo un medio de comunicación, también es un instrumento para influir en los hombres, un medio de persuasión. Ahora bien, aún no se ha resaltado suficientemente la influencia de las necesidades de la argumentación sobre la maleabilidad de las nociones<sup>58</sup>. En lo que atañe, sobre todo, a las nociones fundamentales de la moral y de la filosofía, únicamente la argumentación y la controversia permiten explicar por qué se las matiza y por qué se introducen distinciones que muestran la ambigüedad de lo que antes se había considerado claro. Y, justamente porque las nociones utilizadas en la argumentación no son unívocas y su sentido no está establecido *ne varietur*, las conclusiones de una argumentación no son apremiantes.

Los valores admitidos por el auditorio, el prestigio del orador, hasta el lenguaje empleado, todos estos elementos están en constante interacción cuando se trata de conseguir la adhesión de los individuos. La lógica formal ha eliminado todos estos problemas de su técnica demostrativa, gracias a un conjunto de convenciones perfectamente fundadas en un campo del saber puramente teórico. Pero, esto equivaldría a ofuscarse y a negar ciertos aspectos fundamentales del pensamiento humano, así como a negar la influencia que las necesidades de decisión y de acción ejercen sobre el lenguaje y el pensamiento.

#### § 34. CLARIFICACIÓN Y OSCURECIMIENTO DE LAS NOCIONES

La necesidad de un lenguaje unívoco, que domine el pensamiento científico, ha hecho de la claridad de las nociones un ideal que se cree que siempre se debe procurar realizar, aunque se olvida que esta misma claridad puede constituir un obstáculo para otras fun-

<sup>58</sup> Cfr. Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, «Les notions et l'argumentation», en *Archivio di Filosofia*, 1955.

ciones del lenguaje<sup>59</sup>. Por otra parte, con motivo de este ideal, los científicos se han dedicado, técnicamente, a realizar esta clarificación de las nociones y, teóricamente, a describirla, sin ocuparse de los motivos y usos que provocan su oscurecimiento, igual que, en un jardín bien cuidado, no se preocupan por la forma en que crecen las malas hierbas, sino que se contentan con arrancarlas. Nosotros, en cambio, opinamos que el uso de las nociones y su reglamentación, con arreglo a las necesidades, debe lograr que comprendamos, al mismo tiempo, cómo las nociones se clarifican, se oscurecen, y cómo, a veces, la clarificación de unas puede acarrear el oscurecimiento de otras.

Acabamos de ver que una noción sólo puede ser totalmente clara en el seno de un sistema formal. En cuanto se relacionan ciertas experiencias con el sistema formal que debería permitir describirlas y preverlas, se introduce ya cierta indeterminación, por el hecho de que el sistema no ha indicado, *a priori*, cómo se realizará la integración de la experiencia. Una vez efectuada la integración, el sistema en cuestión aportará, además de las reglas formales, las reglas semánticas relativas a la interpretación de los signos, su aplicación a un aspecto determinado de lo real, considerado modelo del sistema analizado. De lo anterior se deduce que, fuera del puro formalismo, las nociones sólo pueden permanecer claras y unívocas con relación a un campo de aplicación conocido y determinado. Una misma noción, como la del número, cuyo uso es perfectamente unívoco en un sistema formal, dejará de tener esta nitidez cuando se utilice en ontología. Por el contrario, una noción eminentemente confusa, como la de la libertad, puede ver que algunos usos se clarifican en un sistema jurídico en el que se define el estatuto de los hombres libres en oposición con el de los esclavos. Pero, conviene señalar que el acuerdo sobre ciertos usos claros de una noción confusa, si presta servicios innegables en un campo determinado, será inutilizable en la mayoría de los casos en que se haya empleado

<sup>59</sup> Cfr. B. Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, pág. 96.

antes la noción confusa. Esto es lo que resulta propiamente de un análisis como el emprendido por Dupréel sobre la noción de mérito <sup>60</sup>.

A este respecto, Salvador de Madariaga nos recuerda lo que a menudo se había dicho de los ingleses:

El sentido de la complejidad de la vida, que hace concreto el pensamiento inglés, lo hace también vago,

y, más adelante:

El carácter complejo y vital del pensamiento inglés pide, por tanto, una norma más complicada y al mismo tiempo más elástica que la razón. Esta norma es la sabiduría <sup>61</sup>.

Sin embargo, cabe observar que el uso ambiguo de las nociones se completa por la especificación de situaciones tradicionalmente reglamentadas en las que se precisa al máximo la utilización de estas mismas nociones.

No se puede suprimir una noción confusa con la enumeración de los casos en los que se aplica. Esto equivale a decir que no la podemos echar de nuestras preocupaciones mediante la crítica sucesiva de algunos de sus aspectos; no basta, en absoluto, con mostrar que todas las formas de justicia, de libertad, de sabiduría que se analizan constituyen un señuelo para devaluar definitivamente estas nociones.

Cuando no se indica su sistema de referencia ni se puede suplir de manera unívoca o, incluso, cuando se integran en sistemas ideológicos muy diferentes unos de otros, las nociones confusas permiten la cristalización de un esfuerzo global de buena voluntad; no obstante, su aplicación concreta a los fines de una acción concertada necesitará, en todo momento, puntualizaciones apropiadas. De

<sup>60</sup> E. Dupréel, *Essais pluralistes*, págs. 328-329 («La pensée confuse»).

<sup>61</sup> Salvador de Madariaga, *Ingleses, franceses, españoles*, págs. 79, 88.

esta forma, la adopción de la declaración universal de los derechos del hombre por los partidarios de ideologías muy diferentes ha permitido, como apunta J. Maritain, llegar a normas prácticas que

*diversement justifiées pour chacun, sont pour les uns et les autres des principes d'action analogiquement communs* <sup>62</sup>.

(diversamente justificadas por cada uno, son para todos principios de acción analógicamente comunes).

Sólo el uso de nociones confusas, comprendidas e interpretadas por cada uno según sus propios valores, ha hecho posible este acuerdo, cuyo principal mérito es el de favorecer un diálogo ulterior. El día en que se designen terceros, jueces o árbitros para zanjar los conflictos, teniendo en cuenta la carta adoptada, contará menos la interpretación variable de cada uno de los signatarios que el hecho mismo de haber aceptado el texto cuya interpretación no es unívoca, lo cual aumentará otro tanto el poder de apreciación de los jueces. Como el sentido de las nociones depende de los sistemas en los que se utilizan, para cambiar el sentido de una noción, basta con insertarlo en un contexto nuevo y, sobre todo, integrarlo en razonamientos nuevos. Esto es lo que señala finamente Kenneth Burke con respecto a las pruebas cartesianas de la existencia de Dios:

Uno de los editores de Descartes, John Veitch ha dicho que cuando Descartes ponía en tela de juicio un antiguo dogma, más que atacarlo de frente, trataba de «minar sus fundamentos». Y se desembarazaba de los principios tradicionales «no tanto por ataque directo como por sustitución de nuevas pruebas y premisas». Veitch cita también a un defensor de Descartes que comenta irónicamente que sus enemigos lo llamaban ateo «¡verosímilmente porque había dado nuevas pruebas de la existencia de Dios!» Pero estas nuevas pruebas eran, en efecto, nuevas determinaciones de Dios. Y por consiguien-

<sup>62</sup> *Autour de la nouvelle déclaration universelle des droits de l'homme*, Introducción, pág. 12.

te, cambiaban de forma sutil la naturaleza de «Dios» como término de motivación [...] <sup>63</sup>.

Siempre que una noción tradicionalmente confusa se presenta como elemento de un sistema bien estructurado, el lector puede tener la impresión de que acaba de expresar lo que siempre ha pensado, si no poseyera él mismo un contexto lo bastante preciso para proporcionar a esta noción algunas de sus determinaciones. Pero si existiera este contexto, el lector creería más bien en la traición, como es el caso de los escolásticos indignados por las audacias de Descartes.

Las nociones confusas ponen, a quien las emplea, ante una serie de dificultades que, para resolverlas, piden una adecuación de los conceptos, una decisión relativa a la manera de comprenderlas en un caso dado. Una vez admitida esta decisión, tendrá por resultado la clarificación de la noción en algunos de sus usos en los que podrá desempeñar el papel de noción técnica. Una noción parece lo suficientemente clara mientras no se encuentren situaciones en las que se preste a interpretaciones divergentes. Cuando surge una situación de esta índole la noción se oscurece; pero, tras una decisión que regule su aplicación unívoca, parecerá más clara de lo que era antes, *con la condición de que sea admitida por unanimidad*, si no por todos, al menos por todos los miembros de un grupo especializado, científico o jurídico.

Las nociones tienen más posibilidad de oscurecerse cuanto más difíciles de rechazar parezcan las proposiciones en las que se insertan, bien porque confirman ciertos valores universales, bien porque son obligatoriamente válidas, como los textos sagrados o las prescripciones legales. En efecto, todo el esfuerzo sólo puede aludir a la interpretación de estas proposiciones.

Recordemos a este respecto un pensamiento de La Bruyère:

*Les mourants qui parlent dans leurs testaments, peuvent s'attendre à être écoutés comme des oracles: chacun les tire de son côté,*

<sup>63</sup> Kenneth Burke, *A Grammar of motives*, pág. 12.

*et les interprète à sa manière, je veux dire selon ses désirs ou ses intérêts* <sup>64</sup>.

(Los moribundos que hablan en sus testamentos pueden esperar que los escuchen como si de oráculos se tratara: cada uno los arrima a su lado, y los interpreta a su modo, quiero decir según sus deseos o intereses).

Los motivos que llevan a interpretaciones variadas pueden ser más nobles que las citadas por La Bruyère: en el caso del teólogo, puede tratarse de un deseo de coherencia; en el caso del juez, de un deseo de equidad. Lo que nos importa es señalar las circunstancias por las cuales las diferentes interpretaciones pueden producirse y contribuir al oscurecimiento de las nociones.

Las nociones se oscurecen igualmente como consecuencia del desconcierto que pueden introducir nuevas situaciones en las relaciones admitidas entre sus diferentes aspectos. Si algunos seres se comportan de una forma determinada, se producirá, por lo general, un vínculo entre su naturaleza y su comportamiento; a este último, se lo considerará la expresión de su esencia. El mismo adjetivo llegará a expresar, de modo indiscernible y ambiguo, una determinación en el espacio o el tiempo, la pertenencia a un partido y una forma de manifestarse: «europeo», «medieval», «liberal», califican una cultura, un arte, una política, por sus determinaciones y la naturaleza de sus manifestaciones. Si estas últimas llegan a no coincidir más, si la cultura europea se extiende por otros continentes, si se construyen las iglesias góticas en el siglo xx, si miembros de otros partidos se adhieren a una política liberal o si, por el contrario, los habitantes de Europa se dejan influir por la cultura de la India, si se encuentran —en la Edad Media— manifestaciones de arte clásico y si miembros del partido liberal preconizan medidas socialistas, las nociones se oscurecen y uno se pregunta si no es

<sup>64</sup> La Bruyère, *De quelques usages*, 56, en *Les caractères*, «Bibl. de la Pléiade», pág. 442.

conveniente buscar, de nuevo, un criterio que permita su aplicación unívoca.

Por otro lado, al estar vinculado el empleo de las nociones a sus consecuencias prácticas, genera, de rechazo, ciertas reacciones en cuanto a su uso. En Bélgica, después de 1939, se decretó un gran número de medidas legales con la cláusula de que prescribirían el día que se fijase, por real decreto, para la *remise de l'armée sur pied de paix*. En 1947, dos años después del fin de las hostilidades, aun cuando hacía mucho tiempo que se había desmovilizado al ejército belga, todavía no se había promulgado este real decreto, como lo explicaba M. Lilar, a la sazón Ministro de Justicia:

*Si la remise de l'armée sur pied de paix n'est pas encore réalisée à l'heure actuelle, cela tient exclusivement à des difficultés d'ordre juridique. En effet, cette remise de l'armée sur pied de paix est un acte d'une portée juridique considérable, qui nécessite la révision, texte par texte, de toute la législation de guerre et notamment de tous les arrêtés-lois issus des pouvoirs extraordinaires du 20 mars 1945, et frappés de caducité par le fait de la remise de l'armée sur pied de paix*<sup>65</sup>.

(Si la vuelta del ejército a una situación de paz no se ha realizado aún en el momento actual, se debe exclusivamente a dificultades de orden jurídico. En efecto, dicha vuelta es un acto de un alcance jurídico considerable, el cual necesita la revisión, texto por texto, de toda la legislación de guerra y, especialmente, de todos los decretos ley que emanen de los poderes extraordinarios del 20 de marzo de 1945, y que sean susceptibles de caducidad por la vuelta del ejército a una situación de paz).

El límite de validez de los poderes especiales en virtud de los cuales se habían adoptado tales medidas, se había fijado de forma más concreta al referirse a un hecho determinado, la vuelta del ejército a una situación de paz, que no lo hubiera sido por la simple men-

<sup>65</sup> *Annales parlementaires de Belgique*, Cámara de Representantes, sesión del 5 de febrero de 1947, pág. 6.

ción del *retour à des conditions normales de vie* [retorno a las condiciones normales de vida]. Pero este uso de la noción *remise de l'armée sur pied de paix* reacciona contra la noción: ésta, antes suficientemente clara, se oscurece por la solidaridad establecida entre ella y el conjunto de sus consecuencias jurídicas.

Todo empleo analógico o metafórico de una noción la oscurece. En efecto, para que exista un uso analógico, se debe aplicar la noción en un ámbito distinto de su campo normal de aplicación y no se puede, por tanto, reglamentar ni precisar este uso<sup>66</sup>. Los usos futuros guardarán, se quiera o no, de este uso analógico, una huella que, al no ser necesariamente la misma en todos los usuarios, sólo puede hacer que la noción sea más indeterminada.

El conjunto de estas circunstancias —a las que es preciso añadir aquellas, muy numerosas, en las que las necesidades de la argumentación misma modifican la noción y de las que trataremos en el párrafo siguiente— contribuye a lo que se llama la vida del lenguaje y del pensamiento, y que conduce a una evolución del sentido de las palabras.

Se puede utilizar, a su vez, esta evolución para obtener efectos poéticos capaces también de influir en el uso lingüístico. Charles Chassé ha mostrado que Mallarmé se sirve de muchas palabras en su sentido primitivo y anticuado, e incluso llega a escribir *La clé de Mallarmé est chez Littré* (La clave de Mallarmé está en Littré)<sup>67</sup>; según Chassé, bastaría con referirse a este sentido para comprender ciertos poemas juzgados oscuros. Pero, insistamos, con G. Jamati y R. Caillois<sup>68</sup>, en que, para entender tales textos, no podemos contentarnos con el sentido antiguo. En efecto, no se espera del lector que haga abstracción del sentido actual de las palabras;

<sup>66</sup> Cfr § 82, «Qué es la analogía».

<sup>67</sup> Ch. Chassé, «La clé de Mallarmé est chez Littré», en *Quo vadis*, marzo-abril, 1950; *Les clés de Mallarmé*, 1954.

<sup>68</sup> G. Jamati, «Le langage poétique», en *Formes de l'art, formes de l'esprit*, págs. 271-272. R. Caillois, *Poétique de St-John Perse*, págs. 22 y sigs.

pues, este último interfiere en el antiguo para crear un conjunto conceptual evocador que no se corresponde con ningún momento de la evolución semántica y que es más vago que los sentidos ya conocidos.

Señalemos, para terminar, que la evolución de las nociones, en contestación a su uso, causará un efecto tanto más deplorable para su comprensión unívoca cuanto que, para la mayoría de las personas, toda esta evolución presente solamente aspectos fragmentarios, puntualizaciones, aproximaciones de un mismo concepto, que influyen mutuamente. El orador siempre deberá poner de manifiesto, presentar algunos de estos aspectos en detrimento de otros. La mayoría de las veces, lo hará sirviéndose de su plasticidad y adaptando las nociones a las necesidades de la argumentación. Vamos a dedicar el próximo párrafo al examen de estas técnicas de adaptación.

#### § 35. USOS ARGUMENTATIVOS Y PLASTICIDAD DE LAS NOCIONES

La manera de presentar las nociones fundamentales en una discusión depende, con frecuencia, de que dichas nociones estén vinculadas a las tesis defendidas o a las del adversario. Por lo general, una noción se caracteriza por su propia posición; el orador la presenta, no como algo confuso, sino manejable, rico, es decir, como algo que encierra grandes posibilidades de valoración y que, sobre todo, puede resistir los asaltos de nuevas experiencias. Por el contrario, se establecerán, se presentarán como inmutables las nociones relacionadas con las tesis del adversario. Procediendo de esta forma, el orador utiliza la inercia en beneficio suyo. La flexibilidad de la noción, postulada desde un principio y reivindicada como si fuera inherente a la noción, permite minimizar, al tiempo que los subraya, los cambios que impondría la nueva experiencia y que las objeciones reclamarían. La adaptabilidad de principio a las nuevas circunstancias permitiría sostener que se mantiene viva la misma noción. A continuación, ofrecemos algunos ejemplos.

#### § 35. Usos argumentativos y plasticidad de las nociones 225

H. Lefebvre defiende un materialismo flexible y rico, cuando establece el concepto de idealismo:

*Pour le matérialisme moderne, l'idéalisme se définit et se critique par son unilatéralité. Mais les matérialistes ne doivent pas laisser simplifier les vérités premières du matérialisme, les laisser retomber au niveau du matérialisme vulgaire, par oubli des résultats précieux obtenus par les idéalistes dans l'histoire de la connaissance, et spécialement en logique*<sup>69</sup>.

(Para el materialismo moderno, el idealismo se define y se critica por su *unilateralidad*. Pero, los materialistas no deben dejar que se simplifiquen las verdades primeras del materialismo, ni que caigan en el nivel del materialismo vulgar, con lo que olvidan los valiosos resultados obtenidos por los idealistas en la historia del conocimiento y, especialmente, en lógica).

El materialismo puede y debe englobar todo lo que es válido, se beneficia de una plasticidad que se le deniega explícitamente al idealismo, el cual se define, como indica el autor, por su *unilateralidad*.

Se impone la misma rigidez a la noción de «metafísica», considerada la expresión de un estado del conocimiento ya superado; el autor se pregunta, incluso, cómo fue posible la metafísica<sup>70</sup>: su actitud supone que la metafísica es incapaz de adaptarse y de renovarse, que está delimitada, de una vez por todas, y que sus funciones están definitivamente establecidas. A este punto de vista, se podrían oponer las reflexiones sobre la metafísica desarrolladas por uno de nosotros, quien ha presentado las ampliaciones sucesivas de la metafísica e intentado mostrar la permanencia de la misma: metafísica como ontología, luego epistemología, elucidación de las razones de la opción axiológica, metafísica futura —por último—

<sup>69</sup> H. Lefebvre, *A la lumière du matérialisme dialectique, I: Logique formelle, logique dialectique*, págs. 38-39.

<sup>70</sup> *Ib.*, pág. 20.

ante las fronteras imprevisibles<sup>71</sup>. De esta forma, sin quererlo ha dado un ejemplo de flexibilidad de una noción.

Parece que la técnica se desarrolla a menudo en un doble plano: por una parte, flexibilizamos realmente las nociones, lo que permite su utilización en las circunstancias que se alejan mucho de su uso primitivo; por otra, calificamos de flexibles las nociones en cuestión.

El carácter fijo de los conceptos del adversario facilita su refutación y permite considerarlos anticuados, inadaptables y, por consiguiente, superados. Las concepciones que se defienden serán las de un pensamiento vivo, flexible, adaptable y, por tanto, siempre actuales. Sin embargo, con frecuencia el adversario interpreta estos diversos procedimientos, por muy espontáneos que sean, como si fueran un indicio de incompreensión o de mala fe, contra la cual no deja de protestar.

La flexibilidad y el endurecimiento de las nociones es una técnica que se adopta cuando la apreciación que les afecta debe resultar, al menos en parte, de la argumentación. Por el contrario, cuando el valor designado por la noción está claramente establecido y es previo a la argumentación, nos serviremos de otra técnica, relativa más bien a la extensión de las nociones. Dicha técnica consiste simplemente en ensanchar o restringir el campo de una noción de manera que englobe o no a ciertos seres, cosas, ideas, situaciones. Por ejemplo, se ampliará el campo del término peyorativo «fascista» para que incluya a diversos adversarios; en cambio, se reducirá la extensión del vocablo «democrático», que es valorizador, para excluirlos del mismo. A la inversa, se limitará el sentido de la palabra «fascista» para excluir a los amigos que lo defienden, y se ampliará el de la voz «democrático» para incluirlos. Esta técnica no se utiliza únicamente en política. Incluso la encontramos en algunas controversias científicas. Así, Claparède comprueba que, cuando los psicólogos abandonaron el asociacionismo, se criticaban unos a otros

<sup>71</sup> Ch. Perelman, «Philosophies premières et philosophie régressive», en *Rhétorique et philosophie*, págs. 85 y sigs.

tratándose de asociacionistas y ampliando progresivamente esta noción para permitir que englobara al adversario. Y Claparède termina este divertido análisis concluyendo: *On est toujours l'associationniste de quelqu'un* (Siempre somos asociacionistas de alguien)<sup>72</sup>.

De estas pocas observaciones, se deduce que el uso de las nociones con arreglo al deseo de valorizar o desvalorizar lo que califican influye profundamente en su significación. Esta no es en absoluto, como algunos análisis tratan de hacer creer, una yuxtaposición de dos elementos, uno descriptivo, otro emotivo. Lo que se ha llamado el «sentido emotivo» de las nociones<sup>73</sup> es un componente que el teórico preocupado por dar cuenta de la complejidad de los efectos lingüísticos está obligado a introducir cuando quiere corregir, después, la idea de que la significación de las nociones es esencialmente descriptiva, es decir, cuando se las ha considerado de forma estática. Pero, si se analiza esta significación de forma dinámica, con arreglo a los usos argumentativos de la noción, se observa que el campo de aplicación varía con estos empleos y que a éstos se vincula la plasticidad de las nociones. La «significación emotiva» forma parte integrante de la significación de la noción, no es de ningún modo una adjunción suplementaria, adventicia, extraña al carácter simbólico del lenguaje<sup>74</sup>. Por tanto, el uso argumentativo de las nociones influye en su confusión. En la medida en que las nociones sirven de instrumento de persuasión, se hace más difícil el acuerdo sobre su utilización. A nadie le extrañará que las nociones más confusas de nuestro pensamiento designen los valores universales, considerados instrumentos de persuasión por excelencia.

Bastan estas observaciones, por el momento, para poner de manifiesto el que la presentación de los datos no consiste en una sim-

<sup>72</sup> Claparède, *La genèse de l'hypothèse*, pág. 45.

<sup>73</sup> Ogden and Richards, *The meaning of meaning*; Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*. Cfr. también «A Symposium on emotive meaning», en *Phil. Rev.*, 1948, págs. 111-157.

<sup>74</sup> Cfr. Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Les notions et l'argumentation*.

ple elección entre elementos previos, sino en una adecuación que explica, al menos parcialmente, el dinamismo del lenguaje y del pensamiento.

La elección de las premisas ofrecía la particularidad, para nuestro estudio, de que era lícito y útil reconocerla, desde avatares muy diversos: la selección de los datos que tiene por corolario concederles la presencia, el papel de la interpretación, la elección de ciertos aspectos de los datos mediante el uso del epíteto o la inserción de fenómenos de una clase en otra conocida previamente por los oyentes, y, por último, la elección que se opera por el uso y la transformación de las nociones mismas. Hemos creído conveniente seriar nuestro examen de tal manera que aparezca como un continuo análisis profundo. No es preciso ocultar que, al tratar de la selección de datos, de la interpretación, del uso del epíteto, de la inserción en una clase, del recurso a la plasticidad de las nociones, hemos repetido en muchas ocasiones, desde otras perspectivas, el examen de un mismo proceso fundamental. Sin embargo, nos parece que no se puede descuidar el examen de ninguno de los aspectos que hemos estudiado, si nos negamos a realizar una sistematización filosófica, o incluso simplemente técnica, o al menos prematura. El orden adoptado en nuestro estudio nos ha inducido a considerar en último lugar el uso y la transformación de las nociones, es decir, el aspecto bajo el cual el problema de la elección nos obliga a repensar, desde una perspectiva retórica, la mayoría de los problemas semánticos. Esto equivale a afirmar que, en todo lo anterior, lo que es necesariamente motivo de discusión es la forma en que se enuncian los datos. Y podríamos preguntarnos si, desde el punto de vista del razonamiento, se deberían considerar otros problemas que afectarían, muy especialmente, a la forma. Esto es lo que examinaremos en el tercer capítulo relativo a la presentación de los datos y a la forma del discurso. ¿En qué se distinguirá principalmente este capítulo de los precedentes? Sólo en que, en lugar de partir de puntos de vista que tradicionalmente conciernen al razonamiento, a la creencia, a la adhesión, en resumen, a lo que es

objeto, o el fin, de la persuasión, partiremos de puntos de vista que por tradición se refieren a la forma, a la expresión del pensamiento, y nos dedicaremos a ver el papel que a veces pueden tener diversas características de expresión en la presentación de los datos. Esto significa que se utilizará el término «forma» con un sentido mucho más próximo al del escritor que al del lógico.

## CAPÍTULO III

PRESENTACIÓN DE LOS DATOS  
Y FORMA DEL DISCURSO

## § 36. MATERIA Y FORMA DEL DISCURSO

En el capítulo anterior ya hemos tenido ocasión de señalar qué papel eminente se ha de atribuir, en la argumentación, a la presencia, al hecho de poner de manifiesto, para que les permita ocupar el primer plano de la conciencia, ciertos elementos sobre los cuales el orador desea llamar la atención. Incluso antes de argumentar partiendo de ciertas premisas, es esencial que el contenido de las mismas se desprenda del fondo no diferenciado formado por los elementos de acuerdo disponibles. Esta elección de las premisas se confunde con su presentación. Una presentación eficaz, que impregne a la conciencia de los oyentes, es fundamental, no sólo en toda argumentación que tienda a la acción inmediata, sino también en aquella que pretenda orientar al entendimiento de forma determinada, hacer que prevalezcan ciertos esquemas interpretativos, insertar los elementos de acuerdo dentro de un campo que los vuelva significativos y les confiera el lugar que les corresponde dentro de un conjunto.

La técnica de la presentación ha adquirido, incluso, tal desarrollo que se han reducido a su estudio todos los aspectos de la retóri-

ca, concebida como el arte de hablar y de escribir bien, como un arte de expresión del pensamiento, de pura forma. Debemos sublevarnos contra esta concepción que se encuentra en el origen de la degeneración de la retórica, de su esterilidad, de su verbalismo y del desprecio que ha inspirado finalmente. Nos negamos a separar, en el discurso, la forma del fondo, a estudiar las estructuras y las figuras de estilo independientemente del objetivo que deben cumplir en la argumentación. Iremos más lejos aún. Sabemos que ciertas formas de expresarse pueden producir un efecto estético, vinculado a la armonía, al ritmo, a otras cualidades puramente formales, y que pueden tener una influencia argumentativa por la admiración, la alegría, la tranquilidad, la excitación, las recuperaciones y las caídas de atención que provocan, sin que estos diversos elementos sean analizables directamente con arreglo a la argumentación. No obstante, excluirémos el estudio de estos mecanismos —pese a su importancia incuestionable en la acción oratoria— de nuestro análisis relativo a la argumentación.

En el examen de la forma del discurso, lo que llamará nuestra atención —por muy discernible que la creamos de su materia— serán los medios gracias a los cuales cierta presentación de los datos sitúa el acuerdo en un determinado nivel, lo imprime con cierta intensidad en la mente y pone de relieve algunos de sus aspectos. Será posible descubrir la elección de una forma determinada pensando en las variaciones de forma, en las diversas presentaciones de un contenido, que, por otra parte, no es exactamente el mismo que cuando se lo ha presentado de otra manera. Así como la existencia de más de una interpretación posible nos permite no confundir el texto con los sentidos que se le atribuyen, así, pensando en los diversos medios que hubiera podido emplear el orador para comunicar al auditorio el tema de su discurso, llegaremos a distinguir, por las necesidades de la exposición, los problemas que plantea la presentación de los datos de los problemas relativos a su elección.

## § 37. PROBLEMAS TÉCNICOS DE LA PRESENTACIÓN DE LOS DATOS

Cualquier discurso está limitado por el tiempo y ocurre prácticamente lo mismo con el escrito que se dirige a terceros. Aunque esta limitación esté impuesta de modo convencional o dependa de la oportunidad, de la atención de los oyentes, de su interés, del sitio disponible en un periódico o una revista, de los gastos que ocasiona la impresión de un texto, hay que tener en cuenta la forma del discurso. El problema general de la amplitud del discurso repercute inmediatamente en el lugar que se le concederá a la exposición de los elementos de partida, su elección y modo de presentárselos a los oyentes. Aquel que pronuncia un discurso, que tiende a la persuasión —contrariamente a las exigencias de una demostración formal en la que, en principio, nada debe sobreentenderse—, no debe perder el tiempo, ni tampoco la atención de los oyentes; es normal que conceda a cada parte de su exposición un lugar proporcional a la importancia que le gustaría que se le atribuyera en la mente de quienes lo escuchan.

Cuando todo el mundo conoce cierta premisa y ésta no es motivo de discusión, podría parecer ridículo el enunciarla:

Si se conoce una de las premisas, no es necesario enunciarla; el oyente la suple. Por ejemplo: para afirmar que Dorieo ha recibido una corona como premio a su victoria, es suficiente con decir que ha triunfado en Olimpia, y no es preciso añadir que, en Olimpia, el vencedor recibe una corona, pues todos lo saben <sup>1</sup>.

Esta consideración, que es justa indiscutiblemente, evoca, sin embargo, dos observaciones: no siempre resulta tan fácil indicar la premisa sobreentendida, y no siempre esta premisa es tan firme como en el ejemplo citado. Hay oradores que no dejan de utilizar

<sup>1</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1357a<sub>18-21</sub>.

esta licencia para pasar por alto premisas muy discutibles por el contrario, y sobre las cuales prefieren no llamar la atención del auditorio. No obstante, ciertos elementos indudables merecen que estudiemos detenidamente su significación y su importancia, en lugar de sobreentenderlas o sólo mencionarlas. Prolongando la atención que se les presta, se aumenta su presencia en la conciencia de los oyentes. Se destinan algunos consejos precisos de los retóricos antiguos a recordarnos la técnica de la acentuación sobre un punto, por el tiempo que se le dedica. Quintiliano escribe lo siguiente:

También yo solía separar los puntos en los que mi adversario y yo estábamos de acuerdo [...] y no sólo extraer de las confesiones de mi adversario todas las posibles consecuencias, sino que los multiplicaba por medio de la división <sup>2</sup>.

Debe reemplazarse el consejo de Aristóteles, justo cuando se trata de un hecho que sirve únicamente de eslabón en una argumentación, por el de Quintiliano cuando se trata de hechos indudables, pero que conviene resaltar haciéndolos familiares. Si el estilo rápido favorece el razonamiento, el estilo lento crea emoción: «pues el amor nace con el roce [...] Por eso, se explica que los oradores concisos y breves penetran poco y conmueven menos» <sup>3</sup>.

La repetición constituye la técnica más sencilla para crear esta presencia. La acentuación de ciertos pasajes, mediante el sonido de la voz o el silencio que les precede, busca el mismo efecto. La acumulación de relatos, incluso contradictorios, sobre un tema dado, puede suscitar la idea de su importancia. Una avalancha de libros relativos a un mismo país consigue este propósito, no sólo por su contenido, sino también por el mero efecto de una presencia mayor. La literatura romántica —el drama y la novela— rinde culto a la Edad Media y, devolviéndole la presencia, sirve —como

<sup>2</sup> Quintiliano, lib. VII, cap. 1, § 29.

<sup>3</sup> Vico, *Delle istituzioni oratorie*, pág. 87.

justamente lo señala Reyes— de espuela para el pensamiento histórico <sup>4</sup>.

La insistencia también puede realizarse por medios más indirectos: es lícito preguntarse si uno de los efectos beneficiosos de ciertos textos no es el de vivificar la atención; la «presencia de espíritu» hace que esté presente lo que se quiere comunicar <sup>5</sup>. A veces, el autor especula sobre si el oyente, ante un signo que no merece su espera, le concederá mayor importancia. El mismo Aragon analiza este mecanismo con respecto a dos versos del cántico a Elsa:

*Ce ne sont plus les jours du vivre séparés*

.....  
*Et jamais tu ne fus si lointaine à mon gré [...]*

*On me concédera que le pluriel de séparés, impliquant deux personnes, ajoute à l'expression. Si j'avais alors choisi une rime plurielle, l's finale de séparés passerait pour une cheville ou une erreur, et l'intention en échapperait <sup>6</sup>.*

(Ya no estamos en los días en los que vivíamos separados

.....  
Y nunca estuviste tan lejos para mí [...])

Se me permitirá afirmar que el plural de *separados*, que alude a dos personas, fortalece la expresión. Si hubiera elegido después una rima plural, la «s» final de *separados* pasaría por un ripio o un error, y la intención se nos escaparía).

La acumulación de relatos contradictorios sobre un tema concreto no logra, sin duda, este propósito solamente con el efecto de alusión al que hemos aludido antes, sino también con el problema que evoca esta multiplicidad.

Con frecuencia, la técnica de la acumulación, de la insistencia está vinculada a otra técnica, la de la evocación de los detalles,

<sup>4</sup> A. Reyes, *El Destinde*, pág. 101.

<sup>5</sup> Cfr. J. Cocteau, *La difficulté d'être*, pág. 177.

<sup>6</sup> Aragon, *Les yeux d'Elsa*, pág. 23.

hasta tal punto que en muchas ocasiones es difícil distinguir una de otra. Desarrollaremos un tema haciendo que se sucedan las fases siguientes: descripción sintética, global, y análisis o enumeración de los detalles. En la oración fúnebre a Turenne, Fléchier describe las reacciones provocadas por la muerte del mariscal:

*Que de soupirs alors, que de plaintes, que de louanges retentissent dans les villes, dans la campagne! L'un voyant croître ses moissons, bénit la mémoire de celui [...] L'autre [...] souhaite une éternelle paix à celui qui [...] Ici l'on offre le Sacrifice adorable de Jésus-Christ pour l'âme de celui qui [...] Là on luy dresse une pompe funèbre [...] Ainsi tout le Royaume pleure la mort de son défenseur [...]*<sup>7</sup>.

(¡Cuántos suspiros entonces, cuántos lamentos, cuántas alabanzas resuenan en las ciudades, en los campos! Uno, al ver crecer su cosecha, bendice la memoria de quien [...] Otro [...] le desea eterno descanso a aquel que [...] Aquí se ofrece el Sacrificio adorable de Jesucristo por el alma de aquel que [...] Allí tienen lugar las pompas fúnebres [...] Así, todo el reino llora la muerte de su defensor [...]).

En otros casos, se aclararán las sucesivas etapas de un fenómeno, la manera en que uno se ha dado cuenta de ello. Las etapas evocadas pueden ser aquellas cuya acción se vaya a cumplir. Los agentes de publicidad saben que, indicando los pormenores de las operaciones que se harán para ofrecer un producto, hacen que esté presente en la mente y facilitan el tomar una decisión. Igualmente, la impresión de la realidad la crea el amontonamiento de todas las condiciones que preceden a un acto o la indicación de todas sus consecuencias. He aquí dos ejemplos de estos procedimientos sacados de Proust:

[La tía Léonie dice que va a salir] *A Françoise incrédule elle faisait non seulement préparer d'avance ses affaires, faire prendre*

<sup>7</sup> Fléchier, *Oraison funèbre de Henri de La Tour d'Auvergne, vicomte de Turenne*, París, 1676, págs. 100-101.

*l'air à celles qui étaient depuis longtemps enfermées, mais même commander la voiture, régler, à un quart d'heure près, tous les détails de la journée*<sup>8</sup>.

.....  
*De même, pour qu'Albertine ne pût pas croire que j'exagérais et pour la faire aller le plus loin possible dans l'idée que nous nous quittions, tirant moi-même les déductions de ce que je venais d'avancer, je m'étais mis à anticiper le temps qui allait commencer le lendemain et qui durerait toujours, le temps où nous serions séparés, adressant à Albertine les mêmes recommandations que si nous n'allions pas nous réconcilier tout à l'heure*<sup>9</sup>.

([La tía Léonie dice que va a salir] A Francisca, incrédula al principio, la obligaba no sólo a preparar de antemano sus cosas, a airear las que llevaban mucho tiempo encerradas, sino hasta a pedir el coche, a disponer, en menos de un cuarto de hora, todos los detalles del día).

.....  
 (Asimismo, para que Albertina no pudiera creer que yo exageraba y para obligarla a que llegara lo más lejos posible en la idea de que nos separábamos, sacando yo mismo las deducciones de lo que acababa de anunciar, me puse a anticipar el tiempo que iba a comenzar al día siguiente y que duraría siempre, el tiempo que estaríamos separados, dándole a Albertina las mismas recomendaciones que si no fuéramos a reconciliarnos poco después).

Existe un paralelismo sorprendente entre los procedimientos que producen la presencia y la metodología de la hipótesis. Formular una hipótesis no consiste en hacer una afirmación aislada, pues su explicación sólo es posible mediante la enumeración de las condiciones que se le imponen y la enumeración de las consecuencias que se deducen. Esta es la razón por la que, junto a hipótesis científicas que favorecen la invención, encontramos hipótesis argumentativas. En uno de sus discursos, Demóstenes evoca la hipótesis de

<sup>8</sup> Proust, *La prisonnière*, II, en *À la recherche du temps perdu*, vol. 12, pág. 190.

<sup>9</sup> *Ib.*, pág. 191.

que Esquines fuera el acusador, Filipo el juez y él mismo el acusado<sup>10</sup>. Imagina, dentro de esta situación ficticia, el comportamiento, las reacciones de cada uno, para deducir lo que deben ser el comportamiento y las relaciones en la situación actual. A veces, por el contrario, se describe la hipótesis con todo detalle, para hacerla violentamente indeseable o chocante. Estas dos posibilidades nos indican los dos usos argumentativos habituales de todas las formas de la utopía. Como pretende precisamente R. Ruyer, la utopía busca menos la verdad que una argumentación de conciencia, confronta lo real con una presencia imaginaria, que impone para extraer reacciones más duraderas<sup>11</sup>. Por este motivo, la utopía propiamente dicha tiende a desarrollarse en sus más ínfimos detalles y no se duda en mantener al auditorio en este medio nuevo durante muchas horas. Sólo es posible el éxito si la estructura lógica del medio imaginario es la misma que la del medio habitual del lector, y si los acontecimientos producen normalmente en él las mismas consecuencias. Los mitos colectivos, los relatos legendarios que forman parte de un fondo común de cultura tienen esta ventaja frente a las hipótesis y las utopías que se benefician con mucha más facilidad de la presencia. Para combatir la creencia en la superioridad de la mano derecha sobre la mano izquierda, nos indica Platón:

Aunque uno tuviera cien manos, como Gerión o Briareo, sería preciso que uno fuera capaz de lanzar un centenar de saetas con estas cien manos<sup>12</sup>.

De este modo Platón, pasa de la antigua estructura en la que había una diferencia cualitativa entre las dos manos a una estructura en la que las manos son homogéneas. Porque puede referirse a la mi-

<sup>10</sup> Demóstenes, *Sobre la embajada fraudulenta*, 214.

<sup>11</sup> R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, cap. II.

<sup>12</sup> Platón, *Leyes*, 795c y sigs.; cfr. P.-M. Schuhl, *Le merveilleux, le pensée et l'action*, pág. 186.

tología, la hipótesis de Platón capta con más facilidad la atención; parece menos arbitraria, menos abstracta.

Para suscitar la emoción<sup>13</sup>, es indispensable la especificación. Las nociones generales, los esquemas abstractos no surten efecto en la imaginación. En una nota, Whately señala que a un auditorio que se había quedado insensible ante las proposiciones generales sobre la matanza por la que se destacó la batalla de Fontenoy, se le saltaron las lágrimas por un insignificante detalle relativo a la muerte de dos jóvenes<sup>14</sup>. Para dar la impresión de presencia, conviene precisar el lugar y el momento de una acción; Whately, incluso, aconseja emplear, siempre que sea posible, el término concreto en vez del término abstracto. Cuanto más específicos son los vocablos, más viva es la imagen que evocan; cuanto más generales son, más débil es dicha imagen. Así en el discurso de Antonio, en *Julio César* de Shakespeare, no se designa a los conjurados como los que han «matado» a César, sino como aquellos cuyos «puñales han atravesado» a César<sup>15</sup>. El término concreto acrecienta la presencia.

Por regla general, el consejo parece bueno, pero si queremos precisar la oposición entre vocablos abstractos y concretos, comprobaremos que existen varias clases de abstracciones que influyen ciertamente de forma variable en el sentimiento de la presencia. Con frecuencia, nos esforzamos por definir estos tipos de abstracciones, bien por lo que abandonan de lo concreto, bien por su carácter constructivo: «hombre» sería del primer tipo; «verdad», del segundo<sup>16</sup>. Pero, inmediatamente vemos que, en todos los casos, la separación entre lo concreto y lo abstracto depende del punto

<sup>13</sup> La emoción y la presencia están íntimamente unidas si se supone (como lo hace D. O. Hebb en *The organization of behavior*) que la emoción retrasa el proceso mental, con lo que el objeto se vuelve «interesante». Cfr. Hebb y Thompson, *Handbook of social psychology*, editado por Lindzey, vol. I, pág. 553.

<sup>14</sup> Whately, *Elements of Rhetoric*, pág. 130, nota.

<sup>15</sup> *Ib.*, págs. 194-197.

<sup>16</sup> Cfr. especialmente Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. I, § 9, ed. Brockhaus, vol. 2, pág. 49.

de partida que se le dé, el cual lo proporcionará nuestra concepción de lo real.

Dejando la oposición entre concreto y abstracto, se puede intentar jerarquizar ciertos niveles de abstracción. Comentando la escala de Korzybski que sube hacia los niveles de abstracción más elevados, Hayakawa señala que en los niveles más bajos, los hechos mismos influyen directamente en nuestra afectividad<sup>17</sup>; pero, no siempre es verdad, si se piensa que, para Korzybski, la vaca que percibimos sería más abstracta que los átomos, los electrones, que la componen y que comprende la ciencia<sup>18</sup>.

Para percatarse de la complejidad del problema, basta con reflexionar sobre la influencia que ejercen en nuestra imaginación los mismos hechos, cuyo aspecto cuantitativo nos han presentado, ora en cifras absolutas, ora en cifras relativas. Por lo general, las cifras absolutas hablan con más viveza a la imaginación; los objetos, aunque considerados bajo su aspecto puramente cuantitativo, son, en efecto, individualidades independientes presentes en grado máximo. Sin embargo, también puede producirse lo contrario, especialmente cuando la cifra relativa, que no es con certeza más concreta que la cifra absoluta, se refiere a un acontecimiento que nos afecta. Por ejemplo: la probabilidad de morir al año por tal o cual enfermedad. La misma relación numérica puede parecer más o menos concreta según el interés que le prestemos. El grado de abstracción no determinaría tanto la presencia si ésta no lo determinara, aparentemente. Y en lugar de resolver el problema que nos interesa, con ayuda de consideraciones ontológicas, ¿no sería más acertado hacer que nuestra idea de lo concreto dependa de la impresión de presencia que provocan en nosotros ciertos niveles de presentación de los fenómenos?

Expresarse de forma intuitiva, emplear términos chocantes, siempre implica algún inconveniente. Schopenhauer ha constatado que

<sup>17</sup> Hayakawa, *Language in Thought and Action*, pág. 127.

<sup>18</sup> *Ib.*, pág. 169.

ciertos escritores evitan, en la medida de lo posible, la expresión más concreta, y prefieren el uso de nociones más abstractas que les permiten escapar con más facilidad de las objeciones<sup>19</sup>. La observación es exacta y está llena de enseñanza. Si el vocablo concreto y preciso posibilita el establecimiento de un acuerdo, a la vez gracias a la presencia que crea y a la univocidad que favorece dicho término, nunca se debe olvidar que, en algunos casos, sólo el uso de una palabra abstracta permite no sobrepasar las posibilidades de un acuerdo. En última instancia, el término más concreto, el más presente, puede corresponder a lo inexpresable y ya no ser más que el demostrativo fugaz de una presencia infinitamente inestable. El deseo de expresar lo concreto en su unicidad, llevado demasiado lejos, puede ser, no la base de un buen convenio, sino la renuncia a todo convenio. La presentación de los datos debe adaptarse, en cada caso, a las condiciones de una argumentación eficaz.

### §. 38. FORMAS VERBALES Y ARGUMENTACIÓN

La presentación de los datos no es independiente de los problemas de lenguaje. La elección de los términos, para expresar las ideas, pocas veces se produce sin alcance argumentativo. Sólo como consecuencia de la supresión deliberada o inconsciente de la intención argumentativa se puede admitir la existencia de sinónimos, de términos que serían susceptibles de utilizarse indistintamente. Sólo entonces, la elección de uno de los vocablos es pura cuestión de forma, y depende de razones de variedad, de eufonía, de ritmo oratorio. Parece que esta intención negativa es evidente cada vez que sea posible conocer la intención argumentativa, como en los diccionarios en los que las palabras parecen intercambiables, porque se

<sup>19</sup> Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, II, § 283, ed. Brockhaus, vol. 6, pág. 552.

as menciona a todos los efectos. Pero, cuando se trata de la utilización que de ellas hace un orador en un discurso determinado, sólo se puede garantizar la equivalencia de los sinónimos en atención a la situación de conjunto en la cual se inserta su discurso, y especialmente en consideración de ciertas convenciones sociales que pudieran regirlo. A veces, un término estará destinado a servir de indicio (indicio de distinción, de familiaridad o de sencillez). Otras veces, servirá más directamente a la argumentación, dado que situará el objeto del discurso dentro de una categoría mejor de lo que lo haría el uso del sinónimo; la elección de la palabra «hexaedro» en lugar de «cubo».

Generalmente, se descubre la intención argumentativa por el indicio que presenta el uso de un término que se aleja del lenguaje habitual. Es obvio que la elección del vocablo habitual también puede tener valor de argumento; por otra parte, sería conveniente precisar dónde y cuándo puede considerarse que un término determinado es habitual; *grosso modo*, podemos calificar de habitual la palabra que pasa inadvertida. No existe la elección neutra, pero hay una elección que parece neutra y, a partir de aquella, se pueden estudiar las modificaciones argumentativas. El término neutro depende, evidentemente, del medio. Por ejemplo: bajo la ocupación alemana, en Bélgica, en ciertos ambientes era normal, sin duda, designar al alemán con el vocablo «boche». De ahí que la voz «alemán» pudiera indicar, bien la sumisión general de la actitud hostil que se sentía por el enemigo, bien la estima particular por un alemán determinado que merecía tal consideración. Asimismo, el uso de la perífrasis «persona con disposición para inducir a error», para designar al «mentiroso», puede tener por finalidad el despojar a este término, tanto como sea posible, del elemento desvalorizador para asimilarlo a una voz descriptiva y darle al juicio en el cual interviene la apariencia de un juicio de hecho<sup>20</sup>; de ahí la significa-

<sup>20</sup> En diversas ocasiones, nos serviremos de las nociones de «juicio de valor» y «juicio de hecho» con el sentido que generalmente se admite en la actualidad.

ción argumentativa de esta perífrasis, que no posee el vocablo «mentiroso». Estos dos ejemplos muestran perfectamente que el término denominado por nosotros neutro, es decir, que pasa inadvertido, está lejos de ser siempre aquel que, por lo general, se llama descriptivo o factual. A este respecto, nada es tan arbitrario como las distinciones escolares entre discurso factual, neutro, descriptivo y discurso sentimental, emotivo; sólo interesan estas distinciones en la medida en que atraen la atención del estudiante sobre la introducción manifiesta de juicios de valor en la argumentación; pero, son nefastas en la medida en que hacen que se sobreentienda la existencia de las maneras de expresarse que serían descriptivas en sí, discursos en los cuales sólo intervienen los hechos y su objetividad incuestionable.

Para discernir el uso argumentativo de un término, es importante conocer las palabras o las expresiones que el orador puede emplear y de las cuales ha preferido la voz utilizada. Al conjunto de las locuciones disponibles, podríamos denominarlo —para seguir la terminología de los significistas holandeses— una *familia de palabras*, las cuales no son voces vinculadas por un sistema de derivaciones, sino expresiones emparentadas por su sentido<sup>21</sup>. Por supuesto, la formación de semejante familia de palabras no está desprovista de cierta arbitrariedad; pues esta familia está determinada por un único criterio: la idea previa que tenemos del concepto que dicha familia permitirá elucidar. La evolución del concepto dependería de las variaciones que se producirían en el uso de cada uno de los cuasisinónimos<sup>22</sup> que integran esta familia; estos términos

Nuestro tratado tiende, por otra parte, a mostrar que no hay una distinción clara y básica entre ambas clases de juicios.

<sup>21</sup> Cfr. G. Mannoury, *Handboek der analytische signifika*, I, págs. 43, 126; B. Stokvis, *Psychologie der suggestie en autosuggestie*, pág. 19.

<sup>22</sup> Aquí se ha de entender el término *cuasisinónimo* en su sentido más amplio, pues puede englobar palabras con forma gramatical muy diversa, como «necesario» y «a causa de».

formarían un sistema en interacción<sup>23</sup>. Por otra parte, nada se opondría a considerar componentes de una misma familia a los términos de lenguas diferentes, con la condición de que sean suficientes los contactos entre estos círculos lingüísticos diferentes. Quizás, incluso en este campo tan poco estudiado, la intervención de la noción *familia de palabras* pueda prestar el mayor número posible de servicios. Sin duda, se vería que la introducción de un vocablo extraño, con sus matices particulares de significación, puede tener por resultado la modificación del concepto ya existente y también la concesión, a cada uno de los cuasisinónimos, de un segundo plano nuevo. En la actualidad, el término francés «*honneur*» y el español «honor» influyen, con certeza, a la vez en la palabra «honor», por lo menos en la mente de los doctos, para quienes estas voces pertenecen a la misma familia de palabras.

Los términos de una misma familia forman un conjunto con relación al cual un vocablo se especifica: constituyen, en cierto modo, el fondo sobre el cual se destaca el vocablo utilizado. Por el contrario, los términos emparentados por derivación se influyen directamente entre sí. Los antiguos hablaban de buen grado del argumento por las flexiones<sup>24</sup>, el cual consiste en aplicar un mismo predicado a las palabras derivadas una de otra, como «justamente» y «justo». Este tipo de argumento está sujeto a muchas objeciones porque ignoran, sobre todo, la divergencia de las evoluciones semánticas. Pero, no se ha de olvidar que, ante toda argumentación, con frecuencia es importante presentar un enunciado en términos

<sup>23</sup> Las nociones de *Sprachfeld* (campo lingüístico), de *Bedeutungsfeld* (campo de significación) que introdujo la lingüística estructural, podrían igualmente servir para el estudio de la elección argumentativa. Cfr. J. Trier, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*, págs. 1-26; *Sprachliche Felder. Zeitsch. für deutsche Bildung*, enero de 1932, págs. 417-427; *Das Sprachliche Feld, Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, 1934, 5, págs. 428-480. Sobre estos «campos semánticos», véase S. Ullmann, *Précis de sémantique française*, pág. 303-309.

<sup>24</sup> Cfr. Aristóteles, *Retórica*, 1397a; v. también los argumentos «emparentados», Cicerón, *Topica*, 12; Quintiliano, lib. V, cap. X, § 85.

susceptibles de evocar otros por derivación, verdadera o imaginaria.

Más eficaz aún será el acercamiento de los términos dentro de un mismo contexto. Cuando se descalifica una teoría, tratándola de simplista, el decir inmediatamente después otra teoría que no es menos simple<sup>25</sup> equivale a atribuirle un matiz peyorativo, mientras que, habitualmente, la sencillez de una teoría científica constituye una cualidad innegable. Encontramos en Jouhandeau un buen ejemplo de interacción de términos, realizados gracias a efectos puramente formales. A un general alemán que había tomado posesión, en 1940, de su casa solariega y acababa de elogiar a Francia, le responde una aristócrata nonagenaria:

*En effet, monsieur, mon pays est un grand pays, mais qui a connu depuis si longtemps de si petits régimes que, pour employer le langage de Mme du Deffand, après les trompeurs et les trompés, il fallait s'attendre (et nul n'en est moins surpris que moi) à voir vos trompettes*<sup>26</sup>.

(En efecto, señor, mi país es un gran país, pero que ha conocido desde hace mucho tiempo regímenes tan breves que, empleando el lenguaje de Mme du Deffand, tras los engañadores y los engañados, era preciso esperar (y nadie está menos sorprendida que yo) ver sus trompetas).

En los casos en los que no basta con la relación entre formas usuales, se podrá recurrir a los metagramas y a otras mutaciones para efectuar las aproximaciones deseadas.

El análisis del papel argumentativo que desempeñan ciertas variaciones de expresión sólo puede realizarse gracias a las divergencias respecto a la expresión que pasa inadvertida. Tomado al pie de la letra, este método podrá dar a entender que servirse de expresiones que pasan inadvertidas no es un procedimiento de argumentación. Evidentemente, no es así. Pero, todo estudio que alude,

<sup>25</sup> B. Nogaro, *La valeur logique des théories économiques*, pág. 155.

<sup>26</sup> M. Jouhandeau, *Un monde*, pág. 17.

no a las divergencias, sino a lo que pasa inadvertido, tendrá un carácter global y no podrá dedicarse a analizar el efecto de cierta modalidad de expresión particular; todo lo más, podrá averiguar por qué existe ese interés por expresarse de manera neutra y no cómo se consigue. Pues, desde el momento en que se puede comprender este modo de expresión, quiere decir que éste presenta rasgos específicos, definibles de otra forma que no sea la neutralidad.

Cuando nos preguntamos por qué un orador se expresa de manera neutra, sobreentendemos que podría no hacerlo y que, al hacerlo, perseguirá algún fin. Bajo uno de sus numerosos aspectos, se plantea el problema del procedimiento. Lo encontraremos a cada paso: la ausencia de técnica puede ser un método, no es natural que se lo rechace.

Limitémonos aquí a algunas observaciones sobre los efectos de la sobriedad desde el punto de vista de la argumentación. Yves Gandon, en un estudio sobre el estilo de Gide, señala:

*D'aucuns vont jusqu'à dire qu'un style éclatant ne l'aurait pas également servi. Ce vocabulaire sans aspérité, cet énoncé qui ne vise qu'à l'essentiel et éteint, pourrait-on croire, le propos de l'auteur sous des phrases sans relief, des locutions vidées de tout sens agressif, formeraient l'instrument idéal pour l'écrivain en quête de climats fiévreux ou maudits*<sup>27</sup>.

(Algunos, hasta afirman que un estilo brillante no le habría servido del mismo modo. Este vocabulario sin asperezas, este enunciado que sólo tiende a lo esencial y disipa, podríamos pensar, el propósito del autor bajo frases monótonas, locuciones carentes de cualquier sentido agresivo, formarían el instrumento ideal para el escritor en busca de ambientes febriles malditos).

Gandon rechaza este razonamiento

*trop visiblement institué pour la seule commodité de M. Gide et que l'exemple d'un Mauriac [...] suffit à détruire.*

<sup>27</sup> Yves Gandon, *Le démon du style*, pág. 16.

(demasiado visiblemente instituido para la mera comodidad de Gide, y que el ejemplo de Mauriac [...] basta para destruirlo).

Pero Yves Gandon se equivoca cuando compara el ambiente febril de Mauriac con el de Gide. Mauriac se encuentra dentro de la tradición cristiana, mientras que Gide intenta promover normas nuevas: es febril por lo que aprueba y no por lo que describe. Ahora bien, en el interior de una ortodoxia, parece bien que todos los procedimientos sean utilizables; por el contrario, cuando se trata de promover juicios de valor inusitados, chocantes, se los admitiría con más facilidad cuando el estilo no causa extrañeza. Por tanto, no es imposible que el estilo neutro de Gide haya podido servirle realmente en su esfuerzo de persuasión. Si hemos mencionado estas observaciones de Gandon, es porque atraen inmediatamente la atención sobre una de las ventajas del estilo neutro: la de sugerir una transposición, a la aceptación a las normas expresadas, del asentimiento general dado al lenguaje. No se debe olvidar, en efecto, que, entre los elementos de acuerdo, el lenguaje es uno de los primeros. Ya Quintiliano había subrayado, siguiendo a Cicerón, que para el orador «el defecto más grave quizás sea el de retroceder ante el lenguaje corriente y ante las ideas recibidas generalmente»<sup>28</sup>. El acercamiento entre el lenguaje corriente y las ideas recibidas no es fortuito: el lenguaje corriente es, en sí mismo, la manifestación de un acuerdo, de una comunidad, con el mismo título que las ideas recibidas. Puede servir para favorecer el acuerdo sobre las ideas.

Se puede considerar también que recurrir al estilo neutro es un caso particular de renuncia orientado a reforzar el crédito consentido a las premisas<sup>29</sup>. El estilo neutro aumenta la credibilidad por el contraste con lo que hubiera podido ser un estilo argumentativo con más fundamento; actúa por el conocimiento que tenemos de la fuerza argumentativa que poseen ciertas variaciones de estilo.

<sup>28</sup> Quintiliano, lib. VIII, Proemio, § 25.

<sup>29</sup> Cfr. § 96, «La retórica como procedimiento».

Nos encontramos aquí con un fenómeno que no sabríamos destacar lo suficiente, debido a que el conocimiento generalizado —al menos intuitivo— de las técnicas argumentativas, de sus condiciones de aplicación, de sus efectos, se halla en la base de muchos mecanismos argumentativos. No se considera que el oyente es un ignorante sino todo lo contrario, una persona sagaz.

Para ilustrar la relación entre el arte y la argumentación, tomemos el bosquejo y la versión definitiva de algunos pasajes de Bossuet. Elegimos adrede un pasaje citado en un tratado de retórica<sup>30</sup>. El autor del tratado insiste en el progreso del estilo:

*Première version: «Quand on assiste à des funérailles, ou bien que l'on entend parler de quelque mort imprévue, on se parle [...]»*  
*Deuxième version: «On n'entend dans les funérailles que des paroles d'étonnement, de ce que ce mortel est mort [...]»<sup>31</sup>.*

(Primera versión: «Cuando se asiste a los funerales, o bien cuando se oye hablar de alguna muerte imprevista, se comenta [...]» Segunda versión: «En los funerales, sólo se oyen palabras de asombro, porque aquel mortal ha muerto [...]»).

Hay un progreso en el número, la armonía, la fuerza, la densidad, y, por eso mismo, aumenta el placer del arte. Pero sobre todo, Bossuet, para incorporarlo a su discurso, ha utilizado una argumentación de Epicteto: ¿por qué asombrarse de que se quiebre un frágil jarrón, de que muera un mortal? Mediante el uso de la clasificación, situando la muerte entre los mortales, se introduce explícitamente en la segunda versión una argumentación que sólo estaba implícita en el bosquejo. Añadamos una exageración, un refuerzo a la observación: no sólo se habla de una muerte inesperada sino que «sólo se oyen palabras de asombro»; tanto más grave parecerá lo absurdo cuanto más frecuente sea su manifestación. Por tanto,

<sup>30</sup> Saint-Aubin, *Guide pour la classe de rhétorique*, pág. 136.

<sup>31</sup> La segunda versión aparece en Bossuet, *Sermon sur la mort*, en *Sermons*, vol. II, pág. 449.

podemos afirmar que, dando la sensación de elegir una nueva forma para su pensamiento, Bossuet ha transformado, en realidad, el alcance de las premisas de su argumentación; más aún, ya ha incorporado la argumentación a la expresión misma de estas premisas. No lo olvidemos, artificialmente y por conveniencias del análisis, se separan las premisas y la argumentación; de hecho, ya se produce la argumentación dentro de la posición misma de las premisas. Esto se da, principalmente, si se yuxtaponen ciertas variaciones de forma en la expresión de estas últimas; sin estas variaciones, la argumentación pasaría inadvertida. Pero, el mero hecho de que podamos resaltarla por el estudio de estas variaciones prueba perfectamente que, incluso en los casos en los que la expresión parece neutra y pasa inadvertida, ya hay con frecuencia elección de términos y bosquejo de argumentación.

### § 39. LAS MODALIDADES EN LA EXPRESIÓN DEL PENSAMIENTO

La manera en que formulamos nuestro pensamiento muestra algunas de sus modalidades, las cuales modifican la realidad, la certeza o la importancia de los datos del discurso.

Hoy, se está más o menos de acuerdo en reconocer que ciertas formas gramaticales producen, con preferencia, las modalidades de la significación, pero también que aquellas pueden servir igualmente para expresar otras modalidades. Asimismo, tanto las nuevas escuelas semióticas<sup>32</sup> como los partidarios de las viejas disciplinas filológicas<sup>33</sup> subrayan esta independencia relativa. La conciencia de esta flexibilidad da lugar a la búsqueda de categorías de sentido, de «categorías afectivas», que no corresponden a las categorías gra-

<sup>32</sup> Cfr. Morris, *Signs, Language and Behavior*, págs. 62 y sigs, 82, 93, 103, n. A; pág. 257.

<sup>33</sup> Cfr. Brunot, *La pensée et le langage*.

maticales y que pueden expresarse mediante diferentes medios gramaticales. Pero, conviene señalar que paralelamente a este esfuerzo por encontrar las modalidades de pensamiento bajo las formas gramaticales variables, se asiste a algunos esfuerzos inversos, es decir, que tienden a vincular con la elección de tal o cual categoría de expresión verbal una conducta bien definida. Un ejemplo lo hallamos en Fr. Rostand, quien intenta una exégesis psicoanalítica de las formas gramaticales y de su adquisición por el niño<sup>34</sup>.

En cuanto a nosotros, nos parece importante llamar la atención sobre el papel argumentativo desempeñado por ciertas formas de expresión, dependientes de las modalidades, en el sentido amplio del término. Nuestras observaciones no se centrarán exclusivamente ni sobre la forma gramatical ni sobre las categorías psicológicas o lógicas.

De forma afirmativa o negativa, se puede formular la misma idea. Atribuir una calidad a un objeto equivale ya a elegirla entre muchas otras, porque se la considera importante o característica. Toda descripción se establece sobre una base de la que se quiere desprender el objeto, de tal forma que sólo sea significativa con arreglo al fin perseguido. Pero, esta referencia a la situación y a la manera de orientarla, puede que no la descubra quien no reconozca el nexo entre el pensamiento y la acción. En el caso de la formulación negativa, la referencia a otra cosa es del todo explícita: la negación es una reacción a una afirmación real o virtual de los demás<sup>35</sup>. Para Bergson, el pensamiento que refleja la realidad sólo podría expresarse de forma afirmativa:

*Rendez à la connaissance son caractère exclusivement scientifique ou philosophique, supposez, en d'autres termes, que la réalité vienne s'inscrire d'elle-même sur un esprit qui ne se soucie que des choses et ne s'intéresse pas aux personnes: on affirmera que telle ou telle chose est, on n'affirmera jamais qu'une chose n'est pas [...]*

<sup>34</sup> Fr. Rostand, *Grammaire et affectivité*.

<sup>35</sup> Cfr. Guillaume, *Manuel de psychologie*, pág. 261.

*Ce qui existe peut venir s'enregistrer, mais l'inexistence de l'inexistant ne s'enregistre pas*<sup>36</sup>.

(Devolved al conocimiento su carácter exclusivamente científico o filosófico, suponed, en otros términos, que la realidad se inscribe por sí sola en un espíritu que sólo se preocupa por las cosas y no se interesa por las personas; afirmará que tal o cual cosa es, nunca afirmará que una cosa no es [...] Lo que existe puede registrarse, pero la inexistencia de lo inexistente no se registra).

El pensamiento negativo, según él, sólo interviene si uno se interesa por las personas, es decir, si argumenta.

Sólo en algunos casos bien determinados, cuando únicamente se le presentan a la mente dos posibilidades, el rechazo por negar una de entre ellas viene a elegir la otra, que aparece así como el mal menor. A veces, la negación no corresponde a ninguna afirmación precisa, sino que revela un orden de preocupaciones. Preguntemonos, junto con Empson y Britton, lo que significa la frase de Otelo: «Sin embargo, no derramaré su sangre»<sup>37</sup>. El oyente, en tal caso, debe adivinar si se trata del rechazo como género o como especie, es decir, si se debe interpretar este acto rechazado con arreglo a un género de actos del que sería una especie, una manera de matar o una manera de vengarse, entre otras que se han visto, o si este enunciado representa un género y qué género, es decir, si no se cometerá ningún asesinato, si no se llevará a cabo ninguna venganza. Según se adopte una u otra interpretación, la negación podría enunciar la venganza o el perdón. Pero, el interés de la forma negativa proviene del hecho de que, sea cual sea la interpretación, se evoca la muerte irresistiblemente.

Se encuentra la misma ambigüedad cuando la negación se aplica, no a una aserción, sino a una noción, mediante la aposición

<sup>36</sup> Bergson, *L'évolution créatrice*, págs. 315-316.

<sup>37</sup> «*Yet I'll not shed her blood*», Shakespeare, *Otelo*, acto V, escena 2.<sup>a</sup>; cfr. W. Empson, *Seven types of ambiguity*, págs. 185-86; K. Britton, *Communication*, pág. 12.

de un prefijo. Así, en «inhumano», la negación puede aludir al género y designar lo que es completamente ajeno al hombre o referirse a la especie de hombres o de conductas humanas que no cumplen con el ideal humano. La formulación negativa deja en la indeterminación el concepto en cuyo seno se opera el recorte.

Cuando disponemos de cierto número de datos, vastas posibilidades se nos ofrecen en cuanto a los nexos que estableceremos entre ellas. A menudo, el problema de la coordinación o de la subordinación de los elementos depende de la jerarquía de los valores admitidos. Sin embargo, dentro de los límites de estas jerarquías de valores, podemos formular enlaces entre los elementos del discurso que modifican considerablemente las premisas; haremos entre los nexos posibles una elección tan importante como la que operamos por la clasificación o la calificación.

En francés, los gramáticos conocen conjunciones coordinantes, como: *et* (y), *mais* (pero), *ou* (o), *car* (pues), *donc* (pues, luego), *ni* (ni), y conjunciones subordinantes, como: *bien que* (aunque), *malgré que* (a pesar de que), *puisque* (puesto que). Pero, si examinamos la naturaleza de los enlaces expresados de este modo, debemos reconocer que la subordinación entre las proposiciones es indispensable, sea cual sea la conjunción utilizada. En efecto, las conjunciones de coordinación —como *et*, *ou*, *ni*, *donc*— pueden ser consideradas el exponente de una relación lógica. No obstante, sólo en ciertas condiciones bien determinadas, esta relación lógica dejará las proposiciones enlazadas de esta manera sobre una base de igualdad. Generalmente, se comprueba que, en la práctica del discurso, casi siempre, con la forma de una coordinación, se inserta una intención de subordinación.

Tomemos un caso muy sencillo, el de una sucesión de acontecimientos: *J'ai rencontré ton ami hier; il ne m'a pas parlé de toi* (Me encontré a tu amigo ayer, no me habló de ti). La primera proposición es un hecho, que mi interlocutor no cuestiona; la segunda, lo mismo. Estas proposiciones podrían unirse por la conjunción *et*. Pero, en algunas situaciones, la interpretación normal será: *ton ami*

*ne m'a pas parlé de toi bien qu'il en ait eu l'occasion* (tu amigo no me habló de ti, aunque tuvo ocasión de hacerlo). La inserción de esta primera proposición —en este sitio y antepuesta a la segunda, a la cual está efectivamente subordinada— modifica, pues, de modo considerable la impresión que produciría la afirmación de estos dos hechos coordinados simplemente. Los juicios de hecho se adornan, por consiguiente, con una interpretación implícita, que les da toda su significación.

La subordinación no se expresa únicamente mediante conjunciones, pues otras formas gramaticales pueden desempeñar el mismo papel. Fr. Rostan establece el parentesco entre expresiones como: *belle, car modeste* (bella, luego modesta), *belle, parce que modeste* (bella, en tanto que modesta), *belle par la modestie* (bella por la modestia), *embellie par la modestie* (embellecida por la modestia), *d'une beauté créée par la modestie* (de una belleza creada por la modestia)<sup>38</sup>. Cada una de estas fórmulas expresa, aunque de manera ligeramente diferente, la dependencia entre belleza y modestia.

Con frecuencia, la calificación misma se presta a juegos de subordinación. Según la subordinación que establezcamos, hablaremos de *pieuse douleur* (piadoso dolor), o de *piété douloureuse* (piedad dolorosa).

Las diferentes técnicas de presentación permiten llamar la atención, entre elementos diversos, sobre los que son importantes: las fórmulas *pour l'amour de* (por el amor de), *en considération de* (en consideración a), *à cause de* (a causa de), indican a qué términos se les da la primacía:

*Tout tourne en bien pour les élus, jusqu'aux obscurités de l'Écriture; car ils les honorent, à cause des clartés divines [...]*<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Fr. Rostand, *Grammaire et affectivité*, pág. 66.

<sup>39</sup> Pascal, *Pensées*, 580 (137), «Bibl. de la Pléiade», pág. 1016 (n.º 575, ed. Brunschvicg).

(Todo se convierte en bien para los elegidos, hasta las obscuridades de las Escrituras; pues ellos las honran, a causa de las claridades divinas [...]).

La misma primacía se expresa mediante la proposición relativa: «*la clarté qui mérite qu'on révère les obscurités*» (la claridad que consigne que se reverencie la obscuridad)<sup>40</sup>. En muchas ocasiones, el minimizar ciertos elementos se señala con la preposición *sinon* (sino) o con la expresión *à l'exception de* (con excepción de). A continuación, veamos cómo se refleja curiosamente la benevolente indulgencia del apóstata Juliano con respecto a los judíos:

Están de acuerdo en todo con los gentiles, con excepción de su creencia en un único Dios. Esto los caracteriza y nos resulta extraño. Todo lo demás nos es común [...]<sup>41</sup>.

Por último, expresiones como *bien que* (aunque), *malgré* (a pesar de), *sans doute* (sin duda), señalan que se hacen ciertas concesiones, pero indican sobre todo, especialmente según su colocación en la frase, cuál es el grado de importancia que se atribuye a lo que se concede.

Con ayuda de estas técnicas, el orador puede incluso guiar al auditorio de forma extremadamente eficaz hacia lo que quiere que admita. Asimismo, Auerbach<sup>42</sup> ha subrayado con razón el carácter estratégico de la construcción que establece relaciones precisas entre los elementos del discurso y que se ha calificado de *hipotáctica*. A esta última, se opone la construcción paratáctica, la cual renuncia a todo enlace preciso entre las partes. El ejemplo típico que presenta Auerbach es la frase latina de la Vulgata: *Dixitque Deus: fiat lux, et facta est lux*<sup>43</sup>. El oyente es libre de imaginar entre

<sup>40</sup> *Ib.*, *Pensées*, 400 (465), pág. 933 (n.º 598, ed. Brunschvicg).

<sup>41</sup> *C. Gal.*, 306 B, citado por J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, pág. 305.

<sup>42</sup> Auerbach, *Mimesis*, pág. 92.

<sup>43</sup> *Ib.*, pág. 74.

los acontecimientos una relación que, por su imprecisión misma, adquiere un carácter misterioso, mágico; por consiguiente, a veces puede producir un efecto muy dramático. A la construcción paratáctica es preciso —creemos— vincular, al menos en algunos de sus usos, la enumeración. Ésta atrae, con toda razón, la atención de E. Noulet en el soneto de las vocales de Rimbaud. ¿Expresión extrema del movimiento? <sup>44</sup>. Tal vez. Pero también la manera de expresar el triunfante misterio de las relaciones que el poeta sabe crear sin que conozca su contenido exacto.

La construcción hipotáctica es la construcción argumentativa por excelencia. Según Auerbach, sería —en oposición con la construcción paratáctica propia de la cultura hebrea— característica de los escritos grecorromanos. La hipotaxis establece unos límites, significa adoptar una posición. Ordena al lector, le obliga a ver ciertas relaciones, reduce las interpretaciones que podría tener en consideración, se inspira en el razonamiento jurídico bien construido. La parataxis deja más libertad, no parece que quiera imponer ningún punto de vista. Así pues, sin duda porque es paratáctica, la frase compuesta, construida, da, en los escritores ingleses del siglo XVIII —como apunta R. M. Weaver— una impresión filosófica <sup>45</sup>, digamos más bien descriptiva, contemplativa, imparcial.

Generalmente, se admite que las modalidades, en el sentido técnico de lingüista, son cuatro: asertiva, imperativa, interrogativa y optativa.

La modalidad asertiva conviene a toda argumentación, no hay por qué añadir más.

La modalidad imperativa se expresa, en nuestras lenguas, por medio del imperativo. Contrariamente a las apariencias, no tiene fuerza persuasiva: todo su poder procede de la influencia de la persona que ordena sobre la que ejecuta. Se trata de una relación de fuerzas que no implica adhesión alguna. Cuando la fuerza real está

<sup>44</sup> E. Noulet, *Le premier visage de Rimbaud*, pág. 183.

<sup>45</sup> Richard M. Weaver, *The Ethics of Rhetoric*, pág. 125.

ausente o no se considera su utilización, el imperativo adopta el tono de una súplica.

A causa de esta relación personal contenida en la forma imperativa, ésta es muy eficaz para aumentar el sentimiento de presencia. El reportero de una competición deportiva, por la radio, a veces prescribe a los jugadores que hagan esto o aquello. Los jugadores no oyen estos imperativos, éstos sólo conciernen a los oyentes; pero, comunicándoles indirectamente juicios respecto a los jugadores —por ejemplo, admiración por su valor, desaprobación por su vacilación—, dan a la escena un alto grado de presencia debido a que el que habla parece participar en la acción que describe.

La interrogación es una modalidad cuya importancia retórica es considerable. La pregunta supone un objeto, del cual trata, y sugiere que hay un acuerdo sobre la existencia de dicho objeto. Responder a una pregunta es confirmar este acuerdo implícito: los diálogos socráticos nos enseñan mucho sobre la utilidad y los peligros de esta técnica dialéctica.

El papel de la interrogación en el procedimiento judicial es uno de los puntos sobre los cuales los antiguos, especialmente Quintiliano, enunciaron muchas observaciones prácticas que siguen estando de actualidad. El uso de la interrogación pretende, a veces, una confesión sobre un hecho real desconocido por aquel que pregunta, pero cuya existencia presupone, así como la de sus condiciones. «¿Qué hizo usted aquel día en tal sitio?» implica que el interpelado se encontraba en un momento determinado en el lugar indicado; si responde, muestra su acuerdo al respecto. Pero, con mucha frecuencia, la interrogación, aun siendo real, no tiende tanto a aclarar a aquel que interroga como a acorralar al adversario en las incompatibilidades. A menudo, las preguntas sólo son una forma hábil de iniciar unos razonamientos, especialmente usando la alternativa, o la división, con la complicidad, por decirlo así, del interlocutor que se compromete por sus respuestas a adoptar este modo de argumentación.

Los presupuestos implícitos en ciertas preguntas hacen que la forma interrogativa pueda considerarse un procedimiento bastante hipócrita para expresar ciertas creencias. Diciendo «¿qué es lo que ha podido inducir a los alemanes a entablar tantas guerras?», con frecuencia se sugiere que deben rechazarse las respuestas que surjan espontáneamente. La pregunta versa menos sobre la búsqueda de un motivo que sobre la búsqueda de la razón por la cual no lo encontraremos; principalmente, es la afirmación de que no hay motivo suficientemente explicativo. Por eso, Crawshay-Williams cree ver, en semejantes preguntas, la señal que nos advierte la presencia de un giro de carácter irracional<sup>46</sup>.

Según Wittgenstein, la interrogación sería en una frase como:

¿No hace hoy un tiempo espléndido?

un simple juicio<sup>47</sup>. Más aún, según Sartre, en estos versos de Rimbaud:

*O saisons, o châteaux,  
Quelle âme est sans défauts?*<sup>48</sup>  
(¡Estaciones! ¡castillos!  
¿Qué alma no tiene defectos?)

la interrogación se habría convertido en «cosa», «sustancia». De hecho, aun cuando la cuestión fuera la misma, la forma interrogativa no se da sin introducir un llamamiento a la comunión con un auditorio<sup>49</sup>.

Añadamos, por último, que una pregunta puede servir para rechazar otra, como en este sueño en el que A. Gide, violento por responder a la pregunta: *Qu'est-ce que vous pensez de la Russie?*

<sup>46</sup> Crawshay-Williams, *The comforts of unreason*, pág. 176.

<sup>47</sup> Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, pág. 10.

<sup>48</sup> Rimbaud, *Poésies*, LXXXIII, «Bibl. de la Pléiade», pág. 139.

<sup>49</sup> J.-P. Sartre, *Situations*, II, págs. 68-69.

(¿Qué piensa usted de Rusia?), adopta como respuesta la eficaz fórmula *Pouvez-vous le demander?* (¿Puede usted preguntarlo?), con lo que muestra que el acuerdo con el interlocutor está fuera de duda<sup>50</sup>.

Quizá sea la modalidad optativa la que se preste mejor a la expresión de las normas. La acción del deseo —por ejemplo, «¡ojalá pueda conseguirlo!»— es de la misma índole que la del discurso demostrativo; el deseo expresa una aprobación, e indirectamente una norma. Por consiguiente, se acerca al imperativo expresando un ruego, una súplica.

El empleo de los tiempos permite, también, influir sobre el auditorio. Cada grupo de lenguas ofrece, a este respecto, posibilidades que merecerían un estudio minucioso.

En lo que atañe al francés, se puede afirmar que el pasado es lo irrefragable, lo hecho; el imperfecto es el tiempo de lo transitorio; el presente expresa lo universal, la ley, lo normal. El presente es el tiempo de la máxima, de la sentencia, es decir, de lo que se considera que está en actualidad permanente, que nunca queda anticuado —es el presente quien, por eso mismo, parece tener el papel más equívoco; es él quien expresa mejor lo normal en su paso hacia la norma. En una frase como *la femme aime à parler* (a la mujer le gusta hablar), se insiste sobre lo normal hasta el punto de hacer de ello un carácter general; a primera vista, no se puede distinguir semejante enunciado de la afirmación *l'homme est sujet à la mort* (el hombre está sujeto a la muerte). Si reemplazáramos el presente por *on a constaté que la femme aimait à parler* (se ha comprobado que a la mujer le gusta hablar), sería mucho menos fuerte la confusión con el sentido distributivo. Escaparíamos de la ley para permanecer en la observación.

El presente posee otra propiedad, la de dar con más facilidad lo que hemos llamado «el sentimiento de presencia». A menudo,

<sup>50</sup> A. Gide, *Journal*, 1939-1942, pág. 132.

los retóricos le han reconocido este papel<sup>51</sup>. Quizás por esa razón los románticos contemporáneos lo emplean. Nelly Cormeau cita el brusco paso al presente que realiza Mauriac en sus obras:

*Après un débat intérieur, elle quitta sa couche, glissa dans des savates ses pieds enflés, et, vêtue d'une robe de chambre marron, une bougie au poing, sortit de la chambre. Elle descend l'escalier, suit un corridor, traverse la steppe du vestibule*<sup>52</sup>.

(Tras un debate interior, abandonó el lecho, deslizó por las chanclas sus pies hinchados, y, vestida con un camisón marrón, con una vela en la mano, salió de la habitación. Baja por la escalera, sigue por un corredor, cruza la estepa del vestíbulo).

En el estudio de Yves Gandon sobre el estilo, encontramos observaciones interesantes respecto al empleo de los tiempos por parte de los escritores. En Flaubert y los naturalistas, el indefinido ha dejado su sitio al imperfecto. Los contemporáneos han descubierto el presente narrativo o, al menos, lo han puesto de moda; Jules Romains, por ejemplo, lo emplea habitualmente. Como advierte Y. Gandon, *l'illusion de la vie se trouve obtenue à moindres frais* (la ilusión por la vida se consigue con gastos mínimos)<sup>53</sup>.

Por supuesto, no es cierto que en todas las lenguas sea la forma del presente la que exprese mejor este sentimiento. Es sabido que, en las lenguas eslavas, la forma gramatical del presente de los verbos de acción acabada expresa, en realidad, un futuro y sólo se utiliza en esta acepción. La influencia de la forma verbal sobre la manera de expresar el paso de lo normal a lo normativo, sobre el sentimiento de presencia, únicamente puede estudiarse mediante un sistema lingüístico dado y en un momento dado. Basta mencionar los recursos que ofrece el empleo de estas formas cuando se utilizan, con una intención argumentativa, dentro de los límites de las convenciones existentes.

<sup>51</sup> Cfr. Longino, *Traité du sublime*, cap. XXI, pág. 112.

<sup>52</sup> N. Cormeau, *L'art de François Mauriac*, págs. 348-349 (*Génitrix*, pág. 42).

<sup>53</sup> Y. Gandon, *Le démon du style*, pág. 86.

Terminaremos este apartado con algunas consideraciones sobre el uso argumentativo de los pronombres, del artículo y del demostrativo.

Señalemos que el indefinido *on* (se)<sup>54</sup> se utiliza a menudo para introducir una norma. *On fait ceci* (Se hace esto) equivale, más o menos, a *il faut faire ceci* (es preciso hacer esto); a veces, *on* puede designar simplemente lo que atañe a ciertos seres en situaciones determinadas: *On ne distingue pas clairement la forme de cet arbre* (No se distingue claramente la forma de este árbol). Como el paso de lo normal a lo normativo es un lugar, este giro puede tener un evidente interés argumentativo.

El reemplazar *je* (yo) por *on* es, según el caballero de Méré, ora agradable, ora malsonante:

*[...] je voy qu'une Dame dira plutost, «on ne vous hait pas», «on vous aime», qu'elle ne dira, «je ne vous hait pas», ou «je vous aime»; [y añada] et parce que cette expression vient de modestie, elle ne peut avoir que fort bonne grace. Mais si c'est une fausse finesse, comme on prétend, on n'en demeure pas d'accord, elle est bien désagréable; et je connois des personnes qui ne la peuvent souffrir*<sup>55</sup>.

([...] observo que una dama dirá más bien «no se os odia», «se os ama», que «no os odio» o «os amo»; [...] y porque esta expresión procede de la modestia, no puede tener más que mucha gracia. Pero si es una falsa fineza (como *se pretende, no se está de acuerdo*), es muy desagradable, y conozco personas que no podrían soportarla).

<sup>54</sup> Según el contexto, el pronombre indefinido *on* puede equivaler a cualquiera de los pronombres personales en función de sujeto, lo cual dificulta la búsqueda de su correspondencia española. Teniendo en cuenta sus diversos valores semánticos, consideramos que, en español, «se» es el pronombre que más se acerca al campo de aplicación de *on*; pero, no debemos olvidar por ello que en ciertas ocasiones será más conveniente traducirlo por «alguien», «nosotros», ..., «uno», como veremos más adelante. (*N. de la T.*)

<sup>55</sup> Caballero de Méré, *Œuvres*, II, pág. 34 («Des agréments»).

En ambos casos, lo subjetivo se transforma en normal; se disminuye, de alguna forma, su responsabilidad en el juicio. No obstante, *on* aparece como equivalente a *je*, y no como a una mera expresión de lo normal. Si el primer uso es grato, y el segundo, no, se trata menos de modestia y de falsa fineza que de efectos divergentes producidos por la generalización de una apreciación aduladora o de un desacuerdo personal al que se le da una importancia mayor.

El empleo de la tercera persona, incluso definida, en lugar de la primera, puede tener por resultado, igual que el uso de *on*, la reducción de la responsabilidad del sujeto, la creación de una distancia entre el que habla y lo que dice.

Citemos, a este respecto, las bellas observaciones de Jouhandeau:

*Au moment où l'enivrait la fierté, l'admiration qu'elle éprouvait devant elle-même, la pauvre vieille cessait de dire «je»; par déférence peut-être elle parlait d'elle à la troisième personne, se traitant de «Madame Robillard», gros comme le bras. Ou bien était-ce par modestie pour se séparer de sa gloire ou pour être plus véridique, en se faisant tout d'un coup objective*<sup>56</sup>.

(En el momento en que le embriagaba el orgullo, la admiración que sentía por sí misma, la pobre anciana cesaba de decir «yo»; quizás, por deferencia, hablaba de ella en tercera persona, tratándose de «Madame Robillard», inflada como un pavo. O bien era por modestia para separarse de su gloria o para ser más verídica, volviéndose de pronto objetiva).

Aun cuando la sustitución sólo sea un retorno a una conducta infantil —es sabido que el nombre propio precede, en la mayoría de los niños, al pronombre personal de la primera persona<sup>57</sup>—, uno de los mayores efectos sobre el auditorio parece ser la objetivación de lo enunciado.

Un empleo argumentativo particular del pronombre o del adjetivo indefinido obedece a su ambigüedad. Las aseveraciones *certaines*

<sup>56</sup> Jouhandeau, *Un monde*, pág. 80.

<sup>57</sup> E. Pichon, *Le développement psychique de l'enfant*, pág. 96.

*personnes en savent trop long* (ciertas personas saben demasiado al respecto), *on ne s'amuse pas ici* (uno no se divierte aquí), pueden abarcar, o no, al orador o al interlocutor. Las fórmulas son voluntariamente ambiguas; a veces, se evita con esmero, por razones muy variadas, un enunciado demasiado preciso, que no deje ninguna duda sobre su interpretación.

Conviene señalar, por el contrario, que la sustitución, en el pronombre indefinido *on*, de expresiones que designan una o varias personas determinadas, puede conseguir un efecto de presencia muy marcado. Por eso,

*le conteur de fables [...] allègue pour témoins de ce qu'il avance des hommes obscurs qu'on ne peut trouver pour les convaincre de fausseté*<sup>58</sup>.

(el narrador de fábulas [...] pone por testigos de lo que va a exponer a hombres desconocidos a los que no se puede encontrar para comprobar su falsedad).

El uso del artículo determinado, el uso del singular por el plural, el uso del demostrativo, con frecuencia logrará efectos argumentativos dignos de mención.

En química, se experimenta con cuerpos particulares y se extraen afirmaciones sobre «el cloro», «el fósforo»; el artículo determinado permite considerar que las muestras son los representantes de una especie. Asimismo, el uso del singular por el plural («el judío», «el ruso») tiene una significación innegable<sup>59</sup>. En lo anterior, creemos reconocer a la vez una acción de presencia, por la transformación del grupo en una persona, y la unificación del punto de vista, la imposibilidad que acarrea esta transformación de distinguir entre los buenos y los malos.

El empleo inusitado del demostrativo permite crear un efecto de presencia muy vivo. François Mauriac lo emplea con frecuencia. Citemos un ejemplo, entre mil:

<sup>58</sup> La Bruyère, *Les caractères de Théophraste, Du débit des nouvelles*, pág. 51.

<sup>59</sup> Cfr. V. Klemperer, *L. T. I., Notizbuch eines Philologen*, pág. 186.

*Ses yeux fixèrent le grand lit à colonnes torses où, huit ans plus tôt, son frère aimé, Michel Frontenac, avait souffert cette interminable agonie*<sup>60</sup>.

(Sus ojos miraron de hito en hito el gran lecho de columnas salomónicas en el que, no hace menos de ocho años, su hermano mayor, Michel Frontenac, había sufrido *esta* interminable agonía).

Y. Gandon califica este artificio de exposición de *inacceptable au regard de la logique pure* (inaceptable respecto a la lógica pura), al tiempo que reconoce que es *excellent quant à la technique romanesque* (excelente en cuanto a la técnica novelesca). El demostrativo alude aquí a algo que sólo uno de los personajes conoce, personaje que incluso aparece descrito desde fuera, y estamos en la primera página de la novela. Pero el efecto de presencia es innegable.

Todas estas formas de presentación ejercen una influencia sobre lo que los lógicos estiman que son las modalidades: certeza, posibilidad, necesidad, de una afirmación. Por supuesto, normalmente los adverbios son aptos para este uso; pero, por las observaciones que preceden, se aprecia que sería tener en poco la realidad argumentativa el creer que son los únicos capaces de expresar estas modalidades.

Lo que se pretende en la argumentación es menos la precisión de ciertas modalidades lógicas atribuidas a las afirmaciones que los medios de obtener la adhesión del auditorio gracias a las variaciones dentro de la expresión del pensamiento.

#### §. 40. FORMA DEL DISCURSO Y COMUNIÓN CON EL AUDITORIO

La forma bajo la cual se presentan los datos no está destinada solamente a causar efectos argumentativos relativos al objeto del

<sup>60</sup> *Le mystère Frontenac*, pág. 11, cfr. Y. Gandon, *Le démon du style*, pág. 65.

discurso; también puede ofrecer un conjunto de caracteres referentes a la comunión con el auditorio.

Todo sistema lingüístico implica unas reglas formales de estructura que enlazan a los usuarios de este sistema, pero la utilización de dicho sistema se acomoda a diversos estilos, a fórmulas concretas, características de un medio, al lugar que ocupa, a una atmósfera cultural.

Es conocido el papel que desempeñan los vocabularios en la diferenciación de los medios. Es sabido que existen en ciertas sociedades lenguas reservadas a los nobles o a los dioses<sup>61</sup>; el uso de términos arcaicos, de regionalismos, tiene, muy a menudo, una significación particularizante, ora en el sentido de una oposición de clases, ora en el de una oposición de otra naturaleza. La significación de estas divergencias obedece a la coexistencia de la lengua reservada o el habla regional con el lenguaje de un grupo más amplio, cuyos usuarios forman parte igualmente. Los lenguajes reservados desempeñan, pues, un papel de segregación muy diferente del que realizan las lenguas de pueblos extraños entre sí. Puede ocurrir que este lenguaje reservado sea el lenguaje habitual de un grupo exterior más extenso: es el caso de las sociedades que tienen una lengua de cultura perteneciente a otro grupo, como el latín para los galorromanos y, en el siglo XIX, el francés para los habitantes de Flandes.

Es sabido también el papel que puede ejercer una expresión negligente: generalmente, la mutilación de un nombre propio o la deformación de un texto testimonian cierto desprecio por el objeto del que se habla. Estas negligencias pueden crear una connivencia con el oyente, subrayar una jerarquía. Tomemos un ejemplo muy banal: un médico encargado de leer un informe financiero parece dudar en su lectura entre «millares» o «millones» de francos, con lo que indica un desprecio por estas cuestiones materiales, una

<sup>61</sup> Cfr. W. Porzig, *Das Wunder der Sprache*, págs. 187-188. (Trad. esp. de A. Moralejo, *El mundo maravilloso del lenguaje*, Madrid, Gredos, 2.ª ed., reimpr., 1988).

comunidad con los miembros del auditorio que comparte este mismo desprecio. El uso de un vocabulario voluntariamente pobre o torpe puede servir a los mismos fines.

Hay más. Se empieza a reconocer que, a cada estructura social, le corresponderían unos modos particulares de expresar la comunidad social. Lasswell, en sus trabajos sobre la propaganda, ha insistido sobre este problema. Hasta la fecha, parece que se han distinguido dos grandes estilos en la transmisión del pensamiento: el de las sociedades democráticas y el de las sociedades jerárquicas. Los estudios son todavía embrionarios. Sin embargo, es interesante destacar, como lo ha hecho Lasswell, el carácter casi ritual del estilo de ciertas sociedades jerárquicas. Se ha podido subrayar que el estilo de las proclamaciones del rey de Inglaterra como emperador de las Indias era mucho más ritual que el estilo de las proclamaciones del mismo soberano como rey de Inglaterra. Ya se han emitido hipótesis importantes: parece que unas estructuras lingüísticas convienen más a una sociedad basada en la igualdad, en la iniciativa individual, y otras, a las sociedades fundamentadas en una estructura jerárquica.

En su interesante estudio sobre el alemán de los nazis <sup>62</sup>, Heinz Paechter se esfuerza por localizar tales estructuras. La gramática de las sociedades igualitarias hace hincapié en los predicados, las evaluaciones por el sujeto. El lenguaje de las sociedades jerárquicas sería evocador, su gramática y su sintaxis serían mágicas:

Los símbolos verbales ya no serán representativos de las cosas, pero tenderán a convertirse en cosas por sí mismos, con un sitio bien definido dentro de la jerarquía de los valores, y una participación en el ritual desde su propio plano <sup>63</sup>.

El lenguaje que, en una sociedad igualitaria, es de todo el mundo y evoluciona casi libremente, se establece dentro de una sociedad

<sup>62</sup> Heinz Paechter, *Nazi-Deutsch*, citado según Lasswell, *Language of politics*, pág. 385, nota.

<sup>63</sup> H. Paechter, *Nazi-Deutsch*, pág. 6.

jerárquica. Las expresiones, las fórmulas se hacen rituales, se escuchan dentro de un ambiente de comunión y sumisión total. Sin embargo, basta con que ya no sean obligatorias las fórmulas, con que ya no se escuchan con el mismo espíritu de comunión, para que adquieran la apariencia de un cliché. La imitación del estilo bíblico, propia de ciertos sermones, así como los intentos más o menos logrados por reproducir un bello verso de Racine —los fragmentos conocidos de la literatura clásica tienen algo de la fórmula ritual— parecen clichés, justamente a causa de su pretensión a la originalidad.

El hecho de dar caza, desde el romanticismo, a los clichés en nuestra cultura apasionada por la originalidad —y Jean Paulhan ha evidenciado perfectamente este reino del terrorismo en la literatura— obedece a que la fórmula estereotipada sólo tiene valor como un medio fácil, demasiado fácil a veces, de comunión con los oyentes. Esta fórmula resulta de un acuerdo sobre una manera de expresar un hecho, un valor, un enlace de fenómenos o una relación entre personas. Hay clichés poéticos, políticos. Estas formas ayudan a la buena marcha de la interpretación: sabemos que la introducción de la palabra «corcel» marca una intención poética y que «vuestra noble patria» es una fórmula consagrada para uso de los oradores en los banquetes. Los términos «derecho», «libertad», «democracia», permiten la comunión igual que el desplegar una bandera.

Para que se perciban estas fórmulas, estas palabras, como clichés, es preciso una distancia, es necesario que el oyente ya no se identifique, desde todos los puntos de vista, con aquellos que las utilizan y las aceptan. Favorecen este alejamiento, parece ser, dos tipos de consideraciones que pueden, por otra parte, reforzarse mutuamente. En efecto, el cliché es, a la vez, fondo y forma. Es un objeto de acuerdo que se expresa regularmente de cierta manera, una fórmula estereotipada que se repite. Así pues, para percibir una expresión como cliché, basta con que nos demos cuenta de que existe otro medio de decir lo mismo igual de bien, o incluso mejor. El oyente que hace esta comprobación ha operado una diso-

ciación entre fondo y forma y ha retrocedido en el nivel del lenguaje. En ambos casos, el oyente percibe una inadecuación, la cual lo sensibiliza de que se trata de algo muy hecho, no adaptado del todo a la situación.

Si la fórmula estereotipada, admitida, favorece la buena marcha de la discusión, por la comunión que permite establecer; rechazada, puede servir para descalificar ciertos razonamientos, para desacreditar a ciertos oradores.

Cuando se trata de expresar, más o menos explícitamente, una norma, la importancia de una formulación consagrada se revela nada desdeñable. Las *máximas* no condensan solamente la sabiduría de las naciones, también constituyen uno de los medios más eficaces para promover esta sabiduría y hacer que evolucione: el uso de las máximas nos lleva a palpar el papel de los valores admitidos y los procedimientos de su transferencia. Sin duda, siempre se puede rechazar una máxima, nunca es obligatorio el acuerdo que invoca; pero, su fuerza es tan grande, se beneficia de tal presunción de acuerdo, que son necesarias razones importantes para rehusarla.

La máxima, γνῶμη, tal como la describe Aristóteles<sup>64</sup>, corresponde perfectamente con lo que calificaríamos hoy de juicio de valor. Confiere —indica Aristóteles— al discurso un carácter ético<sup>65</sup>. Su significación está unida a su elaboración social. Se la enuncia para sugerir su aplicabilidad a una situación concreta. Cuanto más se reconozca tradicionalmente su forma, más fácilmente se admitirá el enunciado, con las consecuencias que acarrea.

Los refranes<sup>66</sup> —explican nuestros diccionarios— son breves máximas que se han hecho populares. Schopenhauer los aproxima a

<sup>64</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1394a y sigs.

<sup>65</sup> *Ib.*, 1395b<sub>11</sub>.

<sup>66</sup> No debemos olvidar que *proverbe* también corresponde en español a otro vocablo, «proverbio», paremia de carácter más culto que el refrán. Sin embargo, en este caso, hemos elegido el término «refrán», como traducción de *proverbe*, porque las características que, en el texto francés, se le atribuyen a este enunciado se acercan más a la realidad significativa de «refrán» que a la de «proverbio». (*N. de la T.*)

los lugares: son —afirma— lugares con tendencia práctica<sup>67</sup>. Nos gustaría llamar la atención sobre un rasgo de esta especie de máxima que nos parece esencial: el refrán expresa un acontecimiento concreto y sugiere una norma; de ahí, sin duda, su fácil difusión, su aspecto popular, que lo opone al aspecto libresco, culto, de ciertas máximas. Añadamos que, como subraya Estève<sup>68</sup>, el carácter imperativo de los refranes obedece ciertamente, al menos en parte, a su ritmo.

Porque se percibe como la ilustración de una norma, el refrán podrá servir de punto de partida a los razonamientos; por supuesto, con la condición de que el auditorio admita dicha norma. Pero, no hay que sacar la conclusión de que los refranes sólo sirven si su enunciado se vuelve prácticamente inútil. Las ristas de refranes que suelta Sancho Panza son tantas llamadas al orden para quien olvide algunos de los valores que conviene no descuidarlos totalmente.

Aunque señalan una aceptación tradicional, los refranes también nacen. Pero, enseguida toman prestado su estatuto, en calidad de refranes, de los refranes existentes, sea por imitación puramente formal, sea porque el nuevo refrán sólo es una nueva ilustración de la misma norma que ya ilustraba un refrán anterior. Por otra parte, Jean Paulhan nos ha mostrado los concursos poéticos de los malgaches en los que la disputa se hace a base de refranes y de lo que se llama *images de proverbe* (imágenes de refranes)<sup>69</sup>. Se trata de frases estilizadas que expresan una norma, pero de las cuales sólo el iniciado puede distinguir el refrán de lo que no es más que una imagen de refrán.

El eslogan, la consigna, constituyen máximas elaboradas para las necesidades de una acción particular<sup>70</sup>. Deben imponerse por

<sup>67</sup> Schopenhauer, *Eristische Dialektik*, ed. Piper, vol. 6, pág. 401, nota.

<sup>68</sup> Cl.-L. Estève, *Études philosophiques sur l'expression littéraire*, pág. 217.

<sup>69</sup> Jean Paulhan, *Les hain-tenys*, pág. 37.

<sup>70</sup> Cfr. L. Bellak, «The nature of slogans», en *Journal of abnormal and social Psychology*, vol. 37, 1942, págs. 496-510.

el ritmo, la forma concisa y fácil de retener; pero se adaptan a las circunstancias, siempre deben renovarse y aun así no participan de la amplia aceptación tradicional de la que goza el refrán. Si pueden incitar a la acción, sirven muy poco para determinar una creencia: su papel es esencialmente el de imponer, por su forma, ciertas ideas a nuestra atención.

#### § 41. FIGURAS DE RETÓRICA Y ARGUMENTACIÓN

Desde la antigüedad y verosímelmente desde el momento en que el hombre meditó sobre el lenguaje, se ha reconocido la existencia de ciertos modos de expresión que se salen de lo normal y cuyo estudio, por lo general, se incluyó en los tratados de retórica; de ahí el nombre de *figuras de retórica*. Como consecuencia de la tendencia de la retórica a limitarse a los problemas de estilo y expresión, las figuras fueron consideradas cada vez más como simples ornatos, los cuales contribuían a crear un estilo artificial y florido. Cuando un orador, como Latron, profesaba la opinión de que no se habían inventado las figuras para servir de ornato, se estimaba que esta idea era digna de mención<sup>71</sup>. Entre los teóricos del discurso persuasivo, la opinión común es la de Quintiliano, para quien las figuras son, sin duda alguna, un importante factor de variedad y de conveniencia, y esto «aunque parece muy poco interesante para la prueba de que los argumentos se presentan bajo tal o cual figura»<sup>72</sup>. ¿Es así en verdad? Tomemos la definición de la *hipótesis (demonstratio)* tal como la encontramos en la *Retórica a Herennio* como figura «que expone las cosas de manera tal que el asunto parece desarrollarse y la cosa pasa ante nuestros ojos»<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> Séneca, *Controverses et Suasoirs*, lib. I, Prefacio, § 24.

<sup>72</sup> Quintiliano, lib. IX, cap. I, §§ 19-21.

<sup>73</sup> *Retórica a Herennio*, IV, 68; cfr. Quintiliano, lib. IX, cap. II, § 40.

Por tanto, es una forma de describir los acontecimientos que los hace presentes en nuestra mente: ¿se puede negar su papel eminente como factor de persuasión? Si se olvida este papel argumentativo de las figuras, su estudio parecerá rápidamente un vano entretenimiento, la búsqueda de nombres extraños para giros rebuscados. Ya Quintiliano<sup>74</sup> consideraba con hastío la multiplicidad de las denominaciones y clasificaciones propuestas, su enmarañamiento e incluso las divergencias en cuanto a saber lo que es una figura. Jean Paulhan constata que, si nos atenemos a lo que se puede extraer de los autores,

*les figures ont, pour seule caractéristique, les réflexions et l'enquête que poursuivent à leur propos les Rhétoriciens*<sup>75</sup>.

(las figuras tienen, como única característica, las reflexiones y la búsqueda que realizan para su propósito los retóricos).

Esta paradoja obliga a Paulhan a replantearse el problema de la relación entre el pensamiento y su expresión.

Para nosotros, que nos interesamos menos por la legitimación del modo literario de expresión que por las técnicas del discurso persuasivo, nos parece importante, no tanto estudiar el problema de las figuras en su conjunto, como mostrar *en qué y cómo el empleo de ciertas figuras determinadas se explica por las necesidades de la argumentación*. A este respecto, cabe señalar que ya Cournot había reconocido que las figuras no actuaban solamente sobre la sensibilidad; pues es fácil advertir —escribía Cournot— que

*le langage des philosophes n'est pas moins figuré que celui des orateurs et des poètes*<sup>76</sup>.

(el lenguaje de los filósofos no es menos figurado que el de los oradores y los poetas).

<sup>74</sup> Quintiliano, lib. IX, cap. I, § 10; lib. IX, cap. III, § 99.

<sup>75</sup> J. Paulhan, «Les figures ou la rhétorique décryptée», en *Cahiers du Sud*, n.º 295 (1949), pág. 387.

<sup>76</sup> Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, II, pág. 12.

Para que exista la figura, son indispensables estas dos características: una estructura discernible, independiente del contenido, es decir, una forma (que sea, según la distinción de los lógicos modernos, sintáctica, semántica o pragmática), y un empleo que se aleja de la forma normal de expresarse y que por consiguiente, atrae la atención. Al menos una de estas exigencias se encuentra en la mayoría de las definiciones de las figuras propuestas al correr de los siglos; la otra se introduce mediante algún rodeo. Así, Omer Talon define la figura como

una expresión por la cual la apariencia del discurso difiere de la recta y simple costumbre.

Pero, introduce, a través de la etimología, la idea de forma:

el nombre de figura parece tomado de la máscara y del traje de los actores, los cuales pronunciaban los diversos géneros de discursos con formas exteriores diferentes (*variis corporis figuris*)<sup>77</sup>.

Quien estudia los discursos desde el punto de vista estructural se encuentra en presencia de formas que, de entrada, aparecerán como figuras (por ejemplo, la repetición), pero también como formas que parecen normales (la interrogación, por ejemplo) y que, no obstante, se las puede considerar, en ciertos casos, figuras. El que se las pueda considerar o no figuras plantea inmediatamente el problema bajo su aspecto más delicado. En efecto, en principio no hay ninguna estructura que no sea susceptible de convertirse en figura por el uso; pero no basta con que un uso de la lengua sea inhabitual para que estemos autorizados a ver ahí una figura.

Para que pueda ser objeto de estudio, es preciso que una estructura sea aislable, que podamos reconocerla como tal; por otra parte, es necesario saber por qué debe considerarse inhabitual su uso. La frase exclamativa, la frase con reanudación de la duda son es-

<sup>77</sup> Audomari Talei, *Rhetoricae libri duo*, pág. 16.

tructuras; sólo serían figuras fuera de su uso normal, es decir fuera de la sorpresa verdadera y de la duda justificada.

¿Acaso no es establecer un nexo directo entre el empleo de figuras y la ficción? Según Volkmann, es justamente la idea que de ello tenían los antiguos<sup>78</sup>. De todos modos, es cierto que sólo aparecen las figuras cuando es posible operar una disociación entre el uso normal de una estructura y su empleo en el discurso, cuando el oyente hace una distinción, que le parece que se impone, entre la forma y el fondo. Pero, cuando esta distinción, percibida a primera vista, se suprime gracias al efecto mismo del discurso, las figuras adquieren toda su significación argumentativa.

Puede ser que el uso de una estructura dada, en condiciones anormales, tenga por objetivo, lisa y llanamente, dar agilidad al pensamiento, simular las pasiones, crear una situación dramática inexistente. Si, por ejemplo, el orador introduce en su período objeciones para responder él mismo, estamos en presencia de una figura, la *prolepsis*, la cual sólo sería una ficción. Estas objeciones pueden ser manifiestamente imaginarias, pero puede ser importante señalar que el orador había entrevisto posibles objeciones, que las había tenido en cuenta. En realidad, hay una graduación entre la objeción real y la objeción ficticia. Una misma estructura puede pasar de un grado a otro, gracias al efecto mismo que produce el discurso. Formas que, a primera vista, parecen emplearse de forma insólita, podrán, sin embargo, parecer normales si este empleo lo justifica el conjunto del discurso. Consideramos *argumentativa* una figura si, al generar un cambio de perspectiva, su empleo es normal en comparación con la nueva situación sugerida. Por el contrario, si el discurso no provoca la adhesión del oyente a esta forma argumentativa, se percibirá la figura como un ornato, una figura de *estilo*, la cual podrá suscitar la admiración, pero en el plano estético o como testimonio de la originalidad del orador. Entonces, vemos que no sabríamos decidir, de antemano, si una estructura

<sup>78</sup> R. Volkmann, *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik*, pág. 275.

determinada debe considerarse o no una figura, ni si desempeñará el papel de figura argumentativa o de figura de estilo; a lo sumo, podemos descubrir un número de estructuras aptas para convertirse en figura.

Algunas figuras, como la *alusión*, sólo se las reconoce dentro de su contexto; pues su estructura no es gramatical ni semántica, sino que está sujeta a una relación con algo que no es el objeto inmediato del discurso. Si se percibe esta manera de expresarse como insólita, tendremos una figura; el movimiento del discurso, la adhesión del oyente a la forma de argumentación que favorece la figura, determinarán el tipo de figura ante el que estamos. Desde ahora, conviene señalar que casi siempre la alusión tendrá valor argumentativo, porque es esencialmente un elemento de acuerdo y de comunión.

Se percibirá mejor aún la importancia del movimiento del discurso, si se toman en consideración ciertas *metáforas*. A. Smith, en un célebre pasaje, muestra el mecanismo por el que el individuo, que busca su provecho personal, sirve también al interés general:

[...] sólo tiene en cuenta su propia ganancia y, en este como en otros muchos casos, una mano invisible le induce a cumplir un fin que no formaba parte de su intención <sup>79</sup>.

Generalmente, el oyente no percibe la famosa expresión «mano invisible», utilizada por Smith, como la expresión normal del pensamiento, en el sentido de que pocos oyentes admitirán que A. Smith ha pensado realmente en una mano de carne y hueso; pero, el oyente siente que esta mano invisible debe persuadir de que la armonía entre el interés individual y el colectivo no se debe al azar, de que estaría permitido percatarse de ello por una intervención sobrenatural, de que la presciencia negada al hombre puede corresponder a la de un ser supremo. En resumen, no analizaremos aquí el mecanismo de esta figura, sino que nos gustaría mostrar que, por el

<sup>79</sup> A. Smith, *The wealth of nations*, pág. 423.

hecho de poder adherirse al valor argumentativo que descubre dicha expresión, perfectamente se la podrá considerar una figura, pero no una figura de estilo. A este respecto, cabe observar que, para percibirla como argumentativa, no debe acarrear necesariamente la adhesión a las conclusiones del discurso: basta con que se capte el argumento en todo su valor; poco importa si otras consideraciones se oponen a la aceptación de la tesis en cuestión.

De lo anterior se deduce que una figura, cuyo efecto argumentativo no se ha conseguido, obtendrá el rango de figura de estilo. Así, para denegar a una teoría filosófica un valor distinto del literario, se pretenderá ver en ella solamente una figura de retórica. Escribiera Sartre que:

*Ce passé bergsonien qui adhère au présent et le pénètre même, n'est guère qu'une figure de rhétorique. Et c'est ce que montrent bien les difficultés que Bergson a rencontrées dans sa théorie de la mémoire* <sup>80</sup>.

(Este pasado bergsoniano que se adhiere al presente e incluso lo penetra, sólo es una figura de retórica. Y es lo que muestran perfectamente las dificultades que Bergson ha encontrado en su teoría de la memoria).

Si los autores que se han ocupado de las figuras han tendido a percibir únicamente su lado estilístico, lo cual obedece —pensamos— a que, a partir del momento en que una figura se extrae del contexto, puesta en un fanal, se la percibe casi por necesidad bajo su aspecto menos argumentativo; para captar su aspecto argumentativo, es preciso concebir el paso de lo habitual a lo inusual y el retorno a un habitual de otra índole, producido por el argumento en el momento mismo en que se acaba. Además, y quizás sea éste el punto más importante, hay que darse cuenta de que la expresión normal es relativa, no sólo en un medio, en un auditorio, sino también en un momento determinado del discurso. En cambio,

<sup>80</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, pág. 179.

si se admite que existe una manera de expresarse que es la buena, la auténtica, la verdadera, la normal, sólo se puede concebir la figura como algo estático: una expresión es o no es una figura; no se puede imaginar que lo sea o no según la reacción del oyente. Una concepción más flexible, que considera lo normal en toda su movilidad, puede, ella sola, devolver por completo a las figuras argumentativas el lugar que ocupan realmente dentro del fenómeno de persuasión.

Nos encontramos así, por la relativización de lo normal, con una observación del pseudo Longino:

No hay Figura más excelente que aquella que está totalmente escondida, y cuando no se reconoce que es una figura. Ahora bien, no hay recurso ni remedio más maravilloso para impedirle que aparezca como lo Sublime y lo Patético; porque el Arte encerrado así en medio de algo grande y brillante, tiene todo lo que le falta, y ya no es sospechoso de ningún engaño<sup>81</sup>.

Los hábitos festivos parecen adecuados dentro de cierto contexto y no llaman la atención.

#### § 42. LAS FIGURAS DE LA ELECCIÓN, LA PRESENCIA Y LA COMUNIÓN

Cuando nos ocupemos de una figura y examinemos lo que aporta a la argumentación, nos valdremos de muy buen grado, para designarla, del nombre por el que se la conoce tradicionalmente, lo cual facilitará un mayor entendimiento con el lector y le remitirá a una estructura que ya llamó la atención en el pasado. De buena gana se tomarán de la tradición los ejemplos. En cambio, las clasificaciones de figuras, utilizadas generalmente, no pueden ayudarnos en nada. Al contrario, creemos que una de las mayores distin-

<sup>81</sup> Longino, *Traité du sublime*, cap. XV, pág. 97.

ciones —la que existe entre las figuras de pensamiento y las figuras de palabras, desconocida por Aristóteles, pero que parece obligatoria desde el siglo II antes de nuestra era— ha contribuido a oscurecer toda la concepción de las figuras de retórica.

Desde nuestro punto de vista, comprobaremos que una misma figura, reconocible por su estructura, no produce necesariamente siempre el mismo efecto argumentativo. Ahora bien, este último es lo que nos interesa antes que nada. En lugar de proceder a un examen exhaustivo de todas las figuras tradicionales, nos preguntaremos, a propósito de tal o cual proceso o esquema argumentativo, si ciertas figuras están encaminadas a cumplir la función que hemos reconocido en este proceso, si se las puede considerar una de las manifestaciones de dicho proceso. Por este camino, se desmembrarán, en cierto modo, las figuras. No sólo se distribuirán las figuras entre diversos capítulos de nuestro estudio, sino que veremos que ejemplos de una misma figura tienen cabida en capítulos diferentes. El propio desmembramiento —creemos— es quien mejor pondrá de relieve la significación argumentativa de las figuras.

Para ilustrar nuestra forma de proceder, pasaremos revista rápidamente a algunas figuras de la elección, de la presencia, de la comunión. Estos términos no designan géneros de los que ciertas figuras tradicionales serían las especies. Solamente significan que el efecto o uno de los efectos, de ciertas figuras, es, dentro de la presentación de los datos, el de imponer o sugerir una elección, el de aumentar la presencia o el de realizar la comunión con el auditorio.

Uno de los modos esenciales de la elección, la interpretación, puede dar lugar —parece ser— a una figura argumentativa. Nos inclinaremos a llamar figura argumentativa al procedimiento señalado por Séneca en la controversia relativa al hijo que, pese a la prohibición del padre, dio de comer a un tío. Uno de los defensores del hijo alega que éste creyó que las órdenes del padre no correspondían a su verdadero deseo. Pero, Cestio, más osado, obliga al padre a decir por boca de su hijo:

Lo has querido y todavía hoy lo quieres <sup>82</sup>.

La interpretación, muy audaz, aparece como un hecho y se la percibirá como una figura argumentativa o como una figura de estilo, según el efecto que cause en el auditorio.

La *definición oratoria* es una figura de la elección, pues utiliza la estructura de la definición, no para proporcionar el sentido de una palabra, sino para poner en primer plano algunos aspectos de una realidad que correrían el riesgo de quedar en un segundo plano de la mente. Fléchier, queriendo ensalzar la capacidad de un general, formula su definición del ejército, según nos dice Baron,

*de manière que chaque proposition soit une des prémisses d'un syllogisme qui ait pour conclusion: donc il est difficile de commander une armée.*

(de manera que cada proposición sea una de las premisas de un silogismo que tenga como conclusión: luego es difícil mandar un ejército).

He aquí el texto:

*Qu'est-ce qu'une armée? C'est un corps animé d'une infinité de passions différentes qu'un homme habile fait mouvoir pour la défense de la patrie; c'est une troupe d'hommes armés qui suivent aveuglément les ordres d'un chef dont ils ne savent pas les intentions; c'est une multitude d'âmes pour la plupart viles et mercenaires, qui, sans songer à leur propre réputation, travaillent à celle des rois et conquérants; c'est un assemblage confus de libertins [...]* <sup>83</sup>.

(¿Qué es un ejército? Es un cuerpo animado por una infinidad de pasiones diferentes que un hombre hábil mueve para la defensa de la patria; es una tropa de hombres armados que siguen ciegamente las órdenes de un jefe cuyas intenciones desconocen; es una multitud de almas en su mayoría abyectos y mercenarios, los cuales, sin pensar en su propia reputación, trabajan por la de los reyes y conquistadores; es un conjunto confuso de libertinos [...]).

<sup>82</sup> Séneca, *Controverses et Suasoirs*, lib. I, I, § 16.

<sup>83</sup> Baron, *De la Rhétorique*, pág. 61.

El caso de la definición oratoria nos muestra claramente que el carácter anormal de una estructura puede analizarse desde un doble punto de vista: por una parte, la definición oratoria, al tiempo que presenta la estructura de una definición, no desempeña el papel habitual de ésta; por otra, el efecto causado habitualmente por el epíteto, o la calificación, es decir, la elección, se produce esta vez gracias a la definición oratoria. Si se hace hincapié en el primer punto de vista, uno estaría inducido a estudiar la definición oratoria a propósito de la definición. Pero, dado que nos referimos al segundo punto de vista, al aspecto funcional, a la influencia sobre el auditorio, la consideramos una figura de elección.

La *perífrasis* puede desempeñar el mismo papel que la definición oratoria: la frase «las tres diosas infernales que según la leyenda tejen la trama de nuestros días» para designar a las Parcas, será una perífrasis si esta expresión no sirve para proporcionar una definición del término «Parcas» sino para reemplazarlo, lo cual supone que se conoce la existencia del nombre al que sustituye esta expresión. El papel argumentativo del enunciado está muy claro en estos versos de Athalie, de los cuales, sin embargo, se percibe el primero como una perífrasis para designar a Dios:

*Celui qui met un frein à la fureur des flots  
Sait aussi des méchants arrêter les complots* <sup>84</sup>.

(Aquel que pone freno al furor de las olas  
Sabe también de los malvados detener los complots).

Muchas perífrasis pueden analizarse en términos de figuras, como la *sinécdoque*, la *metonimia*, cuya función no es esencialmente la de la elección <sup>85</sup>, aunque puedan realizarla: «los mortales» por «los hombres» es una manera de llamar la atención sobre una característica particular de los hombres. Mencionemos sobre todo aquí, en calidad de figura de la elección, la *antonomasia* que Littré define como

<sup>84</sup> Racine, *Athalie*, acto I, escena 1.ª, «Bibl. de la Pléiade», pág. 896.

<sup>85</sup> Cfr. § 75, «El enlace simbólico».

*une sorte de synecdoque qui consiste à prendre un nom commun pour un nom propre ou un nom propre pour un nom commun*<sup>86</sup>.

(especie de sinécdoque que consiste en poner el nombre común por el nombre propio o el propio por el común).

Con la primera forma, pretende evitar a veces el pronunciar un nombre propio; pero, otras sirve también para calificar a alguien de manera útil para la argumentación: «los nietos del Africano» por «los Gracos» puede tender a este objetivo.

La *prolepsis* o *anticipación* (*praesumptio*) puede ser figura de elección cuando insinúe que conviene sustituir una calificación por otra que podría suscitar objeciones:

Sin embargo, era menos un castigo que un medio para prevenir el crimen<sup>87</sup>.

La vacilación que expresa la *reanudación* (*reprehensio*) sólo tiene, sin duda, el objetivo de subrayar la legitimidad de una elección:

Ciudadanos, dije, si está permitido llamarlos con este nombre<sup>88</sup>.

Lo mismo se puede decir de la *corrección*, que reemplaza una palabra por otra:

Si el acusado se lo hubiese rogado a sus huéspedes, o más bien, si solamente les hubiese hecho una señal [...] <sup>89</sup>.

Las figuras de la presencia consiguen que esté presente en la mente el objeto del discurso.

<sup>86</sup> Pese a que en el original no se da la referencia de la obra de Littré posiblemente porque es muy conocida en el mundo francófono, hemos estimado conveniente incluirla en la presente traducción: E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Gallimard-Hachette, 1967-1971 [1863-1877]. (*N. de la T.*)

<sup>87</sup> Quintiliano, lib. IX, cap. II, § 18.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> *Retórica a Herennio*, IV, 36.

La primera de estas figuras es la *onomatopeya*. El que la onomatopeya haya sido o no el origen de algunos términos del lenguaje no es relevante. Se percibe la onomatopeya como una figura cuando, para evocar un ruido real, bien se crea una palabra, bien se usan de modo inhabitual las palabras existentes; poco importa que el sonido reproduzca exactamente o no el ruido de lo que se quiere presentar: sólo parece contar la intención de imitación. Resulta gracioso comprobar, a este respecto, que Dumarsais propone como ejemplo de onomatopeya *bilbit amphora*, que traduce por *la petite bouteille fait glouglou* (la botellita hace gluglú)<sup>90</sup>.

Entre las figuras que aumentan el sentimiento de presencia, las más sencillas se vinculan a la *repetición*, la cual es importante en la argumentación, mientras que, en una demostración o en el razonamiento científico en general, no aporta nada. La repetición puede actuar directamente, también puede acentuar la división de un acontecimiento complejo en episodios detallados, apto —lo sabemos— para favorecer la presencia. Así, en este ejemplo de *anáfora*, se produce la repetición de las primeras palabras en dos frases sucesivas:

Tres veces le eché los brazos al cuello  
Tres veces se desvaneció la vana imagen<sup>91</sup>.

No obstante, la mayoría de las figuras que los retóricos clasifican con el nombre de figuras de repetición<sup>92</sup>, parecen causar un efecto argumentativo mucho más complejo que el de resaltar la presencia. Con la forma de la repetición, dichas figuras pretenden sugerir, principalmente, distinciones, lo cual sucede en expresiones del tipo:

¡Coridón desde entonces es para mí Coridón!,

sentidas como figura por el uso anormal de la repetición<sup>93</sup>.

<sup>90</sup> Dumarsais, *Des Tropes*, pág. 161.

<sup>91</sup> Citado por Vico, *Delle istituzioni oratorie*, pág. 142.

<sup>92</sup> *Ibid.* págs. 142 y sigs.

<sup>93</sup> Cfr. § 51, «Analicidad, análisis y tautología».

Más próximas, empero, a las figuras de la presencia están la *conduplicatio* de la *Retórica a Herennio* y la *adjectio* de Quintiliano:

Guerras, C. Graco, guerras domésticas e intestinas, eso es lo que tú provocas [...] <sup>94</sup>.

Maté, sí, maté [...] <sup>95</sup>.

Aquí todavía el resultado producido por la repetición no es solamente el de duplicar el efecto de presencia. Por la repetición parece que el segundo enunciado del término está lleno de valor; el primero, por reacción, parece referirse exclusivamente a un hecho, mientras que, normalmente y solo, hubiera dado la impresión de que contenía el hecho y el valor. Por tanto, el efecto de presencia está subordinado a otras intenciones. Por eso, no podemos suscribirnos a la explicación de Chaignet, aunque tenga el mérito de buscar un sentido al empleo de la repetición:

*Il est clair que si l'on a beaucoup à dire d'une personne ou d'une chose, on est obligé de la désigner plusieurs fois par son nom; réciproquement, si on la nomme plusieurs fois, il semble qu'on a dit d'elle beaucoup de choses* <sup>96</sup>.

(Está claro que si hay mucho que decir de una persona o de una cosa, uno está obligado a designarla varias veces con su nombre; recíprocamente, si se la nombra varias veces, parece que se han dicho muchas cosas de ella).

El efecto de presencia se obtiene, mucho más que por una repetición literal, por otro procedimiento que es la *amplificación*. Entendemos por tal el desarrollo oratorio de un tema, independientemente de la exageración con la que se asocia por lo general.

¿Cuándo y por qué se percibe la amplificación como una figura? Sobre todo —parece ser— cuando utiliza formas que, normal-

<sup>94</sup> *Retórica a Herennio*, IV, 38.

<sup>95</sup> Quintiliano, lib. IX, cap. III, § 28.

<sup>96</sup> Chaignet, *La rhétorique et son histoire*, págs. 515-516.

mente, persiguen un objetivo distinto de la presencia; así sucede en la amplificación por la enumeración de las partes que recuerda una argumentación cuasi lógica <sup>97</sup>. He aquí un ejemplo de *congerie* dado por Vico:

Tus ojos están formados para la impudencia, el rostro para la audacia, la lengua para los perjuros, las manos para las rapiñas, el vientre para la glotonería [...] los pies para la huida: por tanto, eres todo malignidad <sup>98</sup>.

Asimismo, la *sinonimia* o *metábole* descrita como la repetición de una misma idea con ayuda de palabras diferentes utiliza, para crear la presencia, una forma que sugiere la corrección progresiva. En:

*Va, cours, vole et nous venge* <sup>99</sup>

(Ve, corre, vuela y vénganos)

se emplean términos que parecen convenir cada vez mejor; la sinonimia sería como una corrección abreviada, o incluso como una prolepsis abreviada: lograría la presencia con ayuda de una forma destinada esencialmente a la elección.

Muy próxima a esta figura está el procedimiento (*interpretatio*) que consiste en explicar un miembro de la frase con otro, pero menos con fines clarificadores que para acrecentar la presencia:

Es la república lo que has trastocado de arriba a abajo, el estado lo que has abatido por completo <sup>100</sup>.

En el *pseudodiscurso directo*, se aumenta el sentimiento de presencia atribuyendo ficticiamente palabras a una persona o a varias que conversan entre sí; la tradición distingue a este respecto la *sermocinación* del *dialogismo* <sup>101</sup>. Observemos que los objetivos del

<sup>97</sup> Cfr. § 56, «La división del todo en sus partes».

<sup>98</sup> Vico, *Delle istituzioni oratorie*, pág. 81.

<sup>99</sup> Corneille, *Le Cid*, acto I, escena 6.ª.

<sup>100</sup> *Retórica a Herennio*, IV, 38.

<sup>101</sup> Cfr. Vico, *Delle istituzioni oratorie*, pág. 151.

pseudodiscurso directo son múltiples, pero dependen siempre de la hipótesis. Ahora bien, ya hemos visto el papel que la hipótesis desempeña para crear la presencia <sup>102</sup>. El pseudodiscurso directo mostrará las intenciones que se le presta a alguien, o lo que se cree que es la opinión de los demás sobre esas intenciones. Podrá presentarse como semipronunciado, semipensado. De este último modo tan ambiguo, Browning se ha servido ampliamente en su célebre poema *The Ring and the Book*.

Aludamos, por último, a las figuras relativas al tiempo gramatical. El brusco paso del pasado (el tiempo del relato) al presente (el tiempo de la descripción) es lo que hace que, con frecuencia, ésta aparezca como una figura, la *hipotiposis* <sup>103</sup>, de la que ya hemos tratado. Generalmente, el tipo citado es el relato de la muerte de Hipólito, en el que todos los verbos están en presente <sup>104</sup>.

La sustitución sintáctica de un tiempo por otro, a la inversa de los enlaces normales, es decir, el *enálage de tiempo*, podrá tener un efecto de presencia muy marcado: «Si hablas, eres hombre muerto» sugiere que la consecuencia se producirá instantáneamente, en el momento en que se transgrede la orden.

Las figuras de comunión son aquellas con las que, por medio de procedimientos literarios, el orador se esfuerza por crear o confirmar la comunión con el auditorio. A menudo, esta comunión se obtiene gracias a las referencias a una cultura, una tradición o un pasado comunes.

La *alusión*, tratada por muchos autores como una figura, desempeña este papel ciertamente. Hay alusión, cuando la interpretación de un texto sea incompleta, por olvidar la referencia voluntaria del autor a algo que evoca sin designarlo; ese algo podía consistir en un acontecimiento del pasado, en un uso o un hecho de

<sup>102</sup> Cfr. § 37, «Problemas técnicos de la presentación de los datos».

<sup>103</sup> Cfr. Longino, *Traité du sublime*, cap. XXI, pág. 112.

<sup>104</sup> Racine, *Phèdre*, acto V, escena 6.ª, «Bibl. de la Pléiade», págs. 817-818.

cultura, cuyo conocimiento es propio de los miembros del grupo con los cuales el orador intenta establecer esta comunión. A estos hechos de cultura se añade generalmente una afectividad particular: enternecimiento ante los recuerdos, orgullo de la comunión; la alusión aumenta el prestigio del orador que posee y sabe utilizar estas riquezas. Así lo hace Mirabeau en este pasaje citado por Baron:

*Je n'avais pas besoin de cette leçon pour savoir qu'il n'y a qu'un pas du Capitole à la roche Tarpéenne* <sup>105</sup>.

(Yo no necesitaba esta lección para saber que sólo hay un paso del Capitolio a la roca Tarpeya).

La *cita* sólo es una figura de comunión cuando no desempeña su papel habitual: corroborar lo que se dice con el peso de una autoridad <sup>106</sup>. También se pueden considerar citas las máximas y los refranes. Se las percibirá como figura cuando su uso no parezca que resulta de las necesidades de la argumentación y su contenido pase a un segundo plano. Se convierten en el signo del arraigo en una cultura, como sucede con Sancho Panza o con Tèvié le Laitier <sup>107</sup>. Igual que el cliché, la cita puede entenderse como un formalismo. Pero el personaje del que La Bruyère nos dice:

*Ce n'est ni pour donner plus d'autorité à ce qu'il dit, ni peut-être pour se faire honneur de ce qu'il sait. Il veut citer* <sup>108</sup>.

(No es para dar más autoridad a lo que dice, ni quizás para gloriarse de lo que sabe. Simplemente, quiere citar),

en ese momento, sin duda todavía está buscando la comunión con el auditorio.

Se acrecienta igualmente la comunión por medio de todas las figuras empleadas por el orador para lograr que el auditorio parti-

<sup>105</sup> Baron, *De la Rhétorique*, pág. 335.

<sup>106</sup> Cfr. § 70, «El argumento de autoridad».

<sup>107</sup> Scholem Alei'hem, *L'histoire de Tèvié*.

<sup>108</sup> La Bruyère, *Des jugements*, 64, en *Caractères*, «Bibl. de la Pléiade», pág. 385.

cipe de forma activa en la exposición, atacándolo, solicitando su cooperación, asimilándose a él.

El *apóstrofe*, la *interrogación oratoria* —la cual no pretende informarse ni asegurarse una aprobación—, a menudo son figuras de comunión; en la *comunicación oratoria* se pide incluso al adversario, al juez, que reflexione sobre la situación en que se encuentra, se le invita a participar en la deliberación que se realiza delante de él<sup>109</sup>, o bien el orador trata de confundirse con el auditorio:

*Or, je vous le demande [exclama Massillon] et vous le demande frappé de terreur, ne séparant pas en ce point mon sort du vôtre [...] <sup>110</sup>.*

(Ahora bien, se lo pregunto y se lo pregunto impresionado por el terror, no separando en este punto mi destino del suyo).

Igualmente, el *enálage de la persona* obtiene el mismo efecto: el reemplazar «yo» o «él» por «tú» hace que el «*auditeur se croit voir lui-même au milieu du péril*» (el oyente crea verse en medio del peligro)<sup>111</sup> y es figura de presencia y comunión. También lo consigue el *enálage del número de personas*, el sustituir «yo», «tú», por «nosotros». Lo utiliza la madre cuando dice al hijo: «Vamos a dormir».

Encontramos un ejemplo excelente en Massillon, para quien es constante la preocupación por la asimilación con el auditorio:

*Et voilà, mon cher auditeur, de quoi vous instruire et vous confondre en même temps. Vous vous plaignez de l'excès de vos malheurs [...] Or, quoi de plus consolant dans nos peines? Dieu me voit, il compte mes soupirs, il pèse mes afflictions, il regarde couler mes larmes [...] <sup>112</sup>.*

<sup>109</sup> Vico, *Delle istituzioni oratorie*, pág. 147.

<sup>110</sup> Citado por Saint-Aubin, *Guide pour la classe de rhétorique*, pág. 91; Massillon, *Carême*, Sermón XIX (*Sur le petit nombre des élus*), t. I, col. 722.

<sup>111</sup> Longino, *Traité du sublime*, cap. XXII, págs. 112-113.

<sup>112</sup> Massillon, *Sur les Afflictions*, Sermón IV (para el segundo Domingo de Adviento), t. I, col. 241.

(Y aquí tiene, mi querido oyente, algo para instruirlo y confundirlo al mismo tiempo. Usted se queja de que sus desgracias son excesivas [...] Ahora bien, ¿qué hay más consolador en nuestras penas? Dios me ve, cuenta mis suspiros, pesa mis aflicciones, mira el correr de mis lágrimas [...]).

«Usted», «nosotros», «yo», constituyen otras tantas etapas por las que el orador se asimila a los oyentes; además, la última se confunde con el pseudodiscurso directo que también puede ser una figura de comunión.

Estas breves indicaciones sobre el papel de algunas figuras en la presentación de los datos son suficientes —pensamos— para mostrar cómo se puede relacionar sus efectos con los factores de persuasión muy generales. Por tanto, nuestro análisis de las figuras está subordinado a un análisis previo de la argumentación. Por este camino, se podría objetar que nunca abordaríamos lo que algunos juzgarían esencial en el estudio de las figuras.

Creemos, sin embargo, que es interesante tratarlo así. Por eso, volveremos sobre este mismo punto de vista, cada vez que se presente la ocasión.

#### § 43. EL ESTATUTO DE LOS ELEMENTOS ARGUMENTATIVOS Y SU PRESENTACIÓN

Uno de los efectos importantes que causa la presentación de los datos consiste en modificar el estatuto de los elementos del discurso.

Los diferentes tipos de objetos de acuerdo gozan —lo sabemos— de privilegios diferentes. Se supone que algunos de ellos se benefician del acuerdo del auditorio universal: los hechos, las verdades, las presunciones. Otros sólo se benefician del acuerdo de auditorios particulares: los valores, las jerarquías, los tópicos. La precariedad de estos diferentes objetos de acuerdo no está vinculada a las mis-

mas condiciones. De ahí el gran interés que se concede a la fijación del estatuto de los elementos utilizados, a la transposición de algunos elementos en otra categoría, a la posibilidad de hacer hincapié en un tipo de objetos de acuerdo más que en otro.

Normalmente se supone que el orador y el auditorio reconocen el mismo estatuto en los elementos del discurso, al menos hasta que una divergencia explícita obligue a modificar esta hipótesis. Pero muy a menudo sucede que, en beneficio de su argumentación, el orador hace un esfuerzo por situar el debate en el plano que le parece más favorable, modificando si es preciso el estatuto de ciertos datos. En este punto, la presentación desempeña un papel esencial.

Con mucha frecuencia, el esfuerzo del orador tiende a atribuir a los elementos en los cuales se apoya el estatuto más elevado posible, el estatuto que goza del acuerdo más amplio. De esta forma, se otorgará el estatuto de valor a los sentimientos personales; el estatuto de hecho, a los valores.

A menudo, se expresan los sentimientos e impresiones personales como juicios de valor ampliamente compartidos. Su tipo sería la afirmación del turista que, al volver de viaje, nos dice: «¡Qué agradable es viajar a Francia!», o la exclamación del joven enamorado: «¡Qué hermosa está la luna esta noche!». Tales expresiones, como lo resalta Britton<sup>113</sup>, son más eficaces en la conversación, ante un auditorio de amigos, que en los escritos destinados a cualquier lector. Se trata menos de un juicio de valor —que uno estaría dispuesto a defender— que una impresión que se pide al auditorio benévolo que comparta.

Los juicios de valor, e incluso los sentimientos puramente subjetivos, pueden transformarse, por artificios de presentación, en juicio de hecho. La fórmula «estas manzanas no me dicen nada» por «no me gustan estas manzanas» permite operar una especie de desplazamiento de la responsabilidad. Se le reprocha al objeto que no

<sup>113</sup> K. Britton, *Communication*, pág. 48.

emita una llamada, se considera que si se reacciona desfavorablemente se debe a un comportamiento del objeto. Por supuesto, esta aserción versa sobre un hecho improbable y el oyente podría rechazar su acuerdo. Pero, nadie lo piensa hasta el momento en que deseara defender, en tanto que contradictor, la excelencia de estas manzanas.

Reemplazando la calificación de «mentiroso» por «persona con disposición para inducir en error»<sup>114</sup>, se tendrá la impresión de haber transformado en juicio de hecho el juicio de valor en el que aparece esta calificación, porque el enunciado, con su nueva forma, parece más preciso que si se insistiera sobre sus condiciones de verificación. El que no se utilice el término «mentiroso» subraya, por otra parte, la intención de evitar una apreciación favorable. El uso de los vocablos que sirven habitualmente a la descripción de los hechos, para incitar a juicios de valor sin enunciarlos explícitamente, es oportuno ante los oyentes que desconfían de todo lo que no parece verificable. Quien, en lugar de decir «he actuado bien», declara «he actuado de tal forma», parece limitarse a una afirmación de hecho, innegable y objetiva. No obstante, obtiene, de manera indirecta, a los ojos de aquel que está tentado a aprobar esta forma de actuar, el mismo resultado que con la afirmación de valor. Y es incuestionable la ventaja de la transposición porque el valor, al no enunciarlo, no se lo expone a que sea puesto en tela de juicio inútilmente. Asimismo, en vez de ponderar los méritos de una persona, basta con señalar ciertos hechos absteniéndose de enunciar la valorización que se deriva, dejando esta cuestión al oyente.

Se pueden transformar igualmente los juicios de valor en expresiones de hechos atribuyéndoselos a alguien; por lo general, se sugiere este cambio de estatuto para dar peso al enunciado. Pero, también puede tener por resultado el limitar el alcance del enunciado: una norma, sustentada en la autoridad de un personaje

<sup>114</sup> Cfr. § 38, «Formas verbales y argumentación».

célebre, corre el riesgo de transformarse así en simple hecho de cultura.

Otra técnica consiste en presentar como si fuera un hecho comprobado lo que sólo es la conclusión de una argumentación. En la obra que dedica a los fraudes en arqueología prehistórica, Vayson de Pradenne estudia la argumentación de las partes y señala que Chierici, al defender la autenticidad de los sílex de Breonio, afirma: *La seule inspection de ces sílex exclut tout soupçon de travail récent* (El examen de estos sílex excluye ya cualquier sospecha de trabajo reciente)<sup>115</sup>. Vayson de Pradenne ve en ello una forma del argumento de autoridad. En realidad, el interés del enunciado reside precisamente en lo que no está presente como argumento de autoridad, sino como un testimonio concerniente a un hecho verificable.

Quien califica de única solución aquella que para él es la mejor, opera una transposición análoga del juicio de valor en juicio de hecho.

En ocasiones, el desacuerdo sobre los valores aparece como un desacuerdo sobre los hechos, porque es más fácil rectificar un error material que un juicio de valor que se desaprueba. El tipo de esta técnica argumentativa sería el recurso del Papa mal informado, al Papa mejor informado: se supone que el desacuerdo descansa sobre una información insuficiente y que bastará con completarla para hacer que cambie de opinión la persona mal informada. Asimismo, en presencia de una ley controvertida, se aumentará su valor proclamando que, si la han transgredido, sólo puede ser por ignorancia. Se sobreentiende que si la conocieran no dudarían en cumplirla.

Un ejemplo cómico de esta forma de argumentar, justamente porque se trata de una ficción, lo señala Quintiliano. Se trata de la respuesta de un caballero romano a Augusto, quien le reprochaba que estaba dilapidando su patrimonio: «He creído que era

<sup>115</sup> Vayson de Pradenne, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, pág. 244.

mío»<sup>116</sup>, responde el caballero, como si el reproche no hubiera tenido otro fundamento que el de un error de hecho.

Ciertas figuras, y especialmente la *metalepsis*, pueden facilitar la transposición de los valores: «Olvida los favores» por «no es agradecido»; «acuértese de nuestra convención» por «observe nuestra convención», son maneras de atribuir una conducta a un fenómeno de memoria, con lo que se le permite al interlocutor modificar su actitud al tiempo que parece que sólo ha mejorado su conocimiento de los hechos. Del mismo modo, *je ne vous connais pas* (no le conozco) por *je vous méprise* (le desprecio)<sup>117</sup> transpone el juicio de valores en un juicio de existencia.

Otras veces, una hipótesis transforma en situación de hecho un juicio de valor. El líder católico belga Schollaert exclama:

*Messieurs, je voudrais pouvoir conduire une femme chrétienne sur une montagne assez haute pour qu'elle pût, de là, embrasser d'un coup d'oeil toutes les femmes et tous les peuples de la terre. Là [...] je lui dirais. «Regardez, madame, et après avoir regardé, répondez-moi. [...] Qui vous a fait pure, belle, royale et supérieure à toutes les malheureuses soeurs qui s'agitent à vos pieds?»*<sup>118</sup>.

(Señores, me gustaría poder conducir a una mujer cristiana a una montaña bastante alta para que, desde allí, pudiera abarcar con una sola mirada a todas las mujeres y a todos los pueblos de la tierra. Allí [...] le diría: «Mire, señora, y después de haber mirado, respóndame [...] ¿Quién os ha hecho pura, bella, real y superior a todas las desgraciadas hermanas que bullen a sus pies?»).

La situación de hecho imaginada provoca una posibilidad de visión desde lo alto que sugiere la superioridad de valor.

Por último, algunos giros gramaticales, como la frase nominal, pueden utilizarse para sugerir el estatuto de hecho. R. Caillois, ob-

<sup>116</sup> Quintiliano, lib. VI, cap. III, § 74.

<sup>117</sup> Ejemplos citados por Dumarsais, *Des Tropes*, pág. 70.

<sup>118</sup> «Discours sur l'éducation des femmes à tous les degrés», 22-23 de marzo de 1871, según E. Descamps, *Études d'art oratoire et de législation*, pág. 40.

servando su frecuencia en St-John Perse, descubre el tono del hombre parco en palabras, en las afirmaciones incuestionables a causa de su evidencia o de su autoridad <sup>119</sup>. La frase nominal es más bien un esfuerzo por establecer lo que se dice fuera del tiempo y, por consiguiente, fuera de la subjetividad, de la parcialidad.

Sucede, sin embargo, que en la presentación de las premisas interesa reducir el estatuto de algunos objetos de acuerdo.

Para minimizar la gravedad de una oposición a un hecho, de una alteración de la verdad, se transformará la negación de un hecho en un juicio de apreciación. Se puede encontrar un hermoso ejemplo de esta transformación en Browning, cuando el obispo Blougram, en su apología, intenta reducir el alcance de su incredulidad:

Todo lo que hemos ganado por nuestra incredulidad <sup>120</sup>  
Es una vida de duda diversificada por la fe,  
Para una vida de fe diversificada por la duda:  
A lo que llamábamos cuadro blanco [en el ajedrez], —lo llamamos  
[negro] <sup>121</sup>.

A veces, se reducen las normas hasta que sólo son caprichos, la expresión de un sentimiento personal: se tiende a mostrar, por la formulación, que no se intenta imponerlas a los demás. En la novela de Jacques Rivière, *Aimée*, el enamorado se extraña por el comportamiento de Aimée. Se lo reprocha, luego lo siente:

<sup>119</sup> R. Caillois, *Poétique de St-John Perse*, págs. 33-34.

<sup>120</sup> Se refiere a la incredulidad entendida como falta de fe y de creencias católicas. (N. de la T.)

<sup>121</sup> Browning, *Poems, Bishop Blougram's Apology*, pág. 140:

*All we have gained then by our unbelief  
Is a life of doubt diversified by faith,  
For one of faith diversified by doubt:  
We called the chess-board white, —we call it black.*

Cfr. § 56, «La división del todo en sus partes».

*D'où étais-je autorisé à faire de mes goûts, de mes jugements, la règle qu'elle devait suivre? Pourquoi mes valeurs devaient-elles être préférées aux siennes?* <sup>122</sup>.

(¿Por qué estaba autorizado a hacer de mis gustos, de mis juicios, la regla que ella debía seguir? ¿Por qué debían ser preferidos mis valores a los suyos?).

Tratando sus normas de *mes goûts*, el amante excusa a Aimée, se guarda de condenarla en nombre de las reglas que ella no ha adoptado.

El caso más interesante de transposición es aquel en el que se limita voluntariamente la argumentación a juicios de valor, en los cuales se emplea el esquema inverso de aquel sobre el recurso del Papa mal informado al Papa mejor informado, y esto para mostrar que las divergencias de valor son las únicas que importan, que sobre ellas se centra el debate. Así, N. Bobbio, tratando del arte en un régimen totalitario <sup>123</sup>, rehúsa examinar si el artista es más libre en América o en la U.R.S.S., si la calidad estética de las producciones rusas es satisfactoria o no, porque esas son, según él, cuestiones de hecho, irrelevantes para la controversia, y Bobbio califica de hecho todo lo que no concierne al valor que está en juego —el de la libertad—.

Resulta bastante raro el que la voluntad de reducir el debate a una cuestión de valores sea tan clara: esto implica, en efecto, una técnica y una reflexión sobre los valores que corresponden a preocupaciones de hoy. Pero, a menudo sucede que, voluntariamente, sólo son valores los elementos puestos en primer plano. Un ejemplo célebre es el discurso de Bruto a la muchedumbre en *Julio César* de Shakespeare, del que se ha eliminado todo lo que es extraño a la voluntad de la libertad:

<sup>122</sup> J. Rivière, *Aimée*, pág. 131.

<sup>123</sup> N. Bobbio, «Libertà dell'arte e politica culturale», en *Nuovi argomenti*, 1953, n.º 2.

¿Preferís que César estuviese vivo y morir todos esclavos, más que ver a César muerto y vivir todos como hombres libres? <sup>124</sup>.

Con frecuencia se considera que el discurso de Bruto es el de un lógico frío, en oposición con el de Antonio. Sin embargo lo que lo caracteriza no es la eliminación de los valores, sino todo lo contrario, la marcada voluntad de transponer el debate únicamente en una elección particular.

Estas breves consideraciones sobre el estatuto de los objetos de acuerdo y sobre las modificaciones que el modo de servirse de los datos puede aportar, recogen, a la vez, lo que hemos dicho antes respecto a la firmeza y la precariedad de los puntos en los que se apoya la argumentación. Nuestra descripción de los objetos de acuerdo dejaba prever que sólo en un contexto completo se pueden reconocer estos objetos. Acabamos de ver que la forma con la que se expresan, y la manera en que se sitúa un debate, pueden influir en este estatuto. Hemos utilizado voluntariamente el término de transposición, ambiguo de por sí, para mostrar que se puede ver ahí, bien un simple desplazamiento, bien una modificación profunda. Según los casos y los puntos de vista, podrá parecer preferible una u otra interpretación. Principalmente, era preciso —parece ser— subrayar la influencia de estos fenómenos infinitamente complejos de transposición sobre el desarrollo de la argumentación y su posible eficacia.

<sup>124</sup> Shakespeare, *Julius Caesar*, acto III, escena 2.<sup>a</sup>.

*Had you rather Caesar were living, and die all slaves, than that Caesar were dead, to live all free men?*

### PARTE III

## LAS TÉCNICAS ARGUMENTATIVAS

#### § 44. GENERALIDADES

El discurso persuasivo produce efectos por su inserción, como un todo, en una situación, de por sí bastante compleja a menudo. Los diferentes elementos del discurso que están en interacción, la amplitud de la argumentación, el orden de los argumentos, plantean problemas que trataremos al final de nuestro estudio. Pero, antes de examinar bajo este aspecto sintético el tema que nos ocupa, debemos analizar la estructura de los argumentos aislados.

Esta forma de proceder, indispensable en una primera aproximación, nos obligará a separar las articulaciones que, en realidad, son parte integrante de un mismo discurso y constituyen una sola argumentación de conjunto. Ahora bien, el sentido y el alcance de un argumento aislado sólo rara vez pueden comprenderse sin ambigüedad; el análisis de un escalón de la argumentación, fuera del contexto e independientemente de la situación en la cual se inserta, presenta peligros innegables, debidos no sólo al carácter equívoco del lenguaje, sino también a que los resortes de una argumentación casi nunca se aclaran completamente.

Para poner de relieve un esquema argumentativo, nos vemos obligados a interpretar las palabras del orador, a suplir los escalones que faltan, lo cual siempre va acompañado de algún riesgo. En efecto, afirmar que el pensamiento real del orador y de los oyentes está conforme con el esquema que acabamos de poner de manifiesto, sólo es una hipótesis más o menos verosímil. Casi siempre cap-

tamos simultáneamente más de una forma de concebir la estructura de un argumento.

A esta objeción se añade otra, cada vez que nuestros análisis se refieran a argumentos prestados, no a discursos efectivamente pronunciados, sino a textos literarios. Así, ¿qué garantía tenemos de que los discursos imaginados no estén tan alejados de lo real como los seres mitológicos? De hecho, no resulta ambiguo el carácter artificial de algunos discursos de aparato y ejercicios escolares que nos han dejado los retóricos.

Ciertamente, estas dos objeciones serían difíciles de descartar, por una parte, si se tratara del análisis de un discurso particular, análisis que se desearía conforme a una realidad histórica, y, por otra, si se pretendiera proponer como modelos de discurso persuasivo aquellos que, efectivamente, se revelan eficaces en el pasado. Pero, nuestro propósito es diferente. Lo que deseamos analizar en los capítulos que siguen son esquemas de argumentos por los cuales los casos concretos examinados sólo sirven de ejemplos, a los que otros mil ejemplos hubieran podido reemplazar. Nosotros, los hemos extraído de textos que creemos conocer lo bastante para reducir el riesgo de incompreensión. Sin embargo, estamos convencidos de que se podrían analizar estos mismos enunciados argumentativos, según otros planos de separación. Todo lo cual no impide que estimemos que un mismo enunciado es susceptible de traducir varios esquemas que influyeran simultáneamente en el espíritu de diversas personas, hasta en un único oyente. Por lo demás, es posible que estos esquemas actúen sin ser percibidos claramente y que sólo un trabajo aclaratorio, raramente efectuado, permita al orador y, sobre todo, a sus oyentes ser conscientes de los esquemas intelectuales que utilizan o de los que experimentan la acción. A este respecto, los textos literarios —novela, teatro, discurso—, tienen, con frecuencia, la ventaja de presentar los argumentos de manera simplificada, estilizada o exagerada. Situados fuera de un contexto real en el que se confunden todos los elementos de la acción oratoria, los argumentos aparecen con más claridad. Además, podemos estar

seguros de que, si los reconocemos como argumentos, obedece a que corresponden perfectamente a estructuras familiares.

Para ilustrar nuestro análisis, recurrimos a ejemplos cómicos. No pensamos que un estudio de lo cómico en el arte oratorio compete de forma directa a nuestro estudio —aunque lo cómico sea un elemento muy importante, para conciliarse con el auditorio o, más generalmente, para afirmar una comunión entre orador y auditorio, para efectuar devaluaciones, sobre todo para ridiculizar al adversario, para operar los entretenimientos oportunos. Pero, no nos interesaremos tanto por lo cómico *en* la retórica como por lo cómico *de* la retórica. Entendemos por ello la utilización cómica de ciertos tipos de argumentación. Si, como lo creemos, existe un cómico de la retórica, los elementos cómicos pueden ayudarnos a encontrar diversos procedimientos de argumentación que, con su forma usual y banal, se dejarían discernir más difícilmente. Todo procedimiento puede convertirse con facilidad en fuente de lo cómico, de lo que no escapan, de ninguna manera, los procedimientos retóricos. Precisamente, ¿no procedería el efecto cómico, en algunos casos, de lo que se piensa respecto a los procedimientos habituales de razonamiento, caricaturizados por las circunstancias, y de utilización, fuera de lugar, abusiva o torpe, del esquema argumentativo?

Desde un principio, debemos insistir en que el discurso es un acto, que, como todo acto, puede ser objeto de una reflexión por parte del oyente.

Mientras el orador argumenta, el oyente, a su vez, se sentirá inclinado a argumentar espontáneamente a propósito de este discurso, con el fin de adoptar una postura al respecto, determinar el crédito que debe concederle. El oyente que percibe los argumentos, no sólo puede comprenderlos a su manera, sino que además es el autor de nuevos argumentos espontáneos, casi nunca expresados y que, sin embargo, no intervendrán para modificar el resultado final de la argumentación.

Puede ocurrir, por otra parte, que el orador oriente esta reflexión, que proporcione él mismo a los oyentes algunos argumentos sobre los caracteres de su propio enunciado, o incluso que suministre algunos elementos de información que favorezcan tal o cual argumentación espontánea del oyente. Estos argumentos que toman el discurso por objeto, estos elementos de información aptos para suscitarlos, también pueden emanar de terceros: del adversario del orador, especialmente en el debate judicial, o quizás también de un mero espectador.

En principio, todos los esquemas argumentativos que encontremos pueden aplicarse al discurso mismo. Nos veremos inducidos a mostrarlo en ciertos casos de forma bastante detallada, sobre todo en lo que atañe a los argumentos basados en la relación entre la persona del orador y su discurso, y en lo que concierne a la consideración del discurso como procedimiento oratorio. Pero, esos sólo son casos eminentes entre aquellos en los que la argumentación cuyo objeto es el discurso se superpone a la argumentación propiamente dicha del orador. Ciertamente, para cada tipo de argumentos, se podría intentar un estudio semejante. Es indispensable que, de todos modos, nunca se pierda de vista esta reflexión sobre el discurso.

Los planos sobre los cuales se sitúa esta reflexión serán muy diversos. Dicha reflexión podrá considerar el discurso como acto, indicio, medio; podrá referirse únicamente a su contenido, o no olvidar ninguno de los factores que lo constituyen. Principalmente, podría aludir al lenguaje utilizado: mientras que el orador describe lo que ha «visto», el oyente pensará quizás en la significación psicológica o fisiológica de la visión; también podrá, con Ryle, apuntar que el verbo «ver» no es un verbo que indica un proceso o un estado sino un resultado<sup>1</sup>. Normalmente, estas reflexiones sobre el lenguaje no tendrán resonancia sobre el efecto del discurso, porque éste tenderá a un plano en el cual sean irrelevantes; pero, no

<sup>1</sup> G. Ryle, *Dilemmas*, pág. 102.

siempre es así. Observemos, por otra parte, que estas consideraciones pueden ser el fruto de ideas personales o de ideas sugeridas por un teórico. Pero, este último sólo pretende, la mayoría de las veces, evidenciar lo que es la conciencia verbal de la generalidad de los hombres<sup>2</sup>.

Teniendo en cuenta esta superposición de argumentos, se llegará a explicar lo mejor posible el efecto práctico, efectivo, de la argumentación. Cualquier análisis que la olvide estará —pensamos— condenada al fracaso. Contrariamente a lo que sucede en una demostración en la que los procedimientos demostrativos actúan en el interior de un sistema aislado, la argumentación se caracteriza, en efecto, por una interacción constante entre todos sus elementos. Sin duda, la propia demostración lógica puede ser objeto de atención, por parte del oyente; éste admirará su elegancia, deplorará su torpeza, comprobará su adecuación al objetivo perseguido. Pero, esta argumentación que toma por objeto a la demostración no será en absoluto demostración. No se superpondrá a la demostración para modificar su validez. Se desarrollará en el terreno argumentativo, en el cual encontraremos precisamente los argumentos retóricos que estamos analizando.

Los esquemas que intentamos poner de relieve —y que se pueden considerar también lugares de la argumentación, porque únicamente el acuerdo sobre el valor puede justificar su aplicación a casos particulares— se caracterizan por procedimientos de *enlace* y de *disociación*.

Por procedimientos de enlace entendemos aquellos esquemas que unen elementos distintos y permiten establecer entre estos elementos una solidaridad que pretenda, bien estructurarlos, bien valorarlos positiva o negativamente. Por procedimiento de disociación comprendemos aquellas técnicas de ruptura cuyo objetivo es disociar, separar, desolidarizar, elementos considerados componentes de un todo o, al menos, de un conjunto solidario en el seno de un mismo

<sup>2</sup> Cfr. las reflexiones de Wittgenstein, en *Philosophische Untersuchungen*.

sistema de pensamiento; la disociación tendrá por resultado modificar semejante sistema variando ciertas nociones que constituyen sus piezas maestras. De ahí que estos procedimientos de disociación sean característicos de todo pensamiento filosófico original.

Psicológica y lógicamente, cualquier enlace implica una disociación y a la inversa: del mismo modo que une los elementos diversos en un todo bien estructurado, los disocia del fondo neutro del que los separa. Las dos técnicas son complementarias y siempre se producen al mismo tiempo. Pero, la argumentación gracias a la cual se modifica el dato, puede hacer hincapié en el enlace o la disociación a la que está favoreciendo, sin explicar el aspecto complementario que resultará de la transformación buscada. A veces, los dos aspectos están presentes simultáneamente en la mente del orador, quien se preguntará sobre cuál será mejor llamar la atención.

Lo que se da antes de la argumentación puede parecer que está establecido de forma más sólida que lo que sólo resulta de la argumentación. ¿Hay que vincular los elementos separados o hay que presentarlos ya como si formaran un todo? Un texto característico de Bossuet hará que se comprenda mejor nuestra idea y los problemas que estas preguntas plantean al orador:

*Dans le dessein que j'ai pris de faire tout l'entretien de cette semaine sur la triste aventure de ce misérable, je m'étais d'abord proposé de donner comme deux tableaux, dont l'un représenterait sa mauvaise vie, et l'autre sa fin malheureuse; mais j'ai cru que les pécheurs, toujours favorables à ce qui éloigne leur conversion, si je faisais ce partage, se persuaderaient trop facilement qu'ils pourraient aussi détacher ces choses qui ne sont pour notre malheur que trop enchaînées [...]*<sup>3</sup>

(Cuando pensé que durante esta semana trataría únicamente de la triste aventura de este miserable, me propuse ofrecer primero dos escenas, de las cuales una representase su mala vida, y la otra, su desdichado fin. Pero, creí que los pecadores, siempre favorables a

<sup>3</sup> Bossuet, *Sur l'impénitence finale*, en *Sermons*, vol. II, págs. 221-222.

lo que aleja su conversión, se persuadirían con demasiada facilidad —si hiciera esta división— de que también podrían separar estas cosas, que, para nuestra desgracia, están encadenadas [...].

Rechazando la idea que le había venido a la mente, de solidarizarlos por medio de un enlace, Bossuet presentará la vida y la muerte del pecador como una unidad indisoluble:

*La mort n'a pas un être distinct qui la sépare de la vie; mais elle n'est autre chose sinon une vie qui s'achève.*

(La muerte no tiene un ser distinto que la separa de la vida, sino que sólo es una vida que se acaba).

Por tanto, aunque siempre es lícito tratar un mismo argumento como si constituyera, desde cierto punto de vista, un enlace y, desde otro, una disociación, es útil examinar esquemas argumentativos de una y otra clase.

Analizaremos sucesivamente, en tanto que esquemas de enlace, los argumentos cuasi lógicos, los cuales se comprenden lo mejor posible aproximándolos al pensamiento formal, y los argumentos basados en la estructura de lo real, que se presentan conformes a la naturaleza misma de las cosas. Observemos que se podría acercar la distinción entre estos dos grupos de razonamientos a la distinción husserliana entre la abstracción formalizadora y la abstracción generalizadora, a la distinción de Piaget entre esquemas nacidos a partir de operaciones y esquemas nacidos a partir de las cosas, y a la doble temática perceptiva de Gurwitsch<sup>4</sup>. Pero, todas estas distinciones tienen un aspecto genético que permanece ajeno a nuestras preocupaciones.

Examinaremos después los argumentos que tienden a fundamentar la estructura de lo real: los argumentos que tienen en cuenta el caso particular, los argumentos de analogía que se esfuerzan por

<sup>4</sup> Cfr. A. Gurwitsch, *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international de Philosophie*, vol. II, pág. 43-47.

reestructurar ciertos elementos del pensamiento conforme a esquemas admitidos en otros campos de lo real.

Dedicaremos, por último, todo un capítulo a las técnicas de disociación, caracterizadas sobre todo por los cambios que introducen en las nociones, porque tienden menos a utilizar el lenguaje admitido que a proceder a un modelado nuevo.

No se debe creer que estos grupos de esquemas argumentativos constituyan entidades aisladas. Con frecuencia, hemos dicho que estamos autorizados a interpretar un razonamiento según uno u otro esquema. Pero, además, podemos considerar que algunos argumentos pertenecen tanto a uno como a otro de estos grupos de esquemas. Un enunciado como «si el mundo está regido por una providencia, el estado pide un gobierno», que Quintiliano trata como un «argumento de vecindad o de comparación»<sup>5</sup>, puede considerarse cuasi lógico («lo que vale para el todo vale para la parte») o una analogía, hasta un argumento basado en enlaces de coexistencia.

Aparentemente con razón, incluso podríamos reducir todos los grupos de esquema a uno de ellos que se consideraría fundamental, subyacente a todos los demás. Pero esto equivaldría a deformar los primeros resultados de nuestro análisis en beneficio de una concepción preconcebida. También analizaremos sucesivamente los diversos grupos de argumentos con sus formas más características.

<sup>5</sup> Quintiliano, lib. V, cap. X, § 89.

## CAPÍTULO I

### LOS ARGUMENTOS CUASI LÓGICOS

#### § 45. CARACTERÍSTICAS DE LA ARGUMENTACIÓN CUASI LÓGICA

Los argumentos que vamos a examinar en este capítulo pretenden cierta forma de convicción, en la medida en que se presentan como comparables a razonamientos formales, lógicos o matemáticos. Sin embargo, aquel que los somete al análisis percibe en seguida las diferencias entre estas argumentaciones y las demostraciones formales; pues, sólo un esfuerzo de reducción o de precisión, de naturaleza no formal, permite dar a estos argumentos una apariencia demostrativa; por esta razón, los calificamos de cuasi lógicos.

En todo argumento cuasi lógico, conviene evidenciar, primero, el esquema formal a cuya semejanza se construye el argumento y, luego, las operaciones de reducción que permiten insertar los datos en dicho esquema y que tienden a hacerlos comparables, semejantes, homogéneos.

Puede parecer que nuestra técnica de análisis dé prioridad al razonamiento formal sobre la argumentación que sólo sería una forma aproximada e imperfecta. Sin embargo, no es esa nuestra idea. Todo lo contrario, creemos que el razonamiento formal resulta de un proceso de simplificación que únicamente es posible en condiciones determinadas, en el interior de sistemas aislados y circunscri-

tos. Pero dada la existencia admitida de demostraciones formales, de validez reconocida, los argumentos cuasi lógicos sacan actualmente su fuerza persuasiva de su aproximación a estos modos de razonamiento incuestionables.

Lo que distingue a la argumentación cuasi lógica es, pues, su carácter no formal y el esfuerzo de pensamiento que necesita su reducción a lo formal. Sobre este último aspecto versará eventualmente la controversia. Cuando se trate de justificar cierta reducción que no haya parecido convincente por la simple presentación de los elementos del discurso, se recurrirá, la mayoría de las veces, a otras formas de argumentación que no sean los argumentos cuasi lógicos.

La argumentación cuasi lógica se presentará de forma más o menos explícita: unas veces el orador designará los razonamientos formales a los que se refiere, prevaliéndose del prestigio del pensamiento lógico, otras dichos razonamientos sólo constituirán una trama subyacente. Por otra parte, no hay correlación necesaria entre el grado de explicitación de los esquemas formales a los cuales se refiere y la importancia de las reducciones exigidas para que la argumentación se subordine a estos esquemas.

Aquel que critique un argumento tenderá a pretender que lo que tiene delante de él compete a la lógica. La acusación de cometer una falta de lógica es, a menudo, una argumentación cuasi lógica. Por esta acusación, se invoca el prestigio del razonamiento riguroso. Esta acusación podrá ser precisa (acusación de contradicción, por ejemplo) y situarse en el nivel mismo de la argumentación. También podrá ser general (acusación de pronunciar un discurso pasional en lugar de uno lógico). En este caso, el oyente opone el discurso oído a la imagen de un discurso que le parece superior y que se compondría de esquemas lógicos a los cuales se reduciría el dato.

Las reducciones exigidas para supeditar la argumentación a los esquemas formales conciernen, bien a los términos del discurso, tratados como entidades homogéneas, bien a las estructuras que se

asimilan a relaciones lógicas o matemáticas, al estar enlazados estos dos aspectos de la reducción.

Entre los argumentos cuasi lógicos, analizaremos, en primer lugar, aquellos que apelan a estructuras lógicas (contradicción, identidad total o parcial, transitividad); en segundo lugar, aquellos que recurren a relaciones matemáticas (relación de la parte con el todo, de lo menor con lo mayor, relación de frecuencia). Evidentemente, se podrían examinar otras muchas relaciones.

Repitamos, a este respecto, que diferentes oyentes pueden comprender y analizar de forma distinta un mismo argumento y que se podrían considerar las estructuras lógicas como matemáticas y a la inversa. Además, casi todas las argumentaciones cuasi lógicas utilizan también otros tipos de argumentos que a algunos pueden parecerles preponderantes. Los argumentos que daremos aquí, los analizaremos como argumentación cuasi lógica porque este aspecto es fácil de descubrir.

Resulta sorprendente, a este respecto, que la argumentación cuasi lógica explícitamente basada en estructuras matemáticas fuera mucho más apreciada antaño, y especialmente por los clásicos, que en la actualidad. Igual que el desarrollo de la lógica formalizada ha permitido separar la demostración de la argumentación, el desarrollo de las ciencias ha contribuido sin duda a reservarles el uso del cálculo y de la medida, con lo que se muestran mejor las condiciones exigidas para su aplicación. Añadamos que, en los períodos en los que predominen los lugares de la cantidad, se favorece sin duda el empleo de las relaciones matemáticas y que el pensamiento clásico clasificatorio es todo geometría. Sea lo que fuere, en otro tiempo se desarrollaban los argumentos cuasi lógicos con una especie de júbilo, de virtuosidad, que resalta perfectamente las modalidades.

## § 46. CONTRADICCIÓN E INCOMPATIBILIDAD

La aserción, en el seno de un mismo sistema, de una proposición y de su negación, al poner de manifiesto una contradicción que contiene, hace que el sistema sea incoherente y, por consiguiente, inutilizable. El poner al día la incoherencia de un conjunto de proposiciones es exponerlo a una condenación inapelable, obligar a quien no quiere que lo califiquen de absurdo a renunciar, por lo menos, a ciertos elementos del sistema.

Cuando los enunciados son perfectamente unívocos, como en los sistemas formales, en los que los simples signos bastan, por su combinación, para convertir la contradicción en indiscutible, no queda otra posibilidad que inclinarse ante la evidencia. Pero, no ocurre así cuando se trata de enunciados del lenguaje natural, cuyos términos pueden interpretarse de diferentes formas. Normalmente, cuando alguien sostiene al mismo tiempo una proposición y su negación, pensamos que no desea decir algo absurdo, y nos preguntamos cómo habrá que interpretar lo que dice para evitar la incoherencia. En efecto, es raro que se pueda considerar el lenguaje utilizado en la argumentación como enteramente unívoco, igual que el de un sistema formalizado. La contradicción lógica, discernible de forma puramente formal, constituye un todo con el sistema, y es independiente de nuestra voluntad y de las contingencias, pues es ineluctable en el marco de las convenciones admitidas. No sucede lo mismo en la argumentación, en la cual sólo rara vez aparecen explicadas del todo las premisas y, cuando lo son, muy pocas veces se las define de forma completamente unívoca; el campo y las condiciones de aplicación varían con las circunstancias, de las que, además, forman parte las decisiones mismas de los participantes en el debate.

Todas estas razones hacen que, salvo en casos muy excepcionales —cuando al orador se le ocurre tomar prestado de un sistema

formal algunos eslabones para su razonamiento—, no esté permitido valerse de una contradicción, dentro del sistema del adversario. De ordinario, la argumentación se esforzará por mostrar que las tesis que se combate llevan a una *incompatibilidad*, la cual se parece en esto a una contradicción, consistente en dos aserciones entre las cuales es preciso elegir, a menos que se renuncie a ambas. Las tesis incompatibles no aparecen como aserciones contradictorias, por razones meramente formales. Aunque con frecuencia se esfuerce por presentarla conforme a la razón y a la lógica, es decir, como necesaria, la incompatibilidad depende sea de la naturaleza de las cosas, sea de una decisión humana. Por tanto, uno de los medios de defensa que se opondrá a la argumentación cuasi lógica que se sirve de contradicciones consistirá en mostrar que se trata, no de contradicción, sino de incompatibilidad, es decir, que se pondrá de manifiesto la reducción que ha permitido la asimilación a un sistema formal del sistema atacado, el cual, de hecho, está lejos de presentar la misma rigidez.

El caso en el que la incompatibilidad depende de una decisión personal parece ser el más alejado del de la contradicción formal, porque, en lugar de imponerse, esta incompatibilidad está planteada, y porque se puede esperar que una decisión nueva la suprima eventualmente. El jefe de gobierno que pide un voto de confianza, a propósito de un problema concreto, crea una incompatibilidad entre su permanencia en el cargo y el rechazo de la solución que preconiza. Un ultimátum crea una incompatibilidad entre el rechazo a ceder y el mantenimiento de la paz entre dos estados. Los dirigentes de un grupo pueden decidir, o hacer constar en un momento dado, que hay incompatibilidad entre la pertenencia a un grupo y a otro grupo, mientras que los dirigentes de este último pueden no caer en la cuenta o afirmar lo contrario.

Desde ciertos puntos de vista, es posible decidir la existencia de una incompatibilidad, pero para terceros, que son incapaces de modificar esta decisión, la incompatibilidad planteada puede tener un aspecto objetivo, que hay que tener en cuenta, como si se trata-

ra de una ley de la naturaleza. El querer ignorar esta obligación de elegir en la cual uno se encuentra puede llevar a graves equivocaciones, como lo dice perfectamente La Bruyère:

*La neutralité entre des femmes qui nous sont également amies, quoiqu'elles aient rompu pour des intérêts où nous n'avons nulle part, est un point difficile: il faut choisir souvent entr'elles, ou les perdre toutes deux*<sup>1</sup>.

(Es difícil ser neutral entre mujeres que son amigas nuestras por igual, aunque entre ellas hayan roto su amistad por motivos en los que no tenemos nada que ver; con frecuencia, es preciso elegir entre ellas, o perderlas a ambas).

La neutralidad entre estados, en tiempo de guerra o de gran tensión, no es menos difícil de observar. Como lo ha señalado E. Dupréel, en su capítulo relativo a la lógica de los conflictos:

*Tout différend tend à s'étendre aux tiers, qui le développent en prenant parti*<sup>2</sup>.

(Todo diferendo tiende a extenderse a terceros, que lo desarrollan tomando partido).

Las incompatibilidades pueden resultar de la aplicación a situaciones determinadas de varias reglas morales o jurídicas, de textos legales o sagrados. Mientras la contradicción entre dos proposiciones supone un formalismo o, al menos, un sistema de nociones unívocas, la incompatibilidad siempre es relativa a circunstancias contingentes, ya estén éstas constituidas por leyes naturales, acontecimientos particulares o decisiones humanas. Así, según William Pitt, la adopción de cierta moción hace que sean incompatibles dos aspectos de la paz deseada:

[...] los calificativos «pronta y honorable» se vuelven entonces incompatibles. En este caso, debemos elegir uno de los términos de

<sup>1</sup> La Bruyère, *Des femmes*, en *Caractères*, 50, en *Œuvres*, «Bibl. de la Pléiade», pág. 142.

<sup>2</sup> E. Dupréel, *Sociologie générale*, pág. 143.

la alternativa. Si adoptamos la moción, no podemos tener una paz «pronta y honorable»<sup>3</sup>.

#### § 47. PROCEDIMIENTOS QUE PERMITEN EVITAR UNA INCOMPATIBILIDAD

Las incompatibilidades obligan a una elección que siempre resulta penosa. Será preciso sacrificar una de las dos reglas, uno de los dos valores —excepto si se renuncia a ambos, lo cual acarrea a menudo nuevas incompatibilidades—, o bien hay que recurrir a técnicas variadas que permiten suprimir las incompatibilidades y que podremos calificar de compromiso, en el sentido más amplio del término, pero que, la mayoría de las veces, acarrea también un sacrificio. Asimismo, la vida nos ofrece numerosos e importantes ejemplos de comportamiento orientados esencialmente, no a suprimir una incompatibilidad entre dos reglas o entre una conducta y una regla, sino a evitar que se pueda presentar esta incompatibilidad.

Como las incompatibilidades no son formales, sino que sólo existen en atención a ciertas situaciones, es comprensible que se puedan adoptar tres actitudes muy diferentes en cuanto a la forma de tratar los problemas que puede plantear esta confrontación de reglas y situaciones al teórico y al hombre de acción.

La primera, que podríamos llamar *lógica*, es aquella que, de antemano, se preocupa por resolver todas las dificultades y todos los problemas que pueden surgir, en las situaciones más variadas que uno intente imaginar, como consecuencia de la aplicación de reglas, leyes y normas a las que se concede la adhesión. Normalmente, ésta es la actitud del investigador que se esfuerza por formular leyes que, según su parecer, rigen el campo que estudia y del cual querría que dichas leyes dieran cuenta de todos los fenómenos

<sup>3</sup> William Pitt, *Orations on the French war*, pág. 116 (15 de febrero de 1796).

susceptibles de producirse. También es la actitud habitual de quien elabora una doctrina jurídica o ética y se propone resolver, si no todos los casos de aplicación, al menos el mayor número de los que podría tener que ocuparse, en la práctica. A quien, en la conducta de la vida, imite a los teóricos a los que acabamos de aludir, se le tratará de hombre lógico, en el sentido en que se dice que los franceses son lógicos, y los ingleses, prácticos y realistas. La actitud lógica supone que se consigue clarificar suficientemente las nociones empleadas, precisar lo bastante las reglas admitidas, para que los problemas prácticos puedan resolverse sin dificultad por medio de la simple deducción. Esto implica, además, la eliminación de lo imprevisto, el dominio del futuro, el hacerse solubles técnicamente todos los problemas.

A esta actitud se opone la del hombre *práctico*, el cual sólo resuelve los problemas a medida que se presentan, el cual repiensa sus nociones y reglas con arreglo a situaciones reales y decisiones indispensables para su acción. Contrariamente a la de los teóricos, ésta será la actitud de los hombres prácticos, los cuales no desean comprometerse más de lo necesario, los cuales aspiran, durante tanto tiempo como sea posible, a toda la libertad de acción que les permitan las circunstancias, y los cuales quieren poder adaptarse a lo imprevisto y a la experiencia futura. Normalmente, se trata de la actitud del juez que, sabiendo que cada una de sus decisiones constituye un precedente, procura limitar su alcance tanto como puede, enunciarlas sin sobrepasar en sus considerandos lo que es necesario decir para fundamentar su decisión, sin extender las fórmulas interpretativas a situaciones cuya complejidad se le podría escapar.

Por último, la tercera de las actitudes, que calificaremos de *diplomática*, pensando en la expresión «enfermedad diplomática», es aquella por la cual —al no desear, al menos en un momento dado y en circunstancias determinadas, oponerse a una regla o resolver, de una forma u otra, el conflicto nacido de la incompatibilidad entre dos reglas que pueden aplicarse a una situación particular— se inventan procedimientos para impedir que aparezca la incompatibilidad,

o para dejar para un momento más oportuno las decisiones que se van a adoptar. He aquí algunos ejemplos.

Proust nos recuerda, después de Saint-Simon, de qué subterfugios se servían los nobles para evitar resolver delicados problemas de prelación que ninguna tradición establecida permitía zanjar de forma satisfactoria:

*Dans certains cas, devant l'impossibilité d'arriver à une entente, on préfère convenir que le fils de Louis XIV, Monseigneur, ne recevra chez lui tel souverain étranger que dehors, en plein air, pour qu'il ne soit pas dit qu'en entrant dans le château l'un a précédé l'autre; et l'Electeur palatin, recevant le duc de Chevreuse à dîner, feint, pour ne pas lui laisser la main, d'être malade et dîne avec lui mais couché, ce qui tranche la difficulté<sup>4</sup>.*

(En ciertos casos, ante la imposibilidad de llegar a un acuerdo, se prefiere convenir que el hijo de Luis XIV, Monseigneur, no recibirá en sus habitaciones a ningún soberano extranjero sino fuera, al aire libre, para que no se diga que al entrar en el castillo uno ha precedido al otro, y el Elector palatino, al recibir al duque de Chevreuse a cenar, finge, para no cederle el paso, estar enfermo y cena con él pero acostado, lo que zanja la dificultad).

En Japón, es una regla recibir a las visitas sólo si se está vestido decentemente. Si una visita inesperada sorprende al granjero en su trabajo, simulará que no lo ha visto, hasta que no se haya cambiado de ropa, lo cual puede hacerse en la misma habitación en la que espera la visita<sup>5</sup>.

En este caso, se ve, como en el precedente, qué papel desempeña la ficción como técnica que permite evitar una incompatibilidad. La ficción es un procedimiento que consiste en un fingimiento, admitido por las partes, las conveniencias o el sistema social, que deja comportarse y, especialmente, razonar, como si ciertos hechos se

<sup>4</sup> M. Proust, *Le côté de Guermantes*, III, en *Œuvres complètes*, vol. 8, pág. 70.

<sup>5</sup> R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, pág. 156.

hubieran producido o no, contrariamente a la realidad. Cuando el fingimiento sólo es unilateral, estamos ante una mentira. En muchas ocasiones, aquellos que eludan tomar decisiones desagradables se verán obligados a mentir a los demás y a sí mismos. A veces, el callarse no tiene otra finalidad que la de evitar una decisión relativa a una incompatibilidad. Citemos una vez más a Proust:

*Tenez, savez-vous, Madame [dice el duque de Guermantes a la princesa de Parma], j'ai bien envie de ne pas même dire à Oriane que vous m'avez parlé de Mme de Souvré. Oriane aime tant votre Altesse, qu'elle ira aussitôt inviter Mme de Souvré, ce sera une visite de plus, etc.*<sup>6</sup>.

(¿Sabe una cosa, Alteza? [dice el duque de Guermantes a la princesa de Parma], me entran muchas ganas de no decirle siquiera a Oriane que Vuestra Alteza me ha hablado de Mme de Souvré. Oriane quiere tanto a Vuestra Alteza, que irá en seguida a invitar a Mme de Souvré, con lo que habrá una visita más).

El duque, fingiendo no decir a su mujer que la princesa de Parma ha hablado de Mme de Souvré, elude una incompatibilidad; sin duda, hablará de este hecho, pero dispensa a su mujer de tener que elegir entre su aversión por Mme de Souvré y su deferencia hacia la princesa de Parma.

La ficción, la mentira, el silencio, sirven para evitar una incompatibilidad en el plano de la acción, para no tener que resolverla en el terreno teórico. El hipócrita simula adoptar una regla de conducta conforme con la de los demás con el fin de librarse de tener que justificar una conducta que prefiere y que adopta en realidad. Con frecuencia, se ha dicho que la hipocresía era un homenaje que el vicio rinde a la virtud; sería necesario precisar que la hipocresía es un homenaje a un valor determinado, el que se sacrifica, al tiempo que se simula seguirlo, porque se rehúsa confrontarlo con otros valores. De esta manera, se suprime la incompatibilidad en la ac-

<sup>6</sup> M. Proust, *Le côté de Guermantes*, III, pág. 90.

ción; pero, evidentemente, a costa de nuevas incompatibilidades: la que se da entre una conducta hipócrita y otra franca y sincera, la que se produce entre un pensamiento más o menos sistematizado y otro que se dispensa de buscar soluciones defendibles. Podríamos recordar aquí el acercamiento que hace V. Jankélévitch entre la limosna y la mentira:

*l'aumône, comme le mensonge, recule le problème sans le résoudre; ajourne la difficulté en l'alourdissant*<sup>7</sup>.

(la limosna, como la mentira, aleja el problema sin resolverlo; aplaza la dificultad agravándola).

Esta última observación nos parece evidente. Sin embargo, hay que darse perfecta cuenta de que se trata de dificultades nuevas; es sabida la importancia que supone para el mentiroso el mantenimiento de la coherencia de su universo ficticio. El problema actual, se ha resuelto completamente. A este respecto, apenas se distingue la mentira de todas las soluciones que encontremos; éstas también plantean nuevos problemas, pero su solución puede no ser tan urgente como lo era la del problema resuelto.

Mientras la hipocresía consiste en dejar creer que se adopta una conducta conforme a la que se esperaba de ustedes, es decir, dejar creer que uno se ha decidido por un camino determinado, otras técnicas nos inducen a pensar que no lo ha hecho. La enfermedad diplomática puede servir para impedir que se tomen ciertas decisiones, pero también es útil para enmascarar el hecho de que se ha tomado una decisión: resuelto a no someterse a tal recepción, el interesado finge estar incapacitado —por enfermedad, por ausencia— para elegir si accederá o no.

Sartre ha desarrollado una teoría de la mala fe, como si se tratara de *un certain art de former des concepts contradictoires* (un cierto arte de crear conceptos contradictorios). Estos conceptos *unis-*

<sup>7</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, pág. 435.

sent en eux une idée et la négation de cette idée (recogen una idea y la negación de esta idea)<sup>8</sup>. De los ejemplos que da se deduce con bastante claridad que no está en el campo de la contradicción y que la mala fe de Sartre es el rechazo a reconocer incompatibilidades; lo prueba el ejemplo de la mujer a quien se le dicen palabras románticas y se le coge la mano. Partiendo de este rechazo, Sartre desarrollará una concepción de la mala fe que se aplique a la convicción misma<sup>9</sup>, y sobre la cual no nos extendemos. Sin embargo, la distinción que establece al principio entre lo facticio —lo que las palabras y gestos significan— y la trascendencia —hacia lo que tienden— y que la mala fe rehúsa coordinar, puede ser útil para describir ciertas incompatibilidades y la negativa a reconocerlas.

Las incompatibilidades difieren de las contradicciones porque sólo existen con arreglo a las circunstancias: para participar en un conflicto que impone una elección, es preciso que se aplique simultáneamente a una misma realidad dos reglas. A partir del momento en que se puede diluir la incompatibilidad en el tiempo, en el que parece posible aplicar las dos reglas de forma sucesiva y no al mismo tiempo, podrá evitarse el sacrificio de una de entre ellas. Por esta razón, la actitud, que hemos calificado de práctica, no intenta resolver, de antemano, todos los conflictos posibles. La actitud diplomática se esfuerza por retrasar su solución, para no tener que hacer de modo inmediato un sacrificio considerado penoso, esperando que circunstancias ulteriores permitan bien evitar la elección bien adoptar la decisión con mejor conocimiento de causa. Pero, ya lo hemos dicho y lo repetimos, puede ser que el eludir una incompatibilidad actual cree, en el futuro, otras nuevas, y más graves.

<sup>8</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, pág. 95.

<sup>9</sup> *Ib.*, pág. 109.

§ 48. TÉCNICAS ORIENTADAS A PRESENTAR TESIS  
COMO COMPATIBLES O INCOMPATIBLES

Puesto que dos proposiciones no son incompatibles, sino que llegan a serlo, como consecuencia de cierta determinación de nociones con relación a circunstancias particulares, las técnicas que permiten presentar enunciados como incompatibles y las técnicas orientadas a restablecer la compatibilidad se hallan entre las más importantes de toda argumentación.

Se dice que dos proposiciones son contradictorias, dentro de un sistema formalizado, cuando, al ser una la negación de la otra, se supone que, cada vez que una de ellas pueda aplicarse a una situación, la otra puede igualmente. Presentar proposiciones como contradictorias equivale a tratarlas como si, al ser una negación de la otra, formarían parte de un sistema formalizado. Mostrar la incompatibilidad de dos enunciados es afirmar la existencia de circunstancias que hacen inevitable la elección entre dos tesis presentes.

Cualquier formulación que, en el enunciado de proposiciones, tienda a exponerlas como si una fuera la negación de la otra podrá sugerir que son incompatibles las actitudes que ahí están vinculadas. El mundo *où il y a de l'être* (en el que hay ser) y el que está sin ser son, para G. Marcel, los presupuestos ontológicos de dos formas de vida, la de la personalidad y la de la función, una *pleine* (llena), otra *vide* (vacía), las cuales, descritas como incompatibles, parecen haberlo sido con toda razón incluso a causa de estos presupuestos<sup>10</sup>. Por otra parte, afirmar que ha habido elección ayudará a presentar retrospectivamente, por decirlo así, como incompatibles las tesis que pueden haber influido en tal elección.

Se mostrarán, pues, las tesis como incompatibles haciendo hincapié —dentro del conjunto de aquello a lo que están vinculadas—

<sup>10</sup> G. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*.

en el punto en el que pueden traducirse con más facilidad por una afirmación y una negación. Pero, el hecho de oponer tesis nunca es independiente de las condiciones de su aplicación.

Una de las técnicas para plantear incompatibilidades consiste en afirmar que, de dos tesis que se excluyen, una, al menos, es de aplicación, lo cual haría inevitable el conflicto con otra tesis con la condición de que se apliquen, ambas, a un mismo objeto. Las dos tesis se convertirán en compatibles si una división en el tiempo, o una división en cuanto al objeto, permite evitar el conflicto. Dos afirmaciones de una misma persona, en momentos diferentes de su vida, pueden presentarse como incompatibles si se considera que todos los enunciados de esta persona forman un único sistema; si se analizan los diversos períodos de su vida como si no fueran solidarios entre sí, la incompatibilidad desaparece. Se tratarán como incompatibles los enunciados de diversos miembros de un grupo, si se considera al grupo como un todo y a las tesis de todos sus miembros como componentes de un sistema único; si se puede mostrar que uno de los enunciados no representa un punto de vista autorizado, la incompatibilidad ya no existe. En principio, no hay inconveniente en que reglas diferentes rijan el comportamiento de los miembros de grupos distintos. Surgirá una dificultad si un miembro común a estos dos grupos se encuentra en una situación en la que las dos reglas le prescriben comportamientos incompatibles.

Es perfectamente posible que un jefe de estado, deseoso de salvaguardar la paz, pueda lograrlo sin permitir que se atente contra el honor nacional. Pero, puede ser que las dos normas que él se imponga sobre asuntos políticos se vuelvan incompatibles en una situación determinada. ¿Cuál será esta situación atentatoria contra el honor nacional? Los políticos podrán discrepar al respecto: su libertad de decisión es correlativa del carácter vago de las nociones utilizadas para describir la situación.

Aquel que se prohíbe matar a un ser vivo puede verse abocado a una incompatibilidad, si admite igualmente que se debe cuidar

a los enfermos que padezcan una infección. ¿Se servirá o no de la penicilina que amenaza con matar a un gran número de microbios? Para evitar la incompatibilidad entre las dos reglas que desea cumplir, quizás esté obligado a precisar ciertos términos, de manera que la situación particular ante la cual se encuentra no caiga ya en el campo de aplicación de una de ellas. Igual que la extensión del campo de aplicación de las reglas aumenta el riesgo de incompatibilidades, la restricción de dicho campo lo reduce.

Bentham acusa de sofisma a aquellos que se oponen a toda creación de empleo arguyendo el peligro de acrecentar la influencia del gobierno. En efecto, según él, se destruiría todo el sistema del gobierno si se le ocurriera aplicar de manera constante este argumento<sup>11</sup>. El sofisma resulta de la incompatibilidad de dicho argumento, desarrollado no sólo en todas las nuevas proposiciones, sino también en todas las situaciones ya existentes, con el mantenimiento de una forma cualquiera de gobierno. Pero, para poner al día esta incompatibilidad, Bentham se ve obligado a ampliar el campo de aplicación del argumento mucho más allá de lo que nunca hubieran pretendido sus adversarios.

A menudo, por la extensión a casos que hubieran podido escapar a la atención del adversario, se intenta resaltar las incompatibilidades: a quien no quiera admitir que una verdad esté en el espíritu si éste nunca ha pensado en ella, se objetará que, por extensión, las verdades en las que ya no se piensa serían igualmente, por lo tanto, extrañas al espíritu<sup>12</sup>; se asimilará el nacimiento de los dioses a su muerte para acusar de impiedad tanto a los que afirman que los dioses nacen como a los que aseveran que mueren<sup>13</sup>.

Estas extensiones no son, en absoluto, una simple generalización, sino que, de modo muy visible, ponen en juego una identifi-

<sup>11</sup> Bentham, *Traité des sophismes politiques*, en *Œuvres*, t. I, pág. 479.

<sup>12</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement*, en *Œuvres*, ed. Gerhardt, vol. 5, págs. 79-80.

<sup>13</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1399b.

cación sobre la que deberemos volver <sup>14</sup> y sobre la cual se llama la atención cuando Locke escribe:

Será muy difícil conseguir que los hombres sensatos admitan que aquel que, sin lágrimas en los ojos y con aspecto de satisfacción, entregue a su hermano al verdugo para que lo quemen vivo, está sinceramente y de todo corazón preocupado por salvarlo de las llamas del infierno en el mundo del más allá <sup>15</sup>.

Ciertas normas pueden ser incompatibles por el hecho de que una de ellas reglamenta una situación que otra excluye. Ruth Benedict señala que los prisioneros japoneses eran muy complacientes durante los interrogatorios, porque no habían recibido instrucciones sobre lo que podían o no revelar cuando fueran hechos prisioneros. Benedict observa que esto se debía a la educación militar japonesa que obligaba a los soldados a batirse hasta la muerte <sup>16</sup>. Esta concepción era incompatible con la enseñanza de reglas de conducta que debían cumplir los prisioneros.

Ciertamente, sería lícito extenderse sobre otros muchos casos de incompatibilidad. Nos gustaría exponer todavía algunas situaciones particularmente interesantes, en las cuales la incompatibilidad no opone, una a otra, reglas diferentes, sino una regla cuyas consecuencias resulten del hecho mismo de haberla demostrado; calificaremos esta clase de incompatibilidades, que se presenta con modalidades diversas, con el nombre genérico de *autofagia*. La generalización de una regla, su aplicación sin excepción, llevaría a impedir su aplicación, a destruirla. Para aducir un ejemplo, recurramos a Pascal:

*Rien ne fortifie plus le pyrrhonisme que ce qu'il y en a qui ne sont point pyrrhoniens: si tous l'étaient, ils auraient tort* <sup>17</sup>.

<sup>14</sup> V. más adelante § 53, «Argumentos de reciprocidad».

<sup>15</sup> Locke, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, pág. 137.

<sup>16</sup> Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, págs. 30 y 41.

<sup>17</sup> Pascal, *Pensées*, 185 (81), en *Œuvres*, «Bibl. de la Pléiade», pág. 871 (n.º 374, ed. Brunschvicg).

(Nada fortalece más al pirronismo que el hecho de que existan personas que no son pirronianas. Si todas lo fuesen, estarían equivocadas).

La retorsión, llamada en la Edad Media la *redargutio elenctica*, constituye el uso más célebre de la autofagia; es un argumento que tiende a mostrar que el acto por el cual se ataca una regla es incompatible con el principio que sostiene este ataque. Desde Aristóteles, se ha utilizado a menudo la retorsión para defender la existencia de principios primeros <sup>18</sup>. Ledger Wood lo llama con toda razón *method of affirmation by attempted denial* <sup>19</sup>. Así, a aquel que objete al principio de no contradicción, se le rearguye que su propia objeción —por el hecho de que pretende afirmar la verdad y sacar como consecuencia que el interlocutor apoya lo falso— presupone el principio de no contradicción; el acto implica lo que las palabras niegan. El argumento es cuasi lógico porque, para poner de manifiesto la incompatibilidad, hace falta una interpretación del acto por el cual el adversario se opone a una regla. Y esta interpretación, condición de la retorsión, podría ser objeto de controversia <sup>20</sup>.

Un caso cómico de la aplicación de la retorsión, y que sugiere las posibilidades de escapar a ella, lo proporciona la historia del policía que, en un teatro de provincias, en el momento en que el público se disponía a cantar *La Marsellesa*, sube al escenario para anunciar que está prohibido todo lo que no figura en el cartel. «¿Y usted —interrumpe uno de los espectadores— está en el cartel?». En este ejemplo, el policía, con su afirmación, contraviene el principio que expone, cuando, en los casos de retorsión, se presupone

<sup>18</sup> Cfr. G. Isaye, «La justification critique par rétorsion», en *Revue philosophique de Louvain*, mayo de 1954, págs. 205-233. Cfr. también *Dialectica*, 21, pág. 32.

<sup>19</sup> Ledger Wood, *The Analysis of Knowledge*, pág. 194 y sigs.

<sup>20</sup> Véase al respecto F. Gonseth, *Dialectica*, 21, pág. 61, y H. Feigl, «De Principiis non disputandum...?», en *Philosophical Analysis*, editada por Max Black, pág. 125.

un principio que se rechaza, pero la estructura del argumento es la misma.

Otra situación que puede llevar a la autofagia es aquella en la que no se opone un enunciado al acto por el cual se afirma, sino que se aplica la regla a sí misma: la autofagia resulta de la *autoinclusión*. A los positivistas que aseveran que toda proposición es analítica o de naturaleza experimental, se les preguntará si lo que acaban de decir es una proposición analítica o resultante de la experiencia. Al filósofo que pretende que todo juicio es un juicio de realidad o de valor, se le preguntará cual es el estatuto de su afirmación. A quien argumenta para rechazar la validez de cualquier razonamiento no demostrativo, se le preguntará cuál es el valor de su propia argumentación. Toda autoinclusión no conduce a la autofagia, pero obliga a reflexionar en el valor del cuadro clasificatorio que se propone establecer, y desemboca, por consiguiente, en una argumentación de conciencia; a menudo, el autor se adelantará, sea para mostrar que la autoinclusión no crea ninguna dificultad, sea para indicar las razones que impiden que se produzca la autoinclusión.

Otra forma más de autofagia es aquella que opone una regla a las consecuencias que parecen derivarse. En los *Sophismes anarchiques*, Bentham critica la constitución francesa por justificar las insurrecciones:

*Mais les justifier, c'est les encourager [...] Justifier la destruction illégale d'un gouvernement, c'est saper tout autre gouvernement, sans en excepter celui même qu'on veut substituer au premier. Les législateurs de la France imitaient, sans y songer, l'auteur de cette loi barbare qui conférait au meurtrier d'un prince le droit de lui succéder au trône*<sup>21</sup>.

(Pero, justificarlos es fomentarlos [...] Justificar la destrucción ilegal de un gobierno es minar cualquier otro gobierno, sin exceptuar al que precisamente se quiere sustituir por el primero. Los legis-

<sup>21</sup> Bentham, *Sophismes anarchiques*, en *OEuvres*, t. 1, pág. 524.

ladores de Francia imitaban, sin pensarlo, al autor de esta ley bárbara que confería al asesino de un príncipe el derecho a sucederle en el trono).

Caería bajo el peso de la misma objeción toda teoría, profesada por un lisiado y que preconizara la supresión de los impedidos. Podemos incluir en esta misma categoría de argumentos la réplica de Epicteto a Epicuro, quien toma partido por el abandono de los hijos:

Para mí, me parece que aun cuando tu madre y tu padre hubieran adivinado que dirías cosas semejantes, no te habrían expuesto<sup>22</sup>.

Todos estos casos de autofagia debilitan una tesis mostrando las incompatibilidades que revela una reflexión sobre las condiciones o consecuencias de su afirmación. Ni aquí ni en los demás casos de incompatibilidad nos vemos abocados a lo absurdo, a una contradicción puramente formal. Sin embargo, no podemos olvidar tener en cuenta estos argumentos si no queremos exponernos al ridículo. El ridículo, y no lo absurdo<sup>23</sup>, es el arma principal de la argumentación, por lo que también resulta indispensable dedicar a esta noción un desarrollo más importante.

#### § 49. EL RIDÍCULO Y SU PAPEL EN LA ARGUMENTACIÓN

El ridículo es lo que merece ser sancionado por la risa, lo que E. Dupréel, en su excelente análisis, ha calificado de *rire d'exclusion* (risa de exclusión)<sup>24</sup>. Esta última es la transgresión de una

<sup>22</sup> Epicteto, *Pláticas*, 1, 23, 7.

<sup>23</sup> Cfr. el uso de estos términos en Pascal, *Pensées*, 4 (213), «Bibl. de la Pléiade», pág. 823 (n.º 273, ed. Brunschvicg).

<sup>24</sup> E. Dupréel, *Essais pluralistes* («Le problème sociologique du rire»), pág. 41.

regla admitida, una forma de condenar una conducta excéntrica, que no se la juzga bastante grave o peligrosa para reprimirla por medios más violentos.

Una afirmación es ridícula en cuanto entra en conflicto, sin justificación alguna, con una opinión admitida. De entrada es ridículo quien peca contra la lógica o se equivoca en el enunciado de los hechos, con la condición de que no se le considere un alienado o un ser al que ningún acto amenazaría con descalificarlo porque no disfruta del más mínimo crédito. Basta con un error de hecho, constata La Bruyère, para exponer a un hombre culto al ridículo<sup>25</sup>. Con frecuencia se usará como medio de educación el miedo al ridículo y la desconsideración que acarrea; este procedimiento es tan poderoso que incluso los psiquiatras han subrayado el peligro de su uso para el equilibrio del niño, acechado por la ansiedad<sup>26</sup>. Normalmente, el ridículo está vinculado al hecho de que se haya quebrantado o combatido una regla de modo inconsciente<sup>27</sup>, por ignorancia, bien de la regla misma, bien de las consecuencias desastrosas de una tesis o de un comportamiento. El ridículo se manifiesta en favor de la conservación de lo que está admitido; un simple cambio de opinión injustificado, es decir, una oposición a lo que había enunciado la misma persona, podrá exponerse al ridículo.

El ridículo es el arma poderosa de la que dispone el orador contra los que amenazan con hacer vacilar su argumentación, rechazando, sin razón, aceptar una u otra premisa del discurso. También

<sup>25</sup> La Bruyère, *Des jugemens*, en *Les caractères*, 47, «Bibl. de la Pléiade», pág. 379.

<sup>26</sup> Harry Stack Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, pág. 268; véase, por otra parte, para la relación entre ansiedad e incompatibilidad las págs. 170, 190, 346, y sobre la falta de atención selectiva que permite evitar estas incompatibilidades, A. H. Stanton, «Sullivan's Conceptions», en Patrick Mullahy, *The Contributions of Harry Stack Sullivan*, pág. 70.

<sup>27</sup> Platón no lo ignora en absoluto, pues prevé oportunamente la risa que suscitarán algunas de sus proposiciones al enfrentarse violentamente a los usos establecidos, Platón, *República*, V, 452, 457b, 473c.

es la que se debe utilizar contra los que se les ocurre adherirse o continuar con su adhesión a dos tesis consideradas incompatibles, sin esforzarse por suprimir esta incompatibilidad; el ridículo sólo afecta a aquel que se deja encerrar dentro de las mallas del sistema forjado por el adversario. El ridículo es la sanción de la obcecación, y sólo se manifiesta en aquellos para los que esta obcecación no plantea dudas.

Parecerá ridículo no sólo aquel que se oponga a la lógica o a la experiencia, sino también quien enuncie principios cuyas consecuencias imprevistas lo enfrentan con concepciones que son obvias en una sociedad dada, y a las que él mismo no osaría oponerse. La oposición a lo normal, a lo razonable, puede ser considerado un caso particular de oposición a una norma admitida. Por ejemplo: provoca la risa el no proporcionar los esfuerzos a la importancia del objeto<sup>28</sup>.

Decir de un autor que sus opiniones son inadmisibles, porque las consecuencias serían ridículas, es una de las más graves objeciones que se pueden presentar en la argumentación. Así, La Bruyère, en sus diálogos sobre el quietismo, ridiculiza esta doctrina mostrando que sus seguidores deberían oponerse tanto al deber de la caridad como al ejercicio de devociones, consecuencias a las que ningún cristiano podría suscribirse<sup>29</sup>. Cuando, en 1877, en Bélgica, el ministro católico de Justicia decide no perseguir —a pesar de la ley penal que protege la libertad del elector— a los curas que amenazaban con penas del infierno a los fieles que votaran a favor del partido liberal, el tribuno Paul Janson ridiculiza al ministro: éste, poniendo en duda la seriedad de semejantes amenazas, comete una *véritable hérésie religieuse* (una verdadera herejía religiosa)<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Platón, *República*, VI, 504e. Para la argumentación por doble jerarquía cfr. nuestro § 76.

<sup>29</sup> La Bruyère, *Dialogues sur le quietisme*, I, «Bibl. de la Pléiade», pág. 532; V, pág. 576.

<sup>30</sup> Paul Janson, *Discours parlementaires*, vol. 1, pág. 19, 6 de junio de 1877.

A menudo, esta ridiculización se obtiene por construcciones cultas basadas en lo que alguien se esfuerza por criticar. Igual que, en geometría, el razonamiento por reducción al absurdo comienza por suponer como verdadera una proposición A para mostrar que las consecuencias son contradictorias con aquello a lo que se ha consentido y pasar de ahí a la verdad de no A, así la más característica argumentación cuasi lógica por el ridículo consistirá en admitir momentáneamente una tesis opuesta a la que se quiere defender, en desarrollar sus consecuencias, en mostrar su incompatibilidad con aquello en lo que se cree y en pretender pasar de ahí a la verdad de la tesis que se sostiene. Esto es lo que intentaba Whately cuando, en un panfleto anónimo, comenzaba por admitir como fundamento el tipo de objeciones alegadas contra la veracidad de las Sagradas Escrituras, desarrollaba las consecuencias y terminaba por negar la existencia de Napoleón. La argumentación que, ridiculizando los procedimientos de la crítica bíblica, pretendía devolver la confianza en el texto de las Sagradas Escrituras, no tuvo el éxito que Whately esperaba, pero pareció ingeniosa<sup>31</sup>.

La asunción provisional por la cual comienza esta clase de razonamiento puede traducirse por una figura, la *ironía*. Por la ironía *on veut faire entendre le contraire de ce qu'on dit* (se quiere dar a entender lo contrario de lo que se dice)<sup>32</sup>. En realidad, estamos ante una argumentación indirecta. He aquí un hermoso ejemplo tomado de Demóstenes:

¡Bonito favor ha recibido hoy en compensación el pueblo de los oreitas por haberse puesto en manos de los amigos de Filipo y rechazar a Eufreo! ¡Bonito también el de los cretenses por haber rechazado a vuestros embajadores y haberse entregado a Clitarco! Son esclavos a golpe de látigo y a punta de cuchillo<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Cfr. R. D. D. Whately, *Elements of Rhetoric*, parte I, cap. III, § 6, nota, pág. 100.

<sup>32</sup> Dumarsais, *Des Tropes*, pág. 131.

<sup>33</sup> Demóstenes, *Contra Filipo*, III, 65-66.

La ironía es pedagógica<sup>34</sup> porque si el pueblo de Oreos y los cretenses ya no pueden hacer nada, el pueblo de Atenas, en cambio, puede elegir todavía. Recordemos a este respecto la emoción causada en Bélgica, en 1950, por un discurso en el que Paul Reynaud había hablado de *la neutralité qui a si bien réussi à deux reprises à la Belgique* (la neutralidad que tanto éxito ha conseguido con dos asaltos a Bélgica)<sup>35</sup>. El orador declaró que no había querido criticar a Bélgica, sino mostrar que la neutralidad no era una garantía, es decir, que reconocía que, en cuanto a Bélgica, había habido, en favor de la neutralidad, coacción material o psicológica, con lo cual reserva el ridículo para los oyentes franceses todavía libres de decidir.

La ironía supone siempre conocimientos complementarios respecto a hechos, normas. En el ejemplo citado por Dumarsais: *Je le déclare donc, Quinaut est un Virgile* (lo declaro, pues, Quinaut es un Virgilio)<sup>36</sup>, la afirmación sería incompatible con las normas admitidas y perfectamente conocidas. Por tanto, no se puede utilizar la ironía en los casos en los que se duda de las opiniones del orador. Esto da a la ironía un carácter paradójico: si se emplea significa que resulta útil argumentar; pero, para emplearlo hace falta un acuerdo mínimo. Sin duda esto es lo que obliga a Baroja a decir que la ironía tiene un carácter más social que el humor<sup>37</sup>. Esta aparente paradoja sólo es uno de los aspectos, llevado al extremo, de toda argumentación.

La ironía es tanto más eficaz cuanto más se dirige a un grupo bien delimitado<sup>38</sup>. La concepción que uno se hace de las conviccio-

<sup>34</sup> Para su función en el diálogo platónico, véase R. Schaerer, «Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique», en *Rev. de métaph. et de morale*, julio de 1941.

<sup>35</sup> Cfr. periódico *Le Soir*, 3 de junio de 1950.

<sup>36</sup> Boileau, *Satire*, IX, citado por Dumarsais, *Des Tropes*, pág. 132.

<sup>37</sup> Pío Baroja, *La caverna del humorismo*, pág. 96.

<sup>38</sup> Cfr. Auerbach, *Mimesis*, págs. 213-214, excelente análisis de un pasaje irónico de Boccaccio.

nes de ciertos medios es la única que puede llevarnos a adivinar si tales textos son o no irónicos<sup>39</sup>.

El uso de la ironía es posible en todas las situaciones argumentativas. No obstante, algunas, especialmente, parecen invitar a utilizarla. Vayson de Pradenne constata que, en las controversias arqueológicas, los defensores de la autenticidad se sirven, de buena gana, de la ironía; así, Th. Reinach describe una sociedad de falsarios, tomando las decisiones por mayoría, que sería el fabricante de la tiara de Saitafarnés<sup>40</sup>. Es comprensible que sobre todo sea la ironía el procedimiento de la defensa puesto que, para comprenderla, la ironía exige un conocimiento previo de las posiciones del orador; ahora bien, el ataque las ha puesto de manifiesto.

Si es cierto que el ridículo desempeña, en la argumentación, un papel análogo al del absurdo en la demostración, no obstante —y esto es la prueba evidente de que la argumentación nunca es apremiante— se puede arrostrar el ridículo, oponiéndose resueltamente a una regla admitida de manera habitual. Quien hace frente al ridículo sacrifica dicha regla y se expone a la condenación por parte del grupo. Pero, este sacrificio sólo puede ser provisional, si el grupo consiente, bien a admitir excepciones, bien a modificar la regla.

Hace falta audacia para afrontar el ridículo, cierta capacidad para superar la ansiedad; pero esto no basta para conseguirlo: para no caer en el ridículo, es preciso poseer un prestigio suficiente, y nunca se está seguro de que lo sea. En efecto, desafiando el ridículo que suscita la oposición injustificada a una norma admitida, uno compromete toda su persona, solidaria con este acto peligroso, lanza un desafío, provoca una confrontación de valores cuyo resultado es incierto.

<sup>39</sup> Por ejemplo: la carta de Zhdanov a Stalin, en J. Huxley, *Soviet genetics and world science*, págs. 230-234 («Postscript, II»).

<sup>40</sup> Vayson de Pradenne, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, pág. 538.

Aquellos que adoptan un nombre injurioso y se vanaglorian de ello, aquellos que lanzan una moda nueva o aquellos que, como Gandhi, se niegan a doblegarse a las costumbres de Occidente, cuando se encuentran allí, aquellos que se adhieren a opiniones o adoptan modos de comportamiento fuera de lo normal, dejarán de ser ridículos cuando se les imite. El prestigio del jefe se mide por su capacidad de imponer reglas que parezcan ridículas y obligar a sus subordinados a que las admitan<sup>41</sup>. Para que un enunciado contrario a la opinión comúnmente admitida se convierta en una tesis que merezca la pena discutir, sería preciso que disfrute del apoyo de un filósofo notable<sup>42</sup>. Sería necesario un prestigio sobrehumano para oponerse a los hechos o a la razón; de ahí el alcance del *credo quia absurdum*. Por lo general, la argumentación, obra de humanos, sólo se opone a lo que se considera objetivamente válido. Las opiniones de las que trata no son en absoluto indiscutibles, las autoridades que las exponen o las combaten no son del todo inatacables y las soluciones que se acepten, en resumidas cuentas, se las conoce de antemano.

La forma más frecuente de atacar una regla o una norma admitida no consistirá simplemente en un conflicto de fuerzas, en el hecho de oponer al prestigio del que goza la regla el de sus adversarios. Normalmente, se justificará tal oposición, se encontrarán razones por las cuales en ciertas circunstancias, en situaciones determinadas, no debería aplicarse la regla; se restringirá su alcance y sentido, gracias a una argumentación apropiada, de la que resultará una ruptura de los enlaces admitidos, una revisión de las nociones. Examinaremos detenidamente estos procedimientos de argumentación en la parte que dedicamos a las disociaciones.

<sup>41</sup> Cfr. Isócrates, *Busiris*, 26.

<sup>42</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 104b<sub>19-24</sub>.

## § 50. IDENTIDAD Y DEFINICIÓN EN LA ARGUMENTACIÓN

Una de las técnicas esenciales de la argumentación cuasi lógica es la identificación de diversos elementos que son objeto del discurso. Todo uso de conceptos, toda aplicación de una clasificación, todo recurso a la inducción implica una reducción de ciertos elementos a lo que hay en ellos de idéntico o intercambiable; pero sólo calificaremos esta reducción de *cuasi lógica* cuando esta identificación de seres, de acontecimientos o de conceptos no se la considere del todo arbitraria ni evidente, es decir, cuando dé o pueda dar lugar a una justificación argumentativa. Distinguiremos, entre los procedimientos de identificación, los que tienden a una identidad completa y otros que sólo pretenden una identidad parcial de los elementos cotejados.

El procedimiento más característico de identificación completa consiste en el uso de *definiciones*. Cuando éstas no formen parte de un sistema formal y pretendan identificar el *definiens* con el *definiendum*, las consideraremos casos de argumentación cuasi lógica. Aunque estas definiciones puedan estar fundamentadas en la evidencia de relaciones nocionales, no podemos admitirlo, pues supondría la perfecta claridad de todos los términos confrontados.

Para que una definición no nos sugiera esta identificación de términos que presenta como equivalentes, es preciso que insista en su distinción, como las definiciones por aproximación o por ejemplificación, en las cuales se pide expresamente al lector que proporcione un esfuerzo de purificación o de generalización que le permita salvar la distancia que separa lo que se define de los medios utilizados para definirlo.

Entre las definiciones que conducen a la identificación de lo que es definido con lo que lo define, distinguiremos, con Arne Naess<sup>43</sup>, los cuatro tipos siguientes:

<sup>43</sup> Cfr. A. Naess, *Interpretation and Preciseness*, cap. IV.

1) Las definiciones normativas, que indican la forma en que se quiere que se utilice una palabra. Esta norma puede resultar de un compromiso individual, de una orden destinada a los demás, de una regla de la que se cree que todo el mundo debería seguirla.

2) Las definiciones descriptivas que señalan cuál es el sentido concedido a una palabra en cierto ambiente en un momento dado.

3) Las definiciones de condensación que muestran los elementos esenciales de la definición descriptiva.

4) Las definiciones complejas que combinan, de forma variada, elementos de las tres clases precedentes.

Estas diversas definiciones serían, bien prescripciones, bien hipótesis empíricas relativas a la sinonimia del *definiendum* y del *definiens*. Entre las definiciones normativas, sólo las que se presentan como una regla obligatoria son susceptibles de apoyarlas o comba-tirlas gracias a la argumentación; lo mismo sucede con las definiciones de condensación, de las que podemos preguntarnos en qué medida las indicaciones que proporcionan son o no esenciales. En cuanto a las descripciones descriptivas, disfrutan, mientras no se las cuestione, del estatuto de un hecho.

Todas estas definiciones, y las posibilidades argumentativas que suministran, todavía resultan desconocidas para la mayoría de los lógicos cuyo pensamiento sigue moviéndose en el marco de la dicotomía clásica de las definiciones reales y nominales, al tratar las primeras como si fueran proposiciones susceptibles de ser verdaderas o falsas, y las segundas, como si fueran puramente arbitrarias.

He aquí un texto característico de J. St. Mill, y al cual se suscribirían aún buen número de lógicos contemporáneos:

Las aserciones relativas a la significación de las palabras, entre las cuales las más importantes son las definiciones, ocupan un lugar, y un lugar indispensable, en filosofía. Pero, como la significación de las palabras es esencialmente arbitraria, las aserciones de esta cla-

se no son susceptibles ni de verdad ni de falsedad, y, por consiguiente, ni de prueba ni de refutación<sup>44</sup>.

Mill opta por el carácter nominal, por tanto convencional y arbitrario, de las definiciones, que, por eso mismo, escaparían tanto a cualquier prueba como a cualquier tentativa de refutación. Pero, ¿de verdad es así? Si es exacto que las definiciones son arbitrarias, en el sentido de que no se imponen necesariamente, ¿se debe considerar que sean arbitrarias, en un sentido mucho más importante, el cual pretendería que no hay razón para elegir una u otra definición y, por tanto, que no existe ninguna posibilidad para argumentar a su favor? Ahora bien, no sólo se encuentra en Mill una serie de razonamientos orientados a hacer que prevalezcan sus definiciones de la causa, la inferencia, la inducción, sino que también se halla, en su obra dedicada al utilitarismo, una definición de la prueba bastante amplia para aplicarla a razonamientos de esta índole<sup>45</sup>.

Lo que induce a pensar en el carácter convencional de las definiciones es la posibilidad de introducir cualquier pieza en todos los lenguajes, incluso usuales, símbolos nuevos. Pero, si se recurre a estos signos nuevos para que desempeñen entera o parcialmente el papel de los términos antiguos, el carácter arbitrario de su definición es ilusorio —incluso si se trata de símbolos creados *ad hoc*. Lo es más aún si se toma prestado del lenguaje usual tanto el *definiens* como el *definiendum*. Cuando, en sus obras, Keynes<sup>46</sup> propone una serie de definiciones técnicas<sup>47</sup>, éstas pueden alejarse tanto de la idea que el sentido común se hace de las nociones definidas así que aparezcan como convencionales. El autor las modificará

<sup>44</sup> J. St. Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, lib. II, cap. I, § 1, pág. 103.

<sup>45</sup> Id., *El utilitarismo*, págs. 42-43.

<sup>46</sup> J. M. Keynes, *A treatise on money*, 1930; *The general theory or employment interest and money*, 1936.

<sup>47</sup> Que podrían relacionarse con la noción carnapiana de «explicación»; cfr. C. G. Hempel, *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, págs. 11-12.

incluso de una obra a otra<sup>48</sup>. Pero, cuando define, por una parte, el ahorro, y, por otra, la inversión, de manera que las observaciones y análisis lleven a mostrar que es más esencial su igualdad que sus divergencias pasajeras, el interés del razonamiento resulta del hecho de que acercamos los términos definidos por él a nociones usuales, o ya precisadas por los economistas, y que su análisis contribuye a aclarar.

Una teoría puede pretender ser puramente convencional y querer fundamentar sobre esta pretensión el derecho a definir sus signos como le parezca mejor. Sin embargo, en cuanto tiende a una confrontación con lo real, en cuanto se propone aplicarla a situaciones conocidas con anterioridad, no puede eludirse el problema de la identificación de las nociones que define con las del lenguaje natural. Sólo se ha podido traspasar a otro plano la dificultad que se ha intentado evitar. Ahí está todo el problema del formalismo: o bien este último proporcionará un sistema aislado, no sólo de sus aplicaciones, sino incluso de un pensamiento vivo que debe comprenderlo y manejarlo, es decir, integrarlo en estructuras mentales preexistentes; o bien habrá que interpretarlo y operará identificaciones que resultarán de la argumentación cuasi lógica. Incluso si no se cuestionan estas identificaciones, durante un período de la evolución científica, sería peligroso, para un ulterior progreso del pensamiento, considerarlas necesarias y concederles el carácter de evidencia que se otorga a las afirmaciones que ya no es lícito discutir de nuevo. Es una de las razones de nuestra adhesión al principio de revisibilidad, defendido con tanto vigor por F. Gonseth<sup>49</sup>.

El carácter argumentativo de las definiciones aparece claramente cuando nos encontramos en presencia de definiciones distintas de un mismo término perteneciente a un lenguaje natural (o incluso términos tratados como equivalentes en diferentes lenguas naturales). En efecto, estas definiciones múltiples constituyen, bien ele-

<sup>48</sup> Véase a este respecto, *The general theory...*, págs. 60-61.

<sup>49</sup> F. Gonseth, *Dialectica*, 6, págs. 123-124.

mentos sucesivos de una definición descriptiva —pero entonces el usuario de un término debe elegir entre ellas—, bien definiciones descriptivas opuestas e incompletas, definiciones normativas o de condensación que son incompatibles. Algunos autores, para que les resulte más fácil la tarea y, a veces, para evitar las discusiones inoportunas, se contentarán con proporcionar, no las condiciones suficientes y necesarias, sino únicamente las condiciones suficientes para la aplicación de un término<sup>50</sup>; pero el enunciado de estas condiciones, junto a lo que se sabe del término en cuestión, constituye la elección de una definición.

El carácter argumentativo de las definiciones se presenta siempre bajo dos aspectos estrechamente enlazados, pero que es preciso distinguir porque atañen a dos fases del razonamiento; con ayuda de argumentos, se pueden justificar, valorar las definiciones, las cuales son argumentos. Se podría realizar la justificación por los medios más diversos: uno recurrirá a la etimología<sup>51</sup>, otro propondrá sustituir, con una definición por las condiciones, una definición por las consecuencias o viceversa<sup>52</sup>. Pero, los que argumentan en favor de una definición, todos, querrán que ésta influya, de una u otra forma, en el uso de la noción que, sin su intervención se hubieran inclinado a adoptar, y, sobre todo, en las relaciones de la noción con el conjunto del sistema de pensamiento; todo ello, no obstante, sin olvidar completamente los usos y relaciones antiguas. Ahora bien, sucede lo mismo cuando se da la definición por evidente o impuesta, como la definición legal, y cuando no se explican las razones que militan en su favor. Por lo general, el uso de la noción que se quiere modificar es lo que se llama el uso normal de ésta, de modo que la definición de una noción tomada prestada del lenguaje natural plantea implícitamente las dificultades inherentes a la doble definición.

<sup>50</sup> Véase un ejemplo en Morris, *Signs, Language and Behavior*, págs. 12 y nota G, 250.

<sup>51</sup> Cfr. Quintiliano, lib. V, cap. X, § 55; J. Paulhan, *La preuve par l'étymologie*.

<sup>52</sup> Véase la definición del milagro en S. Weil, *L'enracinement*, págs. 225 y sigs.

Cuando, al principio de la *Ética*, Spinoza define la causa de sí mismo como «aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente»; cuando define la sustancia como «aquello que es en sí y se concibe por sí: esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse»<sup>53</sup>, las expresiones *o sea* y *esto es* afirman el carácter intercambiable de dos definiciones diferentes de una misma noción. De hecho, se trata de una identificación entre tres nociones, al suministrar la tercera el uso del término tal como estaba en vigor en la época de Spinoza, especialmente en los cartesianos. Por lo general, semejante identificación exige, si no una demostración, al menos una argumentación para que la admitan. Cuando esta identificación aparece planteada simplemente, estamos ante el caso típico de un procedimiento cuasi lógico. Pero, lo que Spinoza hace de modo explícito —y que puede, pues, señalar y criticar incluso un lógico que sólo se atuviera al texto, sin confrontarlo con el empleo usual de las nociones— podría, de una manera más detallada de comprobar, hallarse en todos aquellos que definen las palabras del lenguaje de una forma que parece unívoca, mientras que el lector no puede pasar sin identificar también el término definido así, con la misma palabra, tal como lo ha precisado la tradición lingüística.

Nuestras observaciones tienden a mostrar que el uso argumentativo de las definiciones supone la posibilidad de definiciones múltiples extraídas del uso o creadas por el autor, entre las cuales es indispensable elegir. También señalan que los términos puestos en relación están en interacción constante, no sólo con un conjunto de otros términos del mismo lenguaje o de otros lenguajes, que pueden relacionarse con el primero, sino también con el conjunto de las definiciones posibles del mismo término. No se puede eliminar estas interacciones, las cuales, por lo general, son esenciales para el alcance de los razonamientos. Sin embargo, una vez hecha

<sup>53</sup> Spinoza, *Ética*, lib. I, def. 1 y III.

la elección, ya se la presente como obvia, ya la defiendan argumentos, se considera que la definición utilizada es la expresión de una identidad, incluso la única satisfactoria en este caso, y se tienen por lógicamente sustituibles los términos de la equivalencia, separados de algún modo de sus vínculos y del segundo plano; también el uso de la definición, para adelantar un razonamiento, nos parece el tipo clásico de la argumentación cuasi lógica.

### § 51. ANALITICIDAD, ANÁLISIS Y TAUTOLOGÍA

Admitida una definición, se puede considerar como analítico la igualdad establecida entre las expresiones declaradas sinónimas; pero, esta analiticidad tendrá, en el conocimiento, el mismo estatuto que la definición de la que depende. Se ve inmediatamente que si, por juicio analítico, al plantear la igualdad de dos expresiones, se quiere concebir un juicio que permita sustituirlas, cada vez, una por otra, sin que se modifique el valor de verdad de las proposiciones en las cuales aparecen estas expresiones, sólo se puede afirmar con constancia la analiticidad de un juicio, sin riesgo a equivocarse, en una lengua en la cual nuevos usos lingüísticos ya no amenazan con introducirse, es decir, en un lenguaje formalizado, en definitiva.

Pese a estas restricciones, asistimos, sobre todo en Gran Bretaña, al desarrollo de un movimiento filosófico, iniciado por G. Moore, para quien el análisis de las proposiciones constituye la tarea principal. J. Wisdom ha podido distinguir tres clases de análisis: material, formal y filosófico<sup>54</sup>. Los análisis materiales (v. gr.: «A es hijo de B» significa que «A es hijo o hija de B») y formal (v. gr.: «El rey de Francia es calvo» equivale a «hay un ser y uno sólo que es rey de Francia y que es calvo») permanecerían en un

<sup>54</sup> J. Wisdom, «Logical constructions», en *Mind*, 1931-1933 y A. H. S. Coombe-Tennant, «Mr. Wisdom on philosophical Analysis», en *Mind*, octubre de 1936.

mismo nivel del discurso, mientras que el análisis filosófico —razón por la cual L. S. Stebbing llama direccional<sup>55</sup> (v. gr.: «El bosque es muy espeso» equivale a «los árboles de esta región están muy cerca unos de otros») — se dirigiría en un sentido determinado: para Stebbing, conduciría hacia hechos fundamentales; para J. Wisdom, hacia los datos sensoriales.

Nos parece que las distinciones establecidas por Wisdom ya presuponen una actitud filosófica. Por el contrario, desde el punto de vista argumentativo, es preciso subrayar que *todo* análisis es direccional, en el sentido de que se opera en cierta dirección, cuya elección determina la búsqueda de la adhesión del interlocutor. En efecto, salvo en los tratados de lógica, no se practica el análisis sin proponerse un objetivo concreto<sup>56</sup>. Cuando se trate de análisis técnico conforme con las exigencias de una disciplina, se encaminará hacia los elementos que esta disciplina juzga fundamentales; un análisis no técnico se adaptará al auditorio y puede, por tanto, coger las direcciones más diversas, según los objetos de acuerdo admitidos por el auditorio. El querer imponer al auditorio filosófico criterios del hecho o de la verdad, que debería admitir sin discusión, equivale ya a tener en cuenta una filosofía particular y razonar dentro de los límites establecidos por ella<sup>57</sup>.

Todo análisis, en la medida en que no se presenta como puramente convencional, puede ser considerado una argumentación cuasi lógica, que utiliza definiciones o un procedimiento por enumeración, el cual limita la extensión de un concepto a los elementos contados.

Por eso, fuera de un sistema formal, el análisis nunca puede ser definitivo ni exhaustivo. Max Black reprocha, con razón, a Moore que no indica un método para realizar los análisis que preconiza,

<sup>55</sup> L. S. Stebbing, «The method of analysis in metaphysics», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XXXIII, 1932-33.

<sup>56</sup> Cfr. K. Britton, *Communication*, pág. 139.

<sup>57</sup> Cfr. la discusión sobre los hechos y las verdades, en § 16.

ni tampoco para reconocer su exactitud <sup>58</sup>. En realidad, ni siquiera se podría postular esta exactitud, si se pretende reproducir el sentido de las nociones de un lenguaje natural.

Si el análisis pareciera indiscutible, enteramente asegurado, ¿no se le podría echar en cara que no nos enseña nada nuevo? Cualquier argumentación cuasi lógica, cuyo carácter evidente e incluso necesario se reconoce, corre el riesgo así, en lugar de que la critiquen de débil y no concluyente, de que la ataquen por carecer de total interés, porque no nos enseña nada nuevo; semejante afirmación recibirá el apelativo de *tautología*, en tanto que resulta del propio sentido de los términos utilizados.

He aquí un texto de Nogaro, para ilustrar este procedimiento:

*Pendant longtemps les classiques affirmèrent que la dépréciation, ou baisse de la valeur de la monnaie, provoque la hausse des prix, sans prendre garde que baisse de valeur de la monnaie (par rapport aux marchandises) et hausse des prix sont deux expressions inversées d'un même phénomène, et qu'il y a là, par conséquent, non une relation de cause à effet, mais une tautologie* <sup>59</sup>.

(Durante mucho tiempo, los clásicos afirmaron que la depreciación, o baja del valor de la moneda, *provoca* la alza de los precios, sin preocuparse de que la baja de valor de la moneda (respecto a las mercancías) y la alza de los precios fueran expresiones invertidas de un mismo fenómeno, ni de que hubiera ahí, por consiguiente, no una relación de causa a efecto, sino una tautología).

La acusación de tautología equivale a presentar una afirmación como el resultado de una definición, de un convenio puramente lingüístico, con lo que no nos enseña nada, ni en cuanto a los enlaces empíricos que un fenómeno puede tener con otros, ni para cuyo estudio sería indispensable una investigación experimental. Dicha acusación supone que las definiciones son arbitrarias, independien-

<sup>58</sup> Max Black, *Philosophical Analysis*, Introducción.

<sup>59</sup> B. Nogaro, *La valeur logique des théories économiques*, págs. 12-13.

tes de la experiencia y están desprovistas de interés científico. Pero, en la medida en que no sucede así, en que las definiciones están vinculadas a una teoría que puede aportar opiniones originales, esta acusación pierde importancia. Hasta este punto Britton asimila ley natural y tautología. Ofrece el ejemplo de un metal desconocido, definido de nuevo con ayuda de ciertos tests que permiten descubrir su presencia; posteriormente, lo aíslan y determinan el punto de fusión: incorporan la nueva propiedad a la definición y aquella adquiere una importancia primordial: «El gran hallazgo —escribe Britton— se ha convertido en una simple tautología» <sup>60</sup>. Una vez transformada en tautología, la afirmación se integra en un sistema deductivo; puede ser considerada analítica y necesaria, y ya no parece estar vinculada a los azares de una generalización empírica.

La calificación de tautología, aplicada a una proposición, aísla, así, a ésta del contexto que ha permitido la elaboración de las nociones sobre las cuales versa. Cuando se integran estas últimas en el pensamiento vivo que ha autorizado su elaboración, se comprueba que no se caracterizan por la necesidad propia de un sistema formalizado ni por la trivialidad de la que se les acusa en una discusión no formal, sino que su estatuto está relacionado con el de las definiciones que les sirven de fundamento.

Cuando, en una discusión no formal, la tautología parece evidente y querida, como en las expresiones del tipo «un duro es un duro», «los niños son los niños», se la deberá considerar como una figura. Se utiliza entonces una identidad formal entre dos términos que no pueden ser idénticos si el enunciado ha de tener algún interés. La interpretación de la figura, a la que llamaremos *tautología aparente*, exige, pues, un mínimo de buena voluntad por parte del oyente.

Estos enunciados han suscitado, desde hace mucho tiempo, la atención de los teóricos del estilo. Viendo que los dos términos debían poseer una significación diferente, han hecho de estas tautolo-

<sup>60</sup> K. Britton, *Communication*, pág. 179.

gías casos particulares de otras figuras: según Vico, en la figura llamada *ploce* («Coridón, desde entonces, es para mí Coridón»), se toma el mismo término para significar la persona y el comportamiento (o la cosa y sus propiedades)<sup>61</sup>; según Dumarsais, en *un père est toujours un père* (un padre siempre es un padre), el segundo término es un sustantivo adjetivado<sup>62</sup>; según Baron, es una *si-lepsis oratoria*, al estar una de las palabras en sentido propio, y la otra, en figurado<sup>63</sup>.

Menos atentos a las figuras, los modernos analizan este género de expresiones con arreglo a sus preocupaciones. Entre las observaciones más interesantes, citemos las de Morris, quien subraya la distinción entre modo formal y función de evaluación<sup>64</sup>; las de Hayakawa, para quien es una forma de imponer directrices de clasificación<sup>65</sup>, y, por último, las de J. Paulhan, quien ha percibido muy bien el valor argumentativo de semejantes expresiones, pero de buena gana vería en ello una paradoja de la razón<sup>66</sup>.

Estas proposiciones, en tanto que tautológicas, incitan a la distinción entre los términos. Sin embargo, sería falso creer que se fije de antemano el sentido exacto de éstas, ni, sobre todo, que la relación entre los términos sea siempre la misma. La fórmula de identidad nos encamina hacia una diferencia, pero no especifica en qué debemos poner atención. Sólo es una manera formal del procedimiento que consiste en valorizar positiva o negativamente algo por un pleonasma, del cual *Les Ana de Madame Apremont* nos ofrece un hermoso ejemplo:

*Quand je vois tout ce que je vois, je pense ce que je pense*<sup>67</sup>.

(Cuando veo todo lo que veo, y pienso lo que pienso).

<sup>61</sup> Vico, *Delle istituzioni oratorie*, pág. 142.

<sup>62</sup> Dumarsais, *Des Tropes*, pág. 173.

<sup>63</sup> Baron, *De la Rhétorique*, pág. 337.

<sup>64</sup> Ch. Morris, *Signs, Language and Behavior*, pág. 171.

<sup>65</sup> S. I. Hayakawa, *Language in Thought and Action*, págs. 213-214.

<sup>66</sup> J. Paulhan, *Entretien sur des faits divers*, pág. 145.

<sup>67</sup> M. Jouhandeau, *Les Ana de Madame Apremont*, pág. 61.

Aquí, como en la repetición, lo que se pone de relieve es el segundo enunciado del término<sup>68</sup>.

Señalemos que la obligación de diferenciar los términos, en lugar de nacer de la preocupación por dar un sentido a una tautología que expresa una identidad, puede surgir de otra figura cuasi lógica, basada en la *negación de un término por sí mismo*, por tanto, en una contradicción: «Un duro no es un duro» puede desempeñar el mismo papel que «un duro es un duro». La *identidad de los contradictorios* sirve para ponerlos en el mismo plano, por ejemplo la célebre máxima de Heráclito:

Entramos y no entramos en el mismo río<sup>69</sup>.

Las tautologías y las contradicciones tienen un aspecto cuasi lógico porque, a primera vista, se trata a los términos como unívocos, como susceptibles de identificarse, excluirse. Pero, después de interpretarlos, surgen las diferencias, las cuales pueden ser conocidas previamente a la argumentación. En la *antanaclasis*, ya sólo es cuestión de un empleo de la homonimia:

Ser amado me es caro con la condición de que no cueste caro<sup>70</sup>.

Aquí el conocimiento de los usos lingüísticos proporciona inmediatamente la solución. Pero, en las tautologías de identidad, no está establecida, por lo general, la diferencia. Sin duda, siguiendo modelos ya conocidos, podemos crear una gran variedad de diferenciaciones y establecer entre los términos una gran diversidad de relaciones.

Si algunas de estas identidades pueden desempeñar el papel de máximas («una mujer es una mujer») puede ser un modo de exponer que todas las mujeres valen, pero también que una mujer debe com-

<sup>68</sup> Cfr. § 42, «Las figuras de la elección, la presencia y la comunión».

<sup>69</sup> V. más adelante § 94, «Enunciados que animan a la disociación».

<sup>70</sup> Vico, *Delle istituzioni oratorie*, pág. 142.

portarse como tal), sólo adquieren la significación argumentativa cuando se aplican a una situación concreta, que sola da a estas nociones la significación particular que conviene.

## § 52. LA REGLA DE JUSTICIA

Los argumentos que vamos a examinar en este párrafo y en el siguiente conciernen, no a una reducción completa a la identidad de los elementos que se confrontan unos con otros, sino a una reducción parcial que permita tratarlos como intercambiables desde un punto de vista determinado.

La regla de justicia exige la aplicación de un tratamiento idéntico a seres o a situaciones que se integran en una misma categoría. La racionalidad de esta regla y la validez que se le reconoce se relacionan con el principio de inercia, del cual resulta, sobre todo, la importancia que se le concede al precedente<sup>71</sup>.

Para que la regla de justicia constituya el fundamento de una demostración rigurosa, los objetos a los cuales se aplica habrían debido ser idénticos, es decir, completamente intercambiables. Pero, de hecho, nunca es éste el caso. Estos objetos difieren siempre por algún aspecto, y el gran problema, el que suscita la mayoría de las controversias, reside en decidir si las diferencias advertidas son o no desdeñables, o, en otros términos, si los objetos se distinguen por los caracteres considerados esenciales, es decir, los únicos que se deben tener en cuenta en la administración de la justicia. La regla de justicia reconoce el valor argumentativo de lo que uno de entre nosotros ha llamado la justicia formal, según la cual los *êtres d'une même catégorie essentielle doivent être traités de la même façon* (seres de una misma categoría esencial deben ser tratados de la misma manera)<sup>72</sup>. La justicia formal no precisa, ni cuándo

<sup>71</sup> Cfr. § 27, «Acuerdos propios de cada discusión».

<sup>72</sup> Ch. Perelman, *De la justice*, pág. 27.

dos objetos forman parte de una misma categoría esencial, ni cuál es el tratamiento que se les ha de dar. De hecho, en toda situación concreta, será indispensable una clasificación previa de los objetos y la existencia de precedentes en cuanto al modo de tratarlos. La regla de justicia suministrará el fundamento que haga posible pasar de los casos anteriores a los futuros; ella, permitirá presentar, con la forma de una argumentación cuasi lógica, el uso del precedente.

He aquí un ejemplo sobre la utilización de la regla de justicia en la argumentación. Lo tomamos de Demóstenes:

¿O pretenden que el acuerdo, si va contra la ciudad, es justo, mientras que, si tiende a su salvación, no lo consentirán? ¿Acaso es justo que suceda esto? ¿Y si algún punto hay en el juramento que favorezca a nuestros enemigos en contra de nuestra ciudad, eso lo harán valer siempre en firme; en cambio, si algo es a la vez justo y conveniente para nosotros, pero desfavorable para ellos, pensarán que contra eso están obligados a luchar continuamente sin cesar nunca?<sup>73</sup>

Cuando ni los atenienses ni sus adversarios disfrutan de una situación privilegiada, la regla de justicia requiere que el comportamiento de unos y otros, como partes de un convenio no sea diferente. El apelar a esta regla ofrece un aspecto de racionalidad innegable. Cuando se tenga en cuenta la coherencia de una conducta, se aludirá siempre al respeto de la regla de justicia. Esta supone la identificación parcial de los seres, por su inserción en una categoría, y la aplicación del tratamiento previsto para los miembros de esta categoría. Ahora bien, sobre cada uno de estos puntos, podrá versar la crítica, e impedir el carácter apremiante de la conclusión.

Toda la novela de Gheorghiu, *La hora veinticinco*, es una protesta contra la mecanización de los hombres, su desindividualización por su inserción en categorías administrativas. A continuación, incluimos un pasaje en el que el humor macabro de Gheorghiu se subleva contra semejante reducción:

<sup>73</sup> Demóstenes, *Sobre el tratado con Alejandro*, 18.

Estas fracciones de hombres que ya sólo son trozos de carne reciben la misma cantidad de comida que los prisioneros en perfecta posesión de su cuerpo. Es una gran injusticia. Propongo que estos prisioneros reciban raciones alimenticias proporcionales a la cantidad de cuerpo que posean todavía <sup>74</sup>.

Para mostrar el carácter arbitrario de todas las clasificaciones administrativas, el autor introduce una sugerencia cómica: propone la intervención de un elemento horrible, la mutilación; así, tiende a ridiculizar las clasificaciones establecidas que no tratan a los hombres como individuos, según un espíritu de caridad y amor, sino como miembros intercambiables de una clase.

Otra crítica, la que atañe a la manera de utilizar la regla de justicia, puede ilustrarse partiendo del razonamiento por el cual Locke espera invitar a sus conciudadanos a una mayor tolerancia:

Ningún hombre se queja del mal gobierno de los negocios del vecino. Ningún hombre se irrita contra otro por un error cometido al sembrar su campo o al casar a la hija. Nadie corrige a un pródigo que consume el patrimonio en las tabernas [...] Pero, si alguien no frecuenta la Iglesia, si no conforma su conducta exactamente a las ceremonias habituales, o si no lleva a sus hijos para iniciarlos en los misterios sagrados de tal o cual congregación, esto causa un tumulto inmediatamente <sup>75</sup>.

A Locke le gustaría que se aplicara la misma regla tanto para los asuntos religiosos como para los civiles, y se sirve de la tolerancia usual, en su época, en lo que concierne a estos últimos, para incitar a la misma tolerancia en las cuestiones religiosas. Pero, hoy, se retrocedería ante la asimilación de estas situaciones diferentes, por miedo a que condujera a una intervención del Estado en los asuntos de conciencia, análoga al intervencionismo que caracteriza

<sup>74</sup> C. Virgil Gheorghiu, *La vingt-cinquième heure*, pág. 274.

<sup>75</sup> Locke, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, pág. 136.

a varios sectores de la vida económica. La aplicación de la regla de justicia, como consecuencia de una asimilación previa de dos clases de situaciones, puede llevar a resultados muy diferentes de los que se hubieran deseado. La regla, puramente formal, implica, para su aplicación, el apoyarse en lo concreto, hecho que se vincula a opiniones y acuerdos pocas veces indiscutibles.

### § 53. ARGUMENTOS DE RECIPROCIDAD

Los argumentos de reciprocidad pretenden aplicar el mismo tratamiento a dos situaciones que forman pareja. La identificación de las situaciones, necesaria para que sea aplicable la regla de justicia, es aquí indirecta, en el sentido en que requiere la intervención de la noción de simetría.

En la lógica formal, una relación es simétrica cuando su inversa es idéntica, es decir, cuando se puede afirmar la misma relación entre  $b$  y  $a$  que entre  $a$  y  $b$ . Por tanto, puede invertirse el orden del antecedente.

Los argumentos de reciprocidad realizan la asimilación de situaciones considerando que ciertas relaciones son simétricas. Esta intervención de la simetría introduce, evidentemente, dificultades concretas en la aplicación de la regla de justicia. Pero, por otra parte, la simetría facilita la identificación entre los actos, los acontecimientos, los seres, porque hace hincapié en un aspecto que parece imponerse con motivo de la simetría resaltada. De este modo, se presenta como esencial este aspecto.

Entre los ejemplos de argumentos, que Aristóteles ya consideraba extraídos de las «relaciones recíprocas», encontramos el del publicano Diomedonte, quien, a propósito de los impuestos, dice:

Si para vosotros no es deshonroso venderlos, tampoco lo será para nosotros comprarlos <sup>76</sup>.

<sup>76</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1397a.

Quintiliano proporciona como ejemplo del mismo tipo de proposiciones «que se confirman mutuamente»:

Lo que es honorable de aprender, también es honorable de enseñar <sup>77</sup>.

Por un razonamiento de igual naturaleza, La Bruyère condena a los cristianos que asisten a los espectáculos, puesto que los comediantes están condenados por ofrecer esos mismos espectáculos <sup>78</sup>.

Estos argumentos de reciprocidad, basados en los nexos entre el antecedente y el consecuente de una misma relación, parecen, más que cualquier otro argumento cuasi lógico, ser a la vez formales y estar fundamentados en la naturaleza de las cosas. A menudo, la calificación misma de las situaciones indica la simetría.

Esta influencia de la calificación se manifiesta en ciertos argumentos en los cuales es la única que regula la simetría invocada, como en este argumento de Rousseau:

*Point de mère, point d'enfant. Entre eux les devoirs sont réciproques; et s'ils sont mal remplis d'un côté, ils seront négligés de l'autre* <sup>79</sup>.

(No hay madre, no hay hijo. Entre ellos los deberes son recíprocos, y, si una parte los cumple mal, la otra los descuidará).

Los argumentos de reciprocidad también pueden resultar de la transposición de los puntos de vista, transposición que permite reconocer, a través de su simetría, la identidad de ciertas situaciones.

Piaget y, después de él, algunos psiquiatras piensan que la posibilidad de efectuar semejantes transposiciones es una de las aptitudes humanas primordiales <sup>80</sup>, la cual permite relativizar situaciones

<sup>77</sup> Quintiliano, lib. V, cap. X, § 78.

<sup>78</sup> La Bruyère, *De quelques usages*, en *Caractères* 21, «Bibl. de la Pléiade», pág. 432.

<sup>79</sup> Rousseau, *Émile*, pág. 18.

<sup>80</sup> J. Piaget, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, págs. 252 y sigs.; *La causalité physique chez l'enfant*, págs. 278-280; véase también Ch. Odier, *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale*, pág. 263-268.

juzgadas hasta entonces privilegiadas, si no únicas. Puesto que encontramos extrañas las costumbres de los persas, ¿ellos no deberían asombrarse de las nuestras? Las costumbres ridículas de los países utópicos, descritas con complacencia, nos inducen a reflexionar sobre nuestros usos equivalentes y a considerarlos totalmente ridículos.

Señalemos que, so color de hacer justicia desde el punto de vista de los demás, estos argumentos adoptan a menudo el punto de vista de un tercero, con relación al cual se establecería la simetría; la intervención de un tercero imparcial es lo que hace posible la eliminación de ciertos factores, como el prestigio de uno de los interesados, capaces de desvirtuar la simetría.

Con frecuencia, una transposición, al destacar la simetría («¡póngase en su lugar!»), sirve de base a lo que se estima una aplicación fundamentada en la regla de justicia: quien ha sido generoso en la opulencia, misericordioso en el poder, estará —parece ser— en el derecho a apelar a la generosidad y a la misericordia, cuando la fortuna le sea desfavorable <sup>81</sup>.

Algunas reglas morales se establecen con arreglo a la simetría. Isócrates alaba a los atenienses porque:

[...] consideraban que debían tener hacia sus inferiores la misma consideración que ellos tenían a sus superiores [...] <sup>82</sup>.

Los preceptos de moral humanista, ya se trate de enunciados judeocristianos («No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti») o del imperativo categórico de Kant («Obra de tal suerte que la máxima de tu voluntad pueda al mismo tiempo valer siempre como principio de una legislación universal»), suponen que ni el individuo ni sus reglas de acción pueden aspirar a una situación privilegiada, que, por el contrario, lo rige un principio de reciprocidad, el cual parece racional, en tanto que cuasi lógico.

<sup>81</sup> Cfr. *Retórica a Herennio*, lib. II, § 25.

<sup>82</sup> Isócrates, *Panegírico*, § 81.

Este principio de reciprocidad, fundamentado en una simetría de situaciones, puede servir de argumento, incluso cuando la situación a la cual se refiere sólo se la presenta como una hipótesis. Así es como Demóstenes, al incitar a los atenienses a la acción contra Filipo, imagina lo que este último habría emprendido contra ellos si hubiera estado en su lugar:

[...] ¿con qué presteza os imagináis que vendría contra nosotros? Y, entonces, ¿no os avergonzáis de no atreveros a hacer en ocasión favorable ni siquiera lo que os tocaría padecer, si en poder de aquél estuviera hacerlo? <sup>83</sup>.

Además, pide a los atenienses que consideren la hipótesis de que, siendo Esquines el acusador y Filipo el juez, él, Demóstenes, se condujera como Esquines y que juzguen a Esquines como Filipo le hubiera juzgado a él <sup>84</sup>.

El retrato del diplomático trazado por La Bruyère, cuyo propósito sería siempre el engaño, corresponde a una opinión bastante común. Pero, los fingimientos descritos con complacencia sólo son maneras de servirse de las simetrías de situación; la tarea del diplomático consiste en alcanzar sus fines con buenas razones; el argumento de reciprocidad, aunque no siempre aparece expresado, es uno de los ejes de una diplomacia que se ejerza de igual a igual. Ahora bien, a este caso ideal corresponde la descripción clásica de La Bruyère <sup>85</sup>.

A veces, la identificación de situaciones depende del hecho de que dos actos, distintos entre sí, han concurrido en un mismo efecto:

«Yo, acusé; usted, me condenó» es una célebre réplica de Demócrito Afer <sup>86</sup>.

<sup>83</sup> Demóstenes, *Olintíaco primero*, 24.

<sup>84</sup> Demóstenes, *Sobre la embajada fraudulenta*, 214.

<sup>85</sup> La Bruyère, *Du Souverain ou de la République*, en *Les Caractères*, 12, «Bibl. de la Pléiade», pág. 295 y sigs.

<sup>86</sup> Quintiliano, lib. V, cap. X, § 79.

Dos conductas complementarias, en el sentido de que ambas constituyen una condición necesaria para la realización de un efecto determinado, pueden dar lugar a la utilización del argumento de simetría. Un ejemplo de esta forma de argumentar se encuentra en la gestión del ministro de los Estados Unidos en La Haya, de paso por Bruselas durante las primeras semanas de la revolución de 1830, con miras a obtener, del gobierno belga, la salida de las mercancías pertenecientes a los neutrales y almacenistas en Amberes. Para que esta autorización fuera eficaz, el rey de Holanda habría tenido que concederla también. De ahí la argumentación del diplomático americano al decir a los belgas:

Si conceden ustedes la autorización y la deniega el rey de Holanda, ¿qué prestigio moral resultará para ustedes! Si rechazan la autorización y el rey de Holanda la concede, ¿qué prestigio se desprenderá para él! <sup>87</sup>.

La argumentación cuasi lógica se hace posible con la condición de olvidar todo lo que diferencia las situaciones y reducirlas a lo que las vuelve simétricas.

Las argumentaciones cuasi lógicas pueden utilizar otro tipo de simetría que se deriva del hecho de que se presentan como inversa una de otra dos acciones, dos conductas, dos acontecimientos. De lo anterior se concluye que lo que se aplica a uno —medios necesarios para realizarlo, evaluación, naturaleza del acontecimiento— se aplica a otro.

He aquí un pasaje de *Pro Oppio*, citado por Quintiliano:

Aquellos a los que no pudo obligarlos a venir a la provincia a pesar suyo, ¿cómo pudo retenerlos contra su voluntad? <sup>88</sup>.

<sup>87</sup> Según la carta del ministro W. P. Preble a Martin van Buren, secretario de Estado, de 16 de noviembre de 1830, reproducida por Sophie Perelman, «Introduction aux relations diplomatiques entre la Belgique et les États-Unis», en *Bull. de la Commission royale d'Histoire*, Bruselas, 1949, pág. 209.

<sup>88</sup> Quintiliano, lib. V, cap. X, § 76.

El conocido pensamiento de Pascal:

*Peu de chose nous console, parce que peu de chose nous afflige* <sup>89</sup>.

(Pocas cosas nos consuelan, porque pocas cosas nos afligen),

extrae la fuerza de persuasión de esta misma simetría. Asimismo Calvino, tomando como punto de partida el dogma de la redención del género humano por la muerte de Cristo, encuentra un argumento que le permite precisar el alcance del dogma del pecado original, cuyos efectos debía combatir el sacrificio de Cristo:

*Que babilleront icy les Pelagiens, que le peché a esté espars au monde par l'imitation d'Adam? N'avons-nous donc autre profit de la grace de Christ, sinon qu'elle nous est proposée en exemple pour ensuyvre? Et qui pourroit endurer tel blaspheme? Or il n'y a nulle doute que la grace de Christ ne soit nostre par communication, et que par icelle nous n'ayons vie; il s'ensuit pareillement que l'une et l'autre a esté perdue en Adam, comme nous les recouvrons en Christ: et que le peché et la mort ont esté engendrez en nous par Adam, comme ils sont abolis par Christ* <sup>90</sup>.

(¿Qué dirán los pelagianos al respecto? ¿que el pecado se ha extendido por el mundo a imitación de Adán? Luego, ¿no conseguimos otro provecho de la gracia de Cristo que el que nos ha sido propuesto como ejemplo para seguir? ¿Y quién puede tolerar tal blasfemia? Ahora bien, no hay duda de que la gracia de Cristo es nuestra por comunicación, ni de que por ella tenemos la vida, de lo que resulta que se perdieron con Adán y se recobraron con Cristo, y que el pecado y la muerte fueron engendrados en nosotros por Adán y abolidos por Cristo).

Cierto uso del argumento de reciprocidad, dado que conduce a las incompatibilidades, obliga a reconsiderar la situación en su conjunto. Pascal nos convidará a ello a propósito de los jesuitas:

<sup>89</sup> Pascal, *Pensées*, 175 (25\*), «Bibl. de la Pléiade», pág. 869 (n.º 136, ed. Brunschvicg).

<sup>90</sup> Calvino, *Institution de la religion chrétienne*, lib. II, cap. I, 6.

*Vous pensez beaucoup faire en leur faveur de montrer qu'ils ont de leurs Pères aussi conformes aux maximes évangéliques que les autres y sont contraires; et vous concluez de là que ces opinions larges n'appartiennent pas à toute la Société. Je le sais bien: car si cela étoit, ils n'en souffriraient pas qui y fussent si contraires. Mais puisqu'ils en ont aussi qui sont dans une doctrine si licencieuse, concluez-en de même, que l'esprit de la Société n'est pas celui de la sévérité chrétienne; car, si cela étoit, ils n'en souffriraient pas qui y fussent si opposés* <sup>91</sup>.

(Pensáis hacer mucho en su favor mostrando que algunos de sus padres están tan conformes a las máximas evangélicas como los demás son contrarios, y de ello extraéis la conclusión de que esas opiniones amplias no pertenecen a toda la Sociedad. Lo sé muy bien, pues, si así fuera, no tolerarían que fueran tan contrarios a ellas. Pero, puesto que algunos siguen una doctrina tan silenciosa, extraed igualmente la conclusión de que el espíritu de la Sociedad no es el de la severidad cristiana; pues, si así fuera, no tolerarían que fueran tan contrarios a él).

La mayoría de los ejemplos que los clásicos nos ofrecen sobre *argumentación por los contrarios* desembocan en una generalización, al partir de una situación particular y exigir que se aplique el mismo tratamiento a la situación simétrica:

Si no es justo dejarse llevar por la ira ante quien nos ha hecho mal involuntariamente, aquel que nos hace un favor a la fuerza no tiene derecho a agradecimiento alguno <sup>92</sup>.

Encontramos un argumento análogo en un tratado del siglo XVIII:

*Comment soutenir que sur une preuve suffisante le Juge doit condamner l'innocent dont en particulier il connoitroit l'innocence; et que faute de preuves suffisantes, il ne doit pas absoudre le Cou-*

<sup>91</sup> Pascal, *Les Provinciales*, carta quinta, «Bibl. de la Pléiade», pág. 473.

<sup>92</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1397a.

*pable, quand même en son particulier il auroit connoissance de son crime?*<sup>93</sup>.

(¿Cómo sostener que con una prueba suficiente el juez debe condenar al inocente cuya inocencia conoce personalmente, y que, a falta de pruebas suficientes, no debe absolver al Culpable, pese a tener conocimiento personal del crimen?).

El uso del argumento de reciprocidad se encuentra en la base de una generalización frecuente en filosofía, como la que afirma que todo lo que nace muere, con lo que se pasa del nacimiento de un ser a su contingencia<sup>94</sup>. De lo anterior, Montaigne saca una lección de moral:

*C'est pareille folie de pleurer de ce que d'icy à cent ans nous ne vivrons pas, que de pleurer de ce que nous ne vivions pas il y a cent ans*<sup>95</sup>.

(Tan absurdo es llorar porque de aquí a cien años no viviremos, como llorar porque no vivíamos hace cien años).

¿Es válida esta lección? ¿Se abusa del argumento de simetría? ¿Cuáles son los límites más allá de los cuales es inadmisibles aplicar este argumento? Uno puede darse perfecta cuenta de su transgresión cuando el uso de dicho argumento produce un efecto cómico. He aquí una de las pocas historias que parece que provocaron la risa de Kant:

*A Surate, un Anglais débouche une bouteille d'ale, qui mousse abondamment. A un Indien qui s'en étonne, il demande ce qu'il trouve là de si étrange. «Ce qui me frappe, ce n'est pas que tout*

<sup>93</sup> Gibert, *Jugemens des savans sur les auteurs qui ont traité de la Rhétorique*, vol. III, pág. 154.

<sup>94</sup> Quintiliano, lib. V, cap. X, § 79, y Aristóteles, *Retórica* 1399b, entimema XVII. Cfr. § 48, «Técnicas orientadas a presentar tesis como compatibles o incompatibles».

<sup>95</sup> Montaigne, *Essais*, lib. I, cap. XX, «Bibl. de la Pléiade», pág. 105.

*cela s'échappe ainsi, répond l'indigène, mais c'est que vous ayez pu l'y faire entrer*»<sup>96</sup>.

(En Surata, un inglés descorcha una botella de ale, que echa abundante espuma. A un indio que se sorprende por esto, le pregunta qué es lo que encuentra tan extraño. —«Lo que me choca, no es el que todo eso se escape así, responde el indígena, sino el que haya podido meterlo ahí»).

Esta anécdota recuerda el fragmento, citado antes, de *Pro Oppio*; parece su caricatura.

Laurence Sterne explota de forma consciente en la misma veta, lo cómico de la argumentación, en un pasaje de su *Tristram Shandy*:

—¿Pero a quién se le ha ocurrido nunca, gritó Kysarcius, la idea de acostarse con su abuela?—

—Al joven caballero, respondió Yorick, de quien habla Selden, al cual no sólo se le ocurrió la idea, sino que la justificó ante su padre mediante un argumento extraído de la ley del talión: —«Vos, señor», le dijo el muchacho, «os acostasteis con mi madre; ¿por qué no habría yo de hacer lo propio con la vuestra?» —Ese es el *Argumentum commune*, añadió Yorick<sup>97</sup>.

En estos ejemplos se aprecia que los argumentos de reciprocidad no pueden utilizarse siempre; pues, la identificación de las situaciones, válidas desde el punto en el que uno se coloca, puede descuidar diferencias esenciales. El rechazo de esta clase de argumentos resultará de la prueba sobre la asimetría de dos situaciones. Ya Aristóteles subrayaba ciertos paralogismos de reciprocidad a propósito de acciones experimentadas y ejecutadas<sup>98</sup>; otros mostrarán que existen nociones que, por lo general, sólo pueden aplicarse a ciertas situaciones, como —según Ryle— la noción de «acto voluntario».

<sup>96</sup> Citado según Ch. Lalo, *Esthétique du rire*, pág. 159.

<sup>97</sup> L. Sterne, *La vida y las opiniones del caballero Tristram Shandy...*, lib. IV, cap. 29, pág. 290.

<sup>98</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1397a.

que los filósofos habrían ampliado, indebidamente, de los actos reprecensibles a los actos meritorios<sup>99</sup>. En muchas ocasiones, se rechaza la simetría porque se atribuirá a una de las situaciones un valor eminente; generalmente, se aprecia menos lo que contribuye a un bien que lo que evita un mal.

Las condiciones de aplicación de semejantes argumentaciones no son, pues, puramente formales; se deducen de una apreciación sobre la importancia de los elementos que distinguen situaciones, juzgadas, sin embargo, simétricas desde un punto de vista determinado. A veces, se evoca la simetría de situación con complacencia, con el único propósito de poder negarla. Así, dentro de la misma línea encontramos este ejemplo recogido por Jouhandeau:

*Lévy, si j'avais su que vous étiez si riche, je ne vous aime pas, mais c'est vous, au lieu de Raymond, qui m'auriez épousée et je vous aurais trompé avec lui, jusqu'au jour où, à force de vous voler, quand nous aurions pu être heureux ensemble sans vous, je vous aurais quitté, mais tout s'est tourné autrement: je suis sa femme et vous auriez beau être encore plus riche, ni pour or ni pour argent, mon Raymond, je ne le tromperais avec vous*<sup>100</sup>.

(Lévy, si hubiera sabido que eras tan rico, no te amo; pero, contigo, y no con Raymond, me habría casado y te habría engañado con él, hasta el día en que, a fuerza de robarte, cuando hubiéramos podido ser felices juntos sin ti, te habría abandonado. Pero, todo se ha desarrollado de otro modo: soy su mujer y, aunque fueras más rico aún, ni por oro ni por plata, a mí Raymond le engañaría contigo).

#### § 54. ARGUMENTOS DE TRANSITIVIDAD

La transitividad es una propiedad formal de ciertas relaciones que permite pasar de la afirmación de que existe la misma relación

<sup>99</sup> G. Ryle, *The concept of mind*, págs. 71-74.

<sup>100</sup> M. Jouhandeau, *Un monde*, pág. 251.

entre los términos *a* y *b* y entre los términos *b* y *c*, a la conclusión de que también existe entre *a* y *c*: las relaciones de igualdad, superioridad, inclusión, ascendencia, son relaciones transitivas.

La transitividad de una relación autoriza demostraciones en forma, pero cuando la transitividad es cuestionable o cuando su afirmación exige modificaciones, precisiones, el argumento de transitividad es de estructura cuasi lógica. Así es como la máxima «los amigos de tus amigos son mis amigos» se presenta como la afirmación de que la amistad es, para quien proclama esta máxima, una relación transitiva. Si se ponen objeciones —basadas en la observación o en un análisis de la noción de amistad—, el defensor de la máxima siempre podrá replicar que así es como concibe la amistad verdadera, que los amigos de verdad deben comportarse conforme a esta máxima.

Este enunciado sentencioso nos ofrece, por otra parte, un buen ejemplo de la diversidad de los esquemas argumentativos que pueden ser objeto de discusión: en lugar de una transferencia del tipo  $a R b$ ,  $b R c$ , luego  $a R c$ , se puede ver ahí una del tipo  $a = b$ ,  $b = c$ , luego  $a = c$  (suponiendo que la amistad establece una igualdad entre algunos compañeros, y se puede concebir esta igualdad, no como una relación, sino como la pertenencia a una clase); también se puede apreciar una transferencia del tipo  $a R b$ ,  $c R b$ , luego  $a R c$  (si se admite que la amistad es una relación transitiva y además simétrica). Bajo este último aspecto aparece la amistad cuando se pone esta exclamación en boca de un joven al que el padre y el tío —que son hermanos rivales entre sí— han echado de casa sucesivamente, por haber socorrido a uno y, después, a otro:

¡Que se amen entre sí! Ambos me amaron<sup>101</sup>.

Los argumentos que combinan la transitividad y la simetría parecen haber cautivado a los retóricos latinos. Dentro de la misma controversia, otro defensor del hijo presenta como argumento:

<sup>101</sup> Séneca, *Controversias*, lib. I, I, § 7.

Me he hecho digno del padre de ambos, aunque su edad me haya impedido conocerle; él también me debe un favor: di pan a sus dos hijos <sup>102</sup>.

Dado que el padre y el tío son antagonistas, preferimos no detenernos en ellos como parada de las relaciones de benevolencia; el argumento implica dos relaciones transitivas y simétricas entre el hijo y el padre, el hijo y el tío, relaciones de la misma naturaleza entre el padre y el abuelo, el tío y el abuelo, para acabar en una relación de idéntica naturaleza entre el abuelo y el nieto.

No sólo se puede interpretar la mayoría de estos argumentos con ayuda de diferentes esquemas cuasi lógicos, sino también defenderlos con argumentos basados en la estructura de lo real (por ejemplo, las relaciones de medio a fin: al ser nuestro objetivo el bien de los amigos, apreciamos todo lo que puede ayudarles). Sin embargo, parece que, en primer término, se asiste a la aplicación del esquema cuasi lógico. Sólo a la reflexión, si se cuestiona el razonamiento cuasi lógico, llegarían, primero una justificación de este razonamiento, y después, sin duda, argumentos basados en lo real y capaces de sostener las mismas afirmaciones. La fuerza de muchos argumentos resulta del hecho de que una validez relativa, precaria, dudosa, está defendida por la validez —también muy precaria, por supuesto— de argumentos de otro género. A partir del momento en que se hace explícito el esquema cuasi lógico, se suprimen los argumentos ayudantes: la puesta en forma, al tiempo que proporciona un aspecto apremiante, hace que el razonamiento aparezca más pobre y débil de lo que lo es en la realidad práctica. Uno estará tentado a creer que su valor es ilusorio, cuando se han denunciado las reducciones operadas, y esto porque se han separado, por su formalización, de otros argumentos que podían sustituirlo y que son tal vez para ciertos oyentes, y en determinados momentos, dominantes.

<sup>102</sup> *Ib.*, § 8.

En el ejemplo siguiente, se ve que, en la interpretación cuasi lógica, se puede superponer una interpretación por las consecuencias:

[...] mientras que de vuestros aliados consideraréis que los que han jurado tener el mismo enemigo y el mismo amigo que vosotros son los que más afecto os muestran, de entre los políticos a aquellos de quienes sabéis con certeza que han tomado partido por los enemigos de la ciudad, a éstos los consideraréis los más dignos de confianza <sup>103</sup>.

El carácter cuasi lógico aparece aquí acentuado por el paso, explícito, de una relación a otra, de la máxima «los enemigos de tus enemigos son mis amigos» a la conclusión «los amigos de tus enemigos son mis enemigos».

Los argumentos basados en las relaciones de alianza o de antagonismo entre personas y entre grupos adoptan con facilidad una apariencia cuasi lógica, al conocer y admitir todos por completo los mecanismos sociales en los cuales se apoyan dichos argumentos. Incluso E. Dupréel ha intentado sistematizar lo que llama la *logique des conflits* («lógica de los conflictos»), formulando, a este respecto cinco teoremas que sólo se refieren —tiene interés por subrayarlo— a las probabilidades <sup>104</sup>. Estos teoremas conciernen a la propagación de los antagonismos y a la formación de las alianzas. Su enunciado, aunque se presenta con forma de ecuaciones algebraicas, depende —a nuestro parecer— de la argumentación cuasi lógica.

Se aplican estos razonamientos a cualquier solidaridad y antagonismo y no sólo a las relaciones entre personas y grupos; a menudo, se exponen las relaciones de valores como si engendraran nuevas relaciones entre valores, sin que se haya recurrido a otra justificación que no fuera la transitividad, combinada, si es preciso, con la simetría.

<sup>103</sup> Demóstenes, *Por la libertad de los rodios*, 33.

<sup>104</sup> E. Dupréel, *Sociologie générale*, págs. 140-145.

El uso de relaciones transitivas espreciado en los casos en que se trata de ordenar seres, acontecimientos, cuya confrontación directa no puede tener lugar. Con el modelo de algunas relaciones transitivas como *mayor que*, *más pesado que*, *más extendido que*, se establece, entre diversos seres cuyos caracteres sólo pueden conocerse a través de sus manifestaciones, relaciones consideradas transitivas. Así, si el jugador A ha ganado al jugador B y si B ha ganado al jugador C, se concluye que A es superior a C. Pudiera ser que, en un encuentro efectivo, C ganara a A. Pero, a menudo, tal encuentro es imposible de realizar; de todos modos, el sistema de pruebas eliminatorias lo excluye. La hipótesis de transitividad es indispensable si se quiere prescindir de una confrontación directa de todos los jugadores. Por otra parte, sólo se ha hecho posible la clasificación que resulta de estas relaciones transitivas porque se reflexiona sobre la persona basándose en algunas de sus manifestaciones.

La relación transitiva *alimentarse de* parece sustentar el enunciado siguiente que pretende poner de manifiesto una incompatibilidad:

*Se pourrait-il que, le régime végétal étant reconnu le meilleur pour l'enfant, le régime animal fût le meilleur pour la nourrice? Il y a de la contradiction à cela*<sup>105</sup>.

(¿Se puede decir que, dado que se reconoce que el régimen vegetal es el mejor para el niño, el régimen animal es el mejor para la nodriza? Hay contradicción en esto).

Resulta casi cómico este razonamiento, porque el término *nourrice* («nodriza») evoca una transitividad, sin duda extraña al pensamiento de Rousseau, que sólo puede olvidar que la leche de la nodriza no es un alimento vegetal.

Por último, una de las relaciones transitivas más importantes es la relación de implicación. La práctica argumentativa no utiliza

<sup>105</sup> Rousseau, *Émile*, págs. 35-36.

todas las implicaciones que puede definir la lógica formal. Pero, emplea bastante la relación de consecuencia lógica. El razonamiento silogístico está fundamentado esencialmente en la transitividad. No resulta nada sorprendente que los autores clásicos hayan intentado dar la forma silogística a los argumentos que encontraban: los términos *entimema* y *epiquerema* corresponden, *grosso modo*, a los argumentos cuasi lógicos presentados con forma de silogismo. Aristóteles califica de entimema<sup>106</sup> y Quintiliano de epiquerema<sup>107</sup> al silogismo de la retórica. No pormenorizaremos su terminología —sin duda sería necesario mostrar la influencia que ejerció la lógica estoica en sus modificaciones<sup>108</sup>—, sino que procuraremos insistir en el hecho de que la asimilación de algunos argumentos al razonamiento formal desempeñaba, en líneas generales, el papel de los argumentos cuasi lógicos; además, de igual modo es como se debe comprender las tentativas de los juristas para moldear sus razonamientos según la forma silogística. Nuestro estudio de los razonamientos cuasi lógicos permitirá descubrir que éstos son mucho más variados de lo que uno pudiera imaginar.

Señalemos a este respecto que la cadena silogística, en calidad de relación de consecuencia lógica, es una de las cadenas transitivas que presenta —al parecer— el mayor número de incentivos para la argumentación cuasi lógica; pero, el silogismo puede emplear relaciones de igualdad, de correspondencia de la parte al todo. La relación transitiva de implicación sólo es la resultante de otras relaciones transitivas. De este modo, se pueden edificar cadenas transitivas en relaciones de consecuencia lógica, diversas entre sí; éste es el caso habitual de la mayoría de los razonamientos.

Hay, sin embargo, un tipo de razonamiento que, a este respecto, es característico, el cual se encuentra abundantemente en los escritos chinos y al que algunos autores dan el nombre de *sorites*

<sup>106</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1335a, 1395b.

<sup>107</sup> Quintiliano, lib. V, cap. XIV, § 14.

<sup>108</sup> Cfr. Cicerón, *Topica*, 54 y sigs.

(denominación que otros reservan para la paradoja del montón de trigo, *σωρός*; nosotros, llamaremos a uno sorites chino y, al otro, sorites griego, por comodidad, con lo que reservamos la cuestión del vínculo que puede unirlos)<sup>109</sup>. He aquí un ejemplo, tomado de *Tá Hio*:

Los antiguos que querían desempeñar con inteligencia el papel de educador en todo el país, ordenaban primero su principado; al querer ordenar el principado, regulaban primero su vida familiar; al querer regular la vida familiar, cultivaban primero su persona; al desear cultivar su persona, rectificaban primero su corazón; al querer rectificar el corazón, buscaban la sinceridad en sus pensamientos; al buscar la sinceridad en los pensamientos, se dedicaban a la ciencia perfecta; esta ciencia perfecta consiste en adquirir el sentido de las realidades<sup>110</sup>.

Este razonamiento es muy estricto en la forma, en el sentido de que el último término de cada proposición es el primero de la siguiente —en chino, el ritmo revela, además, las relaciones entre proposiciones. Se demuestra que hay una cadena factible entre el valor que se preconiza (el conocimiento de las cosas) y los demás valores apreciados. Pero, el paso de condición a consecuencia se basa, en cada etapa, en relaciones diferentes. También, la transiti-vidad sólo es, al menos para nosotros los occidentales, floja y poco formal.

<sup>109</sup> Cfr. § 66, «El argumento de la dirección».

<sup>110</sup> El *Tá Hio*, primera parte, § 4. Traducción próxima a las de J. Legge, *The sacred books of the east*, vol. XXVIII, págs. 411-412, y *The chinese classics*, vol. I, 2.<sup>a</sup> ed., págs. 357-358. Las demás interpretaciones (especialmente la de G. Pauthier, *Les Sse Chou ou les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine*, I, págs. 21-23) siguen la línea general del razonamiento. Pero, los comentaristas, antiguos y modernos, discuten sobre cuál es su punto central.

### § 55. LA INCLUSIÓN DE LA PARTE EN EL TODO

La relación de inclusión da lugar a dos grupos de argumentos que interesa distinguir: los que se limitan a tener en cuenta la inclusión de las partes en un todo, y los que se valen de la división del todo en partes y de las relaciones entre las partes resultantes.

Los argumentos cuasi lógicos del primer grupo, los cuales se limitan a confrontar el todo con una de las partes, no atribuyen ninguna calidad determinada ni a algunas partes ni al conjunto; recibe el mismo trato que cada una de las partes; sólo se analizan las relaciones que permiten una comparación cuasi matemática entre el todo y las partes. Esto hace posible que se presenten argumentaciones fundamentadas en el esquema «lo que vale para el todo vale para la parte». Por ejemplo, esta afirmación de Locke:

Nada de lo que no está permitido por la ley a toda la Iglesia, puede, por algún derecho eclesiástico, ser legal para ninguno de sus miembros<sup>111</sup>.

La mayoría de las veces, se estudia, desde el punto de vista cuantitativo, la relación del todo con las partes: el todo engloba la parte y, por consiguiente, es más importante que aquella; a menudo, se considera el valor de la parte como proporcional a la fracción que la parte constituye en comparación con un todo. Así es como Isócrates utiliza el argumento de la superioridad del todo sobre las partes para magnificar el papel de los educadores de los príncipes:

[...] los que educan a los hombres corrientes, sólo les ayudan a ellos; en cambio, si alguien exhortase a la virtud a quienes dominan a la masa, ayudaría a ambos, a los que tienen el poder y a sus súbditos [...] <sup>112</sup>.

<sup>111</sup> Locke, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, pág. 135.

<sup>112</sup> Isócrates, *A Nicocles*, 8; cfr. también *Panegírico*, 2; *Arquidamo*, 54; *Sobre el cambio*, 79.

Muchos razonamientos filosóficos, sobre todo los de los racionalistas, están fundamentados en una argumentación parecida. Ahí está, en definitiva, para H. Poincaré, lo que determina la superioridad de lo objetivo sobre lo subjetivo:

*Ce que nous appelons la réalité objective, c'est, en dernière analyse, ce qui est commun à plusieurs êtres pensants, et pourrait être commun à tous [...] <sup>113</sup>.*

(Lo que llamamos la realidad objetiva es, en el fondo, lo que es común a varios seres pensantes, y podría ser común a todos [...]).

Un tipo de razonamiento basado en la inclusión, utilizado frecuentemente, concierne a la relación entre lo que comprende y lo que es comprendido, en el doble sentido de la palabra. En la forma más simple, consistirá en declarar al mentiroso superior a aquellos a los que engaña, porque «sabe que miente»: los conocimientos de sus interlocutores sólo son una parte de las suyas. En una forma más sutil, es el esquema que utiliza Platón para justificar la superioridad del amigo de la sabiduría sobre el amigo de los honores y el amigo de la ganancia <sup>114</sup>. En filosofía, tendremos la superioridad de aquel que comprende lo otro, que conoce, explica lo otro, sin que lo contrario sea verdadero. Así, para Merleau-Ponty, el empirismo está aquejado de una especie de ceguera mental, es

*le système le moins capable d'épuiser l'expérience révélée, alors que la réflexion [es decir, el criticismo] comprend sa vérité subordonnée en la mettant à sa place <sup>115</sup>.*

(el sistema menos capacitado para agotar la experiencia revelada, mientras que la reflexión comprende su verdad subordinada poniéndola en su sitio).

<sup>113</sup> H. Poincaré, *La valeur de la science*, Introducción, pág. 65. Cfr. § 16, «Los hechos y las verdades».

<sup>114</sup> Platón, *República*, 582b-583b.

<sup>115</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pág. 33.

El filósofo, en comparación con el erudito, sobre todo el filósofo crítico, está tentado, así, a atribuirse a menudo una superioridad derivada del hecho de que su objeto abarca la ciencia, atañe a los principios que la gobiernan, mientras que esta última sólo constituye una parte de los intereses del hombre. Esto implica que se reduce la ciencia o los conocimientos del especialista a ser ya sólo una parte de lo que comprende. Muchos pensamientos de Pascal sobre la superioridad del hombre honrado expresan este punto de vista <sup>116</sup>. Sin embargo, esto supone, entre la parte y el todo, una especie de homogeneidad, que sólo con rechazarla se pone en tela de juicio esta superioridad del no especialista. No obstante, esta negativa requiere un esfuerzo de argumentación bastante extremo, mientras que el esquema cuasi lógico acarrea con facilidad la valoración del todo, de lo que comprende, de lo que explica la parte.

Los argumentos derivados de la inclusión de la parte en el todo permiten plantear el problema de sus relaciones con los lugares de la cantidad, que hemos estudiado entre las premisas de la argumentación. Los argumentos cuasi lógicos están siempre a nuestra disposición para justificar los lugares de la cantidad, en el caso de que se los cuestionara. Por otra parte, estos lugares pueden servir de premisas a una argumentación de aspecto cuasi lógico. Lo anterior hace que, en presencia de un razonamiento, podamos considerarlo ora como la aplicación de un lugar de la cantidad, ora como una argumentación cuasi lógica.

Reflexionemos sobre este pasaje de VI. Jankélévitch:

*L'économie opère selon la succession comme la diplomatie selon la coexistence; et comme celle-ci déterminait le sacrifice de la partie au tout, de l'intérêt local à l'intérêt total, ainsi, par ses aménagements temporels, celle-là détermine le sacrifice du présent au futur et de l'instant fugitif à la plus longue durée possible. Peux-tu vouloir*

<sup>116</sup> Pascal, *Pensées*, 39, 40, 41, 42 (129\*, 440\*, 11, 49), «Bibl. de la Pléiade», págs. 832-33 (n.ºs 34, 35, 36, 37, ed. Brunschvicg).

*sans absurdité que le plaisir d'une seconde compromette les intérêts supérieurs de toute une vie?* <sup>117</sup>.

(La economía opera según la sucesión, como la diplomacia según la coexistencia, y como ésta determinaba el sacrificio de la parte al todo, del interés local al interés total, así, por sus adecuaciones temporales, aquella determina el sacrificio del presente al futuro y del instante fugaz a la más larga duración posible. ¿Puedes querer de verdad que el placer de un segundo comprometa los intereses superiores de toda una vida?).

Uno podría preguntarse si, en este caso, se trata de un lugar de la cantidad o de un razonamiento cuasi lógico; únicamente la alusión a lo absurdo de una elección hace que nos inclinemos hacia la segunda hipótesis. En efecto, a un lugar de la cantidad siempre se podría oponer uno de la cualidad que no permitiera considerar homogéneos la parte y el todo; esto es lo que el mismo autor apunta, unas páginas más adelante, cuando, para señalar la superioridad del *Aujourd'hui* (Hoy) sobre un *Demain quelconque* (un Mañana cualquiera):

*L'événement voluptueux, par son effectivité même, recèle un élément irrationnel et quodditatif que toutes les bonnes raisons de la raison ne suffisent pas à déterminer* <sup>118</sup>.

(El acontecimiento voluptuoso, por su eficacia misma, encubre un elemento irracional y quodditativo que no es posible determinar con todos los buenos motivos de la razón).

¿Homogeneidad, heterogeneidad de los elementos que se comparan? Nada, si no es una argumentación que confronte los lugares y las razones y los compruebe ante una conciencia ilustrada así, nos permitirá decidir y justificar esta decisión ante nosotros y ante los demás.

<sup>117</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, pág. 18.

<sup>118</sup> *Ib.*, pág. 28.

## § 56. LA DIVISIÓN DEL TODO EN SUS PARTES

La concepción del todo, así como la suma de sus partes, sirve de fundamento a una serie de argumentos que podemos calificar de argumentos de *división* o de *partición*, como el entimema de Aristóteles:

Todos los hombres cometen injusticia por tres motivos (por esto, por esto o por esto), y, como por dos razones era imposible que se hubiera cometido el delito, hasta los adversarios no dudan que ha sido por la tercera <sup>119</sup>.

A lo anterior podemos acercar el entimema siguiente:

Otro [lugar] se extrae de las partes, como, en los *Tópicos*, ¿qué especie de movimiento es el alma: ese o ese otro? <sup>120</sup>.

¿Por qué afirma Aristóteles que el segundo entimema se extrae de las partes, cuando el primero se saca, según él, de la división? A primera vista, parece que no se los puede distinguir. Sin embargo, cuando nos remitimos a los *Tópicos*, de acuerdo con las indicaciones de Aristóteles, constatamos que el último entimema tiende principalmente a la división del género en especies <sup>121</sup>:

[...] que el alma se mueve, mirar si cabe que el alma se mueva de acuerdo con alguna de las especies del movimiento, v. g.: el aumentar, el destruirse, el generarse y todas las demás especies del movimiento [...] <sup>122</sup>.

En este último ejemplo, nos encontramos con una argumentación que, aunque próxima al argumento de división, difiere, no obstante,

<sup>119</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1398a.

<sup>120</sup> *Ib.*, 1399a.

<sup>121</sup> Aristóteles, *Tópicos* 111a.

<sup>122</sup> *Ib.*, 111b.

te, de él porque se apoya claramente en la relación que existe entre el género y las especies; para poder afirmar algo sobre el género, es preciso que se confirme en una de las especies; lo que no forma parte de ninguna especie, tampoco forma parte del género. En Cicerón hallamos un eco de la distinción entre estos dos entimemas, aunque con un vocabulario bastante diferente del de Aristóteles, a propósito de la definición por enumeración de los elementos constitutivos (*partes*) o por análisis sobre las especies (*formae*)<sup>123</sup>. Quintiliano también lo emplea al insistir sobre el hecho de que el número de las partes es indeterminado. En cambio, el de las formas es determinado: no se puede decir de cuántas partes se compone un estado, pero se sabe que hay tres formas de estado, según que esté sometido al poder del pueblo, de algunos hombres, de uno solo<sup>124</sup>.

Se aprecia un esfuerzo constante por distinguir lo que —a juzgar por dicho esfuerzo— estaban inclinados a confundir. En cuanto a nosotros, consideraremos que en el argumento por *división*, las partes deben poder enumerarse de forma exhaustiva, pero que pueden elegirse como se quiera y de manera muy variada, con la condición de que, por su adición, sean susceptibles de reconstruir un conjunto dado. En la argumentación por *especies*, se trata de divisiones sobre las que uno está de acuerdo, las cuales preexisten a la argumentación, parecen naturales y no necesariamente es preciso enumerar de modo exhaustivo para poder argumentar. El argumento por las especies, el cual supone una identidad de naturaleza entre las partes y el conjunto, puede relacionarse con los argumentos de inclusión de los que hemos tratado en el párrafo precedente. Pero, muy a menudo, se transforma en argumentos por *división*, pues se analizan las especies como si por su adición reconstruyeran el género. Por este motivo, lo trataremos aquí, con el mismo título que el argumento por *división*.

<sup>123</sup> Cicerón, *Topica*, 28-30.

<sup>124</sup> Quintiliano, lib. V, cap. X, § 63.

Para utilizar eficazmente el argumento por *división*, es preciso que la enumeración de las partes sea exhaustiva, pues, nos indica Quintiliano:

[...] si en los puntos enumerados, omitimos una sola hipótesis, todo el edificio se derrumba y nos causa risa<sup>125</sup>.

Este consejo atrae nuestra atención sobre el hecho de que el argumento por *división* no es puramente formal, ya que exige un conocimiento de las relaciones que las partes mantienen efectivamente con el todo, en el caso particular en cuestión. Por otra parte, esta técnica de argumentación supone que las clases formadas por la subdivisión de un conjunto estén desprovistas de ambigüedad. Ahora bien, no siempre es éste el caso. Si alguien busca los móviles de un crimen y se pregunta si el asesino ha actuado por celos, odio o codicia, no sólo no está seguro de haber agotado todos los motivos de acción, sino que tampoco sabe con certeza si será capaz de responder sin ambigüedad a cada una de las preguntas concretas que plantea este razonamiento. Este último necesita una estructura unívoca y, por decirlo así, espacializada de lo real, del que se excluirían las imbricaciones, las interacciones, la fluidez, que, por el contrario, nunca están ausentes de los argumentos que examinaremos más adelante en el capítulo dedicado a los razonamientos fundados en la estructura de lo real.

¿Qué puede aportarnos la argumentación por *división*? En principio, todo lo que se extrae de operaciones de adición, sustracción y sus combinaciones.

El esfuerzo puede tender esencialmente a demostrar la existencia del conjunto. Así ocurre en la inducción aristotélica y en una serie de argumentaciones por enumeración de las partes. Señalemos a este respecto que estas formas de argumentación pueden dar lugar a figuras; hemos citado un ejemplo de ampliación por *congerie*, tomado de Vico, en el que la enumeración de las partes tiene como

<sup>125</sup> *Ib.*, § 67.

resultado aumentar la presencia <sup>126</sup>. Según los casos, se puede argumentar un mismo enunciado por división o ampliación: probar que una ciudad está totalmente destruida, a alguien que lo niegue, puede hacerse enumerando de modo exhaustivo los barrios dañados. Pero si el oyente no pone en duda el hecho, o no conoce la ciudad, la misma enumeración será figura argumentativa de la presencia.

En los argumentos por división más característicos, el esfuerzo tiende a demostrar la existencia o no existencia de una de las partes. Se argumenta por exclusión. He aquí un ejemplo, tomado de Bergson, en este último se pregunta qué fuerza puede desempeñar, en la moral aspiración, el papel que cumple la presión del grupo en la moral social:

*Nous n'avons pas le choix. En dehors de l'instinct et de l'habitude, il n'y a d'action directe sur le vouloir que celle de la sensibilité* <sup>127</sup>.

(No tenemos elección. Fuera del instinto y de la costumbre, no hay acción directa sobre el querer más que la de la sensibilidad).

El mismo esquema puede sustentar el uso de tablas de presencia y de ausencia, tal como lo recomiendan Bacon y Mill, aunque más a menudo deban relacionarse con las tablas de variaciones concomitantes <sup>128</sup>.

El argumento por división se encuentra en la base del dilema, forma de argumento en el cual se examinan dos hipótesis para concluir que, cualquiera que sea la elegida, se llega a una opinión, una conducta, de igual alcance, y esto por una de las razones siguientes: o bien conducen cada una a un mismo resultado, o bien llevan a dos resultados de valor idéntico (generalmente dos acontecimientos temidos), o bien acarrear, en cada caso, una incompatibilidad con una regla a la cual se estaba ligado.

Tomemos de Pascal un ejemplo del primer tipo de dilema:

<sup>126</sup> Cfr. § 42, «Las figuras de la elección, la presencia y la comunión».

<sup>127</sup> Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, pág. 35.

<sup>128</sup> Cfr. § 76, «El argumento de doble jerarquía».

*Que pouvaient faire les Juifs, ses ennemis? S'ils le reçoivent, ils le prouvent par leur réception, car les dépositaires de l'attente du Messie le reçoivent; s'ils le renoncent, ils le prouvent par leur renonciation* <sup>129</sup>.

(¿Qué podían hacer los judíos, sus enemigos? Si lo reciben, demuestran su autenticidad con su recibimiento, pues que los depositarios de la espera del Mesías lo reciben; si lo rechazan, lo demuestran con su rechazo).

Para que los dos extremos del dilema desemboquen en el mismo resultado, es preciso admitir la equivalencia de los medios de prueba empleados; pues, en el primer caso, Pascal se fundamenta en la autoridad de los judíos, en la segunda en la de las Sagradas Escrituras. Pero si las dos autoridades son equivalentes, ¿no sería igualmente admisible el razonamiento inverso el cual pondría en juego las dos soluciones contra el Mesías? Los antiguos habían examinado semejante refutación del dilema con el nombre de *conversión* <sup>130</sup>.

El que dos posibilidades contradictorias lleven a una misma conclusión parece resultar más bien de una idea preconcebida en favor de esta última que de la argumentación presentada. Por esta razón, a menudo se atribuye semejante dilema al adversario para sugerir su mala fe. En la controversia respecto a la autenticidad de la tiara de Saitafarnés, Héron de Villefosse, defensor de la tiara, exclama:

*Quand M. Furtwängler retrouve ou croit retrouver sur un monument antique une des figures ou un des motifs de la tiare, il déclare pour cette raison que la tiare est fausse; quand il ne retrouve pas d'exemple du même motif ou des mêmes figures [...], il déclare également que la tiare est fausse. C'est un procédé de discussion tout à fait extraordinaire* <sup>131</sup>.

<sup>129</sup> Pascal, *Pensées*, 521 (37), «Bibl. de la Pléiade», pág. 979 (n.º 762, ed. Brunschvicg).

<sup>130</sup> Cicerón, *De Inventione*, 83.

<sup>131</sup> Vayson de Pradennes, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, pág. 533.

(Cuando M. Furtwängler encuentra o cree encontrar, en un monumento antiguo, una de las figuras o uno de los motivos de la tiara, declara por esta razón que la tiara es falsa; cuando no encuentra muestras del mismo motivo o de las mismas figuras [...], declara igualmente que la tiara es falsa. Es un procedimiento de discusión completamente extraordinario).

El segundo tipo de dilema tiende a limitar el debate a dos soluciones, ambas desagradables, pero entre las cuales parece inevitable la elección; el resto de la argumentación consistirá en la prueba de que la solución propuesta constituye el mal menor:

Y aún más, varones atenienses, que tampoco se os pierda de vista lo siguiente: que ahora tenéis posibilidad de elección sobre si vosotros debéis luchar allí, o aquél [Filipo] aquí junto a vosotros [...] Ahora bien, en cuanto a cuál es la diferencia entre luchar aquí o allí, creo que no necesita mayor razonamiento <sup>132</sup>.

Hallamos un ejemplo cómico del tercer tipo de dilema en las reflexiones que Sterne atribuye a los jurisperitos de Estrasburgo sobre la nariz de un extranjero:

Una nariz tan monstruosa, de haber sido de verdad, dijeron, no habría sido tolerada por la sociedad; y de haber sido postiza, engañar a la sociedad con señales y muestras falsas constituye una violación aún más grave de sus derechos, y en consecuencia la sociedad le habría castigado con mayor rigor todavía si cabe.

El único reparo que a todo esto se le podía hacer era que, de probar algo, lo que probaba era que la nariz del extranjero no era ni postiza ni de verdad <sup>133</sup>.

Para reducir una situación a un dilema, es preciso que las dos ramas se presenten como incompatibles, dado que se relacionan con

<sup>132</sup> Demóstenes, *Olintiaco primero*, 25, 27.

<sup>133</sup> L. Sterne, *La vida y las opiniones del caballero Tristram Shandy...*, pág. 220.

una situación en la que el tiempo no hace mella y que, por eso mismo, excluye la posibilidad de un cambio. Se muestra perfectamente este carácter estático del dilema en los ejemplos siguientes. El primero, que la *Retórica a Herennio* atribuye a un autor laborioso, es la argumentación de una joven, cuyo padre quiere separarla, a pesar suyo, del marido:

Padre, me tratas con un rigor que no merezco. Pues, si crees que Cresfonte es un mal hombre, ¿por qué me lo das por marido? Si, por el contrario, es un hombre de bien, ¿por qué forzarme, contra mi voluntad y la suya, a abandonar a éste hombre? <sup>134</sup>.

El otro dilema es aquel con el que Demóstenes quiere aplastar a Esquines:

Y yo, al menos, preguntaría con gusto a Esquines si, cuando se producían esos acontecimientos y la ciudad estaba llena de emulación, alegría y alabanzas, él tomaba parte en los sacrificios y se regocijaba a la vez que la mayoría, o si apesadumbrado, gimiendo y descontento por los éxitos colectivos, se quedaba en casa. Pues si estaba presente y se encontraba entre los demás, ¿cómo que no está llevando a cabo una acción escandalosa o, incluso, impía, si aquellas medidas de cuya excelencia él personalmente puso por testigos a los dioses, ahora os pide a vosotros, que habéis jurado por los dioses, que votéis que no eran óptimas? Y si no estaba presente, ¿no es justo que muera muchas veces si, por lo que los demás se alegraban, él se entristecía al verlo? <sup>135</sup>.

La reducción de la situación a un esquema cuasi lógico, el cual excluye a la vez los matices y la influencia del cambio, permite cercar al adversario en la alternativa del dilema, del que sólo podrá salir valiéndose de un cambio o de matices, que deberá justificar cada vez que lo intente.

<sup>134</sup> *Retórica a Herennio*, II, 38.

<sup>135</sup> Demóstenes, *Sobre la corona*, 217.

Puesto que el argumento por división supone que el conjunto de las partes reconstituye el todo, que las situaciones analizadas agotan el campo de lo posible, cuando las partes o las posibilidades se limitan a dos, el argumento se presenta como una aplicación del tercio excluido. Se emplea esta forma de la división cuando, en un debate, se reducen las soluciones a dos: la del adversario y la que defiende uno mismo. Tras haber ridiculizado la tesis del adversario —la cual, a veces, se crea con todas las piezas necesarias para la causa—, uno se vale de la que se propone como la única posible. Una técnica algo diferente consiste en exponer una tesis como portadora de la respuesta al problema, al ser arrojadas, en bloque, a lo indeterminado todas las demás hipótesis. Sólo la tesis desarrollada goza de la presencia. A veces, después de haberla expuesto, el orador se dirige a los oyentes, para preguntarles si tienen una solución mejor que ofrecer. Esta apelación, calificada de modo clásico de argumento *ad ignorantiam*, extrae su fuerza esencialmente de la urgencia, pues excluye un plazo de reflexión; el debate se circunscribe a la tesis presentada y a la que se le podría oponer eventualmente *en el acto*. Por eso, este argumento, por ser susceptible de ser utilizado, sitúa a los interlocutores en un ámbito limitado que recuerda al del dilema.

Los argumentos por división implican, por supuesto, a todas las relaciones, entre las partes, que hacen que su suma sea capaz de reconstituir el conjunto. Estas relaciones pueden vincularse a una estructura de lo real (por ejemplo: la que existe entre los diferentes barrios de una ciudad); también pueden ser de naturaleza principalmente lógica. La negación desempeña a este respecto un papel esencial: ella es quien parece garantizar que la división sea exhaustiva. Así sucede en este argumento erístico («Kunstgriff 13») que Schopenhauer expone en estos términos:

Para obligar al adversario a que admita una proposición, es preciso añadir la contraria y dejar al adversario que elija; formularemos la contraria de forma bastante cruda para que, al no querer ser paradójico, el interlocutor acepte nuestra proposición, la cual,

con relación a la otra, parece muy plausible. Por ejemplo, para que afirme que se debe hacer todo lo que ordena el padre, le preguntamos: «¿Hay que obedecer o desobedecer a los padres en todo?»<sup>136</sup>.

La tesis propuesta como contraste está formada por la negación de la otra —o al menos por la negación de algunos de sus elementos. El artificio es manifiesto. Pero observemos que Pascal no duda en recomendar la argumentación por división entre las dos posibilidades, que constituyen una proposición y su contraria:

[...] *toutes les fois qu'une proposition est inconcevable, il faut en suspendre le jugement et ne pas la nier à cette marque, mais en examiner le contraire; et si on le trouve manifestement faux, on peut hardiment affirmer la première, tout incompréhensible qu'elle est*<sup>137</sup>.

([...] todas las veces que una proposición es inconcebible, es preciso dejar en suspenso el juicio y no negarla por esta señal, sino examinar su contraria, y, si se la encuentra manifiestamente falsa, se puede afirmar sin duda alguna la primera, por muy incomprensible que sea).

Utilizada como lo hace Pascal, para probar la infinita divisibilidad del espacio, esta argumentación cuasi lógica está basada en una división exhaustiva de un conjunto dado.

Habitualmente, semejante argumentación está considerada como evidente. La Bruyère escribe:

*L'impossibilité où je suis de prouver que Dieu n'est pas me découvre son existence*<sup>138</sup>.

(La imposibilidad en la que me encuentro de demostrar que Dios no existe me muestra su existencia).

<sup>136</sup> Schopenhauer, *Eristische Dialektik*, ed. Piper, vol. 6, pág. 414.

<sup>137</sup> Pascal, *De l'esprit géométrique*, «Bibl. de la Pléiade», pág. 369.

<sup>138</sup> La Bruyère, *Des esprits forts*, en *Caractères*, 13, «Bibl. de la Pléiade», pág. 472.

Sobre este tipo de razonamiento se fundamenta por lo general, como ha mostrado E. Dupréel, la noción de necesidad en filosofía <sup>139</sup>.

La disyunción confirmada entre dos términos que no son formalmente contradictorios indica, en muchas ocasiones, que, de este modo, el orador asume el que identifica una de las ramas de la alternativa con la negación de la otra. Cuando Gide, en el ejemplo citado más atrás, declara a propósito de la Biblia y de las *Mil y una noches*: *On peut aimer ou ne comprendre point* (a uno le puede gustar o no comprender nada), identifica *ne pas comprendre* (no comprender) y *ne pas aimer* (no gustar) <sup>140</sup>, con lo que descalifica este extremo negativo de la alternativa.

Cuando H. Lefebvre escribe:

*La pensée logique et scientifique est objective [...] ou n'est rien. De même, elle est universelle [...] ou elle n'est rien* <sup>141</sup>.

(El pensamiento lógico y científico es *objetivo* [...] o no es nada. Asimismo, es *universal* [...] o no es nada),

parece que, por la identificación entre *rien y pas objective, pas universelle*, da un valor absoluto a la definición propuesta.

Esta identificación de la parte negativa con algo despreciable puede realizarse mediante un dilema. Locke, que se opone a las guerras de religión y a la intolerancia de los sacerdotes cristianos, escribe:

Si alguien que declara ser el ministro de la palabra de Dios, el predicador del Evangelio de la Paz, enseña lo contrario, no comprende o descuida los deberes de su vocación, deberá rendir cuentas un día al Príncipe de la paz <sup>142</sup>.

<sup>139</sup> E. Dupréel, *Essais pluralistes* («De la nécessité»), pág. 77.

<sup>140</sup> Cfr. § 32, «La elección de las calificaciones».

<sup>141</sup> H. Lefebvre, *A la lumière du matérialisme dialectique*, I, pág. 43.

<sup>142</sup> J. Locke, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, pág. 136.

Semejante dilema puede utilizarse como figura. La *Retórica a Herennio* ofrece el siguiente ejemplo de *duda (dubitatio)*:

Por esta época, la República sufrió un gran perjuicio debido a los cónsules, ¿habrá que decir que por su estupidez, por su perversidad, o por ambas? <sup>143</sup>.

No se trata de una simple vacilación a propósito de una calificación, es mucho más una figura de presencia que una figura de elección. Ya sabemos que se percibe la amplificación como figura cuando emplea esquemas argumentativos caracterizados <sup>144</sup>. En este caso, el dilema se reduce a disyunción no exclusiva.

La relación entre las dos partes que forman un todo puede responder también a la de la complementariedad.

Será complementario de una noción lo que es indispensable para explicar, justificar, autorizar el empleo de una noción; es lo que E. Dupréel llama una noción-muleta <sup>145</sup>. Pero, también será complementario lo que, añadido a la noción, reconstituye siempre un todo, cualesquiera que sean las fluctuaciones en la aplicación de dicha idea. Por otra parte, estos dos aspectos de la complementariedad están vinculados entre sí.

El obispo Blougram muestra que creencia e incredulidad son complementarias:

Todo lo que hemos ganado por nuestra incredulidad  
Es una vida de duda diversificada por la fe,  
Para una vida de fe diversificada por la duda:  
A lo que llamábamos cuadro blanco [en el ajedrez], lo llamamos [negro] <sup>146</sup>.

<sup>143</sup> *Retórica a Herennio*, IV, 40.

<sup>144</sup> Cfr. § 42, «Las figuras de la elección, la presencia y la comunión».

<sup>145</sup> E. Dupréel, *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, págs. 68-69.

<sup>146</sup> R. Browning, *Poems, Bishop Blougram's Apology*, pág. 140:

*All we have gained then by our unbelief  
Is a life of doubt diversified by faith,  
For one of faith diversified by doubt:  
We called the chess-board white, - we call it black.*

Cfr. § 43, «El estatuto de los elementos argumentativos y su presentación».

Una afirmación y su negación son, en un sentido, siempre complementarias. Sin embargo, haciendo hincapié en la complementariedad, se elimina la idea de oposición y de indispensable elección para desembocar, por el contrario, en la idea de que la elección es indiferente. Por este camino, las negaciones utilizadas en los dilemas podrían relacionarse con la complementariedad.

La importancia que tiene la manera de percibir la relación entre las partes que forman un todo, está particularmente señalada en los argumentos *a pari* y *a contrario*, bien conocidos en la tradición jurídica. Dichos argumentos tratan de la aplicación o de la no aplicación, a otra especie del mismo género, de lo que se afirma para una especie determinada. Tomemos un ejemplo: una ley promulga ciertas disposiciones relativas al hijo heredero; gracias al argumento *a pari* se intentan ampliar estas disposiciones a las hijas; el argumento *a contrario*, en cambio, permite pretender que no se apliquen a las personas de sexo femenino. En el primer caso, se considera la ley como un ejemplo de una regla que concierne a todo el género; en el segundo, se la concibe como una excepción a una regla sobreentendida referente al género.

Se percibe el argumento *a pari* como una identificación; el argumento *a contrario*, como división. Sin embargo, es preciso señalar que en la medida en que se considera la identificación *a pari* como la asimilación de dos especies de un mismo género, tal identificación da pie al argumento *a contrario*; el argumento cuasi lógico provoca el argumento cuasi lógico del adversario; en la medida en que la identificación se realiza por otros medios, hay menos riesgo de que suscite la réplica por el argumento *a contrario*.

¿Cómo se deben interpretar los textos legales o las decisiones de la jurisprudencia? *A priori*, no es posible saberlo. Únicamente el contexto, la apreciación de la situación, la determinación del objetivo perseguido por las disposiciones legales o las decisiones de la jurisprudencia, permitirá, en cada caso, que prevalezca una u otra técnica argumentativa, que se prefiera la identificación de dos especies a su oposición, o a la inversa. Esta conclusión evidencia

perfectamente la diferencia entre la argumentación cuasi lógica y la demostración formal.

### § 57. LOS ARGUMENTOS DE COMPARACIÓN

La argumentación no podría avanzar mucho más sin recurrir a las comparaciones, en las cuales se confrontan varios objetos para evaluarlos uno con relación a otro. En este sentido, los argumentos de comparación deberán distinguirse tanto de los argumentos de identificación como del razonamiento por analogía.

Al afirmar «Sus mejillas están rojas como un tomate», así como «París tiene tres veces más habitantes que Bruselas», «Es más bonito que un San Luis»<sup>147</sup>, comparamos realidades entre sí, y esto de una forma que parece mucho más susceptible de prueba que un simple juicio de semejanza o de analogía. Esta impresión obedece a que la idea de medida está subyacente en estos enunciados, incluso si falta el criterio para realizar efectivamente la medida; por eso, los argumentos de comparación son cuasi lógicos. A menudo se presentan como constataciones de hecho, mientras que la relación de igualdad o de desigualdad confirmada a menudo sólo constituye una pretensión del orador. Así:

El delito es el mismo: o robar al Estado, o malgastar el dinero en contra del interés público<sup>148</sup>,

es una afirmación que se asemeja a lo que es un delito verificado, una acción que no está calificada legalmente y en la que la igualdad con la precedente no es, pues, previa a la argumentación.

Con frecuencia, sin embargo, la idea de medida, subyacente en los argumentos de comparación, se traduce por el enunciado de ciertos criterios.

<sup>147</sup> En el original, *Il est plus beau qu'Adonis*. (N. de la T.)

<sup>148</sup> Cicerón, *De Oratore*, 172.

Las comparaciones pueden efectuarse por oposición (lo pesado y lo ligero), por ordenación (lo que es más pesado que) y por ordenación cuantitativa (en este caso la pesada por medio de unidades de peso) <sup>149</sup>. Cuando se trata de nociones tomadas del uso común, los criterios son complejos generalmente; la descomposición de una noción, como la operan los estadísticos (por ejemplo: la medida del grado de instrucción basándose en el número de personas que saben leer, el número de bibliotecas, de publicaciones, etc.) constituye un esfuerzo para analizar diversos elementos mensurables. De diferentes formas se realiza la combinación de los criterios. Así en Santo Tomás encontramos la combinación siguiente:

*Les êtres inférieurs, en effet, sont naturellement incapables d'atteindre une complète perfection, mais ils atteignent un degré médiocre d'excellence au moyen de quelques mouvements. Ceux qui leur sont supérieurs peuvent acquérir une complète perfection au moyen d'un grand nombre de mouvements. Supérieurs encore aux précédents sont les êtres qui atteignent leur complète perfection par un petit nombre de mouvements, le plus haut degré appartenant à ceux qui la possèdent sans exécuter de mouvements pour l'acquérir* <sup>150</sup>.

(Los seres inferiores, en efecto, son incapaces de alcanzar una completa perfección, pero consiguen cierto grado mediocre de excelencia por medio de algunos movimientos. Los que son superiores a ellos pueden adquirir una completa perfección por medio de un gran número de movimientos. Superiores todavía a los precedentes son los seres que alcanzan su completa perfección por un reducido número de movimientos, de los cuales el más alto grado pertenece a los que la poseen sin realizar movimiento alguno para adquirirla).

Esta graduación que combina los grados de perfección y los medios utilizados para adquirirla permite a Santo Tomás poner a Dios en la cúspide, luego a los ángeles, los hombres, los animales. Esta construcción metafísica se apoya en una analogía en la que interviene

<sup>149</sup> Hempel y Oppenheim, *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik*.

<sup>150</sup> É. Gilson, *Le thomisme*, pág. 281 (cfr. *Sum. theo.*, I, 77, 2 ad Resp.).

igualmente este doble criterio; se trata de los grados de la santidad, comparados teniendo en cuenta el resultado obtenido y los pasos necesarios para conseguirla.

A menudo, los criterios entran en conflicto: el procedimiento de Santo Tomás establece, para cada escalón de uno de los criterios, una jerarquía basada en el segundo criterio <sup>151</sup>, lo cual implica evidentemente un predominio del primero sobre el segundo. Sin embargo, la necesidad misma de introducir este último muestra que se reconocía al primero insuficiente.

Se pueden analizar las combinaciones más diversas, las cuales nunca reflejarán la complejidad de las nociones no formalizadas. Más aún, en muchos casos hay una proporcionalidad inversa entre los criterios que se tendrán en cuenta; según el sentido común, el mérito engloba la disposición innata al bien y el sacrificio, y una graduación de los méritos debe examinar estos factores incompatibles.

Desde el momento en que hay comparación entre elementos no integrados en un sistema, los términos de la comparación, cualquiera que sea, entran en interacción uno con otro y de dos maneras:

1) El nivel absoluto del término patrón podrá influir en el valor de los términos pertenecientes a la misma serie y con los que se le compara. Se observa este efecto desde la percepción. Cabe destacar que las repeticiones de los términos cotejados concurren todas —al parecer— para localizar un nivel neutro de adaptación <sup>152</sup>. Lo mismo sucede sin duda en la argumentación en la que los términos ya emitidos constituyen una base que influye en las evaluaciones nuevas.

2) La confrontación puede aproximar dos términos que se está autorizado a considerar como inconmensurables. La comparación entre Dios y los hombres actúa en provecho del término inferior y en detrimento del término superior. Los partidarios del amor di-

<sup>151</sup> Cfr. § 20, «Las jerarquías».

<sup>152</sup> Cfr. H. Helson, «Adaptation-level as a basis for a quantitative theory of frames of reference» en *The Psychol. Review*, noviembre de 1948, pág. 302.

vino, despreciando el amor terrestre, sólo pueden valorizar este último por la comparación que establecen entre ambos. Dirá Plotino:

[El alma] purificada de las impurezas de este mundo y preparada para regresar con su padre, está llena de gozo. Para quienes ignoren este estado, los cuales imaginan según los amores de aquí abajo lo que debe de ser el encuentro con el ser más amado, los objetos que queremos aquí son mortales y caducos; sólo amamos fantasmas inestables, y no los amamos realmente; no son el bien que buscamos <sup>153</sup>.

Esta valoración de lo inferior —incluso oradores como Bossuet, la subrayan— puede obtener efectos argumentativos:

[...] *les souverains pieux, veulent bien que toute leur gloire s'efface en présence de celle de Dieu; et bien loin de s'offenser que l'on diminue leur puissance dans cette vue, ils savent qu'on ne les révère jamais plus profondément que lorsqu'on ne les rabaisse qu'en les comparant avec Dieu* <sup>154</sup>.

([...] los soberanos piadosos quieren que toda su gloria se desvanezca en presencia de la de Dios, y, lejos de ofenderse porque disminuya su poder con esta idea, saben que nunca se los honra tanto como cuando se los rebaja comparándolos con Dios).

Asimismo, es un honor para un poeta mediocre el ser declarado muy inferior a un maestro renombrado: desde ese momento, entra en la cofradía de los poetas ilustres, aunque no ocupe un lugar destacado. En cambio, todo lo que se confronta con objetos muy inferiores no puede soportar este acercamiento; por eso, Plotino, tras haber señalado la superioridad del Uno sobre cualquier otra realidad, pero temiendo la devaluación que para él resulta, añade:

Por tanto, alejemos de él todas las cosas, no digamos siquiera que las cosas dependen de él y que él es libre; [...] no debe tener absolutamente relación alguna con nada [...] <sup>155</sup>.

<sup>153</sup> Plotino, *Enéadas VI*, 9, 9.

<sup>154</sup> Bossuet, *Sur l'ambition*, en *Sermons*, t. II, pág. 395.

<sup>155</sup> Plotino, *Enéadas VI*, 8, 8.

Un procedimiento eficaz, para descalificar a alguien, consiste en confrontarlo con lo que desprecia, aun cuando sea para afirmar que es superior. Falta apostillar que, desde ese momento, los seres comparados forman parte de un mismo grupo.

Las interacciones entre términos de una comparación pueden deberse a la percepción de enlaces reales entre lo que se coteja. Pero poco importa su origen. Tienen como consecuencia el que en las comparaciones, cuando se trata de poner de manifiesto una distancia que se examina, hace falta un esfuerzo constante para restablecerla. Sólo los convenios precisos de medida pueden garantizar la persistencia de las relaciones evocadas.

Los argumentos de comparación, sin embargo, no dejan de considerar que estas relaciones son establecidas y transportables. He aquí un ejemplo cómico. Una hermosa joven y una anciana arisca están esperando el autobús. La segunda rechaza con indignación un cigarrillo:

*Fumer en rue? Je préférerais encore embrasser le premier venu. —Moi aussi, mais en attendant on peut en griller une* <sup>156</sup>.

(—¿Fumar en la calle? Antes preferiría abrazar al primero que llegue.

—Yo también, pero entretanto podemos echar un pitillo).

Lo cómico procede del hecho de que la misma jerarquía preferente está situada en cualquier otra región de la escala de valores.

La elección de los términos de comparación adaptados al auditorio puede ser un elemento esencial para la eficacia de un argumento, aun cuando se trate de comparación numéricamente precisable; en ciertos casos, será más ventajoso describir un país afirmando que es nueve veces mayor que Francia a decir que es la mitad de Brasil.

Los rasgos del término de referencia son los que le dan su aspecto particular a una serie de argumentos.

<sup>156</sup> Según el periódico *Le Soir*, 20 de junio de 1950.

Una forma típica de comparación es la que se vale de la pérdida no sufrida, para apreciar las ventajas de una solución adoptada. A quienes le preguntaban lo que había ganado con la guerra, Pitt respondía: «todo lo que hubiéramos perdido sin ella»<sup>157</sup>. El término de referencia es hipotético, pero, gracias a la tautología, se le concede una importancia real aunque indeterminable. Sin embargo, a menudo es necesario evaluar este término de referencia, el cual se presentará de forma favorable a las conclusiones de la argumentación. El propio Pitt critica a sus adversarios que, para calcular los inconvenientes de la guerra, describen de modo entusiasta la prosperidad que se ha desvanecido con ella, y que, en su momento, parecían apreciar poco<sup>158</sup>. En general, los cuadros de la edad de oro, pasada o futura, del paraíso perdido o esperado, ya se trate de los buenos viejos tiempos o de la felicidad que se encuentra en otra parte, sirven para descalificar la edad y el país en el cual se vive. Por el contrario, la descripción entusiasta de la situación presente valdrá para descartar todo esfuerzo por mejorarla e incluso por modificarla; el aumento relativo de felicidad sería mínimo, la pérdida de felicidad, considerable. Toda persuasión por medio de la amenaza será, pues, tanto más eficaz cuanto más se valore el estado del que se disfruta.

El argumento de comparación puede manifestarse igualmente por el uso del superlativo. Este se expresa considerando algún objeto, bien superior a todos los seres de una serie, bien incomparable y, por consiguiente, único en su género. No olvidemos que esta última calificación necesita una tentativa previa de comparación cuya imposibilidad se reconoce. Así es como la propia unicidad puede resultar del superlativo igual que, en Leibniz, la unicidad de las verdades contingentes está fundamentada en el principio de lo mejor. Esta técnica permite individualizar a los seres calificándolos

<sup>157</sup> W. Pitt, *Orations on the French war*, pág. 123, 9 de diciembre de 1795.

<sup>158</sup> *Ib.*, pág. 133, 10 de mayo de 1796.

por medio del superlativo, procedimiento que Giraudoux no ha dudado en utilizar con frecuencia<sup>159</sup>.

Los juicios que se valen del superlativo son mucho más impresionantes, en parte por su aspecto cuasi lógico, que otros juicios más moderados. A menudo, dispensan de mostrar que la comparación versa sobre algo que tiene un valor; lo prueba la abundancia de superlativos en los escritos publicitarios. Su carácter perentorio exime también con más facilidad de demostración. La acusación de haber cometido «el acto más infame» se apoyará generalmente menos con pruebas que la de haber «hecho mal». Esta jerarquía puede expresarse fuera de la forma comparativa, por el simple uso de nociones como «execrable», «milagroso». La Bruyère ha señalado el aspecto perentorio de estos términos<sup>160</sup>.

Ciertos procedimientos de amplificación también pueden sugerir el superlativo, como el que nos ofrece Quintiliano como ejemplo:

Golpeaste a tu madre. ¿Qué más puedo decir? Golpeaste a tu madre<sup>161</sup>.

Cuando no hay nada más que, añadido, pueda aumentar la gravedad de una infracción, ni señalar la importancia de un acto, ya no es necesario compararlo con cualquier otro para reconocer su preeminencia.

El efecto del superlativo está reforzado a veces con una restricción particular. Da la impresión de que se ha procedido verdaderamente a una comparación efectiva; el superlativo no debe considerarse un simple modo de hablar, una figura de estilo. Virgilio declara a propósito de Lauso:

El más hermoso de todos, exceptuando a Turno el Laurentino<sup>162</sup>.

<sup>159</sup> Cfr. Y. Gandon, *Le démon du style*, pág. 140.

<sup>160</sup> La Bruyère, *De la société et de la conversation*, en *Caractères*, 19, «Bibl. de la Pléiade», pág. 176.

<sup>161</sup> Quintiliano, lib. VIII, cap. IV, § 7.

<sup>162</sup> *Ib.*, § 6 (*Eneida*, canto VII, 649-650).

Aquí el superlativo no coincide con lo único. En cambio, se produce la impresión de unicidad cuando sólo aparece, hablando de un ser, él mismo como término de comparación; se forma, por decirlo así, una clase aparte, incomparable. Como lo manifiesta La Bruyère,

*V... est un peintre, C... un musicien, et l'auteur de Pyrame est un poète; mais Mignard est Mignard, Lulli est Lulli, et Corneille est Corneille* <sup>163</sup>.

(V... es un pintor, C... un músico, y el autor de *Píramo* es un poeta; pero, Mignard es Mignard, Lulli es Lulli y Corneille es Corneille).

Toda comparación —lo vemos por este ejemplo— puede, de alguna forma, descalificarse, porque desdeña la unicidad de los objetos incomparables. Tratar a *su patria, su familia*, como *una patria, una familia*, es ya privarla de una parte de su prestigio; de ahí el carácter algo blasfematorio del racionalismo, que rehúsa considerar los valores concretos en su unicidad. Por esta razón, cualquier amor, en la medida en que resulta de una comparación que desemboca en la elección del mejor objeto hacia el que pueda dirigirse, será sospechoso y poco apreciado. Hay sentimientos que excluyen toda elección, por muy halagüeña que pudiera ser.

La idea misma de elección, de buena elección, implica siempre comparación. No obstante, las expresiones relativas a la elección muestran perfectamente el vaivén entre el campo del comparativo y el de lo absoluto. «Hemos hecho una buena elección» significa a menudo el contentamiento, la voluntad de no comparar. La idea de que algo es bueno, sobre todo si ese algo existe, y que pone en juego la inercia, se expresa fácilmente con la idea de que es lo mejor, que no se podía encontrar nada mejor, es decir, un superlativo. Una justificación implícita sería que el objeto pareciera susceptible de sostener varias comparaciones. Podemos acercarnos a estas afirmaciones relativas a la buena elección muchas afirmaciones so-

<sup>163</sup> La Bruyère, *Du mérite personnel*, en *Caractères*, 24, «Bibl. de la Pléiade», pág. 118.

bre una cantidad (por ejemplo: el volumen de negocios obtenido por cierta publicidad). Sugerimos que esta cantidad es superior a aquellas con las que podríamos comprarla. En cambio, si un acontecimiento se beneficia de grandes titulares en los periódicos, podremos minimizar su importancia destacando que, cada día, se pone en primer plano un suceso; el valor absoluto se reduce a un valor comparativo.

Estas interpretaciones parecen pasar, en dos tiempos, del valor absoluto al valor comparativo, o a la inversa. Sin embargo, eso es el fruto de un análisis. Por el contrario, hay argumentaciones en dos tiempos que operan este paso de forma explícita. Blougram se basa en que, una vez elegido un fin, el medio debe ser el mejor posible <sup>164</sup>. Pero esta comparación hecha en el plano de los medios reacciona sobre el conjunto de la situación; valoriza, en este caso, a la vez la religión más eficaz para actuar en el mundo y el fin elegido, a saber: actuar en el mundo. Encontraremos estas interacciones con motivo del estudio de los argumentos basados en las estructuras de lo real.

Todos estos análisis tienden a mostrar cuánto difieren los argumentos de comparación de las confrontaciones entre valores efectivamente mensurables, cuyo sitio en una serie o en un sistema se habría establecido de una vez para siempre; no obstante, su aproximación a las estructuras matemáticas es lo que proporciona una gran parte de su fuerza persuasiva.

#### § 58. LA ARGUMENTACIÓN POR EL SACRIFICIO

Uno de los argumentos de comparación utilizados con más frecuencia es el que se vale del sacrificio que se está dispuesto a sufrir para obtener cierto resultado.

<sup>164</sup> R. Browning, *Poems*, *Bishop Blougram's Apology*, pág. 141.

Esta argumentación se encuentra en la base de todo sistema de intercambios, ya se trate de trueque, venta, alquiler de servicios —aunque no sea ciertamente la única en las relaciones de vendedor a comprador. Pero no está reservada al campo económico. El alpinista que se pregunta si está preparado para realizar el esfuerzo necesario, para escalar una montaña, recurre a la misma forma de evaluación.

En cualquier examen, los dos términos se determinan uno con otro. Por eso, Sartre concluye que nunca podemos saber si el mundo, por los obstáculos que nos presenta, nos informa sobre él o sobre nosotros. Nosotros somos quienes, libremente, fijamos los límites de nuestros esfuerzos <sup>165</sup>. Pero, para poder tener en cuenta este esfuerzo, es preciso que pueda ser descrito o conocido de una forma que, al menos provisionalmente, parezca suficiente. Hace falta, a este respecto, guardarse de ciertas ilusiones. Así la distinción de Klages entre las facultades cuantitativas, las cuales serían mensurables comparando diversos individuos, y los móviles que se medirían recíprocamente en un mismo individuo <sup>166</sup>, distinción fecunda quizás, no deben hacer olvidar que esta evaluación recíproca sólo es utilizable con la condición de saber si, en tal individuo, un móvil dado es reputado por una intensidad normal o por poseer una estimación cualquiera.

En la argumentación por el sacrificio, éste debe calcular el valor atribuido al motivo por el cual se consiente el sacrificio. De este argumento se sirve Calvino para garantizar la importancia que los protestantes —contrariamente a los católicos— conceden a su religión:

*Mais comment qu'ils se moquent de l'incertitude d'icelle, s'ils avoyent à signer la leur de leur propre sang, et aux despens de leur vie, on pourroit voir combien ils la prisent. Nostre fiance est bien*

<sup>165</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, pág. 569.

<sup>166</sup> L. Klages, «Notions fondamentales de la caractérologie», en *Le diagnostic du caractère*, pág. 16.

*autre, laquelle ne craint ne les terreurs de la mort, ne le jugement de Dieu* <sup>167</sup>.

(Pero, dado que ellos se burlan de la incertidumbre de aquella [la doctrina protestante], si tuvieran que sellar la suya con su propia sangre y a costa de su vida, se podría ver cuánto la estiman. Nuestra confianza es muy distinta, la cual ni teme los horrores de la muerte, ni el juicio de Dios).

Se trata del conocidísimo argumento, dirigido contra los católicos, fundamentado en la existencia de confesores de la fe, y la ausencia de sacrificio sirve para medir la escasa importancia dada a algo que se pretende reverenciar.

Si, en el argumento del sacrificio, lo examinado es el hecho del individuo que consiente al sacrificio, la significación de este último a los ojos de los demás, depende de la estima hacia quien efectuó el examen. Cuando Pascal escribe:

*Je ne crois que les histoires dont les témoins se feraient égorger* <sup>168</sup>  
(Sólo creo las historias cuyos testigos se hicieran degollar),

es preciso que estos testigos, que sirven de punto de referencia, gocen de cierto prestigio. Cuanto más grande sea éste, más impresión el argumento. Pauline lo señala perfectamente, al decir:

*Mon époux en mourant m'a laissé ses lumières;  
Son sang, dont tes bourreaux viennent de me couvrir  
M'a dessillé les yeux, et me les vient d'ouvrir* <sup>169</sup>.

(Mi esposo al morir me dejó sus conocimientos;  
Su sangre, con la que tus verdugos acaban de cubrirme,  
Me abrió los ojos, y me los acaba de abrir).

<sup>167</sup> Calvino, *Au Roy de France*, en *Institution de la religion chrétienne*, pág. 8.

<sup>168</sup> Pascal, *Pensées*, 397 (159), «Bibl. de la Pléiade», pág. 932 (n.º 593, ed. Brunschvicg).

<sup>169</sup> Corneille, *Polyeucte*, acto V, escena 5.ª.

En última instancia, será el sacrificio de un ser divino, al que evoca Bossuet:

*Et en effet, chrétiens, Jésus-Christ, qui est la vérité même, n'aime pas moins la vérité que son propre corps; au contraire, c'est pour sceller de son sang la vérité de sa parole qu'il a bien voulu sacrifier son propre corps*<sup>170</sup>.

(Y, en efecto, cristianos, Jesucristo, que es la verdad misma, no por ello ama menos la verdad que su propio cuerpo; al contrario, para sellar con su sangre la verdad de su palabra quiso sacrificar su propio cuerpo).

Los confesores de la fe pueden ser humildes, pero no serán alienados ni abyectos; su elevado número podrá suplir el escaso prestigio individual, como en la leyenda de las 11.000 vírgenes que acompañan a Santa Úrsula. El examen que lleva al sacrificio, hecho con toda sinceridad, es, además, un elemento susceptible de aumentar este prestigio. No obstante, si se conoce el objeto del sacrificio y su valor es escaso, el prestigio de aquellos que se han sacrificado disminuirá, por una especie de choque de rechazo. Isócrates, en su elogio a Helena, la glorifica por los sacrificios que los griegos aceptaron para recuperarla<sup>171</sup>. Fénelon critica este procedimiento:

*Rien n'y est prouvé sérieusement, il n'y a en tout cela aucune vérité de morale: il ne juge du prix des choses que par les passions des hommes*<sup>172</sup>.

(Nada se ha probado con rigor, no hay ninguna verdad de moral en todo eso; sólo juzga el valor de las cosas según las pasiones de los hombres).

El sacrificio de los griegos le parece fútil, a causa de la futilidad de su objeto; pero la técnica de la prueba no difiere en nada de

<sup>170</sup> Bossuet, *Sur la parole de Dieu*, en *Sermons*, vol. II, pág. 157.

<sup>171</sup> Isócrates, *Elogio a Helena*, 48 y sigs.

<sup>172</sup> Fénelon, *Dialogues sur l'éloquence*, en *Œuvres*, ed. Lebel, t. XXI, pág. 75.

la de los confesores de la fe, de la utilizada por Plotino para valorar el estado místico:

Ella [el alma] no cambiaría nada por él [el Primero], aunque le prometieran todo el cielo, porque sabe perfectamente que no hay nada mejor ni preferible a él [...] Todo lo que antes le causaba placer (dignidades, poder, riqueza, belleza, ciencia), todo lo desprecia y lo dice; pero ¿lo diría si no hubiera encontrado bienes mejores?<sup>173</sup>.

Destaquemos, sin embargo, que, para que el valor del Uno se demuestre por la grandeza del sacrificio, es preciso que el ascetismo resultante descansa en una apreciación positiva previa a los bienes de este mundo, sin lo cual la renuncia no sería convincente. Siempre se le puede hacer una grave objeción al argumento por el sacrificio. El hecho de que la psicología contemporánea haga hincapié en la ambivalencia de los sentimientos permite formularla en términos extremos: Quien sacrifica su hijo al honor ¿no alimentaba hacia él un odio inconsciente? El valor del honor no se vería entonces realizado en nada por esta inmolación. La medida por el sacrificio supone constantes e, insertados en un campo cuasi formal, elementos que, de hecho, están sujetos a variaciones. La prueba está en que la concepción que tenemos de un mismo sacrificio puede, en la práctica, ser muy diferente según las conclusiones que queramos sacar. Si se trata de confiar o no un puesto a una personalidad estimada por todos los participantes al debate, quienes favorecen a este candidato podrán valerse de la humillación que éste sufriría en caso de fracaso; los adversarios, en cambio, tratarán de minimizar el inconveniente que supondría para él el no ser aceptado. ¿Y acaso el hecho mismo de renunciar no influye, por una especie de choque de rechazo, en modificar el valor de aquello a lo que se renuncia? Estamos de lleno en la argumentación cuasi lógica porque el término no constituye una dimensión fija, pero está en interacción constante con otros elementos.

<sup>173</sup> Plotino, *Enéadas VI*, 7, 34.

El valor del fin perseguido con el sacrificio se transforma igualmente, durante la acción, en virtud de los propios sacrificios consentidos. Simone Weil escribe, con toda razón, al respecto:

*[...] des souffrances trop grandes par rapport aux impulsions du coeur peuvent pousser à l'une ou l'autre attitude; ou on repousse violemment ce à quoi on a trop donné, ou on s'y accroche avec une sorte de désespoir* <sup>174</sup>.

([...] sufrimientos demasiado grandes con relación a los impulsos del corazón pueden empujar a una u otra actitud: o rehusamos violentamente aquello por lo que hemos dado demasiado, o nos aferramos a ello con una especie de desesperación).

En el primer caso, ya no quieren dejarse engañar, en lo sucesivo, y disuaden a los demás de este valor decepcionante; en el segundo, engrandecen el fin de modo que su dimensión sobrepase el sacrificio: nos encontramos en presencia de otro argumento que analizaremos más adelante con el nombre de argumento del despilfarro <sup>175</sup>.

El argumento del sacrificio, utilizado de forma hipotética, puede servir para evidenciar el valor que concedemos a algo; pero va acompañado, muy a menudo, por la afirmación de que semejante sacrificio, el cual estaríamos dispuestos a asumir, es, o superfluo, porque la situación no lo exige, o ineficaz, porque no permitiría llegar al objetivo previsto <sup>176</sup>.

El sacrificio inútil —que no es pura hipótesis, sino trágica realidad— puede conducir a la desconsideración de aquellos que lo han realizado. A propósito de los muertos caídos durante una ofensiva rechazada, he aquí la reflexión de un camarada de combate:

<sup>174</sup> Simone Weil, *L'enracinement*, pág. 114.

<sup>175</sup> Cfr. § 65, «El argumento del despilfarro».

<sup>176</sup> Cfr. Epicteto, *Pláticas*, I, 4, 27; R. Crossman, *Palestine Mission, with Speech delivered in the House of Commons*, 1 de julio de 1946, pág. 250.

*[...] pour tout dire, ils nous étaient moins sympathiques; c'étaient des morts ingrats et qui n'avaient pas réussi. Ferrer précise cela, en disant: «ceux qu'il faut recommencer»* <sup>177</sup>.

([...] para decirlo todo, nos resultaban menos simpáticos; eran muertos ingratos y que no habían triunfado. Ferrer precisó, diciendo: «aquellos que necesitan recomenzar»).

Lo patético del sacrificio inútil inspira a Bossuet efectos desgarradores, en el sermón sobre la compasión de la Virgen. La Madre de Dios se resignaba al sacrificio de su hijo, esperando salvar a los hombres; pero no puede soportar el dolor que le causa la impenitencia de los cristianos:

*[...] quand je vous vois perdre le sang de mon Fils en rendant sa grâce inutile, [...]* <sup>178</sup>.

([...] cuando os veo perder la sangre de mi Hijo, con lo cual su gracia es inútil, [...]).

Con la evaluación por el sacrificio consentido se relacionan las técnicas de evaluación por el sacrificio provocado, de la falta por la sanción, la réplica o el remordimiento, del mérito por la gloria o la recompensa, de la pérdida por el pesar.

Con motivo de su aspecto secuencial, los argumentos que se valen de ello se vinculan a los argumentos basados en la estructura de lo real. Pero constituyen también una pesada, y a menudo nos esforzamos, para hacerla más fácil, por lograr que uno de los elementos ponga en el platillo de la balanza una estructura homogénea, con el fin de poder dar de ella una descripción cuantitativa.

La gravedad de la sanción muestra la de la falta: se conoce mejor la condenación eterna del género humano que el pecado original en la teología cristiana; las desgracias de Job sirven para medir su culpabilidad.

<sup>177</sup> J. Paulhan, *Le guerrier appliqué*, págs. 132-133.

<sup>178</sup> Bossuet, *Sur la compassion de la Sainte Vierge*, en *Sermons*, vol. II, pág. 645.

La réplica informa sobre la importancia de un acto:

*C'est quasi le propos de la parole de Dieu, que jamais elle ne vient en avant, que Satan ne s'éveille et escarmouche* <sup>179</sup>.

(Es casi el destino de la palabra de Dios, que nunca se deja ver sin que Satán se despierte y haga alguna de las suyas).

Por la intensidad del pesar se aprecia el valor de la cosa perdida. Encontramos una curiosa aplicación de esta argumentación en los fantasmas del entierro que, según Odier, serían un poderoso mecanismo para aportar seguridad: el moribundo imagina su propio funeral y calcula su valor por la intensidad de los lamentos que provoca su muerte <sup>180</sup>.

El argumento cuasi lógico del sacrificio puede aplicarse también a todo el campo de las relaciones de medio a fin <sup>181</sup>, siendo el medio un sacrificio, un esfuerzo, un gasto, un sufrimiento. Sobresale sobre todo el aspecto cuasi lógico cuando, para valorizar tal cosa, transformamos otra en medio apto para producirla y medirla. Así, Isócrates, en el *Panegírico*:

Cree que alguno de los dioses, admirado por el valor de éstos, suscitó la guerra para que hombres de tal naturaleza no pasaran inadvertidos y acabaran su vida sin gloria <sup>182</sup>.

Es muy evidente también cuando la importancia de lo que está en juego se mide por el despliegue de las fuerzas solicitadas. Paul Janson reprocha a sus adversarios católicos el haber utilizado esta técnica para convencer a la población de que peligraría su fe con la votación de la ley escolar de 1879:

<sup>179</sup> Calvino, *Au Roy de France*, en *Institution de la religion chrétienne*, pág. 13.

<sup>180</sup> Ch. Odier, *L'angoisse et la pensée magique*, pág. 214.

<sup>181</sup> Cfr. § 64, «Los fines y los medios».

<sup>182</sup> Isócrates, *Panegírico*, 84.

*On est fatigué sans doute de prier Dieu; on décide de s'adresser à ses saints et les voici tous mis en réquisition aux fins d'intervenir pour que la gauche ne vote pas cette loi de malheur* <sup>183</sup>.

(Sin duda, estamos cansados de rogar a Dios; decidimos dirigirnos a los santos y aquí están todos requeridos con el fin de que intervengan para que la izquierda no vote *esta maldita ley*).

El viejísimo argumento, eternamente repetido, de la dificultad de expresión, es, asimismo, una medida cuasi lógica:

[...] tan difícil resulta ensalzar a quienes sobrepasan en valor a los demás como a quienes nada bueno han hecho; estos últimos carecen, en efecto, de hazaña, para aquéllos, empero, no hay palabras convenientes <sup>184</sup>.

Todos estos argumentos sólo actúan si el valor evaluado no está sujeto a otra pesada, más convincente. Si no, el argumento por el sacrificio puede volverse cómico, como en la anécdota del empresario que, al interrogar a un candidato para un puesto, se sorprende: «¡Pide usted un sueldo muy elevado, para ser un hombre sin experiencia!» «El trabajo es mucho más difícil —responde el candidato— cuando no se sabe cómo hacerlo» <sup>185</sup>.

Puesto que la argumentación por el sacrificio permite evaluar, como en cualquier argumento de comparación, uno de los términos con el otro, la manera en que se realiza la confrontación puede dar lugar a una argumentación interesante.

De Jankélévitch:

*Le diable n'était fort que de notre faiblesse, qu'il soit donc faible de notre force* <sup>186</sup>.

<sup>183</sup> P. Janson, *Discours parlementaires*, vol. I, pág. 124, sesión de la Cámara de Representantes, 26 de febrero de 1880.

<sup>184</sup> Isócrates, *Panegírico*, 82.

<sup>185</sup> Fun Fare, *Reader's Digest*, 1949, pág. 62.

<sup>186</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, pág. 795.

(El diablo sólo era fuerte por nuestra debilidad, que sea, pues, débil por nuestra fuerza).

De Bossuet:

*Malheureux, si vos liens sont si forts que l'amour de Dieu ne les puisse rompre; malheureux, s'ils sont si faibles que vous ne voulez pas les rompre pour l'amour de Dieu* <sup>187</sup>.

(Desgraciado, si tus vínculos son tan fuertes que el amor de Dios no los puede romper; desgraciado, si son tan débiles que no quieres romperlos por amor a Dios).

En el primer ejemplo, el autor se limita a mencionar una posible inversión: se supone que uno de los términos, el diablo, permanece con un valor constante. Pero, en Bossuet, ninguno de los dos términos es constante; la diferencia entre ellos subsiste, con el mismo sentido, en dos medidas diferentes. El empleo de los verbos *poder* y *querer* indica que, en el primer caso, se mide la fuerza de las pasiones; en el segundo, la debilidad del amor a Dios, por el sacrificio que se rehúsa realizar.

Parece que la medida por el sacrificio está vinculada a menudo a la idea de un límite móvil entre dos elementos. Cuando éstos forman una totalidad fija, el argumento del sacrificio se acerca a veces al argumento por división. Así es cuando dos caracteres son tales que, para llegar a un resultado dado, la cantidad de uno varía en sentido inverso a la del otro. El sacrificio mide entonces la importancia atribuida al complementario.

Aristóteles se ha servido de esta medida de un bien, por el sacrificio del otro, en este pasaje de los *Tópicos*:

Y entre dos cosas, si negamos que se dé en nosotros una para que parezca que se da la otra, es preferible aquello que queremos que parezca darse; v. g.: negamos tener amor al trabajo para parecer bien dotados de nacimiento <sup>188</sup>.

<sup>187</sup> Bossuet, *Sur l'ardeur de la pénitence*, en *Sermons*, vol. II, pág. 588.

<sup>188</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 118a.

La complementariedad se presenta a veces como compensación, lo cual supone también una totalidad constante a la cual se alude. Pero la idea de compensación es más compleja que la de complementariedad y supone, ante todo, una serie de evaluaciones recíprocas. De esta forma, la debilidad puede convertirse en medida de elección:

*[...] un sens exquis de sa propre faiblesse l'avait merveilleusement réconfortée et consolée, car il semblait qu'il fût en elle comme le signe ineffable de la présence de Dieu* [...] <sup>189</sup>.

([...] el sentido exquisito de su propia debilidad la hubiera reconfortado y consolado maravillosamente, pues parecía que ella fuera el signo inefable de la presencia de Dios [...]).

La debilidad sólo tiene valor dentro de una ética compensatoria. Eso puede llegar a ser un argumento a los ojos de toda una civilización.

Estos argumentos de complementariedad, de compensación, vinculados a una idea de totalidad, se utilizan generalmente para promover cierta estabilidad. Montesquieu argumenta en favor del sistema bicameral mostrando que es preciso compensar la escasa fuerza numérica de la gente distinguida por el nacimiento, las riquezas o los honores, aumentando el poder de los votos <sup>190</sup>. Su razonamiento no está fundamentado ni en una jerarquía de clases ni en la experiencia, sino en el mantenimiento de un equilibrio.

El elemento compensatorio puede convertirse en una medida de la imperfección de aquel al que debe completar. Así, para Santo Tomás, Dios introduce su semejanza en las cosas. Pero

*il est évident qu'une seule espèce de créatures ne réussirait pas à exprimer la ressemblance du créateur [...] s'il s'agit au contraire, d'êtres finis et créés, une multiplicité de tels êtres sera nécessaire*

<sup>189</sup> G. Bernanos, *La joie*, pág. 35.

<sup>190</sup> Montesquieu, *De l'esprit des lois*, lib. XI, cap. VI, pág. 267.

*pour exprimer dans le plus grand nombre d'aspects possibles la perfection simple dont ils découlent* <sup>191</sup>.

(es evidente que una única especie de criaturas no conseguiría expresar el parecido del creador [...], en cambio, si se trata de seres finitos y creados, será necesaria una multiplicidad de tales seres para expresar bajo el mayor número posible de aspectos la perfección simple de la que se desprenden).

Aquí también —señalémoslo— el argumento está basado en una totalidad, perfecta esta vez, por tanto invariable, y que el elemento compensatorio debe intentar reconstituir lo mejor posible.

A veces, los elementos compensatorios pueden ser todos de idéntica naturaleza. Mediante un juego de compensación, Bertrand Russell, deseando luchar contra cualquier violencia y reconociendo empero la necesidad de ciertas coacciones, procura suprimir la incompatibilidad entre estas dos actitudes:

Probablemente hay un fin y sólo uno, por el cual es beneficioso el uso de la violencia por parte de un gobierno, y es el de disminuir el importe total de la violencia en el mundo <sup>192</sup>.

Russell razona como si, en el mundo, la violencia formara un conjunto al que ninguna adición es legítima, si no está compensada por una disminución por lo menos igual. En realidad, la fuerza que se utiliza interviene en la deducción de la violencia futura, todavía no conocida.

Para terminar, insistamos otra vez en que la argumentación por el sacrificio, y aquellas que se le unen, aproxima los términos confrontados y establece una interacción entre ellos. En una de sus cartas, San Jerónimo se dirige a Pammaquio, quien, a la muerte de su mujer, ha repartido sus bienes entre los pobres:

<sup>191</sup> É. Gilson, *Le thomisme*, págs. 215-216 (cfr. *Cont. Gent.*, II, 45, ad Cum enim; *Sum. theol.*, I, 47, 1, ad Resp.).

<sup>192</sup> Bertrand Russell, *Political ideals*, según S. I. Hayakawa, *Language in Thought and Action*, pág. 139.

*Ceteri mariti super tumulos conjugum spargunt violas, rosas, lilia, floresque purpureos: et dolorem pectoris his officiis consolantur. Pammachius noster sanctam favillam ossaque veneranda, eleemosynae balsamis rigat* <sup>193</sup>.

Auerbach, que cita este pasaje, señala con toda razón que las flores, que no están esparcidas, embalsaman empero. De esta forma, el crítico quiere llamar nuestra atención sobre el estilo florido de San Jerónimo <sup>194</sup>. Pero su observación tiene, para nosotros, un alcance mucho más general. Se aplica a la mayoría de los sacrificios. Aun cuando no se las hubiera enumerado con esta complacencia, ya se embalsamarían las flores a las cuales renuncian. La expresión de Auerbach, *die Blumen duften mit*, viene bien para recordarnos que, en la argumentación cuasi lógica, la interacción de los términos es constante.

## § 59. PROBABILIDADES

La creciente utilización de las estadísticas y del cálculo de las probabilidades, en todos los campos de la investigación científica, no debe hacernos olvidar la existencia de argumentaciones, no determinables en cuanto a la cantidad, basadas en la reducción de lo real a series o colecciones de seres o de acontecimientos, semejantes por ciertos aspectos y diferenciados por otros. Así, Isócrates declara, en el alegato contra Eutino:

Incluso, si nada le impedía a Nicias acusar falsamente, sino que podía y quería hacerlo, es fácil deducir que no habría procedido contra Eutino. Porque los que desean hacer esto no comienzan por

<sup>193</sup> San Jerónimo, *Epistolae*, lib. XVI, 5; *Patrologie latine*, t. XXII, col. 642.

<sup>194</sup> E. Auerbach, *Mimesis*, pág. 70.

sus amigos [...] es posible acusar al que se quiere, pero no se puede robar sino al que ha hecho el depósito del dinero <sup>195</sup>.

Puesto que el azar no explica suficientemente la acción de Nicías, Isócrates sugiere que es preciso otra razón, a saber: lo bien fundado de la acusación.

En nuestros días, la técnica del cálculo de las probabilidades permite a Lecomte du Nouÿ mostrar, de forma análoga, que, dada la bajísima probabilidad de que se formen en la tierra moléculas tan complejas como las moléculas proteínicas necesarias para la vida, es preciso otra hipótesis para explicar su aparición <sup>196</sup>.

Todos estos razonamientos, que parecen avanzar del pasado hacia el presente, parten de una situación, de un hecho actual, cuyo carácter notable subrayan y cuyo valor e interés argumentativos aumentan igualmente.

Otro grupo importante de argumentos se refiere a la noción de variabilidad y a las ventajas que presenta, a este respecto, un conjunto más amplio. También de Isócrates, citamos este argumento en favor del acceso de los jóvenes a las deliberaciones:

Pero puesto que las diferencias de nuestros razonamientos no vienen dadas por el número de años sino por nuestra manera de ser y nuestra aplicación, ¿cómo no deberá intentarse aprovechar ambas generaciones, para que, a través de todo lo que se diga, podamos elegir lo más provechoso? <sup>197</sup>.

Asimismo, en el *Fedro*, Lisias inserta, entre otros, este argumento que tiende a dar preferencia a quien no ama sobre quien ama:

[...] Por cierto, que, si entre los enamorados escogieras al mejor, tendrías que hacer la elección entre muy pocos; pero si, por el contrario, quieres escoger, entre los otros, el que mejor te va, lo podrías

<sup>195</sup> Isócrates, *Contra Eutimo*, 8, 10.

<sup>196</sup> Lecomte du Nouÿ, *L'homme et sa destinée*, págs. 37 y sigs.

<sup>197</sup> Isócrates, *Arquidamo*, 4.

hacer entre muchos. Y en consecuencia, es mayor la esperanza de encontrar entre muchos a aquel que es digno de tu predilección <sup>198</sup>.

Este tipo de argumentación podría aproximarse a las relaciones entre el todo y las partes. Pero las partes, son aquí las frecuencias de una variable, lo útil, y el argumento examina el crecimiento de dispersión de esta variable.

Basada en la variabilidad también, pero para sacar conclusiones algo diferentes, encontramos en Locke esta argumentación contra la tiranía de los príncipes en el terreno religioso:

Si sólo hay una verdad, un camino para ir al cielo, ¿qué esperanza habría de que más gente sea conducida allí si no tienen otra regla más que la religión de la corte, y se ven en la obligación de abandonar la luz de su propia razón [...] se estrecharía mucho el camino; un único país estaría en lo cierto [...] <sup>199</sup>.

Es de destacar que, en este razonamiento, se supone que, para reconocer el buen camino, cada individuo posee la misma capacidad. Se preconiza, pues, el renunciar a un sistema ciertamente malo, en favor de un sistema que sería de modo verosímil más ventajoso, sin que haya confrontación explícita.

La argumentación cuasi lógica por lo probable alcanza todo su relieve, cuando hay evaluaciones basadas, a la vez, en la importancia de los acontecimientos y en la probabilidad de su aparición, es decir, en la magnitud de las variables y su frecuencia, en la esperanza matemática. El tipo sería la apuesta de Pascal <sup>200</sup>. Este razonamiento confronta el riesgo de ganancia y de pérdida combinadas con la magnitud de lo que está en juego, considerando como sus-

<sup>198</sup> Platón, *Fedro*, 231d.

<sup>199</sup> Locke, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, pág. 128.

<sup>200</sup> Pascal, *Pensées*, 451 (7), «Bibl. de la Pléiade», pág. 955 (n.º 233, ed. Brunshvic).

ceptibles de cuantificar todos los elementos en causa. Señalemos inmediatamente, a este respecto, que cuando provocan la intervención de las probabilidades, las comparaciones están sujetas a todas las interacciones señaladas en los párrafos precedentes; la introducción de las probabilidades les confiere solamente una dimensión suplementaria; aunque el sacrificio se refiera a algo de lo que sólo se tiene, de todas formas, una posibilidad sobre dos de conservar, todó lo que hemos indicado sobre la argumentación por el sacrificio no subsiste por eso menos.

La aplicación del cálculo de las probabilidades a problemas de conducta aparece, la mayoría de las veces —es preciso decirlo—, enunciada como un deseo. Leibniz, tomando la clasificación de Locke relativa a los grados del asentimiento, hubiera querido refundir el arte de conferenciar y de disputar haciendo que estos grados fueran proporcionales a los grados de probabilidad de la proposición examinada. La distinción establecida por los juristas entre las diferentes clases de prueba —prueba entera, prueba más que medio llena, medio llena y otras— constituía, según él, un esfuerzo en este sentido, que bastaría con proseguir<sup>201</sup>. Bentham enuncia pretensiones análogas, especialmente en lo que atañe a la fuerza probatoria de los testimonios<sup>202</sup>. En la actualidad, muchos escritores, sobre todo los que siguen de modo más o menos directo la tradición utilitarista, recurren a los razonamientos de probabilidad para explicar la unidad de nuestra conducta<sup>203</sup>. Los teóricos de las funciones de decisión, por su parte, tratan de formular los problemas de elección, de manera que puedan someterlos a este cálculo. Nada se opone a ello, pese a las dificultades técnicas, admirablemente superadas ya —con la condición de que de un problema concreto se den criterios precisos de elección, y, especialmente, que se lo consi-

<sup>201</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement*, ed. Gerhardt, vol. 5, págs. 445 y sigs.

<sup>202</sup> Bentham, *Traité des preuves judiciaires*, cap. XVII, en *Œuvres*, t. II, pág. 262.

<sup>203</sup> Cfr. I. J. Good, *Probability and the weighing of evidence*.

dere un riesgo aceptable. De ahí que muchos planteamientos de estas técnicas matemáticas vayan acompañadas por una renovación de las pretensiones leibnizianas<sup>204</sup>.

En realidad, en cada discusión particular en la que se argumenta por lo probable, podremos ver que surgen —a menos que no se trate de campos científicos delimitados convencionalmente— objeciones orientadas a denunciar las reducciones que han debido producirse para insertar la cuestión en el esquema propuesto. Ya J. Stuart Mill subrayó que en una burda medida de frecuencia no fundamenta su confianza en la credibilidad de un testigo. En el terreno de la conjetura, la aplicación de la regla de crítica histórica según la cual un texto tiene tanto más posibilidad de no ser alterado cuanto que un menor número de copias lo separan del original<sup>205</sup>, la templará todo lo que se creará adivinar respecto a estas copias. La argumentación dará aún más motivo a las objeciones cuando se trate de problemas de conducta. Por supuesto, estas objeciones nunca serán apremiantes, sino que podrán desarrollarse en planos muy diversos.

Mostraremos, sobre todo, que el razonamiento por las probabilidades sólo es un instrumento que requiere, para aplicarlo, una serie de acuerdos previos. Esta idea parece haberse escapado a Leibniz cuando propuso —el primero según Keynes— que se aplique la esperanza matemática en los problemas de jurisprudencia: si dos personas reclaman cierta suma, será repartida con arreglo a las probabilidades de sus derechos<sup>206</sup>. El razonamiento se basa en cierta concepción de lo que es equitativo, la cual está lejos de ser admitida necesariamente, pues, de ordinario, se concederá toda la suma a aquel cuyas pretensiones parezcan las mejor fundamentadas. Sobre la intervención de este factor, independiente del cálculo, Van Dantzig llama la atención, analizando dos problemas plantea-

<sup>204</sup> Véase especialmente Irwin D. J. Bross, *Design for decision*.

<sup>205</sup> Cfr. L.-E. Halkin, *Initiation à la critique historique*, pág. 22.

<sup>206</sup> Cfr. Keynes, *A treatise on probability*, pág. 311. nota.

dos a Pascal por el caballero de Méré<sup>207</sup>. Mientras que se podía resolver por completo el primero, el segundo (cual es el reparto equitativo de la apuesta entre dos jugadores que no acaban una partida y cuya situación se proporciona) supone que se han puesto de acuerdo en cuanto a la significación de las palabras «reparto equitativo»; podemos imaginar, principalmente, que éste será proporcional a las posibilidades de los jugadores o también que quien tenga el mayor número de posibilidades recibirá toda la apuesta.

Mostraremos, por otra parte, que la argumentación por lo probable acarrea la reducción de los datos —aun cuando no sea cuestión de cuantificarlos— a elementos que parecen más fácilmente comparables; sólo con la condición de subsistir a las nociones filosóficas y morales de *bien* y de *mal* —nociones que parecen más precisas y mejor determinables, como el *placer* y el *dolor*— los utilitaristas podían esperar fundamentar la moral en un cálculo. Son posibles otros tipos de reducción, pero siempre desembocan en un monismo de valores que permite, de alguna forma, homogeneizar los elementos comparados. Así es como los moralistas de Port-Royal, para luchar contra la casuística probabilista de los jesuitas —la cual tendía a excusar ciertos actos cuando podía desprenderse de ellos alguna consecuencia favorable—, introdujeron la idea de que era preciso analizar a la vez el bien y el mal, y la probabilidad de que ambos tenían que producirse<sup>208</sup>. Ese es un argumento considerable contra el probabilismo de los jesuitas. Pero, sólo es posible semejante confrontación de las consecuencias si éstas se sitúan en un mismo orden, sin lo cual una consecuencia favorable, incluso de probabilidad ínfima, puede provocar la decisión. Ahora bien, la distinción de los órdenes no es una distinción obvia; resulta, por lo general, de una argumentación. La introducción por Pascal, en su apuesta, de la noción de infinito, puede asimilarse a la introduc-

<sup>207</sup> D. Van Dantzig, *Blaise Pascal en de betekenis der wiskundige denkwijze voor de studie van de menselijke samenleving*, pág. 12.

<sup>208</sup> Cfr. Keynes, *A treatise on probability*, pág. 308.

ción de una noción de orden. Hace que la posible ganancia sea tan superior a la apuesta que no puede subsistir ninguna duda; pero impide igualmente cualquier confrontación efectiva y traslada todo el peso del argumento a esta noción de orden.

Por último, desde un punto de vista más técnico, mostraremos que la complejidad de los elementos que se han de tener en cuenta puede llevarse cada vez más lejos: magnitud de un bien, probabilidad de conseguirlo, amplitud de la información en la cual se basa esta probabilidad, grado de certeza con el que sabemos que algo es un bien. Estos elementos resultarán cada uno de un conjunto de razonamientos que son, en muchas ocasiones, de tipo cuasi lógico. Y, por el hecho mismo de la discusión, algunos de los elementos importantes sobre los cuales versa la discusión, como el de realidad, podrán ser objeto de modificaciones.

Recordemos que, en una argumentación concreta, los propios enunciados del discurso son objeto de razonamientos espontáneos que interfieren con los razonamientos enunciados. En este caso, serán frecuentes los razonamientos por lo probable, relativos a la veracidad del orador. En ciertos oyentes, podrán complicarse con reflexiones sobre el fundamento de las probabilidades que, a su vez, interferirán en los argumentos enunciados.

En general, la aplicación de razonamientos basados en las probabilidades tendrá por resultado, sea cual sea el fundamento teórico que se atribuye a las probabilidades, el dar a los problemas un carácter empírico. Estos razonamientos cuasi lógicos podrán modificar la idea que se tiene de algunos campos. Según Cournot, el descubrimiento mismo del cálculo de las probabilidades habría retrasado la aparición de la filosofía de lo probable, porque dicho cálculo se revela inaplicable a la filosofía<sup>209</sup>. En todo caso, el uso de ciertas formas de razonamiento no puede dejar de ejercer una acción profunda en la concepción misma de los datos que constituyen su objeto.

<sup>209</sup> Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, vol. I, págs. 171-172.

## CAPÍTULO II

LOS ARGUMENTOS BASADOS EN LA ESTRUCTURA  
DE LO REAL

## § 60. GENERALIDADES

Mientras que los argumentos cuasi lógicos pretenden cierta validez gracias a su aspecto racional, el cual deriva de su relación más o menos estrecha con determinadas fórmulas lógicas o matemáticas, los argumentos fundamentados en la estructura de lo real se sirven de aquélla para establecer una solidaridad entre juicios admitidos y otros que se intenta promover. ¿Cómo se presenta esta estructura? ¿En qué se basa la creencia en su existencia? Son preguntas que no se supone que se plantean, mientras los acuerdos que sustentan la argumentación no provocan una discusión. Lo esencial es que parecen suficientemente garantizados para permitir el desarrollo de la argumentación. He aquí un pasaje en el que Bossuet se esfuerza por aumentar el respeto debido a la palabra de los predicadores:

*Le temple de Dieu, chrétiens, a deux places augustes et vénérables, je veux dire l'autel et la chaire [...] Il y a une très-étroite alliance entre ces deux places sacrées, et les oeuvres qui s'y accomplissent ont un rapport admirable [...] C'est à cause de ce rapport admirable entre l'autel et la chaire que quelques docteurs anciens n'ont pas*

*craint de prêcher aux fidèles qu'ils doivent approcher de l'un et de l'autre avec une vénération semblable [...] Celui-là n'est pas moins coupable qui écoute négligemment la sainte parole que celui qui laisse tomber par sa faute le corps même du Fils de Dieu <sup>1</sup>.*

(El templo de Dios, cristianos, tiene dos lugares augustos y venerables, me refiero al altar y al púlpito [...] Hay una alianza muy estrecha entre estos dos lugares sagrados, y las obras que se realizan en ellos guardan una relación admirable [...] Por esta relación admirable entre el altar y el púlpito, algunos doctores no temieron predicar a los fieles a los que debían aproximar a uno y a otro con igual veneración [...] Por eso, no es menos culpable aquel que escucha descuidadamente las Sagradas Escrituras que aquel que deja caer por su culpa el cuerpo del Hijo de Dios).

Estableciendo una solidaridad entre la predicación y la comunión, Bossuet no cree ni por un instante que el prestigio de ésta pueda soportarlo; sabe, al mismo tiempo, que los oyentes admitirán la solidaridad de hecho que implanta entre el altar y el púlpito, y cuál es la intensidad de su veneración por el cuerpo de Cristo.

Una forma de evidenciar la solidaridad entre los diversos elementos consiste en presentarlos como partes indisociables de un mismo todo:

*Est-ce donc que l'Évangile de Jésus-Christ n'est qu'un assemblage monstrueux de vrai et de faux, et qu'il en faut prendre une partie et rejeter l'autre? Totus veritas: Il est tout sagesse, tout lumière, et tout vérité <sup>2</sup>.*

(¿Acaso el Evangelio de Jesucristo sólo es una mezcla monstruosa de verdadero y falso, del que es preciso tomar una parte y rechazar la otra? *Totus veritas*: es todo sabiduría, todo luz y todo verdad).

A veces, esta solidaridad es el resultado de una voluntad humana, pero que parece inquebrantable; se toma o se deja:

<sup>1</sup> Bossuet, *Sur la parole de Dieu*, en *Sermons*, vol. II, págs. 143-145.

<sup>2</sup> Bossuet, *Sur la soumission due à la parole de Jésus-Christ*, en *Sermons*, vol. II, pág. 133.

Si la muchacha te gusta [dice el viejo Carmides, en una comedia de Plauto] la dote que aporta también debe gustarte. Por lo demás, no tendrás lo que quieres, si no coges lo que no quieres<sup>3</sup>.

En este caso, el argumento es cómico, porque la dote no parece menos deseable que la joven; se debe a que, normalmente, la solidaridad sirve para vencer una resistencia, para provocar la adhesión a lo que no se quiere, para obtener lo que se quiere.

En el presente capítulo analizaremos sucesivamente diferentes tipos de argumentos, clasificados según las estructuras de lo real a las cuales se aplican y que podemos encontrar en el uso común. Esto equivale a decir que nos guardamos de cualquier postura ontológica. Lo que nos interesa aquí, no es una descripción objetiva de lo real, sino la manera en que se presentan las opiniones que conciernen a lo real; estas últimas, además, las podemos tratar bien como hechos, bien como verdades, bien como presunciones<sup>4</sup>.

Examinaremos, para empezar, los argumentos que se aplican a enlaces de sucesión, los cuales unen un fenómeno con sus consecuencias o sus causas, así como los argumentos que se emplean en los enlaces de coexistencia, los cuales asocian a una persona con sus actos, un grupo con los individuos que lo componen y, en general, una esencia con sus manifestaciones. Veremos, después, en qué medida el nexo simbólico, que acerca el símbolo a lo que simboliza, constituye un enlace de coexistencia. Terminaremos este capítulo con el análisis de los argumentos más complejos, a los que pueden servir de base estos enlaces, a saber: los argumentos de doble jerarquía, así como los relativos a las diferencias de grado o de orden.

Estamos —recalquémoslo— convencidos de que los distintos tipos de enlace numerados no agotan la riqueza de pensamiento vivo, y de que, dé un tipo de enlace a otro, existen matices, contaminaciones. El orador puede concebir una realidad según los diversos

<sup>3</sup> Plauto, *Trinummus*, acto V, escena 2.<sup>a</sup>, vv. 1159-1160.

<sup>4</sup> Cfr. § 16, «Los hechos y las verdades», § 17, «Las presunciones».

tipos de enlace. Nada nos garantiza, además, que el orador y el auditorio perciban siempre estos enlaces de la misma manera.

Por último, en el discurso considerado como una realidad, la significación atribuida al enlace argumentativo, a lo que justifica el «pues», variará según lo que diga el orador al respecto y, también, según las opiniones del auditorio referente a esto. Si el orador pretende que semejante enlace sea apremiante, el efecto argumentativo podrá salir reforzado con ello; no obstante, podrá verse reducido por esta pretensión misma, a partir del momento en que el oyente la encuentra insuficientemente fundamentada y la rechaza.

#### A) LOS ENLACES DE SUCESIÓN

##### § 61. EL NEXO CAUSAL Y LA ARGUMENTACIÓN

Entre los enlaces de sucesión, el nexo causal desempeña, indiscutiblemente, un papel esencial y cuyos efectos argumentativos son tan numerosos como variados. Desde un principio, vemos que debe permitir argumentaciones de tres tipos:

- a) Las que tienden a aproximar, de modo recíproco, dos acontecimientos sucesivos dados, por medio de un nexo causal.
- b) Las que, dado un acontecimiento, tratan de descubrir la existencia de una causa que haya podido determinarlo.
- c) Las que, ocurrido un acontecimiento, procuran evidenciar el efecto que debe resultar de ello.

Si un ejército, dotado de un excelente servicio de información, obtiene victorias, se puede querer descubrir su causa en la eficacia del servicio en cuestión; se puede, de los éxitos actuales, inferir que posee un buen servicio de información; se puede también, en la eficacia de este último, sostener su confianza en triunfos futuros.

Reservamos el examen del primero de estos tres tipos de argumentos a los apartados en los que analizaremos la argumentación por el ejemplo y los problemas que plantea el razonamiento inductivo; nos limitaremos, por el momento, a las argumentaciones que, gracias a la intervención del nexo causal, pretenden, a partir de un acontecimiento dado, aumentar o disminuir la creencia en la existencia de una causa que lo explicaría o de un efecto que resultaría de él. Se debe, por otra parte, tomar el término «acontecimiento» en su sentido más amplio. En efecto, la relación entre un principio y sus consecuencias, se la considera, a menudo, un enlace de sucesión que forma parte de la estructura de lo real.

El policía, que se esfuerza por identificar al asesino, en un crimen cometido sin testigos ni pistas reveladoras, orientará las investigaciones hacia los que tuvieran interés en la muerte de la víctima y los que, por otra parte, hubieran podido materialmente cometer el crimen. Es de suponer que el crimen ha tenido no sólo una causa, sino también un móvil; una acusación, fundada en presunciones, habrá de mostrar a la vez el cómo y el porqué del acto delictivo. *Cómo o por qué* dominarán la argumentación según la interpretación que se le dé a ciertos sucesos difíciles de explicar; en *The Ring and the Book*, la mitad de Roma supone que Guido Franceschini dormía en el momento en que salía su mujer, porque ella lo había drogado<sup>5</sup>; la otra mitad de Roma sugiere que Guido fingía dormir, para no tener que intervenir<sup>6</sup>.

La argumentación por la causa supone, cuando se trata de actos humanos, que éstos son razonables. Difícilmente se admitirá que alguien haya actuado de cierta forma, si el acusador no explica las razones del comportamiento alegado; incluso sería preciso que

<sup>5</sup> R. Browning, *The Ring and the Book*, pág. 56.

<sup>6</sup> *Ib.*, pág. 97:

—*who knows?*

*Sleeping perhaps, silent for certain, [...]*

expusiera por qué se habrá cometido tal acto y no otro que parece preferible. Dice Aristóteles:

En la *Medea* de Cárcino, sus acusadores dan por supuesto que mató a sus hijos, pues no se los ve por ninguna parte; [...] ella se defiende diciendo que no es a sus hijos sino a Jasón a quien hubiera matado; hubiera sido un error por su parte no hacerlo, admitiendo que hubiese hecho lo contrario. Este lugar del entimema y el lugar especial constituyen toda la materia de la antigua *Techné* de Teodoro<sup>7</sup>.

Esta argumentación, para ser eficaz, exige un acuerdo entre los interlocutores en lo que concierne a los motivos de acción y su ordenación.

En razón de semejantes acuerdos, pueden desarrollarse argumentaciones que pretendan desechar todo lo que parezca demasiado improbable para que se produzca. No obstante, cuando un acontecimiento se impone como incuestionable, se tratará de situarlo dentro de un ámbito que explique su aparición: si alguien, en un juego de azar, gana un número de veces anormalmente elevado, sospecharán que hace trampas, lo cual haría su triunfo menos verosímil. Asimismo, testimonios concordantes deberán encontrar otra explicación que no sea el mero azar; si se ha descartado el riesgo de colusión, será preciso reconocer que remiten a un acontecimiento realmente constatado.

El nexo causal desempeña un papel importante en el razonamiento histórico que apela a la *probabilidad retrospectiva*. Tras Weber escribe Aron:

*Tout historien, pour expliquer ce qui a été, se demande ce qui aurait pu être*<sup>8</sup>.

(Todo historiador, para explicar lo que ha sido, se pregunta lo que hubiera podido ser).

<sup>7</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1400b.

<sup>8</sup> R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, pág. 164.

Se trata de eliminar, en una construcción puramente teórica, la causa, considerada como condición necesaria de la producción del fenómeno, para analizar las modificaciones que resultarían de esta eliminación. A veces se hace hincapié, sobre todo, en la modificación del efecto: el abogado defensor de un científico convicto de espionaje declarará que, sin la guerra, su cliente, en lugar de estar en el banquillo de los acusados, estaría considerado como un candidato al premio Nobel <sup>9</sup>.

Una caricatura de la argumentación por el nexo causal, de la demostración de un acontecimiento por su causa y recíprocamente, la encontramos en un admirable episodio de la segunda parte del *Quijote*. Hablando de los encantamientos a los que el héroe pretende haber asistido en la caverna de Montesinos, Sancho Panza, incrédulo, exclama:

¡Oh, Santo Dios [...] ¿Es posible que tal hay en el mundo, y que tengan en él tanta fuerza los encantadores y encantamientos, que hayan trocado el buen juicio de mi señor en una tan disparatada locura? <sup>10</sup>.

Lo cómico emana aquí de la antinomia entre las reflexiones sobre la causa partiendo de cierta interpretación del acontecimiento y las consideraciones sobre el suceso tomando como punto de partida cierta interpretación de la causa.

A la búsqueda de la causa corresponde, en otras circunstancias, la del efecto. La argumentación se desarrolla, en este caso, de forma análoga; el acontecimiento garantiza ciertas consecuencias; las consecuencias previstas, si se realizan, contribuyen a probar la existencia del suceso que los condiciona.

Llamemos la atención, para terminar, sobre los razonamientos extraídos de la validez universal del principio de causalidad o del,

<sup>9</sup> Curtis-Bennett, abogado del Dr. Fuchs, en el proceso de abril de 1950.

<sup>10</sup> Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, vol. VI, II, cap. XXIII, págs. 112-113.

correspondiente, de responsabilidad. Partiendo del principio de que todo acontecimiento tiene una causa, se argumenta en favor de la eternidad del universo, que nunca habría comenzado. Asimismo, del hecho de que todo acto es considerado como la recompensa o el castigo de un acto anterior, los hindúes deducen la eternidad del alma, si no estaría «dotada de un *karman* del que no sería el autor responsable» <sup>11</sup>.

## § 62. EL ARGUMENTO PRAGMÁTICO

De la causa hacia el efecto, del efecto hacia la causa, se efectúan transferencias de valor entre elementos de la cadena causal. En el primer caso, sin embargo, el de la relación que llamaremos descendente, el nexo entre términos —sobre todo cuando se trata de personas—, lo proporciona normalmente, no la relación causal, sino una relación de coexistencia <sup>12</sup>. Así, la devaluación de una norma, al mostrar que deriva de una costumbre primitiva, la devaluación del hombre, porque desciende de los animales, la valoración del niño, en razón de la nobleza de los padres, se operan más por una relación de coexistencia, por la idea de esencia, que por una relación de sucesión.

Llamamos *argumento pragmático* aquel que permite apreciar un acto o un acontecimiento con arreglo a sus consecuencias favorables o desfavorables. Este argumento desempeña un papel esencial, hasta tal punto que algunos han querido ver en ello el esquema único que posee la lógica de los juicios de valor; para apreciar un acontecimiento es preciso remitirse a los efectos. A éstos, Locke, por ejemplo, se refiere para criticar el poder espiritual de los príncipes:

<sup>11</sup> Annambhatta, *Le compendium des topiques*, pág. 46.

<sup>12</sup> Cfr. § 68, «La persona y sus actos».

Nunca se podrá establecer ni salvaguardar la paz, ni la seguridad, ni siquiera la simple amistad entre los hombres, mientras prevalezca la opinión de que el poder está fundamentado en la Gracia y de que la fuerza de las armas debe propagar la religión<sup>13</sup>.

Para los utilitaristas, como Bentham, no existe otra forma satisfactoria de argumentar:

*Qu'est-ce que donner une bonne raison en fait de loi? C'est alléguer des biens ou des maux que cette loi tend à produire [...] Qu'est-ce que donner une fausse raison? C'est alléguer, pour ou contre une loi, toute autre chose que ses effets, soit en bien, soit en mal*<sup>14</sup>.

(¿Qué es dar una buena razón en materia de ley? Es alegar los bienes o los males que tiende a producir esta ley [...] ¿Qué es dar una razón falsa? Es alegar, en favor o en contra de una ley, cualquier cosa que no sean sus efectos, sea para bien, sea para mal).

El argumento pragmático parece desarrollarse sin gran dificultad, pues la transferencia en la causa, del valor de las consecuencias, se produce, incluso sin buscarlo. Sin embargo, quien está acusado de haber cometido una mala acción, puede esforzarse por romper el nexo causal y hacer que la culpabilidad recaiga sobre algún otro o sobre las circunstancias<sup>15</sup>. Si logra disculparse, habrá, por eso mismo, trasladado el juicio desfavorable a lo que parezca, en ese momento, la causa de la acción.

El argumento pragmático que permite apreciar algo con arreglo a sus consecuencias presentes o futuras tiene una importancia directa para la acción<sup>16</sup>. No requiere, para que lo admita el sentido

<sup>13</sup> Locke, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, pág. 135.

<sup>14</sup> Bentham, *Principes de législation*, en *Œuvres*, t. I, cap. XIII, pág. 39.

<sup>15</sup> Cfr. Cicerón, *De Inventione*, II, 86; *Retórica a Herennio*, II, 26.

<sup>16</sup> Cfr. H. Feigl, «De Principiis non disputandum?...», en *Philosophical Analysis*, editado por Max Black, pág. 122, sobre la oposición entre *justificatio actionis*, a la que llama *vindication* y *justificatio cognitionis* o *validation*.

común, justificación alguna. El punto de vista opuesto, cada vez que se defiende, necesita, por el contrario, una argumentación, como la afirmación de que debe preconizarse la verdad, cualesquiera que sean las consecuencias, porque posee un valor absoluto, independiente de éstas.

Las consecuencias, fuente del valor del acontecimiento que las ocasiona, pueden observarse o simplemente preverse, pueden estar aseguradas o ser puramente hipotéticas; su influencia se manifestará en la conducta, o sólo en el juicio. El enlace entre una causa y sus consecuencias puede percibirse con tanta acuidad que una transferencia emotiva inmediata, no explícita, se opera de éstas a aquéllas, de tal modo que se crea que se aprecia algo por su valor propio, mientras que son las consecuencias las que, en realidad, importan<sup>17</sup>.

La argumentación por las consecuencias puede aplicarse, bien a enlaces comúnmente admitidos, comprobables o no, bien a enlaces conocidos sólo por una única persona. En este último caso, podrá utilizarse el argumento pragmático para justificar el comportamiento de esta persona. Así es como, en su libro sobre las neurosis de angustia y de abandono, Odier resume como sigue el razonamiento del supersticioso:

*Si nous sommes treize à table, si j'allume trois cigarettes avec une seule allumette, eh bien! je suis inquiète et ne vaud plus rien [...] Si j'exige au contraire que nous soyons douze, ou refuse d'allumer la troisième cigarette, alors je suis rassurée et recouvre toutes mes facultés. Donc cette exigence et ce refus sont légitimes et raisonnables. En un mot: ils sont logiques, et je suis logique avec moi-même*<sup>18</sup>.

(Si somos trece para comer, si enciendo tres cigarrillos con una sola cerilla, ¡pues claro! me pongo nervioso y ya no valgo para nada

<sup>17</sup> Cfr. las observaciones de D. Van Dantzig en *Democracy in a world of tensions*, editado por R. Mc Keon, pág. 55.

<sup>18</sup> Ch. Odier, *L'angoisse et la pensée magique*, pág. 121.

[...] Si, por el contrario, exijo que seamos doce, o me niego a encender el tercer cigarrillo, entonces me tranquilizo y recobro todas mis facultades. *Luego*, esta exigencia y este rechazo son legítimos y razonables. En una palabra, son lógicos y soy lógico conmigo mismo).

A partir del momento en que se constata un enlace *hecho-consecuencia*, la argumentación es válida, cualquiera que sea la legitimidad del propio enlace. Cabe señalar que el supersticioso racionaliza su conducta, racionalización que consiste en la invocación de argumentos que pueda admitir el interlocutor. El supersticioso estaría justificado si el interlocutor reconoce la utilidad de una conducta que evita a su autor una desazón o una deficiencia psíquica. En general, el argumento pragmático sólo puede desarrollarse a partir del acuerdo sobre el valor de las consecuencias. Se pedirá ayuda a una argumentación, basada la mayoría de las veces en otras técnicas, cuando se trate, en caso de polémica, de discutir la importancia de las consecuencias alegadas.

El argumento pragmático no se limita a transferir a la causa una cualidad dada de la consecuencia. Permite pasar de un orden de valores a otro, de un valor inherente a los frutos a otro propio del árbol; permite deducir la superioridad de una conducta partiendo de la utilidad de sus consecuencias. También puede —y entonces es cuando parece filosóficamente más interesante— considerar las buenas consecuencias de una tesis como prueba de su verdad. He aquí, en Calvino, un ejemplo de este modo de razonar, a propósito de las relaciones del libre albedrío y de la Gracia:

*Mais afin que la verité de ceste question nous soit plus facilement esclaircie, il nous faut premierement mettre un but, auquel nous adressions toute nostre dispute. Or voicy le moyen qui nous gardera d'errer, c'est de considerer les dangers qui sont d'une part et d'autre*<sup>19</sup>.

(Pero, para que la verdad de esta cuestión nos resulte mucho más clara, primero debemos ponernos una meta, a la que dirigire-

<sup>19</sup> Calvino, *Institution de la religion chrétienne*, lib. II, cap. II, § 1.

mos toda nuestra disputa. Ahora bien, he aquí el medio que nos ayudará a no errar: considerar los peligros que hay por una parte y por otra).

Un uso característico del argumento pragmático consiste en proponer el éxito como criterio de objetividad, de validez; para muchas filosofías y religiones, la felicidad se presenta como la última justificación de sus teorías, como el indicio de una conformidad con lo real, de un acuerdo con el orden universal. El estoicismo no duda en servirse de semejante argumento. Incluso filósofos existencialistas, los cuales se tienen por antirracionalistas, se deciden a ver en el fracaso de una existencia el indicio evidente de su carácter «no auténtico». El teatro contemporáneo insiste con gusto en esta idea<sup>20</sup>. El mismo argumento se emplea en las tradiciones más variadas: desde aquella por la cual se reconoce la mejor causa en el triunfo de su paladín, hasta el realismo hegeliano que santifica la historia, confiriéndole el papel de juez último. Mediante este rodeo, la realidad es prenda del valor, lo que ha podido nacer, desarrollarse, sobrevivir, se presenta como triunfo, como promesa de éxito futuro, como prueba de racionalidad y objetividad.

El argumento pragmático aparece a menudo como una simple pesada de algo por medio de sus consecuencias. Pero, es muy difícil reunir en un haz todas las consecuencias de un acontecimiento y, por otra parte, determinar lo que viene a ser un acontecimiento único dentro de la realización del efecto.

Para que la transferencia de valor se opere claramente, se intentará mostrar que cierto suceso es condición necesaria y suficiente de otro. He aquí un ejemplo de semejante argumentación; pretende despreciar los bienes terrestres, luego perecederos:

¿Te es duro haber perdido esto o aquello? Luego, no te esfuerces por perderlo; pues, esforzándote por perderlo, quieres adquirir lo que no se puede conservar<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. G. Marcel, *Un homme de Dieu*; C.-A. Puget, *La peine capitale*.

<sup>21</sup> Guigues le Chartreux, *Meditaciones*, cap. II, *Patrol. latine*, t. 153, col. 610b, citado por É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, pág. 268.

Sin embargo, fuera de los casos en que causa y efecto pueden considerarse como la definición uno de otro —estamos entonces ante una argumentación cuasi lógica—, el acontecimiento que se va a apreciar sólo será una causa parcial, o una condición necesaria. Para poder transponer en él todo el peso del efecto, será preciso reducir la importancia y la influencia de las causas complementarias, tomándolas como ocasiones, pretextos, causas aparentes. Por otra parte, cuando se trata de transferir el valor de un efecto a la causa, ¿hasta qué eslabón de la cadena causal podemos remontarnos? Quintiliano observa que:

Remontándose de causa en causa y eligiéndolas, se puede llegar adonde uno quiere<sup>22</sup>.

Pero, cuanto más nos remontemos, más probable será el rechazo del adversario. Imputando las consecuencias a una causa demasada alejada, corremos el riesgo de destruir toda posibilidad de transferencia.

Otra complicación del argumento pragmático resulta de la obligación en la que nos encontramos, tener en cuenta un gran número de consecuencias, buenas o malas. La existencia de consecuencias divergentes constituía todo el objeto de la *Techné* de Calipo, nos dice Aristóteles, quien retiene el ejemplo siguiente:

La educación se expone a la envidia, lo que es un mal, y vuelve sabio, lo que es un bien<sup>23</sup>.

Medio seguro para mantener la controversia, esta consideración de las consecuencias favorables y desfavorables parece encontrar una solución en el cálculo utilitarista. No obstante, a semejante filosofía se le han puesto objeciones de principio.

Los adversarios del argumento pragmático reivindicarán el derecho a elegir, entre las consecuencias, las que retendrán como dignas

de tenerlas en consideración, dado el objeto del debate. Más aún, los partidarios de una concepción absolutista o formalista de los valores, y especialmente de la moral, critican el argumento pragmático; le reprocharán que reduce la esfera de acción moral o religiosa a un común denominador utilitario, con lo que provoca la desaparición de lo que hay precisamente de específico en las nociones de deber, falta o pecado. Montaigne indica a este respecto:

[...] *car cette sentence est justement receüe, qu'il ne faut pas juger les conseils par les evenemens. Les Carthaginois punissoient les mauvais advis de leurs capitaines, encore qu'ils fussent corrigez par une heureuse issue. Et le peuple Romain a souvent refusé le triomphe à des grandes et tres utiles victoires par ce que la conduite du chef ne respondoit point à son bon heur*<sup>24</sup>.

([...] dado que se reconoce justamente esta sentencia, no es preciso juzgar los consejos por los acontecimientos. Los cartagineses castigaban las malas resoluciones de sus capitanes, aunque estuvieran coronadas por un buen desenlace. Y, con frecuencia, el pueblo romano rechazó el triunfo de grandes y muy útiles victorias porque la conducta del jefe no respondía en absoluto a su buena suerte).

Estas reflexiones, opuestas al argumento pragmático, suponen que se discuten los valores morales o religiosos, que se reconocen, por otra parte, independientemente de sus consecuencias o, al menos, de sus consecuencias actuales e inmediatas, las reglas de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal, de lo oportuno y de lo inoportuno.

S. Weil se indigna de que varios argumentos en favor del cristianismo sean del tipo *publicité pour pilules Pink* (publicidad para píldoras Pink) y de este otro, *avant l'usage-après l'usage* (antes de usar-después de usar), los cuales consisten en declarar:

*Voyez comme les hommes étaient médiocres avant le Christ [...]*<sup>25</sup>.  
(Ved qué mediocres eran los hombres antes de Cristo).

<sup>22</sup> Quintiliano, lib. V, cap. X, § 84.

<sup>23</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1399a.

<sup>24</sup> Montaigne, *Essais*, lib. III, cap. VIII, «Bibl. de la Pléiade», págs. 904-905.

<sup>25</sup> S. Weil, *L'enracinement*, pág. 213.

Pero, ¿es malo el argumento porque tiene éxito en el mundo comercial? Ni a Calvino ni a Pascal les repugnaba. Y Leibniz, precursor inesperado del pragmatismo, no vacila en juzgar los procedimientos de argumentación con arreglo a sus consecuencias:

*Or cette vérité de l'immaterialité de l'Ame est sans doute de consequence. Car il est infiniment plus avantageux à la religion et à la morale, sur tout dans les temps où nous sommes (où bien des gens ne respectent gueres la revelation toute seule et les miracles) de montrer que les ames sont immortelles naturellement, et que ce seroit un miracle si elles ne le fussent pas, que de soutenir que nos ames doivent mourir naturellement, mais que c'est en vertu d'une grace miraculeuse fondée dans la seule promesse de Dieu qu'elles ne meurent point. Aussi sait-on depuis longtemps que ceux qui ont voulu détruire la religion naturelle et reduire le tout à la revelée, comme si la raison ne nous enseignoit rien là dessus, ont passé pour suspects, et ce n'est pas tousjours sans raison*<sup>26</sup>.

(Ahora bien, la verdad de la inmaterialidad del Alma sin duda puede ser deducida. Pues es infinitamente más ventajoso para la religión y la moral, sobre todo en los tiempos en que estamos (en los cuales mucha gente apenas respeta la revelación ni los milagros), mostrar que las almas son naturalmente inmortales, y que sería un milagro si no lo fuesen, que sostener que nuestras almas deben morir naturalmente, pero que, en virtud de una gracia milagrosa fundada solamente en la promesa de Dios, no mueren. Por tanto, desde hace mucho tiempo sabemos que quienes han querido destruir la religión natural y reducirlo todo a la revelada, como si la razón no nos enseñara nada al respecto, han pasado por sospechosos, y no siempre sin razón).

<sup>26</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement*, en *Œuvres*, ed. Gerhardt, vol. 5, págs. 60-61.

§ 63. EL NEXO CAUSAL COMO RELACIÓN DE UN HECHO CON SU CONSECUENCIA O DE UN MEDIO CON UN FIN

Según la idea que se tiene de la naturaleza, deliberada o involuntaria, de sus consecuencias, un mismo acontecimiento puede interpretarse y valorarse de modo distinto. Los gritos del bebé llaman la atención de la madre, pero en un momento dado se convierten en un medio para conseguir este efecto; de la significación que les atribuya la madre dependerá, la mayoría de las veces, su reacción. En general, el considerar o no una conducta como un medio con miras a lograr un fin puede acarrear las consecuencias más importantes y, por tanto, puede constituir el objeto esencial de una argumentación. Según que se conciba la sucesión causal, teniendo en cuenta la relación «hecho-consecuencia» o «medio-fin», se hace hincapié ora en el primero ora en el segundo de los dos términos; si se quiere minimizar un efecto, basta con presentarlo como una consecuencia; si se desea aumentar su importancia, hay que presentarlo como un fin. La valoración se debe a que, en el primer caso, se opone la unicidad del hecho a la pluralidad de sus consecuencias; en el segundo, la unicidad del fin a la multiplicidad de los medios, poco importa. De todos modos, esta consideración autoriza una doble crítica contra el argumento pragmático: por una parte, revela que el valor de las consecuencias no es una magnitud fija y, por otra, parece dar la razón a quienes insisten en la descalificación que acarrea el uso de este argumento para todo lo que, desde entonces, únicamente aparece como medio con miras a obtener resultados.

La distinción de los fines y las consecuencias permite imputar a un autor sólo algunos de los efectos de sus actos. Así es como Santo Tomás justifica la existencia del mal en el universo:

*La forme principale que Dieu se propose manifestement dans les choses créées est le bien de l'ordre universel. Mais l'ordre de l'uni-*

*vers requiert, et nous le savons déjà, que certaines d'entre les choses soient déficientes. Dieu est donc cause des corruptions et des défauts de toutes choses, mais seulement en conséquence de ce qu'il veut causer le bien de l'ordre universel, et comme par accident. En résumé, l'effet de la cause seconde déficiente peut être imputé à la cause première pure de tout défaut, quant à ce qu'un tel effet contient d'être et de perfection, mais non quant à ce qu'il contient de mauvais et de défectueux*<sup>27</sup>.

(La forma principal que Dios se propone manifiestamente en las cosas creadas es el bien del orden universal. Pero el orden del universo requiere, ya lo sabemos, que algunas cosas sean deficientes. Por tanto, Dios es causa de las corrupciones y de los defectos de todas las cosas, pero solamente como consecuencia de que quiere causar el bien del orden universal, y de forma accidental. En resumen, el efecto de la causa segunda deficiente puede imputarse a la causa primera carente de cualquier defecto, en cuanto a lo que tal efecto contiene de ser y de perfección, y no en cuanto a lo que contiene de malo y de defectuoso).

A veces, la ironía consiste en invertir la interpretación de un mismo acontecimiento, como sucede con este pasaje de Quintiliano:

Como los habitantes de Tarragona le anunciaban a Augusto que había nacido una palmera en un altar consagrado a su memoria, éste les respondió: «Se nota que lo encendéis con frecuencia»<sup>28</sup>.

Augusto interpreta los hechos, no como un signo milagroso, sino como la consecuencia de una negligencia.

Cuando un mismo hecho tiene varias consecuencias, éstas combaten entre sí y las consecuencias no deseadas llegan a prevalecer sobre los fines deseables de una conducta, la cual, de este modo, puede parecer una torpeza cómica. He aquí una anécdota que hizo reír mucho a Kant:

<sup>27</sup> É. Gilson, *Le thomisme*, pág. 223 (cf. *Sum. theol.*, I, 49, 2, ad Resp.).

<sup>28</sup> Quintiliano, lib. VI, cap. III, § 77.

Un rico heredero pagó con creces a su gente para hacer un papel digno en las exequias de su difunto padre. Pero, he aquí que estos pícaros, cuanto más se les pagaba para estar tristes, más contentos estaban<sup>29</sup>.

Paulhan analiza como *prévision du passé* (previsión del pasado) expresiones como *assassin pour cent francs* (asesino por cien francos)<sup>30</sup>, las cuales resultan de la transformación del esquema «hecho-consecuencia» en el esquema «medio-fin». Observamos el carácter devaluante, y chocante, de esta transformación. Sin embargo, la misma transformación parece menos chocante cuando se trata de integrar en los fines de una empresa muchas de sus consecuencias importantes aunque involuntarias. Así sucede, especialmente, cuando una guerra acarrea consecuencias que sobrepasan las previsiones, y afirman, después, que el país se había levantado en armas con el fin de defender su existencia.

Para sostener una interpretación *hecho-consecuencia* contra una interpretación *medio-fin*, se utilizarán diversas técnicas. Se señala, por ejemplo, que el acontecimiento sobrevenido no podía ser un fin, dado el poco interés que presentaba en esta circunstancia, el poco caso que se le ha hecho, las pocas ventajas que se han extraído, o bien se mostrará que el hecho que debía originarlo no era un medio, puesto que era ya una consecuencia de un hecho determinado. De este modo, A. Smith, para probar que los hombres no han querido la división del trabajo como medio con miras a ciertos fines, la presenta como la consecuencia del gusto que tienen éstos para el intercambio de los bienes<sup>31</sup>.

La transformación de un hecho destruye a menudo los buenos efectos que podía acarrear, y se la descalifica con el nombre de

<sup>29</sup> Citada según Ch. Lalo, *Esthétique du rire*, pág. 159.

<sup>30</sup> J. Paulhan, *Entretien sur des faits divers*, pág. 54; cfr. sobre este punto M.-J. Lefebvre, *Jean Paulhan*, págs. 91 y sigs.

<sup>31</sup> A. Smith, *The wealth of nations*, pág. 13.

«procedimiento». Hemos citado en otra de nuestras obras este pasaje de Proust que ilustra nuestro propósito:

*De même, si un homme regrettait de ne pas être assez recherché par le monde, je ne lui conseillerais pas de faire plus de visites, et d'avoir encore un plus bel équipage; je lui dirais de ne se rendre à aucune invitation, de vivre enfermé dans sa chambre, de n'y laisser entrer personne, et qu'alors on ferait queue devant sa porte. Ou plutôt je ne lui dirais pas. Car c'est une façon assurée d'être recherché qui ne réussit que comme celle d'être aimé, c'est-à-dire si on ne l'a nullement adopté pour cela, si, par exemple, on garde toujours la chambre parce qu'on est gravement malade, ou qu'on croit l'être, ou qu'on y tient une maîtresse enfermée et qu'on préfère au monde [...]*<sup>32</sup>.

(Asimismo, si un hombre lamentara que la gente no fuera a buscarlo en bastantes ocasiones, no le aconsejaría que fuera más veces de visita, ni que tuviera un vestuario más elegante aún; le diría que no fuera a ninguna invitación, que viviera encerrado en su habitación, que no dejara entrar a nadie, y entonces harían cola ante su puerta. O mejor, no le diría nada. Pues, una forma segura de que lo busquen sólo tendrá éxito, como la de ser amado, si no se la ha preparado expresamente; por ejemplo: si uno está siempre en la habitación porque está gravemente enfermo, o porque cree estarlo, o porque tiene escondida a una amante y la prefiere a la gente [...]).

Para alejar la acusación de procedimiento, es preciso proporcionar una mejor explicación de la conducta; se dirá que es consecuencia de un hecho independiente de la voluntad, o medio con vistas a otro fin que no sea el que está en causa. Así, el culto a la espontaneidad en arte, o la presentación del arte como medio con fines sociales o religiosos, son formas variadas de mostrar que las técnicas del artista no constituyen procedimientos, acusación que ha descreditado a la retórica en el siglo XIX<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> M. Proust, *La prisonnière*, II, en *À la recherche du temps perdu*, vol. 12, pág. 210, citado en *Rhétorique et philosophie*, pág. 30 («Logique et rhétorique»).

<sup>33</sup> Cfr. § 96, «La retórica como procedimiento».

Cuando un acto, cuyo fin sin embargo está comprobado, tiene consecuencias que no pueden olvidarse y que interesan sobre todo a terceros, éstos pueden ver en el acto en cuestión sólo un medio con miras a estas consecuencias. En *César* de Pagnol, reconocemos cómo el médico aleja del lecho de Panisse al sacerdote que trae los Santos Oleos:

*[...] Et l'employé des trams, celui qui avait eu la jambe coupée par sa remorque? Après la transfusion du sang, il avait une gueule possible. Mais tu es venu: ça n'a pas traîné! Quand il t'a vu, il s'est cru mort, et il est mort de se croire mort [...] Alors permets-moi de te dire que ton rôle n'est pas de tuer mes malades. J'en tue déjà assez tout seul, et sans le faire exprès*<sup>34</sup>.

([...]) ¿Y el empleado de los tranvías, el que se había cortado la perna con su remolque? Después de la transfusión de sangre, tenía una pinta pasable. Pero tenías que venir tú, ¡no veas lo que has hecho! Cuando te vio, creyó morir y murió por creerse muerto [...] Entonces, permíteme decirte que tu papel no es el de matar a mis enfermos. Ya mato bastantes yo solo, y sin hacerlo adrede).

Esta ruptura entre un acto y su fin moral, en provecho de sus consecuencias, puede hacerse tan habitual que el nexos antiguo pase a un segundo plano. La caza, que tenía como fin buscar el alimento, se ha convertido ante todo en un medio para mantener ciertas distinciones sociales<sup>35</sup>.

Si un fin acarrea determinadas consecuencias ulteriores, éstas podrán tomarse a guisa de fin verdadero. De lo anterior podría resultar una ridiculización del agente, cuando las dos fases de los acontecimientos se destruyen recíprocamente, como en este pasaje de Cicerón:

<sup>34</sup> Pagnol, *César*, pág. 60.

<sup>35</sup> R. Amy, *Hommes et bêtes*, págs. 106 y sigs. (*Rev. de l'Inst. de Sociol.*, 1954, n.º 1, págs. 166 y sigs.).

Un exilio miserable no es lo que me ha infligido tu iniquidad, sino que me ha preparado un retorno glorioso <sup>36</sup>.

Muchas *antítesis* serían de este tipo.

#### §. 64. EL FIN Y LOS MEDIOS

En sus primeras elaboraciones, la lógica de los valores ha indicado una clara distinción entre los fines y los medios, de los cuales los fines últimos corresponden a valores absolutos. Pero, en la práctica, existe una interacción entre los objetivos perseguidos y los medios empleados para realizarlos. Los objetivos se constituyen, se precisan y se transforman, con arreglo a la evolución de la situación de la que forman parte los medios disponibles y aceptados; ciertos medios pueden identificarse con algunos fines e incluso pueden convertirse en fines, dejando en la sombra, en lo indeterminado, en lo posible, aquello para lo que podrían servir.

Las técnicas modernas de la publicidad y la propaganda han explotado a fondo la plasticidad de la naturaleza humana que permite desarrollar necesidades nuevas, suprimir o transformar necesidades antiguas. Estos cambios confirman que sólo permanecen invariables y universales los fines enunciados de forma general e imprecisa, y que por el examen de los medios se efectúa a menudo la elucidación del fin <sup>37</sup>.

Hay fines que aparecen como deseables, porque los medios para realizarlos están creados o se vuelven fácilmente accesibles. Para obligar a los pecadores a la penitencia, Bossuet insiste en el hecho de que Dios les proporciona el medio para salvarse:

<sup>36</sup> Cicerón, *Paradoxa stoicorum*, IV, 29.

<sup>37</sup> Cfr. W. Barnes, «Ethics without Propositions», en *Aristotelian Society*, Supl. vol. XXII, pág. 16.

[...] il [Dios] ne refuse rien aux pécheurs de ce qui leur est nécessaire. Ils ont besoin de trois choses: de la miséricorde divine, de la puissance divine, de la patience divine [...] <sup>38</sup>.

([...] El [Dios] no les niega nada necesario a los pecadores, quienes necesitan tres cosas: misericordia divina, fuerza divina, paciencia divina [...]).

Hay fines que parecen tanto más deseables, cuanto más fácil es su realización. Por eso, resulta útil mostrar que si, hasta ahora, no se ha tenido éxito, obedece a que se habían ignorado los buenos medios, o que se había olvidado de emplearlos. Cabe señalar, a este respecto, que lo imposible y lo difícil o sus opuestos, lo posible y lo fácil, no siempre conciernen a la imposibilidad y la dificultad técnicas, sino también morales, lo cual se opone a las exigencias, lo cual acarrearía sacrificios que uno mismo no estaría dispuesto a asumir. Estos dos puntos de vista, que conviene distinguir, no son, como lo han enseñado los análisis de Sartre <sup>39</sup>, independientes uno de otro.

En algunos casos, el medio puede convertirse en un fin que se perseguirá por sí mismo. Goblot nos da un buen ejemplo tomado de la vida sentimental:

*On aime déjà quand on devine dans l'aimé une source de félicités inépuisables, indéterminées, inconnues [...] Alors l'aimé est encore un moyen, un moyen unique et impossible à remplacer de fins innombrables et indéterminées [...] On aime véritablement, on aime son ami pour lui-même, comme l'avare aime son or, quand, la fin ayant cessé d'être considérée, c'est le moyen qui est devenu la fin, quand la valeur de l'aimé, de relative, est devenue absolue <sup>40</sup>.*

(Ya amamos cuando adivinamos en el amado una fuente de felicidad inagotable, indeterminada, desconocida [...]) Entonces, el amado todavía es un medio, un medio único e imposible de reemplazar

<sup>38</sup> Bossuet, *Sur la pénitence*, en *Sermons*, vol. II, pág. 71.

<sup>39</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, págs. 531 y sigs., 562 y sigs.

<sup>40</sup> E. Goblot, *La logique des jugements de valeur*, pág. 55-56.

con fines innumerables e indeterminados [...] Amamos verdaderamente, amamos al amigo *por él mismo*, como el avaro ama su oro, cuando, una vez que el fin ha dejado de ser considerado, el medio es el que se convierte en fin, cuando el valor del amado, de relativo, ha pasado a absoluto).

En la vida social, la mayoría de las veces, el acuerdo sobre un medio —capaz de realizar fines divergentes, no apreciados por todos del mismo modo— es el que conduce a separar este medio de los fines que le confieren su valor, y a constituirlo en un fin independiente<sup>41</sup>. Además, es la mejor técnica para magnificar este acuerdo antes que ver en ello un acuerdo sobre los fines, es decir, sobre lo que parece lo esencial. Insistir en que el acuerdo sólo atañe a un medio que lleva a fines divergentes es insistir en el carácter provisional, precario, en suma secundaria, de este acuerdo.

Dentro de la misma línea, para mostrar que en lo sucesivo el bienestar, la alegría en el trabajo, del productor, deberían ser de una importancia primordial, S. Weil exigiría que se los considerara un fin en sí, y no como un simple medio para incrementar la producción:

*Jusqu'ici les techniciens n'ont jamais eu autre chose en vue que les besoins de la fabrication. S'ils se mettaient à avoir toujours présents à l'esprit les besoins de ceux qui fabriquent, la technique entière de la production devrait être peu à peu transformée*<sup>42</sup>.

(Hasta ahora los técnicos nunca han tenido otra cosa en mente que no sean las necesidades de la fabricación. Si se tuvieran siempre presentes las necesidades de quienes fabrican, toda la técnica de la producción debería transformarse poco a poco).

La apelación a un cambio de fin tiene algo de valientemente revolucionario.

<sup>41</sup> Cfr. Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, pág. 193.

<sup>42</sup> S. Weil, *L'enracinement*, pág. 57.

El proceso inverso, el cual transformaría un fin en medio, tiene algo de devaluante, de depreciación. Contra la reducción de la moral a una mera técnica con miras a un fin, por muy importante que sea, se subleva Jankélévitch, pues lo esencial no es el objetivo, sino el modo, *c'est l'intervalle qui est tout* (el intervalo lo es todo):

*Vous dites: il n'est pas nécessaire de souffrir, mais de guérir [...] Dans cette identification de l'activité morale aux techniques, qui ne reconnaît la philosophie de l'approximation pharisienne, c'est-à-dire de la tricherie? Certes si on peut guérir sans chirurgie ni cautères, il n'y a pas à se gêner. Mais en morale il est dit que nous travaillerons dans la douleur et que l'anesthésie sera la plus grave des tricheries puisqu'elle méconnaît ce moyen qui est la fin elle-même*<sup>43</sup>.

(Ustedes dicen: no es necesario sufrir, sino curar [...]) En esta identificación de la actividad moral con las técnicas, ¿quién no reconoce la filosofía de la aproximación farisea, es decir, de la fullería? Desde luego, si se puede curar sin cirugía ni cauterios, no hay de qué molestarse. Pero, desde el punto de vista moral se dice que bajaremos en el dolor y que la anestesia será la peor de las trampas, puesto que desconoce este medio que es el fin mismo).

Para evitar descalificar los valores de los que tratan, sin dejar por ello escapar un argumento eficaz, a saber su utilidad como medio para un fin reconocido, por otra parte, como bueno, muchos oradores mencionarán dicha utilidad, al tiempo que subrayarán el carácter redundante del argumento, confesando servirse de ello sólo en razón del auditorio al que se dirigen. Cabe destacar, a este respecto, que la mención, ante ciertos auditorios y en determinadas circunstancias, de valores demasiado elevados amenaza con rebajarlos al rango de medio.

Señalemos también que el hecho de elegir entre valores, de discriminar aquellos a los que se favorece, induce a menudo a tratar los valores, o a aparentar tratarlos, como medios. Así sucede con

<sup>43</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, pág. 38.

Ignacio de Loyola cuando suplica al Papa que no le dé a un jesuita la carga episcopal:

[...] no quería que la codicia y ambición nos arranque todo lo que con la caridad y con el menor precio del mundo hasta ahora ha crecido <sup>44</sup>.

Cuando se trate de la confrontación recíproca de dos actividades, el orador presentará como medio la que quiera subordinar a la otra y, por consiguiente, devaluar, como en la máxima: hay que comer para vivir y no vivir para comer. De este tipo de inversión resultan con frecuencia argumentaciones picantes. Esta alteración se hace posible siempre que la cadena causal presente una sucesión continua de dos elementos alternados. De ahí la búsqueda y la construcción de esquemas parecidos con vistas incluso a la argumentación. A menudo, la interacción se expresará por tales alternaciones, lo cual permitirá considerar como fin lo que encuentra más fácilmente la adhesión.

Puede ocurrir, sin embargo, que se valore una actividad como medio. Esta valoración no resulta de la transformación de un fin en medio, sino de la importancia instrumental que se reconoce en algo cuyo valor se había ignorado o incluso era negativo. He aquí un texto en el que Demóstenes vacila en hablar de sí mismo y en hacer su propio elogio, pero al final se decide porque se trata de un medio eficaz:

Aunque sé muy bien, varones atenienses, que hablar acerca de lo que uno mismo ha hablado y acerca de sí mismo ante vosotros es siempre de las cosas que más aprovechan a quienes se atreven a hacerlo, lo considero tan molesto y pesado, que pese a ver la necesidad de ello, vacilo sin embargo. Pero estimo os formaréis mejor un juicio acerca de lo que ahora voy a decir, si recordáis unos pequeños detalles de los discursos anteriormente pronunciados por mí <sup>45</sup>.

Se evitará con cuidado alabarse a sí mismo,

<sup>44</sup> Rivadeneira, *Vida del bienaventurado padre Ignacio de Loyola*, pág. 371.

<sup>45</sup> Demóstenes, *Sobre la paz*, 4.

a menos que no suponga una gran ventaja para nosotros o para aquellos que nos escuchan <sup>46</sup>.

No olvidemos que, si es cierto que el fin valora los medios, no siempre los justifica; pues su uso puede ser condenable en sí, o tener consecuencias desastrosas, cuya importancia puede superar la del fin buscado. No obstante, un fin noble, atribuido a un crimen, disminuirá el asco que se siente, no sólo con respecto al criminal, sino también por su acto: el asesinato político, el crimen del idealista, aun cuando se los castiga con más severidad que el crimen crapuloso, no son objeto de una condenación moral sin reparos.

La elección de un fin determinado permite valorar una acción que, por otra parte, se acostumbra a condenar. Así es como Claudel, lejos de presentar a la mujer como el instrumento del pecado original, ve en ella una condición de la redención <sup>47</sup>.

Entre fines diversamente situados en el tiempo, se efectúa a menudo la elección; pero existen muchas otras maneras de sustituir un fin con otro, de subordinarlos. La distinción estoica entre el objetivo de la acción y el fin del agente, coloca estos dos fines en el presente, pero hace del primero un medio para el segundo <sup>48</sup>. El reemplazar un fin aparente por uno real <sup>49</sup> tendrá un efecto argumentativo tanto más seguro cuanto más vivamente sorprenda al auditorio la sustitución. Se cuenta que Harry Stack Sullivan disuadía a algunos enfermos mentales del suicidio mostrándoles que el deseo del suicidio sólo era en ellos un esfuerzo por renacer otra vez <sup>50</sup>.

La sustitución de fines, con miras a valorar el medio, puede reducirse a la elección del fin más favorable para la argumentación,

<sup>46</sup> Plutarco, *Comment on peut se louer soi-même sans s'exposer à l'envie*, en *Oeuvres morales*, t. II, pág. 600.

<sup>47</sup> Citado por S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, I, pág. 343.

<sup>48</sup> Cfr. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, págs. 146-149.

<sup>49</sup> Cfr. § 92, «La función de las parejas filosóficas y sus transformaciones».

<sup>50</sup> Mary J. White, en *The Contributions of Harry Stack Sullivan*, editado por Patrick Mullahy, pág. 147.

sin que se pretenda la primacía de uno de ellos. Se argumentará, como indica Quintiliano:

[...] invocando cualquier ventaja para el Estado, para muchos hombres, incluso para nuestro adversario y a veces para nosotros [...] Otro medio de defensa que entra dentro de la cuestión de utilidad consiste en sostener que el acto en cuestión ha evitado otro peor <sup>51</sup>.

Todo lo que acabamos de explicar sobre la valoración del medio, gracias al fin, puede repetirse, con cambio de signo, a propósito de lo que se considera un obstáculo para la realización de este fin.

Para que el fin valore un medio, es preciso evidentemente que sea eficaz, lo cual no quiere decir, sin embargo, que sea el mejor. La determinación del medio mejor es un problema técnico, que exige la aplicación de datos diversos y el recurrir a argumentaciones de toda índole. El medio que prevalece —que requiere menos sacrificio para el fin previsto— goza de un valor inherente, esta vez, a esta superioridad.

El peligro que puede haber en tratar algo como medio, se encuentra así aumentado por el hecho de que siempre se puede hallar un medio más eficaz para un objetivo dado.

La determinación del medio mejor depende naturalmente de la definición precisa del objetivo perseguido. Por otra parte, quien argumente con arreglo al medio mejor, estará tentado a dividir los problemas, de modo que elimine todas las consideraciones de los valores que no sean relativas al fin en cuestión. Hacia este camino, se orientarán algunas disciplinas técnicas. En cambio, el razonamiento diario rara vez puede prevalerse de semejante esquematismo.

Como la discusión técnica respecto al medio mejor depende de un acuerdo sobre el objetivo, ora se pedirá al interlocutor un acuerdo preciso relativo a éste, ora se atribuirá al interlocutor un objetivo que no osaría desaprobado y con arreglo al cual se discutirán

<sup>51</sup> Quintiliano, lib. VII, cap. IV, §§ 9, 12.

los medios. Por otra parte, si se reconoce que un medio es ineficaz para un objetivo proclamado, quien se interese por este medio, quien lo utilice, siempre podrá ser sospechoso y acusado de buscar un objetivo no confesado. Con frecuencia, pues, la afirmación de la ineficacia de un medio tiene mucha más importancia para la discusión sobre los fines que para el problema técnico del medio mejor.

Un caso eminente del problema técnico del medio mejor es el de los argumentos, considerados un medio de persuasión. Nada permite afirmar que existe un argumento que sea el mejor para todos, como manifiesta Santa Teresa:

Algunas personas aprovechan considerándose en el infierno, y otras en el cielo, y se afligen en pensar en el infierno; otras en la muerte <sup>52</sup>.

De ahí la estrecha relación entre el problema técnico de la argumentación eficaz y el de los auditorios.

El discurso mismo puede convertirse —lo sabemos— en objeto de reflexión. Se lo puede tratar como hecho que engendra consecuencias, como consecuencia, como medio, como fin. Las reflexiones del oyente a este respecto modificarán a veces fuertemente el efecto que produce el discurso. Y, de manera más precisa, la hipótesis de que cualquier acto intencional debe tener una razón de ser, de que constituye un medio con vistas a cierto fin, justificará el rechazo de toda interpretación del discurso que lo hiciera ridículo o inútil. La concepción es lo que sirve de fundamento a los argumentos *ab absurdo* y *ab inutili sensu*, utilizados en la teoría de la interpretación <sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Santa Teresa de Jesús, *Vida*, pág. 115.

<sup>53</sup> Berriat Saint-Prix, *Manuel de logique juridique*, págs. 47-48.

## § 65. EL ARGUMENTO DEL DESPILFARRO

Los argumentos siguientes se refieren a la sucesión de los acontecimientos, de las situaciones, de modo que, sin excluir necesariamente la idea de causalidad, no la ponen en primer plano.

El argumento del despilfarro consiste en decir que, puesto que ya se ha comenzado una obra, aceptado sacrificios que serían inútiles en caso de renunciar a la empresa, es preciso proseguir en la misma dirección. Es la justificación proporcionada por el banquero que sigue prestando al deudor insolvente esperando, en resumidas cuentas, sacarlo a flote. Es una de las razones que, según Santa Teresa, incita a orar, incluso en período de «sequía». Se abandonaría todo, escribe, si no fuera:

que si no se le acordase que hace placer y servicio al Señor de la huerta, y mirase no perder todo lo servido, y aun lo que espera ganar del gran trabajo, que es echar muchas veces el caldero en el pozo y sacarle sin agua [...] <sup>54</sup>.

Por algún camino, los argumentos de lo posible y de lo fácil pueden aproximarse al argumento del despilfarro; no es el interesado, sino la divinidad, la naturaleza o la fortuna quien parece haber hecho un esfuerzo que no se debe despreciar. De ahí también el consejo de pisarle los talones para favorecer una evolución ya comenzada; se invita a no poner trabas a estas fuerzas naturales, sociales, las cuales ya se han manifestado y constituyen una especie de base.

Bossuet se sirve del argumento para reprochar a los pecadores impenitentes el que mancillen el sacrificio de Jesús al no aprovechar las posibilidades de salvación que les ha ofrecido <sup>55</sup>.

<sup>54</sup> Santa Teresa de Jesús, *Vida*, pág. 96.

<sup>55</sup> Bossuet, *Sur la pénitence*, en *Sermons*, vol. II, pág. 72.

Se podrían acercar a este argumento todos los que se valen de una ocasión que no hay que dejar escapar, de un medio que existe y del cual es preciso servirse.

Se empleará el mismo argumento para incitar a alguien, dotado de talento, de capacidad, de un don excepcional, a utilizarlo en la medida más amplia posible. Por una razón análoga, Volkelt rehúsa identificar dos palabras existentes en la lengua: sería despilfarrar la riqueza de los medios de expresión <sup>56</sup>. Asimismo, da pena ver que un esfuerzo casi conseguido, una obra casi perfecta, no alcanza el broche final. Esto es lo que expresa Polyeucte, a propósito de Pauline:

*Elle a trop de vertus pour n'être pas chrétienne:  
Avec trop de mérite il vous plut la former,  
Pour ne vous pas connaître et ne vous pas aimer,  
Pour vivre des enfers esclave infortunée [...] <sup>57</sup>.*

(Tiene demasiadas virtudes para no ser cristiana;  
Con demasiado mérito os complacisteis en formarla,  
Para que no os conociera ni os amara,  
Para vivir de los infiernos esclava infortunada [...]).

Se aprecia particularmente aquello cuya presencia vendría a completar con felicidad un conjunto, el cual puede considerarse entonces como si estuviera en la naturaleza misma de las cosas. Dentro de una concepción optimista del universo, la idea de despilfarro instiga a completar estructuras, integrándoles aquello cuya ausencia se siente como una carencia <sup>58</sup>.

El sentimiento de carencia puede desempeñar un papel, aun cuando no se sabe con exactitud en qué consiste la ocasión perdida. Este aspecto sobrecogedor del argumento, lo expresa perfectamente el héroe de *Quand le navire...*:

<sup>56</sup> J. Volkelt, *Gewissheit und Wahrheit*, pág. 169, n. 1.

<sup>57</sup> Corneille, *Polyeucte*, acto IV, escena 3.<sup>a</sup>

<sup>58</sup> Cfr. § 74, «El acto y la esencia».

«Manquer», «Ce que vous manquez». *Je réentendais ces mots-là. Je m'avouais qu'ils étaient poignants. Passer près de quelque chose. Être à deux doigts de quelque chose. Le manquer. Même sans savoir ce qu'on manque, on arrive très bien à sentir le tragique essentiel de la situation où on est*<sup>59</sup>.

(«Perder», «Lo que perdéis». Oía de nuevo aquellas palabras. Me decía que eran angustiosas. Pasar cerca de algo. Estar a dos pasos de algo. Perderlo. Incluso sin saber lo que se pierde, se llega muy bien a sentir lo trágico esencial de la situación en la que se está).

Desde el momento en que se establece la convicción de que falta algo, ésta viene a reforzar el valor propio de lo que se ha estropeado.

Un caso importante de carencia es el de la ignorancia. Se considera que, por su culpa, se pierden realizaciones de la naturaleza, esfuerzos, sufrimiento. En el soneto de Arvers resuena lo trágico enlazado con el despilfarro:

*Et celle qui l'a fait n'en a jamais rien su.*

(Y la que lo hizo nunca supo nada de ello).

Asimismo, se encontrará en el argumento del despilfarro un incentivo al conocimiento, al estudio, a la curiosidad, a la búsqueda.

El argumento del despilfarro recuerda el del sacrificio inútil. El sacrificio constituye la medida del valor que lo determina, pero si este valor es mínimo, el sacrificio se deprecia a su vez. En *Le guerrier appliqué*,

*Sièvre, blessé, dit simplement, stoïquement: «Il faut ce qu'il faut». «Que l'on eût de bonnes raisons pour se battre», commente Jacques Maast, «il n'avait fallu rien de moins (que cette blessure) pour lui faire entrer la chose dans la tête*<sup>60</sup>.

(Sièvre, herido, dijo simplemente, estoicamente: «Hace falta lo que hace falta». «Que se tuvieran buenas razones para luchar» —comenta

<sup>59</sup> J. Romains, *Quand le navire...*, en *Psyché*, III, págs. 194-195.

<sup>60</sup> M.-J. Lefebvre, *Jean Paulhan*, pág. 165 (*Le guerrier appliqué*, págs. 122 y 125).

Jacques Maast— «realmente no hubiera hecho falta (esta herida) para metérselo en la cabeza»).

El sacrificio, realizado y aceptado, aumenta y valoriza las razones del combate, incita a continuarlo.

Por un proceso análogo, algunos verdugos nazis intentaron explicar cómo llegaron a la bestialidad en el tratamiento de los prisioneros; los primeros dolores infligidos a un hombre hacen del agente un sádico, si se sigue torturando a la víctima hasta el momento en que habla.

Con el argumento del despilfarro puede relacionarse la preferencia concedida a lo que es *decisivo*. Uno mismo estará tentado a votar a un candidato si se cree que este voto puede lograr el éxito. El argumento no consiste en decir que es preciso seguir al vencedor, sino en aconsejar que se actúe de modo que haya, gracias al acto enunciado, un vencedor. La acción que, dadas las circunstancias, pueda tener pleno alcance, que no deba considerarse un despilfarro, se la valorará por esto, lo cual milita en favor de su realización.

En sentido inverso, se devalúa una acción insistiendo en su carácter *redundante*; todo lo que es redundante queda, en este concepto, desclasificado. Mientras que el argumento del despilfarro anima a continuar la acción empezada hasta el triunfo final, el de lo redundante induce a abstenerse, al no lograr ningún efecto un aumento de acción. Así, para Leibniz, si se imagina a un autor inteligente del universo, es necesario que esta inteligencia no parezca redundante:

*Quand on est sérieusement dans ces sentimens qui donnent tout à la nécessité de la matiere ou à un certain hazard [...] il est difficile qu'on puisse reconnoître un auteur intelligent de la nature. Car l'effect doit répondre à sa cause, et même il se connoist le mieux par la connoissance de la cause, et il est déraisonnable d'introduire une intelligence souveraine ordonnatrice des choses, et puis au lieu d'em-*

*ployer sa sagesse, ne se servir que des propriétés de la matière pour expliquer les phenomenes* <sup>61</sup>.

(Cuando se está en serio en estos sentimientos que lo atribuyen todo a la necesidad de la materia o a cierto azar [...], es difícil que se pueda reconocer a un autor como inteligente en cuanto a la naturaleza. Pues el efecto debe responder a su causa, e incluso se lo conoce mejor por el conocimiento de la causa, y no es razonable introducir una inteligencia soberana ordenadora de las cosas, y después, en vez de emplear su sabiduría, servirse sólo de las propiedades de la materia para explicar los fenómenos).

En axiomática, la búsqueda de la independencia de los axiomas se justifica por la misma razón: un sistema es menos elegante si contiene un axioma redundante.

En economía política, la teoría de la utilidad marginal denuncia la devaluación de los bienes destinados, en parte, a necesidades casi superfluas. A veces, esta devaluación ha servido de fundamento para una argumentación en favor del socialismo; se trataba de promover un régimen que, por su distribución más igualitaria, valorara las riquezas, y que abandonará la inútil acumulación en unas cuantas manos.

#### § 66. EL ARGUMENTO DE LA DIRECCIÓN

Con anterioridad, se ha considerado de forma global y estática la relación entre el fin y los medios. Pero es posible descomponer la prosecución de un fin en varias etapas y examinar la manera en que se transforma la situación; el punto de vista será a la vez parcial y dinámico. En numerosas ocasiones, se comprueba que interesa no confrontar al interlocutor con todo el intervalo que separa la situación actual del fin último, sino dividir este intervalo en

<sup>61</sup> Leibniz, *Discours de métaphysique*, en *Œuvres*, ed. Gerhardt, vol. 4, páginas 445-446.

secciones, colocando jalones intermedios, indicando fines parciales cuya realización no provoque una oposición tan fuerte. En efecto, si el paso del punto A al C plantea dificultades, puede que no se encuentren inconvenientes en pasar del punto A al B, de donde el punto C aparecerá en otra perspectiva; llamemos a esta técnica el *procedimiento de las etapas*. La estructura de lo real condiciona la elección de las mismas, pero nunca la impone.

El argumento de dirección consiste, esencialmente, en la advertencia contra el uso del procedimiento de las etapas: si cede esta vez, usted deberá ceder un poco más la próxima vez, y sabe Dios dónde irá usted a parar. Este argumento interviene, de forma regular, en las negociaciones entre estados, entre representantes patronales y obreros, cuando no se quiere que parezca que se cede ante la fuerza, la amenaza o el chantaje.

Cada vez que un objeto pueda presentarse como un jalón, una etapa en una dirección determinada, puede utilizarse el argumento de la dirección. Este argumento responde a la pregunta: ¿adónde se quiere llegar? En efecto, regularmente, para conseguir que se admita cierta solución, que parece a primera vista desagradable, se divide el problema. Si se desea inducir a alguien a pronunciar, en una ocasión determinada, un discurso, lo cual le repugna, se le mostrará primero que debe pronunciarse un discurso y luego se buscará al mejor orador o, a la inversa, se le enseñará que, si hay que pronunciar un discurso, sólo puede hacerlo él, luego, que es indispensable que se pronuncie.

Puede que, sin embargo, la división sea, no sólo inútil, sino incluso perjudicial. Así sucede si al señor X le gusta mucho tomar la palabra en público. Entonces, interesará proponerle, de una vez, que pronuncie un discurso en cierta circunstancia.

La manera en que se operará la división depende de la opinión que se tiene de la mayor o menor facilidad para salvar las etapas determinadas; es raro que el orden en el que se las examina sea del todo indiferente. En efecto, una vez superada una primera etapa, los interlocutores se encuentran ante una nueva configuración

de la situación, la cual modifica su actitud ante el resultado final. En algunos casos, uno de los rasgos de esta nueva situación consistirá en permitir el empleo del argumento del despilfarro, al considerar que la primera etapa es el establecimiento de una base.

Podría asimilarse a un procedimiento por etapas toda argumentación en varios tiempos. No obstante, no se la denunciará como procedimiento, ni se la combatirá con el argumento de dirección, más que cuando, en cada fase de la argumentación, se solicite una decisión y ésta sea susceptible de cambiar la manera de considerar una decisión ulterior.

Conviene, por otra parte, distinguir el argumento de la dirección, de la aprehensión de lo precedente, que le parece en este punto que se opone a una acción por temor a su repercusión en otras acciones en el futuro. Pero, mientras que la aprehensión de lo precedente concierne a otras acciones de la misma índole, el argumento de la dirección evoca acciones que, aunque diferentes de la acción en cuestión, acarrearán un cambio en el mismo sentido. Sin embargo, hay casos que se sitúan entre la aprehensión de lo precedente y el argumento de dirección: aquellos en los que se emplea una recursividad, una misma operación que se repite, pero que se efectúa en una situación modificada. A menudo, se invoca semejante recursividad para ponerse en guardia contra ciertas construcciones. Así G. Ryle, para criticar la doctrina intelectualista —según la cual un acto inteligente sería el que está precedido por una actividad teórica inteligente—, nos dice que a esta exigencia seguirán otras más:

¿Debemos decir entonces que las reflexiones del agente sobre el modo inteligente de comportarse exigen que reflexione primero sobre la mejor manera de reflexionar sobre la forma de actuar?<sup>62</sup>

El procedimiento de las etapas puede convertirse en un argumento positivo en favor de una medida entendida como primera

<sup>62</sup> G. Ryle, *The concept of mind*, pág. 31.

en una dirección que se desea. No obstante, puede ocurrir que esta argumentación sea sólo un fingimiento, una maniobra dilatoria, que se simule considerar una reforma, una medida, como un jalón en una dirección, mientras que se está secretamente decidido a no continuar o, al menos, a no hacerlo más que con una «sabia» lentitud. Entre los sofismas dilatorios, Bentham examina el de la marcha gradual, el cual consiste en

*vouloir séparer ce qui devrait faire un tout, à rendre la mesure nulle ou inefficace en la morcelant [...] La marche graduelle est escortée de toutes les épithètes flatteuses, elle est tempérée, elle est paisible, elle est conciliante*<sup>63</sup>.

(querer separar lo que debería formar un todo, en hacer que la medida sea nula o ineficaz al fragmentarla [...] La marcha gradual está escoltada por todos los epítetos aduladores, está templada, es apacible, conciliadora).

En tal caso, el presentar como un jalón lo que, en el espíritu de los promotores, era, en lo posible, una medida final, no tenía otro objetivo que el de valorarla ante los partidarios de reformas más drásticas.

El argumento de la dirección pretende siempre hacer que una etapa sea solidaria con desarrollos ulteriores. Quien se defiende contra este argumento, aspira a aislar la medida considerada, quiere que se la examine en sí misma, supone que no acarreará cambio alguno en la situación de conjunto y afirma que a esta situación, se la tratará, una vez adoptada la medida, con el mismo estado de ánimo que anteriormente. Es preciso, pues, para que se pueda combatir el argumento de la dirección, que la acción considerada ofrezca un interés por sí misma, que pueda ser apreciada independientemente de la dirección en la cual se mete. Uno puede preguntarse si el gran arte en educación intelectual o moral no reside en la elección de etapas que presenten cada una un interés propio,

<sup>63</sup> Bentham, *Traité des sophismes politiques*, en *Œuvres*, t. I, pág. 463.

independiente del hecho de que faciliten el paso a una etapa ulterior. El orden de los argumentos en un discurso deberá tener en cuenta esta misma consideración.

El argumento de dirección, el de la pendiente jabonosa o del dedo en el engranaje, insinúa que no habrá medio de pararse en el camino. La mayoría de las veces, sólo la experiencia del pasado permite eliminar, desde este punto de vista, a los antagonistas.

He aquí un buen ejemplo de su utilización, a propósito de la experimentación en los animales:

*La médecine expérimentale chez les animaux admettait que pour l'utilité de la médecine humaine on pouvait sacrifier l'animal. Bientôt l'idée se fit jour que pour l'utilité de l'ensemble de l'humanité, on pouvait sacrifier quelques êtres humains. Bien sûr, au début, cette idée soulevait des défenses internes fortes, mais l'habitude vient à bout de tout. On commence par admettre l'idée de l'expérimentation sur des condamnés à mort, puis l'idée fut émise de l'expérimentation sur les prisonniers de droit commun, et enfin l'idée fut conçue de l'expérimentation sur ses ennemis! La marche des idées est comme on le voit extrêmement redoutable et en même temps très insidieuse* <sup>64</sup>.

(La medicina experimental admitía, en el caso de los animales, que para la *utilidad* de la medicina humana se podía sacrificar al animal. En seguida se introdujo la idea de que para la utilidad del conjunto de la humanidad, se podían sacrificar algunos seres humanos. Por supuesto, esta idea suscitaba, al principio, fuertes defensas internas, pero la costumbre siempre termina por implantarse. Se empieza admitiendo la idea de la experimentación en condenados a muerte, luego se emite la idea de la experimentación en los prisioneros de derecho común y, por último, ¡se concibió la idea de la experimentación en los enemigos! El camino de las ideas es, como se ve, extremadamente temible y al mismo tiempo insidioso).

<sup>64</sup> H. Baruk, «Le psychiatre dans la société», en *la Semaine des Hôpitaux de Paris*, año XXV, n.º 74, págs. 3046-47.

Al invocar la costumbre, el Dr. Baruk proporciona una razón en favor de la tesis que constituye lo esencial del argumento de dirección, a saber: la persona no es dueña de su comportamiento ulterior, ni sabrá detenerse en una etapa dada de la evolución en cierta dirección.

El argumento de la dirección implica, por una parte, la existencia de una serie de etapas hacia un objetivo determinado, temido la mayoría de las veces, y, por otra, la dificultad, si no la imposibilidad de pararse, una vez que se está en la vía que lleva a él. Por tanto, las réplicas a este argumento versarán sobre uno de estos dos puntos.

Una primera réplica al argumento de dirección consiste en la indicación de desarrollos, a partir de la primera etapa, diferentes de los que parecían temibles. Se tiene en cuenta la ambigüedad del desarrollo y, por consiguiente, de lo arbitrario que hay que ver sólo en una única dirección posible.

Esta réplica puede además provocar otras objeciones y, especialmente, el temor de no saber adónde se va; se temen las consecuencias imprevisibles de un primer estremecimiento:

¡Pero la novedad, Filonús, la novedad! Ahí es donde está el peligro. Siempre se debe desconfiar de las opiniones nuevas: estremecen a las inteligencias humanas y nadie sabe adónde conducirán <sup>65</sup>.

Se puede mostrar también que entre la etapa en discusión y las siguientes que serían las que se temen, hay una diferencia cualitativa. De este modo, B. S. Chlepner insiste en la diferencia que existe entre la nacionalización de ciertas empresas y la economía socialista, hacia la cual parece llevar:

*On peut dès lors soutenir que la nationalisation d'une entreprise ou même d'une branche industrielle entière, ne constitue pas une*

<sup>65</sup> Berkeley, *Les trois dialogues entre Hylas et Philonous*, 3<sup>er</sup> diál., en *Œuvres choisies*, t. II, pag. 171.

*mesure socialiste, du moment que le reste de l'économie reste basé sur le principe de l'initiative privée, de l'économie pour le marché, et que la branche nationalisée elle-même se soumet à la discipline du marché, notamment en couvrant ses frais par ses ventes et non par les subsides de l'État.*

*[...] Le seul point que nous voulions mettre en évidence, c'est qu'entre une économie socialisée et une économie dont certaines branches ont été nationalisées, il y a plus qu'une différence quantitative; l'atmosphère est différente, ou du moins pourrait être différente*<sup>66</sup>.

(Se puede, pues, sostener que la nacionalización de una empresa, o incluso de toda una rama industrial, no constituye una medida socialista, desde el momento en que el resto de la economía se basa en el principio de la iniciativa privada, de la economía para el mercado, y la propia rama nacionalizada se somete a la disciplina del mercado, especialmente cubriendo los gastos con las ventas y no con los subsidios del Estado.

[...] El único punto que queremos poner de manifiesto es que entre una economía socializada y una economía en la que algunas ramas han sido nacionalizadas, hay más de una diferencia cuantitativa; la atmósfera es diferente o, al menos, podría ser diferente).

El segundo género de réplicas atañe a la posibilidad de la parada tras cierta etapa. De ordinario, la parada está garantizada por la creación de unos límites formales, jurídicos, que impedirían ir más allá de lo que se ha decidido. Lo importante es saber en qué medida un formalismo es capaz de oponerse a una evolución natural. Otra manera habitual de prever la parada consiste en valerse de un equilibrio de fuerzas que impidiera ir indefinidamente en una dirección; se supone la existencia de un pluralismo, que autoriza la esperanza en una resistencia que creciera a medida que se continúa en un sentido determinado; éste es el argumento que conviene a los adversarios de las soluciones extremas.

<sup>66</sup> B. S. Chlepner, «Réflexions sur le problème des nationalisations», en *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1949, pág. 219.

Por último, otro argumento consiste en mostrar que uno se encuentra ya en la pendiente fatal que se teme y que es indispensable dar un primer paso, en una dirección, para poder, tras él, pararse. Es el argumento preferido por Demóstenes. A aquellos que no querían socorrer a Megalópolis, amenazada por Esparta, porque era una aliada de Tebas, replica Demóstenes:

*[...] si los lacedemonios llegan a tomar Megalópolis, Mesenia estará en peligro; y si también toman ésta, sostengo que nosotros seremos aliados de los tebanos. En tal caso, mucho más honorable y ventajoso es acoger por nuestra parte espontáneamente la alianza de los tebanos sin acceder a la ambición de los lacedemonios, que estar vacilantes ahora ante la idea de salvar a quienes son aliados de los tebanos, abandonar a éstos y de nuevo salvar a los propios tebanos, y, además, encontrarnos en una situación de temor por nosotros mismos*<sup>67</sup>.

Es preciso pues, según Demóstenes, dar un paso, para no ser arrastrado a dar otro, mucho más grave.

Uno puede preguntarse si los dos tipos de réplicas, las que hacen hincapié en la naturaleza del camino y las que versan sobre la posibilidad de pararse, pueden combinarse, ante un único oyente. Parece que sí. Al oyente, se le tranquilizará con una argumentación de conjunto, mostrándole que se trata de otra cosa distinta de lo que temía y enseñándole la posibilidad de detenerse.

El argumento de la dirección puede adoptar diversas formas: una de ellas es el argumento de la *propagación*. Se trata de ponerse en guardia contra ciertos fenómenos que, por mediación de mecanismos naturales o sociales, tenderían a transmitirse progresivamente, a multiplicarse y a convertirse, por este crecimiento mismo, en nocivos.

Si se considera ya que el fenómeno inicial es un mal, se recurrirá, la mayoría de las veces, a la noción de *contagio*. Así es como

<sup>67</sup> Demóstenes, *En defensa de los megalopolitas*, 20-21.

Pitt aconseja aplastar los principios revolucionarios antes de que nazcan:

Si alguna vez triunfaran los principios del jacobinismo en las islas francesas de las Indias occidentales, ¿podríamos esperar salvar a los nuestros del contagio? <sup>68</sup>.

En el argumento de contagio, hay pues colusión entre dos puntos de vista devaluantes, lo que se teme como jalón, al mismo tiempo, se estigmatiza como un mal.

La perspectiva es totalmente diferente en el argumento de la *vulgarización*. Uno se defiende contra la propagación que devaluaría, haciéndolo común y vulgar, lo que se distingue por raro, limitado, secreto. A la inversa, pero desde otra perspectiva, el argumento de la *consolidación* protege contra las repeticiones que dan plena significación y valor a lo que sólo era esbozo, balbuceo, fantasma, y que se convertía en mito, leyenda, regla de conducta.

Por último, hay una serie de variantes del argumento de dirección que hacen hincapié en el *cambio de naturaleza* entre las primeras etapas y el desenlace. El tipo puede tomarse del sorites griego, en el que el paso del montón de trigo al montón menos un grano, siempre renovado, desemboca en lo que ya no es un montón. El cambio podrá interpretarse como un verdadero cambio de naturaleza, o como la revelación de la verdadera naturaleza de los primeros pasos. Poco importa. Es preciso prestarle atención. Así:

*Chaque concession faite à l'ennemi et à l'esprit de facilité en entraînaît une autre. Celle-ci n'était pas plus grave que la première, mais les deux, bout à bout, formaient une lâcheté. Deux lâchetés réunies faisaient le déshonneur* <sup>69</sup>.

(Toda concesión hecha al enemigo y al espíritu de la facilidad acarrea otra. Ésta no era más grave que la primera, pero las dos,

<sup>68</sup> W. Pitt, *Orations on the French war*, pág. 61, 30 de diciembre de 1794.

<sup>69</sup> A. Camus, *Actuelles*, pág. 57.

una detrás de otra, constituían una cobardía. Dos cobardías reunidas provocaban la deshonra).

Lo cómico de estos cambios de naturaleza da lugar a chistes, como el de P. Oppio, el cual decía que la familia de los Lentulo moriría a fuerza de nacimientos, pues los hijos eran cada vez más pequeños que los padres <sup>70</sup>.

Todos estos desarrollos —los cuales se destacan por la idea de contagio, de vulgarización, de consolidación, de cambio de naturaleza— muestran que un fenómeno, insertado en una serie dinámica, adquiere una significación diferente de la que tendría tomado aisladamente. Esta significación varía según el papel que se le da para que lo desempeñe en esta serie.

#### § 67. LA SUPERACIÓN

Contrariamente al argumento de dirección, el cual provoca el temor de que una acción nos introduzca en un engranaje cuyo desenlace se teme, los argumentos de la superación insisten en la posibilidad de ir siempre más lejos en un sentido determinado, sin que se entrevea un límite en esta dirección, y esto con un crecimiento continuo de valor. Como lo declara una campesina, en un libro de Jouhandeau: *Plus c'est bon, meilleur c'est* (cuanto más bueno, mejor es) <sup>71</sup>. Así Calvino afirma que nunca se exagera en la dirección que atribuye la gloria, la virtud a Dios:

*Mais nous ne lisons point qu'il y en ait eu de repris pour avoir trop puisé de la source d'eaux vives* <sup>72</sup>.

(Pero nosotros no leemos en absoluto que se haya reprendido a algunas personas por haber bebido demasiado de la fuente de agua viva).

<sup>70</sup> Quintiliano, lib. VI, cap. III, § 67.

<sup>71</sup> M. Jouhandeau, *Un monde*, pág. 251.

<sup>72</sup> Calvino, *Au Roy de France*, en *Institution de la religion chrétienne*, pág. 7.

Presentándolo bajo este aspecto, se puede defender un comportamiento que los oyentes estarían tentados a censurar, pero que sería colocado en la prolongación de lo que aprueban y admiran. Por ejemplo: el fanatismo nacionalista o religioso a los ojos de los patriotas o los creyentes. Se puede, además, emplear la superación para devaluar un estado, una situación, con la que se hubiera podido contentar, pero a la que se supone que puede suceder un estado más favorable. A quienes estimaban la situación militar bastante buena para entablar negociaciones de paz con Francia, respondía Pitt:

Que estemos hoy más seguros, no sólo lo admito, sino que pretendo también que las perspectivas mejoren de día en día y que esta seguridad esté cada vez más asegurada <sup>73</sup>.

Lo que vale, no es realizar un objetivo, alcanzar una etapa, sino continuar, superar, transcender, en el sentido indicado por dos o varios jalones. Lo importante no es un objetivo bien definido. Por el contrario, cada situación sirve de jalón y de trampolín que permiten proseguir indefinidamente en cierta dirección.

Esta forma de razonamiento no sólo se utiliza para promover cierta conducta, sino también, sobre todo en obras filosóficas, para definir algunas nociones «depuradas» partiendo de concepciones de sentido común presentadas como un punto de partida. De este modo, Sartre —tomando como base una noción de la mala fe, la cual se inspira, a primera vista, en el sentido común— llega, a fuerza de superación, a una concepción que se encuentra muy lejos de la noción de partida, y según aquella todo compromiso dentro de lo social y lo racional estaría más o menos impregnado de mala fe <sup>74</sup>. Asimismo, Claparède, en un divertido análisis, al que ya hemos aludido, muestra cómo el sentido de la palabra «asociacionis-

<sup>73</sup> W. Pitt, *Orations on the French war*, pág. 93, 27 de mayo de 1795.

<sup>74</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, pág. 109. Cfr. también § 48, «Técnicas orientadas a presentar tesis como compatibles o incompatibles».

mo» evoluciona siempre un poco más en una dirección determinada. Esta evolución recordaría la actitud del revolucionario por temperamento, el cual se define, no por un programa concreto, sino por el hecho de estar siempre más a la izquierda <sup>75</sup>.

Para fundamentar esta concepción de una dirección ilimitada, cuyos términos están jerarquizados, se presentará al final un ideal inaccesible, pero cuyos términos realizables constituyen encarnaciones cada vez más perfectas, cada vez más próximas al último término <sup>76</sup>; serían su «espejo», su «imagen», es decir, hay, del ideal a ellas, un movimiento descendente que garantiza el carácter inaccesible de éste, cualesquiera que sean los progresos efectuados.

En otros casos, el ideal sólo se concibe gracias a los términos inferiores, a los cuales uno se opone y supera. De esta forma, para Lecomte du Noüy:

*L'homme reste donc biologiquement un animal. Nous verrons, par la suite, que cet état de choses était nécessaire, car c'est en luttant contre ses instincts qu'ils s'humanise* <sup>77</sup>.

(El hombre, pues, sigue siendo biológicamente un animal. Veremos, luego, que este estado de cosas era necesario, ya que luchando contra los instintos es como el hombre se humaniza).

A menudo esta técnica se utiliza para transformar los argumentos en contra en argumentos a favor, para mostrar que lo que se consideraba hasta ahora un obstáculo es, en realidad, un medio para alcanzar un estadio superior, como la enfermedad que, inmunizándolo, hace al organismo más resistente.

La refutación del argumento por la superación se encuentra en la constatación de que es imposible ir indefinidamente en la dirección preconizada, bien porque se termina en un absoluto, bien por-

<sup>75</sup> Claparède, *La genèse de l'hypothèse*, pág. 45; cfr. Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Les notions et l'argumentation*, págs. 260-261 y § 35, «Usos argumentativos y plasticidad de las nociones».

<sup>76</sup> Cfr. Plotino, *Enéadas*, I, 2, 6.

<sup>77</sup> Lecomte du Noüy, *L'homme et sa destinée*, pág. 100.

que se llega a una incompatibilidad. Desembocar en un término absoluto, perfecto, es reconocer que es preciso renunciar a la progresión. Pascal, adoptando el punto de vista cartesiano en la forma de tratar las definiciones, afirma que

*en poussant les recherches de plus en plus, on arrive nécessairement à des mots primitifs qu'on ne peut plus définir, et à des principes si clairs qu'on n'en trouve plus qui le soient davantage pour servir à leur preuve*<sup>78</sup>.

(impulsando cada vez más lejos las investigaciones, se llega necesariamente a palabras primitivas que no se pueden definir y a principios tan claros que ya no se encuentran otros que lo sean para servir a su demostración).

En estas condiciones, ya no es cuestión de perseguir siquiera un ideal, de aumentar un valor, al oponerse la perfección obtenida a la perfectibilidad. Por otra parte, lo que también puede oponerse a la progresión continua, a la superación, es el que le conduzcan a uno al ridículo, resultante de la incompatibilidad con valores cuya renuncia nos repèle. Por tanto, es preciso buscar un equilibrio que permita armonizar valores que, en última instancia, entrarían en conflicto. Ponerse en guardia contra los excesos a los cuales puede llevar la fidelidad ilimitada a una máxima, a una línea de conducta, equivale siempre a hacer que intervengan otros valores cuyo respeto se exige. Así es como los estoicos se protegen contra el exceso de desprecio por el cuerpo que induciría a un suicidio irracional. Asimismo, un teólogo, que pretende que los caminos de Dios son impenetrables está obligado a limitar esta afirmación de una forma u otra, a menos de hacer la teología imposible. Dirá, por ejemplo, que los caminos de Dios son impenetrables a la luz natural, o que son impenetrables sin revelación.

<sup>78</sup> Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, en *Œuvres*, «Bibl. de la Pléiade», pág. 362.

En la argumentación que recurre a la superación, lo que interesa a menudo a los oyentes —más aún que el último término en una dirección dada, siempre huidiza— es el valor que esta argumentación confiere a ciertos términos situados a este lado y sobre los cuales versa en realidad el debate.

Esto es lo que se deduce del examen de las figuras destinadas a realizar la superación. Pensamos sobre todo en la *hipérbole* y en la *lítote*.

La *hipérbole* es una manera exagerada de expresarse. Como lo declaraba Dumarsais:

*Nous nous servons de mots qui, à les prendre à la lettre, vont au delà de la vérité, et représentent le plus ou le moins, pour faire entendre quelque excès en grand ou en petit. Ceux qui nous entendent, rabattent de notre expression ce qu'il en faut rabattre [...]*<sup>79</sup>.

(Nos servimos de palabras que, de tomarlas al pie de la letra, van más allá de la verdad y representan el más o el menos, para dejar oír algún exceso en grande o en pequeño. Los que nos escuchan, rebajan de nuestra expresión lo que es preciso rebajar).

La *hipérbole* difiere de la argumentación habitual por la superación en lo que no está justificada ni preparada, sino lanzada brutalmente; sin embargo, su papel es el de dar una dirección al pensamiento, el de orientarlo en la apreciación de esta dirección y, sólo por un choque de rechazo, el de proporcionar una indicación sobre el término que importa. De ahí el enorme margen de libertad en los enunciados, aunque se trate de simples afirmaciones de hecho, como en este ejemplo, tomado de la *Eneida*:

Dos peñascos gemelos amenazan el cielo<sup>80</sup>,

o de comparación, como en este otro ejemplo, sacado de la oración fúnebre de Condé:

<sup>79</sup> Dumarsais, *Des Tropes*, pág. 98.

<sup>80</sup> Citado por Quintiliano, lib. VIII, cap. VI, § 68 (*Eneida*, canto I, vv. 162-163).

[...] semblable, dans ses sauts hardis et dans sa légère démarche à ces animaux vigoureux et bondissants, il ne s'avance que par vives et impétueuses saillies, et n'est arrêté ni par montagnes ni par précipices <sup>81</sup>.

[...] parecido, en sus atrevidos saltos y en su paso ligero, a esos animales vigorosos y saltarines, sólo avanza por vivos e impetuosos vuelos, y no lo detienen ni montañas ni precipicios).

Las hipérboles que utilizan expresiones concretas no pretenden —como ya lo ha observado Erdmann— crear imagen <sup>82</sup>. Su papel consiste en dar una referencia que, en una dirección dada, atraiga al espíritu, para después obligarlo a retroceder un poco, hasta el límite de lo que le parece compatible con su idea de lo humano, de lo posible, de lo verosímil, con todo lo que admite.

A Dumarsais —quien sólo ve en la hipérbole el elemento exageración, y no la superación, la cual nos parece esencial— le repugna esta forma de expresarse propia «aux orientaux» (a los orientales) y «aux jeunes» (a los jóvenes). Preconiza el utilizarla sólo con advertencias como «pour ainsi dire» (por decirlo así), «si l'on peut parler ainsi» (si se puede hablar así), que no serían más que una simple figura de estilo. Ahora bien, aquel que emplea estas advertencias no quiere que se las tome demasiado en serio. Pues, una superación es lo que pretende la hipérbole, cuando tiene —lo cual casi siempre sucede— un objetivo argumentativo. Así, esta máxima de Audiberti, citada por Paulhan como ejemplo de hipérbole:

Nada será lo que fue <sup>83</sup>,

y que, por la superación, da valor positivo al pasado.

<sup>81</sup> Citado por Saint-Aubin, *Guide pour la classe de rhétorique*, pág. 90 (Texto según Bossuet, *Oraison funèbre de Louis de Bourbon, prince de Condé*, pág. 216).

<sup>82</sup> K. O. Erdmann, *Die Bedeutung des Wortes*, pág. 224.

<sup>83</sup> J. Paulhan, «Les figures ou la rhétorique décryptée», en *Cahiers du Sud*, pág. 370.

Cabe señalar que los antiguos distinguían a menudo dos tipos de hipérboles, considerados muy diferentes, la amplificación y la atenuación. Un ejemplo de este último tipo sería:

Ya no tienen más que la piel y los huesos <sup>84</sup>.

Pero, por su carácter abstracto, la máxima de Audiberti, la cual podría interpretarse de u otra manera, nos muestra perfectamente que el adelgazamiento y el engrosamiento son, en la hipérbole, un único y mismo proceso de superación.

La litote, se la define generalmente por contraste con la hipérbole, como si fuera una forma de expresarse que parece debilitar el pensamiento <sup>85</sup>. El ejemplo clásico es «va je ne te hais point» (ve, no te odio) de Jimena <sup>86</sup>. Dumarsais cita, entre otros, «il n'est pas sot» (no es tonto), «Pythagore n'est pas un auteur méprisable» (Pitágoras no es un autor despreciable), «je ne suis pas difforme» (no soy deforme).

Si la litote puede oponerse a la hipérbole, obedece a que, para establecer un valor, se apoya en éste en lugar de hacerlo en la superación.

Con mucha frecuencia, la litote se expresa con una negación. Sin duda hay litotes con forma de aserción, como «es bastante bueno», cuando esta expresión designa un valor muy apreciado. Pero, en la litote por negación, estaríamos tentados a ver el mecanismo tipo de esta figura. El término mencionado, y rechazado, debe servir de trampolín para que el pensamiento tome la dirección querida. Se sugiere que este término hubiera podido, normalmente, admitirse como adecuado, en estas circunstancias y dadas las informaciones de que disponía el oyente. Jimena afirma que hubiera debido odiar, que hubiera sido normal odiar y que el oyente podría creerlo. A partir de esta negación de lo normal, se dirige el pensamiento hacia otros términos. Ahora bien, en muchas ocasiones, el

<sup>84</sup> Quintiliano, lib. VIII, cap. VI, § 73.

<sup>85</sup> Dumarsais, *Des Tropes*, pág. 97.

<sup>86</sup> Corneille, *Le Cid*, acto III, escena 4.<sup>a</sup>.

mismo término rechazado es una hipérbole. En «*Pythagore n'est pas un auteur méprisable*», el efecto de sorpresa lo causa esta hipérbole, evocada para desecharla en seguida.

Más aún que la hipérbole, la lítote exige que el oyente conozca cierto número de datos que le guiarán en su interpretación. «*Il n'est pas sot*» puede tomarse en un sentido estático o como impulso hacia una dirección. De ahí el interés que existe por usar lítotes basadas en el rechazo de una hipérbole.

Las relaciones entre estas dos figuras son, pues, mucho más complejas —pensamos— de lo que parece comúnmente. Con frecuencia la hipérbole tendría por función preparar la lítote, pues, sin ella, se nos podría escapar su intención. Por tanto, esta última no siempre es —como se afirma— una confesión a media voz <sup>87</sup>.

Observemos, a este respecto, que la lítote puede transformarse en *ironía* por supresión de la negación. De un mismo hombre deforme, de quien por lítote se decía «no es un Adonis», se podrá afirmar, por ironía, «es un Adonis». En el primer caso, tenemos un movimiento del pensamiento, a lo largo de una jerarquía de valores; en el otro, una confrontación entre una calificación y una realidad percibida. En el primer caso, la dirección es lo que domina; en el segundo, no se desea que el espíritu retroceda en seguida, sino que constata el ridículo nacido de una incompatibilidad.

La hipérbole, a menudo involuntariamente cómica, puede producir el efecto de forma premeditada.

Citemos esta ocurrencia presentada por el pseudo Longino:

Él poseía una tierra en el campo, la cual no era mayor que una epístola de Iacedemonio <sup>88</sup>.

Se trata aquí de lo cómico de la argumentación. Sin la existencia de hipérboles serias, ¿habría concebido el autor este rasgo divertido?

<sup>87</sup> Cl.-L. Estève, *Études philosophiques sur l'expression littéraire*, pág. 87.

<sup>88</sup> Longino, *Traité du sublime*, cap. XXXI, pág. 151.

## B) LOS ENLACES DE COEXISTENCIA

### § 68. LA PERSONA Y SUS ACTOS

Mientras que, en los enlaces de sucesión, los términos confrontados se encuentran en un mismo plano fenomenal, los enlaces de coexistencia unen dos realidades de nivel desigual, al ser una más fundamental, más explicativa que la otra. El carácter más estructurado de uno de los términos es lo que distingue esta clase de enlace, al ser totalmente secundario el orden temporal; hablamos de enlaces de coexistencia, no para insistir en la simultaneidad de los términos, sino para oponer este tipo de enlaces de lo real a los enlaces de sucesión en los cuales es primordial el orden temporal <sup>89</sup>. En filosofía, el enlace de coexistencia fundamental es el que aproxima una esencia a sus manifestaciones. Sin embargo, nos parece que el prototipo de esta construcción teórica se halla en las relaciones que existen entre una persona y sus actos. Por el examen de esta relación comenzaremos nuestro análisis <sup>90</sup>.

La construcción de la persona humana, sustentada en los actos, está vinculada a una distinción entre lo que se considera importante, natural, propio del ser del que se habla, y lo que se estima transitorio, manifestación exterior del sujeto. Al no constituir este enlace entre la persona y sus actos una relación necesaria, al poseer los mismos rasgos de estabilidad sólo la relación que existe entre un objeto y sus cualidades, la simple repetición de un acto puede

<sup>89</sup> De modo semejante, A. Angyal, *Foundations for a science of personality*, cap. VIII.

<sup>90</sup> Para los §§ 68-71, véase Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et philosophie*, págs. 49-84 («Acte et personne dans l'argumentation»).

acarrear, bien una reconstrucción de la persona, bien una adhesión reforzada a la construcción anterior.

Es obvio que la concepción de la persona puede variar mucho según las épocas y la metafísica que se adopte. La argumentación de los primitivos se serviría de una idea de la persona mucho más amplia que la nuestra; pues, sin duda, estaría compuesta de todas las *propiedades*, la sombra, el totem, el nombre, los fragmentos separados del cuerpo, entre los cuales y el conjunto de la persona sólo establecemos, llegado el caso, un enlace simbólico. Un único ejemplo, la belleza de una mujer, basta para mostrar cómo un mismo fenómeno puede considerarse, bien como parte integrante de la persona, de su esencia, bien como una de sus manifestaciones transitorias, es decir, un simple acto.

Aproximando un fenómeno a la estructura de la persona, se le concede un estatuto más importante, es decir, la manera de construir a la persona podrá ser objeto de acuerdos limitados, precarios, propios de un grupo dado, acuerdos susceptibles de revisión bajo la influencia de una nueva concepción religiosa, filosófica o científica.

La idea de «persona» introduce un elemento de estabilidad. Todo argumento sobre la persona se vale de esta estabilidad: se la presume, al interpretar el acto con arreglo a la persona; se deplora que no sea respetada esta estabilidad, cuando se dirige a alguien el reproche de incoherencia o de cambio injustificado. Un gran número de argumentaciones tienden a probar que la persona no ha cambiado, que el cambio es aparente, que son las circunstancias las que han cambiado, etc.<sup>91</sup>

La estabilidad de la persona, sin embargo, nunca está completamente asegurada; diversas técnicas lingüísticas contribuirán a acentuar la impresión de permanencia; la más importante es el uso del nombre propio. La designación de la persona por ciertos rasgos («el avaro de vuestro padre»), la hipóstasis de algunos sentimientos

<sup>91</sup> Cfr. N. Leites, «The third international on its changes of policy», en la obra colectiva editada por H. Lasswell, *Language of politics*.

(aquella cuyo furor os acosaba en vuestra infancia) pueden igualmente concurrir aquí. La calificación, el epíteto («este héroe, Carlomagno el de la barba florida») pretenden hacer que sean inmutables ciertos caracteres, cuya estabilidad refuerza la del personaje. Gracias a esta estabilidad, se puede atribuir un mérito adquirido, o que se va a adquirir, a alguien de forma intemporal. Como lo destaca justamente Kenneth Burke:

Un héroe es primero un hombre que realiza cosas heroicas, y su «heroísmo» reside en sus actos. Pero después, un hombre puede ser un hombre con potencialidades de acción heroica. Los soldados que se van a la guerra son héroes en ese sentido [...] O un hombre puede ser considerado como un héroe porque *ha realizado* actos heroicos, mientras que, en su *estado* actual, puede ser, en todo caso, demasiado viejo o demasiado débil para realizarlos<sup>92</sup>.

Pero esta estabilidad de la persona, la cual hace que se asemeje algo a una cosa, con sus propiedades determinadas de una vez para siempre, se opone a su libertad, espontaneidad, posibilidad de cambiar. Por eso, se está mucho más inclinado a estabilizar a los demás que a uno mismo:

*les autres peuvent avoir, et ils ont souvent, des qualités très supérieures aux miennes, mais leurs qualités adhèrent à eux beaucoup plus que mes défauts n'adhèrent à moi: s'ils sont généreux, intelligents, travailleurs, séduisants, ils le resteront comme ils resteront avaros, bêtes, paresseux, ennuyeux, s'ils sont ainsi faits. Moi pas. Je ne suis pas poète; mais dans une seconde peut-être le deviendrai je. L'ouvrage que je n'ai pas pu faire, rien ne s'oppose à ce que je le fasse demain. Cette plasticité, Sylvia aussi la possédait, mélange de fait et de doute*<sup>93</sup>.

(los demás podían tener —y tienen con frecuencia— cualidades muy superiores a las mías; pero sus cualidades se adhieren a ellos mucho más que mis defectos a mí: si son generosos, inteligentes, trabajado-

<sup>92</sup> K. Burke, *A Grammar of motives*, pág. 42.

<sup>93</sup> E. Berl, *Sylvia*, pág. 86.

res, atractivos, lo seguirán siendo del mismo modo que seguirán siendo avaros, tontos, perezosos, aburridos, si los han hecho así. Yo no. No soy poeta, pero dentro de un segundo quizá lo sea. La obra que no pude hacer, nada se opone a que la haga mañana. Esta plasticidad, Sylvia también la poseía, mezcla de hecho y de duda.

Otorgar a Sylvia, vista por primera vez, un verdadero privilegio es reconocerle la plasticidad que cada uno se concede espontáneamente al tiempo que la deniega, también de modo espontáneo, a los demás. El poner en peligro esta facultad de renovación se siente siempre de forma desagradable. De ahí, sin duda, el malestar que se experimenta al oír a los amigos hablar, incluso con elogios, de la conducta que se va a seguir<sup>94</sup>.

El existencialismo, al hacer hincapié en la libertad de la persona, que la opondría claramente con las cosas, ha podido elaborar una ontología original. Ciertas páginas, que parecen de una metafísica complicada, afirman únicamente que se rehúsa ver en la relación de la persona con sus actos una simple réplica de la relación entre un objeto y sus propiedades<sup>95</sup>. El objeto, definido a partir de sus propiedades, proporciona el modelo de una concepción de la persona, estabilizada a partir de algunos de sus actos, transformados en cualidades, virtudes, que se integran en una esencia invariable. Pero si la persona no poseía el poder de transformarse, modificarse, convertirse, dar de algún modo la espalda al pasado, la formación educativa sería un señuelo, la moral no tendría sentido y las ideas de responsabilidad, mérito y culpabilidad, vinculadas a la de la libertad de la persona, deberían abandonarse en beneficio de una simple apreciación pragmática de los comportamientos.

En la argumentación, la persona —considerada soporte de una serie de cualidades, el autor de una serie de actos y juicios, el objeto de una serie de apreciaciones— es un ser duradero en torno al cual se agrupa toda una ristra de fenómenos a los cuales da cohe-

<sup>94</sup> Cfr. J. Paulhan, *Entretien sur des faits divers*, pág. 67.

<sup>95</sup> Cfr. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, págs. 158 y sigs.

sión y significación. Pero, como sujeto libre, la persona posee esta espontaneidad, este poder de cambiar y transformarse, esta posibilidad de ser persuadida y resistirse a la persuasión, lo cual hacen del hombre un objeto de estudio *sui generis* y, de las ciencias humanas, disciplinas que no pueden contentarse con copiar fielmente la metodología de las ciencias naturales.

Así es, por poner un ejemplo, como la moral y el derecho necesitan las nociones de *persona* y de *acto* en su enlace e independencia relativa. La moral y el derecho juzgan a la vez el acto y al agente. No podrían conformarse con tener en consideración sólo uno de estos dos elementos. Por el hecho mismo de que se le juzga a él, al individuo, y no a sus actos, se admite que es solidario con los actos que ha cometido. Sin embargo, si se estudia al sujeto, es en razón de sus actos, como se pueden calificar independientemente de la persona. Mientras que las nociones de responsabilidad, mérito y culpabilidad son relativas a la persona, las de norma, regla, se preocupan ante todo por el acto. No obstante, esta disociación del acto y la persona siempre es parcial y precaria. Se podría concebir el mérito de una persona independientemente de sus actos, pero sólo sería posible dentro de una metafísica en la que el contexto proporcionaría la referencia a los actos. Por otra parte, si las reglas prescriben o prohíben ciertos actos, su alcance moral o jurídico reside en el hecho de que se dirigen a personas. Los términos de la relación *acto-persona* son bastantes independientes para permitir, cuando es preciso, servirse de cada uno de ellos aisladamente, y están lo bastante vinculados para que su intervención conjunta caracterice campos enteros de la vida social.

#### § 69. INTERACCIÓN DEL ACTO Y DE LA PERSONA

Tras estas consideraciones de orden general, examinaremos sucesivamente la influencia de los actos en la concepción de la perso-

na, la de la persona en sus actos, para terminar señalando situaciones en las cuales la interacción está tan acentuada que el análisis mismo no sabría dar la primacía a uno o a otro elemento.

La reacción del acto en el agente está encaminada a modificar constantemente nuestra concepción de la persona, ya se trate de actos nuevos que se le atribuyan, o de actos antiguos a los que se hace referencia. Unos y otros desempeñan un papel análogo en la argumentación, aunque se conceda preponderancia a los actos más recientes. Salvo en casos límite, que examinaremos en un apartado ulterior, la construcción de la persona nunca está terminada, ni siquiera a su muerte. Pero, es obvio que cuanto más retrocede un personaje en la historia, más rígida se vuelve la imagen que uno se hace de él. Como ha observado muy bien R. Aron:

*L'autre, présent, nous rappelle sans cesse sa capacité de changer, absent il est prisonnier de l'image que nous nous sommes faite de lui [...] Si nous distinguons encore en nos amis ce qu'ils sont de ce qu'ils font, cette distinction s'efface à mesure que les hommes s'enfoncent dans le passé*<sup>96</sup>.

(El otro, presente, nos recuerda sin cesar su capacidad de cambiar; ausente, está prisionero de la imagen que nos hemos formado de él [...] Si distinguimos aún en nuestros amigos lo que son de lo que hacen, esta distinción desaparece a medida que los hombres se hunden en el pasado).

La persona coincidiría entonces con el conjunto estructurado de sus actos conocidos; más concretamente —diremos—, la relación entre lo que es preciso considerar como esencia de la persona y los actos que son sólo la manifestación, está definida de una vez para siempre. Sin embargo, esta rigidez no es más que relativa: no sólo nuevos documentos pueden determinar una revisión, sino, fuera de cualquier hecho nuevo, una evolución de la opinión pública u otra concepción de la historia pueden modificar la concepción

<sup>96</sup> R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, pág. 80.

del personaje, por la integración en su estructura de actos ignorados antes o por la minimización de actos juzgados importantes hasta entonces.

El acto no puede considerarse un simple indicio, revelador del carácter íntimo de la persona, el cual sería invariable, sino inaccesible sin la mediación del acto. Estamos algo sorprendidos por este pasaje de Isócrates, que asimila los hombres a setas venenosas:

Lo mejor sería, en efecto, que los hombres malvados tuvieran por naturaleza alguna señal para reprenderlos antes de que hubiera sido injuriado algún ciudadano; pero ya que no es posible distinguirlos hasta que dañen a alguien, y eso en el caso de que sean descubiertos, conviene que todos odien a los que son así y los consideren enemigos públicos<sup>97</sup>.

De lo anterior se deduce que el castigo debería ser proporcional, no a la gravedad de la ofensa, sino a la maldad de la naturaleza que revela.

Según nuestra concepción habitual, un acto es, más que un indicio, un elemento que permite construir y reconstruir nuestra imagen de la persona, clasificar a ésta dentro de las categorías a las cuales se aplican ciertas calificaciones, como en el célebre pasaje de Pascal:

*Il n'y a que trois sortes de personnes: les unes qui servent Dieu, l'ayant trouvé; les autres qui s'emploient à le chercher, ne l'ayant pas trouvé; les autres qui vivent sans le chercher ni l'avoir trouvé. Les premiers son raisonnables et heureux; les derniers sont fous et malheureux; ceux du milieu sont malheureux et raisonnables*<sup>98</sup>.

(Solo hay tres tipos de personas: unas que sirven a Dios, puesto que lo han encontrado; otras que se dedican a buscarlo, porque no lo han encontrado; las demás que viven sin buscarlo ni haberlo en-

<sup>97</sup> Isócrates, *Contra Loquites*, 14.

<sup>98</sup> Pascal, *Pensées*, 364 (61), «Bibl. de la Pléiade», pág. 922 (n.º 257, ed. Brun-schvicg).

contrado. Las primeras son razonables y dichosas; las últimas, locas y desgraciadas; las del medio son desgraciadas y razonables).

El valor que atribuimos al acto nos incita a asignar cierto valor a la persona, pero no se trata de una valoración indeterminada. En el caso de que un acto acarree una transferencia de valor, ésta es correlativa con una revisión de nuestra concepción de la persona, a la cual atribuiremos, de forma explícita, o implícita, ciertas tendencias, actitudes, instintos o sentimientos nuevos.

Por acto, entendemos todo lo que puede considerarse emanación de la persona, ya sean acciones, modos de expresión, reacciones emotivas, tics involuntarios o juicios. Este último punto es, para nuestro propósito, esencial. En efecto, concediendo cierto valor a un juicio, se da, por eso mismo, una apreciación sobre su autor; además, a veces el juicio permite juzgar al juez:

*Philanthe a du mérite, de l'esprit, de l'agrément, de l'exactitude sur son devoir, de la fidélité et de l'attachement pour son maîtres, et il en est médiocrement considéré; il ne plaît pas, il n'est pas goûté. «Expliquez-vous: est-ce Philanthe, ou le grand qu'il sert, que vous condamnez?»*<sup>99</sup>.

(*Philanthe* realiza con mérito, ingenio, agrado y exactitud su deber; es fiel a su maestro y le tiene afecto, y por ello es mediocrementemente considerado, no agrada, no gusta. «Explíqueme: ¿a quién condena Vd., a *Philanthe* o al señor al que sirve?).

El juicio sobre el juez supone cierto acuerdo en cuanto al valor del objeto del cual ha tratado el juez; acusando este acuerdo, se puede llegar a modificar el juicio sobre el juez. En cambio, cuando se pretende juzgar a una persona por las expresiones, que utiliza, el desplazamiento de la discusión sobre el objeto es mucho más difícil. Théodore Reinach extrae de Furtwängler, en la controversia respecto a la tiara de Saitafarnés, las expresiones «fraude grosero», «invenciones despreciables», y concluye:

<sup>99</sup> La Bruyère, *Des Grands*, en *Caractères*, 8, «Bibl. de la Pléiade», pág. 270.

Juicios tan excesivos juzgan sobre todo a quien los emite<sup>100</sup>.

Aquí, la descalificación del adversario parece vinculada a una falta de imparcialidad; en otros casos, se le acusará de ligereza. Sin duda, sólo se puede culpar de parcialidad o de ligereza en la expresión si hay acuerdo sobre el objeto. No obstante, muy a menudo, se alude no a éste, sino a una norma generalmente admitida de medida, de conveniencia, que permitiera descalificar, de todas formas, al adversario que se aleja de él. De ahí el peligro sobradamente conocido de defender una buena causa con expresiones demasiado violentas.

Es raro que la influencia del acto sobre la persona se limite a una valoración o a una devaluación de esta última. La mayoría de las veces, la persona sirve, por decirlo así, de correo que permite pasar de los actos conocidos a los actos desconocidos, del conocimiento de actos pasados a la previsión de actos futuros. Esta técnica se utiliza constantemente, sobre todo en los debates judiciales. A veces, este procedimiento abarcará actos de igual naturaleza (quien nunca fue sedicioso no maquinará destruir reinos)<sup>101</sup>; otras, permitirá pasar de ciertos actos a otros semejantes (quien ha levantado falso testimonio, no vacilará en presentar falsos testigos en su favor)<sup>102</sup>; otras, se complicará con un argumento *a fortiori* (quien ha matado, no dudará en mentir)<sup>103</sup>.

Los actos que sirven de premisa pueden ser habituales, pueden ser raros; lo importante es que se los considere característicos. Para que el acto único no influya en la persona, harán falta técnicas particulares, de las cuales hablaremos más adelante; los errores acumulados del adversario pueden servir para descalificarlo; un único error también puede ser propicio para evitarlo.

<sup>100</sup> A. Vayson de Pradenne, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, págs. 536-537.

<sup>101</sup> Calvino, *Au Roy de France*, en *Institution de la religion chrétienne*, pág. 15.

<sup>102</sup> Isócrates, *Recurso contra Calímaco*, 57.

<sup>103</sup> Cfr. Quintiliano, lib. V, cap. X, § 87.

Esta garantía de un acto con otro se aplica igualmente a las opiniones de una persona. S. Weil, para resaltar su desconfianza hacia el tomismo, impregnado de pensamiento aristotélico, se aferra a lo que Aristóteles declaró respecto a la esclavitud:

[...] *bien que nous repoussions cette pensée d'Aristote, nous sommes forcément amenés dans notre ignorance à en accueillir d'autres qui ont été en lui la racine de celle-là. Un homme qui prend la peine d'élaborer une apologie de l'esclavage n'aime pas la justice. Le siècle où il vit n'y fait rien* <sup>104</sup>.

([...] aunque rechazáramos este pensamiento de Aristóteles, estamos obligados, en nuestra ignorancia, a acoger otros pensamientos que se encuentran en el origen de aquél. Un hombre que se preocupa por elaborar una apología de la esclavitud no ama la justicia. El siglo en que vive no hace nada al respecto).

Lo que se invoca aquí es, sin duda, la coherencia entre ciertas ideas. Pero, por mediación de la persona, se postula esta coherencia; pues nuestra *ignorance* hace que no podamos captarla de otro modo.

Los actos pasados y el efecto que producen llegan a adquirir una especie de consistencia, a formar un pasivo extremadamente perjudicial o un activo muy estimable. La buena reputación de la que se goza debe tenerse en consideración, e Isócrates no olvida invocarla para defender a los clientes:

[Yo] sería el más desdichado de todos si habiéndome gastado muchos de mis bienes en beneficio de la ciudad, pareciera conspirar por lo de otros y tener en poco vuestra mala opinión, cuando claramente no sólo mi hacienda sino mi propia vida las tuve en menos que una buena fama entre vosotros <sup>105</sup>.

El haberse preocupado, en otro tiempo, por la buena reputación se convierte en una garantía de que no se haría nada que pudiera

<sup>104</sup> S. Weil, *L'enracinement*, pág. 207.

<sup>105</sup> Isócrates, *Contra Calímaco*, 63.

determinar su pérdida. Los actos anteriores, y la buena reputación que se deduce de ello, pasan a ser una especie de capital que se ha incorporado a la persona, un activo que se tiene el derecho de invocar para su defensa.

A menudo, la idea que uno se hace de la persona, en lugar de constituir un desenlace, es más bien el punto de partida de la argumentación y sirve para prever ciertos actos desconocidos, bien para interpretar de cierta forma los actos conocidos, bien para transferir a los actos el juicio emitido sobre el agente. Una caricatura de este último procedimiento, nos la traza La Bruyère:

[...] *certaines femmes qui ne jurèrent que par vous et sur votre parole, qui disaient: «Cela est délicieux; qu'a-t-il dit?»* <sup>106</sup>.

([...] ciertas mujeres que sólo jurarían por usted y por su palabra, que dirían: «Es delicioso, ¿qué ha dicho?»).

Este mecanismo de transferencia no sigue necesariamente un orden cronológico: la valoración puede versar, perfectamente, sobre actos anteriores al momento en que la persona adquirió un valor eminente. *Quel génie ne sauve ses enfances?* (Qué genio no salva su infancia?) dice muy bien Malraux <sup>107</sup>. Y, de hecho, quien juzga las obras de juventud de un gran artista no puede pasar sin ver los signos precursores de lo que constituirá su gran futuro. El autor de obras geniales, creadas en épocas diversas, es un genio; esta calificación aproxima los actos a una cualidad estable de la persona, la cual influye tanto en los años anteriores al período de producción de obras maestras como en los años que siguen. Ya no basta con decir que el pasado garantiza el futuro, sino que la estructura estable de la persona permite prejuzgar sus actos; esta reacción de la persona sobre el acto se manifiesta lo mejor posible cuando una

<sup>106</sup> La Bruyère, *De la Société et de la conversation*, en *Caractères*, 66, «Bibl. de la Pléiade», págs. 188-189.

<sup>107</sup> A. Malraux, *Saturne, Essai sur Goya*, pág. 18.

calificación, un epíteto, evidencia particularmente este carácter de estabilidad.

Pascal utiliza esta transferencia de la persona al acto para establecer el dilema siguiente:

*L'Alcoran dit que saint Matthieu était homme de bien. Donc, il était faux prophète, ou en appelant gens de bien des méchants, ou en ne demeurant pas d'accord de ce qu'ils ont dit de Jésus-Christ* <sup>108</sup>.

(El Corán dice que San Mateo era un hombre de bien. Luego, era un falso profeta, bien por llamar gente de bien a los malvados, bien por no seguir estando de acuerdo con lo que dijeron de Jesucristo).

De forma paralela, este neurótico, del que habla Odier, es incapaz de sostener un punto de vista en una discusión:

*Comment pourrait-il valoriser ses idées sans s'être au préalable valorisé lui-même?* <sup>109</sup>.

(¿Cómo podría valorar sus ideas sin ser valorado él mismo previamente?).

A menudo, un acto ambiguo sólo adquiere significación y alcance gracias a lo que se sabe del autor. De este modo, en el *Elogio de Helena*, Isócrates relata que Teseo raptó a Helena cuando todavía no estaba en la flor de la edad, y añade:

Y si el que hizo esto fuera un cualquiera y no un hombre muy notable, no quedaría claro si mi discurso es un elogio de Helena o un ataque a Teseo, [...] Me parece conveniente hablar sobre él con más amplitud; pues creo que la garantía mejor para los que quieran elogiar a Helena es demostrar que quienes la amaron y la

<sup>108</sup> Pascal, *Pensées*, 401 (457), «Bibl. de la Pléiade», pág. 933 (n.º 597, ed. Brunschvicg).

<sup>109</sup> Ch. Odier, *L'angoisse et la pensée magique*, pág. 128.

admiraron eran también ellos más dignos de admiración que los demás <sup>110</sup>.

Sigue un extenso elogio a Teseo.

Hay más. En algunos casos, lo que sabemos de la persona, no sólo nos permite apreciar el acto, sino que constituye el único criterio para calificarlo. De este modo, para Pascal:

*Il y a bien de la différence entre n'être pas pour Jésus-Christ et le dire, ou n'être pas pour Jésus-Christ et feindre d'en être. Les uns peuvent faire des miracles, non les autres [...]* <sup>111</sup>.

(Hay una gran diferencia entre no estar de acuerdo con la doctrina de Jesucristo y decirlo, o no estarlo y fingirlo. Unos pueden hacer milagros, no los otros [...]).

Los milagros procedentes de enemigos de J. C. son posibles, pues son claramente diabólicos; en cuanto a los otros, son imposibles, pues Dios no permitiría que se les engañase a los fieles.

La intervención de la persona, como contexto que sirve para la interpretación del acto, se realiza a menudo mediante la noción de intención, la cual tiene por función, a la vez, expresar y justificar la reacción del agente sobre el acto.

Cuando se pasa del conocimiento de los actos anteriores a las consideraciones sobre los actos futuros, el papel de la persona es importante, pero ésta sólo interviene como un eslabón privilegiado dentro del conjunto de los hechos invocados. En cambio, desde el momento en que interviene la llamada a la intención, se hace hincapié esencialmente en la persona y su carácter permanente. La intención está, en efecto, vinculada al agente, es su emanación, resulta de su voluntad, de lo que lo caracteriza íntimamente. Al no conocerse de forma directa la intención de los demás, sólo se la

<sup>110</sup> Isócrates, *Elogio de Helena*, 21, 22.

<sup>111</sup> Pascal, *Pensées*, 751 (461), «Bibl. de la Pléiade», pág. 1065 (n.º 836, ed. Brunschvicg).

puede presumir por lo que se sabe de la persona en la cual es duradera. A veces, la intención se revela gracias a actos repetidos y concordantes, pero hay casos en los cuales sólo la idea que se tiene del agente permite determinarla. El mismo acto, realizado por algún otro, se considera como diferente y apreciado de modo distinto, porque se creará que se ha realizado con una intención diferente. El recurrir a la intención constituirá entonces el nudo de la argumentación y subordinará el acto al agente, cuya intención permitirá comprender y apreciar el acto. Así es como Calvino, recordando las aflicciones de Job, las cuales pueden atribuirse simultáneamente a Dios, a Satán y a los hombres, verá que Dios ha actuado bien; Satán y los hombres, por el contrario, de modo condenable, porque no eran semejantes sus intenciones<sup>112</sup>. Ahora bien, la idea que tenemos de éstas depende esencialmente de lo que sabemos de los agentes.

Toda argumentación moral basada en la intención es una moral del agente, que se opone a una moral del acto, mucho más formalista. El ejemplo mencionado, dado que hace que intervengan agentes tan caracterizados como Dios y Satán, muestra muy bien el mecanismo de estos argumentos, pero no es motivo de controversia moral del cual no se sirva uno. Las intenciones del agente, los motivos que han determinado su acción, se considerarán a menudo como la realidad que se esconde tras manifestaciones puramente exteriores y que es preciso tratar de conocer a través de las apariencias; pues son los que, en resumidas cuentas, tendrían importancia únicamente. El embajador de un país asiático, invitado, en un restaurante americano, a sentarse en un reservado, se siente halagado por esta prueba de distinción; pero protesta con indignación cuando se entera de que, en realidad, en esta ciudad en la cual reina la segregación racial, se le ha tomado por un negro.

Esta técnica de interpretación por la intención, permitiría juzgar al agente y no sólo a tal o cual obra suya. Las dos formas de juz-

<sup>112</sup> Calvino, *Institution de la religion chrétienne*, lib. I, cap. XVIII, § 1.

gar, la que se ajusta a un criterio formal y la que lo rebasa, pueden dar lugar a juicios opuestos. Como declara A. Lalande:

*on parle, non sans raison, d'erreurs intelligentes: Descartes en est plein; de crimes ou de délits honorables, comme saint Vincent de Paul trichant pour les pauvres [...] Un roman ou un paysage manqués font quelquefois dire: «Cela ne vaut rien, mais c'est d'un artiste»*<sup>113</sup>.

(se habla, no sin razón, de errores inteligentes: Descartes tiene muchísimos; crímenes o delitos honorables, como los de San Vicente de Paúl al engañar para los pobres [...] Una novela o un paisaje malogrado hacen que se diga alguna vez: «No vale nada, pero es de un artista»).

¿Cómo probar la existencia de la intención alegada? Estableciendo, sobre todo, correspondencias entre diversos actos de una misma persona y sugiriendo que los había determinado una misma intención:

[...] pues todos saben que fueron los mismos hombres los que destruyeron la democracia y arrojaron a mi padre de la ciudad<sup>114</sup>.

Más allá de los hechos, el enunciado insinúa la existencia de una misma intención política.

La búsqueda de la verdadera intención es uno de los problemas centrales del teatro contemporáneo. A veces el personaje titubea, los interlocutores le aclaran poco a poco acerca de la significación de sus actos. En *Chemin de crête* de G. Marcel, ni el personaje principal, ni los interlocutores, ni los espectadores logran desenredar las intenciones; sólo un conocimiento, del agente, reservado a Dios podría dar a los actos su significación indudable.

La ambigüedad de los comportamientos humanos, cuando se los interpreta con arreglo a la intención, es lo que señala uno de

<sup>113</sup> A. Lalande, *La raison et les normes*, págs. 196-197.

<sup>114</sup> Isócrates, *Sobre el tronco de caballos*, 4; cfr. § 31, «La interpretación del discurso y sus problemas».

los puntos esenciales por los cuales toda ciencia del hombre difiere profundamente de las ciencias naturales. De ahí, además, el esfuerzo de los behavioristas por eliminar este factor de incertidumbre y subjetivismo, pero ¿a costa de qué deformación del objeto mismo que se estudia? El psicoanálisis ha preferido correr el riesgo de equivocarse antes que renunciar al estudio completo del hombre.

En la reacción de la persona sobre sus actos influye uno de los factores a los cuales la psicología ha concedido la mayor importancia, el del prestigio.

El prestigio es una calidad de la persona que se reconoce en sus efectos. Esto es lo que permite a E. Dupréel definirlo como la calidad de aquellos que despiertan en los demás la propensión a imitarlos; así pues, está vinculado de cerca a la relación de superioridad de individuo a individuo y de grupo a grupo<sup>115</sup>; designa para Lippitt y sus colaboradores a aquellos que, en su ámbito, son los más aptos para convertirse en los dirigentes, para conseguir de los demás que hagan lo que ellos desean<sup>116</sup>. Algunos psicólogos y sociólogos se dedican a reconocer sus formas<sup>117</sup>, a descubrir sus orígenes, a describirlo como la resultante de un campo de fuerzas, a establecer las relaciones entre el prestigio atribuido a los demás y a sí mismo. Lo que nos interesa en estos trabajos es el hecho de que la mayoría de los elementos de análisis que se introducen son también los factores que, en la argumentación, permiten defender el prestigio, explicarlo, valorarlo. La descripción sociológica se acerca, la mayoría de las veces, a la práctica argumentativa. Si, en algunos casos, se postula o se cree observar una discordancia entre razones alegadas y el origen real del prestigio, con arreglo a las primeras se hace, ante los miembros de un grupo concreto, cualquier investigación relativa a los criterios del prestigio, los cua-

<sup>115</sup> E. Dupréel, *Sociologie générale*, pág. 66.

<sup>116</sup> R. Lippitt, N. Polansky y S. Rosen, «The dynamics of power», en *Human relations*, vol. V, n. 1, 1952.

<sup>117</sup> Cfr. especialmente B. Stokvis, *Psychologie der suggestie en autosuggestie*, págs. 66 y sigs.

les difieren de un grupo a otro. Sin embargo, salvo si se pone en tela de juicio el prestigio, no se tiene la costumbre de justificarlo. Se manifiesta tanto para bien como para mal, como muestra Gracián:

Es tan retórico el ejemplo superior, que aun las fealdades persuade<sup>118</sup>

En cambio, una persona puede tener mala fama, hasta el punto de que todo lo que dice y hace queda marcado con un signo negativo, devaluado por su identificación con la persona.

Este fenómeno, tan característico de la psicología social, explica lo que, a primera vista, hubiera podido parecer extraño y que llamaremos la polarización de las virtudes y los vicios. Así la describe Méré:

*Ne voyons-nous pas que le merite nous semble de plus grand prix en un beau corps, qu'en un corps mal fait? comme aussi quand le merite est bien reconnu nous en trouvons la personne plus aimable. La mesme chose arrive de ce qui ne tombe que sous les sens; lorsqu'on est satisfait du visage, le son de la voix en paroist plus agreable*<sup>119</sup>

(¿Acaso no vemos que nos parece mucho mayor el mérito en un hermoso cuerpo que en uno mal hecho? Asimismo, cuando el mérito está perfectamente reconocido, nos resulta más amable la persona. Lo mismo sucede con lo que es evidente; cuando nos satisface el rostro, el sonido de la voz nos parece más agradable).

Los personajes de las novelas populares, o buenos o malos, sin término medio, no hacen más que exagerar una tendencia espontánea del espíritu, propicia para alejar ciertos escrúpulos de la acción. Esta polarización de las virtudes y los vicios puede extenderse a los aspectos sociales de la persona; el mérito se vincula a la situación social privilegiada, todo se divide en campos opuestos. Como escribe Walter White:

<sup>118</sup> B. Gracián, *Oráculo manual*, Aforismo 186, págs. 364-365.

<sup>119</sup> Caballero de Meré, *Des agrémens*, en *Oeuvres*, t. II, pág. 20.

Yo era un negro, formaba parte de lo que, según la historia, se opone al bien, a lo que es justo, a la luz <sup>120</sup>.

La técnica argumentativa se sirve de estos enlaces. El panegírico unifica, en un elogio común, todos los aspectos de la persona, los cuales se valoran unos a otros. Pero estas técnicas basadas en la solidaridad resultan bastante pobres, si no se las considera como una interacción continua del acto y la persona. Esta última es la que produce un auténtico efecto acumulativo. Así, la argumentación por el sacrificio <sup>121</sup> ganará en fuerza gracias al prestigio aumentado de los que se han sacrificado: la sangre de los mártires atestigua con mayor razón el valor de la religión por la que se sacrificó en la medida que los confesores de fe gozan de un mayor prestigio previo, pero éste sólo podrá acrecentarse como consecuencia de su inmolación.

El efecto acumulativo alcanza el máximo grado cuando toda la idea que uno se hace de la persona deriva de ciertos actos y reacciona, no obstante, sobre la opinión que uno se forma de dichos actos. De este modo, en la cuestión de los falsos autógrafos presentados por M. Chasles en la Academia, cada objeción de los adversarios, una vez superada, incita a Chasles a aumentar su confianza en quien le proporcionó los documentos; mientras que esta confianza incrementa el valor de éstos. Por otra parte, el falsario, que le parece a Chasles imposible de imaginar, adquiere, sin embargo, ante él tales capacidades que, cuando las cifras tomadas de la tercera edición de los *Principios* de Newton aparecían en una supuesta carta de Pascal, Chasles afirma que

*le faussaire prétendu aurait été trop intelligent pour commettre la faute de copier sur la troisième édition des Principes* <sup>122</sup>.

(el presunto falsario era demasiado inteligente para cometer el fallo de copiar de la tercera edición de los *Principios*).

<sup>120</sup> W. White, «Deux races se rencontrent en moi», *Echo*, junio de 1948, pág. 417.

<sup>121</sup> Cfr. § 58, «La argumentación por el sacrificio».

<sup>122</sup> Vayson de Pradenne, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, págs. 398-399.

Este caso extremo de interacción, al abolir todo sentido crítico, sólo es posible porque las interpretaciones de los documentos, unas veces como auténticos, otras como falsos, reaccionan ambas para aumentar la confianza en éstos, por mediación de una concepción de la persona, basada únicamente en estos documentos.

#### § 70. EL ARGUMENTO DE AUTORIDAD

En muchos argumentos influye el prestigio, como —lo hemos visto— en el argumento por el sacrificio. Pero existe una serie de argumentos, cuyo alcance está condicionado por el prestigio. La palabra de honor, dada por alguien como única prueba de la aserción, dependerá de la opinión que se tenga de él como hombre de honor; el respeto que inspira la integridad de Bruto es el principal fundamento de su argumentación en *Julio César* de Shakespeare <sup>123</sup>.

La *Retórica a Herennio* recoge —como ejemplo de argumentación floja, basada en lo que se va a hacer y no en lo que conviene hacer— estas frases puestas por Plauto en boca del viejo chocho Megaronides:

Es desagradable reprender a un amigo por una falta, pero a veces es útil y agradable; pues, yo mismo reprenderé hoy a mi amigo por la que ha cometido <sup>124</sup>.

Si la argumentación es floja, e incluso cómica, no es causa del esquema que la sustenta, sino porque es una argumentación por el modelo, empleada fuera de sus condiciones de aplicación, cuando el modelo carece totalmente de prestigio <sup>125</sup>.

<sup>123</sup> Shakespeare, *Julius Caesar*, acto III, escena 2.<sup>a</sup>.

<sup>124</sup> *Retórica a Herennio*, II, 35; cfr. Plauto, *Trinummus*, acto I, escena 1.<sup>a</sup>, vv. 23-27; citado también en Cicerón, *De Inventione*, I, 95.

<sup>125</sup> Cfr. § 80, «El modelo y el antimodelo».

El argumento de prestigio que se caracteriza con más claridad es el argumento de autoridad, el cual utiliza actos o juicios de una persona o de un grupo de personas como medio de prueba en favor de una tesis.

El argumento de autoridad es el modo de razonamiento retórico atacado más vivamente porque, en los ambientes hostiles a la libre investigación científica, fue el más utilizado y esto de manera abusiva, perentoria, es decir, concediéndole un valor apremiante, como si las autoridades invocadas fueran infalibles. Locke indica al respecto que:

Cualquiera que sostenga sus pretensiones por medio de autoridades semejantes, cree que, por eso mismo, debe triunfar, y está dispuesto a calificar de impudente a toda persona que ose contradecirlas. Eso es —pienso— lo que puede llamarse *argumentum ad verecundiam*<sup>126</sup>.

Algunos pensadores positivistas han atacado este argumento —cuya enorme importancia en la práctica reconocen—, tratándolo de fraudulento, como Pareto, para quien este argumento se consideraría «un medio para dar un barniz lógico a las acciones no lógicas y a los sentimientos de los cuales proceden dichas acciones»<sup>127</sup>. Sería, pues, un pseudoargumento destinado a camuflar lo irracional de nuestras creencias, haciendo que las sostenga la autoridad de personas eminentes, el consentimiento de todos o de la mayoría.

A nuestro parecer, por el contrario, el argumento de autoridad es de suma importancia y, si siempre es lícito, en una argumentación particular, cuestionar su valor, no se puede, sin más, desecharlo como irrelevante, salvo en casos especiales que tendremos ocasión de examinar en el apartado siguiente. Se ha atacado el argumento de autoridad en nombre de la verdad. Y, en efecto, en la

<sup>126</sup> Locke, *An Essay concerning human understanding*, pág. 581 (lib. IV, cap. XVII, § 19).

<sup>127</sup> Pareto, *Traité de sociologie générale*, I, cap. IV, 583, pág. 312.

medida en que toda proposición se considera verdadera o falsa, el argumento de autoridad ya no encuentra un sitio legítimo en nuestro arsenal intelectual. Pero, ¿siempre sucede así y se pueden reducir todos los problemas de derecho, por ejemplo, a problemas científicos, en los cuales sólo se trata de la verdad? En nombre de una concepción parecida, tal autor, al tratar de lógica jurídica, ve un sofisma en el argumento de autoridad, el cual asimila el precedente:

*Un précédent judiciaire exerce une influence inévitable, quoique fâcheuse, sur le juge saisi d'une demande [...] les auteurs doivent garder leur indépendance et chercher la vérité par la logique*<sup>128</sup>.

(Un precedente judicial ejerce una influencia inevitable, aunque enojosa, en el juez encargado de una demanda [...] los autores deben conservar su independencia y buscar la verdad por la lógica).

Sin embargo, ¿no es una ilusión enojosa el creer que los juristas se ocupan únicamente de la verdad, y no de la justicia ni de la paz social? Ahora bien, la búsqueda de la justicia, el mantenimiento de un orden equitativo, de la confianza social, no pueden ignorar las consideraciones fundamentales en la existencia de una tradición jurídica, y que se manifiesta tanto en la doctrina como en la jurisprudencia; para atestiguar la existencia de semejante tradición, es inevitable recurrir al argumento de autoridad. En cambio, cuando este recurso parece superfluo, nace fácilmente lo cómico del argumento de autoridad. Como ocurre con la réplica de un niño a su hermana mayor, la cual se preguntaba cómo sabía la princesa Elisabeth que iba a tener un hijo:

Pero, sabe leer, ¿no? Eso aparece en todos los periódicos<sup>129</sup>.

A menudo, parece que se ataca el *argumento de autoridad*, cuando lo que se cuestiona es la *autoridad* invocada. El mismo Pascal

<sup>128</sup> Berriat Saint-Prix, *Manuel de logique juridique*, págs. 77, 85, 89.

<sup>129</sup> Fun Fare, 1949, pág. 21.

que se burla del argumento de autoridad, cuando se trata de la autoridad de la *gens de condition* (gente de condición)<sup>130</sup>, no duda en apelar a la de San Agustín<sup>131</sup>; Calvino recusa la de la Iglesia, pero admite la de los profetas.

Como las autoridades se contradicen, se puede evidentemente, al igual que Descartes, querer descartarlas a todas en beneficio de otros medios de prueba; la mayoría de las veces, se contentan con enumerar a las autoridades de las que pueden fiarse, o indicar aquellas a las cuales darán preferencia en caso de conflicto (cfr. la ley de las citas de Teodosio). De todas formas, quien invoca a una autoridad queda comprometido: no existe argumento de autoridad que no tenga repercusión en el que lo emplea.

Las autoridades invocadas son muy variables: ora será «la opinión unánime» o «la opinión común», ora ciertas categorías de hombres, «los científicos», «los filósofos», «los Padres de la Iglesia», «los profetas»; a veces, la autoridad será impersonal: «la física», «la doctrina», «la religión», «la Biblia»; otras, se tratará de autoridades designadas por su nombre.

La mayoría de las veces, el argumento de autoridad, en lugar de constituir la única prueba, viene a completar una rica argumentación. Se constata entonces que una misma autoridad se valoriza o desvaloriza según que esté de acuerdo o no con la opinión de los oradores. Al adversario conservador que suelta con desprecio: *c'est du Condorcet* (eso es del Condorcet), el orador liberal opondrá las declaraciones del *illustre Condorcet*<sup>132</sup>. Expresar pensamientos despreciables es, para Pascal, seguir las divagaciones de personas mal nacidas<sup>133</sup>; se invoca aquí el argumento de autoridad no

<sup>130</sup> Pascal, *Pensées*, 301 (440\*), «Bibl. de la Pléiade», pág. 902 (n.º 333, ed. Brunschvicg).

<sup>131</sup> *Ib.*, 625 (270\*), pág. 1032 (n.º 812, ed. Brunschvicg); 804 (109), pág. 1083 (n.º 869, ed. Brunschvicg).

<sup>132</sup> P. Janson, *Discours parlementaires*, I, pág. 82, 17-19 de mayo de 1879.

<sup>133</sup> Pascal, *Pensées*, 335 (C. 209-217), «Bibl. de la Pléiade», págs. 917, 918 (n.º 194, ed. Brunschvicg).

sólo negativamente sino también, por decirlo así, al revés, y sirve tanto para calificar la fuente de los propósitos como para referirse a ella.

El lugar que ocupa el argumento de autoridad en la argumentación es considerable. Pero no se ha de perder de vista que, igual que cualquier argumento, se inserta entre otros acuerdos. Por una parte, se recurre a este argumento cuando el acuerdo sobre lo que se expresa corre el riesgo de ser discutido. Por otra parte, el mismo argumento de autoridad puede cuestionarse. En el primer punto, observamos la tendencia a transformar, para sostenerlas, las normas axiológicas en normas téticas. En el segundo, advertimos que, muy a menudo, el argumento de autoridad no nos aparece claramente como tal, porque pensamos en seguida en algunas justificaciones posibles.

Cuando la autoridad es la de la mayoría, en el argumento de autoridad, mejor dicho, está subyacente con frecuencia el de lo normal; de este modo, para defender el punto de vista materialista, Lefebvre escribirá que:

*Le matérialisme met expressément à la base de sa théorie de la connaissance cette conviction naïve, pratique, de tous les êtres humains [el que las cosas existen independientemente de nuestra sensación].*

(El materialismo pone expresamente en la base de su teoría del conocimiento esta convicción ingenua, práctica, de todos los seres humanos [el que las cosas existen independientemente de nuestra sensación]).

También tratará de *l'homme normal, qui n'a pas passé par un asile d'aliénés ou par un cercle de philosophes idéalistes* (hombre normal, que no ha pasado por un manicomio o por un círculo de filósofos idealistas)<sup>134</sup>.

<sup>134</sup> H. Lefebvre, *À la lumière du matérialisme dialectique*, I, pág. 29.

La autoridad de la mayoría puede manifestarse por la calificación, como cuando Plotino nos dice :

De hecho a los que las poseen [las virtudes civiles], se los reputa divinos <sup>135</sup>.

Asimismo, toda denominación de «sabio», «docto», presentada como notoria, sirve en cierto modo de garantía, en la mayoría de los casos, para una autoridad particular.

A menudo, antes de invocar a una autoridad, se la confirma, se la consolida, se la fundamenta con una prueba válida. En efecto, cuanto más importante es la autoridad, más indiscutible parece su propósito. En última instancia, la autoridad divina supera todos los obstáculos que pudiera oponerle la razón:

[...] *Un maître [Jesús] en qui il paraît tant d'autorité, quoique sa doctrine soit obscure, mérite bien qu'on l'en croie sur sa parole: ipsum audite [...] Vous pouvez reconnaître son autorité en considérant les respects que lui rendent Moïse et Elie; c'est-à-dire, la loi et les prophètes, comme je l'ai expliqué. [...] Ne recherchons pas les raisons des vérités qu'il nous enseigne: toute la raison, c'est qu'il a parlé* <sup>136</sup>.

[...] Un maestro [Jesús] en quien se manifiesta tanta autoridad, aunque su doctrina sea oscura, merece que lo creamos sobre su palabra: *ipsum audite* [...] Podéis reconocer su autoridad al considerar los respetos que le tributan Moisés y Elías, es decir, la ley y los profetas, como os he explicado [...] No busquemos las razones de las verdades que nos enseña: toda la razón es que habló).

La conclusión proporciona el argumento de autoridad bajo su aspecto perentorio y absoluto. Cabe señalar, no obstante, que esta autoridad está atestiguada por el respeto que le profesan otras auto-

ridades, Moisés y Elías. Su poder se revela en los obstáculos puestos en el camino de la creencia, cuando los supera; es, con otra forma, el *credo quia absurdum*.

Las autoridades invocadas son la mayoría de las veces, salvo cuando se trata de un ser absolutamente perfecto, autoridades específicas; el auditorio reconoce su autoridad en un campo concreto, y, únicamente en este campo, el orador puede servirse de ella. Pero, ¿de qué autoridad gozan fuera de este ámbito? ¿Cuál es la influencia de la opinión de los expertos cuando se opone a la de la mayoría? ¿En qué campos pueden prevalecer una u otra? Estas preguntas han sido objeto, sobre todo en América, de numerosas investigaciones <sup>137</sup>.

En cuanto hay conflicto entre las autoridades, se plantea el problema de los fundamentos; éstos deberían permitir determinar el crédito que merecen las autoridades respectivamente. Actualmente, el fundamento alegado la mayoría de las veces en favor de la autoridad es la competencia, pero no sucede lo mismo en cada medio y en cada época. La lucha contra el argumento de autoridad que, a veces, sólo es la lucha contra ciertas autoridades, pero en favor de otras, puede resultar, por otra parte, del hecho de que se desea reemplazar el fundamento tradicional de la autoridad por un fundamento diferente, lo cual acarrearía casi siempre, como consecuencia, un cambio de autoridad.

Un caso curioso es aquel en el que el argumento de autoridad concede un valor argumentativo innegable a afirmaciones que se valen de algo ignorado o incomprendido. Cuando el maestro dice al alumno: «No comprendo lo que dices», significa de ordinario «te has expresado mal», o «tus ideas no están muy claras en este punto». Schopenhauer <sup>138</sup>, Bentham <sup>139</sup>, denunciaron la incompe-

<sup>135</sup> Plotino, *Enéadas I*, 2, 1 (versión de la trad. francesa).

<sup>136</sup> Bossuet, *Sur la soumission due à la parole de Jésus-Christ*, en *Sermons*, vol. II, págs. 117, 120, 121.

<sup>137</sup> Cfr. Bird, *Social Psychology*, págs. 284 y sigs.

<sup>138</sup> Schopenhauer, *Eristische Dialektik*, ed. Piper, vol. 6, pág. 423 («Kunstgriff 31»).

<sup>139</sup> Bentham, *Traité des sophismes politiques*, en *Œuvres*, t. I, págs. 458-459.

tencia fingida, la ignorancia simulada. Se encuentran hermosos ejemplos en Marcel Proust <sup>140</sup>.

La incompetencia de lo competente puede servir de criterio para descalificar a todos aquellos que no tienen ningún motivo para considerarse más competentes que aquel que se ha declarado incompetente. Esta forma de argumentación puede tener un alcance filosófico eminente; pues puede pretender destruir no sólo la competencia, en tal materia, de un individuo o de un grupo, sino también de la humanidad entera. Cuando, en los pensadores eminentes, se denuncian las deficiencias de la razón, a menudo se hace para asegurar bien las deficiencias de la razón en general, y sólo la autoridad de la que gozan permite semejante extrapolación. Sin embargo, no se excluye que sean realmente ciertas deficiencias, particulares de la persona, las que argumenten su autoridad. Se puede establecer un paralelo entre el argumento basado en la competencia (la opinión de un experto) y el fundamentado en la inocencia (el testimonio de un niño, de un hombre ebrio) <sup>141</sup>. En un accidente, se puede apelar conjuntamente al parecer del experto y al del niño; en ambos casos, se valoriza la opinión por los caracteres de la persona, los cuales son muy diferentes de los de un testigo cualquiera.

En cuanto a los fundamentos de la competencia —pues también se la deberá justificar— serán muy diversos; se buscarán en las reglas de verificación de las aptitudes, en las reglas de confirmación de la competencia.

¿Quién está capacitado para juzgar, para tomar una decisión? Como el desacuerdo sobre las competencias lleva a menudo a dejar la pregunta en suspenso, un orden judicial que se preocupe por evitar las denegaciones de justicia deberá decidir cuáles son, en caso de conflicto, los magistrados competentes que tendrán autoridad para juzgar y zanjar el debate.

<sup>140</sup> M. Proust, *Le côté de Guermantes*, II, en *À la recherche du temps perdu*, vol. 7, pág. 73.

<sup>141</sup> Cfr. Cicerón, *Topica*, 75.

#### § 71. LAS TÉCNICAS DE RUPTURA Y DE FRENADO OPUESTAS A LA INTERACCIÓN ACTO-PERSONA

Las técnicas que rompen, o que frenan, la interacción del acto y la persona deben ponerse en movimiento cuando existe una incompatibilidad entre lo que creemos de la persona y lo que pensamos del acto, y cuando nos negamos a operar las modificaciones que se impondrían, porque queremos preservar, bien a la persona al abrigo de la influencia del acto, bien a éste al abrigo de la influencia de la persona. Esto significa que las técnicas que vamos a exponer tienen por resultado el transformar la interacción en acción que va en un sentido y no en el otro.

La técnica más eficaz para impedir la reacción del acto sobre el agente consiste en considerar a éste como un ser perfecto, para bien o para mal, como un dios o un demonio. A su vez, la técnica más eficaz para evitar la reacción del agente sobre el acto estriba en tratar a este último como una verdad o la expresión de un hecho. Denominaremos estos dos precedimientos *técnicas de ruptura*.

En cuanto a una persona, a un agente, se lo considera un ser perfecto, divino, la idea que uno se forma de sus actos va a beneficiar evidentemente la idea que se tiene del agente, pero lo inverso ya no será cierto. Leibniz nos proporciona una explicación de este proceso, que estima conforme a una *bonne logique des vraisemblances* (buena lógica de las verosimilitudes) <sup>142</sup>, al imaginar:

[...] *qu'il y ait quelque chose de semblable parmy les hommes à ce cas qui a lieu en Dieu. Un homme pourroit donner de si grandes et de si fortes preuves de sa vertu et de sa sainteté, que toutes les raisons les plus apparentes que l'on pourroit faire valoir contre luy pour le charger d'un prétendu crime, par exemple, d'un larcin, d'un*

<sup>142</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée*, ed. Gerhardt, vol. 6, pág. 71.

assassinat, meritoient d'être rejeitées comme des calomnies de quelques faux temoins ou comme un jeu extraordinaire du hasard, qui fait soupçonner quelquesfois les plus innocens. De sorte que dans un cas où tout autre seroit en danger d'être condamné, ou d'être mis à la question (selon les droits des lieux), cet homme seroit absous par ses juges d'une commune voix <sup>143</sup>

([...] que haya algo semejante entre los hombres a este caso que se comprueba en Dios. Un hombre podría dar muestras tan grandes y tan importantes de su virtud y santidad que todas las razones que se pudieran emplear contra él para imputarle un supuesto crimen (por ejemplo, un robo, un asesinato) merecerían que se las rechazara como calumnias de algunos falsos testigos o como un juego extraordinario del azar, que, a veces, hace sospechar a los más inocentes. De manera que en un caso en el que cualquier otro estaría en peligro de ser condenado, o de ser puesto en tela de juicio (según los derechos de los lugares), los jueces absolverían a este hombre por unanimidad).

Esta justificación, considerada por Leibniz como racional, de la técnica que consiste en rehusar todo efecto desfavorable del acto sobre el agente, Leibniz la ha expuesto con ayuda de un ejemplo humano, pero es obvio que, cuando se le aplica a Dios, este procedimiento se vuelve inatacable:

*J'ay déjà remarqué, que ce qu'on peut opposer à la bonté et à la justice de Dieu, ne sont que des apparences, qui seroient fortes contre un homme, mais qui deviennent nulles, quand on les applique à Dieu, et quand on les met en balance avec les demonstrations qui nous assurent de la perfection infinie de ses attributs* <sup>144</sup>.

(Ya he señalado que lo que se puede oponer a la bondad y a la justicia de Dios sólo son apariencias, las cuales serían fuertes contra un hombre, pero que se volverían nulas, cuando se las aplica a Dios, y, cuando se las pone en la balanza con las demostraciones que nos confirman la perfección infinita de sus atributos).

<sup>143</sup> Leibniz, *Ib.*, págs. 70-71.

<sup>144</sup> Leibniz, *Ib.*, pág. 74.

Lo que se podría oponer a Dios no es ni verdadero ni real: lo que puede considerarse como incompatible con la perfección divina, por esto mismo, se lo descalifica y trata de apariencia.

Esta independencia de la persona con relación al acto, la encontramos igualmente cuando son demonios:

*Cependant reconnaissons, chrétiens, que ni les sciences, ni le grand esprit, ni les autres dons de nature, ne sont des avantages fort considérables, puisque Dieu les laisse entiers aux diables, ses capitaux ennemis [...]* <sup>145</sup>.

(Sin embargo, cristianos, reconozcamos que ni las ciencias, ni el gran ingenio, ni los demás dones de la naturaleza, son ventajas muy considerables, puesto que Dios los deja por entero a los diablos, sus capitales enemigos [...]).

En lugar de valorizar a la persona, estas cualidades reconocidas se devalúan y minimizan por el hecho de constituir atributos diabólicos: la interacción acto-persona cesa; la naturaleza de la persona es la única que influye en nuestra opinión sobre el valor del acto.

Cuando la calidad de la persona no parece suficiente, para ponerla fuera del alcance de la interacción, el recurrir a este mismo tipo de argumento puede parecer cómico o blasfematorio, como esta reflexión, a propósito de Santa María Egipcíaca:

*Il faut être aussi sainte qu'elle pour en faire autant sans pécher* <sup>146</sup>.

(Hay que ser tan santa como ella para hacer lo mismo sin pecar).

La técnica de ruptura opuesta da la primacía al acto, el cual ya no depende de la opinión que se tiene de la persona: esta independencia resulta de la circunstancia de que el acto expresa un hecho o enuncia una verdad. Ni el prestigio de una persona (el Ser

<sup>145</sup> Bossuet, *Premier sermon sur les démons*, en *Sermons*, vol. II, pág. 11.

<sup>146</sup> A. France, *La rôtisserie de la reine Pédauque*, pág. 45 (comunicado por R. Schaerer).

perfecto exceptuado) podría conseguir que admitiéramos que  $2 + 2 = 5$ , ni obtener nuestra adhesión a un testimonio contrario a la experiencia. En cambio, *une erreur de fait jette un homme sage dans le ridicule* (un error de hecho deja en ridículo a un hombre sabio)<sup>147</sup> y se corre el riesgo de perder todo el prestigio sosteniendo lo que se considera como contrario a las leyes de la naturaleza. Lo prueba esta desventura ocurrida al embajador holandés quien:

[...] cuando informaba al rey de Siam sobre las curiosidades de Holanda, le dijo, entre otras cosas, «que el agua en su país se volvía a veces tan dura, por el frío, que los hombres podían pasear por la superficie y que el agua soportaría el peso de un elefante si hubiera allí». A lo cual respondió el rey: «Hasta ahora he creído las cosas extrañas que me ha contado, porque le tenía por un hombre serio y honrado, pero ahora estoy seguro de que usted miente»<sup>148</sup>.

En este relato, la experiencia, y las generalizaciones que parece autorizar, se consideran un hecho, el cual supera a cualquier influencia de la persona. El acto de ésta, en tanto que juzgado incompatible con las convicciones procedentes de la experiencia, aparece a los ojos del interlocutor como una mentira, desacredita al autor y atenta contra la credibilidad concedida a todos sus argumentos anteriores.

Un hecho se impone a todos: ninguna autoridad puede contra él. Por tanto, se quebranta este estatuto de hecho al hacer que algo, que debería ser independiente de la persona, dependa de la calidad de quien lo testimonia. Recordemos, una vez más, la célebre anécdota del mago, válido de un rey al que le regaló trajes, que sólo veían —decía— los hombres moralmente irreprochables. Ni el rey ni los cortesanos osaban confesar que no veían nada, hasta que un niño, por su inocencia, exclamó «¿Por qué corre el rey desnudo?» El encanto se había roto. El prestigio del mago era suficiente

<sup>147</sup> La Bruyère, *Des jugements*, en *Caractères*, 47, «Bibl. de la Pléiade», pág. 379.

<sup>148</sup> Locke, *An Essay concerning human understanding*, lib. IV, cap. XV, § 5, pág. 557.

para atribuir a la percepción el valor de un criterio de moralidad, hasta el momento en que la inocencia incuestionable del niño destruyó el crédito del mago.

Si es innegable que los hechos y las verdades escapan, mientras se los reconoce como tales, del campo de la argumentación —y es lo que está fundamentado en la oposición establecida por Pareto entre el campo logicoexperimental y el de la autoridad<sup>149</sup>—, ¿cuándo se puede decir que se está en presencia de un hecho o de una verdad? Así sucede —lo hemos visto— mientras se considera el enunciado como válido para un auditorio universal. Para evitar cualquier discusión a este respecto, se lo situará en una disciplina cuyos fundamentos se suponen admitidos, cuyos criterios pueden ser objeto de un acuerdo, explícito o implícito, de alcance universal. En este caso, y sólo en este caso, la validez del hecho escapa a todo argumento de autoridad:

Desde el punto de vista logicoexperimental, la verdad de la proposición: A es B, es independiente de las cualidades morales del hombre que la enuncia. Supongamos que mañana se descubre que Euclides fue un asesino, un ladrón, en suma, el peor hombre que jamás haya existido; ¿acaso esto perjudicaría lo más mínimo el valor de las demostraciones de su geometría?<sup>150</sup>

Pero, podemos preguntarnos si es lícito trasladar el ejemplo de la geometría a todos los campos, como lo insinúa Pareto:

«Cierta proposición A sólo puede ser buena si la ha pronunciado un hombre honrado; demuestro que quien enuncia esta proposición no es honrado, o que le han pagado para emitirla; luego, he demostrado que la proposición A es perjudicial para el país». Esto es absurdo, y el que emplea este razonamiento sale enteramente del campo de las cosas razonables<sup>151</sup>.

<sup>149</sup> Cfr. § 70, «El argumento de autoridad».

<sup>150</sup> V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, II, § 1444, pág. 817.

<sup>151</sup> *Ib.*, § 1756, págs. 1103-04.

Si Pareto tiene razón al criticar esta forma perentoria de rechazar una proposición a causa de la personalidad de quien la emite, comete un error al querer ignorar completamente la acción de la persona sobre el acto. No nos queda otro remedio que adherirnos al parecer de Whately, a propósito de una observación análoga de Bentham:

Si la medida propuesta es buena —dice Bentham—, ¿se volverá mala porque la sostiene un hombre malo? Si es mala, ¿se volverá buena porque la defiende un hombre de bien?

A esto replica Whately:

Sólo cuando se trata de ciencia pura, y aun así, al discutir con hombres de ciencia, el carácter de los consejeros (así como todos los argumentos probables) debe dejarse de lado por completo <sup>152</sup>

Si es cierto que los hechos y las verdades escapan de toda influencia de la persona, no es preciso abusar de esta técnica de ruptura concediendo esta calidad eminente a enunciados sobre los cuales no sólo no hay acuerdo, sino que, además, escapan de cualquier criterio reconocido que permitiera establecer, a su propósito, la unanimidad que sólo garantizaría su estatuto de hecho o de verdad.

Hay técnicas científicas o prácticas que tienden a la objetividad separando el acto, bien para describirlo, bien para juzgarlo, del agente que lo ha realizado. El behaviorismo es un ejemplo, y otro lo proporcionan todos los concursos en los cuales se juzga a los participantes ateniéndose a cualidades mensurables o al menos, en los que se juzga la obra, sin que se revele el nombre del autor. En derecho, un elevado número de disposiciones pretenden calificar actos, sin tener en cuenta a la persona que los comente y sin preocuparse de su intención. Este formalismo es más raro en ética, pero

<sup>152</sup> Whately, *Elements of Rhetoric*, parte II, cap. III, § 4, págs. 162, 164.

la moral japonesa, sin embargo, parece proporcionar algunos ejemplos <sup>153</sup>.

Muchas veces, estos modos de proceder presentan ventajas inquestionables, cuyo rasgo principal es el de facilitar el acuerdo sobre los criterios; pero, nunca se debe olvidar que sólo se trata en ese caso de técnicas que, a veces, aparecen llenas de inconvenientes los cuales es preciso remediar después. La mejor prueba de ello está en las tentativas recientes, en derecho penal, orientadas a la individualización de la pena.

Los casos en los que la acción del acto sobre la persona o de la persona sobre el acto se ha interrumpido por completo son relativamente raros, en la práctica argumentativa, pues constituyen casos límite. La mayoría de las técnicas utilizadas tratan, no de suprimir, sino de restringir esta acción; por eso, las llamaremos *técnicas de frenado*.

Una de estas técnicas es el prejuicio o, mejor quizá, la prevención. Se interpreta y se juzga el acto con arreglo al agente, al proporcionar éste el contexto que permite comprender mejor el acto, gracias a lo cual se mantiene una adecuación entre el acto y la concepción que teníamos de la persona. Cabe señalar, además, que si basta el prejuicio para alejar la amenaza de una incompatibilidad, no es lo mismo suprimir esta última cuando es demasiado manifiesta.

La prevención, el prejuicio, favorable o desfavorable, al tener por resultado, muy a menudo, cegar el valor del acto, transferir a éste otros valores procedentes del agente, el evitar el prejuicio sería operar una ruptura saludable entre el acto y la persona. Pero, si nos colocamos en el punto de vista que nos parece primordial, el de la permanencia de la persona, el prejuicio se presenta como una técnica de freno, una técnica que se opone a las incesantes

<sup>153</sup> R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese Culture*, pág. 151.

renovaciones del concepto que nos formamos de una persona y que contribuye eminentemente a su estabilidad. Mientras que el prestigio puede considerarse el factor que asegura la acción de la persona sobre el acto, que tiene un papel activo, positivo, la prevención corrige una incompatibilidad, interviene cuando la persona necesita resguardarse. El prestigio y la prevención pueden actuar en el mismo sentido, pero operan en momentos diferentes de la argumentación.

Para evitar dar la impresión que se juzgan ciertos actos con arreglo a la persona, que se es víctima del prejuicio, será preciso recurrir, muchas veces, a las advertencias. Una de ellas consiste en que una opinión desfavorable sobre el acto vaya precedida de algunos elogios de la persona, y a la inversa. En ocasiones, estos elogios versarán sobre otros actos de la misma persona, pero tienden a alabar a la persona y deben testimoniar nuestra imparcialidad. Así pues, en la mayoría de los casos, el elogio del adversario es otra cosa distinta a una fórmula de cortesía, ejerce un efecto argumentativo.

Cuando, entre el acto y la imagen que uno se ha formado de la persona, hay una discordancia tan flagrante que el prejuicio no puede lograr, con una interpretación satisfactoria, abolirla, pueden utilizarse diversos procedimientos para impedir, no obstante, que el acto ejerza sus efectos en la persona.

Se podrá establecer entre campos de actividad tal separación que el acto dependiente de algunos de ellos se considere irrelevante para la idea que se tiene de la persona. En diferentes sociedades y en distintos medios, la determinación de los campos que cuentan no se hará de la misma forma: la constancia en el trabajo, la fidelidad conyugal, la piedad o la irreligión, por ejemplo, en algunos casos, pueden ser determinantes para la imagen de la persona y, en otros, ser relegado a los campos ignorados. La extensión de estos campos inactivos es objeto de un acuerdo, la mayoría de las veces tácito, e incluso permite caracterizar a un grupo social. Es evidente que el campo de los actos irrelevantes puede variar según las personas:

ciertos actos, sin importancia en el caso del Príncipe, se juzgarán esenciales por la idea que se tiene de las personas de un rango inferior, y a la inversa; lo mismo sucederá con los actos que abarcan un período de la vida (la infancia, por ejemplo). Para Schopenhauer, los actos de poca importancia son los que deben determinar nuestra imagen de la persona. En efecto, los actos observados en razón de su posible repercusión tendrían, según Schopenhauer, un valor representativo mucho menor<sup>154</sup>. También se podrá retener de la diversidad de los actos sólo un aspecto particular; unas veces, se fracciona a la persona en fragmentos, sin interacción entre sí; otras, se contrarresta la influencia del acto sobre la persona, inmovilizando a ésta última en un estadio determinado de su existencia, como aquel personaje de Jouhandeau que dice a un cliente:

*Je suis dans la passé. [...] ce n'est que ma momie, monsieur, qui raccommode vos chaussures*<sup>155</sup>.

(Estoy en el pasado [...] mi momia, señor, es la que le arregla los zapatos).

Junto a estas técnicas de alcance general, cuya riqueza inmensurable estamos muy lejos de haber agotado, existen técnicas de alcance más restringido, que sólo se aplican a actos determinados. Una de ellas consiste en recurrir a la noción de excepción. Se alegará el carácter excepcional del acto para disminuir su repercusión en la imagen de la persona.

A veces se describirá un acto como torpe, ineficaz, para sugerir que la persona no se ha entregado por completo a la realización de este acto, con todas sus fuerzas, con lo mejor de sí misma, y que, por tanto, no es una auténtica manifestación de dicha persona.

En sentido inverso, para que el acto no soporte la imagen que se tiene de la persona, se procurará que el acto no emane de ella,

<sup>154</sup> Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, II, *Zur Ethik*, § 118, ed. Brockhaus, vol. 6, pág. 245.

<sup>155</sup> M. Jouhandeau, *Un monde*, pág. 35.

que sólo sea un portavoz, un testigo. De este modo se pregunta Bossuet:

*Des prédicateurs corrompus, peuvent-ils porter la parole de vie éternelle?*

(Los predicadores corrompidos pueden hablar de vida eterna?).

Y responde, empleando una comparación de San Agustín:

*Le buisson porte un fruit qui ne lui appartient pas, mais qui n'en est pas moins le fruit de la vigne, quoiqu'il soit appuyé sur le buisson [...] Ne dédaignez pas ce raisin, sous prétexte que vous le voyez parmi des épines; ne rejetez pas cette doctrine, parce qu'elle est environnée de mauvaises moeurs; elle ne laisse pas de venir de Dieu [...] <sup>156</sup>.*

(La zarza lleva un fruto que no le pertenece, pero no por eso es menos el fruto de la vid, aunque se apoye en la zarza [...] No desdeñéis esta uva, so pretexto de que la encontráis entre espinas; no rechacéis esta doctrina, porque está rodeada por malas costumbres: no deja de venir de Dios [...]).

El hecho de atribuir, por un lado, el acto, no a su autor, sino a la buena suerte, y, por otro, un juicio a terceros, a un *on* (se) impersonal, y otros muchos procedimientos conocidos, intentan, por los motivos más diversos, disminuir la solidaridad entre el acto y la persona.

Todas estas técnicas se aplican, con profusión, en los procesos judiciales, especialmente en el penal. Los tratados de retórica de los antiguos casi nunca pasan por alto el señalar que el culpable puede, dentro de la deprecación, reconocer el crimen y también implorar piedad en nombre de su pasado <sup>157</sup>. Se pretende aumentar la solidaridad de la persona con sus actos loables y reducirla con

<sup>156</sup> Bossuet, *Sur les vaines excuses des pécheurs*, en *Sermons*, vol. II, pág. 489.

<sup>157</sup> Cfr. *Retórica a Herennio*, I, 24.

los actos por los cuales se la juzga. El papel del orador será el de conseguir que se admita una imagen de la persona capaz de despertar la piedad de los jueces.

## § 72. EL DISCURSO COMO ACTO DEL ORADOR

En las relaciones entre el acto y la persona, el discurso, como acto del orador, merece una atención especial, a la vez porque, por muchos motivos, el discurso es la manifestación, por excelencia, de la persona, y porque la interacción entre orador y discurso desempeña un papel muy importante en la argumentación. Lo quiera o no, utilice él mismo o no enlaces del tipo acto-persona, el orador corre el riesgo de que el oyente lo considere en conexión con el discurso. Esta interacción entre orador y discurso sería incluso la característica de la argumentación, en oposición con la demostración. En el caso de la deducción formal, se reduce al mínimo el papel del orador; aumenta en la medida en que el lenguaje utilizado se aleja de la univocación, y el contexto, las intenciones y los fines adquieren importancia.

Es cierto, como ha advertido Pareto, que la moralidad de Euclides no influye para nada en la validez de sus demostraciones geométricas; pero, si quien nos recomienda a un candidato espera conseguir del nombramiento o de la elección de este último una ventaja personal apreciable, la importancia de la recomendación se resentirá por ello inevitablemente <sup>158</sup>. No olvidemos, en efecto, que la persona es el contexto más valioso para apreciar el sentido y el alcance de una afirmación, sobre todo cuando no se trata de enunciados integrados en un sistema más o menos rígido, para los cuales el lugar ocupado y el papel desempeñado en el sistema proporcionan criterios suficientes de interpretación.

<sup>158</sup> Cfr. Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language*, pág. 128.

Incluso las palabras de los demás, reproducidas por el orador, cambian de significación, pues quien las repite adopta siempre a su vez una postura, en cierto modo, nueva, aunque sólo sea por el grado de importancia que le concede. Esto es cierto en los enunciados que figuran en los argumentos de autoridad. También sucede así con lo que dicen los niños. Lewis Carroll tiene razón al indicar a uno de sus amigos que las observaciones blasfematorias, que son inocentes, hechas por los niños, pierden tal carácter, al repetir las los adultos <sup>159</sup>. En sentido opuesto, una consideración injuriosa, y que habría merecido que se llamara al orden al diputado culpable, pierde gravedad ante quien supone que se trata de una cita <sup>160</sup>.

Cabe señalar, a este respecto, un interesante estudio americano <sup>161</sup>, el cual critica los procedimientos que se utilizan habitualmente en psicología social para determinar la influencia del prestigio. Se pregunta primero a los sujetos en qué medida están de acuerdo con una serie de juicios; se les presenta, más tarde, los mismos juicios proporcionándoles referencias en cuanto a sus autores. Los resultados obtenidos no demuestran en absoluto, como se cree por lo general, que los sujetos modifiquen su apreciación únicamente con arreglo al prestigio concedido al autor, al permanecer invariables todos los demás elementos. De hecho, el enunciado no es el mismo cuando de tal autor o de tal otro cambia de significación; no se produce una simple transferencia de valores, sino una reinterpretación de un nuevo contexto, suministrado por lo que se sabe del supuesto autor. De lo anterior se deduce que la influencia que se le reconoce al prestigio y al poder de sugestión que ejerce, se manifiesta de forma menos irracional y simplista de lo que se hubiera creído.

<sup>159</sup> L. Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland*, Introducción, pág. XI.

<sup>160</sup> Debate celebrado en la Cámara de los Comunes, el 4 de octubre de 1949; según *N. Y. Herald Tribune*, 5 de octubre, ed. de París.

<sup>161</sup> S. E. Asch, «The doctrine of suggestion, prestige and imitation in social psychology», en *Psychological Review*, vol. 55, págs. 250-276. Cfr. también, del mismo autor, *Social psychology*, págs. 387-449.

Teniendo en cuenta las relaciones que existen entre la opinión que se tiene del orador y la manera en que se juzga su discurso, los antiguos maestros de retórica han extraído, desde hace mucho tiempo, consejos prácticos, al recomendar a los oradores que den una impresión favorable de su persona, atraigan la estima, la benevolencia, la simpatía del auditorio <sup>162</sup>. En cambio, los adversarios debían esforzarse por desprestigiarlos, atacando a su persona y a sus intenciones.

El orador, en efecto, ha de inspirar confianza: sin ella, el discurso no merece crédito. Para rechazar una acusación, Aristóteles aconseja:

[...] acusar a cualquiera que nos acuse, pues sería totalmente absurdo que se juzgara al acusador indigno de confianza y que sus palabras merecieran confianza <sup>163</sup>.

Aquellos de los que se presume que son indignos de confianza ni siquiera están admitidos como testigos, y existen normas del procedimiento judicial, muy explícitas, que procuran asegurar su exclusión.

Hoy, el consejo de refutar al adversario mediante ataques *ad personam*, si puede realizarse en algunos casos muy concretos —cuando se trata de descalificar a un testigo perdido— amenazaría, la mayoría de las veces, con desacreditar a quien lo aplicase. El prestigio de la ciencia y de sus métodos de verificación ha reducido el crédito de toda argumentación que se sale del tema, que ataca al adversario más que a su punto de vista; pero esta distinción sólo aparece en materias en las cuales unos criterios reconocidos permiten separar el discurso, del orador, gracias a técnicas de ruptura. En muchas materias y especialmente cuando se trata de edificación, la persona del orador desempeña un papel eminente:

<sup>162</sup> Cfr. § 104, «Orden del discurso y condicionamiento del auditorio».

<sup>163</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1416a.

*Un clerc mondain ou irrégulier, s'il monte en chaire, est déclamateur. Il y a au contraire des hommes saints, et dont le seul caractère est efficace pour la persuasion: ils paraissent, et tout un peuple qui doit les écouter est déjà ému et comme persuadé par leur présence; le discours qu'ils vont prononcer fera le reste*<sup>164</sup>.

(Un clérigo mundano e irreligioso, si sube al púlpito, es declamador. En cambio, hay hombres santos y cuyo carácter es eficaz para la persuasión: cuando aparecen, toda la gente que debe escucharlos ya está emocionada y persuadida con su sola presencia; el discurso que van a pronunciar hará el resto).

Las mismas palabras producen un efecto muy distinto, según quien las pronuncie. Afirma Quintiliano con razón que:

A menudo, el mismo lenguaje es libre en tal orador, insensato en tal otro, arrogante en un tercero<sup>165</sup>.

Las funciones ejercidas, exactamente lo mismo que la persona del orador, constituyen un contexto cuya influencia es innegable: los miembros del jurado apreciarán de forma muy diferente las mismas observaciones pronunciadas por el juez, el abogado o el procurador.

Si la persona del orador proporciona un contexto al discurso, este último, por otra parte, determina la opinión que se tendrá de ella. Lo que los antiguos llamaban el *ethos oratorio* se resume en la impresión que el orador, por sus propósitos, da de sí mismo<sup>166</sup>:

No te prestes a ninguna acción mala ni la sostengas; pues parecerá que tú mismo haces eso cuando defiendes a otros que lo hacen<sup>167</sup>.

<sup>164</sup> La Bruyère, *De la chaire*, en *Caractères*, 24, «Bibl. de la Pléiade», pág. 464.

<sup>165</sup> Quintiliano, lib. XI, cap. I, § 37.

<sup>166</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1356a, 1395b; *Tópicos*, 160b; Cicerón, *Partitiones oratoriae*, 22; Quintiliano, lib. VI, cap. II, §§ 8 y sigs; cf. W. Süß, *Ethos, Studien zur älteren griechischen Rhetorik*.

<sup>167</sup> Isócrates, *A Demónico*, 37.

Aunque es deseable que el discurso contribuya a la buena opinión que el auditorio puede formarse del orador, resulta poco frecuente que se le permita a este último, para conseguirlo, elogiarse a sí mismo. Plutarco<sup>168</sup> examinó minuciosamente los casos en los cuales es admisible este procedimiento: éstos se reducen a las situaciones en las que el elogio sólo constituye un medio indispensable para alcanzar un objetivo legítimo<sup>169</sup>; en todos los casos en los cuales la vanidad parece determinarlo, el elogio de uno mismo produce un efecto deplorable en los oyentes. Platón presentaba a todos los sofistas como si fueran jactanciosos porque, preocupados por la verdad más que por la adhesión, no veía qué importancia podía tener para la cuestión el prestigio del orador; pero, en cuanto se examinan estos procedimientos desde el punto de vista de la argumentación, se les puede encontrar una justificación que los haga menos desagradables.

Hoy, el elogio que hiciera el orador de su propia persona nos parecería, la mayoría de las veces, fuera de lugar y ridículo. Ordinariamente, el presidente de la sesión asume este papel, pero en la mayoría de los casos se conoce al orador, bien porque habla ante un auditorio familiar, bien porque se sabe quién es, gracias a la prensa y a todas las formas modernas de publicidad. La vida del orador, en la medida en que es pública, constituye un amplio preámbulo para su discurso<sup>170</sup>.

A causa de la interacción constante entre el juicio que se emite sobre el orador y el que alude al discurso, quien argumenta expone continuamente un poco su prestigio, el cual aumenta o disminuye según los efectos de la argumentación. Una argumentación vergonzosa, floja o incoherente, lo único que hace es perjudicar al orador; el vigor del razonamiento, la claridad y la nobleza del estilo, actua-

<sup>168</sup> Plutarco, *Comment on peut se louer soi-même sans s'exposer à l'envie*, en *Œuvres morales*, t. II.

<sup>169</sup> Cfr. § 64, «Los fines y los medios».

<sup>170</sup> Cfr. § 104, «Orden del discurso y condicionamiento del auditorio».

rán, por el contrario, en su favor. A causa de la solidaridad entre el discurso y el orador, la mayoría de las discusiones, especialmente entre testigos, se parecen un poco a un duelo, en el cual se busca menos el acuerdo que la victoria; son conocidos los abusos a los que conduce la erística. Pero, la búsqueda de victorias no es sólo una aspiración pueril o una manifestación de orgullo, también es un medio para el orador de asegurarse las mejores condiciones para persuadir.

El orador tendrá empeño en conciliarse con el auditorio, bien mostrando su solidaridad con él, bien manifestándole su estima, bien entregándose a su integridad. Una figura, la *permissio* (permisión), término que se traduce a menudo por *concesión*, aparece ilustrado por este pasaje de la *Retórica a Herennio*:

Puesto que me han quitado todo y sólo me queda el alma y el cuerpo, incluso estos bienes [...] se los devuelvo a usted [...] <sup>171</sup>.

Se habla de figura porque el orador tan pronto no puede librarse de la sentencia, como no tiene intención de someterse a ella realmente.

El orador, al tener que asumir, frecuentemente, el papel de mentor, de aquel que aconseja, reprende, dirige, debe procurar no provocar en el público un sentimiento de inferioridad y de hostilidad hacia él; es preciso que el auditorio tenga la impresión de que decide con total libertad. En páginas muy bellas, Jouhandeau explica la discreción divina por el respeto de Dios hacia el ser humano; pese a su poder, Dios renunciaría a todo lo que pudiera parecer un atentado contra nuestra independencia de juicio, hasta el punto de querer parecer ausente <sup>172</sup>.

Todas las técnicas que contribuyan a la comunión del orador con el auditorio atenuarán la oposición entre ellos, la cual es funes-

ta cuando el papel del orador es el de persuadir. El ceremonial, técnica de distinción, que realza la brillantez del orador, podrá ser favorable para la persuasión, si los oyentes lo consideran un ritual en el cual también participan ellos.

Cuando se trata de comunicar hechos, la persona del orador parece estar mucho menos comprometida que cuando se trata de emitir apreciaciones. Pero, incluso en ese caso, la actitud del orador puede manifestar su estima para con el público; prudencia, restricciones, negativa a pronunciarse sobre un punto en el cual es competente, concisión en la exposición <sup>173</sup>, pueden ser otros tantos homenajes al auditorio.

Cuando se trata de la iniciación en una disciplina, no aparece el sentimiento de inferioridad en el auditorio, porque éste tiene, de antemano, el deseo de asimilar esta disciplina. El papel del maestro se aproxima, a pesar de lo que se pudiera pensar, mucho más al sacerdote que al propagandista <sup>174</sup>.

Observemos, para terminar, que la solidaridad entre acto y persona se da también la presidencia del auditorio. Ya sabemos que se estimará el valor de los argumentos según el de los auditorios que les dan crédito <sup>175</sup>. Inversamente, se puede elogiar o censurar a un auditorio según el tipo de discursos que acaparan su atención, el tipo de oradores a los que escucha de buen grado, el tipo de razonamientos que consiguen su beneplácito. Esta solidaridad acto-persona, con la presidencia del auditorio, no se produce sin que repercuta en los efectos de la argumentación. La referencia a esta solidaridad puede superponerse a los argumentos oídos, así como

<sup>173</sup> Cfr. C. K. Ogden y I. A. Richards, *The meaning of meaning*, pág. 225.

<sup>174</sup> Cfr. § 12, «Educación y propaganda».

<sup>175</sup> Cfr. § 5, «Adaptación del orador al auditorio»; § 6, «Persuadir y vencer»; cfr. también, § 97, «Interacción y fuerza de los argumentos». En C. I. Hovland, A. A. Lumsdaine y F. D. Sheffield, *Experiments on Mass Communication*, págs. 166-168, 190-194, 275-278, se encontrará un intento de caracterizar y jerarquizar las opiniones según los auditorios que las admiten.

<sup>171</sup> *Retórica a Herennio*, IV, 39.

<sup>172</sup> M. Jouhandeau, *Essai sur moi-même*, pág. 146.

a la vinculación entre orador y discurso, e interferir en estos últimos elementos.

### § 73. EL GRUPO Y SUS MIEMBROS

Es lícito considerar que la conexión entre la persona y sus actos, con todas las argumentaciones que puede suscitar, sea el prototipo de una serie de vínculos que dan lugar a las mismas interacciones y se prestan a las mismas argumentaciones. Quizá, la más banal de éstos sea la relación establecida entre un grupo y sus miembros, al ser estos últimos la manifestación del grupo, exactamente lo mismo que el acto es la expresión de la persona.

Debemos observar, en seguida, que aquí no nos valemos de una sociología organicista ni a lo Durkheim, que desembocaría en una personificación del grupo y que atribuiría a este último todas las propiedades de la persona. Estas teorías sólo son concepciones particulares de la relación a la que hemos aludido, mientras que ésta está implícita en cualquier argumentación relativa a un grupo, designado de otro modo que por la enumeración de sus miembros.

De este modo, podemos repetir aquí lo que hemos indicado sobre la relación entre la persona y sus actos: los individuos influyen en la imagen que tenemos de los grupos a los cuales pertenecen e, inversamente, lo que pensamos del grupo nos predispone a cierta imagen de los que lo integran; si una academia da lustre a sus miembros, cada uno de ellos contribuye a representar y a ilustrar a la academia.

El valor de un individuo recae sobre el grupo; una deficiencia individual puede, en algunos casos, comprometer la reputación del grupo entero, tanto más fácilmente cuanto que se niega a utilizar técnicas de ruptura.

Jouhandeau relata esta anécdota:

*Elise a convoqué un Marocain pour décharger ses fagots et celui-ci remarque un Français qui doit l'aider, mais l'aide si mal qu'à la fin il s'écrie, aux applaudissements d'Elise: «Et dire que je suis colonisé par "ça"»*<sup>176</sup>.

(Elise ha llamado a un marroquí para descargar las gavillas y éste busca a un francés para que le ayude, pero le ayuda tan mal que al final exclama, ante los aplausos de Elise: «Y pensar que he sido colonizado por «esto»).

A la inversa, el prestigio del grupo puede favorecer la propagación de sus ideas, costumbres y modas, de sus productos y procedimientos; es sabido cómo la hostilidad que se profesa al grupo puede, al contrario, constituir para esta difusión una desventaja seria.

La argumentación que atañe al grupo y a sus miembros es mucho más compleja que la que concierne a la persona y a sus actos, primero porque una misma persona pertenece siempre a grupos múltiples, pero sobre todo porque la noción de grupo es más indeterminada que la de persona. La vacilación puede referirse a las fronteras del grupo y también a la de su propia existencia.

A ciertos grupos —nacionales, familiares, religiosos, profesionales— los reconocerán todos, hasta los protegerán las instituciones. Pero otros nacen a merced del comportamiento de sus miembros: en el colegio, dentro de ciertas clases de niños, pueden formarse subdivisiones fundamentadas en la edad, el sexo, la raza, la religión, subdivisiones más o menos calcadas de las categorías sociales existentes; también puede producirse una oposición entre los pequeños y los mayores, los cuales constituirán dos grupos caracterizados, cuyos miembros se sienten solidarios.

Si la realidad del grupo depende de la actitud de sus miembros, depende otro tanto, y a veces más, de la actitud de las personas ajenas a dicho grupo. Estas tienden a considerar que existe un grupo social cada vez que tienen un comportamiento diferente con res-

<sup>176</sup> Jouhandeau, *Un monde*, pág. 251.

pecto a sus miembros, con lo cual la noción de grupo sirve para describir, explicar o justificar este comportamiento diferenciado y también para sostener los argumentos que nos ocupan. Esta preocupación por la argumentación explica —señalémoslo— la tendencia a constituirse en grupo, para volverse solidarios, de todos aquellos en los que se observa una misma actitud, los adversarios o los partidarios de cierto punto de vista, de cierta persona o de cierto modo de actuar. No siempre se admitirá esta pretensión. En resumen, la noción de grupo es un elemento argumentativo eminentemente sujeto a controversia, inestable, pero de una importancia capital.

La interacción entre el individuo y el grupo puede utilizarse para valorar o devaluar a uno o a otro. Se insistirá en los errores de ciertos arqueólogos para descalificar a los especialistas en esta materia<sup>177</sup>. Inversamente, si uno no puede elogiarse a sí mismo, puede presentarse como partidario de tal política o como miembro de tal Iglesia, lo cual es susceptible de constituir una importante recomendación<sup>178</sup>. Observémoslo, se trata de una aplicación muy eficaz de la técnica que consiste en hacer pasar juicios de apreciación inexpresados so capa de juicios de hecho indiscutibles<sup>179</sup>. El orador no insiste en la valoración implícita por los oyentes de todos los que pertenecen al grupo en cuestión; en la medida en que la valoración parece evidente, actúa de la mejor forma posible.

La pertenencia a un grupo dado puede hacer que se prejuzgue la existencia de ciertas cualidades en el jefe de sus miembros, y esta presunción es tanto más sólida cuanto más marcado es el sentimiento de clase o de casta. De este modo, Racine se esfuerza, en el prefacio a su obra, por hacer a Phèdre un poco menos odiosa que en la tragedia griega, a causa del rango que ocupa:

<sup>177</sup> Vayson de Pradenne, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, pág. 314.

<sup>178</sup> Whately, *Elements of Rhetoric*, parte II, cap. III, § 3, págs. 159-160.

<sup>179</sup> Cfr. § 43 «El estatuto de los elementos de argumentación y su presentación».

*J'ai cru que la calomnie avait quelque chose de trop bas et de trop noir pour la mettre, dans la bouche d'une princesse qui a d'ailleurs des sentiments si nobles et si vertueux. Cette bassesse m'a paru plus convenable à une nourrice, qui pouvait avoir des inclinations plus serviles [...]*<sup>180</sup>.

(Creí que la calumnia tenía algo demasiado bajo y sucio para ponerlo en boca de una princesa que, además, tiene sentimientos tan nobles y tan virtuosos. Esta bajeza me parece más conveniente en una nodriza, que podía tener inclinaciones más serviles).

Algunos modos de comportarse son conformes a la idea que se tiene de los miembros de un grupo: el comportamiento de los nobles es noble; el de los villanos, villano; el de los cristianos, cristiano; el de los hombres, humano. A menudo, se describe el comportamiento por la denominación misma del grupo; influye, por otra parte, en la imagen que se forma de éste.

El valor del acto depende —lo sabemos— del prestigio del individuo, y el del individuo, de lo que se atribuye al grupo; persona y grupo desempeñan, con relación a los actos y a los individuos, un papel análogo, que puede conjugarse. El grupo se enorgullecerá de la conducta de aquellos a los que considera miembros suyos, se olvidará a menudo de ocuparse de las personas ajenas a él:

*Les exemples des morts généreuses de Lacédémoniens et autres ne nous touchent guère. Car qu'est-ce que cela nous apporte? Mais l'exemple de la mort des martyrs nous touche; car ce son «nos membres» (Rom., XII, 5)*<sup>181</sup>.

(Los ejemplos de las muertes valerosas de los lacedemonios y otros pueblos no nos afectan apenas. Pues, ¿qué nos aporta? Pero, el ejemplo de la muerte de los mártires nos conmueve; ya que son «nuestros miembros» (Rom., XII, 5).

<sup>180</sup> Racine, *Phèdre*, Prefacio, «Bibl. de la Pléiade», I, pág. 763.

<sup>181</sup> Pascal, *Pensées*, 714 (161), «Bibl. de la Pléiade», pág. 1053 (n.º 481, ed. Brunschvicg).

Para el enlace individuo-grupo, las técnicas de ruptura parecen menos elaboradas que para el enlace acto-persona, en el sentido de que no encontramos casos límite en donde se suspende cualquier reacción, como el caso del Ser perfecto o del juicio, considerado un hecho. No es un grupo perfecto en el sentido requerido aquí, ni la sociedad de los dioses de la antigüedad, ni la sociedad cristiana, ni la familia principesca. Lo que más se aproxima a la noción de grupo perfecto es la noción de una humanidad que se caracterizará solamente por lo que es común a todos los hombres y en la que no influyera el comportamiento de cierto número de hombres, fuere cual fuere. Por otra parte, ¿acaso no se separaría de cualquier grupo al individuo razonable, aquel que sólo obedece al orden universal?<sup>182</sup> ¿acaso no tendría su comportamiento una objetividad que correspondiera a la del hecho? Pero, el acuerdo sobre el orden universal está lejos de ser seguro, en ningún momento.

La única técnica, por lo tanto, que permite realizar una ruptura de interacción entre grupo e individuo consiste en la exclusión de éste; podrá aplicarla, bien el propio individuo, bien los demás miembros del grupo, bien terceros. Si alguien expresa una opinión violentamente opuesta a la de los demás miembros del grupo y si se niegan a admitir que esta opinión pueda ser atribuida al grupo, entonces se impondrá una ruptura; se apreciará una incompatibilidad entre la adhesión a una tesis y la pertenencia a un grupo. Quien ya no comparte las opiniones del grupo, al tiempo que manifiesta claramente que no quiere separarse de él, deberá emplear disociaciones que opongan, por ejemplo, la verdadera doctrina a la mayoría<sup>183</sup>. Sin embargo, es obvio que la mayoría puede no ser del mismo parecer, y proceder a la exclusión del miembro no conformista. Tal procedimiento puede aplicarse para cualquier acción juzgada incompatible con los intereses o el honor del grupo. Casi siempre la exclusión tiene como consecuencia la adhesión del individuo

<sup>182</sup> E. Dupréel, *Essais pluralistes*, págs. 71-72 («De la nécessité»).

<sup>183</sup> Cfr. § 90, «La pareja 'apariencia-realidad'».

a otro grupo, la cual, en algunos casos, pone de manifiesto la ruptura con el grupo precedente.

Puede suceder que el propio individuo busque la exclusión. En este caso, quien posea algunas características exteriores que sirvan corrientemente de criterio para reconocer la pertenencia a un grupo, suscitará su exclusión —sobre todo a los ojos de terceros— al oponerse a las creencias del grupo o al adoptar las creencias de otro. De lo anterior se deduce que una misma crítica a un grupo tendrá un alcance muy diferente según que emane de alguien que permanece solidario con el grupo, de alguien que quiera alejarse de él o de personas que están, de todas formas, fuera de él.

Observemos que el problema del enlace individuo-grupo, en la argumentación, se complica, con relación al problema acto-persona, por el hecho de la posible inclusión de un individuo en un grupo del cual no formaba parte hasta ahora. Si el individuo *a* defiende las opiniones del grupo B, podrá integrarse, mediante terceros, en este grupo. Desde ese momento, sus argumentos, sus juicios, se interpretarán como si fueran los de un miembro del grupo B, y no de un observador extraño; de ahí, a veces, el interés, para la argumentación, de mantener las distancias entre el individuo y ciertos grupos a los que favorece.

Un grupo que rechaza de inmediato, y casi automáticamente, a cualquier miembro cuyo comportamiento es aberrante, que nunca consiente en servir de fianza a sus miembros, se aproxima lo más posible a la situación de la persona perfecta. Pero esto exige una crítica constante, tan severa, al menos como la de terceros, y esto acarrea, a pesar de todo, una modificación del grupo, aunque sólo sea en la composición. Este cambio puede percibirse como una simple operación matemática; pero, la mayoría de las veces, se entenderá como una transformación.

Más frecuentes que las técnicas de ruptura son las técnicas de frenado. Uno de los progresos del derecho ha consistido en sustituir la responsabilidad colectiva por la responsabilidad individual, al no permitir poner en lo pasivo del grupo los actos que la legislación

condena y persigue; pero sólo es una técnica jurídica lo que puede repudiar un moralista o un sociólogo.

Las técnicas de frenado, de uso más frecuente, serán el recurso al prejuicio y a la excepción. Esta última técnica se utilizará con un éxito tanto mayor cuanto menos representativos del grupo parezcan ser los individuos; en muchas ocasiones, el considerar que los jefes, los delegados o los portavoces oficiales son la encarnación del grupo obedece a que resulta más difícil separar sus pareceres o sus opiniones como si fueran excepcionales. Se ha subrayado que Bismarck, en los discursos parlamentarios, combatía a los partidos en la persona de sus jefes<sup>184</sup>.

A veces, se pretenderá que las afirmaciones ridículas o absurdas de un individuo no pueden atribuirse, sin sofisma, al grupo<sup>185</sup>, lo cual viene a exigir del oyente que proceda a una selección y no considere en absoluto representativo al individuo cuyas afirmaciones sean erróneas o insostenibles.

Otra técnica de frenado destinada a mostrar que el individuo no representa al grupo, no se identifica con ningún grupo determinado, consiste en solidarizarlo a él mismo, por una parte, con algunos de entre ellos y, por otra, con otros. Según Bernanos:

*L'homme de l'Ancien Régime avait la conscience catholique, le coeur et le cerveau monarchistes, et le tempérament républicain*<sup>186</sup>.

(El hombre del Antiguo Régimen tenía la conciencia católica, el corazón y el cerebro monárquico y el temperamento republicano).

Todas estas técnicas de frenado no se emplean sin que repercutan en los dos componentes del enlace individuo-grupo. El recurrir a la excepción no tiende sólo a frenar la acción que ejerce el com-

<sup>184</sup> H. Wunderlich, *Die Kunst der Rede in ihren Hauptzügen an den Reden Bismarcks dargestellt*, pág. 85.

<sup>185</sup> Cfr. Bentham, *Traité des sophismes politiques*, en *Œuvres*, t. I, pág. 473.

<sup>186</sup> G. Bernanos, *Scandale de la vérité*, pág. 27.

portamiento del individuo en la imagen que se forma del grupo. También puede tener por resultado el valorar o devaluar al individuo, presentándolo como único, el provocar a propósito un efecto de sorpresa. Como señala Gracián:

[...] estos nacionales desdoras: consíguese el plausible crédito de único entre los suyos, que lo que menos se esperaba se estimó más<sup>187</sup>.

Cuanto más desfavorable sea el prejuicio contra el grupo, cuanto más difícil de concebir parezca la excepción, más deberán trabajar, para que se les reconozca este estatuto excepcional, los miembros del grupo que no deseen caer bajo el peso de la condenación general. De ahí estas observaciones de un negro impregnadas de desengaño:

*J'ai souvent entendu ce raisonnement. Ma mère ne m'a-t-elle pas maintes fois répété que c'est déjà assez mal que je sois noir pour éviter de commettre la plus petite faute? Qui, je sais que tout le monde, Blanc et Noir, est d'accord sur le fait qu'un Nègre, appelant si peu d'indulgence de par sa couleur, n'est tolérable que dans la mesure où il se comporte comme un saint*<sup>188</sup>.

(Con frecuencia, he oído este razonamiento. ¿Acaso mi madre no me ha repetido muchas veces que ya es bastante con que sea negro para que encima evite cometer la más leve falta? Sí, sé que todo el mundo, blanco y negro, está de acuerdo en que un negro, que suscita tan poco indulgencia por su color, sólo es tolerable en la medida en que se comporta como un santo).

#### § 74. OTROS ENLACES DE COEXISTENCIA, EL ACTO Y LA ESENCIA

Las mismas interacciones que hemos constatado en las relaciones del acto y la persona, del individuo y el grupo, se encuentran

<sup>187</sup> B. Gracián, *Oráculo manual*, Aforismo 9, pág. 28.

<sup>188</sup> J. Zobel, *La rue Cases-Nègres*, pág. 292.

cada vez que unos acontecimientos, objetos, seres, instituciones, se agrupan de forma comprensiva, que se los considera característicos de una época, un estilo, un régimen, una estructura. Estas construcciones intelectuales se esfuerzan por asociar y explicar fenómenos particulares, concretos, individuales, tratándolos como manifestaciones de una esencia que se expresa igualmente a través de otros acontecimientos, objetos, seres o instituciones. La historia, la sociología, la estética, constituyen el campo predilecto para las explicaciones de este tipo: los acontecimientos caracterizan una época; las obras, un estilo; las instituciones, un régimen. Incluso los comportamientos y la manera de ser de los hombres pueden explicarse no sólo por su pertenencia a un grupo, sino también por la época o el régimen del que son una muestra: hablar del hombre del medioevo o del comportamiento capitalista es intentar mostrar cómo este hombre, este comportamiento, participan de una esencia y la expresan, y cómo, a su vez, permiten caracterizarla.

La noción de esencia, elaborada en filosofía, es, sin embargo, familiar al pensamiento del sentido común, y sus relaciones con todo lo que lo expresa se conciben según el modelo de la relación de la persona con sus actos. Hemos visto cómo, a partir de algunos actos característicos, se llega a calificar a alguien de héroe, a estabilizar los aspectos de una persona<sup>189</sup>. Por un procedimiento análogo se consigue, partiendo de un verbo, un adjetivo o una expresión que designa una relación, formar esencias («el jugador», «el patriota», «la madre»), que caracterizan ciertas clases de seres cuyo comportamiento explican.

Siempre que el acto y la esencia parezcan oponerse, en lugar de poder interpretarse uno con otro, se aplicarán procedimientos que permitan justificar la incompatibilidad: el hombre que no sea de su época será un precursor o un retrasado; la obra que presenta rasgos diferentes al estilo del autor se habrá elaborado bajo una influencia extraña o manifestará ya signos de degeneración, ya no

<sup>189</sup> Cfr. § 63, «La persona y sus actos».

será una expresión tan pura del estilo en cuestión; lo que no corresponde a la imagen de la esencia será excepcional, y una u otra de las innumerables explicaciones concebibles justificará esta excepción.

El recurrir a la noción de esencia permitirá aproximar acontecimientos variables a una estructura estable, la cual sola tendría importancia; la *philosophia perennis* es un ejemplo clásico. El recurso a la noción de esencia también puede estar implícito y servir para dar cuenta de ciertos cambios. Por ejemplo: las modificaciones de los aranceles de un país se considerarán como el resultado de la voluntad de mantener una estructura económica determinada<sup>190</sup>. La política se convierte en la estructura económica en acto; las variaciones de esta política, explicadas por causas ocasionales, sólo son accidentes.

Señalemos, a este respecto, que lo que corresponde a la esencia, fuera de los fenómenos biológicos, puede determinarse, en la mayoría de los casos, con una libertad que supera a la del enlace acto-persona. Pero es evidente que con relación a esta esencia, cualquiera que sea la manera de precisarla, actuarán todos los fenómenos de ruptura y de frenado orientados a restablecer una compatibilidad entre la esencia y sus manifestaciones.

Dos nociones interesantes, las de *abuso* y *carencia*, son correlativas a la noción de esencia, que expresa la forma normal en que se presentan las cosas. Bastará con mencionar el abuso o la carencia para que el oyente se remita a una esencia implícitamente supuesta. Así, la máxima *il ne faut pas argumenter de l'abus contre l'usage* (no hace falta argumentar contra el abuso del uso) es a menudo, según Bentham<sup>191</sup>, un medio sofisticado para no tener en cuenta los efectos negativos de una institución. Se considera *abuso* los malos efectos que se derivan de ello, y *uso*, lo que está ideal-

<sup>190</sup> Cfr. J. Weiler, *Problèmes d'économie internationale*, vol. II, págs. 282-300.

<sup>191</sup> Bentham, *Traité des sophismes politiques*, en *Œuvres*, t. I, págs. 479-480.

mente en el espíritu de sus promotores y que correspondería, pues, a su esencia.

Lo que era intencional —se admite con frecuencia— es lo que determina la esencia. Lo demás, lo que contraviene a este objetivo, se considera abuso, accidente. Este vínculo entre intención y esencia es manifiesta en este pasaje de Bossuet:

*Vous trouverez étrange peut-être que je donne de si grands éloges aux anges rebelles et déserteurs; mais souvenez-vous, s'il vous plaît, que je parle de leur nature, et non pas de leur malice; de ce que Dieu les a faits et non pas de ce qu'ils se sont faits eux-mêmes*<sup>192</sup>.

(Os extrañará quizás que haga tan grandes elogios de los ángeles rebeldes y desertores; pero, recordad, os lo ruego, que hablo de su naturaleza y no de su malicia, de lo que Dios los hizo y no de los que ellos se hicieron).

El uso normal es conforme a la esencia. El abuso debe separarse de ésta, so pena de modificarla profundamente. Sin embargo, mientras se utiliza el término «abuso», es señal de que se quiere preservar la esencia, que el debate no versa sobre ella. Si los liberales, partidarios del capitalismo, están en favor del control de los beneficios, dirán que es para corregir uno de los abusos del capitalismo, para mantener una estructura económica esencialmente sana. Los socialistas sostendrán esta misma medida para vejar al capitalismo que produce, por su único funcionamiento, desigualdades indignantes. En cambio, el liberal, contrario a la medida, declarará que amenaza con modificar profundamente la estructura del régimen; el comunista, opuesto a la misma medida, afirmará que sólo se trata de una medida ilusoria, que sólo es un paliativo que no varía en nada lo esencial del régimen. ¿Quién tiene razón, en este caso? Es difícil de saberlo sin tener una idea precisa de lo que es la esencia del capitalismo, dado que cada uno concibe esta noción de modo que justifique su propio punto de vista: lo que, tradicionalmente,

<sup>192</sup> Bossuet, *Premier sermon sur les démons*, en *Sermons*, vol. II, pág. 6.

se consideran juicios de valor determina estructuras conceptuales que permiten precisar el sentido y el alcance de lo que se llaman juicios de hecho. Cuando la revolución y la reforma se caracterizan, no por los medios empleados, sino por la importancia de los cambios de un sistema, puede reproducirse la misma discusión: versará sobre la esencia del sistema modificado.

Añadamos que, en el terreno del conocimiento, a la noción de abuso corresponde la de «deformación». Así, según Chester Bowles, los indios tienen una idea deformada del capitalismo<sup>193</sup>, la cual se relaciona, además, no sólo con la de abuso sino también con la de carencia.

Lo mismo que el abuso, la carencia sólo puede invocarse si se tiene una noción, vaga o precisa, de la esencia en comparación con aquella por la que se decide. El criterio que permite probar esta carencia se subordina enteramente a la concepción que se tiene de la esencia. Se encontraría, por ejemplo, una aplicación curiosa de la idea de carencia en las descripciones que el psicoanálisis hace de la mujer: se interpretan los caracteres de ésta como una reacción ante la carencia de órganos genitales externos, lo cual implica que se considera al hombre representante de la esencia<sup>194</sup>.

La carencia, más que la negación a la que puede aproximarse, es propia de la argumentación sobre los valores, sobre lo que debe hacerse. La noción de *carencia* no puede reducirse, como la negación, a caracteres formales, reversibles y estáticos, pues se define con relación a una norma, ya se trate de normal o de ideal. Corresponde a los que J.-P. Sartre llama la negación interna, en oposición con la negación externa:

*Par négation interne nous entendons une relation telle entre deux êtres que celui qui est nié de l'autre qualifie l'autre par son absence même, au coeur de son essence*<sup>195</sup>.

<sup>193</sup> Chester Bowles, *Ambassador's Report*, pág. 106.

<sup>194</sup> Cfr. Viola Klein, *The feminine character. History of an Ideology*, págs. 72, 83.

<sup>195</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, pág. 223.

(Por negación interna entendemos una relación tal entre dos seres que aquel que es negado por otro, lo califica por su ausencia misma, en el centro de su esencia).

Cuando se considera que, en ningún caso, se puede modificar la esencia, la carencia, percibida como una decepción, puede sugerir que se llenará este vacío, lo cual se utilizará como prueba para pretender que se ha de esperar algo:

[...] *il voit bien qu'il n'est pas possible que notre nature, qui est la seule que Dieu a faite à sa ressemblance, soit la seule qu'il abandonne au hasard; ainsi, convaincu par raison qu'il doit y avoir de l'ordre parmi les hommes, et voyant par expérience qu'il n'est pas encore établi, il conclut nécessairement que l'homme a quelque chose à attendre* <sup>196</sup>.

[...] se da cuenta de que no es posible que nuestra naturaleza, que es la única que Dios ha creado a su semejanza, sea la única que abandone al azar; así, convencido por la razón de que debe haber un orden entre los hombres, y viendo por la experiencia que aún no está establecido, concluye necesariamente que el hombre tiene algo que esperar).

Lo que está *de más* se define igualmente con relación a la esencia, bien una esencia determinada, bien una esencia cualquiera; lo que está de más, en este último sentido, al no poder explicarlo ninguna estructura, ningún orden, no tendrá ni importancia ni significación:

*La conscience existe comme un arbre, comme un brin d'herbe. Elle somnole, elle s'ennuie [...] Et voici le sens de son existence: c'est qu'elle est conscience d'être de trop* [...]. <sup>197</sup>

(La conciencia existe como un árbol, como una brizna de hierba. Dormita, se aburre [...]. Y éste es el sentido de su existencia: es consciente de que está de más [...]).

<sup>196</sup> Bossuet, *Sur la Providence*, en *Sermons*, vol. II, pág. 208.

<sup>197</sup> J.-P. Sartre, *La nausée*, pág. 213.

Serán muy diversas las técnicas para sugerir que hay carencia o que hay algo de más. Una de ellas será el deseo, el cual podrá devaluar a la persona a la que se dirige, evocando una esencia a la cual no se conformaría. La ostentación más evidente, declara Sterne, es la siguiente:

[...] el contendiente al que se le ha expresado el deseo se ponga en pie inmediatamente —y le desee a su vez al deseador algo que tenga más o menos el mismo valor que el primer deseo <sup>198</sup>.

Unas veces, la simple calificación, al evocar la esencia, puede dar a entender cuánto se aleja de ella la realidad: de ese modo, se pondrá de manifiesto una imperfección que, sin este elemento de referencia, pasaría, quizá, inadvertida. Antonio presentará a Bruto como un amigo de César, a fin de mostrar cuán lejos está de lo que es la esencia de la amistad <sup>199</sup>. Otras veces, se utilizarán los modos de expresión para sugerir la carencia; un estilo apasionado podrá dar a entender que la escena descrita lo está muy poco.

Se encuentran estas técnicas en la *alusión* y la *ironía*, al referirse la primera de modo implícito y la segunda de forma explícita a la esencia que sirve de criterio de devaluación.

Para terminar este apartado con una observación que refuerce nuestra posición según la cual los diversos enlaces de coexistencia resultan de la generalización o más bien de la transposición de la relación acto-persona, advertiremos que las categorías de esencia y de persona pueden servir para la interpretación de los mismos fenómenos. Cada vez que se utilizan, principalmente, los argumentos por la carencia, la noción de esencia es lo que se aplica, incluso, a la persona. En cambio, siempre que se desee estabilizar, concretar y presentar a un grupo, una esencia, se empleará la *personificación*.

<sup>198</sup> Sterne, *La vida y las opiniones del caballero Tristram Shandy...*, vol. III, cap. I, pág. 137.

<sup>199</sup> Shakespeare, *Julius Caesar*, acto III, escena 2.<sup>a</sup>.

Esta figura argumentativa permite estabilizar los límites del grupo, recordar su cohesión. También puede aplicarse a ciertos rasgos del individuo, como en esta frase de Demóstenes:

Pero ahora, Filipo se ha impuesto como vencedor a vuestra indolencia y despreocupación, no ha vencido a la ciudad [...] <sup>200</sup>.

Aquí tenemos dos clases de personificación: por una parte, la de la desidia y la negligencia; por otra, la de la República. La primera es una técnica de ruptura, tiene por resultados aislar, con lo que crea seres distintos, los defectos que han mostrado los ciudadanos de Atenas; resguardar, por consiguiente, a estos últimos de una exagerada devaluación respecto a sus actos y permitir que se los considere miembros de la república insumisa, pese a estas taras momentáneas. Por otro lado, la personificación de la república refuerza su importancia como grupo, más estable que los individuos que sólo son su manifestación y claramente opuesta a los accidentes y vicisitudes, causados por los acontecimientos.

Con frecuencia, el empleo de otras figuras subrayará la personificación. Mediante el *apóstrofe*, el orador se dirigirá a lo que está personificado y, de este modo, es posible considerarlo oyente; con la *prosopopeya*, lo convertirá en un sujeto parlante y activo.

#### § 75. EL ENLACE SIMBÓLICO

Estimamos que es útil aproximar el enlace simbólico a los enlaces de coexistencia. En efecto, el símbolo, a nuestro juicio, se distingue del signo porque no es puramente convencional; si posee una significación y un valor representativo, ambos se extraen del hecho de que parece existir, entre el símbolo y lo que evoca, una

<sup>200</sup> Demóstenes, *Contra Filipo*, III, 5.

relación que, a falta de un término mejor, calificaremos de relación de *participación*. La naturaleza casi mágica, en todo caso irracional, de esta relación es lo que diferencia el enlace simbólico de los demás enlaces, tanto de sucesión como de coexistencia. Lo mismo que éstos, se considera que el nexo simbólico es parte integrante de lo real, pero no se refiere a una estructura definida de este último. Por el hecho de que, con mucha frecuencia, el símbolo y lo simbolizado no forman parte de lo que se tiene por una misma capa de realidad, por un mismo campo, podría juzgarse analógica su relación. Pero, de ese modo, se destruiría lo que hay de impresionante en el enlace simbólico, pues, para que desempeñe su papel, es preciso que el símbolo y lo simbolizado se integren en una realidad mítica o especulativa, en la cual participan recíprocamente <sup>201</sup>. En esta nueva realidad existe un enlace de coexistencia entre los elementos de la relación simbólica, aun cuando, de hecho, el símbolo está separado de lo simbolizado por un intervalo temporal.

Sucede algo parecido cuando se trata a ciertas personas y ciertos acontecimientos como «figura» de otras personas y de otros acontecimientos. Entre Adán, Isaac o José y Cristo, de quien se piensa que son la prefigura, no hay enlace de sucesión de tipo causal, sino una relación indefinible de coexistencia, una participación que se situaría en la visión divina de lo real.

El enlace simbólico acarrea transferencias entre el símbolo y lo simbolizado. Cuando la cruz, la bandera, la persona real, se los considera símbolo del cristianismo, de la patria, del estado, estas realidades suscitan un amor o un odio, una veneración o un desprecio, que serían incomprensibles y ridículas si, a su carácter representativo, no se le uniera un nexo de participación, el cual es indispensable para despertar el fervor patriótico o religioso <sup>202</sup>. Las ce-

<sup>201</sup> Según Cassirer, en la visión mítica, no se puede discernir la parte que se identifica con el todo, el símbolo y lo simbolizado. Cfr. E. Cassirer, *Mythical thought*, en *The philosophy of symbolic forms*, vol. II.

<sup>202</sup> Harold D. Lasswell, *Language of politics*, Introducción, pág. 11.

remonias de comunión exigen, en efecto, un soporte material sobre el que pudiera concentrarse la emoción, ya que sólo la idea abstracta la suscitaría y nutriría con gran dificultad. Este nexo entre el soporte y la cosa que representa, no lo proporciona un enlace admitido por todos, es decir, objetivo, sino un enlace que únicamente reconocen los miembros del grupo; la creencia en estas estructuras de participación es un aspecto de la comunión entre ellos.

La constatación de estos nexos inmateriales, de estas armonías y solidaridades invisibles, caracteriza una concepción poética o religiosa, en una palabra, romántica, del universo. Los autores románticos sentían —es sabido— cierta predilección por describir los acontecimientos de tal forma que las emociones humanas y el medio físico parecían participar de modo recíproco. Incluso un escritor tan realista como Balzac no ha escapado de esta visión romántica de las cosas, como lo prueba este retrato de Mme Vauquer, en *Le père Goriot*:

*Sa face vieillotte, grassouillette, du milieu de laquelle sort un nez à bec de perroquet; ses petites mains potelées, sa personne dodue comme un rat d'église, son corsage trop plein et qui flotte, sont en harmonie avec cette salle où suinte le malheur, où s'est blottie la spéculation, et dont Mme Vauquer respire l'air chaudement fétide sans en être écoeurée. Sa figure fraîche comme une première gelée d'automne, ses yeux ridés, dont l'expression passè du sourire prescrit aux danseuses à l'amer renfrognement de l'escompteur, enfin toute sa personne explique la pension, comme la pension implique sa personne. Le bain ne va pas sans l'argousin, vous n'imaginerez pas l'un sans l'autre* <sup>203</sup>.

(Su cara avejentada, regordeta, de cuyo centro sale una nariz de pico de loro; sus manitas gorditas, rolliza como una beata, su busto demasiado grande y bamboleante, están en armonía con esta sala que rezuma la desgracia, donde se acurruca la especulación, y cuyo aire vivamente fétido respira Mme Vauquer sin descorazonar-

<sup>203</sup> Citado por Auerbach, *Mimesis*, pág. 416. Cfr. también E. Poe, *The Fall of the House of Usher*; Villiers de l'Isle-Adam, *L'intersigne*.

se por ello. Su rostro fresco como la primera helada de otoño, sus ojos arrugados, cuya expresión pasa de la sonrisa de las bailarinas a la amarga hosquedad del prestamista; en fin, toda su persona explica la pensión, como la pensión implica su persona. La cárcel no existe sin el carcelero, no imagináis una sin el otro).

Cabe destacar que con frecuencia el orador disfruta de una gran libertad de elección dentro de los enlaces utilizados. Así, cuando todo parece indicar que, en la *Divina Comedia*, se considera a las almas de este mundo como figura de lo que serán en el más allá <sup>204</sup>, se trata de una manera de concebir la relación entre la vida presente y la vida futura que está lejos de imponerse. En el caso de Balzac, para interpretar las relaciones entre individuo y medio, se hubiera podido invocar a enlaces precisos: enlaces causales, enlaces acto-esencia. Pero sólo dentro de un marco presentado, por simple descripción y sin justificación alguna, como unitario, cuando se postula un enlace de participación entre las personas y el medio, puede adquirir un valor simbólico el acontecimiento más insignificante.

Los actos simbólicos desempeñarán un papel y tendrán una significación muy diferentes de los que poseen aquellos que no lo son; reaccionan de forma más violenta ante los seres que son solidarios, que son responsables. Las técnicas de ruptura o de frenado entre acto y persona no podrán utilizarse, cuando se considera simbólico el acto, porque estas técnicas implican cierta racionalidad. Por tanto, en la argumentación, es importante saber en qué medida una cosa, y todo lo que toca, está provisto de esta naturaleza simbólica. Ahora bien, dado el carácter indeterminado e indefinido objetivamente del enlace simbólico, hay posibilidad de conferir a cualquier cosa, a cualquier acto, a cualquier acontecimiento, un valor simbólico y de modificar, de ese modo, su significación y su importancia. Tanto más fácilmente se admitirá el aspecto simbólico de un acto cuanto menos plausible sea otra interpretación.

<sup>204</sup> Cfr. Auerbach, *Mimesis*, págs. 183-196.

Algunos indicios pueden llegar a simbolizar una situación, una manera de vivir, una clase social, como el hecho de poseer un coche de una marca determinada o llevar una chistera. Asimismo, si un individuo, miembro de un grupo, se convierte en su símbolo, se dará más importancia a su comportamiento, porque será más representativo que el de los demás miembros del mismo grupo. A veces, se elegirá a este individuo simbólico, que encarna al grupo, para desempeñar este papel: ora porque es el mejor en un campo concreto, como el campeón de boxeo, ora porque es un individuo cualquiera, que no se distingue por nada, ni siquiera por su nombre, como el soldado desconocido.

A quien es portavoz del grupo se le acepta, por eso mismo, como representativo. Considerarse, o ser considerado, símbolo del grupo es un hecho que puede ejercer una influencia determinante en la conducta. En la argumentación, todo recurso a la noción de honor está vinculado a la idea de que el individuo es símbolo de un grupo. El hombre varía con el grupo y supone, además, cierta superioridad de éste. Si se habla del honor de la persona, se alude a él como representante simbólico del grupo de los humanos. El juramento de honor no es una referencia al valor del individuo, sino a su relación simbólica con el grupo.

La conducta de un individuo puede deshonorar al grupo. Si deshonra también al individuo, es porque acarrea su exclusión del grupo y, en última instancia, incluso del de los humanos. Se le tiene por un apestado, cuya contaminación simbólica se teme. Esto se traduce jurídicamente por la muerte civil y, en algunos casos, la presión moral conducirá al suicidio.

El recurso al símbolo puede desempeñar un papel eminente tanto en la presentación de las premisas como en el conjunto de la argumentación. Se supone que todo lo que atañe al símbolo concierne a lo simbolizado. Y aunque la relación entre ellos no es estrictamente reversible<sup>205</sup> —sino que se trata de una característica

<sup>205</sup> Cfr. Silvio Ceccato, «Divagazioni di animal semioticum», en *Sigma*, 4-5, 1947.

que hemos observado en todos los enlaces, fuera de algunos enlaces formales de la argumentación cuasi lógica—, el símbolo se modifica por su uso en calidad de símbolo. Sea cual sea la génesis del nexo simbólico; admitido generalmente, entre el león y la valentía, cada nuevo empleo de este nexo, en la argumentación, confiere al león ciertos rasgos y cierto valor vinculados a la valentía.

Por lo general, el símbolo es más concreto, más flexible, que lo simbolizado, lo cual permitirá concentrar en un acto relativo al símbolo —como el hecho de saludar a la bandera— una actitud concerniente a lo simbolizado que exigiría, para comprenderla, amplios desarrollos. La técnica del chivo expiatorio simplifica los comportamientos, por la utilización de la relación simbólica de participación entre individuo y grupo.

El símbolo no sólo es más flexible, sino que puede imponerse con una presencia que no tendría lo simbolizado: la bandera que se ve, o que se describe, puede ondear, flamear al viento, desplegarse. El símbolo, pese a sus nexos de participación, conserva cierta individualidad que permite las manipulaciones más variadas. «Ya no existen los Pirineos» no sólo evoca una idea política, sino también las fatigas, los peligros de una frontera, la enorme cantidad de esfuerzos necesarios para aniquilarla.

Cualquier símbolo puede utilizarse como signo y servir de medio de comunicación, con la condición de que se integre en un lenguaje comprendido por los oyentes. Pero, al no ser convencional el enlace simbólico, ni estar basado en una estructura de lo real universalmente conocida y admitida, la significación de un simbolismo puede reservarse sólo a los iniciados y permanecer para otros incomprensible por completo; lo que era símbolo perderá totalmente este carácter si falta esta iniciación.

Es posible, sin embargo, que, tras haber perdido el aspecto simbólico, algunas realidades sigan utilizándose como signos, como medios de comunicación puramente convencionales. Se las despojará, por decirlo así, del carácter sagrado y desempeñarán entonces un papel muy diferente en la vida espiritual. El símbolo convertido

en signo designa más adecuadamente al objeto significado que antes, se adapta mejor a las necesidades de la comunicación, porque ha perdido algunos de los aspectos que le eran propios, que le conferían una realidad independiente de la de lo simbolizado; pero esta ventaja del símbolo convertido en signo se compensa con el hecho de que la acción sobre el signo ya no acarrea la acción sobre el significado.

No olvidemos, no obstante, que, como cualquier enlace, el enlace simbólico puede aplicarse al discurso mismo. Tenga o no un origen simbólico, el signo verbal puede considerarse como poseedor de un nexo mágico con el significado: el discurso actúa sobre lo que enuncia el signo. Por otra parte, la acción sobre el signo podrá simbolizar la acción sobre el significado: la negligencia en el enunciado de un nombre propio, la supresión de ciertas terminaciones, la sustitución de unas consonantes por otras, tantas acciones que pueden actuar de modo indirecto, voluntariamente o no en el concepto que el oyente se forma del significado.

La precariedad del enlace simbólico, unida a su poder evocador y a su fuerza emotiva, se debe, sin duda, al hecho de que apenas está sujeta a justificación. Los símbolos influyen de modo innegable en los que reconocen el enlace simbólico, pero no ejerce ninguna influencia sobre los demás; son típicos de una cultura particular, pero no sirven para el auditorio universal, lo cual confirma su aspecto irracional. Sin embargo, si los enlaces simbólicos son extremadamente variados, si son precarios y singulares, lo que no lo es, es la existencia misma de los símbolos y la importancia que se les concede. Por tanto, el valor simbólico *in abstracto* puede, contrariamente a los símbolos particulares, constituir el objeto de una argumentación racional, de una argumentación orientada a lo universal. Sucede otro tanto con lo que atañe a cualquier argumentación que pida que no se ignoren, que no se subestimen los enlaces simbólicos propios de ciertos medios, cuando el orador se dirige a ellos; en este caso, lo que se exige es simplemente el respeto a

un hecho, el cual es el papel desempeñado por símbolos determinados en cierta sociedad.

Las figuras de sustitución, *metonimia* y *sinécdoque*, aparecen según los autores, descritas y definidas de modo diverso<sup>206</sup>.

Lo que no parece que merece nuestra atención, tanto como la relación estructural entre los términos sustituidos entre sí, es el ver si existe entre ellos un nexo real y ver cuál es. Desde este punto de vista, surgirá una distinción importante entre las figuras de sustitución.

Se aprecia, al parecer, un enlace simbólico en esta metonimia sacada de Fléchier por Dumarsais:

*Cet homme [Macchabée] ... qui réjouissoit Jacob par ses vertus et par ses exploits*<sup>207</sup>.

(Este hombre [Macabeo] ... que se acerca a Jacob por sus virtudes y hazañas).

«Jacob» para designar al pueblo judío; «John Bull», por Inglaterra; «camisas negras», por los fascistas, y otros tantos símbolos. Asimismo, «el cetro», por la autoridad real; «el capelo», por el cardenalato; «Marte», por la guerra, e incluso quizá «la botella», por el vino; «una persiana», por un tejido procedente de Persia, y «un felipe», por una moneda con la efigie de Felipe. En cambio, en las sinécdoques (como «la vela» por el navío; «los mortales», por los hombres), veremos que el término sustituido ya no está unido por un nexo simbólico al término que lo reemplaza, sino que señala un aspecto típico del objeto designado: ora porque es una parte suya, suficiente para reconocerlo (la vela); ora porque es el género, pero un género que permite caracterizarlo de la forma más pertinente (los mortales en oposición con los dioses).

<sup>206</sup> Cfr. especialmente Baron, *De la Rhétorique*, págs. 341-345; Cl.-L. Estève, *Études philosophiques sur l'expression littéraire*, págs. 223-225.

<sup>207</sup> Dumarsais, *Des Tropes*, pág. 53. Cfr. Fléchier, *Oraison funèbre de Turenne*, pág. 4.

Es evidente que, si se llama la atención, principalmente, sobre el enlace entre términos, a menudo se dudará entre interpretarlo como una metonimia o como una sinécdoque. Observemos solamente que, si todas las figuras están sometidas a ciertas conveniencias culturales (sería ridículo, estima Dumarsais, si se dijera que una armada está compuesta por cien mástiles)<sup>208</sup>, las figuras basadas en el enlace simbólico son las más precarias —a menos que se conviertan en signo y pierdan su carácter de figura.

§ 76. EL ARGUMENTO DE DOBLE JERARQUÍA  
APLICADO A LOS ENLACES DE COEXISTENCIA

Las jerarquías, exactamente lo mismo que los valores, forman parte de los acuerdos que sirven de premisas en los discursos; pero también se puede argumentar respecto a ellas, preguntarse si está fundamentada una jerarquía, dónde situar uno de sus términos, mostrar que tal término debería ocupar tal lugar más que tal otro.

Con este fin, diversos argumentos podrán utilizarse. Sin embargo, la mayoría de las veces se tomará como base una correlación entre los términos de la jerarquía discutida y los de una jerarquía admitida; se recurrirá a lo que calificamos argumento de doble jerarquía. A veces, incluso las jerarquías se presentan vinculadas, hasta el punto de que una de entre ellas sirve de criterio o de definición para otra. Cuando se oye afirmar que un hombre es más fuerte que otro, porque levanta peso, no se sabe nunca si esta última jerarquía sirve de fundamento o de criterio a la primera.

Con frecuencia, el argumento de doble jerarquía está implícito. En efecto, detrás de toda jerarquía se ve perfilarse otra; este recurso es natural y se produce espontáneamente porque nos percatamos de que, sin duda, así es como el interlocutor intentaría sostener

<sup>208</sup> Dumarsais, *Des Tropes*, pág. 85.

su afirmación. En este punto, con frecuencia la meditación sobre las jerarquías induce a negar que pudieran existir jerarquías simples. Sin embargo, es preciso abstenerse de creer que la jerarquía que el interlocutor utilizaría como justificación fuera necesariamente aquella en la que pensamos. Cuando se pregunta por qué tal información aparece con un titular mayor que la otra, se podría decir que es más importante, más interesante, más inesperada, pero se ve que la jerarquía que debería fundamentar la de los titulares permanece implícita y vaga.

La doble jerarquía expresa normalmente una idea de proporcionalidad, directa o inversa, o, al menos, un nexo de término a término. Sin embargo, en muchos casos, el enlace se reduce, cuando se lo examina de cerca, a la idea de una correlación estadística, en la cual los términos jerarquizados de una de las series están enlazados a una cantidad media de términos pertenecientes a otra. Así sucede, por ejemplo, cuando de la talla respectiva de dos hombres se deduce la longitud de sus miembros.

Es obvio, no obstante, que numerosas jerarquías no pueden describirse ni fundamentarse con ayuda de elementos homogéneos, cuantificables o mensurables. Ahora bien, cuando el orador se encuentra frente a jerarquías cualitativas, la argumentación, al no poder reemplazarla la medida o el cálculo, desempeña el papel más importante y, para sostener estas jerarquías, recurrirá a otras, con frecuencia sacadas del mundo físico. Se servirá, por ejemplo, de las nociones de profundidad, altura, grandeza, consistencia.

La jerarquía cuantitativa que parece servir de base a otra, está regulada, quizás, por una jerarquía de valores; así, cuando San Anselmo llega a la conclusión de que la libertad de no poder pecar es mayor que la libertad de poder o no poder pecar<sup>209</sup>, la jerarquía de intensidad deriva del hecho de que atribuimos más valor a la primera libertad. Algunas máximas, como «quien puede lo más puede

<sup>209</sup> Cfr. San Anselmo, *De libero arbitrio*, cap. I, en *Patrol. latine*, t. CLVIII, cols. 490 C-491 A.

lo menos», que desarrollan una argumentación cuasi lógica —la inclusión de la parte dentro del todo— sólo pueden justificarse o aplicarse recurriendo a las dobles jerarquías, la mayoría de las cuales son cualitativas, pese a las apariencias.

A decir verdad, importa poco, para su uso, la génesis de muchas de estas dobles jerarquías. Sin embargo, con el fin de justificar su empleo, se hará un esfuerzo por descubrir, entre las dos jerarquías, una relación basada en lo real, recurriendo principalmente a la noción de símbolo; o bien se procurará ver entre las dos series un enlace más estrecho aún, al formar ambas una misma realidad solamente. Así, para Cassirer, las referencias espaciales son una forma indispensable para la constitución de los objetos de pensamiento<sup>210</sup>; para muchos contemporáneos (como Sartre, Merleau-Ponty, Minkowski), las cualidades morales y las físicas tienen una única y misma raíz de significación<sup>211</sup>, y, cuando Gabriel Marcel afirma que la vida del creyente es superior a la del incrédulo en tanto que más llena, subraya explícitamente que esta expresión emana del sentido de plenitud «metafísica»<sup>212</sup>, con lo que, por principio, excluye cualquier referencia a un recipiente más o menos lleno, o a una materia más o menos densa.

Todos los enlaces basados en la estructura de lo real, ya sean de sucesión o de coexistencia, podrán servir para vincular dos jerarquías, recíprocamente, y para fundamentar el argumento de doble jerarquía.

La relación de causa a efecto es la que permitirá jerarquizar las variaciones de volumen de un cuerpo según la variación de la temperatura. Inversamente, una jerarquía de los fines puede ayu-

<sup>210</sup> E. Cassirer, *The philosophy of symbolic forms*, vol. I, pág. 199.

<sup>211</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, págs. 695-96; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pág. 329; E. Minkowski, «Le langage et le vécu», en el vol. *Semantica de Archivio di Filosofia*, 1955, págs. 358, 362.

<sup>212</sup> G. Marcel, *Le monde cassé y Position et approches concrètes du mystère ontologique*, pág. 259.

darnos a establecer una jerarquía de los medios, conforme a la observación de Aristóteles:

[...] entre dos productores, es mejor aquel cuyo fin es mejor<sup>213</sup>.

Un ser racional no puede conformarse a esta doble jerarquía. De ahí, la fuerza del argumento de Leibniz, tomado de las Sagradas Escrituras:

[...] *ayant soin des passereaux, il [Dios] ne negligera pas les creatures raisonnables qui luy sont infiniment plus cheres* [...] <sup>214</sup>.

([...] al tener cuidado de los pajarillos, no descuidará [Dios] a las criaturas racionales que le son infinitamente más queridas [...]).

Bossuet se sirve del mismo argumento en sus sermones:

*Vous vous êtes tant de fois surmontés vous-mêmes pour servir à l'ambition et à la fortune, surmontez-vous quelque fois pour servir à Dieu et à la raison* <sup>215</sup>.

(Os habéis dominado tantas veces para servir a la ambición y a la fortuna, dominaos alguna vez para servir a Dios y a la razón).

En otra parte, lo utiliza valiéndose de una jerarquía de los fines basada, no en su propio valor, sino en la facilidad de lograrlos:

*S'il [el demonio] se roidit avec tant de fermeté contre Dieu, bien qu'il sache que tous ses efforts seront inutiles; que n'entreprendra-t-il pas contre nous, dont il a si souvent expérimenté la faiblesse?* <sup>216</sup>.

(Si [el demonio] se mantiene con tanta firmeza contra Dios, aunque sabe que todos sus esfuerzos serán inútiles, ¿qué no emprenderá contra nosotros, cuya debilidad ha experimentado con tanta frecuencia?).

<sup>213</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 116b.

<sup>214</sup> Leibniz, *Discours de métaphysique*, XXXVII, ed. Gerhardt, vol. 4, pág. 463.

<sup>215</sup> Bossuet, *Sur l'efficacité de la pénitence*, en *Sermons*, vol. II, pág. 567.

<sup>216</sup> Bossuet, *Premier sermon sur les démons*, en *Sermons*, vol. II, pág. 16.

Este argumento es de la misma índole que el tópico de Aristóteles:

También el fin parece ser preferible a las cosas relativas al fin, y, entre dos de ellas, la más próxima al fin <sup>217</sup>.

Con más frecuencia que en los enlaces de sucesión, la doble jerarquía está fundamentada en los enlaces de coexistencia. Así es como la jerarquía de las personas acarrea una graduación de los sentimientos, de las acciones, de todo lo que emana de ellas, lo cual expresa este tópico de Aristóteles:

También lo que se da en lo mejor y más apreciable es preferible, v. g.: lo que se da en Dios más que lo que se da en el hombre, y en el alma más que en el cuerpo <sup>218</sup>.

La célebre réplica de Antígona no constituye más que una aplicación de este argumento:

No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses <sup>219</sup>.

La actitud de Antígona está justificada, la actitud opuesta es ridícula:

*C'est une plaisante chose à considérer, de ce qu'il y a des gens dans le monde qui, ayant renoncé à toutes les lois de Dieu et de la nature, s'en sont fait eux-mêmes auxquelles ils obéissent exactement, comme par exemple les soldats de Mahomet, les voleurs, les hérétiques, etc.* <sup>220</sup>.

(Es algo gracioso que se ha de tener en cuenta, el que haya personas que, habiendo renunciado a todas las leyes de Dios y de la

<sup>217</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 116b.

<sup>218</sup> *Ib.*, 116b.

<sup>219</sup> Sófocles, *Antígona*, trad. de Assela Alamillo, *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1981, pág. 265.

<sup>220</sup> Pascal, *Pensées*, 286 (157\*), «Bibl. de la Pléiade», pág. 898 (n.º 393, ed. Brunschvicg).

naturaleza, se preocupan por ellas a las cuales obedecen puntualmente, como por ejemplo los soldados de Mahoma, los ladrones, los herejes, etc.).

Toda esta argumentación, para ser eficaz, supone evidentemente un acuerdo previo sobre la jerarquía de las personas. Cuando Ifícrates, tras haber preguntado a Aristofonte si entregaría las naves por plata y ante su respuesta negativa, exclama:

¡Tú, por ser Aristofonte, no las entregarías, y yo, por ser Ifícrates, lo haría! <sup>221</sup>.

Este argumento sólo tiene valor para quien no duda de la superioridad moral de Ifícrates.

La argumentación por doble jerarquía ofrece en Aristóteles algunas aplicaciones curiosas, basadas en las relaciones que existen, dentro de su metafísica, entre una esencia y sus encarnaciones. El filósofo griego no vacilará en afirmar que

Además, si esto es mejor que aquello, sin más, también lo mejor de lo que hay en esto será mejor que lo mejor de lo que hay en aquello; v. g.: si el hombre es mejor que el caballo, también el mejor hombre será mejor que el mejor caballo,

y a la inversa:

[...] si el mejor hombre es mejor que el mejor caballo, también el hombre sin más será mejor que el caballo <sup>222</sup>.

Razonará de la misma forma sobre la talla de los hombres y las mujeres <sup>223</sup>, admitiendo implícitamente que la dispersión, en el sentido estadístico, sigue siendo la misma en los diversos grupos. Por otra parte, en la biología contemporánea igualmente, la relación

<sup>221</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1398a.

<sup>222</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 117b.

<sup>223</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1363b.

de coexistencia, mucho más que la relación causal, sustenta las relaciones entre jerarquía de diversas características en un mismo individuo —por ejemplo, talla y peso— o también entre jerarquías de las especies y jerarquías de un rasgo dado —por ejemplo, el lugar dentro del tronco evolutivo y peso del cerebro.

Con frecuencia, se utilizan las dobles jerarquías para extrapolar una de las jerarquías:

Si a los bárbaros les agrada vivir al día, nuestros destinos deben apuntar a la eternidad de los siglos <sup>224</sup>.

Sin embargo, es difícil saber si la extrapolación sólo concierne estrictamente a una de ellas. La duración prevista se extrapola hasta abarcar la eternidad, pero ¿acaso no se lleva también, en este caso, al hombre más allá de su condición? El que la extrapolación pueda referirse a las dos jerarquías se deduce perfectamente del ejemplo siguiente:

Generalmente, la conciencia está prisionera en el cuerpo y concentrada en los centros del cerebro, del corazón y del ombligo (mental, emotivo y sensorial). Cuando sentís que ella o alguna parte suya se eleva y se establece por encima de la cabeza [...] es tu mente lo que sube a ese lugar, establece contacto con algo superior a la mente ordinaria [...] <sup>225</sup>.

Asimismo, la extrapolación puede consistir en pasar de los grados positivos a los negativos de una cualidad o de una situación, o a la inversa. Parece acertado que sea el argumento de doble jerarquía el que constituya la base de los que los clásicos llamaban «el argumento de los contrarios» y del que ofrecemos a continuación dos ejemplos:

Ser temperante es bueno, puesto que es perjudicial ser intemperante;

<sup>224</sup> Cicerón, *De Oratore*, 169.

<sup>225</sup> Shrí Aurobindo, *Le guide du yoga*, pág. 90.

Si la guerra es la causa de los males presentes, es preciso repararlos con la paz <sup>226</sup>.

Estos argumentos, cuyo análisis con arreglo a los sujetos y predicados parece artificial y poco seguro, se justifican si se admite una doble jerarquía que se extienda a los grados negativos, así como a los positivos de una cualidad o una situación, al ser la mención de términos opuestos sólo una facilidad lingüística, destinada a indicar, de modo aproximativo, la posición respectiva de los términos.

El argumento de doble jerarquía permite basar una jerarquía puesta en duda en una admitida; por eso, presta una ayuda muy estimable cuando se trata de justificar reglas de conducta. Al tener que ser preferido lo que es preferible, la determinación de aquél nos dicta nuestro comportamiento. Si unas leyes son preferibles a otras, a ellas hay que obedecer y no a las otras; si algunas virtudes son objetivamente superiores, es preciso esforzarse por adquirirlas durante la vida. Por el camino de las dobles jerarquías, las consideraciones metafísicas proporcionan un fundamento a la ética, como en este ejemplo típico de Plotino:

Entonces, puesto que el Uno es el objeto de nuestra búsqueda y puesto que examinamos el principio de todas las cosas, el Bien y el Primero, no es preciso alejarse de los objetos que están próximos a los primeros, y llegar hasta el último de todos; es preciso recorrer desde los objetos sensibles que son los últimos de todos hasta los primeros objetos [...] <sup>227</sup>.

A una jerarquía ontológica corresponderá una jerarquía ética de las conductas.

Por un rechazo bastante comprensible, si no se está dispuesto a admitir reglas de conducta que resultan de la admisión de una doble jerarquía, a ésta se la batirá en brecha. Este es el sentido

<sup>226</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1397a; cfr. Quintiliano, lib. V, cap. X, § 73.

<sup>227</sup> Plotino, *Enéadas* VI, 9, 3.

de la observación de Ificrates, quien dice a los que querían constreñir a los oficios religiosos a su hijo, demasiado joven pero grande para su edad:

Si se considerara hombres a los muchachos altos, se declararía que son niños los hombres pequeños <sup>228</sup>.

Por este ejemplo, se aprecia que, a veces, se utiliza la argumentación por la doble jerarquía para provocar el ridículo; se muestra que los enunciados del adversario implican una doble jerarquía inadmisibles.

La refutación de una doble jerarquía se realiza, bien cuestionando una de las jerarquías, bien poniendo en duda el enlace establecido entre ellas —lo cual supone un cambio en la visión propuesta de lo real—, bien demostrando que otra doble jerarquía viene a combatir los efectos de la primera. En cambio, la aceptación de una doble jerarquía confirma generalmente la estructura de lo real, evocada para unir las dos series.

A este respecto, las tablas de presencia y ausencia, las cuales podrían considerarse un caso particular de doble jerarquía limitada a los grados 0 y 1, pueden, desde otro punto de vista, juzgarse un caso muy general, al referirse a enlaces cuya estructura no está especificada y que la observación debe permitir elaborar.

El argumento por doble jerarquía se encuentra en la base —nos parece— de ciertas técnicas de *amplificación* muy conocidas. Damos como prueba este ejemplo de Quintiliano:

Por sus armas juzgamos la talla de los antiguos héroes, como el escudo de Áyax y la lanza de Aquiles <sup>229</sup>.

Otra técnica consiste en operar —basándose en la correlación entre una jerarquía de actos y la de sus calificaciones— un despla-

<sup>228</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1399a.

<sup>229</sup> Quintiliano, lib. VIII, cap. IV, § 24.

zamiento de toda la segunda jerarquía; así es como pensamos que pueden interpretarse de la mejor forma posible, en toda su generalidad, ciertos medios descritos por los antiguos:

Tras haber presentado actos sumamente atroces de la forma más odiosa, los atenuamos a propósito, para que quienes los hayan cometido parezcan más perversos. Esto es lo que hace Cicerón, en un pasaje muy conocido: «Pero, para el acusado al que persigo, son minucias» <sup>230</sup>.

Si el desplazamiento de las calificaciones se efectúa hacia la exageración, es normal que no se consiga encontrar palabras para designar los crímenes más atroces:

Es indigno meter en prisión a un caballero romano; un crimen, azotarlo; casi un parricidio, matarlo; ¿cómo llamaré a la acción de ponerlo en una cruz? <sup>231</sup>.

Por tanto, una de las dos jerarquías parece ser incapaz de seguir a la otra. Se puede pretender que esta carencia sea definitiva, y designar como lo inexpresable, lo incomparable, los términos que sobrepasan cierto grado de la jerarquía dada y presenta, por decirlo así, valores de otra índole.

Se pueden tratar como argumentos *a fortiori* casi todos los argumentos por doble jerarquía; entonces, el propósito no es el de encontrar el sitio exacto de un elemento en una jerarquía con ayuda de otra jerarquía, sino el de fijar un límite *a quo*. Así, en el argumento de Leibniz citado más arriba, se afirma que los cuidados que Dios prestará a los hombres serán, por lo menos, tan adecuados como los prestados a los pájaros. Si los dioses no son omniscientes, con mayor razón los hombres <sup>232</sup>; los sacrificios que se im-

<sup>230</sup> Quintiliano, lib. VIII, cap. IV, § 19.

<sup>231</sup> *Ib.*, § 4.

<sup>232</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1397b.

pone un pariente lejano, debería asumirlo *a fortiori* un pariente más próximo <sup>233</sup>.

Se reservará, sin embargo, el apelativo de argumento *a fortiori*, en el sentido estricto, para ciertos argumentos cuyo límite está reforzado por otra doble jerarquía de la que también forma parte, como sucede en este texto de Isócrates:

¿Cómo no sería una vergüenza que en otra época uno sólo de nosotros haya sido capaz de guardar ciudades ajenas y, en cambio, ahora ni podamos ni intentemos salvar la nuestra propia todos? <sup>234</sup>.

Hoy, los argumentos *a fortiori* se enuncian a menudo más discretamente:

Creo que una gran potencia debe ser magnánima. Y como, en cierta medida, este gobierno está en un error, debería mostrar más magnanimidad <sup>235</sup>.

La tercera jerarquía que entra en juego y que llamaremos *confirmativa* no se deriva término a término de la primera, como ocurriría en los encadenamientos de jerarquías. Por ejemplo: dioses y hombres —leyes divinas y leyes humanas—, obediencia a las leyes divinas y obediencia a las leyes humanas. Por tanto, esta tercera jerarquía no es enteramente paralela, pero disfruta de una independencia relativa. Si se trata de determinar una conducta, se la relacionará con elementos diversos —como causa, efectos, condiciones— que permitan constituir varias parejas de jerarquías que actúen en el mismo sentido. En el ejemplo de Isócrates, la mayor importancia del objetivo perseguido y la superioridad de los medios de los que

<sup>233</sup> Cfr. M. Proust, *Le côté de Guermantes*, III, en *À la recherche du temps perdu*, vol. 8, pág. 234.

<sup>234</sup> Isócrates, *Arquidamo*, 54.

<sup>235</sup> R. Crossman, *Palestine Mission, with Speech delivered in the House of Commons*, 1 de julio de 1946, pág. 254.

se dispone tenderán a aumentar la confusión resultante de la confrontación de las dos situaciones.

Algunas antítesis, especialmente la figura denominada *contraria* en la *Retórica a Herennio* quien «dadas dos cosas opuestas, emplea para demostrar la otra breve y fácilmente» <sup>236</sup>, no son otra cosa que el argumento *a fortiori*. He aquí uno de los ejemplos citados:

De aquel que tu has conocido como amigo pérfido, ¿cómo se puede pensar que pueda ser un enemigo leal?

Al parecer, lo que induce a ver en este fragmento una figura es el balanceo de la frase; pero, antes que nada, se trata de una figura argumentativa.

Aplicados al discurso mismo, los argumentos de doble jerarquía podrán servir para encuadrarlo, bien por enlaces de sucesión, bien por enlaces de coexistencia; dichos enlaces versarán sobre los objetivos del discurso, los medios que utiliza, el orador del que emana, el auditorio al que va dirigido, elementos todos ellos que pueden formar parte de jerarquías. Una de las principales sería la clasificación de los auditorios según su extensión. No es imposible que semejante jerarquía se presente espontáneamente en la mente de los oyentes, que influya en su opinión sobre el discurso y modifique sus efectos.

#### § 77. ARGUMENTOS RELATIVOS A LAS DIFERENCIAS DE GRADO Y ORDEN

Al examinar el argumento de doble jerarquía, hemos insistido en el hecho de que las jerarquías que le sirven de fundamento pueden ser *cuantitativas* o *cualitativas*; incluso puede ocurrir que una de ellas sea cualitativa y que otra sea cuantitativa, como en las

<sup>236</sup> *Retórica a Herennio*, IV, 25.

correlaciones establecidas en física, entre los colores y las longitudes de onda, por ejemplo.

Las jerarquías cuantitativas sólo presentan, entre sus términos, diferencias numéricas, diferencias de grado o de intensidad, sin que haya, entre un término y el siguiente, un corte debido al hecho de que se pasa a otro orden.

La importancia de esta distinción entre grado y orden, la destaca perfectamente este dicho de Ninon de Lenclos, a quien le contaban que San Dionisio, una vez decapitado, había recorrido tres kilómetros con la cabeza en la mano: «El primer paso es lo más difícil». La respuesta es espiritual porque subraya el valor eminente de una diferencia de orden con relación a una diferencia de grado.

La introducción de consideraciones relativas al orden, ya resulten de la oposición entre una diferencia de grado y una de naturaleza, o entre una diferencia de modalidad y una de principio, tiene por resultado minimizar las diferencias de grado, igualar más o menos los términos que sólo difieren entre ellos por la intensidad y acentuar lo que los separa de los términos de otro orden. En cambio, la transformación de diferencias de orden en diferencias de grados produce el efecto inverso: aproxima recíprocamente los términos que parecían estar separados por un límite infranqueable y pone de relieve las distancias entre los grados.

He aquí un texto en el que Cicerón recoge algunas ideas estoicas:

No hay que juzgar las malas acciones por su resultado, sino por el vicio que suponen. El asunto de la falta puede ser más o menos considerable, pero la falta en sí [...] no implica ni el más ni el menos. Que un piloto pierda una nave cargada de oro o un barco cargado de paja, habrá cierta diferencia en el valor perdido, ninguna en la pericia del piloto [...] lo mismo es causar daño que rebasar los límites: una vez fuera, la falta está hecha; por mucho que os alejéis de la barrera, no añadiréis nada a la falta de haberla cruzado <sup>237</sup>.

<sup>237</sup> Cicerón, *Paradoxa stoicorum*, III, 20.

La negativa a jerarquizar las faltas según sus consecuencias, la decisión de tener sólo en cuenta los vicios del sujeto, tienden a establecer, entre las acciones, una jerarquía axiológica caracterizada por un corte brusco entre lo que está permitido y lo que está prohibido. La mayor o menor gravedad de la falta es una consideración sin importancia: todas pertenecen a un mismo orden; lo que cuenta antes que nada es la calidad de la naturaleza humana revelada por el acto en cuestión.

El siguiente pasaje de la *Tercera Filípica* recuerda al de Cicerón:

[...] iba tomando [Filipo] Serrio y Dorisco y expulsando de Fuerte Serreo y Hierón Oros a los soldados que vuestro general ahí había establecido. Si bien, al actuar así ¿qué es lo que hacía? Pues era un tratado de paz lo que había jurado; y que nadie diga: «Pero esto, ¿qué significa?», o «¿qué tiene esto que ver con la ciudad?» Porque si esto fuera cosa de poca monta o nada tuviera que ver con vosotros, ésta sería otra cuestión; pero el caso es que la transgresión de las normas de la piedad y la justicia, sea el asunto leve o de mayor entidad, tiene la misma importancia <sup>238</sup>.

Se aprecia que, a menudo, se utiliza esta técnica de igualación cuando se teme que una cosa determinada, por sus grados inferiores, parece merecer poca atención; para obviar este hecho se hace que estos grados participen del valor que normalmente se atribuiría a los grados más elevados. Centrando así la cuestión en el terreno de los principios, no se la considera únicamente desde el punto de vista utilitario. La afirmación de una distinción fundamental se opone a la estricta aplicación del argumento pragmático.

Quizás sea preciso ver un empleo de esta técnica de igualación en algunos procedimientos de defensa; se reconocerá, se descubrirá una mínima parte de los hechos, contando con que, llegado el caso, se considere una diferencia de grado menos grave que una diferencia de naturaleza y esperando que se esté satisfecho ante el reproche de haber mentado, de haberse callado.

<sup>238</sup> Demóstenes, *Contra Filipo*, III, 15, 16.

Transformando una diferencia de naturaleza en diferencia de grado, acercamos lo que podía parecer depender de órdenes incommensurables.

He aquí un pasaje significativo de Bergson:

*La différence est profonde [entre la ciencia antigua y la ciencia moderna]. Elle est même radicale par un certain côté. Mais, du point de vue d'où nous l'envisageons, c'est une différence de degré plutôt que de nature. L'esprit humain a passé du premier genre de connaissance au second par perfectionnement graduel, simplement en cherchant une précision plus haute. Il y a entre ces deux sciences le même rapport qu'entre la notation des phases d'un mouvement par l'oeil et l'enregistrement beaucoup plus complet de ces phases par la photographie instantanée* <sup>239</sup>.

(La diferencia es profunda [entre la ciencia antigua y la ciencia moderna]. Incluso es radical, por cierto lado. Pero, desde el punto de vista desde el que la consideramos, es una diferencia de grado y no de naturaleza. El espíritu humano ha pasado del primer género de conocimiento al segundo por perfeccionamiento gradual, simplemente buscando una precisión más alta. Entre estas dos ciencias, hay la misma relación que entre la notación de las fases de un movimiento con la vista y el registro mucho más completo de tales fases mediante la fotografía instantánea).

Pomponazzi rechaza cualquier distinción de orden entre lo espiritual y lo material y, por consiguiente, uno de los fundamentos de la inmortalidad del alma, al pretender que la naturaleza procede de modo gradual, que ya las formas inferiores, incluso vegetales, tienen una alma más o menos elaborada:

Hay animales intermedios entre las plantas y los animales, como las esponjas marinas, fijas como las plantas pero sensibles al estilo de los animales. Está el mono, del que no se sabe si es bestia u hombre; está el alma intelectual intermedia entre lo temporal y lo eterno <sup>240</sup>.

<sup>239</sup> Bergson, *L'évolution créatrice*, pág. 359.

<sup>240</sup> Cfr. E. Garin, *L'umanesimo italiano*, págs. 175-177.

Se obtiene el mismo efecto por medio de una hipótesis evolucionista, la cual no puede tratar a la especie humana como si fuera otro orden distinto al resto del reino animal.

Cuando uno se encuentra en presencia de dos campos de orden diferente, a menudo el establecimiento de grados en el interior de uno de ellos tiene por objetivo el atenuar el corte. Se prepara así la reducción de una diferencia de orden a una de grado, y, de este modo, la graduación dentro de uno de los campos se efectúa de manera que su grado extremo sirva de transición entre los dos campos; así, lo cierto y lo incierto se juntan más fácilmente a partir del momento en que existen grados en el interior de lo incierto; igualmente, se prepara el acercamiento entre juicios de valor y juicios de realidad estableciendo una graduación dentro de los juicios de valor <sup>241</sup>. Por otra parte, esta técnica puede utilizarse ora en beneficio de uno de los dos órdenes ora en provecho del otro:

Durante un buen trecho, las ciencias de la naturaleza se han desarrollado hacia las ciencias del espíritu, por lo que quizás las diferencias sean más de grado que de principio <sup>242</sup>.

Según que se pretenda estar en presencia de una diferencia de orden o de una diferencia de grado, se llamará o no la atención sobre lo que hubiera podido provocar, explicar, garantizar el salto de un orden a otro, o, al menos, mostrarlo. A menudo, pues, los argumentos relativos a las diferencias de orden preparan o suponen consideraciones sobre el fenómeno que marca el corte; la mutación, la emergencia, darán cuenta del salto de un orden a otro dentro de la cadena evolutiva; la conversión religiosa hará que el individuo pase del orden de la naturaleza al de la gracia. En general, este acontecimiento clave es oscuro, imprevisible, irracional; la reduc-

<sup>241</sup> Por ejemplo, F. L. Polak, *Kennen en Keuren in de Sociale Wetenschappen*, págs. 95, 180.

<sup>242</sup> *Ib.*, pág. 171.

ción de las diferencias de naturaleza a las diferencias de grado tiende a ahorrar semejantes elementos, a encerrar al espíritu dentro de lo que es común, familiar, racional.

Entre las sucesiones, desempeña un papel muy importante la del tiempo que transcurre. Los fenómenos a los que esta sucesión sirve de guía adoptan un aspecto continuo, homogéneo y, con frecuencia, también cuantificable: duración, crecimiento, envejecimiento, olvido, perfeccionamiento, pueden determinarse con arreglo al tiempo transcurrido. Pero, a menudo se desglosan los fenómenos sucesivos de modo que se vuelven heterogéneos. Ya hemos aludido a que se consideran ciertos períodos históricos como esencias, cuyos fenómenos particulares sólo serían su manifestación<sup>243</sup>. Desde el punto de vista que nos ocupa en este estudio, estas esencias desempeñan el papel de naturalezas, de principios, lo cual equivale a decir que, cada vez que se utilicen semejantes esencias, se estará inclinado a acentuar el papel de los acontecimientos fuente o testigo de la discontinuidad: revolución, guerras, *fait du prince*<sup>244</sup>, pensador notable, en resumen todo fenómeno capaz de justificar la escisión entre dos fases de la historia. Inversamente, siempre que se renuncie a ciertas esencias, se reducirá el papel de estos acontecimientos.

Para minimizar la idea que se posee de un fenómeno vinculado a un corte, se pensará no sólo en reemplazar la diferencia de orden por una diferencia de grado, sino también en introducir nuevas diferencias de orden que se estimen más importantes. Al luchar contra el temor a la muerte, Montaigne nos muestra toda nuestra vida como una sucesión de «saltos» que nos arrastra y cuyos últimos momentos ni siquiera son los más penosos:

[...] *nous ne sentons aucune secousse, quand la jeunesse meurt en nous, qui est en essence et en vérité une mort plus dure que n'est*

<sup>243</sup> Cfr. § 74, «El acto y la esencia».

<sup>244</sup> Se trata de un acto de gobierno que obliga a la obediencia —especialmente, medidas arbitrarias—. (N. de la T.)

la mort entiere d'une vie languissante, et que n'est la mort de la vieillesse. D'autant que le sault n'est pas si lourd du mal estre au non estre, comme il est d'un estre doux et fleurissant à un estre penible et douloureux<sup>245</sup>.

([...] no sentimos ninguna sacudida cuando la juventud muere en nosotros, lo cual es en esencia y en verdad una muerte más dura de lo que es la muerte de una vida que se marchita, y de lo que es la muerte de la vejez. Asimismo, no es tan brusco el salto de la mala existencia a la no existencia, como lo es el de una existencia dulce y floreciente a una existencia aburrida y dolorida).

Dividiendo la vida en varias épocas, las cuales mueren una tras otra, Montaigne superpone a la imagen de la muerte, gradual e insensible, una división en órdenes, diferente de la oposición «vida-muerte», y disminuye, por consiguiente, el corte que introduce dicha oposición. En cambio, quienes insistan en la importancia de la muerte y quieran convertirla en el centro de nuestras preocupaciones, no podrán alejar las demás distinciones y jerarquías como si sólo se tratara de vanidad. Bossuet afirma al respecto que:

*Ainsi l'homme, petit en soi et honteux de sa petitesse, travaille à s'accroître et à se multiplier dans ses titres, dans ses possessions, dans ses vanités: tant de fois comte, tant de fois seigneur, possesseur de tant de richesses, maître de tant de personnes, ministre de tant de conseils, et ainsi du reste: toutefois, qu'il se multiplie tant qu'il lui plaira, il ne faut toujours pour l'abattre qu'une seule mort [...] il ne s'avise jamais de se mesurer à son cercueil, qui seul néanmoins le mesure au juste<sup>246</sup>.*

(Así, el hombre, insignificante en sí y avergonzado de su insignificancia, procura engrandecerse y multiplicarse con sus títulos, con sus posesiones, con sus vanidades: unas veces conde, otras señor, poseedor de tantas riquezas, dueño de tantas personas, ministro de tantos consejos, y así con lo demás. Sin embargo, aunque se multi-

<sup>245</sup> Montaigne, *Essais*, lib. I, cap. XX, «Bibl. de la Pléiade», pág. 104.

<sup>246</sup> Bossuet, *Sur l'honneur*, en *Sermons*, vol. II, pág. 173.

plique tanto como quiera, para abatirlo sólo bastará con una muerte [...] nunca se preocupa por medirse con su féretro, el cual, no obstante, sabe su medida justa).

De lo que precede parece deducirse que hay una oposición muy clara entre las series cuantitativas y las jerarquías entre términos que dependen de dos órdenes diferentes. Pero, de hecho, es posible que, en un momento dado, una diferencia puramente cuantitativa acarrea el paso a fenómeno de otro orden. Así es como, por tomar un ejemplo que hemos citado en otro de nuestros estudios<sup>247</sup>, los promotores del plan americano de ayuda a Europa (el plan Marshall), en el momento de su discusión, durante los años de la posguerra, pretendieron que una reducción de los créditos en un 25 por ciento transformaría lo que se concebía como un programa de reconstrucción en un programa de asistencia; un cambio cuantitativo provocaría un cambio de la naturaleza misma del plan. Es evidente que esta afirmación tendía a obtener un mínimo de créditos, por debajo del cual ya no se alcanzarían los objetivos previstos.

El que un cambio cuantitativo pueda originar un cambio de naturaleza, lo han evidenciado desde hace mucho tiempo los razonamientos que los griegos denominaban *sorites*<sup>248</sup>. A partir de cierto momento los granos añadidos a otros granos empiezan a notarse y forman un montón, los cabellos arrancados uno tras otro transforman a un hombre cabelludo en calvo. Pero, ¿en qué momento se ha de fijar el límite, difícil de establecer e indispensable? A este respecto, no existe un criterio objetivo, es preciso tomar una decisión; cuando se adopte tal decisión, el corte adquirirá una importancia que no podría justificar la mera determinación cuantitativa.

La existencia de ciertos conceptos facilitará el corte. Así, los aspectos negativos y positivos de una jerarquía, cuando aparecen

<sup>247</sup> Cfr. Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et philosophie*, pág. 35 («Logique et rhétorique»).

<sup>248</sup> Cfr. § 66, «El argumento de la dirección».

indicados por un término y su negación (como templanza-intemperancia, tolerancia-intolerancia) se interpretarán, a menudo, como una diferencia de orden<sup>249</sup>.

Toda elaboración conceptual original modifica de una forma o de otra las jerarquías admitidas, convirtiendo una distinción de orden en una diferencia de grado o, a la inversa, reemplazando una graduación por otra, considerada más fundamental. Estas diversas maneras de estructurar y reestructurar lo real producen efectos innegables en las evaluaciones y el modo de fundamentarlos.

<sup>249</sup> Cfr. más atrás, en el § 76, «El argumento de los contrarios».

## CAPÍTULO III

LOS ENLACES QUE FUNDAMENTAN LA ESTRUCTURA  
DE LO REAL

## A) EL FUNDAMENTO POR EL CASO PARTICULAR

## § 78. LA ARGUMENTACIÓN POR EL EJEMPLO

En los apartados siguientes, analizaremos los enlaces que fundan lo real recurriendo al caso particular. Éste puede desempeñar papeles muy diversos: como ejemplo, permitirá una generalización; como ilustración, sostendrá una regularidad ya establecida; como modelo, incitará a la imitación. Examinaremos sucesivamente estos tres tipos de argumentos.

La argumentación por el ejemplo implica —puesto que se puede recurrir a ella— cierto desacuerdo respecto a la regla particular que se trata de fundamentar mediante el ejemplo; pero esta argumentación supone un acuerdo previo sobre la posibilidad misma de una generalización a partir de casos particulares, o, al menos, sobre los efectos de la inercia<sup>1</sup>. En un momento dado, se podrá poner en duda este último acuerdo; pero, en aquel nivel de la discusión, con la ayuda de una argumentación por el ejemplo no es como

<sup>1</sup> Cfr. § 27, «Acuerdos propios de cada discusión».

se actuará. Por lo tanto, el problema filosófico de la inducción queda fuera de nuestro propósito actual.

¿Cuándo se introduce un fenómeno en el discurso a título de ejemplo, es decir, como el principio de una generalización? ¿En favor de qué regla constituye un argumento el ejemplo citado? Estas son las dos preguntas que se plantean todo naturalmente.

No debe considerarse que cualquier descripción de un fenómeno tenga que servir de ejemplo. Para algunos teóricos de la historia, la descripción se caracterizaría justamente por fijarse en lo que, en los acontecimientos estudiados, es único, debido al lugar particular que ocupan en una serie cuyo conjunto forma un proceso continuo, el cual se distingue por estos mismos acontecimientos.

En las ciencias, se tratan los casos particulares, bien como ejemplos que deben llevar a la formulación de una ley o a la determinación de una estructura, bien como muestra, o sea, como ilustración de una ley o de una estructura reconocidas. En derecho, el invocar lo precedente equivale a tratarlo como un ejemplo que funda una regla, nueva, al menos, en algunos de sus aspectos<sup>2</sup>. Por otra parte, con frecuencia, se estima que una disposición jurídica es un ejemplo de principios generales, reconocibles a partir de esta disposición.

En muchas circunstancias, el orador manifiesta claramente su intención de presentar los hechos como ejemplos; pero no siempre es así. Algunas revistas americanas se complacen en contar la carrera de tal gran industrial, de tal político o de una estrella de cine, sin sacar ninguna conclusión explícita. ¿Estos hechos son simplemente una contribución a la historia o a la pequeña historia?, ¿sirven de ejemplos para una generalización espontánea?, ¿son ilustraciones de algunas recetas muy conocidas para triunfar socialmente?, ¿quieren proponer a los héroes de estos relatos como modelos prestigiosos, y contribuir así a la educación del público? Nada permite saberlo con certeza. Probablemente el relato debe desempeñar,

<sup>2</sup> Cfr. § 52, «La regla de justicia».

y desempeña efectivamente, para diferentes categorías de lectores, todas estas funciones simultáneamente. Sin embargo, cuando se evocan fenómenos particulares unos a continuación de otros, sobre todo si ofrecen alguna similitud, se estará inclinado a ver ejemplos en ellos mismos mientras que la descripción de un fenómeno aislado se hubiera tomado más bien por una simple información. Un procurador, como personaje de teatro, puede pasar por un hombre particular, no representativo; si, en la misma obra, aparecen en escena dos procuradores, su comportamiento parecerá el ejemplo de toda una profesión<sup>3</sup>. El mero hecho de poner un acontecimiento en plural ya es significativo a este respecto. En un interesante comentario, declara Caillois:

*C'est grâce à lui [en plural] que s'effectue la promotion poétique, la généralisation qui, donnant à l'événement inimaginable une valeur d'archétype, lui permet de prendre place dans les annales humaines. L'auteur n'agit pas autrement quand il parle des Colisées, des Castilles ou des Florides, quand il écrit que «la terre contenait ses rois René» (Vents, IV, 5) ou quand il multiplie sans la nommer l'infiniment unique île de Pâques (Vents, IV, 2)<sup>4</sup>.*

(Gracias a él [en plural], se efectúa la promoción poética, la generalización que, dando al acontecimiento inimaginable un valor de arquetipo, le permite ocupar un sitio en los anales humanos. El autor no actúa de otro modo cuando habla de los Coliseos, las Castillas o las Floridas, cuando escribe que «la tierra contaba sus reyes René» (Vents, IV, 5) o cuando multiplica, sin nombrarla, la infinitamente única isla de Pascua).

Para asegurarnos de que estamos en presencia de una argumentación por el ejemplo, nada mejor, sin embargo, como las exposiciones en las que se presenta completa. El caso extremo sería la frase de cinco miembros de los antiguos lógicos indios:

<sup>3</sup> Cfr. M. Aymé, *La tête des autres*.

<sup>4</sup> R. Caillois, *Poétique de Saint-John Perse*, pág. 152. Notará el lector que *île de Pâques*, al traducirlo al español, pierde su vigencia como ejemplo (*N. de la T.*)

El monte está llameante  
en tanto que humeante  
Todo lo que es humeante es llameante, lo mismo que el hogar;  
Lo mismo éste,  
Luego así<sup>5</sup>.

Cuando, en cambio, el propio orador no extrae ninguna conclusión de los hechos que alega, nunca estamos seguros de que el orador desee que se consideren ejemplos sus enunciados. Schopenhauer menciona una estratagema consistente en sacar de lo que dice el orador ciertas conclusiones que van contra su pensamiento<sup>6</sup>: tratar como ejemplo lo que el orador no entendía así, en absoluto, puede ser una manera de ponerlo en una situación muy embarazosa.

El empleo de la argumentación por el ejemplo, aunque proclamado abiertamente, tiende a menudo a hacernos pasar de éste a una conclusión igualmente particular, sin que se enuncie ninguna regla; esto es lo que se llama la *argumentación de lo particular a lo particular*:

Es preciso hacer los preparativos para luchar contra el gran rey y no dejarse someter a Egipto. En efecto, Darío no pasó a Europa antes de conquistar Egipto, y, cuando lo hubo tomado, pasó, y, más tarde, Jerjes no emprendió nada antes de haberlo conquistado, y, una vez que lo hizo, pasó a Europa, de manera que si el príncipe de que se trate toma Egipto, pasará a Europa; por eso, no hay que dejarle que lo haga<sup>7</sup>.

Exactamente igual que el paso del ejemplo a la regla, esta forma de razonamiento apela a la inercia. Por otra parte, las nociones utilizadas para describir el caso particular que sirve de ejemplo desempeñan implícitamente el papel de la regla que permite el paso

<sup>5</sup> Annambhatta, *Le compendium des topiques*, págs. 128 y sigs.

<sup>6</sup> Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, 2.º tomo, *Zur Logik und Dialektik*, § 26 («Achtes Stratagem»), ed. Brockhaus, vol. 6, pág. 31.

<sup>7</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1393b.

de un caso a otro. Este curioso razonamiento de S. Weil podrá aclararnos esta idea:

*De même que la seule manière de témoigner du respect à celui qui souffre de la faim est de lui donner à manger, de même le seul moyen de témoigner du respect à celui qui s'est mis hors la loi est de le réintégrer dans la loi en le soumettant au châtement qu'elle prescrit*<sup>8</sup>.

(Del mismo modo que la única forma de mostrar respeto por quien pasa hambre consiste en darle de comer, así el único medio de mostrar respeto por quien está fuera de la ley consiste en reintegrarlo a la ley, sometiéndolo al castigo que prescribe la ley).

La regla, implícita en esta argumentación, es la siguiente: el único medio de manifestar respeto hacia un ser consiste en darle lo que le falta; pero, mientras que el ejemplo del hambriento es incuestionable, porque coinciden los puntos de vista objetivo y subjetivo, dado que el hambriento *pasa hambre*, la aplicación de la regla en el caso del criminal hace que prevalezca el punto de vista objetivo, sin preocuparse excesivamente de los deseos de aquel al que va nuestra solicitud.

La crítica de esta argumentación de lo particular a lo particular, que es típica de los diálogos socráticos, se centrará en el material conceptual gracias al cual se realiza el paso de una a otra de las situaciones consideradas.

Sea cual sea la manera en que se presenta el ejemplo, dentro de algún campo en el que se desarrolla la argumentación, el ejemplo invocado, para ser tomado como tal, deberá disfrutar del estatuto de hecho, al menos provisionalmente; la gran ventaja que implica su utilización es la de llamar la atención sobre este estatuto. Así, la mayoría de los propósitos de Alain parten de un relato concreto que el oyente no tiene motivo alguno para ponerlo en duda. El rechazo del ejemplo, bien porque es contrario a la verdad histó-

<sup>8</sup> S. Weil, *L'enracinement*, pág. 25.

rica, bien porque se pueden oponer razones convincentes a la generalización propuesta, debilitaría considerablemente la adhesión a la tesis que se quiere promover. En efecto, la elección del ejemplo, en calidad de elemento de prueba, compromete al orador, como una especie de confesión. Se tiene derecho a suponer que la firmeza de la tesis es solidaria con la argumentación que pretende establecerla.

¿Cuál es la generalización que puede extraerse del ejemplo? Con esta pregunta se relaciona estrechamente la de saber cuáles son los casos que pueden considerarse ejemplos de la misma regla. En efecto, por una parte, en comparación con cierta regla, los fenómenos son intercambiables y, por otra, la enumeración de estos últimos permite poner de relieve el punto de vista al que se asimilan uno a otro. Por esta razón, cuando se trata de aclarar una regla sobre los casos variables de aplicación, resulta útil proporcionar ejemplos al respecto tan diferentes como posibles, pues de esta forma se indica que, en este caso, no importan estas diferencias. Así sucede en este pasaje de Berkeley:

Además, observo que el pecado o la torpeza moral no consiste en la acción física externa o movimiento, sino en la desviación interna de la voluntad respecto a las leyes de la razón y de la religión. Es obvio, puesto que matar a un enemigo en la batalla y condenar legalmente a muerte a un criminal no se consideran pecados; sin embargo, el acto externo es exactamente el mismo que en el caso de asesinato<sup>9</sup>.

Multiplicando los ejemplos, Berkeley precisa su pensamiento como si lo hiciera con un comentario. La sistematización de este procedimiento lleva a las reglas clásicas relativas a la variación de las condiciones en la inducción, cuya aplicación puede desembocar en destacar un principio de un alcance totalmente general. De este modo, el principio de la palanca puede emplearse con tal variedad

<sup>9</sup> Berkeley, *Les trois dialogues entre Hylas y Philonous*, 3<sup>er</sup> diál., en *Œuvres choisies*, t. II, pág. 157.

de formas que apenas tendría una característica física común a cada una de ellas <sup>10</sup>.

A veces, en lugar de multiplicar sólo los ejemplos diferentes, se refuerza la argumentación por el ejemplo por medio de argumentos de doble jerarquía, lo que permite razonar *a fortiori*. Esto es lo que llamaremos el recurso al ejemplo jerarquizado:

[Todos los pueblos honran a los sabios] por ejemplo: los parianos han honrado a Arquíloco, pese a sus difamaciones, y los quiotas a Homero, aunque no era ciudadano suyo, y los de Mitilene a Safo, aun cuando era una mujer, y los lacedemonios a Quilón [...] aunque no tuvieron mucha afición por las letras [...] <sup>11</sup>.

Parece que Whately, en el argumento de «la aproximación progresiva» no recomienda otra cosa que no sea el recurso al ejemplo jerarquizado <sup>12</sup>.

La elección del ejemplo más convincente porque su realización es lo más difícil puede dar lugar a la caricatura. Si, para probar que las penas pueden encanecer en una noche los cabellos de ciertas víctimas, se cuenta que este accidente poco común le sucedió a un comerciante que se desesperaba por haber perdido sus mercancías en el mar, y que su peluca encaneció súbitamente <sup>13</sup>, se obtiene un efecto que destaca lo cómico de la argumentación. Muchas historias marselesas sólo son ejemplos jerarquizados, que se muestran demasiado convincentes.

Cabe señalar a este respecto que los ejemplos se influyen entre sí, en el sentido de que la mención de un ejemplo nuevo modifica la significación de los ejemplos ya conocidos y, además, permite precisar el punto de vista desde el que debían considerarse los hechos anteriores. En derecho principalmente, mientras que a veces

<sup>10</sup> Cfr. a este respecto M. Polanyi, *The logic of liberty*, pág. 21.

<sup>11</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1398b.

<sup>12</sup> Whately, *Elements of Rhetoric*, parte I, cap. II, pág. 60.

<sup>13</sup> Citado según Ch. Lalo, *Esthétique du rire*, págs. 159-160.

reserva el término de precedente para la primera decisión adoptada según cierta interpretación de la ley, el alcance de este juicio sólo se pone de manifiesto poco a poco, tras decisiones ulteriores. Por lo tanto, el hecho de contentarse, en la argumentación, con un único ejemplo parece indicar que no se percibe ninguna duda en cuanto a la manera de generalizarlo. Desde este punto de vista, la situación es aproximadamente la misma cuando se mencionan en bloque numerosos casos, con ayuda de una fórmula única, como «a menudo se ve que...». Sin duda, se puede presumir que sean algo diferentes entre sí, pero, con vistas a la generalización, se los trata como un ejemplo único. En cambio, la multiplicación de los casos no diferenciados es importante cuando, en lugar de tender a la generalización, se procura determinar la frecuencia de un acontecimiento y llegar a cierta probabilidad que se deberá observar ulteriores. También aquí el carácter no diferenciado de los acontecimientos supone, sin embargo, una variabilidad de las condiciones; así pues, la elección de los casos que se va a observar deberá realizarse de tal forma que se esté seguro del carácter representativo de las muestras sacadas de lo real.

En muchos enunciados, especialmente en el pasaje de Berkeley citado más arriba, desempeña igualmente un papel esencial el caso anulador, el *exemplum in contrarium*, el cual impide una generalización indebida, mostrando que es incompatible con él, y el cual indica, pues, en qué dirección está permitida la generalización únicamente.

La invalidación de la regla, por el caso anulador, y el rechazo o la modificación subsiguientes a ésta, es la que, según Karl Popper, proporcionará el único criterio que hará posible el control empírico de una ley natural <sup>14</sup>. Pero ¿el caso anulador, incluso incuestionable, lleva siempre el rechazo de la ley? Sí, sin duda, si se entiende por tal un enunciado aplicable a un conjunto de casos, que engloba igualmente al caso anulador. Esto supone, en última ins-

<sup>14</sup> Karl Popper, *Logik der Forschung*, especialmente de las páginas 12 a la 14.

tancia, que éste era previsible antes de la formulación de la regla, lo cual no tendría ningún sentido. En realidad, un caso particular, una vez observado, nunca puede estar en contradicción absoluta con un juicio cuya universalidad es empírica. Sólo puede reforzarlo o debilitarlo <sup>15</sup>. Siempre podrá mantenerse la ley, atribuyéndole un alcance ligeramente diferente, que tendrá en cuenta el nuevo caso. Asimismo, se la podrá sostener restringiendo su campo de aplicación, recurriendo, por ejemplo, a la noción de *excepción*: como en gramática o en lingüística, deja de ser absoluta la relación entre los acontecimientos vinculados por la ley. A veces, se intentará reemplazar una ley determinista por una correlación más o menos firme.

Estas dos soluciones suponen que están admitidos, e incluso que son numerables teóricamente, los acontecimientos que exigen revisiones o atenuaciones de la ley. Será preciso encontrar otras soluciones cuando no se pueda imaginar esta enumeración. En estos casos, a menudo se dejará que subsista la regla, pero se precisarán las categorías de acontecimientos a los cuales no se les puede aplicar dicha regla. Mencionemos, como procedimiento de este tipo, el recurso a la noción de milagro. La existencia del hecho milagroso no acarrea la modificación de la ley natural; todo lo contrario, para que haya milagro, es preciso que el hecho y la ley coexistan cada uno en su campo. Otra técnica consistirá en transformar la regla que pueda estar amenazada en regla convencional. Esto es lo que se intenta hacer cuando se estima que el determinismo es una regla de método y no una ley científica <sup>16</sup>, o cuando se establecen presunciones legales.

Una buena parte de la argumentación estriba en inducir a los auditorios a que piensen en el hecho anulador, es decir, que reconozcan que los hechos admitidos por ellos contravienen a las reglas que también aceptan. Ciertas experiencias de Eliasberg nos enseñan

<sup>15</sup> Cfr. F. Waissmann, «Verifiability», en A. Flew, *Essays on Logic and Language*, pág. 125.

<sup>16</sup> Cfr. F. Kaufmann, *Methodology of the social sciences*.

que hay interacción entre la percepción de hechos anuladores y la conciencia de la regla. Un niño debe encontrar unos cigarrillos colocados debajo de unas cartas (azules); cuando se despierta en él una tendencia a elegir las cartas azules, se introduce una prueba en la que no hay cigarrillos bajo *una* de estas cartas. Entonces se lleva la regla al nivel de la claridad y el niño no tarda en formularla <sup>17</sup>. Por tanto, no resultará extraño el que, en la argumentación, sea posible servirse de casos anuladores, no sólo para provocar el rechazo de la regla, sino también para destacarla. Esto sucede sobre todo en derecho, en donde las leyes relativas a la excepción dan a conocer, ellas solas, una regla que, por otra parte, nunca se la enunció.

En la argumentación, por ejemplo, es esencial el papel del lenguaje. Cuando se subsumen dos fenómenos en un mismo concepto, parece que su asimilación resulta de la naturaleza misma de las cosas, mientras que parece que su diferenciación necesita una justificación. Por este motivo, salvo en las disciplinas en las que el uso de conceptos es concomitante de una técnica que precisa su campo de aplicación, quienes argumenten con frecuencia adaptarán las nociones utilizadas a las necesidades de su exposición. La argumentación por el ejemplo proporciona un caso eminente en el que el sentido y la extensión de las nociones están influidos por los aspectos dinámicos de su empleo. Además, esta adaptación, esta modificación de las nociones, parece, la mayoría de las veces, tan natural, tan conforme a las necesidades de la situación, que pasa casi totalmente inadvertida.

La utilización del lenguaje para la asimilación de casos diversos desempeña un papel tanto más importante cuanto mayor es la preocupación por subsumir los ejemplos en una misma regla, sin modificar a ésta. Ciertamente, así ocurrirá en derecho. La asimilación

<sup>17</sup> P. Guillaume, *Manuel de psychologie*, pág. 274. Cfr. también W. C. Eliasberg, «Speaking and Thinking», en *Symposium: Thinking and Speaking*, editado por G. Révész, págs. 98-102.

de nuevos casos con motivo de una decisión judicial no es simplemente un paso de lo general a lo particular, pues contribuye también al fundamento de la realidad jurídica, es decir, de las normas, y ya sabemos que nuevos ejemplos influyen en los antiguos, modificando su significación. Se ha subrayado con razón que, gracias a lo que se ha llamado la *proyección*, esta asimilación de casos nuevos, no previsibles cuando se elaboró la ley o no tenidos en consideración, podía realizarse con bastante facilidad, sin recurrir a ninguna técnica de justificación<sup>18</sup>. A menudo, el lenguaje precede al jurista; a su vez, la decisión del jurista —pues el lenguaje le facilita la tarea sin imponerle una decisión— podrá influir en el lenguaje, principalmente haciendo que se interprete como si dependieran de un único concepto dos palabras, las cuales, en un momento dado hubieran podido considerarse homónimas.

#### § 79. LA ILUSTRACIÓN

La ilustración difiere del ejemplo debido al estatuto de la regla que utilizan para fundarla.

Mientras que el ejemplo se encarga de fundamentar la regla, la ilustración tiene como función el reforzar la adhesión a una regla conocida y admitida, proporcionando casos particulares que esclarecen el enunciado general, muestran el interés de éste por la variedad de las aplicaciones posibles, aumentan su presencia en la conciencia. Si hay situaciones en las cuales se puede dudar en cuanto a la función que cumple tal caso particular introducido en una argumentación, la distinción propuesta nos parece, sin embargo, importante y significativa; pues, al ser diferente el cometido de la ilustración del que desempeña el ejemplo, su elección estará sometida

<sup>18</sup> Cfr. especialmente R. L. Drilmsa, *De woorden der wet of de wil van de wetgever*, págs. 116 y sigs.

a otros criterios. Mientras que el ejemplo debe ser incuestionable, la ilustración, de la cual no depende la adhesión de la regla, puede ser más dudosa, pero ha de impresionar vivamente a la imaginación para captar toda la atención del oyente.

Aristóteles ya había distinguido dos empleos del ejemplo según que se disponga o no de principio de orden general. (Uso como elemento de inducción, uso como prueba.) Pero, según él, la función de los casos particulares sería diferente según que precedieran o siguieran a la regla a la que se refieren, lo cual haría que:

Si se los pone al principio, necesariamente se han de dar varios; en el epílogo, basta uno solo; pues un testigo honesto, aunque fuera el único, es eficaz<sup>19</sup>.

No obstante, el orden del discurso no es un factor esencial. Los ejemplos pueden seguir la regla que han de demostrar, las ilustraciones de una regla perfectamente admitida pueden preceder al enunciado; a lo sumo, el orden incitará a considerar un hecho como ejemplo o como ilustración —y Aristóteles tiene razón al advertir que la exigencia del oyente será mayor en la primera interpretación.

Bacon, al hacer muchísimo hincapié en que no se trata de una cuestión relativa al orden del discurso sino más bien a su contenido, afirma que se deben detallar los ejemplos empleados inductivamente, porque las circunstancias pueden desempeñar un papel capital en el razonamiento, mientras que si se atiende a su uso «servil» se los puede citar sucintamente<sup>20</sup>. En este punto, no seguiremos a Bacon; pues, a veces, la ilustración, que pretende dar la presencia, deberá desarrollarse y contener detalles chocantes y concretos, de cuyo ejemplo, por el contrario, se prescindirá prudentemente para evitar que el pensamiento no se distraiga o no se desvíe del objetivo que se propone el orador. La ilustración corre mucho

<sup>19</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1394a.

<sup>20</sup> Bacon, *Of the advancement of learning*, lib. II, XXIII, 8, pág. 197.

menos riesgo que el ejemplo de ser mal interpretada, puesto que somos guiados por la regla, conocida y a veces muy familiar.

Whately dice muy claramente que no se introducen ciertos ejemplos para demostrar, sino para aclarar, *for illustration*<sup>21</sup>. A este respecto, cuestiona un pasaje del *De Officiis* en el cual Cicerón sostiene que nada que sea deshonroso puede ser oportuno, y da como ejemplo el propósito atribuido a Temístocles de incendiar la flota aliada, propósito que, según Cicerón y contrariamente a la opinión de Aristides, no hubiera sido conveniente, porque era injusto<sup>22</sup>. Whately observa que esta última afirmación habría constituido una petición de principio, si se descubriera en ella un ejemplo que deba fundamentar la regla, puesto que la presupone; pero no sucede así, si se trata de una aplicación destinada a ilustrar su alcance.

Aunque sutil, no se ha de desdeñar el matiz entre ejemplo e ilustración, pues permite comprender, no sólo que el caso particular no siempre sirve para fundar la regla, sino que a veces se enuncia la regla para sostener casos particulares que parecen que deben corroborarla. En sus cuentos fantásticos, Poe y Villiers de l'Isle-Adam empiezan a menudo el relato con el enunciado de una regla, de la que aquél sólo sería una ilustración: este procedimiento pretende reforzar la credibilidad de los acontecimientos.

Cuando, al principio de la segunda parte del *Discours de la Méthode*, a Descartes se le ocurre considerar que

*souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé,*

(con frecuencia no hay tanta perfección en las obras compuestas por varias piezas y hechas a mano por diversos maestros, como en las que ha trabajado uno solo),

<sup>21</sup> Whately, *Elements of Rhetoric*, parte I, cap. III, pág. 78.

<sup>22</sup> Cicerón, *De Officiis*, III, 49.

es preciso seguir este enunciado de una enumeración de casos particulares. El edificio construido por un único arquitecto es más bello; una ciudad, igualmente, resulta más ordenada; una constitución, obra de un único legislador, está incomparablemente mejor reglamentada, lo mismo que la verdadera religión, *dont Dieu seul a fait les ordonnances* (cuyas normas las hizo Dios solamente); los razonamientos de un hombre sensato, relativo a las cosas que sólo son probables, están más próximos a la verdad que la ciencia de los libros; los juicios de aquellos a los que sólo les guiara la razón, desde su nacimiento, serían más puros y más consistentes que los de los hombres gobernados por varios maestros. Según E. Gilson<sup>23</sup>, Descartes presenta estos ejemplos para sustentar su proposición sobre la superioridad de aquello que ha realizado una sola persona y justificar su intención de reconstruir, partiendo de los fundamentos que propone al respecto, todo el cuerpo de las ciencias. Pero ¿los diferentes casos citados son todos ejemplos? Mirándolos de cerca, parece más bien que los dos últimos son ilustraciones de una regla ya establecida por medio de los ejemplos que los preceden. En efecto, si la idea que tenían sobre lo bello, lo ordenado, lo sistemático, permitía a los contemporáneos de Descartes admitir el valor de sus reflexiones relativas al edificio, la ciudad, la constitución o la religión, sus dos últimas afirmaciones serían claramente paradójicas y sólo se las podría considerar con cierto crédito si se vieran en ellas ilustraciones de una regla admitida, pues suponen una concepción y un criterio de la verdad y del método que constituyen la originalidad del pensamiento cartesiano. En una enumeración, no todos los casos particulares que pretenden sostener una regla desempeñan el mismo papel, pues, si los primeros deben ser indiscutibles, para intervenir con toda su fuerza en la controversia, los siguientes disfrutaban ya del crédito concedido a los precedentes, y los últimos pueden servir sólo de ilustraciones. Esto explica, no sólo que todos los casos no estén en el mismo plano y que el orden

<sup>23</sup> Descartes, *Discours de la méthode*, ed. Gilson, pág. 55, n. 1.

de su presentación no sea reversible, sino también que el paso del ejemplo a la ilustración se efectúe muchas veces de forma insensible y que las controversias sean posibles en cuanto a la forma de comprender y de calificar el uso de cada caso particular y sus relaciones con la regla.

Porque la ilustración pretende aumentar la presencia, concretando con ayuda de un caso particular una regla abstracta, a menudo se tiende a ver en ella una imagen *a vivid picture of an abstract matter*<sup>24</sup>. Ahora bien, la ilustración no tiende a reemplazar lo abstracto por lo concreto, ni a transponer las estructuras en otro campo como lo haría la analogía<sup>25</sup>. Ciertamente, *es* un caso particular, corrobora la regla e incluso puede servir para enunciarla, como en el refrán<sup>26</sup>. Lo que sí es verdad es que a menudo se elige la ilustración por la repercusión afectiva que puede tener. Sin duda, la utilizada por Aristóteles en el pasaje siguiente ofrece este carácter; para el filósofo griego, se trata de oponer el estilo periódico al estilo coordinado, cuyo inconveniente reside en no tener fin en sí mismo:

[...] pues no hay nadie que no desee ver claramente el fin. Esto explica que, una vez llegados a la meta del estadio en el que corren, los atletas jadean y sucumben, mientras que antes, en tanto en cuanto tenían el término a la vista, no sentían la fatiga<sup>27</sup>.

En muchas ocasiones, la ilustración tendrá por objeto facilitar la comprensión de la regla, con ayuda de un caso de aplicación indiscutible, papel que cumple frecuentemente en Leibniz, como sucede en este fragmento:

[...] *il faut qu'il* [el mal moral] *ne soit admis ou permis, qu'en tant qu'il est regardé comme une suite certaine d'un devoir indispensable: de sorte que celui qui ne voudroit point permettre le péché d'autrui,*

<sup>24</sup> R. H. Thouless, *How to think straight*, pág. 103.

<sup>25</sup> Cfr. § 82, «¿Qué es la analogía?».

<sup>26</sup> Cfr. § 40, «Forma del discurso y comunión con el auditorio».

<sup>27</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1409a.

manqueroit luy même à ce qu'il doit; comme si un officier qui doit garder un poste important, le quittoit, surtout dans un temps de danger, pour empêcher une querelle dans la ville entre deux soldats de la garnison prêts à s'entretuer<sup>28</sup>.

[...] es preciso que [el mal moral] sólo sea admitido o *permitido* cuando se lo considere una consecuencia cierta de un deber indispensable; de modo que aquel que no quiera permitir el pecado de los demás, faltaría él mismo a lo que debe. Sería como si un oficial que debe vigilar un puesto importante, lo abandona, sobre todo en un momento de peligro, para impedir una querrela en la ciudad entre dos soldados de la guarnición que están dispuestos a matarse).

A semejanza del ejemplo jerarquizado, encontraremos la ilustración sorprendente, inesperada, prestigiosa, la cual debe servir, por eso mismo, para que se aprecie el alcance de la regla. Méré ilustra así la afirmación de que sólo se ama a quien es amable:

*Quand je pense que le Seigneur aime celui-cy, et qu'il hait celui-là sans qu'on sçache pourquoy; je n'en trouve point d'autre raison qu'un fonds d'Agrémens qu'il voit dans l'un et qu'il ne trouve pas dans l'autre, et je suis persuadé que le meilleur moyen, et peut-estre le seul pour se sauver c'est de luy plaire*<sup>29</sup>.

(Cuando pienso que el Señor quiere a éste y odia a aquél sin que se sepa por qué, no encuentro otra razón más que una serie de encantos que descubre en uno y que no halla en el otro, y estoy persuadido de que el mejor medio, y quizás el único, para salvarse es el de gustarle).

La ilustración inadecuada no desempeña el mismo papel que el caso anulador, porque, al no ser puesta en duda la regla, el enunciado de la ilustración inadecuada repercute más bien en quien se ha valido de ella, y pone de manifiesto su incomprensión, su desconocimiento del sentido de la regla.

<sup>28</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée*, en *Œuvres*, ed. Gerhardt, vol. 6, pág. 117.

<sup>29</sup> Caballero de Méré, *Des agrémens*, en *Œuvres*, t. II, pág. 29.

La ilustración voluntariamente inadecuada puede, sin embargo, constituir una forma de *ironía*. Al decir, de un tirón: «Hay que respetar a los padres. Cuando uno de ellos te regañe, replícale con energía», se duda sobre la seriedad de la regla.

Este empleo irónico de la ilustración inadecuada resulta especialmente chocante con relación a las calificaciones. A este respecto, se observará que la «regla», según el sentido que nos ocupa, es todo enunciado general en comparación con lo que es una aplicación suya. La calificación dada a una persona puede considerarse como una regla cuyos comportamientos proporcionarían ilustraciones<sup>30</sup>. Antonio utiliza la ilustración voluntariamente inadecuada cuando, sin dejar de repetir que Bruto es un hombre honorable, enumera sus actos de ingratitud y de traición<sup>31</sup>; Montherlant la usa, en *Les Jeunes Filles*, cuando, al tiempo que asegura por boca de Costals que Andrée Hacquebaut es inteligente, nos convence en cada página de su estupidez<sup>32</sup>. Con frecuencia, ciertas figuras clásicas, como la *antífrasis*, no serían más que una aplicación de este mismo procedimiento.

Exactamente igual que el ejemplo permite no sólo establecer una regla, sino también pasar de un caso particular a otro, la comparación, cuando no es una evaluación<sup>33</sup>, es a menudo una ilustración de un caso por medio de otro, dado que ambos se consideran como aplicaciones de una misma regla. He aquí un ejemplo típico de su uso:

Las dificultades son las que señalan a los hombres. Por eso, cuando sobrevenga una dificultad, recuerda que Dios, como un maestro de gimnasia, te enfrentó con un joven y rudo compañero<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Cfr. también, en § 74, la calificación como expresión de la esencia.

<sup>31</sup> Shakespeare, *Julius Caesar*, acto III, escena 2.<sup>a</sup>.

<sup>32</sup> Cfr. S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, vol. I, pág. 315.

<sup>33</sup> Cfr. § 57, «Los argumentos de comparación».

<sup>34</sup> Epicteto, *Pláticas*, I, 1.

La referencia a una regla, aunque implícita por completo, también es evidente —y, por tanto, se trata claramente de una ilustración— en estas oraciones:

*Pas de mort, pas de mourants, c'est la partie du champ de bataille, proche de l'ambulance, que l'on nettoie par propreté. Les premières meules, les premières haies sont vides de blessés, comme de leurs fruits dans un verger les branches basses*<sup>35</sup>.

(Nada de muerte, nada de moribundos, la parte del campo de batalla, próxima a la ambulancia, es la que se limpia por higiene. De los almiares más cercanos, de los setos más próximos se cogen los heridos, como en un huerto, de las ramas bajas, los frutos).

Algunas comparaciones ilustran una calificación general con ayuda de un caso concreto, perfectamente conocido por los oyentes; se trata de expresiones como «más orgulloso que don Rodrigo en la horca», «más rico que Crespo». Estas expresiones deberían transferir a quien se las aplica algo del carácter eminente de la ilustración elegida, pero tienden rápidamente al «cliché», con lo que, a lo sumo, tiene el alcance de un superlativo.

¿Qué papel desempeñan en la argumentación el caso particular ficticio, la experimentación mental? Mach, Rignano, Goblot, Ruyer y Schuhl, entre otros, han analizado este problema, el cual se plantea sobre todo a propósito de la ilustración<sup>36</sup>. En efecto, cuando la regla es suficientemente conocida, una situación que debe ilustrarla puede construirse con la mayor facilidad; por ejemplo: para ilustrar la regla que prescribe la elección por suerte de los jefes responsables, se relata la historia de los marinos que escogían, mediante sorteo, al capitán al que se le confiaría la dirección del navío<sup>37</sup>. A este respecto, no confundamos los casos ficticios con los

<sup>35</sup> J. Giraudoux, *Lectures pour une ombre*, pág. 216.

<sup>36</sup> Cfr. E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*; Rignano, *Psychologie du raisonnement*; E. Goblot, *Traité de logique*; R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*; P.-M. Schuhl, *Le merveilleux, la pensée et l'action*.

<sup>37</sup> Platón, *República*, 488b-489d; cfr. Aristóteles, *Retórica*, 1393b; R. D. D. Whately, *Elements of Rhetoric*, parte I, cap. II, pág. 69.

casos forjados por el autor, por las necesidades de la causa, pero que hubieran podido producirse perfectamente.

El autor de la *Retórica a Herennio* explica por qué prefiere componer él mismo los textos que deben ilustrar sus reglas de retórica más que extraerlos de los grandes escritores, como hacían los griegos<sup>38</sup>. El caso forjado está más estrechamente vinculado a la regla que el caso observado; indica mejor que éste que puede triunfar quien se conforma a la regla, y en qué consiste esta regla. Sin embargo, esta garantía es ilusoria, en parte. El caso forjado se parece a una experiencia realizada en un laboratorio escolar. Pero, puede ser que haya sido forjado más a semejanza de un modelo prestigioso que por la aplicación de la regla que se supone que ilustra.

#### § 80. EL MODELO Y EL ANTIMODELO

Cuando se trata de la conducta, un comportamiento particular puede, no sólo servir para fundamentar o ilustrar una regla general, sino también para incitar a una acción que se inspira en él.

Existen conductas espontáneas de imitación, lo que, con frecuencia, ha llevado a considerar que la tendencia a la imitación es un instinto, y de una importancia capital a los ojos del sociólogo<sup>39</sup>. Por otra parte, es conocido el lugar atribuido por la psicología contemporánea a los procesos de identificación<sup>40</sup>. Nosotros mismos hemos insistido en el papel de la inercia, en el hecho de que la repetición de una misma conducta —contrariamente al desvío y al cambio— no tiene que justificarse, y en la importancia que, por consiguiente, se concede a lo precedente<sup>41</sup>. Pero, no siempre es

<sup>38</sup> *Retórica a Herennio*, IV, 1-10.

<sup>39</sup> G. Tarde, *Les lois de l'imitation*; E. Dupréel, *Sociologie générale*, págs. 66 y sigs.

<sup>40</sup> Cfr. especialmente un ejemplo muy interesante en el que la identificación está verbalizada en M.-A. Sechehayé, *Journal d'une schizophrène*, pág. 118.

<sup>41</sup> Cfr. § 27, «Acuerdos propios de cada discusión».

espontánea la imitación de una conducta. Puede ocurrir que se invite a imitarla. La argumentación se fundará, bien en la regla de justicia<sup>42</sup>, bien en un modelo al que se pedirá que se conforme, como en el ejemplo de Aristóteles:

Si para las augustas diosas fue bueno someterse a la sentencia del Areópago, ¿cómo no va a ser lo mismo para Mixidémides!<sup>43</sup>.

Pueden servir de modelo las personas o los grupos cuyo prestigio valore los actos. El valor de la persona, reconocido de antemano, constituye la premisa de la que se sacará una conclusión que preconice un comportamiento particular. No se imita a cualquiera: para servir de modelo, es preciso un mínimo de prestigio<sup>44</sup>. Según Rousseau,

*Le singe imite l'homme qu'il craint, et n'imité pas les animaux qu'il méprise; il juge bon ce que fait un être meilleur que lui*<sup>45</sup>.

(El mono imita al hombre a quien teme, y no imita a los animales a quienes desprecia; juzga bueno lo que hace un ser mejor que él).

Si ha servido de modelo, es porque posee cierto prestigio, cuya prueba puede proporcionarla el efecto mismo<sup>46</sup>. Escribe Isócrates a Nicocles:

[...] pon tu propia prudencia como ejemplo para los demás, sabedor de que la manera de vivir de toda la ciudad concuerda con sus gobernantes. Sea para ti una señal de tu buen reinado el ver que tus súbditos son más ricos y prudentes gracias a tu cuidado<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Cfr. § 52, «La regla de justicia».

<sup>43</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1398b.

<sup>44</sup> Cfr. § 70, «El argumento de autoridad».

<sup>45</sup> J.-J. Rousseau, *Émile*, pág. 95.

<sup>46</sup> Véase un interesante empleo de la valoración como modelo en Marie de Vivier, *Le mal que je t'ai fait*, pág. 155: «O Sébastien Galois, que l'éternité te ressemble ou ne soit pas» [¡Oh, Sébastien Galois, que la eternidad se te parezca o no exista!].

<sup>47</sup> Isócrates, *A Nicocles*, 31; cfr. también *Panegírico*, 39.

Normalmente, se propone el modelo glorificado para que todos lo imiten. Unas veces, se trata de un modelo reservado a un reducido número o sólo a uno mismo; otras, es un patrón (*pattern*) que se ha de seguir en ciertas circunstancias: comportaos, en esta situación, como un buen padre de familia; amad al prójimo como a vosotros mismos; considerad como verdaderas únicamente las proposiciones concebidas tan clara y tan directamente como la proposición *je pense donc je suis* (pienso, luego existo) <sup>48</sup>.

Un hombre, un medio, una época, se caracterizan por los modelos que ellos se proponen y por la manera en que los conciben. Para marcar la revolución intelectual que se produjo en Francia con el viraje decisivo del siglo xvii, es significativo constatar que Pierre de La Ramée, para la elaboración de su dialéctica, buscará modelos en los poetas, los oradores, los filósofos y los juristas <sup>49</sup>, mientras que Descartes se propone a sí mismo como modelo para los lectores <sup>50</sup>.

El modelo indica la conducta que se ha de seguir. También sirve como garantía de una conducta adoptada. Pascal, para justificar los sarcasmos que dirige a los jesuitas, apelará a algunos Padres de la Iglesia y a Dios mismo, que no dudaron en fustigar el error <sup>51</sup>.

El hecho de seguir un modelo reconocido, de estar sujeto a él, garantiza el valor de la conducta; por tanto, el agente que valora esta actitud, a su vez, puede servir de modelo: se propondrá al filósofo como modelo para la ciudad porque él mismo tiene por modelo a los dioses <sup>52</sup>; Santa Teresa será la inspiradora de la con-

<sup>48</sup> Descartes, *Discours de la méthode*, pág. 87.

<sup>49</sup> P. Ramus, *Dialecticae libri duo Audomari Talaei praelectionibus illustrati*, 1566, nota, pág. 9.

<sup>50</sup> Descartes, *Méditations*, Prefacio; véase en el mismo sentido E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, pág. 143.

<sup>51</sup> Pascal, *XI<sup>e</sup> Provinciale*, «Bibl. de la Pléiade», págs. 551-553.

<sup>52</sup> Platón, *República*, 500c, d.

ducta de los cristianos porque ella misma tenía como modelo a Jesús <sup>53</sup>.

Añadamos, sin embargo, que la indiferencia en cuanto al modelo puede ser considerado un modelo; se propone como modelo a quien es capaz de evitar las tentaciones de la imitación. El hecho de que pueda haber una argumentación por el modelo desde el punto de vista de la originalidad muestra claramente que los modos de argumentación se aplican a las circunstancias más diversas, es decir, que la técnica argumentativa no está vinculada a tal situación social definida ni al respeto de tales o cuales valores. Por otra parte, sobre quien es modelo e inspirador de los demás, pesa una obligación que, la mayoría de las veces, determinará su conducta. De este argumento —lo hemos visto— se vale Isócrates para educar a Nicocles. Este mismo tema constituye la esencia de una obra contemporánea, en la que el mayor de dos hermanos, por ser el modelo del otro, ve que su conducta se inspira en su hermano:

*C'est en lui que je confronte l'image que je connais de moi à celle qu'il s'en est formée, et que je modèle l'une sur l'autre. Sans lui, je ne suis rien, car c'est par lui que je me prouve* <sup>54</sup>.

(En él confronto la imagen que conozco de mí con la que él se ha formado, y moldeo una con otra. Sin él, no soy nada, pues por él me muestro a mí mismo).

El modelo debe vigilar su conducta, pues el más mínimo extravío justificará otros mil, muy a menudo incluso con ayuda de un argumento *a fortiori*. Pascal estaba en lo cierto al constatar que:

*L'exemple de la chasteté d'Alexandre n'a pas tant fait de continents que celui de son ivrognerie a fait d'intempérants. Il n'est pas*

<sup>53</sup> Para algunos, Don Quijote será un modelo, porque era capaz de seguir, con ardor, al modelo que había elegido.

<sup>54</sup> C.-A. Puget, *La peine capitale*, acto II, pág. 64.

honteux de n'être pas aussi vertueux que lui, et il semble excusable de n'être pas plus vicieux que lui<sup>55</sup>.

(El ejemplo de la castidad de Alejandro no ha hecho tantos incontinentes como intemperantes ha hecho el de su embriaguez. No es vergonzoso no ser tan virtuoso como él, y parece excusable no ser más vicioso que él).

Se describirá al ser prestigioso con arreglo a su papel de modelo, se evidenciará tal o cual carácter o acto suyo, incluso se adaptará su imagen o su situación para que puedan inspirarse en su conducta con más facilidad. De este modo, escribirá el caballero de Méré:

*Un honneste homme doit vivre à peu pres comme un grand Prince qui se rencontre en un país étranger sans sujets et sans suite, et que la fortune réduit à se conduire comme un honneste particulier*<sup>56</sup>.

(Un hombre honesto debe vivir, más o menos, como un gran príncipe que se encuentra en un país extranjero sin súbditos ni séquito, y a quien la fortuna obliga a vivir como un honesto particular).

El atribuir a seres superiores cierta cualidad permite, si se admite el hecho, argumentar por el modelo, y, si se lo cuestiona, valora esta cualidad como si fuera, de todos modos, digna de atribuirla al modelo. Así, según Isócrates.

[...] se dice que también los dioses están regidos por Zeus. Si es verídico el relato sobre estas cosas, está claro que los dioses prefieren esta institución; pero si nadie lo sabe con exactitud y al figurárnoslo hemos supuesto que es así entre los dioses, esto es una señal de que preferimos todos la monarquía<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Pascal, *Pensées*, 182 (227), «Bibl. de la Pléiade», pág. 870 (n.º 103, ed. Brunshvicg).

<sup>56</sup> Caballero de Méré, *Des agréments*, en *Œuvres complètes*, t. II, pág. 21.

<sup>57</sup> Isócrates, *A Nicocles*, 26,

Igualmente, Montesquieu dice a través de Usbek:

*Ainsi, quand il n'y aurait pas de Dieu, nous devrions toujours aimer la justice; c'est-à-dire faire nos efforts pour ressembler à cet être dont nous avons une si belle idée, et qui, s'il existait, serait nécessairement juste*<sup>58</sup>.

(Así, aun cuando no hubiera Dios, deberíamos seguir amando la justicia, es decir, esforzarnos por parecernos a este ser del que nos hemos formado una idea tan bella, y que, si existiera, sería necesariamente justo).

Aunque servir de modelo sea una prueba de prestigio, la aproximación causada por la imitación entre el modelo y quienes se inspiran en él, los cuales, casi siempre, son inferiores a él, puede devaluar un poco el modelo. Ya hemos visto que toda comparación acarrea una interacción entre los términos<sup>59</sup>. Además, al vulgarizarlo, se le quita al modelo el valor que resulta de su distinción: el fenómeno de la moda, con todos sus avatares, se explica —como es sabido— por el deseo, propio de la masa, de acercarse a quienes marcan la tónica y por el deseo de diferenciarse y de huir propio de aquellos a quienes se copia. El mismo Isócrates que le aconseja a Nicocles que sirva de modelo a la muchedumbre le pedirá que se distinga de ella:

[...] tú [rey de muchos] no tenías la misma manera de pensar que los demás, ni distinguías la importancia de los asuntos o la inteligencia de los hombres por los placeres, sino que los juzgabas por su utilidad<sup>60</sup>.

La muchedumbre se ha convertido aquí en antimodelo.

Si la referencia a un modelo permite promover ciertas conductas, la referencia a un contraste, a un *antimodelo*, posibilita su ale-

<sup>58</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, LXXXIV (Usbek à Rhédi), pág. 58.

<sup>59</sup> Cfr. § 57, «Los argumentos de comparación».

<sup>60</sup> Isócrates, *A Nicocles*, 50.

amiento. Para algunos, como Montaigne, la acción del antimodelo es la más eficaz:

*Il en peut estre aucuns de ma complexion, qui m'instruis mieux par contrariété que par exemple, et par fuite que par suite. A cette sorte de discipline regardoit le vieux Caton, quand il dict que les sages ont plus à apprendre des fols que les fols des sages, et cet ancien joueur de lyre, que Pausanias recite avoir accoustumé contraindre ses disciples d'aller ouyr un mauvais sonneur qui logeoit vis à vis de luy, où ils apprirent à hayr ses desaccords et fauces mesures [...] <sup>61</sup>.*

(Puede que haya alguien como yo, que me instruyo mejor con el contraste que con el ejemplo, huyendo de algo que siguiéndolo. En esta clase de disciplina pensaba el viejo Catón, cuando decía que los sabios tienen más que aprender de los locos que los locos de los sabios, y aquel antiguo músico que tocaba la lira, de quien Pausanias cuenta que solía obligar a sus discípulos a que oyeran a uno que vivía enfrente y que tocaba horriblemente, y así aprendían a odiar las notas desafinadas y las medidas equivocadas).

¿Se obtiene el efecto de contraste gracias al argumento del anti-modelo o porque se aprecia el acto en sus consecuencias, con que son deplorables? Ahí hay dos argumentaciones diferentes, aunque sea inevitable una interacción entre ellas: ¿se juzga al agente por su actos o a la inversa? Sólo en el segundo caso descubrimos el efecto del antimodelo, tal como lo describe el caballero de Méré:

*Je remarque aussi qu'on ne fuit pas seulement ceux qui déplaisent, mais qu'on hait tout ce qui leur appartient, et qu'on ne leur veut ressembler que le moins qu'on peut. S'ils loüent la paix, ils font souhaiter la guerre; s'ils sont devots et reglez, on veut estre libertin et des-ordonné <sup>62</sup>.*

(Observo también que no sólo huimos de aquellos que nos desagradan, sino que odiamos todo lo que les pertenece, y sólo queremos

<sup>61</sup> Montaigne, *Essais*, lib. III, cap. VIII, «Bibl. de la Pléiade», pág. 893.

<sup>62</sup> Caballero de Méré, *Des agrémens*, en *Œuvres complètes*, t. II, págs. 30-31.

parecernos a ellos lo menos posible. Si elogian la paz, hacen que deseemos la guerra; si son devotos y ordenados, queremos ser libertinos y desordenados).

A primera vista, todo lo que hemos dicho del modelo puede aplicarse, *mutatis mutandis*, al antimodelo. Una veces, se estará incitado, en el momento de una deliberación, a elegir un comportamiento porque se opone al del antimodelo; otras veces, la repulsión llegará incluso a provocar el cambio de una actitud anteriormente adoptada, por la única razón de que también es la del antimodelo <sup>63</sup>. Sin embargo, un rasgo importante distingue esta forma de argumentación de la que recurre al modelo: mientras que, en esta última, se propone conformarse, aunque fuese con torpeza, a alguien, y mientras que la conducta que se va a adoptar es relativamente muy conocida, en el argumento del antimodelo se incita a distinguirse de alguien, sin que de ello se pueda inferir siempre una conducta precisa. A menudo, mediante la referencia implícita a un modelo, será posible cierta determinación de esta conducta: el alejarse de Sancho Panza sólo puede concebirlo quien conoce la figura de don Quijote; la visión del ilota sólo puede determinar una conducta para quien conoce el comportamiento de un espartano aguerrido.

Porque se aparta de lo que hace, el antimodelo, adoptando una conducta, la transforma, de manera voluntaria o involuntaria, en parodia y a veces en provocación. Así sucede con los demonios de los que habla Bossuet:

*J'apprends aussi de Tertullien que non-seulement les démons se faisaient présenter devant leurs idoles des voeux et des sacrifices, le propre tribut de Dieu, mais qu'ils les faisaient parer des robes et des ornements dont se revêtaient les magistrats, et faisaient porter devant eux les faisceaux et les bâtons d'ordonnance, et les autres marques d'autorité publique; parce qu'en effet, dit ce grand person-*

<sup>63</sup> Cfr. G. Marcel, *Rome n'est plus dans Rome*, acto III, escena 4.<sup>a</sup>.

nage, «les démons sont les magistrats du siècle» [...] *Et à quelle insolence, mes frères, ne s'est pas porté ce rival de Dieu? Il a toujours affecté de faire ce que Dieu faisait, non pas pour se rapprocher en quelque sorte de la sainteté, c'est sa capitale ennemie; mais comme un sujet rebelle, qui par mépris, ou par insolence, affecte la même pompe que son souverain* <sup>64</sup>.

(De Tertuliano también aprendo que los demonios, ante sus ídolos, no sólo hacían votos y ofrecían sacrificios, el propio tributo de Dios, sino que los recubrían con las ropas y los adornos que utilizaban los magistrados, y ponían delante de ellos los fascas, los bastones de ordenanza y las restantes señales de autoridad pública, porque, en efecto, dice este gran personaje: «los demonios son los magistrados del siglo» [...] ¿Y a qué insolencia, hermanos, no se ha atrevido este rival de Dios? Siempre le ha gustado hacer lo que Dios hacía, no para acercarse de algún modo a su santidad, su capital enemiga, sino como un vasallo rebelde, que, por desprecio o insolencia, se reviste de la misma pompa que su soberano).

¿Piensa Bossuet, en este pasaje, en la Fronda? Importa poco. Lo esencial es que revela claramente el mecanismo de la argumentación por el antimodelo.

Con frecuencia, se representa este último de forma convencional y deliberadamente falsa debido al efecto revulsivo que debe producir. La falta de datos sobre la sociedad musulmana no es el motivo por el que se ha de atribuir los rasgos convencionales del sarraceno en los cantares de gesta franceses <sup>65</sup>. Sin embargo, la introducción del antimodelo, en lugar de pretender simplemente un efecto revulsivo, puede servir de incentivo para una argumentación *a fortiori*, al representar el antimodelo un mínimo por debajo del cual es impropio descender. Por otra parte, como a menudo el antimodelo es, al mismo tiempo, un adversario contra el que se debe luchar

y, si se terciara, al que se ha de matar, será complejo el papel en la argumentación de un mismo ser aborrecido. Es sabido que la competición desarrolla las semejanzas entre antagonistas <sup>66</sup>, los cuales, con el tiempo, toman uno de otro todos los procedimientos eficaces: ciertas técnicas podrán preconizarse, porque son las del adversario. No obstante, cuando éste también es el antimodelo, con mucha frecuencia se procurará separar los medios y los fines, o incluso distinguir entre temporal y permanente, entre indispensable y superfluo, entre lícito e ilícito <sup>67</sup>.

Proponiendo a los demás un modelo o un antimodelo, se sobreentiende, a menos de reducir su papel a circunstancias particulares, que uno mismo se esfuerza igualmente por acercarse a ellos o distinguirse de ellos. Esto permite salidas cómicas, del tipo siguiente: a un padre, que le dice a su hijo, mal estudiante, «A tu edad, Napoleón era el primero de la clase», le replica el muchacho: «A tu edad, era emperador».

El argumento por el modelo o el antimodelo puede aplicarse espontáneamente al discurso mismo: el orador que afirma creer en ciertas cosas no las fundamenta sólo con su autoridad. Su comportamiento al respecto, si tiene prestigio, también puede servir de modelo, animar a comportarse como lo hace, y a la inversa, si es el antimodelo, se alejará de él.

#### § 81. EL SER PERFECTO COMO MODELO

Los inconvenientes de la argumentación por el modelo o el antimodelo se manifiestan cuando el modelo implica rasgos reprobables o el antimodelo, cualidades dignas de imitación. En efecto,

<sup>64</sup> Bossuet, *Premier sermon sur les démons*, en *Sermons*, vol. II, pág. 13.

<sup>65</sup> Cfr. C. Meredith Jones, «The conventional Saracen of the songs of geste», en *Speculum*, vol. XVII, n.º 2, abril de 1942, pág. 202.

<sup>66</sup> E. Dupréel, *Sociologie générale*, pág. 157.

<sup>67</sup> Cfr. J. Giraudoux, a propósito de la creación de la «Commissariat à l'Information», *La Française et la France*, págs. 234-237, 241.

toda discriminación entre los actos del modelo o del antimodelo supone un criterio distinto al de la persona o el grupo que se exalta o que se desprecia, criterio que hace que el argumento por el modelo sea inutilizable, por tanto, superfluo o incluso peligroso.

Para obviar estos inconvenientes, se induce a los autores a embellecer o a ensombrecer la realidad, a crear héroes o monstruos, totalmente buenos o malos, a transformar la historia en mito, en leyenda, en estampa. Pero, incluso entonces, la multiplicidad de modelos o de antimodelos no permite extraer una regla de conducta única y clara. Los objetos tomados de la experiencia no pueden, por esta razón —según Kant—, considerarse modelo (o arquetipo):

Quien quisiera derivar de la experiencia los conceptos de la virtud y convertir lo que, en el mejor de los casos, es un simple ejemplo de explicación imperfecta en modelo de fuente cognoscitiva (que es el modo de proceder de muchos), haría de la virtud algo ambiguo y mudable según el tiempo y las circunstancias, algo inservible para constituir una regla <sup>68</sup>.

Por el contrario, todo ser encarnado debe cotejarse, según Kant, no sólo con la idea de la virtud, sino también con un ideal, como el del sabio estoico:

[...] un hombre que sólo existe en el pensamiento, pero que corresponde plenamente a la idea de sabiduría. Así como la idea ofrece la *regla*, así sirve el ideal, en este caso, como *arquetipo* de la completa determinación de la copia. No poseemos otra guía de nuestras acciones que el comportamiento de ese hombre divino que llevamos en nosotros, con el que nos comparamos, a la luz del cual nos juzgamos y en virtud del cual nos hacemos mejores, aunque nunca podamos llegar a ser como él. Aunque no se conceda *realidad* objetiva (existencia) a esos ideales, no por ello hay que tomarlos por quimeras. Al contrario, suministran un modelo indispensable a la razón, la cual necesita el concepto de aquello que es enteramente completo

<sup>68</sup> E. Kant, *Crítica de la razón pura*, pág. 311.

en su especie con el fin de apreciar y medir el grado de insuficiencia de lo que es incompleto <sup>69</sup>.

Kant se da cuenta de la importancia que tiene el modelo para la conducta, pero cree que este modelo sólo es un ideal que cada hombre lleva en sí, sin que los límites naturales permitan que se realice dentro de un ejemplo fenomenal.

Este arquetipo, que encuentra Kant en «ese hombre divino que llevamos en nosotros», lo proporcionan las religiones a los hombres gracias a la idea o a la imagen que presentan de Dios, del Ser perfectamente bueno o, al menos, de su representante y portavoz en la tierra. Tarde ya tuvo ocasión de mostrar la importancia de Jesús, Mahoma, Buda, como modelos para la humanidad <sup>70</sup>. Este papel se cumple tanto más fácilmente cuanto que esos seres, cualquiera que sea su condición sobrenatural, se conducen, sin embargo, como hombres que viven con otros hombres. Desde cierto punto de vista, ya la encarnación de la divinidad sería una corrección al modelo para aproximarlos a quienes es preciso edificar. No obstante, constatamos que los que utilizan esta forma de argumentación adaptan de forma aún mucho más directa su modelo a las conclusiones que quieren promover. Citemos a este respecto algunos ejemplos significativos en los que se propone a Jesús como modelo.

He aquí dos pasajes en los que Bossuet presenta a Jesús como modelo de rey absoluto:

*Jésus-Christ, Seigneur des seigneurs, et Prince des rois de la terre, quoique élevé dans un trône souverainement indépendant, néanmoins, pour donner à tous les monarques, qui relèvent de sa puissance, l'exemple de modération et de justice, il a voulu lui-même s'assujettir aux règlements qu'il a faits et aux lois qu'il a établies* <sup>71</sup>.

(Jesucrito, Señor de señores y Príncipe de los reyes de la tierra, aunque se encuentra en un trono soberanamente independiente, para

<sup>69</sup> *Ib.*, pág. 486.

<sup>70</sup> Tarde, *La logique sociale*, pág. 308.

<sup>71</sup> Bossuet, *Sur la prédication évangélique*, en *Sermons*, vol. II, pág. 50.

dar a todos los monarcas, que dependen de su poder, ejemplo de moderación y de justicia, quiso él mismo someterse a las normas y las leyes que estableció).

Y en otra parte:

*Ce grand Dieu n'a besoin de personne; et néanmoins il veut gagner tout le monde [...] Ce grand Dieu sait tout, il voit tout, et néanmoins il veut que tout le monde lui parle; il écoute tout, et il a toujours l'oreille attentive aux plaintes qu'on lui présente, toujours prêt à faire justice. Voilà le modèle des rois [...] <sup>72</sup>.*

(Este gran Dios no necesita de nadie, y sin embargo quiere contemplar a todo el mundo [...] Este gran Dios lo sabe todo, lo ve todo, y sin embargo quiere que todo el mundo le hable; todo lo escucha, y siempre está atento a las quejas que le presentan, siempre dispuesto a hacer justicia. He aquí el modelo de los reyes [...]).

Para Locke, Jesús es el modelo de la tolerancia, que debe inspirar los actos de los sacerdotes y fieles:

Si, como el Capitán de nuestra salvación, hubieran deseado sinceramente el bien de las almas, habrían seguido las huellas y el ejemplo perfecto de ese Príncipe de la Paz [...] Sin embargo, sabemos perfectamente que, si se hubiera debido convertir por la fuerza a los infieles, si soldados armados hubieran debido alejar de sus errores a los que eran ciegos u obstinados, a El le habría sido mucho más fácil conseguirlo con ejércitos de legiones celestiales, que a cualquier hijo de la Iglesia, por muy poderoso que sea, con todos sus dragones <sup>73</sup>.

Y termina con esta apelación suprema:

Ni el mismo Dios salvará a los hombres en contra de su voluntad <sup>74</sup>.

<sup>72</sup> Bossuet, *Sur l'ambition*, en *Sermons*, vol. II, pág. 411.

<sup>73</sup> Locke, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, pág. 125.

<sup>74</sup> *Ib.*, pág. 137.

El caballero de Méré, el cual no dudaba —lo hemos visto <sup>75</sup>— en servirse de la gracia divina para ilustrar la importancia de ser amable, sostiene que Jesús nos indicó el amor por las cosas agradables:

*Il me semble aussi que le plus parfait modèle, et celui que nous devons le plus imiter, aimoit tout ce qui se faisoit de bonne grace, comme ces excellens parfums qui furent répandus sur luy: et peut-on rien s'imaginer de plus agreable que ses moindres discours et ses moindres actions? <sup>76</sup>.*

(También me parece que el modelo más perfecto, y el que debemos imitar, amaba todo lo que se hacía de buena gana, como los excelentes perfumes que se derramaron sobre él. ¿Acaso no puedo imaginar nada más agradable que sus discursos más breves y sus acciones más insignificantes?).

Puede suceder incluso que se interpreten ciertos relatos evangélicos únicamente con arreglo al papel de modelo que Jesús asume, y sin el cual se volverían incomprensibles, en tanto que incompatibles con la perfección divina:

*Jésus-Christ voit dans sa prescience en combien de périls extrêmes nous engage l'amour des grandeurs; c'est pourquoi il fuit devant elles, pour nous obliger à les craindre; [...], il nous apprend tout ensemble que le devoir essentiel du chrétien, c'est de réprimer son ambition <sup>77</sup>.*

(Jesucristo ve, dentro de su presciencia, a cuántos peligros extremos nos expone el amor por las grandezas; por eso, huye de ellas, para obligarnos a temerlas; [...] nos enseña a la vez que el principal deber del cristiano es reprimir su ambición).

El mismo, Dios, no tiene ninguna razón para huir. Sólo el modelo la tiene.

<sup>75</sup> Cfr. § 79, «La ilustración».

<sup>76</sup> Caballero de Méré, *Des agréments*, en *Œuvres complètes*, t. II, pág. 28.

<sup>77</sup> Bossuet, *Sur l'ambition*, en *Sermons*, vol. II, pág. 394.

Puede invocarse hasta el medio en el que vive el modelo, con el fin de favorecer la acción de este último acercándolo a quienes se le propone como modelo y ante quienes, por eso mismo, se lo valora:

*Comme les petits Jocistes s'exaltent à la pensée du Christ ouvrier, les paysans devraient puiser le même fierté dans la part qu'accordent les paraboles de l'Évangile à la vie des champs et dans la fonction sacrée du pain et du vin, et en tirer le sentiment que le christianisme est une chose à eux*<sup>78</sup>.

(Igual que los miembros de la J.O.C. se exaltan al pensar en Cristo obrero, los campesinos deberían mostrar el mismo orgullo ante los pasajes que dedican las parábolas del Evangelio a la vida en el campo y a la función sagrada del pan y el vino, y deberían extraer la idea de que el cristianismo es algo suyo).

Estos diversos ejemplos muestran cuán susceptible es la argumentación por el modelo —incluso si se limita a la exaltación de la vida de un único ser— de utilidades y de adaptaciones variadas, según que tal o cual aspecto del Ser perfecto se ponga en primer plano y se proponga como modelo para los hombres.

El Ser perfecto se presta más que cualquier otro modelo a esta adaptación porque, por su condición misma y por esencia, tiene algo de imperceptible, de desconocido, y porque, por otra parte, no sirve sólo para una época y un lugar. Ahora bien, en la medida en que se cree que se puede utilizar el modelo independientemente de las circunstancias, cuando el modelo es más que un patrón (*pattern*) limitado en cuanto a su alcance, carece de fundamento la acusación de anacronismo. Entonces, es esencial la función del intérprete: él es quien permite al modelo indiscutido que sirva de guía en todas las circunstancias de la vida.

<sup>78</sup> S. Weil, *L'enracinement*, pág. 82. «Jociste», miembro de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (J. O. C.) de Bélgica (*N. de la T.*)

## B) EL RAZONAMIENTO POR ANALOGÍA

### § 82. ¿QUÉ ES LA ANALOGÍA?

Nadie ha negado la importancia de la analogía en la conducta de la inteligencia. Sin embargo, reconocida por todos como un factor esencial de invención, se la ha tratado con recelo tan pronto como se la quería convertir en un medio de prueba. Es cierto que algunas teorías filosóficas, como las de Platón, Plotino o Santo Tomás, han justificado el uso argumentativo de la analogía gracias a la concepción que suministran de lo real; pero, de este modo parecía que este uso estaba vinculado a una metafísica y unido a su destino. En cambio, la mayoría de las veces, los pensadores empíricos sólo ven, en la analogía, una semejanza de índole menor, imperfecta, débil, incierta<sup>79</sup>. De modo más o menos explícito, se admite que la analogía forma parte de una serie, identidad-semejanza-analogía, de la que constituye el grado menos significativo. Su único valor sería el de permitir la formulación de una hipótesis que se debe comprobar por inducción<sup>80</sup>.

Estamos lejos de pensar en que una analogía no puede servir de punto de partida para comprobaciones posteriores, lo cual no distingue la analogía de ningún otro razonamiento, pues las conclusiones, de ambos, siempre pueden someterse a una nueva prueba. ¿Y estamos autorizados para denegar a la analogía toda fuerza probatoria, aun cuando el mero hecho de ser capaz de hacer que prefiramos una hipótesis en lugar de otra indique que posea valor de argumento? Por tanto, todo estudio global de la argumentación debe dejarse sitio como elemento de prueba.

<sup>79</sup> Hume, *Traité de la nature humaine*, t. I, pág. 226.

<sup>80</sup> J. St. Mill, *A System of Logic*, lib. III, cap. XX, § 3.

Nos parece que se resaltarán con la mayor claridad posible el valor argumentativo de la analogía si se la considera como una similitud de estructuras, cuya fórmula más general sería: A es a B lo que C es a D. Esta concepción de la analogía se relaciona con una tradición muy antigua, aún empleada por Kant<sup>81</sup>, Whately<sup>82</sup>, Cournot<sup>83</sup>. No está del todo olvidada, como lo prueba esta opinión de M. Cazals citada por Paul Grenet en una obra reciente:

*Ce qui fait l'originalité de l'analogie et ce qui la distingue d'une identité partielle, c'est-à-dire de la notion un peu banale de ressemblance, c'est qu'au lieu d'être un rapport de ressemblance elle est une ressemblance de rapport. Et ce n'est pas là un simple jeu de mots, le type le plus pur de l'analogie se trouve dans une proportion mathématique*<sup>84</sup>.

(Lo que constituye la originalidad de la analogía y lo que la distingue de una identidad parcial, es decir, de la noción, un poco banal, de semejanza, es el hecho de que en lugar de ser una *relación de semejanza* es una *semejanza de relación*. Y no se trata de un mero juego de palabras, el tipo más puro de la analogía se encuentra en una *proporción matemática*).

Suscribimos estas líneas, salvo el último punto. Si la etimología incita a encontrar el prototipo de la analogía en la proporción matemática<sup>85</sup>, ésta última sólo es, a nuestro parecer, un caso particular de similitud de relaciones y, en absoluto, el más significativo. En efecto, en esta proporción, no se distingue lo que caracteriza precisamente, para nosotros, a la analogía, y que se refiere a la diferencia entre las relaciones que se confrontan. Para determinar-

<sup>81</sup> Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, págs. 146-147.

<sup>82</sup> Richard D. D. Whately, *Elements of Rhetoric*, pág. 359, Appendix to page 67 (B).

<sup>83</sup> A.-A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, vol. I, pág. 93-94.

<sup>84</sup> P. Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, pág. 10. Cfr. Mgr. de Solages, *Dialogue sur l'analogie*, pág. 15.

<sup>85</sup> Cfr. M. Dorolle, *Le raisonnement par analogie*, cap. I.

lo, partamos de una analogía bastante sencilla y típica, extraída de Aristóteles:

Pues el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza<sup>86</sup>.

Proponemos llamar *tema* al conjunto de los términos A y B, los cuales contienen la conclusión (inteligencia del alma, evidencia) y denominar *foro* al conjunto de los términos C y D, los cuales sirven para sostener el razonamiento (ojos del murciélago, luz del día). Normalmente, se conoce mejor el foro que el tema cuya estructura debe esclarecer o cuyo valor debe establecer, bien el valor global, bien el valor de cada término. Sin embargo, no siempre es así: Catalina de Génova, al final de su *Traité du Purgatoire*, trata de dilucidar su propio estado de alma, por analogía con el de las almas del Purgatorio, del que es difícil decir que se lo conozca mejor, pero a cuya descripción había dedicado Catalina de Génova amplios desarrollos:

*Cette forme purgative que je vois dans les âmes du purgatoire, je la sens en mon âme, surtout depuis deux ans, et chaque jour je la sens et la vois plus clairement. Mon âme demeure en ce corps comme dans un purgatoire [...]*<sup>87</sup>.

(Esta forma purgativa que descubro en las almas del purgatorio, la siento en mi alma, especialmente desde hace dos años, y cada día la siento y la veo con más claridad. Mi alma permanece en este cuerpo como en un purgatorio [...]).

Entre tema y foro, hay, en todo caso, una relación asimétrica que nace del lugar que ocupan en el razonamiento. Además, para que exista la analogía, el tema y el foro deben pertenecer a campos diferentes; cuando las dos relaciones que se cotejan corresponden

<sup>86</sup> Aristóteles, *Metafísica*, α, 993b.

<sup>87</sup> Sainte Catherine de Gênes, «Traité du Purgatoire», cap. XVII, en *Œuvres*, pág. 150.

a un mismo campo, y se las puede subsumir en una estructura común, la analogía deja sitio a un razonamiento por el ejemplo o la ilustración, al proporcionar el tema y el foro dos casos particulares de una misma regla. Así pues, mientras que ciertos razonamientos se presentan indiscutiblemente como analogías (lo cual sucede muy a menudo cuando se considera al foro desde el punto de vista sensible y al tema desde el espiritual), otros dan lugar a alguna duda al respecto, como este pasaje de Colette relativo a sus relaciones con una bandada de pájaros:

[...] *le temps n'était pas loin où dans une petite foule indistincte j'allais découvrir l'individu, le singulier, le préféré qui me préférerait. Chaque fois le danger, avec l'animal, se fait le même pour nous. Choisir, être choisi, aimer: tout de suite après viennent le souci, le péril de perdre, la crainte de semer le regret. De si grands mots au sujet d'un passereau? Oui, d'un passereau. Il n'est pas, en amour, de petit objet*<sup>88</sup>.

([...] no estaba lejano el momento en que entre una reducida multitud indistinta, descubriría al individuo, al singular, al preferido que me amaría. Con el animal, siempre el peligro es el mismo para nosotros. Elegir, ser elegido, amar; justo después vienen la preocupación, el riesgo a perder, el temor a sembrar la tristeza ¿Palabras tan importantes por un pájaro? Sí, por un pájaro. En el amor, no hay objeto pequeño).

¿Se trata de una analogía con el amor humano? ¿Se trata de un ejemplo que conduce a la generalización? Las últimas palabras harían que se prefiriera esta interpretación. Sin ellas, estaríamos inclinados a ver en todo este pasaje un desarrollo analógico cuyo tema fuera el amor humano. En algunos casos, la fluctuación entre las dos formas de razonamiento puede, además, ser eficaz.

La impresión de que se está ante dos campos diferentes puede depender de las disposiciones del oyente. Pero, a menudo el discurs-

<sup>88</sup> Colette, *Le fanal bleu*, pág. 34.

so prepara la asimilación o la separación de los campos: es esencial la elección de los términos utilizados y, a este respecto, podríamos volver a nuestras anteriores observaciones sobre las diferencias de naturaleza o de grado. Todo lo que plantea una diferencia de naturaleza, de orden, tiende a instituir campos separados en los cuales podrán situarse el foro y el tema, respectivamente; la oposición entre lo finito y lo infinito es una diferencia de orden que será propia al razonamiento analógico.

Uno puede preguntarse si, en el interior de una misma disciplina, se encuentran analogías hablando con propiedad. La pregunta —pensamos— debe tener una contestación afirmativa, pero es muy delicada. Los biólogos emplean dos nociones susceptibles de esclarecer este problema: la homología (v. gr.: brazos y ala), la analogía (v. gr.: similitudes, provocadas por la vida acuática, en individuos de géneros diferentes). En el primer caso, tenemos un tema estructural que constituye un sistema natural, que engloba, y subsume los casos individuales emparentados, sistema determinado a la vez por la anatomía, la embriología, la paleontología, que agrupa a los individuos en un mismo campo. En el segundo caso, el pensamiento va de un género animal a otro, considerados dentro de su aislamiento relativo.

En derecho, el razonamiento por analogía propiamente dicho se limita —al parecer— a la confrontación, sobre puntos concretos, entre derechos positivos distintos por el tiempo, el espacio geográfico o la materia tratada. En cambio, cada vez que se buscan similitudes entre sistemas, se los considera ejemplos de un derecho universal; asimismo, siempre que se argumenta en favor de la aplicación de una regla determinada a casos nuevos, se afirma, por eso mismo, que se está dentro de un único campo; por lo tanto, la rehabilitación de la analogía, como procedimiento de interpretación extensiva, que responde al deseo de algunos juristas de ver en ella otra cosa que no sea el término por el cual se descalifica lo que el adversario presenta como ejemplo, se realizará dándole

a la analogía una significación diferente de la que hemos propuesto <sup>89</sup>.

### § 83. RELACIONES ENTRE LOS TÉRMINOS DE UNA ANALOGÍA

Al declarar que en toda analogía hay una relación entre cuatro términos, ofrecemos evidentemente una visión esquematizada de las cosas. Cada uno de ellos puede, en efecto, corresponder a una situación compleja, y eso es precisamente lo que caracteriza una *analogía rica*.

El hecho de que se trate de similitud de relaciones autoriza, entre los términos del tema y los del foro, diferencias tan importantes como se quiera. La naturaleza de los términos es, a primera vista al menos, secundaria. Además, muy a menudo, el papel que desempeñan en la analogía es lo único que precisa su significación. Cuando Ezequiel exclama:

Y les daré un mismo corazón e infundiré en sus entrañas un nuevo espíritu, y quitaré de su cuerpo el corazón de piedra y les daré un corazón de carne <sup>90</sup>,

la carne es a la piedra como la piedra a la insumisión; mientras que, en muchas analogías, la carne es al espíritu como el estado de pecado al estado de gracia. Por tanto, un mismo término se concibe de maneras muy diferentes, para poder insertarse dentro de las analogías de sentidos tan opuestos.

Aunque la analogía-tipo implica cuatro términos, con bastante frecuencia sucede que su número se reduce a tres; uno de ellos figura dos veces en el esquema, con lo que resulta: B es a A lo que C es a B.

He aquí un ejemplo extraído de Leibniz:

<sup>89</sup> Cfr. especialmente N. Bobbio, *L'analogia nella logica del diritto*, sobre todo la pág. 34.

<sup>90</sup> *Ezequiel*, XI, 19.

[...] *toutes les autres substances dependent de Dieu comme les pensées emanent de nostre substance* [...] <sup>91</sup>.

([...] todas las demás sustancias dependen de Dios como los pensamientos emanan de nuestra sustancia [...]).

y este otro, atribuido a Heráclito:

El hombre, respecto a la divinidad, es tan pueril como lo es el niño respecto al hombre <sup>92</sup>.

El término común «sustancia», «hombre», invita a situar el tema en la prolongación del foro, y a jerarquizarlos. Pero se mantiene la distinción de los campos, indispensable para la existencia de la analogía; pues el término común, al ser formalmente el mismo en el tema y en el foro, se disocia por su uso diferenciado, que lo hace equívoco. En efecto, era de prever que el término común, puesto que su lugar en el foro y en el tema lo pone en relación con términos pertenecientes a dos campos diferentes, adopte por el hecho mismo significaciones más o menos divergentes.

De lo anterior se podría concluir que toda analogía de tres términos puede analizarse como analogía de cuatro términos. Sin embargo, es útil distinguir las analogías en las que el foro y el tema se sitúan, en cierto modo, en la prolongación uno de otro, de aquellas en las que el acento recae más bien sobre el paralelismo entre ambos. Así pues, la interpretación argumentativa podrá ser muy diferente.

Dos analogías, tomadas de la obra de Gilson sobre el tomismo, lo mostrarán. He aquí la primera:

*Lorsqu'un maître instruit son disciple, il faut que la science du maître contienne ce qu'il introduit dans l'âme de son disciple. Or la connaissance naturelle que nous avons des principes nous vient*

<sup>91</sup> Leibniz, *Discours de métaphysique*, XXXII, ed. Gerhardt, vol. 4, pág. 457.

<sup>92</sup> P. Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, pág. 108, n. 367 («Fragments Diels», 79, Bywater, 97).

de Dieu, puisque Dieu est l'auteur de notre nature. Ces principes sont donc, eux aussi, contenus dans la sagesse de Dieu. D'où il suit que tout ce qui est contraire à ces principes est contraire à la sagesse divine et, par conséquent, ne saurait venir de Dieu <sup>93</sup>.

(Cuando un maestro instruye a su discípulo, es preciso que la ciencia del maestro contenga lo que introduce en el alma del discípulo. Ahora bien, el conocimiento natural que tenemos de los principios nos viene de Dios, puesto que Dios es el autor de nuestra naturaleza. Luego, estos principios también están contenidos en la sabiduría de Dios. De donde se deduce que todo lo que es contrario a estos principios es contrario a la sabiduría divina y, por consiguiente, no podría venir de Dios).

Y ésta es la segunda:

*Comme un enfant qui comprend ce qu'il n'aurait pu découvrir, mais qu'un maître lui enseigne, l'intellect humain s'empare sans peine d'une doctrine dont une autorité plus qu'humaine lui garantit la vérité* <sup>94</sup>

(Como un niño que comprende lo que habría podido descubrir, pero que un maestro le enseña, el intelecto humano se apodera sin dificultad de una doctrina de la cual una autoridad más que humana le garantiza la verdad).

En ambos casos, tenemos un foro sacado del ámbito de la vida diaria, el de la enseñanza; en ambos casos, existe una diferencia de valor considerable, no sólo entre los términos de cada campo, sino también entre los dos campos considerados. Pero, en el primer caso, esta diferencia no es la que importa principalmente. Por eso, percibimos más bien el paralelismo entre las dos relaciones (la sabiduría de Dios es al conocimiento natural como la ciencia del maestro a la del discípulo). En el segundo caso, por el contrario, las diferencias de valor es lo que más importa. Y nosotros distinguimos

<sup>93</sup> É. Gilson, *Le thomisme*, pág. 31 (*Contra Gentiles*, I, 7).

<sup>94</sup> *Ib.*, pág. 35.

más bien una analogía de tres términos jerarquizados (la autoridad divina es para el intelecto humano lo que el maestro es para el niño), y la percibimos aunque el término común no sea formalmente idéntico («maestro», «intelecto humano») <sup>95</sup>.

Añadamos que, junto a las analogías de tres términos jerarquizados, se hallan analogías que responden al esquema: A es a B lo que A es a C. He aquí un hermoso ejemplo tomado de Demóstenes:

Pero cuando se echa dinero al otro lado, como en un platillo de la balanza, se va éste llevándose consigo y arrastrando con él al razonamiento, y el que tal ha hecho ya no podría hacer cálculo de nada en forma correcta y sana <sup>96</sup>.

El dinero, aunque tomado únicamente en el sentido material, cumple aquí dos funciones diferentes. En cierto modo, el orador utiliza una coincidencia acertada, la cual permite la fusión entre uno de los términos del foro y uno de los del tema. Más adelante veremos en qué se parece esta analogía a ciertas metáforas.

Lo esencial, en una analogía, es la confrontación del tema con el foro, la cual no implica en absoluto que haya una relación previa entre los términos de ambos. Pero cuando existe una relación entre A y C, entre B y D, la analogía se presta a desarrollos en todos los sentidos que constituyen uno de los aspectos de una analogía rica. Tarde se complacía en desarrollar analogías de una amplitud sorprendente, en la cual las relaciones entre términos homólogos apenas eran inferiores a las relaciones en el tema y el foro <sup>97</sup>. A veces incluso, estas relaciones entre términos homólogos se encuentran en primer plano; ante todo, se piensa que la analogía es la afinidad

<sup>95</sup> Véase en Pascal una analogía con cuatro términos, y otra con tres términos jerarquizados dentro de un mismo razonamiento, *Pensées*, 452 (130), «Bibl. de la Pléiade», pág. 958 (n.º 234, ed. Brunschvicg).

<sup>96</sup> Demóstenes, *Sobre la paz*, 12.

<sup>97</sup> Cfr. especialmente Tarde, *La logique sociale*, págs. 98-99.

entre los términos del tema y del foro, de lo que se infiere la similitud de estructura entre campos. Por ese camino, Girolamo Fracastoro afirma, en pleno siglo XVI, la multiplicidad y el carácter específico de los agentes de las enfermedades infecciosas<sup>98</sup>

Las dobles jerarquías —con las relaciones complejas que las caracterizan, relaciones horizontales basadas en la estructura de lo real, relaciones verticales de jerarquización— se prestan particularmente al establecimiento de analogías ricas. A nuestro parecer, es profunda la distinción entre doble jerarquía y analogía: la primera se basa en un enlace de lo real; la segunda sugiere la confrontación de relaciones situadas en campos diferentes. Pero muy a menudo se puede argumentar por analogía distribuyendo los términos sucesivos de una doble jerarquía entre el tema y el foro. De este modo, la doble jerarquía que de la superioridad de Dios sobre los hombres deduce la superioridad de la justicia divina sobre la humana, puede dejar sitio a la analogía según la cual la justicia divina es respecto a Dios lo que la justicia humana es para los hombres. Inversamente, cuando la analogía desarrolla dos amplias jerarquías pertenecientes una al foro, otra al tema, y los dos campos son de valor desigual, la analogía podría con facilidad dejar paso a una serie de dobles jerarquías. Esto sucede principalmente cuando Plotino, del orden jerárquico que existe en un cortejo real, saca conclusiones a propósito de las realidades que dependen del Uno y que están más o menos próximas a él<sup>99</sup>.

Aunque la analogía es un razonamiento que concierne a las relaciones que existen en el foro y en el tema, lo que hace que difiera profundamente de la mera proporción matemática es el que nunca sea indiferente la naturaleza de los términos, dentro de la analogía. En efecto, se establece entre A y C, entre B y D, gracias a la analo-

<sup>98</sup> G. Fracastoro, «De sympathia et antipathia rerum», cap. II, en *Opera omnia: De analogia rerum in agendo*, págs. 65b y sigs.; «De contagione», cap. VIII: *De analogia contagionum*, 81a y sigs. Cfr. también *Sifilide*, lib. I, vv. 258-306.

<sup>99</sup> Plotino, *Enéadas*, V, 5, 3.

gía misma, un acercamiento que conduce a una interacción, y sobre todo a la valoración, o a la devaluación, de los términos del tema.

He aquí un ejemplo que esclarece el mecanismo de esta interacción:

[...] *et ceste election d'Aymé* [duque de Saboya], *solemnellement par faite par l'autorité du sacré et general concile, s'en alla en fumee: sinon que ledit Aymé fut appaisé par un chapeau de Cardinal, comme un chien abayant, par une piece de pain*<sup>100</sup>.

([...] y esta elección de Amadeo [duque de Saboya], solemnemente realizada con la autoridad del sacro y general concilio, se volvió humo, ya que el mencionado Amadeo fue apaciguado con un capelo, como un perro que ladra por un trozo de pan).

La naturaleza de los términos del foro origina la devaluación de los términos del tema. Pero, el valor mismo de aquellos deriva, en parte al menos, de su empleo en la analogía: la actitud del perro que ladra no es necesariamente objeto de un juicio que la desprecie.

Una vez perdida de vista, la interacción da lugar a uno de los efectos cómicos a los que era muy aficionado Sterne:

—¡Un valiente [el rey William], por todos los cielos!, exclamó mi tío Toby: —se merece una corona. —¡Tanto como el ladrón la sogá!, gritó Trim [el cabo]<sup>101</sup>.

Con frecuencia, la interacción entre los términos de la analogía lleva a integrar en la construcción del foro elementos que no tendrían ninguna significación si no se pensara en el tema, en el que poseen una. De este modo, Locke, para describir el camino que conduce a la salvación, se sirve de un foro que presenta una vía directa a Jerusalén y se pregunta por qué se debe maltratar al peregrino, porque no lleva borceguies, porque los cabellos no están cor-

<sup>100</sup> Calvino, «Au Roy de France», en *Institution de la religion chrétienne*, pág. 13.

<sup>101</sup> Sterne, *La vida y las opiniones del caballero Tristram Shandy...*, vol. VIII, cap. 19, pág. 505.

tados de cierta forma o porque se deja guiar o no por un guía vestido de blanco o coronado por una mitra <sup>102</sup>, detalles que sólo son importantes porque incitan a pensar en los conflictos entre los adeptos a diversas Iglesias.

A veces, gracias a la influencia del tema en el foro, se modifican algunos elementos de este último. De este modo, se transformarán diversos detalles relativos a algunos personajes del Antiguo Testamento, Adán o Moisés, para facilitar que estos personajes prefiguraren a Cristo, Réau atestigua esta técnica:

*Contrairement au texte de l'Exode où il est dit que Moïse retournant en Égypte chargea sa femme et son enfant sur son âne, nous voyons sur un des panneaux d'émail du rétable de Klosterneuburg (XII<sup>e</sup> siècle) le Prophète à califourchon sur l'âne tandis que sa femme Séphora suit à pied [...] Cette variante s'explique tout simplement par une raison typologique, parce qu'il s'agissait de mettre cette scène en parallèle avec l'Entrée du Christ à Jérusalem. Il fallait donc que Moïse fût monté sur l'âne pour faire pendant à Jésus dont il est la préfigure* <sup>103</sup>.

(Contrariamente al texto del *Éxodo* en el que se dice que Moisés, de regreso a Egipto, montó a su mujer y a su hijo en el asno, vemos, en una de las tablas esmaltadas del retablo Klosterneuburg (siglo XII), al profeta a horcajadas en el asno mientras que su mujer, Séfora, va a pie [...]) Esta variante se explica simplemente por una razón tipológica, porque se intentaba equiparar esta escena con la *Entrada de Cristo en Jerusalén*. Por tanto, era preciso que Moisés estuviera montado en el asno para hacer pareja con Jesús, de quien era el antecedente).

A menudo, se les dota a los términos del foro con propiedades que dependen de la fantasía, pero que los acercan al tema, como el lenguaje humano atribuido a los animales de las fábulas.

<sup>102</sup> Locke, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, pág. 138.

<sup>103</sup> L. Réau, «L'influence de la forme sur l'iconographie médiévale», en *Formes de l'art, formes de l'esprit*, págs. 91-92.

En esta analogía de Bossuet, se aprecia perfectamente la modificación aportada al foro por imperativos del tema:

*Restait cette redoutable infanterie de l'armée d'Espagne, dont les gros bataillons serrés, semblables à autant de tours, mais à des tours qui sauraient réparer leurs brèches, demeuraient inébranlables au milieu de tout le reste en déroute [...]* <sup>104</sup>.

(Quedaba esa terrible infantería del ejército español, cuyos fuertes y apretados cuadros, que semejaban otras tantas torres, pero torres que sabían reparar sus brechas, permaneciendo inquebrantables en medio de la derrota general [...]).

Esta descripción procura caracterizar la función de los cuadros en el combate mostrándolos como las torres de una fortaleza asediada, pero sin olvidar lo que provoca su superioridad.

Existe una técnica, frecuentemente utilizada por Plotino, para aproximar el foro al tema, y sobre la cual E. Bréhier había llamado la atención al calificarla *correction d'images* (corrección de imágenes) <sup>105</sup>; no se trata de una modificación cualquiera del foro, sino de su purificación, de su modificación tras un enunciado previo, en el sentido de una mayor perfección.

He aquí un ejemplo, entre muchos otros, de este procedimiento especial:

Un hombre entra en una casa ricamente adornada, mira y admira todas sus riquezas, antes de ver al dueño de la casa; pero, en cuanto lo ve, le agrada, este señor que no es en absoluto una fría estatua, sino que merece ser contemplado realmente, deja todo lo demás para mirarlo únicamente a él [...] Quizás, conservaríamos mejor la analogía, si dijéramos que, ante el visitante de la casa, se presenta, no ya un hombre, sino un dios, que no aparece a los ojos del cuerpo y llena el alma con su presencia <sup>106</sup>.

<sup>104</sup> Bossuet, *Oraison funèbre de Louis de Bourbon, prince de Condé*, en *Oraisons funèbres*, pág. 218.

<sup>105</sup> Plotino, Nota, pág. 129.

<sup>106</sup> Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 35.

Sin embargo, modificado de esta forma, el foro sigue ejerciendo la influencia deseada, lo cual no disminuye la plausibilidad concedida al tema. Con frecuencia, se introduce esta rectificación a título de hipótesis, y Plotino, como en el ejemplo indicado más arriba, la inserta mediante el condicional «si dijéramos que».

Una hipótesis es lo que también emplea Kant en la célebre analogía de la paloma:

La ligera paloma, que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío. De esta misma forma abandonó Platón el mundo de los sentidos, por imponer límites tan estrechos al entendimiento. Platón se atrevió a ir más allá de ellos, volando en el espacio vacío de la razón pura por medio de las alas de las ideas. No se dio cuenta de que, con todos sus esfuerzos, no avanzaba nada, ya que no tenía punto de apoyo, por decirlo así, no tenía base donde sostenerse y donde aplicar sus fuerzas para hacer mover el entendimiento <sup>107</sup>.

Los esfuerzos de Platón aparecen asimilados a los de la paloma, y descritos en términos que la recuerdan. Pero, la interacción se capta, por decirlo así, en el estado natural, porque la actitud misma de la paloma sólo es una hipótesis condicionada por el tema.

Ocurre, sin embargo, que la rectificación del foro hace que parezca ridículo, dado que es del todo incompatible con lo real. Quintiliano cita expresiones que oía repetir en todas partes cuando era joven:

«Incluso las fuentes de los grandes ríos son navegables», y «Un árbol ciertamente fecundo da frutos desde que se planta» <sup>108</sup>.

¿Qué sucede entonces con las analogías en las que el tema ha repercutido en el foro de forma abusiva? El deseo de aproximar el foro

<sup>107</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, págs. 46-47.

<sup>108</sup> Quintiliano, lib. VIII, cap. III, § 76.

al tema, en lugar de hacer que la analogía sea convincente, se vuelve contra el orador. Parece que se impone la prudencia cuando se modifica el foro; se puede hacer que el foro sea fantástico, pero no se puede afirmar, incluso a título de hipótesis, lo que sólo es una antifrasis. En tal caso, es preferible explicar con claridad, utilizando los términos del foro, que la modificación concierne al tema, como en este pasaje de Bossuet en el que se describe la penitencia por analogía con un alumbramiento:

*Parmi ces travaux de la pénitence, songez, mes frères, que vous enfantez; et ce que vous enfantez, c'est vous-même. Si c'est une consolation si sensible d'avoir fait voir la lumière et donné la vie à un autre, qu'elle efface en un moment tous les maux passés, quel ravissement doit-on ressentir de s'être éclairé soi-même, et de s'être engendré soi-même pour une vie immortelle!* <sup>109</sup>.

(En medio de las fatigas de la penitencia, pensad, hermanos, que daís a luz, y que el ser que daís a luz sois vosotros mismos. Si es un consuelo tan grande haber dado a luz y haber dado vida a otro ser, que borra en un momento todos los males pasados, ¡qué alegría tendríamos que sentir al darnos a luz nosotros mismos y al habernos engendrado para una vida inmortal!)

#### § 84. EFECTOS DE LA ANALOGÍA

La interacción entre el tema y el foro, que resulta de la analogía —al ser más marcada la influencia sobre el tema, aunque no es en absoluto despreciable, acabamos de verlo, la influencia inversa—, se manifiesta de dos maneras: mediante la estructuración y las transferencias de valor que se derivan de ello (transferencias del valor del foro al tema y recíprocamente, transferencia del valor relativo de los dos términos del foro al valor relativo de los dos términos del tema).

<sup>109</sup> Bossuet, *Sur la pénitence*, en *Sermons*, vol. II, pág. 83.

He aquí una célebre analogía de Epicteto:

¿Qué le sucederá al niño que mete el brazo en una vasija de boca estrecha, para sacar higos y nueces, con los que llena la mano? No podrá sacarla y llorará. «Deja algunos (le dirán) y sacarás la mano». Tú haz lo mismo con tus deseos. Aspira sólo a pocas cosas y las obtendrás <sup>110</sup>.

La conclusión normativa sobre la conducta de aquel que desea más de lo que puede realizar se reduce a la transferencia a este caso del juicio sobre el comportamiento pueril del niño que no consigue sacar del jarrón la mano, por estar demasiado llena. Pero dicha transferencia resulta del hecho de que el comportamiento del adulto se reconstruye a partir del foro. En este ejemplo —como en todos aquellos en los que se toma el foro del mundo sensible, y el tema, del espiritual— la analogía permite rehacer el tema según una estructura plausible, reconstrucción tanto más útil cuanto que esta estructura no puede conocerse directamente. De este modo, las discusiones persistentes relativas a las similitudes del libre albedrío y la gracia divina tienen por objeto el foro de la visión, que requiere órganos visuales y, también, una fuente de luz:

En efecto, del mismo modo que el hombre rodeado de tinieblas muy densas, aunque tenga el sentido de la vista, no ve nada, pues nada puede ver, hasta que no venga la luz del exterior, la cual incluso siente cuando mantiene los ojos cerrados, y la cual ve, así como todo lo que le rodea, cuando los abre; así, la voluntad del hombre, mientras se encuentra en la sombra del pecado original y de los suyos propios, aparece obstaculizada por sus propias tinieblas. Pero, cuando llega la luz de la misericordia divina, no sólo destruye la noche de los pecados y su culpabilidad, sino que, al curar a la voluntad enferma, le devuelve la vista y está de nuevo capacitada para contemplar esta luz purificándola mediante las buenas obras <sup>111</sup>.

<sup>110</sup> Epicteto, *Pláticas recogidas por Arriano*, lib. III, cap. IX, pág. 259.

<sup>111</sup> Joannis Scoti, *Liber de Praedestinatione*, IV, 8, en *Patrol. latine*, t. CXXII, cols. 374-375.

La analogía permite que se comprenda mejor, por una parte, la afinidad entre la gracia y el libre albedrío y, por otra, la importancia respectiva del hombre y de Dios en el pecado y en la salvación.

Muy a menudo, el valor de los términos está determinado por la estructura de la analogía. De esta forma, las analogías de tres términos, el drama, la vida terrestre y la vida supraterrrestre, pretenden suprimir de la vida terrestre, con relación al más allá, todo lo serio, haciendo de ella una especie de juego, de espectáculo, en el que cada uno desempeña su papel en espera de que comience la vida verdadera <sup>112</sup>.

Ciertos términos —como *luz*, *altura*, *profundidad*, *pleno*, *vacío*, *hundido*—, aunque tomados del mundo físico, parecen estar, al principio, llenos de valor. Es posible que sea así. Pero, puede ser también que hayan servido ya tantas veces como elementos del foro, en analogía cuyo tema dependiera del mundo espiritual, que ya no se pueda separar de ellos el valor que resulte de esta función, como consecuencia de la interacción con algunos términos del tema. A veces, se cree que se puede captar en su estado natural la manera en que se opera la transferencia de valor, pero nunca se está seguro del todo, como lo prueba esta analogía de Plotino cuyo foro lo constituye la relación del centro con la circunferencia:

Fuera de él [el Primero], se encuentra la razón y la inteligencia, que lo rodean tocándolo y se cuelgan a él; o más bien ella sólo es inteligencia porque lo toca [...] Es sabido que un círculo extrae sus propiedades del centro, porque lo toca; en cierto modo, de ahí recibe la forma, igual que sus rayos, al converger en el centro, son, por la de su extremidad que está cerca del centro, como el centro mismo en el que termina y del que salen <sup>113</sup>.

Si el círculo da su estructura al mundo plotiniano, el Uno que es su principio consigue, gracias a la interacción y cualesquiera que

<sup>112</sup> Cfr. Plotino, *Enéadas*, III, 2, 15.

<sup>113</sup> Plotino, *Enéadas*, VI, 8, 18.

sean las razones geométricas que se proporcionen al respecto, valorar la idea de centro, la cual permanece llena de valor en nuestra civilización.

Las parábolas, los paradigmas, que se encuentran con profusión en la Biblia, en los escritos platónicos, no se extraen necesariamente del campo material. Pueden tomarse de la vida cotidiana, para esclarecer aspectos de la vida social, política o moral, darles cierta estructura y cierto valor. He aquí una analogía de esta índole, sacada de un discurso de Demóstenes:

Y, realmente, también aquello, al menos, sabéis: que cuanto los griegos padecían por parte de los lacedemonios o de nosotros era una serie de ofensas infligidas por quienes eran en cualquier caso hijos legítimos de Grecia; y uno se hubiera imaginado eso como si se tratase de un hijo legítimo, nacido en una casa de gran fortuna, que no llevase bien o correctamente la administración en algún aspecto: bajo ese preciso punto de vista merecería reproche y acusación, pero no cabría decir que quien estuviera actuando así lo haría sin corresponderle el derecho a hacerlo o sin ser legítimo heredero. Pero si un esclavo o un hijo putativo hubiera despilfarrado o arruinado lo que no le correspondiera, ¡por Heracles, cuánto más terrible y merecedor de indignación lo hubieran proclamado todos! Pero no tienen esos sentimientos respecto de Filipo y lo que ahora hace, a pesar de no ser griego ni estar relacionado con los griegos por algún lazo de unión, sino, incluso, ni siquiera bárbaro procedente de un lugar que se pueda nombrar [...] <sup>114</sup>.

Al determinar la analogía el lugar que ocupa Filipo en el mundo griego, los sentimientos de desprecio y de indignación con respecto a su conducta sólo pueden intensificarse con ello, pero, evidentemente, con la condición de que ya se esté convencido de antemano de que Filipo no era del todo un griego. Desde este punto de vista, se podrían establecer, entre analogías, diferencias según el grado de adhesión previa al tema. Unas analogías desempeñarían, como

<sup>114</sup> Demóstenes, *Contra Filipo*, III, 30, 31.

sucede con la ilustración, un papel de refuerzo; otras, que deberían disfrutar por sí solas de un mayor poder de persuasión, ejercerían una función más cercana a la del ejemplo. Pero, no olvidemos que esta aproximación a la ilustración y al ejemplo sólo es, en sí misma, una analogía.

Uno de los efectos de la analogía es el de contribuir a la determinación de uno o de los dos términos del tema. Este uso es el más frecuente en las analogías de tres términos, cuya estructura sería: B es X, como C es a B. Para explicar la naturaleza del verbo divino, Plotino se sirve de esta analogía:

Del mismo modo, pues, que la palabra proferida está dividida, comparada con la anterior del alma, así también lo está la interior del alma, como intérprete que es de aquello, comparada con lo anterior a ella <sup>115</sup>.

Puede ocurrir, sin embargo, que se desconozcan los dos términos del tema, y que sólo las relaciones supuestas entre el campo del tema y el del foro permitan precisar su estructura. Se reflexiona sobre Dios y sus propiedades basándose en las relaciones conocidas entre el hombre y sus propiedades, así como sobre la idea que se tiene de la distancia que separa a Dios del hombre; cuando se admite que la bondad divina y la bondad humana no forman parte del mismo campo de lo real, se dirá que, entre estas dos propiedades, no hay una relación de semejanza, a pesar de su designación por medio de un mismo concepto, sino únicamente una relación analógica.

A menudo, la idea de que existen dos campos está asegurada por nociones como imagen, sombra, proyección, las cuales, por otra parte, son de por sí analógicas. La relación entre los dos campos puede ser tal que acarree una inversión de ciertas estructuras. Maritain describe el destino de Israel por analogía con el de la Iglesia;

<sup>115</sup> Plotino, *Enéadas*, I, 2, 3.

en contestación a un adversario a quien le extraña esta especie de analogía invertida:

*Nous avons dit que c'est une Église précipitée, et que sa vocation, devenue, par sa faute, ambivalente, continue la nuit du monde; et nous avons averti que ces choses doivent s'entendre d'une manière analogique [...] Israël n'est pas surnaturellement étranger au monde de la même façon que l'Église [...] <sup>116</sup>.*

(Hemos dicho que es una Iglesia aniquilada, y que su vocación convertida, por su culpa, en ambivalente, prosigue en la oscuridad del mundo, y hemos advertido que estas cosas deben entenderse analógicamente [...] Israel no es ajeno de forma sobrenatural al mundo de la misma manera que la Iglesia [...]).

Puede suceder también que uno se vea obligado a inventar el tema, porque, al no poder comprender los términos del discurso en sentido propio, se está inducido a darle un sentido figurado, a buscar luego el tema, a inventar de nuevo la analogía que conferiría al discurso su sentido auténtico:

*Quand la parole de Dieu, qui est véritable, est fautive littéralement, elle est vraie spirituellement. Sede a dextris meis [Ps. CIX], cela est faux littéralement; donc cela est vrai spirituellement <sup>117</sup>.*

(Cuando la palabra de Dios, que es verdadera, es falsa literalmente, es verdadera espiritualmente. *Sede a dextris meis* [Ps. CIX], esto es falso literalmente, luego es verdadero espiritualmente).

Puesto que el discurso sólo puede ser verídico, dada la calidad de aquel de quien emana, es preciso que el lector encuentre el tema, el espíritu del foro que correspondería con las intenciones del autor. Esta búsqueda puede dar lugar a creaciones nuevas, desde el punto de vista ético, estético o religioso.

<sup>116</sup> J. Maritain, *Raison et raisons*, págs. 212, 213.

<sup>117</sup> Pascal, *Pensées*, 555 (31), «Bibl. de la Pléiade», pág. 1003 (n.º 687, ed. Brunschvicg).

Cabe señalar que no se niega necesariamente la realidad física, o histórica, del foro cuando se estima insuficiente la interpretación literal; el decir que el descanso de Dios al séptimo día puede interpretarse como una analogía que indica la distancia que separa al creador del universo, el alejamiento que establece con relación a su obra <sup>118</sup>, no equivale a prejuzgar la realidad del relato bíblico. En efecto, sabemos que a menudo se toma del campo de lo real el foro de una analogía, y que, por otra parte, la obra de ficción puede tener o no alcance analógico. Para algunos, tal poema de amor de Chaucer será la confesión velada de un amor real; para otros, una creación analógica cuyo tema sería la muerte de una princesa <sup>119</sup>.

La busca del sentido analógico, que sería el sentido profundo, resulta a veces, no del hecho de que el sentido literal sea falso, poco interesante, sino de razones de otra naturaleza, las convenciones del género, de la época, o lo que se sabe sobre las intenciones del autor.

Algunas técnicas pueden, por otra parte, incitar a considerar un enunciado analógico: el empleo de foros múltiples <sup>120</sup>, el empleo de foros burdos o ingenuos <sup>121</sup>.

## § 85. ¿CÓMO SE UTILIZA LA ANALOGÍA?

Las analogías desempeñan un papel importante en la invención y en la argumentación, esencialmente, a causa de los desarrollos

<sup>118</sup> E. Bevan, *Symbolism and Belief*, págs. 121-122.

<sup>119</sup> Marshall W. Stearns, «A note on Chaucer's attitude toward love», en *Speculum*, vol. XVII, 1942, págs. 570-574.

<sup>120</sup> Cfr. Richard D. D. Whately, *Elements of Rhetoric*, pág. 361 (appendix to p. 67).

<sup>121</sup> Cfr. J. Guittou, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, págs. 154-155.

y prolongaciones que resultan favorecidos por ellas: partiendo del foro, las analogías permiten estructurar el tema, que sitúan en un marco conceptual. Así, T. Swann Harding, quien pensaba ante todo en la función del lenguaje, nos señala que:

los primeros estudiosos que describieron la electricidad como una «corriente» le dieron para siempre, en este campo, forma a la ciencia <sup>122</sup>.

Esta forma resulta del hecho de que la aproximación entre fenómenos eléctricos e hidráulicos ha dado lugar a desarrollos que precisa, completan, prolongan la analogía primitiva. Pero, ¿hasta dónde puede prolongarse una analogía?

En todos los campos, es normal el desarrollo de una analogía, y esto en la medida en que se tiene necesidad de ello y nada se opone a ello. Como justamente lo expresa Richards, no existe la totalidad en una analogía, podemos utilizarla tanto como la necesitamos, a riesgo de verla venirse abajo <sup>123</sup>.

En los desarrollos de la analogía es donde se separan su papel de invención y el de prueba; mientras que, al situarse en el primer punto de vista, nada impide que se prolongue una analogía tanto como sea posible, para ver lo que resultaría, desde el punto de vista de su valor probatorio, debe mantenerse dentro de unos límites que no se podrían sobrepasar sin perjuicio, si se desea fortalecer una convicción. A veces, desarrollar una analogía es confirmar su validez; también es exponerse a los ataques del interlocutor.

En algunos casos, tiene lugar la analogía sin que se señale la mínima ruptura entre ella y las prolongaciones, como esta analogía en la que Kant compara su filosofía con la de Hume:

[...] éste [Hume] en nada presentía la posibilidad de esta ciencia formal, al haber llevado, para mantenerla segura, su barca a la ribe-

<sup>122</sup> T. Swann Harding, «Science at the Tower of Babel», en *Philosophy of Science*, julio de 1938, pág. 347.

<sup>123</sup> I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, pág. 133.

ra (el escepticismo), en la que puede permanecer y pudrirse; en cambio, yo me preocupo por buscarle a esta barca un piloto que —según los principios seguros de su arte, extraídos de la ciencia del globo terráqueo y provisto con una carta marina completa y una brújula— pueda conducirla seguramente donde le plazca <sup>124</sup>.

En esta cita, el foro y el tema se desarrollan al mismo tiempo, sin que nada separe las relaciones evocadas sucesivamente. Sin embargo, los momentos ulteriores intensifican la analogía del principio; lo mismo sucede en toda analogía que se prolongue y cuyo desarrollo parece que no ha contado el autor.

Otros argumentos por analogía se presentan en dos fases, la segunda de las cuales proporciona la conclusión principal, como en este pasaje de La Bruyère:

*Les roues, les ressorts, les mouvements sont cachés; rien ne paraît d'une montre que son aiguille, qui insensiblement s'avance et achève son tour: image du courtisan, d'autant plus parfaite qu'après avoir fait assez de chemin, il revient souvent au même point d'où il est parti* <sup>125</sup>.

(Las ruedas, los resortes, los movimientos están ocultos; de un reloj sólo se ven las manecillas, que avanzan insensiblemente y terminan su vuelta. Es la imagen del cortesano, tanto más perfecta cuanto que, tras recorrer un buen trecho, con frecuencia vuelve al mismo punto del que partió).

Conviene no olvidar la expresión *d'autant plus parfaite*, la cual indica que la analogía es mejor de lo que se había supuesto, y a menudo este desarrollo va acompañado —como ocurre aquí— por un efecto inesperado e incluso cómico.

A veces, se señalan fases en la argumentación y se aprovecha el hecho de que parezca que está admitida una analogía para solici-

<sup>124</sup> Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, pág. 15.

<sup>125</sup> La Bruyère, *De la Cour*, en *Caractères*, 65, «Bibl. de la Pléiade», pág. 257.

tar que se admita también el desarrollo. En su tratado de epistemología genética, Piaget, tras haber mostrado que existe una analogía entre las ideas profesadas respecto a la evolución y las que concierne a la teoría del conocimiento, añade:

*Si la correspondance terme à terme entre les thèses lamarckiennes et les thèses associationnistes ou empiristes est exacte, il faut s'attendre à la retrouver entre les objections elle-mêmes, adressées à ces deux sortes d'interprétations*<sup>126</sup>,

(Si es exacta la correspondencia término por término entre las tesis lamarckianas y las tesis asociacionistas o empíricas, es preciso esperar encontrarla entre las objeciones mismas, dirigidas a estas dos clases de interpretaciones),

y se extraña de que algunos biólogos antilamarckianos pudieran sostener un empirismo radical,

*comme si l'intelligence pouvait alors, contrairement au reste de l'organisme, ne posséder aucun pouvoir d'activité interne [...]*<sup>127</sup>.

(como si la inteligencia pudiera entonces, contrariamente al resto del organismo, carecer de todo poder de actividad interna [...]).

En este fragmento, la prolongación de la analogía es lo que posee valor argumentativo y permite formular una objeción a las ideas empiristas.

Puede ocurrir que, en lugar de prolongar la analogía el autor, lo haga el crítico, quien extrae de ello un medio de refutación, tanto más eficaz cuanto que se toma del adversario el material conceptual. De esta forma, Berriat Saint-Prix, frente a un jurista que, despreciando toda referencia al derecho romano y a la antigua jurisprudencia, pretendía describir en una obra sobre el Código Civil *les veines, les muscles, les traits et l'âme de la loi* (las venas, los

<sup>126</sup> J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, III, pág. 102.

<sup>127</sup> J. Piaget, *Ib.*

músculos, las facciones y el alma de la ley); siente que el autor no haya *suivi jusqu'au bout sa métaphore* (seguido hasta el final la metáfora):

[...] *il aurait bientôt aperçu que tout être vivant reçoit son organisation d'un être antérieur qui l'a engendré*<sup>128</sup>.

(en seguida se había percatado de que cualquier ser viviente recibe su constitución de un ser anterior que lo ha engendrado).

Este modo de refutación supone que siempre se tiene derecho a prolongar una analogía más allá de la afirmación primera y que si, como consecuencia de esta prolongación, se vuelve contra su autor, o se hace inadecuada, se debe a que ya lo era desde el principio<sup>129</sup>. De hecho, casi siempre sería posible una refutación parecida, pero ¿cuál sería el valor? La refutación nunca es apremiante, pues es posible negarse a aceptar esta prolongación; sin embargo, este rechazo pondría de manifiesto la fragilidad y el carácter arbitrario de la analogía primitiva: aquí reside su principal interés.

Puede suceder también que el autor se adelante, muestre lo que hay de inadecuado en una analogía y desarrolle su tesis como lo contrario de una analogía posible, con lo que utiliza lo que los antiguos llamaban *similitud por los contrarios*, la cual no es, como afirma la *Retórica a Herennio*, un mero ornamento del que se podría prescindir con facilidad. Podremos opinar al respecto por este ejemplo extraído de este mismo texto:

No, a decir verdad, no sucede lo mismo que en la carrera, en la que quien recibe la antorcha ardiendo es más ágil en la carrera de relevos que aquel de quien la recibe; el nuevo general de un ejército no es superior al que se retira; pues, el corredor cansado es el que le da antorcha a un corredor totalmente fresco, y, aquí, un

<sup>128</sup> F. Berriat Saint-Prix, *Manuel de logique juridique*, pág. 66, nota.

<sup>129</sup> A propósito de lo que Platón considera como falsos paradigmas, véase V. Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, págs. 38-39.

general con experiencia le deja su ejército a un general sin experiencia <sup>130</sup>.

Se ocupa inmediatamente, en el sentido militar del término, el espíritu del oyente, mostrando lo que habría de falso en una idea que podría surgir de modo espontáneo. Queda por saber si era oportuno en primer plano este argumento aún no formulado por el interlocutor. Sí, sin duda, en la medida en que se llega a sugerir que la tesis combatida sólo está fundamentada en este razonamiento por analogía que se procura refutar.

A veces, para rechazar una analogía, uno está inducido a enmendarla, dándole la vuelta por decirlo así, describiendo cómo sería el foro si se concibiera el tema convenientemente. No se trata sólo de una corrección del foro orientada a hacer lo más adecuado al tema a riesgo de alejarlo de la realidad <sup>131</sup>; lo que se enmienda es el conjunto de la analogía. La función de los términos del foro, sin embargo, adquiere mucha importancia, porque ya no es libre la elección de dichos términos y porque son éstos los que determinan las relaciones que podrán evidenciarse para modificar la analogía. Encontramos esta técnica en la obra de Mill, a propósito de un pasaje de Macaulay, quien negaba la influencia de los grandes hombres sirviéndose de la analogía siguiente:

El sol ilumina las colinas mientras está todavía en el horizonte, y las mentes privilegiadas descubren la verdad un poco antes de que se manifieste a la multitud. Tal es la magnitud de la superioridad de aquéllos. Son los primeros en captar y reflejar una luz que, sin su ayuda, pronto debe volverse visible para quienes están situados muy por debajo de ellos («Essay on Dryden», en *Miscellaneous Writings*, I, 186) <sup>132</sup>.

<sup>130</sup> *Retórica a Herennio*, IV, 59.

<sup>131</sup> Cfr. § 84, «Efectos de la analogía».

<sup>132</sup> J. Stuart Mill, *A System of Logic*, lib. VI, cap. XI, 3, pág. 612.

Mill defenderá la opinión contraria a Macaulay y enmendará la analogía para hacer más comprensible su parecer:

Llevando más lejos esta metáfora, se concluiría que si no hubiera existido Newton, el mundo, no sólo habría tenido el sistema newtoniano, sino que lo habría tenido igual de pronto; de la misma manera que el sol habría salido para quienes lo contemplan desde el llano, si no hubiera habido delante de ellos ninguna montaña para recibir antes los primeros rayos [...] Los hombres eminentes no se contentan con la luz que procede de la cima de la colina, ellos escalan hasta la cima y la invocan, y si ninguno hubiera ascendido allí, la luz, en muchos casos, nunca habría iluminado el llano <sup>133</sup>.

El interés de la analogía enmendada emana del proceso argumentativo completo en el cual se inserta esta analogía; consideradas en sí misma, la analogía de Mill parece bastante torpe. Además, el aspecto positivo (los hombres subidos a la colina y que llaman al día) es menos importante que el aspecto negativo (los rayos asolando la llanura sin protección). La ventaja de esta técnica consiste en que se beneficia de la adhesión que se le hubiera podido conceder parcialmente a la analogía primitiva.

En filosofía, muy a menudo ocurre que una analogía adquiere, por decirlo así, derecho de ciudadanía y que el progreso del pensamiento se señala por las enmiendas sucesivas que se le han puesto. Así es como Leibniz —para oponer su parecer al de Locke, quien ha comparado el espíritu con un bloque de mármol— modifica esta analogía repitiéndola, enmendada de esta forma, según sus propias ideas:

*Je me suis servi aussi de la comparaison d'une pierre de marbre qui a des veines, plustost que d'une pierre de marbre toute unie, ou des Tablettes vuides, c'est-à-dire de ce qui s'appelle Tabula rasa chez les Philosophes. Car, si l'âme ressembloit à ces Tablettes vuides, les verités seroient en nous comme la figure d'Hercule est dans*

<sup>133</sup> *Ib.*

*un marbre; quand ce marbre est tout à fait indifferant à recevoir ou cette figure ou quelque autre. Mais s'il y avoit des veines dans la pierre qui marquassent la figure d'Hercule preferablement à d'autres figures, cette pierre y seroit plus déterminée, et Hercule y seroit comme inné en quelque façon, quoyqu'il faudroit du travail pour decouvrir ces veines, et pour les nettoyer par la politure, en retranchant ce qui les empeche de paroistre. Et c'est ainsi que les idées et les verités nous son innées, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles, et non pas comme des actions, quoyque ces virtualités soyent tousjours accompagnées de quelques actions souvent insensibles qui y repondent* <sup>134</sup>.

(También he empleado la comparación con una piedra de mármol que tiene vetas, mejor que una piedra de mármol compacta por completo, o tablillas vacías, es decir, lo que los filósofos llaman *tabula rasa*. Pues si el alma se pareciera a tales tablillas vacías, las verdades estarían en nosotros como la figura de Hércules está en un mármol, cuando a este mármol le resulta totalmente indiferente recibir esa figura o cualquier otra. Pero si en la piedra hubiera vetas que marcasen la figura de Hércules con preferencia sobre otras figuras, esta piedra estaría más determinada a ello, y de algún modo Hércules estaría como innato, aunque fuera preciso tomarse el trabajo de descubrir esas vetas y limpiarlas pulimentándolas, quitando lo que les impide aparecer. Y, de esta manera, las ideas y las verdades nos son innatas, como inclinaciones, disposiciones, hábitos o virtualidades naturales y no como acciones, aunque tales virtualidades siempre vayan acompañadas de algunas acciones, con frecuencia imperceptibles, que responden a ello).

La adaptación a sus propias tesis de una analogía del adversario era un procedimiento de argumentación por el que Leibniz sentía predilección <sup>135</sup>. Sucede, sin embargo, que esta técnica se revela insuficiente, que se concede importancia a un aspecto del tema que

<sup>134</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement*, en *Œuvres*, ed. Gerhardt, vol. 5, pág. 45.

<sup>135</sup> Cfr. Leibniz, *Ib.*, págs. 131-132.

el foro es incapaz de ilustrar, al menos si no se quiere transformarlo en algo fantástico. En este caso, la argumentación analógica preconizará la sustitución de este foro por otro, estimado más adecuado. De este modo, porque la ciencia, en todas las etapas de su progreso, da la impresión de ser un conjunto, Polanyi no puede admitir la analogía de Milton, quien en su *Areopagítica* compara la actividad de los científicos con la de los investigadores que se dedican, cada uno por su lado, a encontrar los fragmentos esparcidos y escondidos de una estatua, para tratar después de unirlos. Con un organismo en vías de desarrollo —nos dice Polanyi, se debería más bien comparar la ciencia <sup>136</sup>.

Una analogía parece apropiada cuando el foro evidencia los rasgos del tema que se consideran primordiales; su sustitución por una nueva analogía consiste, la mayoría de las veces, en reemplazar una estructura por otra, que pone de relieve los rasgos que se estiman más esenciales. Por tanto, muy a menudo el admitir una analogía corresponde a un juicio sobre la importancia de los caracteres que destaca esta analogía, lo cual explica las afirmaciones que parecían extrañas a primera vista. Criticando las concepciones de Wittgenstein, W. Moore ataca la analogía según la cual los enunciados son para los hechos como los surcos de un disco para los sonidos, y declara:

Si un enunciado representara el hecho como una línea sobre un disco el sonido, entonces probablemente deberíamos estar de acuerdo con la tesis de Wittgenstein <sup>137</sup>.

Se ve que la aceptación o el rechazo de la analogía parecen decisivos, como si un conjunto de conclusiones estuviera necesariamente vinculado a ello, como si —resumiendo lo que hay de esencial en

<sup>136</sup> M. Polanyi, *The logic of liberty*, págs. 87-89.

<sup>137</sup> W. Moore, «Structure in Sentence and in Fact», en *Philosophy of Science*, enero de 1938, pág. 87.

el tema— la analogía impusiera de forma apremiante una manera de reflexionar sobre ello <sup>138</sup>.

Ciertas épocas, ciertas tendencias filosóficas manifiestan preferencias en la elección del foro. Mientras que las analogías especiales gozaban de la estima del pensamiento clásico, el nuestro prefiere foros más dinámicos. El bergsonismo se caracteriza por la elección de foros extraídos de lo que es líquido, fluido, inestable, mientras que el pensamiento de los adversarios se distingue por foros firmes y estáticos. Richards ha constatado con toda razón que las metáforas a las cuales renuncia una filosofía dirigen el pensamiento tanto como las que se aceptan <sup>139</sup>; en efecto, el pensamiento puede organizarse con arreglo a este rechazo.

Es sabido que se ha expresado el curso del tiempo por medio de analogías espaciales, pero su elección es muy diversa y está llena de enseñanzas: unas veces, el foro utilizado es el trazado de una línea indefinidamente prolongada; otras, es un río que fluye; unas veces los acontecimientos pasan como un cortejo ante un espectador; otras, como una hilera de casas iluminadas sucesivamente por el faro de un policía; unas veces, el transcurso del tiempo es el de una aguja sobre un disco en el gramófono; otras, es una carretera de la que se pueden percibir simultáneamente fragmentos tanto más amplios cuanto más despejado esté el punto de mira del que se goza. Cada foro insiste en otros aspectos del tema y da motivo a otros desarrollos <sup>140</sup>. Por eso, la mayoría de las veces la comprensión de una analogía está incompleta si no se tienen en cuenta las analogías antiguas que la nueva enmienda o reemplaza. Además,

<sup>138</sup> La aplicación del razonamiento por analogía al discurso mismo adquiere las formas más variadas. En este caso, el tema es la relación entre la lengua y los hechos, el foro está tomado del ámbito familiar. Con frecuencia, el lenguaje mismo es un foro cuya estructura debe dar a conocer la del mundo. También a menudo, la organización del discurso es tema, aclarado por la analogía con un organismo viviente; cfr. § 105, «Orden y método».

<sup>139</sup> I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, pág. 92.

<sup>140</sup> Cfr. E. Bevan, *Symbolism and Belief*, págs. 85-94.

la comprensión del foro, sobre todo cuando se toma este último de un campo social o espiritual, supone un conocimiento suficiente del lugar que ocupa en una cultura determinada, analogías anteriores y subyacentes en las cuales se ha utilizado este foro, ora como foro para otro tema, ora como tema de otro foro <sup>141</sup>. El enlace existente tradicionalmente entre la luz y el bien hace más plausible la analogía de Escoto Erígena <sup>142</sup>, lo mismo que las de Macaulay y Mill, mencionadas más arriba. Conocemos el papel que, desde Platón, desempeña la analogía que trata la vida como un espectáculo <sup>143</sup>. La utilización por Mauriac del foro de la caza para describir al hombre como la presa de Dios, la interpretará de modo más exacto quien sepa que ese mismo foro sirve también para describir a la mujer como caza del hombre en la persecución amorosa <sup>144</sup>. Es sabido, por otra parte, el lugar que, en el estudio de los arquetipos, concede Jung a este material analógico tradicional <sup>145</sup>.

Una técnica especial consiste en emplear varios focos para explicar un mismo tema; de esta forma, se insiste en la insuficiencia de cada foro particular, al tiempo que se imprime una dirección general al pensamiento. Así sucede con las analogías de una variedad desconcertante gracias a las cuales Lecomte du Noüy expone las relaciones que observa entre los mecanismos de la evolución y la evolución misma <sup>146</sup>. Sin embargo, el uso de los foros múltiples es bastante delicado; en virtud de la interacción entre el foro y el tema, si se utiliza otro foro, habrá otro tema. En la medida en que se hace de ello un tema único, éste corre el riesgo de ser bastante confuso. Para evitar las interferencias entre los diferentes foros,

<sup>141</sup> Cfr. la lectura y los viajes en Descartes, *Discours de la méthode*, pág. 47, y en Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, 2.º tomo, *Selbstdenken*, § 262, ed. Brockhaus, vol. 6, pág. 525.

<sup>142</sup> Cfr. § 83, «Relaciones entre los términos de la analogía».

<sup>143</sup> Cfr. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, §§ 89-91.

<sup>144</sup> Cfr. N. Corneau, *L'art de François Mauriac*, págs. 341-342.

<sup>145</sup> C. G. Jung, *Psychologie und Religion*, pág. 93.

<sup>146</sup> Lecomte du Noüy, *L'homme et sa destinée*, págs. 76-80.

a menudo será conveniente —como lo hace, por otra parte, Leconte de Noüy— evitar que éstos se sucedan demasiado cerca uno de otro. Al aportar cada foro su estructura al tema, aun cuando cada una de éstas sea plausible y aun cuando, desde el punto de vista del valor que poseen los términos del tema, desemboquen en una misma conclusión, su yuxtaposición produce un efecto cómico, del que se encuentran excelentes ejemplos en *El Quijote*:

[...] que el caballero andante sin dama es como el árbol sin hojas, el edificio sin cimiento, y la sombra sin cuerpo de quien la cause <sup>147</sup>.

Las analogías múltiples, en lugar de ser independientes, pueden sostenerse mutuamente. Así Locke, para predicar la tolerancia, pasa de la analogía bien conocida entre las condiciones de la salvación y los caminos que van al cielo a una analogía de los remedios, de tal modo que apenas se sabe si es el tema o el foro de la primera analogía quien constituye el tema de la segunda. He aquí el texto:

Sólo hay un camino verdadero hacia la felicidad eterna, pero, de los numerosos caminos que los hombres siguen, uno puede preguntarse cuál es el bueno. Ahora bien, ni el cuidado del Estado, ni sus cualidades como legislador hacen que el magistrado descubra el camino con más facilidad que el hombre que busca y estudia por sí solo. Yo tengo un cuerpo débil, agotado por una enfermedad de postración para la cual (supongo) sólo hay un remedio, pero que es desconocido. Por eso, ¿le corresponde al magistrado prescribirme un remedio, porque sólo hay uno y es desconocido? <sup>148</sup>.

Las analogías también pueden incorporarse unas a otras, al convertirse una parte del foro en el punto de partida de una nueva analogía. Vico recurre a este procedimiento para describirnos el efecto

<sup>147</sup> Cervantes, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, vol. VI, II, cap. XXXII, págs. 271-272.

<sup>148</sup> Locke, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, pág. 138.

que produjo la muerte de Angela Cimmino en la princesa de la Roccella, quien acababa de perder a su marido y

cuyo duelo amargo y reciente que hacía que —por muy alto y grande que fuera su corazón, parecido a una vasija llena del oro más puro— estuviera inundada por un dolor tal que nada, por ninguna otra razón, de ninguna manera, podía penetrar en ella; sin embargo, tan fuerte la golpeó el duelo de la muerte de la marquesa que, del mismo modo que un cuerpo duro al que hubieran tirado, le hizo recitar dos sonetos sublimes <sup>149</sup>.

Nada en el mecanismo de la analogía —tal como lo habíamos descrito— se opone a estas analogías sucesivas. Muchos tratados de estilo hablan con desprecio de las «imágenes que se encabalgan». Si se las proscribiera, nos asombraríamos de ver cuántos de nuestros enunciados deberían suprimirse. Volveremos a estas cuestiones a propósito de la metáfora <sup>150</sup>.

#### § 86. EL ESTATUTO DE LA ANALOGÍA

La analogía es un medio de argumentación inestable. En efecto, quien rechace sus conclusiones tenderá a afirmar que «ni siquiera hay analogía», y minimizará el valor del enunciado reduciendo el enunciado a vaga comparación o a una aproximación puramente verbal. Pero quien invoque una analogía, se inclinará casi invariablemente a afirmar que se trata de algo más que de una mera analogía, con lo que la analogía queda encajonada entre dos negaciones, la de los adversarios y la de los partidarios.

A veces, se supera la analogía antes incluso de haberla comprendido como tal, debido a que el carácter específico de la analogía

<sup>149</sup> Vico, *Orazione in morte di Angiola Cimini*, en *Opere*, ed. Ferrari, vol. 6, pág. 301.

<sup>150</sup> Cfr. § 87, «La metáfora».

reside en la confrontación de estructuras semejantes aunque pertenezcan a campos diferentes. Cuando no se perciben estas estructuras, como sucede en ciertos trastornos mentales, cualquier acercamiento entre el foro y el tema tenderá a explicarse por rasgos comunes, especialmente por semejanzas entre los términos<sup>151</sup>. Por otra parte, no siempre resulta fácil constatar la distinción de los campos, la cual depende de los criterios empleados para establecerla. Sólo en ciertas analogías de un tipo reconocido, como las alegorías y las fábulas, parece que está fuera de discusión la distinción de los campos; también ocurre lo mismo en el seno de ciertas filosofías en las que el uso analógico de los términos y de las estructuras resulta de una criteriología previa del ser.

A veces, simplemente se sugerirá la superación de la analogía. Pero, a menudo se la aclarará, incluso se la motivará, se la justificará.

El primer esfuerzo para superar la analogía, para aproximar el tema al foro, pretende establecer entre ellos una relación de participación: se presenta al foro como símbolo, como figura, como mito, realidades cuya existencia misma deriva de su participación en el tema del que deben facilitar la comprensión. Habiendo descubierto una analogía entre ciertas jerarquías sobrenaturales y ciertos aspectos de la energía, declarará S. Weil:

*Ainsi ce n'est pas seulement la mathématique, c'est la science entière qui, sans que nous songions à le remarquer, est un miroir symbolique des vérités surnaturelles*<sup>152</sup>.

(Así, no sólo las matemáticas, sino toda la ciencia —sin que pensáramos señalarlo— es un espejo simbólico de las verdades sobrenaturales).

Asimismo, escribe Buber:

<sup>151</sup> Cfr. Bény, «Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit» en *Psychologische Forschung*, 2 (3-4), 1922, págs. 257-263, 268-272.

<sup>152</sup> S. Weil, *L'enracinement*, pág. 248.

La relación con el ser es el verdadero símbolo de la relación con Dios, en la cual la invocación verdadera recibe la respuesta verdadera<sup>153</sup>.

Y Pascal, utilizando ampliamente la noción de «figura» como la había elaborado la tradición cristiana, había precisado la función esencial y reveladora que era preciso atribuirle:

*La figure a été faite sur la vérité, et la vérité a été reconnue sur la figure*<sup>154</sup>.

(La figura ha sido hecha sobre la verdad, y la verdad ha sido reconocida sobre la figura).

Sin embargo, semejantes técnicas de acercamiento entre el tema y el foro, al tiempo que les conservan la individualidad, tienden a la unificación de los campos; la idea de figura supone la realidad del foro con el mismo título que la del tema.

A veces, se realizará la superación de la analogía mostrando que el tema y el foro dependen de un principio común. Tras haber destacado ciertas analogías entre la inercia física y la fuerza de la costumbre, prosigue Schopenhauer:

Todo esto es más que una simple analogía: es la identidad de la cosa, es decir, del Querido, con grados muy diversos de su objetivación, conforme a los cuales la misma ley de movimiento se presenta de modo diferente<sup>155</sup>.

Este principio común podrá concebirse como una esencia, cuyo tema y cuyo foro serían manifestaciones. Eugenio d'Ors, cuando desarrolla de manera brillante ciertas analogías entre las formas ar-

<sup>153</sup> M. Buber, *Je et Tu*, pág. 151.

<sup>154</sup> Pascal, *Pensées*, 572 (270), «Bibl. de la Pléiade», pág. 1013 (n.º 673, ed. Brunschvicg).

<sup>155</sup> Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, 2.º tomo, *Psychologische Bemerkungen*, 307, ed. Brockhaus, vol. 6, pág. 619.

quitecturales y el régimen político en el cual se producen, aspira a más de una confrontación que permita la comprensión de uno por otro, al tiempo que evita hacer de uno la causa del otro <sup>156</sup>.

Muchas veces, se establecerá un nexo indirecto entre el tema y el foro. Si se hace un discurso lleno de antítesis y ornamentos como una iglesia gótica, se debe a que ambos derivan, declarará Fénelon, del mal gusto de los árabes <sup>157</sup>. Incluso, como en ciertas aproximaciones entre lo que se siente y el medio en el que se encuentra, se podrá conseguir que la analogía sugiera una influencia del foro sobre el tema. En versos como:

*Il pleure dans mon coeur  
Comme il pleut sur la ville* <sup>158</sup>,  
(Llora en mi corazón  
como llueve en la ciudad),

puede considerarse el foro una causa parcial del tema y, por consiguiente, la analogía queda superada.

A veces, expresará esta superación la transmisión de un elemento sustancial del foro al tema. Así, según Leibniz,

*Feu M. Van Helmont le fils [...] croyait avec quelques Rabbins  
le passage de l'Âme d'Adam dans le Messie comme dans le nouvel  
Adam* <sup>159</sup>.

(El difunto Van Helmont hijo [...] creía, como algunos rabinos, en el paso del alma de Adán al Mesías, como si se tratara del nuevo Adán).

En resumen, para superar la analogía, se intentará, por todos los medios, aproximar el campo del tema al del foro. Aunque se

<sup>156</sup> Eugenio d'Ors, *Cúpula y monarquía*, seguido de otros estudios sobre la morfología de la cultura.

<sup>157</sup> Fénelon, *Dialogues sur l'éloquence*, ed. Lebel, t. XXI, pág. 76.

<sup>158</sup> Verlaine, *Romances sans paroles*, III, en *Œuvres*, «Bibl. de la Pléiade», pág. 122.

<sup>159</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement*, ed. Gerhardt, vol. 5, pág. 222.

trate, en ese caso, de un proceso totalmente natural, esto resulta de la insistencia misma con la que a menudo se procura prevenirse contra la superación. Cuando Tarde destaca las analogías entre la lógica individual y la lógica social <sup>160</sup>, cuando Odier pone de manifiesto las analogías entre la reflexología de Pavlov y la psicología del yo <sup>161</sup>, tanto uno como otro prevén la superación que corre el riesgo de operarse y se ponen en guardia contra él. Los términos con los que Odier expresa su temor son significativos:

*Il n'est de symptôme névrotique qu'on ne puisse, en fin de compte  
décrire en termes de physiologie, ni ramener à un choc d'énergies  
contraires. Mais n'oublions jamais qu'il ne s'agit là que d'une ré-  
duction et non pas d'une explication [...] Chez l'adulte névrosé, seu-  
le la psychologie du moi nous livre les éléments d'une explication  
véritable* <sup>162</sup>.

(No existe síntoma neurótico que no se pueda describir, en resumidas cuentas, en términos de fisiología, ni reducir a un choque de energías contrarias. Pero, no olvidemos nunca que sólo se trata de una *reducción* y no de una *explicación* [...]) En el caso del adulto neurótico, sólo la psicología del yo nos revela los elementos de una explicación verdadera).

Ahora bien, si estos autores han insistido en la analogía, este hecho obedece a que la analogía les parece digna de interés, capaz de aclararnos ciertos fenómenos. La superación sólo podría fortalecer la prueba de esta estructura. Tarde y Odier temen que esta superación se produzca en beneficio del foro exclusivamente. En efecto, Tarde, sirviéndose de una nueva analogía, manifestará lo siguiente:

*Impossible donc d'anéantir la logique sociale dans la logique in-  
dividuelle. Leur dualité est irréductible, mais comme celle de la courbe  
et de l'asymptote qui vont se rapprochant indéfiniment* <sup>163</sup>.

<sup>160</sup> G. Tarde, *La logique sociale*, cap. II, págs. 87 y sigs.

<sup>161</sup> Ch. Odier, *Essai sur la genèse du moi*, cap. III, en *L'homme esclave de son infériorité*, págs. 93 y sigs.

<sup>162</sup> *Ib.*, pág. 123.

<sup>163</sup> G. Tarde. *op. cit.*, pág. 114.

(Por tanto, es imposible aniquilar la lógica social con la lógica individual. Su dualidad es irreductible, pero como la de la curva y la asíntota que van acercándose indefinidamente).

De hecho, tanto Odier como Tarde intentarán, ellos también, llevar a cabo la superación: el primero insistirá en que la identidad está *dans les conséquences* (en las consecuencias)<sup>164</sup>; el segundo, en *les transactions réciproques* (las transacciones recíprocas), necesarias en los dos campos<sup>165</sup>.

En las ciencias naturales, la analogía —según la concebimos nosotros— proporciona únicamente un punto de apoyo al pensamiento creador. Se trata de superar la analogía para poder llegar a una semejanza, a la posibilidad de aplicar al tema y al foro los mismos conceptos. Haciéndolos dependientes de los mismos métodos, se procurará reunir el tema y el foro en un único campo de investigación. Así, en química, la observación de reacciones analógicas inducirá al espíritu a incluir los cuerpos estudiados dentro de una misma familia. Cournot cuenta, por un lado, cómo Gay-Lussac y Thénard, extrañados por ciertas analogías, elaboraron la hipótesis de que la sustancia llamada ácido clorhídrico oxigenado era un cuerpo simple, al que denominaron cloro, y, por otro, cómo se le coloca dentro de una familia natural con el bromo y el yodo, y añade que, a causa de estas mismas analogías, se está de acuerdo en dejar sitio al flúor, todavía sin descubrir<sup>166</sup>.

La analogía, en calidad de escalón dentro del razonamiento inductivo, constituye una etapa en ciencia, en la que sirve como medio de invención más que como medio de prueba; si la analogía es fecunda, el tema y el foro se transforman en ejemplos o ilustraciones de una ley más general, en torno a la cual se unifican los campos del tema y del foro. Esta unificación de los campos condu-

<sup>164</sup> Ch. Odier, *op. cit.*, pág. 122.

<sup>165</sup> G. Tarde, *op. cit.*, pág. 113.

<sup>166</sup> Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, II, págs. 237-238.

ce a integrar en una misma clase la relación que enlaza los términos del foro y la que reúne los términos del tema, los cuales, con relación a esta clase, se vuelven intercambiables; desaparece toda simetría entre el tema y el foro.

La precariedad del estatuto de la analogía tienden en gran parte, pues, al hecho de que ésta puede desaparecer por su éxito mismo. También puede quedar excluida la analogía por las condiciones del razonamiento. Hemos observado que, en derecho, el razonamiento ocupa un lugar mucho más limitado de lo que parece, porque cuando se trata de la aplicación de una regla a nuevos casos, nos encontramos de golpe en el interior de un único campo, en virtud de las exigencias mismas del derecho, ya que sólo podemos salir del campo que la regla nos asigne.

De modo general, la superación de la analogía tiende a presentar a ésta como el resultado de un descubrimiento, observación de lo que existe, más que como el producto de una creación original de estructuración. En algunos casos, el problema aparece invertido. Hay filosofías que ven en la analogía el resultado de una diferenciación en el seno de un conjunto unitario; es el caso de las filosofías monistas que rehúsan cualquier distinción de los campos. Puede considerarse este rechazo como una manera extrema de consolidar la superación haciendo que, en cierto modo, sea previa a la analogía, la cual ya sólo es la aclaración de lo que se incluye dentro del conjunto no diferenciado que la precede. Pero en la práctica, estas consideraciones filosóficas relativas al estatuto de la analogía dejan intactas las posibilidades normales de empleo de la analogía y su tendencia a la superación.

Cabe añadir que el estatuto de la analogía es precario de otra forma aún: confrontación de estructuras; la analogía puede, a causa de la interacción entre términos<sup>167</sup>, dar lugar a acercamientos que conciernen a éstos. Esta semejanza de los términos proporciona casi siempre efectos cómicos, lo que indica que es un uso abusivo

<sup>167</sup> Cfr. § 83. «Relaciones entre los términos de una analogía».

del argumento por analogía. Quien, en la analogía clásica entre el obispo y los fieles, el pastor y las ovejas, vea ante todo una semejanza entre ovejas y fieles, e identifique al fiel que reza con la oveja que bala, obtendrá un efecto fácil, pero mediante el alejamiento indebido de la analogía de su función. Sin embargo, no podría ser absoluta la distinción entre analogía y semejanza. A menudo, parece que se encuentra un elemento de semejanza entre los términos en el origen de una analogía, aun cuando no desempeñe ningún papel esencial dentro de su estructura.

Cuando Francis Ponge<sup>168</sup>, en el poema sobre el lagarto, sugiere —con ayuda de un nuevo foro— una analogía entre las evoluciones del lagarto en una pared, su desaparición en un agujero y las fases de la creación poética

*petit train de pensées grises lequel circule ventre à terre*

(trenecito de pensamientos grises, el cual circula a toda velocidad)

y que

*rentre volontiers dans les tunnels de l'esprit,*

(entra de buena gana en los túneles del espíritu),

se hallan en el origen de la elección de los términos los elementos de semejanza entre el muro y la página sobre la cual se escribe (forma, color).

La analogía, por otra parte, cuando triunfa, puede desembocar en una ampliación del campo de aplicación que tienen ciertas nociones. Así, N. Rotenstreich, tras mostrar una analogía entre la relación del sujeto concreto con la experiencia, y el del hombre con el lenguaje, concluyó diciendo:

El lenguaje debe considerarse como la experiencia más extendida<sup>169</sup>.

<sup>168</sup> Francis Ponge, *Le lézard*, in *fine*.

<sup>169</sup> N. Rotenstreich, «The Epistemological Status of the Concrete Subject», en *Rev. int. de Philosophie*, 22, págs. 414-415.

Este modo de superar la analogía por sus términos será tanto más fácil —al parecer— cuanto más abstractos sean éstos y cuanto más se perciban como exponentes de las estructuras. Sin duda, desempeña un papel importante en la evolución de las nociones.

En algunos casos, como el que acabamos de destacar, la analogía influirá ante todo en la extensión de las nociones. Pero al mismo tiempo contribuye a su confusión, que podrá ser aumentada de muchas maneras por la argumentación analógica. Cuando Pitt establece una amplia analogía entre la favorable situación política de Inglaterra y las condiciones de la zona templada con la superficie del globo<sup>170</sup>, vemos con bastante claridad las estructuras del tema y las del foro; pero las ideas de término medio, de equilibrio, sólo la interacción entre el foro y el tema podrá hacerlas más confusas.

Hemos observado, además, que diversas nociones que designan propiedades del mundo físico se encuentran, por su uso analógico en un medio cultural, llenas de un valor que, en lo sucesivo, forma parte de su significación.

El que la analogía pueda modificar las nociones y aumentar su confusión nos parece incontestable. Si a tantos autores contemporáneos les repele admitir el papel de la analogía en la génesis de ciertas nociones<sup>171</sup>, sin duda es por un antiasociacionismo exasperado. Seguramente, una concepción de la analogía que dejara un sitio mejor a la interacción entre el tema y el foro reduciría estas repugnancias. Sin duda, a la vez disminuiría la repugnancia a considerar la metáfora como si derivara de la analogía<sup>172</sup>.

<sup>170</sup> W. Pitt, *Orations on the French war*, págs. 3-4, 1 de febrero de 1793.

<sup>171</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, págs. 695-96.

<sup>172</sup> Cfr. Morris R. Cohen, *A Preface to Logic*, pág. 83.

## § 87. LA METÁFORA

Según la tradición de los maestros de retórica, la *metáfora* es un tropo, es decir «un acertado cambio de significación de una palabra o de una locución»<sup>173</sup>; incluso sería el tropo por excelencia<sup>174</sup>. Por la metáfora, nos señala Dumarsais,

*on transporte, pour ainsi dire, la signification propre d'un nom à une autre signification, qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison qui est dans l'esprit*<sup>175</sup>.

(se traslada, por decirlo así, la significación propia de un nombre a otra significación, que sólo le conviene en virtud de una comparación que se encuentra en la mente).

Richards rechaza con razón la idea de comparación, insistiendo con sutileza y vigor sobre el carácter vivo, matizado, variado, de las relaciones entre conceptos expresados de una sola vez por la metáfora, la cual sería interacción más que sustitución<sup>176</sup>, y tanto técnica de invención como de ornamento<sup>177</sup>.

Toda concepción, sin embargo, que no arroje luz a la importancia de la metáfora en la argumentación no puede satisfacerlos. Ahora bien, creemos que, con arreglo a la teoría argumentativa de la analogía, se esclarecerá lo mejor posible la función de la metáfora. Por otra parte, afirmar el nexo entre metáfora y analogía es recoger una antigua tradición, la de los filósofos y, especialmente, los lógi-

<sup>173</sup> Quintiliano, lib. VIII, cap. VI, § 1; cfr. Volkman, *Rhetorik der Griechen und Römer*, pág. 40.

<sup>174</sup> Dumarsais, *Des Tropes*, págs. 167-168.

<sup>175</sup> Dumarsais, *Ib.*, pág. 103.

<sup>176</sup> I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, págs. 93 y sigs.

<sup>177</sup> I. A. Richards, «A symposium on emotive meaning», en *The Philosophical Review*, 1948, pág. 146.

cos, de Aristóteles a John Stuart Mill<sup>178</sup>. Este vínculo se volverá de nuevo aceptable —pensamos—, en la medida en que se elabore más profundamente la teoría de la analogía.

En este momento, la mejor forma de describir la metáfora sería concibiéndola, al menos en lo que concierne a la argumentación, como una analogía condensada, resultante de la fusión de un elemento del foro con un elemento del tema.

Aristóteles nos presenta algunos ejemplos de metáforas en las cuales se explica completamente la relación analógica:

O bien, la vejez es a la vida como la tarde al día; llamará, pues, a la tarde «vejez del día» [...] y a la vejez, «tarde de la vida» [...]<sup>179</sup>.

En semejantes ejemplos, se trata el foro y el tema de forma simétrica —por decirlo así, escolar— fuera del contexto que sólo indicaría cuál es el tema y cuál es el foro. Por eso, se ve claramente cómo la metáfora puede construir una expresión a partir de una analogía. En este caso, se trata, partiendo de la analogía «A es a B como C es a D», de una expresión «C de B» para designar a A. Veremos que está lejos de ser la única forma de realizar la fusión entre el tema y el foro.

La analogía, gracias a esta fusión, se presenta, no como una sugerencia, sino como un dato, lo cual equivale a afirmar que la metáfora puede intervenir para acreditar la analogía.

No resulta, pues, sorprendente constatar, cuando se examinan las argumentaciones por analogía, que, a menudo, el autor no duda, durante su exposición, en servirse de metáforas derivadas de la analogía propuesta, con lo que acostumbra así al lector a que vea las cosas tal como se las presenta. Incluso es bastante raro que el tema y el foro se expresen independientemente uno de otro. Plo-

<sup>178</sup> Aristóteles, *Poética*, 21, 7 y sigs.; *Retórica*, III, 7; J. Stuart Mill, *A System of Logic*, lib. V, cap. V, § 7, pág. 524.

<sup>179</sup> Aristóteles, *Poética*, 21, 23-25.

tino, tras haber aludido a la vida como si fuera un espectáculo, continúa, hablando del alma:

Luego hace que resuenen, por decirlo así, como un cántico, sus propias obras y todas las otras cosas que el alma es capaz de realizar de acuerdo con su propia índole<sup>180</sup>.

En este pasaje, los pocos términos tomados del campo del foro, insertados en el del alma, se explican en seguida en términos pertenecientes a éste último.

Los grados de contaminación entre el tema y el foro pueden ser, sin embargo, muy variados. La fusión de términos del tema y del foro, que aproxima los dos campos, facilita la realización de efectos argumentativos. Cuando, mediante el desarrollo de una analogía, se procure sacar, a partir del foro, conclusiones que afecten al tema, el poder del argumento será tanto más grande cuanto más ampliamente se haya descrito de antemano el foro en términos del tema gracias a la fusión del tema y del foro. Conocemos pocos textos que permitan ilustrar este procedimiento tan bien como la célebre *Ode à Cassandre* de Ronsard:

*Mignonne, allons voir si la rose  
Qui ce matin avait desclose  
Sa robe de pourpre au Soleil,  
A point perdu ceste vesprée  
Les plis de sa robe pourprée,  
Et son teint au vostre pareil [...]*<sup>181</sup>.

(Bonita, vamos a ver si la rosa  
Que esta mañana había sacado  
Su vestido de púrpura al Sol,  
Ha perdido esta noche  
Los pliegues de su vestido de púrpura,  
Y su tez a la vuestra parecida [...]).

<sup>180</sup> Plotino, *Enéadas*, III, 2, 17.

<sup>181</sup> Ronsard, *A sa maistresse*, Oda XVII, en *Œuvres complètes*, «Bibl. de la Pléiade», vol. I, págs. 419-420.

Antes de hablar de Cassandra en términos tomados del campo del foro

*Tandis que vostre âge fleuronne / En sa plus verte nouveauté,  
(Mientras que vuestra edad florece / En su más verde novedad),*

el poeta no duda en aludir a la rosa como si de una joven se tratara, describe los pliegues del vestido, la tez, y se indignará por la crueldad que manifiesta respecto a ella la *marastre Nature* (la madrastra Naturaleza).

Las metáforas más ricas y más significativas son, sin embargo, las que no surgen —como en Plotino o en Ronsard— dentro de una analogía durante la expresión, sino que se presentan desde el principio, tal cual, por la unión, la mayoría de las veces, de términos superiores del tema y del foro (A y C), con lo que se dejan sin expresar los términos inferiores (B y D). No se debe dar por sobreentendidos estos términos, pues es preciso admitir que la fusión, una vez realizada, ha creado una expresión que se basta a sí misma; pero, en caso de análisis, podrían suplirse estos términos de formas muy diversas. Así es como la metáfora «un océano de falsa ciencia»<sup>182</sup> sugiere puntos de vista y actitudes diferentes según que se comprendan los términos B y D, respectivamente, como «un nadador» y «un científico», o «un arroyo» y «la verdad», «la tierra firme» y la «verdad». Todas estas analogías, presentes simultáneamente en el espíritu, se fecundan y se influyen entre sí, sugieren desarrollos variados, entre los cuales sólo el contexto permitiría una elección, pocas veces desprovista de toda ambigüedad e indeterminación. La metáfora también puede operar la aproximación entre el término B y C de una analogía de tres términos<sup>183</sup>, como en la expresión «la vida es un sueño»; en este caso, el término A del tema (por ejemplo, «la vida eterna») será el que se inferirá

<sup>182</sup> Berkeley, *Les trois dialogues entre Hylas et Philonous*, 3.<sup>er</sup> diál., pág. 207.

<sup>183</sup> Cfr. § 83, «Relaciones entre los términos de una analogía».

gracias a la metáfora, al ser «la vida» el término común a los dos campos.

La fusión metafórica es un proceso de acercamiento muy diferente del provocado por la doble jerarquía<sup>184</sup> o del que opera la superación de la analogía por el establecimiento de un enlace simbólico entre el tema y el foro<sup>185</sup>. Dicho enlace no implica la existencia de relaciones más estrechas entre el foro y el tema que la analogía pura y simple, sino que los consolida. Es habitual la aquiescencia a una metáfora, con la condición de que se admita la analogía. A menudo, para conseguir que se acepte la metáfora, se ha aconsejado su preparación<sup>186</sup> o atenuación mediante advertencias<sup>187</sup>. Cicerón, y tras él Quintiliano, recomiendan introducir las metáforas demasiado atrevidas por medio de expresiones como «por decirlo así», «y perdonen la expresión». Pero, cuando se examinan los ejemplos citados y en los casos en que este procedimiento parece útil, se observa que se trata de metáforas no demasiado atrevidas, sino que pecan más bien de timidez, al confrontar campos demasiado cercanos y al correr el riesgo, por consiguiente, de ser ignoradas, en el sentido de que se puede tomar al pie de la letra la expresión y ridiculizarla:

[...] si en otro tiempo se hubiera dicho que la muerte de Catón dejaba «huérfano» al Senado, la metáfora habría sido un poco forzada; por el contrario, si se hubiese dicho «por decirlo así, huérfano», la haría un poco menos dura<sup>188</sup>.

La fusión de los términos del tema y del foro puede marcarse de diversas formas: por una mera determinación («la tarde de la

<sup>184</sup> Cfr. § 84, «Efectos de la analogía».

<sup>185</sup> Cfr. § 86, «El estatuto de la analogía».

<sup>186</sup> Baron, *De la Rhétorique*, pág. 324.

<sup>187</sup> Cicerón, *De Oratore*, 165; Quintiliano, lib. VIII, cap. III, § 37; Dumarsais, *Des Tropes*, pág. 115.

<sup>188</sup> Cicerón, *loc. cit.*

vida», «océano de falsa ciencia»); por medio de un adjetivo («una exposición vacía, luminosa»), un verbo («ella se puso a piar»), un posesivo («nuestro Waterloo»). A veces incluso, estaremos ante una identificación («la vida es un sueño», «el hombre es una caña»); la cópula aquí no tiene otras funciones que la de señalar el lugar homólogo dentro de una relación analógica. La metáfora puede verse reforzada por el artificio consistente en hablar de esta identificación en futuro. Así, la metáfora reconocida, tradicional, sirve de punto de partida para precisiones, argumentaciones, exactamente lo mismo que un hecho indiscutible. Lo prueba este pasaje de La Bruyère:

*Dans cent ans le monde subsistera encore en son entier: ce sera le même théâtre et les mêmes décorations, ce ne seront plus les mêmes acteurs.*

(Dentro de cien años, el mundo seguirá subsistiendo en toda su amplitud; habrá el mismo teatro y los mismos decorados, pero los actores ya no serán los mismos).

Y la conclusión, aunque nos lleva al campo del tema, se expresa aún por la metáfora:

*Quel fond à faire sur un personnage de comédie!*<sup>189</sup>

(¡Qué fondo para un personaje de comedia!).

A veces, la fusión de los campos, cuando se manifiesta por la creación de palabras compuestas, como *bateau-mouche* (y que Estève califica de *métaphore honteuse*)<sup>190</sup>, enriquece el lenguaje con fórmulas expresivas; incluso uno puede preguntarse si ciertas for-

<sup>189</sup> La Bruyère, *De la cour*, en *Caractères*, 99, «Bibl. de la Pléiade», pág. 266.

<sup>190</sup> Sobre la calificación, por parte de Cl.-L. Estève, de «metáfora vergonzosa» para «bateau-mouche» (barco de pasajeros, sobre todo turistas, que recorre el Sena, a su paso por París), véase su obra *Études philosophiques sur l'expression littéraire*, pág. 268.

mas verbales como *genpillehommes*<sup>191</sup> o *banksters* no dependen de la fusión metafórica.

Añadamos que la fusión metafórica, aun cuando se trate de analogías de carácter pintoresco, no nos pone ante una imagen. «Flor de pluma», «ramillete con alas», «bajel de escamas»<sup>192</sup>, no constituyen la evocación de un objeto concreto, real o fantástico, el cual, en toda su compleja claridad, representaría al pájaro o al pez. Concebir la metáfora como si derivara de la analogía, y la analogía, como confrontación de relaciones, en la manera más eficaz —a nuestro juicio— de luchar, desde el plano teórico, contra el error denunciado con razón por Richards, de considerar la metáfora como una imagen<sup>193</sup>. Y, desde el punto de vista práctico, es el modo más útil, por una parte, de prevenirnos contra el peligro de las metáforas susceptibles de ser confundidas con una semejanza de términos, especialmente cuando se trata de la fusión de los términos A y C de una analogía, y, por otra, de liberarnos de las trabas que algunos querrían imponer a la sucesión de metáforas aparentemente inconciliables<sup>194</sup>.

Toda analogía —fuera de las que se presentan en formas rígidas, como la alegoría, la parábola— se convierte espontáneamente en metáfora. Incluso la ausencia de fusión sería la que nos obligaría a ver en la alegoría, en la parábola, formas convencionales, en las cuales la fusión es, por tradición, rechazada de modo sistemático. Lejos de ser la alegoría una metáfora<sup>195</sup>, encontraríamos en ella una doble cadena que se efectúa con un mínimo de contactos. En la analogía, por su prolongación misma, hay una acción que tiende

<sup>191</sup> Cfr. Romain Rolland, *Colas Breugnon*, pág. 27; cfr. ya en Balzac: «*genpille-hommes*», *Les Chouans*, «Bibl. de la Pléiade», vol. VII, pág. 808.

<sup>192</sup> Calderón, *La vida es sueño*, I, 2.

<sup>193</sup> I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, pág. 16.

<sup>194</sup> Véase la crítica de un poema de Lamartine por Bâron, *De la Rhétorique*, pág. 325-327.

<sup>195</sup> Quintiliano, lib. VIII, cap. VI, § 44.

a la fusión. Esta acción supone un desarrollo en el tiempo, que una representación no discursiva es incapaz, generalmente, de realizar. Por eso, la pintura, dado su carácter intemporal, debe, bien expresar únicamente el foro de una alegoría, el cual permanecerá siempre independiente del tema, bien pasar de inmediato a la metáfora por medio de la fusión metafórica. Se desembocará en la creación de seres raros: para tratar del universo en términos humanos, se representará a un hombre con una cabeza en forma de globo. Los dibujantes satíricos utilizan a menudo esta fusión metafórica, la cual, además, se presta admirablemente a efectos cómicos de toda índole: la burla en «César de Carnaval», en «Mudville Milton» (para designar a un poeta de pueblo), se expresa por la oposición de valores entre los términos relacionados.

También facilita un uso bastante particular, que se confunde con el que hemos reconocido en la hipérbole<sup>196</sup>. ¿Es metáfora o hipérbole decir de un corredor que hace 120 por hora? ¿Acaso actúa la expresión por la suma de ambos procedimientos? Gracias a la metáfora, la intrusión de un nuevo campo concurriría en la superación hiperbólica.

No sorprende en absoluto el que la metáfora, al fusionar los campos, al trascender las clasificaciones tradicionales, sea, por excelencia, el instrumento de la creación poética y filosófica. El célebre pensamiento de Pascal *l'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant* (el hombre sólo es una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña que piensa)<sup>197</sup>, realiza la fusión del tema y del foro en una fórmula inolvidable.

Si se pierde de vista su aspecto metafórico, estas fórmulas pueden provocar el nacimiento de lo maravilloso. El cuento que describe las tribulaciones de una caña pensante suscitara la admiración,

<sup>196</sup> Cfr. § 67, «La superación».

<sup>197</sup> Pascal, *Pensées*, 264 (65), «Bibl. de la Pléiade», pág. 894 (n.º 347, ed. Brunschvicg).

al tomar al pie de la letra una expresión que sólo realizaría una fusión de campos dentro del universo conceptual.

Las metáforas también pueden causar la aparición de lo cómico involuntario. Es conocida la anécdota de la señora que va a la tienda y le pide al dependiente «esas cortinas de las que todo el mundo habla hoy».

Si resulta vano buscar, en la naturaleza, seres que correspondan a las creaciones metafóricas, éstas no dejan por ello de influir en la vida de las nociones. La metáfora no sólo ejerce su influencia en la argumentación con vistas a la cual se ha creado, sino que también puede contribuir especialmente a la confusión de las nociones. Habiendo utilizado la noción de esclavo en metáforas como «esclavo del patrón», «esclavo de las pasiones», uno estará incitado a buscar cuáles son los elementos comunes al término «esclavo» en todos los usos que van a producir una interacción entre ellos.

Los maestros de retórica han visto, en la metáfora, un medio para paliar la indigencia del lenguaje<sup>198</sup>. Es cierto que la metáfora puede cumplir esta función, aunque sólo sea verosímelmente muy secundaria y aunque la noción de indigencia sea, desde el punto de vista, difícil de dilucidar.

Sea lo que fuera, el uso frecuente de una metáfora sólo puede contribuir a una asimilación entre el foro y el tema, lo cual bastaría para explicar que, en un medio cultural dado, numerosas relaciones parezcan aplicarse con igual facilidad tanto al campo del tema como al del foro. ¿Se ha de suponer, en este caso, que se trata del uso metafórico de nociones procedentes de uno de los campos o, que se trata, por el contrario, de nociones aplicables, en su uso propio, a varios campos? La mayoría de las veces, la respuesta a esta pregunta estará determinada por consideraciones de orden filosófico, a las que ya hemos aludido en varias ocasiones<sup>199</sup>. Sin em-

<sup>198</sup> Cicerón, *De Oratore*, 155; Quintiliano, lib. VIII, cap. VI, § 4; cfr. Cl.-L. Estève, *Études philosophiques sur l'expression littéraire*, págs. 227 y sigs.

<sup>199</sup> Cfr. § 76, «El argumento de doble jerarquía», § 86, «El estatuto de la analogía».

bargo, diversos ejemplos —como las palabras «opaco», «transparente» aplicadas al campo espiritual— harán que nos inclinemos por la primera hipótesis. En efecto, quieran o no quieran ciertos autores<sup>200</sup>, parece que todavía se percibe su uso como si fuera una metáfora.

#### § 88. LAS EXPRESIONES CON SENTIDO METAFÓRICO O METÁFORAS ADORMECIDAS

Un peligro de las metáforas lo constituye su usura. Ya no se percibe la metáfora como la fusión, la unión de términos tomados de campos diferentes, sino como la aplicación de un vocablo a lo que designa normalmente; la metáfora pasa de ser activa a estar «adormecida», carácter que muestra mejor que este estado sólo puede ser transitorio, que estas metáforas pueden despertarse y volver a ser activas.

Whately, como después Stewart y Copleston, consideró la metáfora adormecida, o expresión con sentido metafórico, como un instrumento muy superior a la metáfora activa porque ha perdido su contacto con la idea primitiva que denotaba<sup>201</sup>. Asimismo, Stevenson admite que la metáfora adormecida, dado que su interpretación es unívoca, puede proporcionar una *razón*, contrariamente a la metáfora activa que sólo sería sugestiva<sup>202</sup>.

Nos parece, por lo que se refiere a nosotros, que su valor en la argumentación es, principalmente, eminente a causa del gran poder persuasivo que poseen las metáforas adormecidas cuando, con ayuda de una u otra técnica, vuelven a estar en activo. Este poder emana del hecho de que extraen sus efectos de un material

<sup>200</sup> G. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, pág. 296; G. Bernanos, *La joie*, pág. 119.

<sup>201</sup> R. D. D. Whately, *Elements of Rhetoric*, págs. 360-61, Appendix (B) to p. 67.

<sup>202</sup> Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, pág. 143.

analógico, admitido con facilidad, pues no sólo es conocido, sino que, por el lenguaje, está integrado en la tradición cultural.

La manera más usual de despertar a una metáfora consiste en desarrollar de nuevo una analogía, partiendo de la metáfora. Así, para despertar a la metáfora adormecida en la expresión «arrastrado por las pasiones», Bossuet desarrolla el foro que puede considerarse subyacente a la analogía olvidada:

*Voyez cet insensé sur le bord d'un fleuve, qui voulant passer à l'autre rive, attend que le fleuve se soit écoulé; et il ne s'aperçoit pas qu'il coule sans cesse. Il faut passer par-dessus le fleuve; il faut marcher contre le torrent, résister au cours de nos passions, et non attendre de voir écoulé ce qui ne s'écoule jamais tout à fait* <sup>203</sup>.

(Mirad a ese insensato en la ribera del río, quiere pasar a la otra orilla y espera que el río termine de correr; no se da cuenta de que corre sin cesar. Es preciso pasar por encima del río, caminar contra la corriente, resistir el curso de nuestras pasiones y no esperar ver correr lo que nunca acaba de pasar).

Igualmente, Kant, desarrollándola, no duda en hacer que vuelva a ser activa la expresión metafórica, en «arrojar luz sobre un tema»:

[Hume] no arrojó luz alguna sobre esta especie de conocimiento [metafísico], pero hizo que saltara la chispa con la que se habría podido tener luz, si esta chispa hubiera alcanzado una mecha inflamable cuya lumbre hubiera sido mantenida y avivada <sup>204</sup>.

En cuanto un detalle cualquiera, preferentemente la prolongación de la analogía, evoca el foro de una expresión metafórica, puede volver a la vida el cliché más banal:

*Les grands et les petits ont mêmes accidents, et mêmes fâcheries, et mêmes passions; mais l'un est au haut de la roue, et l'autre près du centre, et ainsi moins agité par les mêmes mouvements* <sup>205</sup>.

<sup>203</sup> Bossuet, *Sur l'ardeur de la pénitence*, en *Sermons*, vol. II, pág. 588.

<sup>204</sup> Kant, *Prolégómenos a toute métaphysique future*, pág. 10.

<sup>205</sup> Pascal, *Pensées*, 223 (442\*), «Bibl. de la Pléiade», pág. 885 (n.º 180, ed. Brunschvicg).

(Los grandes y los pequeños tienen los mismos accidentes, los mismos disgustos, las mismas pasiones; pero, unos están en lo alto de la rueda, y los otros cerca del centro, por lo que están menos agitados por los mismos movimientos).

Observamos que ni siquiera debe enunciarse explícitamente la expresión metafórica cuyo despertar se provoca. En esta cita, «la rueda de la fortuna» sólo es un cliché subyacente en el texto.

A veces, se logra despertar algunas expresiones metafóricas sólo con juntarlas entre sí. Cuando pueden aparecer como elementos de una misma analogía, se influyen mutuamente, lo cual origina el despertar de las metáforas. Así sucede en este pasaje de Demóstenes:

[...] os sentís, además, obligados porque os hacen favor de lo que es de vuestra pertenencia. En cuanto a ellos, tras haberos encerrado en la ciudad, os inducen a esos cebos y os domestican haciéndoos mansos a sus órdenes <sup>206</sup>.

Las palabras «encerrar», «cebos», «domesticar», «mansos» que, aisladamente, hubieran podido pasar por expresiones con sentido metafórico, se las percibe como metáforas activas.

La repetición de una misma expresión —unas veces en sentido metafórico, otras en sentido propio— puede también devolver la vida a una metáfora, como en la expresión inglesa:

We have to hang together, not to hang separately.

Para obtener el mismo efecto, basta con oponer la expresión metafórica a otra extraída del campo del foro:

*Au lieu d'être une impasse comme le professe l'ancienne psychologie, l'abstraction est un carrefour d'avenues* <sup>207</sup>.

<sup>206</sup> Demóstenes, *Oliniaco tercero*, 31.

<sup>207</sup> G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, pág. 22.

(La abstracción, en lugar de ser un callejón sin salida como lo profesa la antigua psicología, es una encrucijada de avenidas).

En ocasiones, se produce el despertar incorporando en la expresión con sentido metafórico una nueva metáfora que completa la primera:

*Quand les rochers serrent les dents sur la langue de sable* <sup>208</sup>.  
(Cuando las rocas hincan los dientes en la lengua de arena).

Puede parecer delicada la distinción entre el desarrollo de un mismo foro y su complemento. Sin embargo, estimamos que tal distinción es útil para destacar lo que hay de inesperado en la manera de incorporar entre sí estas expresiones metafóricas. De buen grado utiliza Bergson este juego de complementos para resucitar las expresiones más banales:

*La science moderne est fille de l'astronomie; elle est descendue du ciel sur la terre le long du plan incliné de Galilée, car c'est par Galilée que Newton et ses successeurs se reliant à Képler* <sup>209</sup>.

(La ciencia moderna es hija de la astronomía, descendió del cielo a la tierra por el plano inclinado de Galileo; pues, por Galileo, Newton y sus sucesores coinciden con Kepler).

No obstante, es preciso guardarse de aproximar dos expresiones metafóricas sin estar al tanto del efecto producido por su vecindad, el cual puede ser de una comicidad involuntaria y desastrosa, como sucede con esta fórmula:

Este pez gordo, que es la crema de la sociedad.

El despertar de la metáfora, también puede provocarlo un cambio del contexto habitual, el empleo de la expresión metafórica de

<sup>208</sup> Citado por André du Bouchet, «Envergure de Reverdy», en *Critique*, 47, abril de 1951, pág. 315.

<sup>209</sup> Bergson, *L'évolution créatrice*, pág. 362.

forma que, al darle un carácter inusitado, llamen la atención sobre la metáfora que contiene. Basta una ligera distorsión para devolver a la expresión su poder analógico: la expresión metafórica «apagarse», que pasa inadvertida en «apagarse lentamente», volvería a llenarse de vida en «apagarse súbitamente». Este contexto nuevo sólo puede ser la personalidad de quien utiliza la expresión. Según ciertos autores <sup>210</sup>, la expresión metafórica puede recobrar la vida, porque presumen que dicha expresión no puede tener su sentido banal y usual. Quizás el poeta y el filósofo sean seres privilegiados a este respecto.

Al no ser las expresiones con sentido metafórico las mismas en las diversas lenguas y al poder ser muy diferente el grado de adormecimiento de una misma metáfora, la traducción siempre la modificará en algo. La mayoría de las veces, tendrá como consecuencia la resurrección de las metáforas. Hay más. A menudo, un texto extranjero, leído en la lengua original, causa, si ésta no es del todo familiar al lector, una impresión de vida y de movimiento, un placer especial, que proceden del hecho de que se capta como metáfora viva lo que tal vez era únicamente una metáfora adormecida.

La identidad del medio cultural permite, ella sola, el adormecimiento de las metáforas. Las expresiones del lenguaje de las profesiones, del argot, nos parecen metafóricas, aun cuando, para el usuario, sea la forma normal de expresarse <sup>211</sup>. Y si se ha mencionado en tantas ocasiones la abundancia de metáforas en los primitivos, en las clases bajas, en el campesinado <sup>212</sup>, quizás esto obedezca, en parte, a todo lo que, culturalmente, los separa del observador.

Evidentemente, el despertar de una metáfora puede suscitar temas diversos. La connivencia entre el orador y el oyente es siempre parcial. La mayoría de las veces, ni uno ni otro poseen una idea

<sup>210</sup> A. Reyes, *El Deslinde*, pág. 204.

<sup>211</sup> Cfr. Cl.-L. Estève, *Études philosophiques sur l'expression littéraire*, pág. 206.

<sup>212</sup> Dumarsais, *Des Tropes*, pág. 2; Baron, *De la Rhétorique*, pág. 308; S. I. Hayakawa, *Language in Thought and Action*, pág. 121.

precisa de la génesis de una expresión metafórica. La fuerza de ésta procede, al mismo tiempo, de la familiaridad que existe respecto a ella y del conocimiento bastante impreciso de la analogía que se encuentra en su origen.

Importa bastante poco, incluso, que la expresión tenga realmente un origen metafórico. En efecto, el «despertar» es un fenómeno que tiene lugar en el presente; para que se produzca, basta con que la expresión pueda percibirse metafóricamente, quizás por analogía con otras metáforas. La *catacresis* es, según los clásicos, una figura que «por una especie de abuso sustituye la palabra propia y precisa por otra de sentido parecido y aproximado»<sup>213</sup>; algunos, como Vico<sup>214</sup>, Dumarsais<sup>215</sup>, Baron<sup>216</sup>, insisten en su relación con la metáfora; otros, la distinguen de ella cuidadosamente<sup>217</sup>. Un ejemplo de catacresis sería «una hoja de papel». Aun cuando semejante expresión no tenga nada de metáfora, si la génesis es diferente y si es más una ampliación, una «proyección», que una fusión, lo cual no impide que dicha expresión pueda convertirse en una metáfora activa por el uso de las técnicas para despertar que acabamos de señalar.

Estas técnicas pueden aplicarse, incluso, a expresiones normales por completo, especialmente a ciertos adjetivos. El contexto ya indica que el autor los considera en un sentido analógico. Así, cuando Kelsen escribe:

El derecho de los pueblos todavía es un orden jurídico primitivo. Se encuentra solamente en el principio de un desarrollo ya realizado por el derecho de cada estado<sup>218</sup>,

<sup>213</sup> *Retórica a Herennio*, IV, 45.

<sup>214</sup> Vico, *Delle istituzioni oratorie*, pág. 137.

<sup>215</sup> Dumarsais, *Des Tropes*, págs. 32 y sigs.

<sup>216</sup> Baron, *De la Rhétorique*, pág. 349.

<sup>217</sup> Quintiliano, lib. VIII, cap. VI, 34; Cl.-L. Estéve, *Etudes philosophiques sur l'expression littéraire*, págs. 244 y sigs.; cfr. S. Ullmann, *Précis de sémantique française*, págs. 253 y sigs.

<sup>218</sup> H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, pág. 131.

el contexto nos muestra que el autor toma el adjetivo «primitivo» como el foro que indica las posibilidades de desarrollo que poseen los pueblos primitivos. Asimismo, cuando Bacon afirma:

Aquellos tiempos son los tiempos antiguos, cuando el mundo es antiguo, y no aquellos que llamamos antiguos *ordine retrogrado* empezando a contar hacia atrás a partir de nuestro tiempo<sup>219</sup>.

«Tiempos antiguos», por la discrepancia que suscita, pasa a ser una metáfora cuyo foro sería la vida humana, por lo que aporta de experiencia y sabiduría. El poder persuasivo de semejantes argumentos reside en la analogía evocada.

En el apartado precedente, hemos insistido en la tendencia a la superación propia de la analogía. La metáfora adormecida es una forma de superación que ya no se percibe y que se acepta; incluso el término propio y el término metafórico pueden llegar a subsumirse en una misma clase.

Puede suceder, sin embargo, que se resucite la metáfora para mostrar que se está ante una semejanza de relaciones, y para operar una superación de la analogía que trata directamente de ella y no de sus términos. De este modo, Köhler manifiesta:

A veces, se ha comparado la vida con una llama. Esto es más que una metáfora poética, pues, desde el punto de vista funcional y energético, la vida y la llama tienen realmente mucho en común<sup>220</sup>.

Después, Köhler desarrolla ampliamente las semejanzas de la estructura, indicando así que la analogía es mejor que se hubiera podido creer y no concierne sólo a algunos aspectos de los términos, visibles para todos. El mismo autor declarará:

A menudo, se ha llamado, de forma metafórica: «fuerzas» a los resortes de la acción humana. Resulta que, si estos resortes deben

<sup>219</sup> Bacon, *Of the advancement of learning*, pág. 35.

<sup>220</sup> W. Köhler, *The place of value in a world of facts*, pág. 320.

tener una contrapartida, ésta sólo puede *consistir* en fuerzas en el sentido estricto de la palabra. Por otra parte, si son realmente fuerzas, su comportamiento, en un contexto de fenómenos neurales, se parecerá a la motivación humana, de tal manera que me pregunto si estructural o funcionalmente quedará alguna diferencia <sup>221</sup>.

En este pasaje, el resucitar la metáfora tiene como objetivo permitir, con nuevos esfuerzos, la superación de la analogía beneficiándose al mismo tiempo de la adhesión a la superación primitiva, que se supone basada en la intuición. Köhler se fundamenta en el lenguaje, subraya sus emboscadas y utiliza, no obstante, la parte de aquiescencia a las tesis defendidas que se expresaba en él.

La metáfora, fusión analógica, cumple todas las funciones que realiza la analogía, y, en ciertos aspectos, mucho mejor que ésta, porque la refuerza; la metáfora condensada la integra en el lenguaje. Pero, sólo el despertar de la metáfora permitirá realzar su estructura y, una vez dado el primer paso, superar la analogía. La crítica, a su vez, podrá servirse de todos los procedimientos utilizados para rechazar la analogía. Además, a menudo argüirá la oscuridad de la metáfora.

Las diferentes actitudes posibles ante una metáfora muestran que ésta puede ser considerada con arreglo a la argumentación. Desde este punto de vista, su estudio es más fácil en ciertos aspectos que desde el de la psicología individual. Se han señalado suficientemente las dificultades que acarrea este último <sup>222</sup>; pues se interesa por el creador de la metáfora, mientras que el transcurso de la discusión es cuando se decide a menudo si se trata o no de metáfora, si se está en presencia de órdenes diferentes. La noción misma de «sentido literal», y de «sentido metafórico» puede ser una disociación que nace de la discusión, y no un dato «primitivo» <sup>223</sup>.

<sup>221</sup> W. Köhler, *The place of value in a world of facts*, pág. 357.

<sup>222</sup> Cfr. C. F. P. Stutterheim, «Psychologische interpretatie van taal-verschijnselen», en *Nieuwe Taalgids*, XXXI, pág. 265 y *Het begrip metafoor*, págs. 188 y sigs., págs. 525 y sigs.

<sup>223</sup> Cfr. § 93, «La expresión de las disociaciones».

## CAPÍTULO IV

### LA DISOCIACIÓN DE LAS NOCIONES

#### § 89. RUPTURA DE ENLACE Y DISOCIACIÓN

Los tres primeros capítulos de este libro están dedicados al estudio de los enlaces argumentativos que hacen que sean solidarios entre sí, de los elementos que se podían considerar independientes al principio. La oposición al establecimiento de una solidaridad parecida se indicará mediante la negativa a reconocer la existencia de un enlace. Se mostrará, principalmente, que un enlace estimado como admitido, presumido o deseado no existe, porque nada permite constatar o justificar la influencia que ciertos fenómenos examinados tendrían sobre los que son motivo de discusión, y porque, por consiguiente, el tener en cuenta a los primeros es irrelevante:

Ahora bien, si cuanto uno pasa por alto en el discurso con el fin de que no cause aflicción, también los acontecimientos lo van a pasar por alto, entonces es menester hablar en público con propósito de complacencia <sup>1</sup>.

La experiencia, real o mental, la modificación de las condiciones de una situación y, más concretamente, en ciencias, el examen

<sup>1</sup> Demóstenes, *Contra Filipo*, I, 38.

aislado de ciertas variables, podrán servir para probar la falta de enlace, del cual se procurará, también, presentar todos los inconvenientes.

La técnica de ruptura de enlace consiste, pues, en afirmar que están indebidamente asociados elementos que deberían permanecer separados e independientes. Por el contrario, la disociación presupone la unidad primitiva de los elementos confundidos en el seno de una misma concepción, designados por una misma noción. La disociación de las nociones determina una revisión más o menos profunda de los datos conceptuales que sirven de fundamento a la argumentación; en este caso, ya no se trata de romper los hilos que enlazan los elementos aislados, sino de modificar su propia estructura.

A primera vista, la diferencia entre ruptura de enlace y disociación de las nociones es profunda y discernible de inmediato; pero, en realidad, esta distinción, como las demás oposiciones llamadas de naturaleza, puede ser, ella misma, muy controvertida. Según que se consideren los enlaces entre elementos «naturales» o «artificiales», «esenciales» o «accidentales», uno verá una disociación de las nociones en lo que, para otro, sólo es ruptura de enlace.

En unos textos célebres, Locke, para quien cualquier Iglesia no es más que una asociación voluntaria que tiene por objetivo la salvación de sus miembros, rehúsa el nexa establecido, en su época, entre el Estado y la religión:

Ni el derecho ni el arte de gobernar implican necesariamente un conocimiento cierto de otras materias, y, menos aún, de la verdadera religión. Pues, si fuera así, ¿cómo podría ser que los señores de la tierra difieran tanto entre sí, en las cuestiones religiosas? <sup>2</sup>

Para Locke, lo temporal está, desde un principio, separado de lo espiritual, y el autor se opone a un enlace cuyos efectos ridículos

<sup>2</sup> Locke, *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, pág. 139.

muestra. Para un adversario de Locke, lo temporal implica lo espiritual, y se considerará el esfuerzo realizado para separarlos como una disociación de elementos unidos de modo natural. Pero, esta unión, Locke la reconoce únicamente en un régimen teocrático, que ya no es el de los Estados modernos; al mantenerla, éstos tratarían como regla lo que sólo es una excepción, sin relación alguna con la situación actual <sup>3</sup>. Lo que sólo es accidental, propio de un régimen político particular, no puede ser parte integrante de la idea de gobierno civil; debe recusarse el enlace entre el Estado y la religión.

En resumidas cuentas, la situación argumentativa en su conjunto y, sobre todo, las nociones sobre las que descansa la argumentación, las modificaciones a las que conduce, las técnicas que permiten operarlas, son las que nos indicarán la presencia de una disociación de las nociones y no de un mero rechazo del enlace.

Lo que Rémy de Gourmont calificaba de fenómenos de asociación y de disociación <sup>4</sup>, lo que Kenneth Burke llama identificaciones <sup>5</sup>, no constituyen, a nuestro parecer, más que enlaces y rechazos de enlaces; pues las nociones, asociadas o disociadas, parecen permanecer, tras la operación, tal como era en su estado primitivo, como los ladrillos recuperados intactos de un edificio en demolición. La disociación de las nociones —como la concebimos nosotros— consiste en una transformación más profunda, provoca siempre por el deseo de suprimir una incompatibilidad, nacida de la confrontación de una tesis con otras, ya se trate de normas, hechos o verdades. Hay soluciones prácticas que permiten resolver la dificultad exclusivamente desde el terreno de la acción, evitar que la incompatibilidad se presente, diluiría en el tiempo, sacrificar uno de los valores que entran en conflicto, o los dos. Desde este punto de vista práctico, la disociación de las nociones corresponde

<sup>3</sup> Locke, *Ib.*, págs. 148-149.

<sup>4</sup> Rémy de Gourmont, *La culture des idées*, págs. 79 y sigs.

<sup>5</sup> Kenneth Burke, *A Rhetoric of motives*, pág. 150.

a un compromiso; pero, desde el punto de vista teórico, conduce a una solución que también será útil en el futuro porque, al reestructurar nuestra concepción de lo real, impide la reaparición de la misma incompatibilidad. Salvaguarda, al menos parcialmente, los elementos incompatibles. Si en la operación ha desaparecido el objeto, con muy poco esfuerzo, sin embargo, se ha realizado tal operación; pues se le da, es lo que se pretende, su sitio exacto en el pensamiento, al tiempo que se le procura a éste una coherencia al abrigo de las dificultades del mismo orden. Un ejemplo típico sería la solución kantiana de la antinomia entre el determinismo universal y la libertad del hombre, que disocia el concepto de causalidad en causalidad inteligible y sensible <sup>6</sup>, disociación que ha hecho posible la de la noción de realidad en realidad fenoménica y nouménica.

Las nociones nuevas, que resultan de la disociación, pueden adquirir tal consistencia, estar tan sólidamente elaboradas y aparecer tan indisolublemente vinculadas a la incompatibilidad que permiten resolver, que el presentar la incompatibilidad con toda su fuerza parece otra forma de plantear la disociación. La idea del pecado original —que resuelve, por la disociación de la noción de hombre en «hombre en el estado de la creación» y «hombre caído», ciertas incompatibilidades entre la bondad de Dios y la existencia del mal, la libre voluntad del hombre y la de Dios— será, para Pascal, un motivo para insistir en la incompatibilidad entre la grandeza y la miseria del hombre. Al tratar del misterio del pecado original, podrá afirmar Pascal:

*Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme* <sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, págs. 468-472.

<sup>7</sup> Pascal, *Pensées*, 438 (261), «Bibl. de la Pléiade», pág. 948 (n.º 434, ed. Brunschvicg).

(El nudo de nuestra condición forma sus repliegues y vueltas en este mismo abismo; de modo que el hombre es más inconcebible sin este misterio que este misterio es inconcebible sin el hombre).

La solución admitida parece, a veces, tan firme que se tratará de falta de lógica, de sofisma, al hecho de no tenerla en cuenta. Así, la afirmación de una incompatibilidad entre la regla hindú de no violencia y la costumbre védica de los sacrificios sangrientos es, para Candrasimha, el autor de sabios comentarios de lógica, un buen ejemplo de sofisma; pues, según él, sólo hay crueldad durante la transgresión de una regla, cuando se comete un acto ilícito <sup>8</sup>. Esta definición de la crueldad, que se aleja del sentido habitual de este término y que resulta de una disociación, le parece, sin embargo, tan incontestable a nuestro autor que considera una falta de lógica el retorno al sentido primitivo.

Mostraremos, más adelante, que toda filosofía nueva supone la elaboración de un sistema conceptual, del que una parte, al menos, la que es fundamentalmente original, resulta de una disociación de las nociones que permite resolver los problemas que se ha planteado el filósofo. Esto explicará, entre otras cosas, el gran interés que merece, a nuestro juicio, el estudio de la técnica de las disociaciones.

Antes que nosotros, no obstante, eminentes juristas habían observado que el derecho era el campo predilecto del compromiso, la técnica de solución de incompatibilidades. El objetivo del esfuerzo jurídico —escribe Demogue— no es la síntesis lógica, sino el compromiso. El progreso del derecho consiste en la elaboración de técnicas, siempre imperfectas, que permitan conciliar las exigencias opuestas <sup>9</sup>. Volviendo a estas ideas, el gran jurista americano Cardozo manifestará:

<sup>8</sup> Annambhatta, *Le compendium des topiques*, págs. 146-147.

<sup>9</sup> R. Demogue, *Les notions fondamentales du droit privé*, especialmente, págs. 38, 75, 196, 198.

La conciliación de lo irreconciliable, la mezcla de las antítesis, la síntesis de las oposiciones, he aquí los grandes problemas del derecho <sup>10</sup>.

Este esfuerzo por resolver las incompatibilidades se extiende a todos los niveles de la actividad jurídica. Es el propósito del legislador, del teórico del derecho, del juez. Cuando, en una causa determinada, el juez se encuentra ante una antinomia jurídica, no puede ignorar por completo una de las dos leyes en beneficio de la otra; debe justificar su modo de actuar mediante una delimitación del campo de aplicación de cada ley, por interpretaciones que restablezcan la coherencia del sistema jurídico. Introducirá distinciones, destinadas a conciliar lo que, sin ellas, sería inconciliable <sup>11</sup>. Los «distinguo» de la teología escolástica cumplen la misma función.

Cuando las leyes no deben aplicarse, cuando han perdido su carácter obligatorio, se puede, determinando las categorías jurídicas, mostrar su carácter antinómico en casos concretos. Pero, el esfuerzo del jurista es contrario a esta rigidez. Su papel es la elaboración de un sistema que permita resolver los conflictos. Cuando Napoleón, ya cónsul vitalicio, exclama en una sesión del Consejo de Estado: *Comment concilier l'hérédité de la couronne avec le principe de la souveraineté du peuple* <sup>12</sup>, no pide a los juristas que le escuchan que constaten una contradicción, les pide más bien la solución de una incompatibilidad.

No se ha de olvidar, por otra parte, que una misma incompatibilidad puede dar lugar, para resolverla, a varias adecuaciones de conceptos. Se podrán plantear como incompatibles estas soluciones rivales. Esta lucha de soluciones es particularmente comprensible en derecho, pero también es teología. La querrela de las Iglesias,

<sup>10</sup> B. N. Cardozo, *The Paradoxes of legal science*, pag. 4.

<sup>11</sup> F. Berriat Saint-Prix, *Manuel de logique juridique*, pág. 233.

<sup>12</sup> «¿Cómo conciliar la herencia de la corona con el principio de la soberanía del pueblo?» (*N. de la T.*)

sobre todo al principio de la era cristiana, constituye a menudo una confrontación de las soluciones a ciertas dificultades teológicas, soluciones que, ellas mismas, pueden provocar una adecuación para reconciliarlas.

Desde el punto de vista teórico, el compromiso ante las incompatibilidades, porque exige una nueva estructuración de lo real, es lo que requiere el mayor esfuerzo y necesita las más difíciles justificaciones. Por el contrario, una vez establecido, una vez disociadas y reestructuradas las nociones, tiende a presentarse como si fuera la solución ineluctable y a influir sobre el conjunto de nociones en el cual se inserta.

#### § 90. LA PAREJA «APARIENCIA-REALIDAD»

Para comprender mejor la técnica de la disociación de las nociones y para apreciar mejor sus resultados, nos parece útil examinar más de cerca un caso privilegiado, el que consideramos el prototipo de toda disociación nocional, a causa de su uso generalizado y su primordial importancia filosófica; se trata de la disociación que da lugar a la pareja «apariencia-realidad».

Sin duda, la necesidad de distinguir la apariencia de la realidad ha nacido de ciertas dificultades, de ciertas incompatibilidades entre apariencias, las cuales ya no podían, todas, ser consideradas la expresión de la realidad, si se parte de la hipótesis de que todos los aspectos de lo real son compatibles entre sí. El palo, hundido parcialmente en el agua, parece que está doblado, cuando lo miramos, y recto, cuando lo tocamos; pero, en *realidad*, no puede estar doblado y ser recto al mismo tiempo. Mientras que las apariencias puede oponerse, lo real es coherente; el efecto de su elaboración será el de disociar, entre las apariencias, las que son engañosas de las que corresponden a lo real.

Esta primera constatación destaca inmediatamente el carácter equívoco, la significación y el valor ambiguos de la apariencia. Es

posible que la apariencia se conforme al objeto, se confunda con él; pero, también puede ser que nos induzca a error respecto a ella. Mientras no tenemos ningún motivo para sospecharlo, la apariencia sólo es el aspecto con el que se presenta el objeto, se entiende, por apariencia, la manifestación de lo real. Sólo cuando no se pueden aceptar a la vez todas las apariencias, en tanto que incompatibles, se opera, gracias a la distinción entre las apariencias engañosas y las que no lo son, una disociación que da lugar a la pareja «apariencia-realidad», de la que cada término remite al otro de una manera que debemos examinarla más de cerca.

Por comodidad en nuestro análisis y para que podamos generalizar su alcance, diremos que en la pareja «apariencia-realidad», «apariencia» constituye el término I y «realidad», el término II. En lo sucesivo y para mostrar mejor que estos términos son correlativos, designaremos la pareja surgida de una disociación del modo siguiente:

apariencia	o, en general,	término I
realidad		término II

El término I corresponde a lo aparente, a lo que se presenta en primer lugar, a lo actual, a lo inmediato, a lo que se conoce directamente. El término II, en la medida que se distingue del otro, sólo se comprende con relación al término I: es el resultado de una disociación operada en el seno del término I, y está orientado a eliminar las incompatibilidades que pueden aparecer entre los aspectos de este último. El término II proporciona un criterio, una norma que permite diferenciar lo que es válido de lo que no lo es, entre los aspectos del término I; no es simplemente un dato, sino una *construcción* que determina, durante la disociación del término I, una regla que posibilita jerarquizar sus múltiples aspectos, calificando de ilusorios, erróneos, aparentes —en el sentido descalificador de esta palabra— los que no se conforman a esta regla que proporciona lo *real*. En comparación con el término I, el término II será, a la vez, normativo y explicativo. Durante la disociación,

permitirá valorar o descalificar los aspectos con los que se presenta el término I, distinguir, entre las apariencias cuyo estatuto es equívoco, las que sólo son apariencia de las que representan lo real<sup>13</sup>.

Este punto nos parece esencial, a causa de su importancia en la argumentación; mientras que el estatuto primitivo de lo que se ofrece como objeto de partida de la disociación es vago e indeterminado, la disociación en términos I y II valorará los aspectos conformes al término II y desvalorizará los que se oponen a él; el término I, la apariencia, en el sentido estricto de la palabra, sólo es ilusión y error.

De hecho, el término II no siempre va acompañado de un criterio preciso que permita separar los aspectos del término I; la norma que suministra puede ser sólo potencial, y su principal efecto será la ordenación de los términos que resulten de la disociación. Cuando, para resolver las antinomias cosmológicas, Kant disocia la realidad, distinguiendo los fenómenos y las cosas en sí, el término II que construye de esta forma no es conocido, lo cual no quiere decir, sin embargo, que el mundo fenoménico, condicionado por nuestra facultad cognoscitiva, se devalúa respecto a la realidad de las cosas en sí. El término II goza de su unicidad, su coherencia, contrarias a la multiplicidad y a la incompatibilidad de los aspectos del término I, de los que se descalificarán algunos, y éstos, en resúmenes cuentas, estarán llamados a desaparecer. Así, en el término II, realidad y valor están íntimamente unidos, lo cual se observa, en particular, en todas las construcciones de los metafísicos y que permite escribir al filósofo americano Ducasse:

Los adjetivos *real* e *irreal*, cuando se utilizan en el enunciado de una posición metafísica, no designan ningún carácter que poseerían ciertas cosas, independientemente del interés que los hombres sienten por ellas, sino todo lo contrario, son adjetivos de apreciación humana<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Ch. Perelman, «Réflexions sur l'explication», en *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1939, n.º 1, pág. 59.

<sup>14</sup> C. J. Ducasse, *Philosophy as a science*, pág. 148.

Esta preferencia que se concede a lo que es real, no sólo se manifiesta en el transcurso de discusiones filosóficas, sino que también se expresa en el pensamiento cotidiano, en las circunstancias más variadas. Que realidad y valor se condicionan mutuamente, lo prueba el uso habitual de nuestro lenguaje, y cuando Pitt escribe:

Procuraré, Señor, limitar lo que tengo que decir sobre el aspecto real que se examina [...] <sup>15</sup>,

esto significa, ante todo, que se limitará a lo que le parece importante. La búsqueda de lo que es real, por parte de los metafísicos, sólo constituye la expresión sistematizada de este enlace entre realidad y valor, propio del término II. Por este motivo, además, denominaremos «parejas filosóficas» a las que, a semejanza de la pareja apariencia / realidad, resulten de una disociación de las nociones.

La oposición entre la apariencia y la realidad, si proporciona el prototipo de una pareja filosófica, no permite, sin embargo, reservar todas las ventajas a la realidad, en detrimento de la apariencia. En efecto, mientras que ésta aparece hecha, la realidad se construye, su conocimiento es indirecto, a veces imposible, raramente comunicable de forma exhaustiva e indiscutible. Para algunos, esta realidad tiene el gran inconveniente de ser imperceptible. Y Gracián nos señala que:

[...] lo que no se ve es como si no fuese <sup>16</sup>.

A este propósito, se podría repetir lo que Pascal afirma acerca de la verdadera justicia:

*Certainement, s'il la connaissait, il n'aurait pas établi cette maxime, la plus générale de toutes celles qui sont parmi les hommes, que chacun suive les moeurs de son pays; l'éclat de la véritable équi-*

<sup>15</sup> W. Pitt, *Orations on the French war*, pág. 90, 27 de mayo de 1795.

<sup>16</sup> B. Gracián, *Oráculo manual*, Aforismo 130, pág. 255.

*té aurait assujetti tous les peuples, et les législateurs n'auraient pas pris pour modèle, au lieu de cette justice constante, les fantaisies et les caprices de Perses et Allemands* <sup>17</sup>.

(Ciertamente, si la conocieran, no habría establecido esta máxima, la más general de todas las que hay entre los hombres: que cada uno siga las costumbres de su país; el destello de la verdadera equidad habría sometido a todos los pueblos, y los legisladores no habrían adoptado como modelo, en lugar de esa justicia indiscutible, las fantasías y los caprichos de los persas y los alemanes).

Cuando, de hecho, no se cuestiona el criterio que proporciona la noción de realidad, la norma que determina dicha noción, o cuando la distinción que introduce es demasiado indeterminada para dar pie a controversia, se valora, sin duda alguna, la realidad en comparación con la apariencia. Pero, la propia disociación entre apariencia y realidad, la rechazarán algunos filósofos que constatan que las concepciones de lo real se oponen entre sí y rehúsan cualquier razón para elegir entre ellas. Estas filosofías —llamadas anti-metafísicas, positivistas, pragmáticas, fenomenológicas o existencialistas— afirman que la única realidad es la de las apariencias.

Nada más claro al respecto que la actitud de Sartre:

*La pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent [...] Les apparitions qui manifestent l'existant ne sont ni intérieures ni extérieures: elles se valent toutes, elles renvoient toutes à d'autres apparitions et aucune d'elles n'est privilégiée. [...] le dualisme de l'être et du paraître ne saurait plus trouver droit de cité en philosophie. L'apparence renvoie à la série totale des apparences et non à un réel caché qui aurait drainé pour lui tout l'être de l'existant.*

*Tant qu'on a pu croire aux réalités nouménales, on a présenté l'apparence comme un négatif pur [...] Mais si nous sommes une fois dépris de ce que Nietzsche appelait «l'illusion des arrière-mondes»*

<sup>17</sup> Pascal, *Pensées*, 230 (69), «Bibl. de la Pléiade», pág. 886 (n.º 294, ed. Brunschvicg).

*et si nous ne croyons plus à l'être-de-derrrière-l'apparition, celle-ci devient, au contraire, pleine positivité, son essence est un «paraître» qui ne s'oppose plus à l'être, mais qui en est la mesure, au contraire. Car l'être d'un existant, c'est précisément ce qu'il paraît [...] L'essence d'un existant [...] c'est la loi manifeste qui préside à la succession de ses apparitions, c'est la raison de la série [...] l'essence, comme raison de la série n'est que le lien des apparitions, c'est-à-dire elle-même une apparition. [...] Ainsi l'être phénoménal se manifeste, il manifeste son essence aussi bien que son existence et il n'est rien que la série bien liée de ces manifestations*<sup>18</sup>.

(El pensamiento moderno ha realizado un progreso considerable reduciendo lo existente a la serie de las apariciones que lo muestran [...] Las apariciones que muestran lo existente no son interiores ni exteriores: todas son equiparables, remiten a otras apariciones y ninguna de ellas es privilegiada. [...] el dualismo del ser y del parecer ya no podría obtener el derecho de ciudadanía en filosofía. La apariencia remite a toda la serie de las apariencias y no a lo real que está escondido y que habría desecado para él todo el ser de lo existente.)

Mientras se pudo creer en las realidades nouméricas, se presentó la apariencia como un negativo puro [...] Pero si una vez nos alejamos de lo que Nietzsche llamaba «la ilusión de los mundos pasados» y si ya no creemos en el ser-de-detrás-de la aparición, ésta, en cambio, se convierte en positividad plena, su esencia es un «parecer». Pues el ser de un existente es precisamente lo que *parece*. [...] La esencia de un existente [...] es la ley manifiesta que preside la sucesión de sus apariciones, es la razón de la serie [...] la esencia, en tanto que razón de la serie, sólo es el nexo de las apariciones, es decir, una aparición. [...] Así, el ser fenoménico se manifiesta, muestra su esencia tanto como su existencia y sólo es la serie bien enlazada de estas manifestaciones).

Pero, oponiéndose a la disociación apariciencia/realidad, se deja intacto el problema planteado por la incompatibilidad de las apariencias. El cri-

<sup>18</sup> Sartre, *L'être et le néant*, págs. 11-12-13.

terio de la elección que se va a efectuar entre ellas, lo proporcionará otra pareja, concebida según el mismo modelo que la pareja «apariencia-realidad», lo que corresponde a una distinción de naturaleza; o bien, en su defecto, se establecerá una distinción puramente cuantitativa, dándole preferencia al todo sobre la parte, al infinito sobre lo finito, a lo que presenta con un grado más elevado la propiedad que sirve de criterio. En este texto de Merleau-Ponty, encontramos una expresión típica de este modo de proceder:

*Je traverse les apparences, j'arrive à la couleur ou à la forme réelle, lorsque mon expérience est à son plus haut degré de netteté [...] J'ai des objets visuels parce que j'ai un champ visuel où la richesse et la netteté sont en raison inverse l'une de l'autre et que ces deux exigences, dont chacune prise à part irait à l'infini, une fois réunies, déterminent dans le processus perceptif un certain point de maturité et un maximum. De la même manière, j'appelle expérience de la chose ou de la réalité —non plus seulement d'une réalité-pour-la-vue ou pour-le-toucher, mais d'une réalité absolue— ma pleine coexistence avec le phénomène, le moment où il serait sous tous les rapports à son maximum d'articulation, et les «données des différents sens» sont orientées vers ce pôle unique comme mes visées au microscope oscillent autour d'une visée privilégiée*<sup>19</sup>.

(Atravieso las apariencias, llego al color o a la forma real, cuando mi experiencia se encuentra en su más alto grado de nitidez [...])

Tengo objetos visuales porque tengo un campo visual en el que la riqueza y la nitidez están en razón inversa una de otra y porque estas dos exigencias, que, tomadas por separado, irían al infinito, una vez reunidas, determinan, en el proceso perceptivo, cierto grado de madurez y un máximo. Del mismo modo, llamo experiencia de la cosa o de la realidad —ya no sólo de una realidad-para-la-vista o para-tocarla, sino de una realidad absoluta— a mi plena coexistencia con el fenómeno, al momento en el que éste estaría, desde todos los puntos de vista, en su grado máximo de articulación, y los «datos de los diferentes sentidos» se orientan hacia este polo único,

<sup>19</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, págs. 367-8.

igual que mis ojeadas al microscopio oscilan en torno a una mirada privilegiada).

### § 91. LAS PAREJAS FILOSÓFICAS Y SU JUSTIFICACIÓN

Se ha elegido la pareja apariencia/realidad como prototipo de disociación nocional. Si se puede esquematizar el proceso, su resultado no es, por ello, puramente formal o verbal; la disociación ofrece una visión del mundo, establece jerarquías, cuyos criterios se esfuerza por proporcionar. Esto va acompañado de la presencia de otros sectores del pensamiento. Muy a menudo ocurre que una discusión relativa al término II deba fundarse en otra pareja, cuyos términos I y II no sean, en este caso, controvertidos.

Todas estas parejas constituyen el objeto propio de la búsqueda filosófica. He aquí algunos ejemplos, elegidos entre los que aparecen con mayor frecuencia en el pensamiento occidental:

<u>medio</u> ,	<u>consecuencia</u> ,	<u>acto</u> ,	<u>accidente</u> ,	<u>ocasión</u>
<u>fin</u> ,	<u>hecho o principio</u> ,	<u>persona</u> ,	<u>esencia</u> ,	<u>causa</u>
<u>relativo</u> ,	<u>subjetivo</u> ,	<u>multiplicidad</u> ,	<u>normal</u> ,	<u>individual</u>
<u>absoluto</u> ,	<u>objetivo</u> ,	<u>unidad</u> ,	<u>norma</u> ,	<u>universal</u>
<u>particular</u> ,	<u>teoría</u> ,	<u>lenguaje</u> ,	<u>letra</u> ,	
<u>general</u> ,	<u>práctica</u> ,	<u>pensamiento</u> ,	<u>espíritu</u>	

El hecho de que seamos capaces de indicar un gran número de parejas, asignándole a cada uno de sus términos un sitio determinado, sin que, para conseguirlo, se deba insertarlos en un pensamiento sistematizado —lo cual, por otra parte, no sería posible para todas las parejas, pues algunas se forman de modo diametralmente

opuesto y pertenecen a pensamientos filosóficos de tendencias diferentes—, revela la influencia que las elaboraciones filosóficas han ejercido en el pensamiento común, llenándolo de una serie de parejas, residuos de una tradición cultural.

Todo pensamiento sistematizado procura relacionar entre sí los elementos que, en un pensamiento no elaborado, constituyen otras tantas parejas aisladas. El hecho de relacionar las parejas resulta útil para evitar posturas que llevarían a calificar los mismos fenómenos con ayuda de parejas incompatibles, y es indispensable cuando, en lugar de contentarse con recoger las disociaciones admitidas en un medio cultural, el pensador original crea nuevas disociaciones o se niega a admitir ciertas disociaciones de sus predecesores. En contestación a este trastorno y para mostrar sus consecuencias en lo que concierne a las demás parejas, el filósofo establecerá un *sistema* que, principalmente, conducirá a poner en relación las parejas filosóficas. De este modo, en *Fedro*, el pensamiento filosófico de Platón puede expresarse mediante las parejas:

<u>apariencia</u> ,	<u>opinión</u> ,	<u>conocimiento sensible</u> ,	<u>cuerpo</u> ,
<u>realidad</u> ,	<u>ciencia</u> ,	<u>conocimiento racional</u> ,	<u>alma</u>
<u>devenir</u> ,		<u>pluralidad</u> ,	<u>humano</u> <sup>20</sup> ,
<u>inmutabilidad</u> ,		<u>unidad</u> ,	<u>divino</u>

La *Ética* de Spinoza desemboca en las parejas:

<u>conocimiento inadecuado</u> ,	<u>imagen</u> ,	<u>imaginación</u> ,	<u>universal</u> ,
<u>conocimiento adecuado</u> ,	<u>idea</u> ,	<u>entendimiento</u> ,	<u>individual</u>
<u>abstracto</u> ,	<u>contingencia</u> ,	<u>cambio</u> ,	<u>cuerpo</u> ,
<u>concreto</u> ,	<u>necesidad</u> ,	<u>inmutabilidad</u> ,	<u>razón</u> ,
			<u>pasión</u> ,
			<u>acción</u>

<sup>20</sup> Platón, *Fedro*, 247e, 248b.

esclavitud	duración	alegría	superstición
libertad	eternidad	beatitud	religión

En este pasaje de Lefebvre, se encontrará el enlace de las parejas siguientes:

abstracto	metafísico	entendimiento	inmovilidad	forma
concreto	dialéctico	razón	movimiento	contenido

típicas del pensamiento marxista:

*Le pouvoir de détacher du monde certains objets —par des lignes de clivage idéales ou réelles— et d'immobiliser, de déterminer ces objets définit, nous le savons déjà, l'intelligence ou entendement. Elle a le pouvoir d'abstraire, de réduire à sa plus simple expression le contenu concret.*

*Si l'on maintient isolé par la pensée un tel objet, il s'immobilise dans la pensée, il devient de l'«abstraction métaphysique». Il perd sa vérité; en ce sens, cet objet n'est plus rien. Mais si on le considère comme un objet momentané, valant non par sa forme et ses contours isolants, mais par son contenu objectif; s'il est considéré non comme un résultat définitif, mais comme un moyen ou une étape intermédiaire pour pénétrer dans le réel; si l'intelligence se complète par la raison, alors l'abstraction se légitime. Elle est une étape vers le concret retrouvé, analysé et compris. Elle est concrète en un sens [...] La vérité de l'abstrait se trouve ainsi dans le concret. Pour la raison dialectique, le vrai c'est le concret; et l'abstrait ne peut être qu'un degré dans la pénétration de ce concret —un moment du mouvement, une étape, un moyen pour saisir, analyser, déterminer le concret. Le vrai, c'est le rationnel, et c'est le réel, le concret. Ainsi, la quantité et l'espace géométrique ne sont vrais que si l'on maintient rationnellement leurs rapports avec la qualité, avec le peuple-ment de l'espace en objets réels<sup>21</sup>.*

<sup>21</sup> H. Lefebvre, *À la lumière du matérialisme dialectique. I: Logique formelle, logique dialectique*, págs. 83-84 (subrayado del autor).

(El poder de separar del mundo ciertos objetos —por líneas de división ideales o reales— y de inmovilizar, de determinar esos objetos, define —ya lo sabemos— a la inteligencia o entendimiento, el cual tiene el poder de *abstrair*, de *reducir* a su más simple expresión al contenido *concreto*).

Si se mantiene aislado, por el pensamiento, a cierto objeto, éste se inmoviliza en el pensamiento, se convierte en «abstracción metafísica». Pierde su verdad y, en este sentido, este objeto ya no es nada. Mas, si se lo considera un objeto momentáneo, que vale no por su forma ni sus contornos aislantes, sino por su contenido objetivo; si se lo considera no un resultado definitivo, sino un *medio* o una etapa intermedia para penetrar en lo real; si la inteligencia se completa con la razón, entonces se legitima la abstracción. Esta es una etapa hacia lo concreto recuperado, analizado y comprendido. Es concreta en cierto sentido [...] *La verdad de lo abstracto se encuentra, así, en lo concreto*. Para la razón dialéctica, *lo verdadero es lo concreto*, y lo abstracto sólo puede ser un grado en la penetración que ese concreto —un momento del movimiento, una etapa, un medio para captar, analizar, determinar lo concreto. *Lo verdadero es lo racional, y es lo real, lo concreto*. Así, la cantidad y el espacio geométrico sólo son *verdaderos* si se mantiene racionalmente su relación con la cualidad, con el asentamiento, en el espacio, de objetos reales).

A las parejas filosóficas, que resultan de una disociación, se podrían oponer, por una parte, las parejas antitéticas, donde el segundo término es lo contrario del primero, como *alto-bajo*, *bien-mal*, *justo-injusto*, y, por otra, parejas clasificatorias que, a primera vista, carecen de toda intención argumentativa, y únicamente parecen estar destinadas a subdividir un conjunto en partes distintas (el pasado en épocas, una extensión en regiones, un género en especies).

Muy a menudo, sin duda, estas parejas se presentan como datos, que no se discuten, como instrumentos que permiten estructurar el discurso de una forma que parece objetiva. Pero, en un pensamiento sistemático, las parejas se relacionan entre sí y se influyen

mutuamente: por lo general, los términos II de las parejas filosóficas se aproximarán, si es posible, a lo que, en la pareja antitética, tiene valor positivo; los términos I se acercarán a lo que tiene valor negativo, de ahí la tendencia a la transformación de la pareja antitética en pareja filosófica. Por otra parte, en la elaboración de las parejas que parecen clasificatorias, las disociaciones de naturaleza filosófica desempeñan frecuentemente un papel esencial.

En páginas penetrantes, L. Febvre analiza la creación por Michelet del concepto de *Renacimiento*<sup>22</sup>. Michelet sentía la necesidad de distinguir este período situado antes de la Edad Moderna, pero dudaba entre dos concepciones: el Renacimiento como resurrección de la Edad Media original o como sustituto de la Edad Media. En el momento en que opta definitivamente por la segunda solución, tacha páginas admirables, redactadas con arreglo a la primera. En el primer caso, la nueva realidad hubiera determinado una Edad Media más pura, más auténtica, que la Edad Media anterior que sólo era su apariencia. En el segundo caso, la época anterior constituye la Edad Media auténtica, que ya no es apariencia de Edad Media, sino de civilización; la pareja apariciencia realidad se aplica a otra noción. Pero, una vez que las nociones hayan adquirido consistencia, independiente de sus orígenes, parecerán puramente clasificatorias y podrán desempeñar un papel, incluso en el sistema del historiador que ve en los siglos precedentes al Renacimiento un momento cumbre para la civilización. Así, las nociones que resultan de una disociación pueden, lanzadas en la comunidad lingüística, parecer independientes. Las que han servido de base a nuestro estudio de los enlaces se sitúan, indistintamente, en parejas filosóficas. Además, desde este punto de vista, hemos iniciado un estudio sistemático que está lo suficientemente avanzado para que podamos afirmar que es realizable. No se trata en absoluto de construir una filosofía particular, sino sólo de observar lo

<sup>22</sup> L. Febvre, «Comment Jules Michelet inventa la Renaissance», en *Studi in onore di Gino Luzzatto*, t. III, págs. 1-11.

que se hace en las diversas sistematizaciones del pensamiento, y en las diversas filosofías, sea cual sea la tendencia. Las parejas medio, acto, individuo, acto, símbolo, particular  
fin, persona, grupo, esencia, cosa, general, sus variantes y conexiones, nos proporcionan los términos de los enlaces más usuales, bases de las solidaridades argumentativas. La misma pareja de nociones se presenta, pues, ora como el resultado de una disociación, ora como dos nociones independientes entre las cuales existen enlaces característicos, una interacción, y también —lo hemos observado en los capítulos anteriores— primacías de valor al que no le resulta ajeno su lugar como término I o II de una pareja filosófica. Cada vez que se hace hincapié en esta pareja; se señala que el paso de un término a otro no puede hacerse sin restricciones. Si el acto permite juzgar a la persona, el fin al medio, y recíprocamente, la evocación de la pareja filosófica recuerda que no hay que confundirlos.

Muy a menudo, no necesita explicación alguna la conexión entre parejas. Se establecerá y se justificará, si procede, por los medios más diversos; enlace directo basado en la estructura de lo real entre el término I de una pareja y el término I de otra; pareja considerada casi particular de otra; argumentos de aspecto cuasi lógico, especialmente la afirmación de la identidad de parejas, y finalmente, sobre todo, relaciones analógicas entre parejas.

A estas conexiones que calificaremos de horizontales y que elaboran cadenas de parejas, se superponen relaciones de otra índole. En efecto, en la argumentación, lo que se denomina apariencia es generalmente lo que, para cualquier otra persona, era lo real, o se confundía con lo real, sin lo cual no se le concedería este nuevo estatuto. Según la extensión, la naturaleza y la función del auditorio que se suponía que provocaba la confusión, la argumentación se desarrollará desde puntos de vista diferentes: unas veces, parece afectar al objeto en estudio; otras, a la idea que algunos se formaban de este objeto; otras, al estatuto que algunos le concedían o que se suponía que le daban con un fin argumentativo. Estos dife-

rentes puntos de vista se enmarañan al fundarse uno en otro. A modo de ejemplo, se ha observado que uno de los procedimientos utilizados en los conflictos ideológicos sería:

[...] considerar la afirmación de un ideal como una descripción de hechos e interpretar las relaciones y situaciones reales como si fueran el ideal perseguido <sup>23</sup>.

En esta cita, se descubre el empleo de la pareja normal norma en lo que le concierne a uno mismo, y la pareja norma normal en lo que afecta al adversario. Pero únicamente quien denuncia este procedimiento distingue entre hecho e ideal, opera una disociación, mediante la cual el autor ha resuelto una dificultad, ha efectuado una elección; sin embargo, se mueve, aparentemente, en la indiferencia. Y, a este propósito, podríamos incluso crear la pareja imparcialidad aparente imparcialidad real.

Las parejas establecidas desde un punto de vista pueden, pues, dar origen a una serie de parejas basadas en otros criterios. Así, para evitar una dificultad en lo que al objeto se refiere, se creará una pareja relativa a la opinión. Cuando el líder belga Paul Janson solicita que se prohíba en las minas el trabajo de menores, no duda en recurrir a la noción de error, en proclamar que si ciertos intereses privados, contrariamente a la doctrina liberal, no coinciden con el interés público, sólo pueden ser intereses aparentes:

[...] *il est incontestable que lorsque les intérêts privés se trompent, lorsqu'ils s'égarent, lorsqu'ils se mettent en contradiction avec l'intérêt social et avec l'intérêt public, notre devoir est de le leur dire et de les faire rentrer dans les justes bornes dont ils ne doivent point sortir* <sup>24</sup>.

<sup>23</sup> R. McKeon, *Democracy in a world of tensions*, pág. 524.

<sup>24</sup> P. Janson, *Discours parlementaires*, vol. I, págs. 35-36 (sesión de la Cámara de Representantes del 13 de febrero de 1878).

([...] es incontestable que cuando los intereses privados se equivocan, cuando se confunden, cuando entran en contradicción con el interés social y con el interés público, nuestro deber es decirselo y hacer que se atengan a unos límites concretos de los que no deben salir).

De forma general, la noción de error sirve para afirmar que hay una regla, la cual subsiste a pesar de las observaciones que parecen desmentirla y que lo que se sitúa fuera de ella no debe tomarse en consideración, a no ser con ciertas reservas.

Con frecuencia, empero, irá más lejos el esfuerzo por lograr la admisión de una disociación. Se procurará explicar por qué hay discordancia entre los términos I y II, por qué a la unicidad del término II corresponde principalmente la multiplicidad, la parcialidad de los aspectos del I. Se apelará, por ejemplo, a la diversidad de los puntos de vista sobre el objeto, o a las metamorfosis del término I, para justificar la multiplicidad de las apariencias. Para explicar la aparición del término I, se le situará dentro de unos límites que hagan que sea normal. Se recurrirá, principalmente, a la intervención del sujeto, su pasión, su impotencia, su ignorancia, su estado de pecado. Gide oye estas palabras de boca del Salvador:

*Ne t'étonne pas d'être triste; et triste à cause de Moi. La félicité que je te propose exclut à jamais ce que tu prenais pour du bonheur.*

(No te extrañe que estés triste, y triste por Mí. La felicidad que te propongo excluye para siempre lo que considerabas la felicidad).

Esta felicidad, en el sentido antiguo, se convierte en el término I de la pareja felicidad alegría.

*Joie, Joie [...] Je sais que le secret de votre Évangile, Seigneur, tient tout dans ce mot divin* <sup>25</sup>.

(Alegría, Alegría [...] Sé que el secreto de tu Evangelio, Señor, depende enteramente de esta palabra divina).

<sup>25</sup> A. Gide, *Journal*, «Bibl. de la Pléiade», pág. 600 (*Numquid et tu...*).

A menudo, la intervención de un factor determinado suministra la explicación de la apariencia; para Schopenhauer, el prestigio del Intelecto aclara nuestra ilusión de libertad<sup>26</sup>; para el psicoanalista, el super ego se encuentra en el origen de la pseudomoral<sup>27</sup>. A veces, se describe el término I como si cumpliera una función natural:

*Si donc l'intelligence devait être retenue, au début, sur une pente dangereuse pour l'individu et pour la société, ce ne pouvait être que par des constatations apparentes, par des fantômes de faits: à défaut d'expérience réelle, c'est une contrefaçon de l'expérience qu'il fallait susciter*<sup>28</sup>.

(Por tanto, si, al principio, la inteligencia debería esforzarse para no caer en una pendiente peligrosa para el individuo y para la sociedad, sólo podría hacerlo por medio de constataciones aparentes, por fantasmas de hechos; a falta de experiencia real, lo que debe suscitar es una falsificación de la experiencia).

Estas explicaciones no sólo tienen por objetivo lograr la admisión de las parejas. No se invoca la disociación fábula/realidad, pero contribuye a distinguir el II y a insertar la pareja dentro de un conjunto de pensamiento. Completa el trabajo realizado por el establecimiento de conexiones entre las parejas.

## § 92. LA FUNCIÓN DE LAS PAREJAS FILOSÓFICAS Y SUS TRANSFORMACIONES

Si el empleo de ciertas disociaciones parece que no aporta grandes novedades, puesto que se tienen en cuenta las nociones elaboradas desde muy antiguo, no por ello deja de introducir modificacio-

<sup>26</sup> Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, 2.º tomo, *Zur Ethik*, § 118, ed. Brockhaus, vol. 6, págs. 249-50.

<sup>27</sup> Ch. Odier, *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale*, págs. 44, 58 y 59.

<sup>28</sup> Bergson, *Les deux sources de la moral et de la religion*, pág. 113.

nes en esas nociones, dado que se aplica a un campo nuevo, se relaciona con nuevas parejas y se adoptan nuevos criterios para el término II. Así, una pareja tan banal como apariciencia/realidad será, indirectamente, objeto de una constante renovación. Una disociación como religión positiva/religión natural repercutirá sobre la pareja apariciencia/realidad con la que podrá asociarse.

El esfuerzo argumentativo consistirá ora en sacar partido de las disociaciones ya admitidas por el auditorio, ora en introducir disociaciones creadas *ad hoc*, ora en presentar a un auditorio disociaciones aceptadas por otros auditorios, ora en recordar una disociación supuestamente olvidada por el auditorio. En cuanto a la oposición a una disociación, tal oposición versará sobre las características de sus términos I o II, o sobre el principio mismo de la disociación. En este caso, se sostendrá que sería preciso atenerse a una noción global. Pero, es muy difícil renunciar a los términos, de los que, sólo con referirse a ellos, aunque fuese para combatirlos, se recuerda su existencia. En muchos campos, el pensamiento contemporáneo se afana por abolir parejas, a costa de un gran esfuerzo, pues el oyente sólo se sentirá satisfecho si puede, en su pensamiento, dejarles sitio a las nociones antiguas. A menudo, para el rechazo, se tomará como punto de apoyo otra pareja. Lo más fácil será suponer que la disociación es ilusoria, fundándose en la pareja verbal/real; otra técnica consistirá en mostrar que el problema —el cual la disociación estaba destinada a resolver— era facticio, basándose en la pareja facticio/auténtico, o incluso que el problema se planteará de nuevo exactamente en las mismas condiciones sin que el acuerdo provisional sobre la disociación haya aportado ningún beneficio a la coherencia del pensamiento<sup>29</sup>.

Muy a menudo, sin embargo, el esfuerzo argumentativo tiende, no al rechazo de las parejas establecidas, sino a su inversión, la

<sup>29</sup> Cfr., por ejemplo, G. Ryle, *The concept of mind*, págs. 25 y sigs.

cual versará sólo sobre una o varias de ellas; pues el interés de estas inversiones procede precisamente del hecho de que se insertan en un conjunto admitido desde otro punto de vista.

Es obvio que nunca es total la inversión de una pareja, en el sentido de que una noción convertida en término I ya no es la misma que cuando la conocimos como término II, al poder concebirse un término sólo según su relación con el otro término de la pareja. Casi siempre, un cambio de terminología indicará la devaluación de la noción convertida en el término I, y la valorización de la que llega a ser el término II; mostrará que la inversión se incluye en otra visión de la situación particular o del mundo. Frente a la pareja interpretación letra existe la pareja letra espíritu (normalmente, se postula esta inversión cuando un jurista sostiene una interpretación determinada: la interpretación que triunfa se convierte en el término II). Frente a la pareja teoría hecho, tendremos la pareja fenómeno principio.

La utilización inusual de ciertas nociones como término II, incluso incidentalmente, destaca la originalidad del pensamiento. Conocemos muy bien la pareja normal norma, vinculada a la pareja ejemplo arquetipo<sup>30</sup>; ahora bien, en la obra de Salacrou, *Un homme comme les autres*, la realidad del héroe, tan buscada, lo que define su persona, y le confiere finalmente su valor humano, no es la norma, sino lo normal<sup>31</sup>.

Con frecuencia, la inversión, sin cambio de ningún término, tiene un aspecto provocante, aun cuando se justifique por una distinción de campos:

[...] le mot qui, dans l'expression en prose est le spectre d'une pensée, devient en vers la substance même de l'expression, où, par irisation, la pensée apparaît<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, pág. 311.

<sup>31</sup> A. Salacrou, *Un homme comme les autres*, cfr. acto I, pág. 242; acto II, pág. 277, pág. 298; acto III, págs. 310-311, pág. 325.

<sup>32</sup> Joë Bousquet, en Aragon, *Les yeux d'Elsa*, pág. 146.

([...], la palabra que, en la expresión en prosa, es el espectro de un pensamiento, se vuelve, en verso, la sustancia misma de la expresión, en la que, por irización aparece el pensamiento).

Cuando la inversión se señala por la colocación de las palabras en la oración, puede adquirir la forma de una figura: algunas antítesis, especialmente muchas *conmutaciones* llamadas por algunos *reversiones*<sup>33</sup>, consisten en considerar un mismo fenómeno, ora como término I, ora como término II:

Hay que comer para vivir, no vivir para comer<sup>34</sup>.

*Nous ne devons pas juger des règles et des devoirs par les moeurs et par les usages, mais nous devons juger des usages et des moeurs par les devoirs et par les règles*<sup>35</sup>.

(No debemos juzgar las normas y los deberes por las costumbres y los usos, sino que debemos juzgar los usos y las costumbres por los deberes y las normas).

Según la *Retórica a Herennio*, estas figuras «dan la impresión de que la segunda parte se deduce de la primera, aunque la contradice»<sup>36</sup>. En realidad, en este caso se trata de poner en contacto el fenómeno con las parejas medio fin, normal norma, y de elegir su sitio en la pareja.

Algunas de estas conmutaciones podrían analizarse como una inversión de la metáfora:

El poema debe ser una pintura parlante, y una pintura, un poema mudo<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Baron, *De la Rhétorique*, pág. 360.

<sup>34</sup> Citado por la *Retórica a Herennio*, IV, 39.

<sup>35</sup> Citado por Baron, *De la Rhétorique*, pág. 360 (Bourdaloüe).

<sup>36</sup> *Retórica a Herennio*, *ib.*

<sup>37</sup> Cfr. § 64, «Los fines y los medios».

<sup>38</sup> *Retórica a Herennio*, *ib.*; cfr. Vico, *Instituzioni oratorie*, pág. 150.

Se examina la colocación del mismo objeto bien como foro, bien como tema, dentro de la pareja foro. Pues, es de destacar que hay un medio para interpretar cualquier analogía como una disociación cuyo tema sería el término II, al ser los diferentes foros posibles el término I.

Existen nociones que, por nuestros hábitos mentales, difícilmente ocupan el lugar del término I, en particular la noción de lo real. Sin embargo, dicha noción se inserta en la pareja real, y las ideal,

nociones de «hecho» o de «dato», identificadas comúnmente con la de «real», aparecen como término I, la primera en la pareja hecho:  
derecho:

*Pour les hommes du parti catholique, la liberté de conscience, la liberté des cultes, la liberté de la presse, la liberté d'association, ne sont plus des droits naturels, inaliénables, imprescriptibles; ce sont des faits, de simples faits, que l'Eglise romaine tolère, parce qu'elle ne peut les empêcher [...] <sup>39</sup>;*

(Para los hombres del partido católico, la libertad de conciencia, la libertad de culto, la libertad de prensa, la libertad de asociación, ya no son derechos naturales, inalienables, imprescriptibles; son hechos, meros hechos, que la Iglesia romana tolera, porque no puede impedirlo [...]);

la segunda, en la pareja dato:  
explicación:

*Le donné, dont personne ne doute, est considéré comme apparence, alors que ce qui sert d'explication, quoique rarement aussi certain, est traité comme caractéristique de la réalité véritable <sup>40</sup>.*

<sup>39</sup> P. Janson, *Discours parlementaires*, I, pág. 53 (sesión de la Cámara de Representantes del 17 de mayo de 1878).

<sup>40</sup> Ch. Perelman, «Réflexions sur l'explication», en *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1939, n.º 1, pág. 59.

(El dato, nadie lo duda, es considerado apariencia, mientras que lo que sirve de explicación, aunque pocas veces sea también cierto, se estima que es propio de la realidad verdadera).

El interés de las inversiones obedece en gran parte, sobre todo en filosofía, al hecho de que las nociones, por su tradición, conservan sus conexiones, algo de lo que eran cuando ocupaban su antiguo lugar en las parejas:

Lo que usted llama las formas vacías y el exterior de las cosas, me parece que son las cosas en sí mismas. No están ni vacías, ni incompletas, salvo si admito, como usted, que la materia es una parte esencial de todas las cosas corpóreas. Ambos, pues, estamos de acuerdo en que sólo percibimos formas sensibles; pero disintimos en este otro punto: usted sostiene que son apariencias y para mí son seres reales <sup>41</sup>.

El antiguo término I se transforma en término II, pero quedan recuerdos, principalmente la palabra «materia», que indican el lugar primitivo de las nociones.

En este pasaje de Bergson, se observa muy bien la conservación de ciertos términos tradicionales, durante la inversión:

*[...] la vie est une évolution. Nous concentrons une période de cette évolution en une vue stable que nous appelons une forme [...] il n'y a pas de forme, puisque la forme est de l'immobile et que la réalité est mouvement. Ce qui est réel, c'est le changement continu de forme [...] Quand les images successives ne diffèrent pas trop les unes des autres, nous les considérons toutes comme l'accroissement et la diminution d'une seule image moyenne, ou comme la déformation de cette image dans des sens différents. Et c'est à cette moyenne que nous pensons quand nous parlons de l'essence d'une chose, ou de la chose même <sup>42</sup>.*

<sup>41</sup> Berkeley, *Les trois dialogues entre Hylas et Philonous*, 3.º dial., pág. 175.

<sup>42</sup> Bergson, *L'évolution créatrice*, pág. 327.

([...]) la vida es una evolución. Concentramos un período de esta evolución en una visión estable que llamamos forma [...] no hay forma, puesto que la forma es propia de lo inmóvil y la realidad es movimiento. Lo que es real es el cambio continuo de forma [...] Cuando las imágenes sucesivas no difieren demasiado entre sí, las consideramos, a todas, el aumento y la reducción de una única imagen *media*, o la deformación de esta imagen desde puntos de vista diferentes. Y en esta imagen media pensamos cuando hablamos de la *esencia* de una cosa, o de la cosa misma).

Aunque el punto de vista del autor sea totalmente nuevo, en esta cita se destaca su interés por subrayar la inversión de la pareja acto en una pareja esencia, forma. La originalidad de la esencia devenir, devenir. La originalidad de la visión se basa en una pareja muy conocida que trata de rechazar. La esencia deja de ser lo real y se convierte en la apariencia, en calidad de teoría, forma; por el contrario, el acto pasa a ser el término II, como concreto, vivo.

La disociación de la noción protege de la incompatibilidad que resulta de ella. Pero surgen nuevas dificultades a propósito de los términos establecidos de este modo. Así pues, se observa, tanto en el pensamiento práctico como en el filosófico, una tendencia a nuevas subdivisiones, las cuales versarán ora sobre el I, ora sobre el II, y estaremos en presencia de esquemas del tipo siguiente, que podrían calificarse de disociaciones en abanico:

$$\begin{array}{ccc} \frac{I}{II} & & \frac{I}{II} \\ II < \frac{I}{II} & \circ & I < \frac{I}{II} \\ & & \frac{II}{II} \end{array}$$

La filosofía de Schopenhauer proporciona excelentes ejemplos al respecto, entre los que encontramos una pareja característica:

objetividad (*Objektivität*);  
voluntad (*Wille*);

Sólo hay esta cosa en sí [...] la voluntad [...] no conoce la multiplicidad, es única [...] La multiplicidad de las cosas es el espacio y el tiempo, que en su conjunto son su objetividad, no la toca <sup>43</sup>.

Pero, esta misma objetividad, esta representación, se escinde en dos términos cosas (en el el sentido platónico) mientras que el término «ideas» da lugar a la pareja concepto (*Begriff*) intuición (*Anschauung*) vinculada a la pareja parcial:  
total

Las ideas son, en realidad, algo intuitivo y, por consiguiente [...] inagotable [...]. Por el contrario, el simple concepto es algo completamente determinable, agotable [...]. <sup>44</sup>.

Estos sucesivos análisis profundos que permiten no sacrificar los resultados ya obtenidos, los acuerdos adquiridos, las nociones de las que dispone, se presentan en todos los sectores del pensamiento. Uno puede preguntarse si no caracterizan principalmente los campos en los que no se sabe si operar una inversión de la pareja. Santo Tomás quiere atenerse al sentido estricto, mantener, pues, la pareja interpretación. Pero, para evitar la incompatibilidad con la ciencia, preferirá la interpretación que *superficiellement moins littérale* (superficialmente menos literal) <sup>45</sup> es racionalmente más satisfactoria, con lo que introduce la pareja letra aparente.  
letra real

Las disociaciones nuevas, a fondo, se realizan, por supuesto, según ciertos criterios que pueden ser muy diferentes del de la disociación en la cual se insertan, y ahí reside su interés. Sin embargo, su efecto consistirá en aproximar, desde el punto de vista del valor,

<sup>43</sup> Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1.<sup>er</sup> tomo, § 25, ed. Brockhaus, vol. 2, pág. 152.

<sup>44</sup> Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2.<sup>o</sup> tomo, cap. 34, ed. Brockhaus, vol. 3, pág. 466.

<sup>45</sup> É. Gilson, *Le thomisme*, pág. 246.

todos los términos I. Así, mediante una disociación en el interior del término II, Mauriac introduce juicios severos:

*Il existe une fausse sainteté —non au sens de la grossière imposture de Tartuffe—, fausse en dépit ou peut-être même à cause de l'effort sincère, héroïque, de l'homme qui s'y applique*<sup>46</sup>.

(Existe una falsa santidad —no en el sentido de la grosera impostura de Tartufo—, falsa a pesar de o, quizás incluso, a causa del esfuerzo sincero, heroico, del hombre que la practica).

Las pocas indicaciones precedentes muestran suficientemente la función, tanto en el pensamiento filosófico como en el pensamiento diario, de las disociaciones. Nos limitaremos a analizar algunos razonamientos que relacionan la pareja apariencia con las parejas medio y consecuencia.

fin hecho  
Cuando se duda sobre la conducta que se va a adoptar y cuando se trata de concederles un orden de prioridad, es normal que se las sitúe dentro de un conjunto sistematizado en comparación con un fin que se procura cumplir; el fin se convierte en un criterio que permite apreciar y jerarquizar los medios, se vuelve normativo, respecto a los medios, los cuales son múltiples, mientras que él es único. Según nuestra concepción, el medio sólo es un fin aparente, mientras que el fin es el objeto real de nuestras preocupaciones. Pero, por otra parte, podemos servirnos de la pareja medio como criterio de la pareja apariencia, dado que, por un lado, la realidad realidad es lo que verdaderamente queremos conocer y, por otro, la apariencia sólo es un medio de lograrlo por caminos múltiples y equívocos. Así, Schopenhauer sólo verá en la ilusión amorosa un medio por el cual se manifiesta la voluntad de la especie, que es la realidad profunda y la única que importa<sup>47</sup>. De lo anterior se deduce que

<sup>46</sup> F. Mauriac, *Les maisons fugitives*, pág. 19.

<sup>47</sup> Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2.º tomo, cap. 44, ed. Brockhaus, vol. 3, pág. 636.

la joven cuyos padres quieren casarla con un anciano rico y que se niega a ello obstinadamente, porque ama a un joven, sólo es egoísta en apariencia y, en realidad, se sacrifica por el bien de la especie<sup>48</sup>. El que, en este caso, el deseo de la joven coincida con el bien de la especie no es más que accidental; en otras circunstancias, si, por ejemplo, rehúsa tener hijos, se producirá una contradicción. El amor individual es una manifestación de la voluntad de la especie, esencial únicamente, al ser la manifestación misma sólo un medio, una apariencia, un accidente puramente contingente. De este modo, el fin real permite oponer lo real a sus manifestaciones, aparentes, contingentes, accidentales.

Considerar algo como un medio equivale a devaluarlo, a quitarle su valor absoluto, el valor que se atribuye a lo que vale en sí, a lo que vale como un fin, o como principio. Hemos visto que es uno de los reproches que hacen los idealistas a la utilización del argumento pragmático; al apreciar un hecho con arreglo a sus consecuencias, se tiene la impresión de juzgarlo como un medio con miras a estas consecuencias y, por eso mismo, se lo devalúa<sup>49</sup>.

Hemos visto también que un fenómeno, tratado alternativamente como medio con vistas a un fin o como un hecho o principio que acarrea una consecuencia, no tiene, en estos dos casos, el mismo valor<sup>50</sup>, puesto que se transforma en el término I de la pareja medio lo que era el término II en la pareja consecuencia.  
fin hecho o principio  
Considerar que algo es medio equivale a afirmar que sólo es aparente nuestra preocupación. La alabanza es una consecuencia de la virtud. Si se examina la virtud como un medio para brillar, se debe a que le atribuimos un valor secundario:

<sup>48</sup> *Ib.*, pág. 640.

<sup>49</sup> Cfr. § 62, «El argumento pragmático».

<sup>50</sup> Cfr. § 63, «El nexa causal como relación de un hecho con su consecuencia o de un medio con un fin».

*Ainsi l'empressement qu'il a pour l'honneur fait croire qu'il n'aime pas la vertu, et ensuite le fait paraître indigne de l'honneur*<sup>51</sup>.

(Así, la importancia que le concede al honor induce a pensar que no ama la virtud, y luego hace que parezca no ser digno del honor).

Algunos efectos sólo pueden alcanzarse —como se ve— con la condición de no buscarlos o, al menos, de presentarse como una consecuencia de hechos independientes de la voluntad o de una conducta determinada por otras preocupaciones. Cabe recordar ahora el pasaje de Proust que ya hemos citado<sup>52</sup>. Se devalúa un hecho y sus consecuencias normales no se producen, si se lo percibe como un medio con miras a estas consecuencias. El medio, el término I, recibirá el calificativo peyorativo de *procedimiento*. Más adelante, veremos de qué forma las propias técnicas argumentativas están sujetas a esta descalificación.

La enfermedad diplomática, aquella en la que no se cree, porque sirve demasiado bien al susodicho enfermo, al permitirle presentar su ausencia como algo no deliberado, puesto que sólo es la consecuencia de una situación de hecho, es el procedimiento por excelencia.

En la medida en que se alega como fin lo que es medio, se denominará *pretexto*:

*Henriette, entre nous, est un amusement,  
Un voile ingénieux, un prétexte, mon frère,  
A couvrir d'autres feux, dont je sais le mystère*<sup>53</sup>.

(Henriette, entre nosotros, es un entretenimiento,  
Un velo ingenioso, un pretexto, hermano,  
Para cubrir otros fuegos, cuyo misterio sé).

<sup>51</sup> Bossuet, *Sur l'honneur du monde*, en *Sermons*, vol. II, pág. 726.

<sup>52</sup> M. Proust, *La prisonnière*, II, en *À la recherche du temps perdu*, vol. 12, pág. 210; cfr. § 63.

<sup>53</sup> Molière, *Femmes savantes*, II, 3; véase «prétexte» según Littré.

Por tanto, lo que pasaba por fin puede convertirse en el término I en la pareja consecuencia o en la pareja pretexto.  
hecho fin

La valoración de los fenómenos dependerá estrictamente de su lugar en las parejas. Lo que sólo es consecuencia, que no es hecho ni principio, tiene menos importancia; por eso, todo estudio de las causas de la criminalidad, del que se deduciría que ésta sólo es la consecuencia de un estado de cosas preexistente, reduce siempre algo, se quiera o no, la indignación moral más legítima. Por las mismas razones, se percibe espontáneamente como una devaluación innegable, la transformación de los fenómenos de conciencia en epifenómenos, la tentativa de hacer del hombre un producto de su ambiente. Chaignet, al apreciar las ideas de Taine —que constituyen una presentación de los fenómenos culturales como la consecuencia, como el término I de una pareja cuyo medio social sería el término II—, escribe espontáneamente:

*L'homme n'est plus même la mesure des choses: il en est le jouet. Le génie qu'on s'était plu, jusqu'ici, à considérer comme une force, une cause, n'est qu'un résultat; ce n'est plus une lumière, c'est un reflet; ce n'est plus une voix, c'est un écho*<sup>54</sup>.

(Ni siquiera el hombre es ya la medida de las cosas: es su juguete. El genio que, hasta ahora, se había complacido en considerar como una fuerza, una causa, sólo es un resultado; ya no es luz, ya no es una voz, es un eco).

El hombre, incluso genial, ya no es la realidad que cuenta: es un reflejo, un epifenómeno, una apariencia. La consecuencia, como el medio, sólo se aprecian con arreglo al hecho o al fin del que dependen: la elección de una de estas parejas medio o consecuencia.  
fin hecho

desemboca en la valoración o devaluación del mismo fenómeno.

La libertad es el valor esencial de los existencialistas. Sin embargo, cuando se trata de devaluar la libertad de la mujer romana

<sup>54</sup> A. Ed. Chaignet, *La rhétorique et son histoire*, pág. XV.

en la antigüedad, S. de Beauvoir no vacila en transformar esta libertad en un medio y, lo que es más, en un medio para un fin sin consistencia, en una libertad *pour rien* (para nada)<sup>55</sup>. Inversamente, para valorar el coraje, apreciado por lo general como un mediopreciado en la acción, escribirá Jankélévitch:

[...] *cette vertu est ensemble formelle et catégorique; comprenez qu'elle est toujours belle et toujours vertueuse, quel que soit son contenu, et ne dépend pas de la valeur de sa fin*<sup>56</sup>.

([...] esta virtud es un conjunto formal y categórico; comprenda que siempre es bella y virtuosa, cualquiera que sea su contenido, y no depende del valor de su fin).

Ver el conocimiento como una consecuencia de lo real, la acción como el resultado del conocimiento, equivale a afirmar un realismo ontológico, la primacía de lo teórico sobre lo práctico. El pragmatismo, por el contrario, apreciará con arreglo a la acción, que es el único fin y el único criterio, tanto el conocimiento como la concepción que se tiene de lo real. Así, en el ontologismo, E. Dupréel sólo quiere ver su fin:

[...] *le philosophe va vers l'être et nous dit ce qu'il est, à quelle fin? Afin que nous soyons au fait de l'inévitable préalable, de tout ce qui, dans l'aménagement de nos actes et dans la position de nos fins, s'impose à nous comme obstacle ou s'offre comme moyen. Connaître l'être, si c'est une joie de le découvrir, c'est aussi le principe d'une résignation. On comprend que chez le philosophe, ce soit une résignation enthousiaste, parce que, étant le premier résigné, il ferait figure, à l'égard de ceux qu'il renseigne, de guide et quelquefois de chef. Après avoir plié le genou devant le dieu, le prêtre se retourne et commande*<sup>57</sup>.

[...] el filósofo va hacia el ser y nos dice lo que es, ¿con qué fin? Para que estemos enterados de lo inevitable previo, de todo lo que

<sup>55</sup> S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, I, pág. 153.

<sup>56</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, pág. 189.

<sup>57</sup> E. Dupréel, *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, pág. 24.

en la disposición de nuestros actos y en el orden de nuestros fines, se nos impone como un obstáculo o se ofrece como un medio. Conocer al ser, si supone una alegría descubrirlo, también es el principio de una resignación. Es fácil comprender que, en el caso del filósofo, sea una resignación entusiasta, porque, al ser el primer resignado, desempeñará —con respecto a los que enseña— el papel de guía y, algunas veces, de jefe. Tras haber hecho una genuflexión ante Dios, el sacerdote se vuelve y ordena).

Un principio no es, por ello, un fin absoluto; una nueva disociación podrá transformarlo en medio con miras a un fin ulterior. Este último permitirá discernir, dentro del fin primitivo, que habrá perdido el valor de término II, lo que constituye un buen o un mal medio, es decir, lo que, en calidad de término I, conserva cierto valor.

Teóricamente, nada se opone a la repetición indefinida de esta operación, a esta transformación de los fines en medios por la disociación y a la descalificación que resulta. Este proceso permite a un adversario del racionalismo, como Buber, estigmatizar la visión del mundo de aquel para quien todo es sólo una técnica, la relación de medio a fin. Para Buber, todo lo que depende de lo útil forma parte del campo del *eso*:

En el hombre, la función de experimentar y de utilizar se desarrolla generalmente en detrimento de su aptitud para relacionarse [...] El hombre arbitrario, incrédulo hasta la médula, sólo ve en todas partes incredulidad y arbitrariedad, elección de fines e invención de medios. Un mundo carente de sacrificio y de gracia, de encuentro y de presencia, un mundo embrollado en medios y fines, he aquí su mundo [...] <sup>58</sup>.

El esfuerzo filosófico de Buber, al insistir en la posibilidad constante de transformar en término I el término II de cualquier pareja medio fin, descalifica esta pareja por completo y la visión del mundo

<sup>58</sup> M. Buber, *Je et Tu*, págs. 71, 95.

al que está vinculado, en beneficio de un mundo en el que sobresalen el encuentro y el amor humanos, el encuentro con Dios y el amor divino. Dicho esfuerzo nos proporciona una muestra interesante que enseña cómo la técnica de la disociación de las parejas filosóficas puede provocar el rechazo de los dos términos de la pareja, la negación del punto de vista que presupone el recurso a esta pareja, en nombre de otra visión y de otro criterio de la realidad.

### § 93. LA EXPRESIÓN DE LAS DISOCIACIONES

A quien conoce los usos de una lengua, la presencia de parejas filosóficas se manifiesta mediante expresiones características que permiten distinguir, al primer vistazo, el término I del término II. Así, partiendo de la oposición  $\frac{\text{aparición}}{\text{realidad}}$ , se puede disociar cualquier noción por la adjunción de los adjetivos «aparente» o «real», o de los adverbios «aparentemente» o «realmente». Por lo general, cada vez que una disociación aparezca señalada por una pareja de sustantivos, los adjetivos y los adverbios derivados podrán indicar nuevas disociaciones. La pareja  $\frac{\text{nombre}}{\text{cosa}}$  hará posible que se oponga el salario nominal al salario real, y la pareja  $\frac{\text{letra}}{\text{espíritu}}$  permitirá escribir que, si bien la palabra de Dios es falsa literalmente, es verdadera espiritualmente<sup>59</sup>.

El artículo determinado («la solución»), el demostrativo («este mundo», «il·le homo») pueden apuntar que se trata de la solución, del mundo, del hombre verdadero, que por sí solos cuentan. La mayúscula, también, anunciará el término II: «la Guerra es la guerra auténtica», Anfión cantará:

*Ai-je blessé, heurté,  
Charmé, peut-être,*

<sup>59</sup> Cfr. § 84, «Efectos de la analogía». Conviene observar que el contenido de una disociación puede corresponder al tema y al foro de una analogía (cfr. pág. 652).

Le Corps secret du monde?

Et touché l'Être même que nous cache  
La présence de toutes choses? <sup>60</sup>.

(¿He herido, contrariado,  
Encantado, quizás,  
Al cuerpo secreto del mundo?)

¿Y tocado al Ser mismo que nos oculta  
La presencia de todas las cosas?).

En general, el término II recibe el calificativo de «propriadamente dicho». Por el contrario, adosando a un sustantivo un prefijo como *pseudo*, *quasi*, *non*<sup>61</sup>, se anuncia la presencia de un término I:

[...] *le pseudo-athée, en niant l'existence de Dieu nie l'existence d'un être de raison qu'il appelle Dieu mais qui n'est pas Dieu, —il nie l'existence de Dieu parce qu'il confond Dieu avec cet être de raison* [...] *le vrai athée, en niant l'existence de Dieu nie réellement, par un acte de son intellect qui demande de soi à transformer toute sa table des valeurs et à descendre dans les profondeurs de son être, l'existence de ce Dieu qui est l'objet authentique de la raison et de la foi et qu'il appréhende dans sa notion véritable*<sup>62</sup>.

([...] el *pseudoateo*, negando la existencia de Dios, niega la existencia de un ente de razón al que llama Dios, pero que no es Dios; niega la existencia de Dios porque confunde a Dios con ese ente de razón [...] el *ateo auténtico*, negando la existencia de Dios, niega realmente —mediante un acto de su intelecto que le pide que transforme toda su tabla de valores y que descienda a las profundidades de su ser— la existencia de este Dios que es el objeto auténtico de la razón y de la fe y al que aprehende dentro de su noción verdadera).

<sup>60</sup> P. Valéry, *Poésies, Amphion*, escena 5.ª, pág. 288.

<sup>61</sup> Para no desvirtuar el sentido del texto, conservamos los ejemplos en francés, tal como aparecen en el original. (*N. de la T.*)

<sup>62</sup> J. Maritain, *Raison et raisons*, pág. 161.

El término II es el que es auténtico, verdadero, real; el término I designa aquí, como en la mayoría de los casos, a un ente de razón, un fabricante ilusorio, una teoría inadecuada.

Sartre hablará de *quasi-multiplicité* (cuasi multiplicidad), que es, en realidad, *une unité qui se multiplie* (una unidad que se multiplica) <sup>63</sup>. Husserl descalifica las filosofías escépticas tratándolas de *non-philosophies* (no-filosofías):

*Les luttes spirituelles proprement dites de l'humanisme européen en tant que tel se déroulent comme des luttes entre des philosophies, à savoir entre les philosophies sceptiques — ce sont plutôt des «Non-Philosophies» (Unphilosophien) qui n'en ont gardé que le nom mais pas la mission, — et les philosophies véritables et encore vivantes* <sup>64</sup>.

(Las luchas espirituales propiamente dichas del humanismo europeo como tal se desarrollan como *luchas entre filosofías*, a saber: entre las filosofías escépticas —son más bien «No Filosofías» (*Unphilosophien*) que sólo conservaron el nombre, pero no la misión— y las filosofías verdaderas y aún vivas).

Junto a los prefijos descalificadores, existe una serie de expresiones que indican que se trata de un término I, desde *à savoir* hasta el empleo de las comillas.

A propósito de los argumentos sobre el idealismo, manifestará Lefebvre:

*L'idéalisme ne trouve d'arguments (si l'on peut dire!), qu'en reversant non seulement le processus réel de la connaissance [...] <sup>65</sup>.*

(El idealismo sólo encuentra argumentos (¡si podemos denominarlos así!) invirtiendo no sólo el proceso real del conocimiento [...].

<sup>63</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, pág. 179.

<sup>64</sup> E. Husserl, «La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale», en *Les études philosophiques*, 1949, n.º 2, pág. 139.

<sup>65</sup> H. Lefebvre, *À la lumière du matérialisme dialectique, I: Logique formelle, logique dialectique*, pág. 24.

Asimismo, escribirá:

*Le paradoxe, auquel est acculé l'idéalisme moderne, juge la portée de sa «critique» [...] <sup>66</sup>.*

(La paradoja, a la que ha llegado el idealismo moderno, juzga el alcance de su «crítica» [...]).

Es conocido el uso que con frecuencia se hace de esta forma de descalificación en la polémica comunista <sup>67</sup>.

Estas diferentes designaciones del término I aluden a la pareja opinión, subjetivo, verbal, que distinguen lo que pretenden algunos verdad, objetivo, real de lo que es realmente.

Tales opiniones son tachadas de ingenuas <sup>68</sup>, errores, ilusiones, mitos, ensueños, prejuicios, fantasías; su objeto es el ídolo, la fantasmagoría; constituyen un velo, una pantalla, una máscara, un obstáculo al conocimiento de la realidad. En efecto, el término I es aparente y visible, una vez dado de modo inmediato; en la medida en que no nos revela el término II, amenaza con ocultárnoslo. Es la forma habitual que tienen los filósofos hindúes para oponer la realidad a la apariencia:

El alma, el ser físico, está en contacto directo con la verdad divina, pero en el hombre el alma está oculta por la mente, por el ser vital y por la naturaleza física <sup>69</sup>.

Igualmente, en la fenomenología de Levinas, la imagen no es la reproducción del objeto, sino que posee cierta opacidad que nos oculta la realidad <sup>70</sup>, la cual, en un hermoso poema filosófico de

<sup>66</sup> *Ib.*, pág. 24.

<sup>67</sup> Cfr. A. Koestler, en R. Crossman, *The God that failed*, pág. 56.

<sup>68</sup> E. Husserl, *op. cit.*, pág. 140; cfr. también el verso del poeta negro Césaire que llama a los blancos *vainqueurs omniscients et naïfs* (vencedores omniscientes e ingenuos), comentado por J.-P. Sartre, *Situations*, III, pág. 265.

<sup>69</sup> Shri Aurobindo, *Le guide du yoga*, pág. 187.

<sup>70</sup> E. Levinas, «La réalité et son ombre», en *Les temps modernes*, noviembre de 1948, págs. 777, 780.

Girolamo Fracastoro, aparece como lo que se transparenta en la noche:

¿No sabes que todas las cosas que cubre la noche  
No son verdaderas como son ellas, sino sombras o  
Espectros, a través de los cuales se trasluce una Figura  
[Extraña? <sup>71</sup>

A menudo, la mención de una sustitución señala la presencia de una disociación: se quiere indicar que el sujeto, al considerar como término II lo que sólo es término I, llega a engañarse:

Siempre el intelecto sustituye sus propias representaciones y opiniones con el conocimiento verdadero <sup>72</sup>.

Por consiguiente, el sujeto se da razones aparentes para actuar que es preciso exorcizar:

De la sumisión al Divino no debe hacerse una excusa, un pretexto o una ocasión para someterse a los propios deseos, a los movimientos inferiores, al ego o a alguna fuerza de la ignorancia o de la oscuridad que falsamente adopte la apariencia del Divino <sup>73</sup>.

Para evitar esta trampa, hay que alejar toda impureza, que produce el desconcierto y el error. La purificación es un proceso que permite separar el término II de lo que sólo posee su apariencia, de lo que sólo constituye una aproximación más o menos imperfecta. Según Odier, el papel del psicólogo que se trata es el de:

*réduire des obstacles s'opposant au libre essor spirituel [...] C'est une oeuvre de purification* <sup>74</sup>.

<sup>71</sup> G. Toffanin, *Storia dell'umanesimo*, pág. 303. Girolamo Fracastoro, *Opera omnia*: «Carminum liber unus», *Ad M. Antonium Flaminium et Galeatium Flormontium*, pág. 206 a.

<sup>72</sup> Shrí Aurobindo, *Le guide du yoga*, pág. 186.

<sup>73</sup> Shrí Aurobindo, pág. 56.

<sup>74</sup> Ch. Odier, *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale*, pág. 31.

(reducir los obstáculos que se oponen al libre desarrollo espiritual [...] Es una obra de purificación).

Lo aparente es lo visible que se encuentra en la superficie, que es superficial, y, por eso, sólo es un fragmento pequeño de la realidad, que quiere hacerse pasar por el todo:

[...] ese pequeño ser mental, ese pequeño ser vital, ese cuerpecillo que llamamos nosotros sólo son un movimiento superficial y, en absoluto, nuestro verdadero «yo». Todo eso sólo es una pizca completamente exterior de personalidad, puesta en primer plano durante una breve existencia mediante el juego de la ignorancia <sup>75</sup>.

Lo mismo sucede con las tesis contradictorias en una discusión, las cuales se superan en la síntesis:

*Les thèses en présence se découvrent alors comme incomplètes, comme superficielles, comme des apparences momentanées, des lambeaux de vérité [...] «Nous donnons le nom de dialectique au mouvement plus élevé de la raison dans lequel ces apparences séparées passent l'une en l'autre [...] et se dépassent (Hegel, Grande Logique, I, 108)»* <sup>76</sup>.

(Las tesis presentes se descubren entonces como incompletas, como superficiales, como apariencias momentáneas, jirones de verdad [...] «Damos el nombre de *dialéctica* al movimiento más elevado de la razón, en el cual las apariencias separadas pasan de una a otra [...] y se superan (Hegel, *Gran Lógica*, I, 108)»).

Lo fragmentario está destinado a desaparecer, sólo es fugitivo y accidental; por el contrario, es real lo que es profundo, duradero, permanente, esencial. Resulta normal que todas las actividades orientadas a resaltar el término II en toda su pureza, se las conciba

<sup>75</sup> Shrí Aurobindo, *Le guide du yoga*, pág. 189.

<sup>76</sup> H. Lefebvre, *À la lumière du matérialisme dialectique, I: Logique formelle, logique dialectique*, pág. 148.

como una liberación, como una lucha contra los obstáculos acumulados por el término I. Para triunfar, es preciso tratar todo lo que concierne al término I como algo extraño, enemigo:

Cuando se vive en la verdadera sabiduría, se ve que los deseos están fuera de uno mismo, que proceden de fuera [...] Por tanto, la primera condición para desembarazarse del deseo es la de adquirir la verdadera sabiduría; pues así es mucho más fácil desterrarlo que si se tiene que luchar contra él como si fuera una parte constitutiva del ser que hubiera que expulsar lejos de uno. Es más fácil desembarazarse de una excrecencia que amputar lo que siente como parte de uno mismo <sup>77</sup>.

Este pasaje es particularmente interesante, porque preconiza sin reserva el rechazo, dentro de un término I, de los elementos de los que uno quiere desembarazarse como si fuera una técnica más eficaz que la que consistiría en hacerse su dueño por coacción moral, es decir, por el sacrificio de una parte real de uno mismo.

A menudo, se descalificará al término I como facticio o artificial, en oposición con lo que es auténtico o natural. Tarde se reveló contra esta técnica de descalificación, extendida por los románticos, quienes trataban de *artificial* todo lo que les disgustaba:

*On a la mauvaise habitude d'appeler artificiel, en toute catégorie de phénomènes sociaux, l'ordre établi par uni-conscience; artificielles, les codifications durables introduites dans les langues par quelque grammairien fameux tel que Vaugelas; artificielles les codifications législatives, les constitutions tout d'une pièce, les sommes théologiques; artificielles surtout, ces grandes philosophies encyclopédiques, jaillies de la tête d'un Aristote, d'un Descartes, d'un Kant, qui de mille morceaux de science font un seul et riche vêtement —ou déguisement— du vrai [...]; artificiel enfin, suivant les économistes de l'ancienne école, tout régime industriel et économique qui ne sera pas fait comme de lui-même, toute hiérarchie et toute discipline*

<sup>77</sup> Shri Aurobindo, *Le guide du yoga*, pág. 99.

*des diverses productions, des divers intérêts, qui, même libérale et, dans une certaine mesure, individualiste, naît avec le péché originel d'avoir été savamment élaborée par une seule tête, utilisant les travaux de mille esprits antérieurs [...]* <sup>78</sup>.

(En cualquier categoría de fenómenos sociales, existe la mala costumbre de llamar *artificial* al orden establecido por *uniconciencia*; artificiales, a las codificaciones duraderas introducidas en las lenguas por algún gramático famoso como Vaugelas; artificiales, a las codificaciones legislativas, las constituciones en conjunto, las sumas teológicas; artificiales, especialmente, a las grandes filosofías enciclopédicas, surgidas de la mente de un Aristóteles, un Descartes, un Kant, quienes de mil trozos de ciencia hacen un único y rico vestido —o disfraz— de lo verdadero [...]; artificial, finalmente, según los economistas de la antigua escuela, a todo régimen industrial y económico que no haya surgido de sí mismo, a toda jerarquía y a toda disciplina sobre las diversas producciones, sobre los diversos intereses, que —incluso liberal y, en cierta medida, individualista— naciera con el pecado original por haberla elaborado sabiamente una única cabeza, utilizando los trabajos de mil espíritus anteriores [...]).

En numerosísimos casos, se reconocerá como facticia esta descalificación: los adversarios de la metafísica calificarán sus enunciados de *fictitious* en oposición con *genuine* <sup>79</sup>; Pareto, contrario al compromiso, al razonamiento persuasivo, denominará a este último «derivaciones» con relación a los «residuos» que son la verdadera realidad social <sup>80</sup>; los existencialistas contemporáneos, en sus tentativas de descalificación del adjetivo «no auténtico», emplearán, entre otros, el término II indicando lo que sirve de criterio de valor; el término I, lo que no satisface a este criterio. Pero, observamos que hay algunos rasgos que caracterizan de modo más general al término I. No resistimos la tentación de citar aquí, para subrayarlo

<sup>78</sup> Tarde, *La logique sociale*, págs. 203-204.

<sup>79</sup> A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, págs. 37, 40, 43, 50.

<sup>80</sup> V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, II, § 1403, pág. 791.

bien, un largo extracto de una página de Nelly Cormeau. El crítico, al haber encontrado en Mauriac varios temas que agruparíamos de buen grado en torno a la pareja central  $\frac{\text{social}}{\text{individual}}$  y, al aplicar al propio autor los valores que éste ha evidenciado, se expresa de la manera siguiente:

*Il y a, chez Mauriac, quelque chose d'audacieux et d'authentique — nous dirions volontiers d'impollué— une intégrité individuelle, un noyau de pureté qui ne se laisse ni intimider ni fausser par le monde et la vie sociale [...] Mais tout ce qui est superstructure purement sociale, c'est peu de dire que cela le laisse indifférent: nous avons vu avec quelle virulence il fustige les «convenances», les compromissions, les préjugés [...] Il a horreur des castes [...] groupements factices [...] Le monde pollue la pure nature modelée par le Créateur [...] Son cadre véritable est la libre nature [...] Faut-il rappeler ici tous ces personnages qui, dans un salon, dans un bar —dans l'atmosphère frelatée et artificielle du «monde» —se sont sentis soudain submergés par une vague immense de désespoir? [...] Or, Mauriac, est toujours pour la vérité contre le mensonge, pour l'esprit contre la tradition, pour l'authenticité des rapports directs de personne à personne [...] Et c'est cette noblesse innée, cette pureté loyale, cette ingénuité incorruptible, cette résolution impavide de dénoncer toute falsification, qui, de toute oeuvre mauriacienne, font jaillir un appel pressant à ce qui gît en nous de plus palpitant et de plus sincère [...] C'est tout cela aussi —cette authenticité sans fard, cette absence candide et hardie de masque et d'armure— qui porte Mauriac avec tant d'équité et de franchise, et malgré son catholicisme absolu, à la rencontre des incroyants<sup>81</sup>.*

(En Mauriac, hay algo audaz, auténtico —de buen grado diríamos *impoluto*—, una *integridad* individual, un *núcleo de pureza* que no se deja intimidar ni *falsear* por el mundo y la vida social [...] Pero todo lo que es *superestructura* puramente social, es decir poco que eso lo deja indiferente; hemos visto con qué virulencia fustiga

<sup>81</sup> Nelly Cormeau, *L'art de François Mauriac*, págs. 183-184 («C'est nous qui soulignons»).

los «conveniencias», los compromisos, los prejuicios [...] Le horripilan las castas [...] las agrupaciones *ficticias* [...] El mundo *contamina* la *natulaleza pura* moldeada por el Creador [...] Su ambiente verdadero es la naturaleza libre [...] ¿Es preciso recordar, en este momento, a todos esos personajes que, en un salón, en un bar —en la atmósfera *desnaturalizada y artificial* del «mundo»— se sintieron súbitamente invadidos por una inmensa ola de desesperación? [...] Mauriac siempre es partidario de la *verdad* frente a la *mentira*, del *espíritu* frente a la *tradición*, de la *autenticidad* de las relaciones directas de persona a persona [...] Y esta nobleza *innata*, esta *pureza* leal, esta *ingenuidad* incorruptible, esta resolución impávida de denunciar toda *falsificación*, es lo que provoca que, de cualquier obra de Mauriac, se desprenda una llamada que acosa a lo más palpitante y sincero que yace dentro de nosotros [...] Todo esto también —esta *autenticidad sin disfraz*, esta ausencia cándida y atrevida de *máscara* y de *armadura*— conduce a Mauriac, con tanta equidad y franqueza, y pese a su catolicismo absoluto, al encuentro con los incrédulos).

En esta cita, se apunta, agrupadas espontáneamente bajo la pluma del crítico, la mayoría de las expresiones que hemos considerado características del término II: *impoluto*, *núcleo*, *auténtico*, *verdad*; las que distinguen al término I: *impureza*, *superestructura*, *ficticio*, *desnaturalizado*, *artificial*, *mentira*; la idea de *máscara*, de *disfraz*; la idea de que el término I es un *abstáculo* (*armadura*); finalmente, también la del error (*falsear*).

Estas pocas observaciones relativas al enunciado de las parejas no deben, en absoluto, hacernos olvidar que una expresión habitualmente utilizada para indicar una disociación siempre está lejos de tener esta significación. Así, el adjetivo «eterno» designa con frecuencia un término II: para los alemanes contrarios al III Reich, la Alemania eterna era la Alemania verdadera, en oposición con la Alemania nazi, transitoria, aparente; pero, para Hitler, este adjetivo unido a la palabra «Alemania» sólo era una forma del superlativo<sup>82</sup>.

<sup>82</sup> V. Klemperer, *L. T. I., Notizbuch eines Philologen*, pág. 202, pág. 277.

## § 94. ENUNCIADOS QUE ANIMAN A LA DISOCIACIÓN

Ante ciertos enunciados, no se puede evitar la disociación no-cional si uno se atiene, como es normal, al aspecto a la vez significativo y coherente del pensamiento. Estas expresiones invitan a disociar una noción, sin precisar, sin embargo, de qué manera deberá efectuarse la disociación. El contexto indicará lo que debe considerarse como término I o como término II. Por ejemplo, ese dístico de Schiller:

¿Qué religión profeso? Ninguna de todas las  
Que me nombras. —¿Y por qué ninguna? —¡Por religión!<sup>83</sup>

obliga al lector, para comprender el pensamiento, a reconocer en la palabra «religión» dos usos que corresponden a una disociación sobreentendida, religión aparente o religión positiva, al corresponder al término I las religiones que se rechazan, al término II de la pareja, la que se profesa.

El mismo esfuerzo de disociación exige la expresión:

*Si duo faciunt idem, non est idem,*

o esta frase de Mirabeau:

*Or, un roi dans ce cas, n'est plus un roi*<sup>84</sup>.  
(Ahora bien, un rey, en este caso, ya no es un rey).

Varias de estas expresiones constituyen lo que hemos llamado figuras cuasi lógicas: tautología aparente, negación de un término

<sup>83</sup> *Welche Religion ich bekenne? Keine von allen  
Die du mir nennst. —Und warum Keine? —Aus Religion!*  
citado por Erdmann, *Die Bedeutung des Wortes*, pág. 61.

<sup>84</sup> Cfr. Timon, *Livre des orateurs*, pág. 193.

por sí mismo, identidad de los contradictorios<sup>85</sup>. En expresiones como «los negocios son los negocios», «un duro no es un duro», no se puede tomar dos veces el mismo término con el mismo sentido. La forma de resolver esta dificultad es disociarlo en término I y término II.

Esta disociación será, a la vez, el objetivo al que tiende el empleo de la expresión y su justificación. Así, Sartre utiliza la expresión *l'être est ce qu'il est* (el ser es lo que es). En una larga argumentación, cuestiona el carácter analítico. La interpretación que le da equivale a disociar al ser en sí del ser por sí. La fórmula, señala Sartre:

[...] désigne une région singulière de l'être: celle de l'être en soi. Nous verrons que l'être du pour soi se définit au contraire comme étant ce qu'il n'est pas et n'étant pas ce qu'il est [...] le fait d'être ce qu'on est [...] est un principe contingent de l'être en soi<sup>86</sup>.

([...] designa una región singular del ser: la del ser en sí. Veremos que el ser para sí se define, en cambio, como si fuera lo que no es y no fuera lo que es [...] el hecho de ser lo que uno es [...] es un principio contingente del ser en sí).

La exigencia de disociación podrá resultar de una oposición entre una palabra y lo que se considera, comúnmente, como su sinónimo, como esta constatación de Panisse:

*De mourir, ça ne me fait rien. Mais ça me fait peine de quitter la vie*<sup>87</sup>.

(Morir, no me importa. Pero me da pena abandonar la vida).

Las expresiones paradójicas siempre invitan a un esfuerzo de disociación. Cada vez que se una a un sustantivo un adjetivo, o un verbo, que parezca incompatible con él («docta ignorancia», «mal

<sup>85</sup> Cfr. § 51, «Analiticidad, análisis y tautología».

<sup>86</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, pág. 33.

<sup>87</sup> M. Pagnol, *César*, pág. 24.

bienaventurado», «alegría amarga», «pensar lo impensable», «expresar lo inexpresable», «las condiciones de la capitulación incondicional») <sup>88</sup>, sólo una disociación hará posible su comprensión.

Lo mismo sucede cuando, entre nociones, se afirma una relación inadmisiblemente. Por ejemplo, en esta definición del poeta que hace *Orphée*:

*C'est écrire sans être écrivain* <sup>89</sup>,

(Es escribir sin ser escritor)

o en estos versos de *Plain-Chant*:

*L'encre dont je me sers est le sang bleu d'un cygne,  
Qui meurt quand il le faut pour être plus vivant* <sup>90</sup>.

(La tinta que empleo es la sangre azul del cisne,  
Que muere cuando es preciso para estar más vivo).

Se podría relacionar con esta idea la respetada máxima de la vida japonesa «perder para ganar», cuyas aplicaciones, descritas por Ruth Benedict, muestran que lo que se pierde sólo es el término I en comparación con lo que se gana <sup>91</sup>.

En cuanto a la relación de determinación entre términos, idénticos, no sólo invitará a una disociación, sino que sugerirá que ésta intensifica una primera disociación; lo prueba la expresión *l'âme de l'âme*, utilizada por Jankélévitch <sup>92</sup> y que se superpone a una disociación en la que el alma era el término II.

Giros como los que acabamos de describir forman lo que se ha llamado *paradojismo*, antítesis formulada con ayuda de una unión

de palabras que parecen excluirse mutuamente <sup>93</sup>, o la figura que Vico llama *oxímoron*, «negar que algo sea lo que es» <sup>94</sup>. También se las encuentra con mucha frecuencia en la *poliptoton*, uso de la misma palabra con varias formas gramaticales; en la *antimetátesis* o *antimetábole* <sup>95</sup>, repetición en dos frases sucesivas de las mismas palabras dentro de una relación invertida, a veces confundida con la conmutación <sup>96</sup>.

#### § 95. LAS DEFINICIONES DISOCIATIVAS

La definición es un instrumento de la argumentación cuasi lógica <sup>97</sup>. También es un instrumento de la disociación nocional, especialmente cada vez que pretenda proporcionar el sentido verdadero, el sentido real de la noción, opuesto a su uso habitual o aparente. Así, Shri Aurobindo, para definir el «trabajo», tras haber eliminado las concepciones más usuales, nos suministra lo que considera «la verdad más profunda del trabajo»:

Por «trabajo» entiendo la acción hecha para el Divino y, cada vez más, en unión con el Divino —sólo para el Divino, y nada más <sup>98</sup>.

A. Smith, quien rechaza los demás criterios, más fáciles de manejar, «más naturales y evidentes», pero inestables, por los cuales «se estima comúnmente» el valor de los bienes, había declarado:

El trabajo es la medida real del valor de cambio que poseen todas las mercancías <sup>99</sup>.

<sup>88</sup> Para esta última paradoja, véase *The memoirs of Cordell Hull*, págs. 1570-78.

<sup>89</sup> J. Cocteau, *Orphée* (película), en *Empreintes*, número dedicado a Jean Cocteau, mayo-julio de 1950, pág. 163.

<sup>90</sup> J. Cocteau, *Plain-Chant*, *ib.*, en epígrafe, pág. 9.

<sup>91</sup> Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, pág. 266.

<sup>92</sup> V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, pág. 58.

<sup>93</sup> Baron, *De la Rhétorique*, pág. 361.

<sup>94</sup> Vico, *Instituzioni oratorie*, pág. 151.

<sup>95</sup> Vico, *ib.*, pág. 150.

<sup>96</sup> Cfr. § 92, «La función de las parejas filosóficas y sus transformaciones».

<sup>97</sup> Cfr. § 50, «Identidad y definición en la argumentación».

<sup>98</sup> Shri Aurobindo, *Le guide du yoga*, págs. 207-8.

<sup>99</sup> Adam Smith, *The Wealth of nations*, págs. 31-32.

Oponiendo la naturaleza de las cosas a la significación de las palabras, Spinoza nos advierte que sus definiciones se alejan del uso:

Sé que estos nombres, según el uso común, significan otra cosa. Pero mi designio no es explicar la significación de las palabras sino la naturaleza de las cosas, y designar éstas con aquellos vocablos cuya significación, establecida por el uso, no se aleje enteramente de la significación con que quiero emplearlas. Creo que bastará con advertirlo una sola vez <sup>100</sup>.

El rechazo de la concepción antigua, al no corresponder a la realidad, aparece totalmente explícito en este pasaje de Berkeley relativo a la posibilidad de mantener la noción de materia gracias a una definición nueva:

[...] no hay *materia*, si por este término se entiende una sustancia no pensante que existe fuera de la inteligencia; pero si, por *materia*, se entiende una cosa sensible cuya existencia consiste en ser percibida, entonces hay una *materia* <sup>101</sup>.

Toda tentativa por explicar de modo discursivo el término II —el cual nunca es conocido directamente— podrá considerarse como una definición de este término, es decir, la expresión de los criterios que deben permitirnos delimitarlo. Así, el sistema entero podrá servir de definición. Pero, ciertas expresiones constituyen una interrupción, una bisagra, en el encadenamiento del pensamiento porque son una expresión relativamente condensada de lo que caracteriza a un término II.

Esta formulación puede ser muy diversa y se presentará, principalmente, como el enunciado de una condición:

*Une pensée religieuse est authentique quand elle est universelle par son orientation* <sup>102</sup>.

<sup>100</sup> Spinoza, *Ética*, parte III, «Definiciones de los afectos», XX, explicación, pág. 161.

<sup>101</sup> Berkeley, *Les trois dialogues entre Hylas et Philonous*, 3<sup>er</sup> diál., pág. 213.

<sup>102</sup> S. Weil, *L'enracinement*, pág. 84.

(Un pensamiento religioso es auténtico cuando es universal por su orientación).

A menudo, afirmar que tal cosa se halla dentro del campo de tal concepto, o no, es introducir indirectamente una definición disociativa, sobre todo, cuando la inserción de un rasgo nuevo se convierte en un criterio para el buen uso de la noción. Así, Isócrates, a propósito de los lacedemonios de los que reconoce que fueron aplastados en las Termópilas, manifiesta que:

[...] no se puede decir que fueron vencidos; pues ninguno de ellos consideró honroso huir [...] <sup>103</sup>.

A veces, la extensión de ciertos conceptos corresponde a una nueva definición disociativa, como en este pasaje de Cicerón:

No, jueces, no sólo es violencia la que se ejerce en nuestro cuerpo y nuestra vida; existe otra, mucho más grave, la que, mediante amenazas de muerte, causa el terror en nuestro espíritu, y a menudo lo saca fuera de sí y de su estado natural <sup>104</sup>.

La extensión del concepto se combina con una minimización de lo que constituía el concepto usual; la violencia sobre el cuerpo, la más visible, se convertirá fácilmente, si no se tiene cuidado, en término I.

Un procedimiento bastante curioso consiste en dar dos definiciones, las cuales, en lugar de tratarlas como intercambiables <sup>105</sup>, corresponde a un término I, una, y a un término II, la otra. De este modo se refiere a la civilización Lecomte du Nouÿ:

*Premièrement, définition statique: la Civilisation est l'inventaire descriptif de toutes les modifications apportées aux conditions mora-*

<sup>103</sup> Isócrates, *Panegrico*, 92.

<sup>104</sup> Citado por Quintiliano, lib. VII, cap. III, § 17.

<sup>105</sup> Cfr. § 50, «Identidad y definición en la argumentación».

les, esthétiques et matérielles de la vie normale de l'homme en société, par le cerveau seul.

*Deuxièmement, définition dynamique: la Civilisation est le résultat global du conflit entre la mémoire de l'évolution antérieure de l'homme, qui persiste en lui, et les idées morales et spirituelles qui tendent à la lui faire oublier*<sup>106</sup>.

(En primer, lugar, una definición estática: la Civilización es el inventario descriptivo, y realizado únicamente de memoria, de todas las modificaciones aportadas a las condiciones morales, estéticas y materiales de la vida normal del hombre en sociedad.

En segundo lugar, una definición dinámica: la Civilización es el resultado global del conflicto entre el recuerdo de la evolución anterior del hombre, que persiste en él, y las ideas morales y espirituales que tienden a hacer que la olvide).

De los comentarios se deduce claramente que la definición dinámica es primordial a los ojos del autor: corresponde a lo real, a lo que es profundo; la definición estática incumbe a lo pasajero, a la apariencia; gracias a ella, se deja sitio a lo que *grosso modo* es la definición habitual. Pero, las dos definiciones mantienen entre sí una relación que corresponde a la pareja estático / dinámico, tomada de la filosofía bergsoniana.

Stevenson, partiendo de una reflexión sobre el razonamiento moral, calificó de «definiciones persuasivas»<sup>107</sup> las definiciones del género de las que hemos tratado, porque conservan el sentido emotivo de las nociones, el que debe influir en el interlocutor, al tiempo que modifica su sentido descriptivo. Indudablemente, en un gran número de casos, consiste para el autor en una mera técnica de persuasión. Pero, además de que la distinción entre el aspecto emo-

<sup>106</sup> Lecomte du Noüy, *L'homme et sa destinée*, págs. 123-124.

<sup>107</sup> Ch. L. Stevenson, *Ethics and language*, pág. 210; cfr. también en *The Emotive Theory of Ethics, symposium, Aristotelian Society Supplementary*, vol. XXII, 1948, comunicaciones, de R. Robinson, págs. 89-92, y de H. J. Paton, pág. 112.

tivo y el descriptivo de una noción es discutible<sup>108</sup>, el cambio realizado puede resultar de una convicción íntima que se cree que es conforme a la realidad de las cosas y que se estaría dispuesto a justificar. Nosotros, preferimos insistir en la manera en que la definición disocia una noción en los términos I y II, sea cual sea la razón de esta disociación. Observemos, por otra parte, que puede suceder, como en el caso de la definición del trabajo de Shrí Aurobindo, que el procedimiento no tenga por objetivo transferir a un sentido nuevo un valor admitido, sino valorizar una noción, concederle un prestigio del que carecía en su uso anterior.

A veces la disociación opondrá un sentido técnico a uno más usual. Puede ocurrir que la adopción de un sentido técnico, reservado a un campo determinado, apenas ejerza influencia sobre el concepto antiguo y pase por una mera convención del lenguaje. Pero, es raro que una discusión transcurra por completo en el interior de una ciencia constituida<sup>109</sup>. Y durante la confrontación entre la noción técnica y la usual, una de ellas —la que cuenta para el auditorio al que se dirige el orador— podrá, con relación a la otra, desempeñar el papel de término II. El término técnico será el que generalmente goce de este privilegio. En otras ocasiones, por el contrario, se convertirá en el término I, como en este argumento de Demóstenes:

Pues estoy tan lejos de proclamar que no estoy sujeto a rendición de cuentas (cosa que ése ahora precisaba y falsamente me atribuía), que a lo largo de mi vida me reconozco sometido a daros razón del dinero que he manejado o de mi gestión como hombre público<sup>110</sup>.

Desde el punto de vista administrativo, técnico, la «rendición de cuentas» deja sitio a la noción moral más general, más esencial,

<sup>108</sup> Cfr. § 35 y Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, «Les notions et l'argumentation», en vol. *Semantica, Arch. di Filosofia*, 1955, pág. 254.

<sup>109</sup> Cfr. § 50, «Identidad y definición en la argumentación».

<sup>110</sup> Demóstenes, *Sobre la corona*, 111.

y basándose en el último punto de vista, considerado el término II, es como se desarrollará en gran parte la continuación de la argumentación.

Muchas *antítesis* son aplicaciones de la definición disociativa en cuanto que oponen al sentido normal, que se podría creer único, un sentido que sería más bien el de un término II. Así sucede con esta antítesis especial que se llamaba *enantiosis* y cuyo ejemplo toma Vico, de Cicerón:

Esa es, no una ley escrita, sino natural<sup>111</sup>.

La definición siempre es una elección<sup>112</sup>. Quienes proceden a realizarla, sobre todo si se trata de una definición disociativa, generalmente pretenderán haber puesto de relieve el verdadero, el único sentido de la noción, por lo menos el único razonable o el único que corresponde a un uso constante. Por ejemplo, Simone Weil:

*On ne peut pas trouver d'autre définition au mot nation que l'ensemble des territoires reconnaissant l'autorité d'un même État*<sup>113</sup>.

(No se puede encontrar otra definición para la palabra «nación» que no sea «el conjunto de los territorios que reconocen la autoridad de un mismo Estado»).

o Schopenhauer:

El *arte* tiene por objetivo facilitar el conocimiento de las *Ideas* del mundo (en el sentido platónico, el único que admito para la palabra *Idea*) [...] <sup>114</sup>.

Esta pretensión está vinculada al funcionamiento del discurso no formal y no les resultará extraña a los que denuncian el papel abu-

<sup>111</sup> Vico, *Instituzioni oratorie*, pág. 150 (Cicerón, *Pro Milone*).

<sup>112</sup> Cfr. § 50, «Identidad y definición en la argumentación».

<sup>113</sup> S. Weil, *L'enracinement*, pág. 90.

<sup>114</sup> Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2.º tomo, cap. 34, ed. Brockhaus, vol. 3, pág. 466.

sivo que desempeña la definición de ciertos términos: Crawshay-Williams estima que las discusiones sobre el sentido de la palabra «good» son ociosas, pues:

En la medida en que la palabra «bien» tiene un sentido objetivo razonable «en uso», parece que se debe identificarla con la felicidad y el bienestar de la *gente*, tanta gente como sea posible<sup>115</sup>.

Puede suceder que, para justificar la definición, se apele a la etimología, culta o popular; de este modo, se propondrá un uso de la noción que se pretende que sea primitivo, auténtico, es decir, real, y que se distingue de las falsificaciones ulteriores. Con razón, Jean Paulhan se ha sentido atraído por este recurso a la etimología que ha inspirado observaciones pertinentes<sup>116</sup>.

Muy próxima a la argumentación por la etimología se halla la argumentación basada en la sintaxis, como en este pasaje de Sartre:

*Le soi ne saurait être une propriété de l'être-en-soi. Par nature, il est un réfléchi, comme l'indique assez la syntaxe et, en particulier, le rigueur logique de la syntaxe latine et les distinctions strictes que la grammaire établit entre l'usage du ejus et celui du sui [...] Il indique un rapport du sujet avec lui-même et ce rapport est précisément une dualité, mais une dualité particulière puisqu'elle exige des symboles verbaux particuliers*<sup>117</sup>.

(El *sí* no podría ser propiedad del ser en sí. Por naturaleza es una forma *reflexiva*, como lo indica suficientemente la sintaxis y, en particular, el rigor lógico de la sintaxis latina y las distinciones estrictas que la gramática establece entre el uso del *ejus* y el de *sui* [...] Señala una relación entre el sujeto y él mismo, y, precisamente, esta relación es una dualidad, pero una dualidad porque requiere símbolos verbales concretos).

<sup>115</sup> R. Crawshay-Williams, *The comforts of unreason*, pág. 125.

<sup>116</sup> J. Paulhan, *La preuve par l'étymologie*.

<sup>117</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, págs. 118-119.

Y también muy cercana estará la argumentación que consiste en valerse de instituciones primitivas o de prácticas elementales para darles a los conceptos actuales su verdadera significación, la cual no es, en absoluto, la de la mayoría <sup>118</sup>.

Es conocido el uso abusivo que los existencialistas —tanto franceses como alemanes— han hecho de la etimología para sostener sus tesis. Puede suceder, sin embargo, que, en ciertas circunstancias, un autor que de buen grado se base en la etimología, rechace de modo explícito este nexo entre el lenguaje y lo real:

*Ces nécessités de la syntaxe nous ont obligé jusqu'ici à parler de la «conscience non positionnelle de soi». Mais nous ne pouvons user plus longtemps de cette expression où le «de soi» éveille encore l'idée de connaissance. (Nous mettrons désormais le «de» entre parenthèses, pour indiquer qu'il ne répond qu'à une contrainte grammaticale)* <sup>119</sup>.

(Estos requisitos sintácticos nos han obligado hasta el momento a hablar de la «conciencia no posicional de sí». Pero no podemos usar por mucho tiempo esta expresión, en la que «de sí» suscita aún la idea de conocimiento (En adelante pondremos el «de» entre paréntesis, para indicar que sólo responde a una regla gramatical).)

Para justificar este rechazo de la coacción sintáctica, invocada en otra parte, sin duda el autor recurriría a una nueva disociación, gramática, que incluye dentro de la gramática, en este caso el término I, lo que no corresponde a la realidad filosófica tal como la concibe el autor.

El recurso a la etimología no se limitará a recuperar el «buen» sentido de una palabra, a disociarlo como término II, vinculando este recurso, quiera o no quiera, a la idea de un mundo que degenera. A veces, se hará hincapié en el paso de un término a otro. Así, declara Alain:

<sup>118</sup> Véase un ejemplo en G. Bataille, «Les temps de la révolte (II)», *Critique*, 56, pág. 33, respecto al *amok* y la soberanía auténtica.

<sup>119</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, pág. 20.

*Il n'y a point du tout de pensée sans culture, et non plus sans culte, car c'est le même mot* <sup>120</sup>.

(No hay en absoluto ningún pensamiento sin cultura, ni tampoco sin culto, pues es la misma palabra).

Se presenta el reconocer la relación entre culto y cultura como el descubrimiento de una verdad; se considera la evolución semántica como la obra olvidada de una humanidad razonable, un camino, que nos había ocultado el velo de la ignorancia y que es preciso encontrar de nuevo.

Porque es técnica, porque se presenta como la única válida o porque se inserta en un conjunto de parejas filosóficas enlazadas entre sí, la disociación de las nociones tiende a devolverles su sentido más exacto. Pero, este esfuerzo de precisión sólo triunfa en la medida en que uno se sitúa dentro del ámbito técnico, en el que se hace tabla rasa a las demás acepciones, en el que se adhiere por completo a un sistema. Por el contrario, para quien no se confina en estos límites, la definición disociativa introduce, la mayoría de las veces, una nueva posibilidad de utilizar la noción primitiva, la cual viene a añadirse a los usos anteriores y hace, por eso mismo, que la noción sea más confusa.

Apostillemos que la definición disociativa de una noción puede consistir en afirmar que es irremediamente confusa, que su uso unívoco sólo es una ilusión, el término I, un uso parcial, momentáneo y que, para resolver las incompatibilidades que estos aspectos del término I no dejan de suscitar, no queda otro recurso que distinguirlos cuidadosamente del término II, el cual sería la noción real, esencial, incomprensible de modo directo en toda su plenitud y confusión.

<sup>120</sup> Alain, *Histoire de mes pensées*, pág. 217, señalado por J. Paulhan, *La preuve par l'étymologie*, pág. 17.

## § 96. LA RETÓRICA COMO PROCEDIMIENTO

Las disociaciones no sólo versan sobre las nociones utilizadas en la argumentación, sino también sobre el discurso mismo, porque el oyente practica al respecto, bien espontáneamente, bien porque está invitado a ello, disociaciones que son de una importancia capital.

Un procedimiento es una manera de operar para obtener un resultado concreto, como el procedimiento de fabricación, medio técnico para confeccionar un producto. Según su eficacia y justo valor se aprecia lo que de entrada se presenta como medio, como procedimiento. Pero, muy a menudo ocurre que se descalifica el término «procedimiento», que dicho término designa el término I de una pareja filosófica y es sinónimo de falsa apariencia. De esta forma se denuncia lo que se supone consecuencia natural de un estado de cosas y, en realidad, sólo sería fingimiento, artificio, medio imaginado con miras a un fin; por ejemplo: las lágrimas insinceras o los cumplidos excesivos, procedimientos para dar lástima o para adular, respectivamente.

La argumentación destinada a los demás, la elocuencia en todas sus formas, tiene que padecer esta descalificación a la que está constantemente expuesta y que puede afectar a un argumento, a un discurso particular, a todo el arte oratorio. A menudo, es suficiente con calificarlos de *retórica* para quitarles a los enunciados su eficacia. Muchos son como actos cuyos efectos sólo se producen cuando no se realizan con vistas a estos efectos <sup>121</sup>.

Tratados de procedimientos oratorios o retóricos, los medios de persuasión aparecen descalificados como artificiales, formales, verbales —aquí encontramos los términos I específicos de las parejas artificial, forma, verbal. Esta devaluación es tal que, en el discurso natural, fondo real.

<sup>121</sup> Cfr. § 92, «La función de las parejas filosóficas y sus transformaciones».

reflexivo, premeditado, pero percibido como procedimiento, se preferirá el discurso espontáneo, no preparado, cualesquiera que sean sus imperfecciones.

No puede constituir un procedimiento lo que es el resultado de un empuje irresistible. Por lo tanto, el escritor, el poeta, el orador se presentará como si estuviera bajo la influencia de una musa que le inspira, de una indignación que le anima; será el portavoz de una fuerza que le domina y que le dicta su lenguaje. Por medio de un cliché, muy trasnochado hoy, esta visión romántica traduce lo que siempre han subrayado los maestros de estilo y los grandes oradores, desde el pseudo Longino a Bossuet: la elocuencia más eficaz es la que parece ser la consecuencia normal de una situación. Parafraseando a San Agustín, señalará Bossuet:

[...] *l'éloquence, pour être digne d'avoir quelque place dans les discours chrétiens, ne doit pas être recherchée avec trop d'étude. Il faut qu'elle vienne d'elle-même, attirée par la grandeur des choses, et pour servir d'interprète à la sagesse qui parle* <sup>122</sup>.

([...] la elocuencia, para merecer un lugar en los discursos cristianos, no debe ser buscada mediante un estudio excesivo. Es preciso que salga de ella misma, atraída por la grandeza de las cosas, y para servir de intérprete a la sabiduría del que habla).

Se percibirá como procedimiento el discurso sentido como si no derivara de su objeto. Cuando los oyentes comulgan con el orador en el respeto o la admiración de los valores glorificados, en un discurso epidíctico, rara vez se apreciará como procedimiento este discurso; pero, no lo verán del mismo modo los terceros no interesados en estos valores. *Ce ne sont que des mots* (Sólo son palabras) es una acusación que se les hace a los demás cuando exaltan lo que nos parece huero, porque no son nuestros valores <sup>123</sup>. Cuando Chaignet, como tantos de sus predecesores, repite:

<sup>122</sup> Bossuet, *Sur la parole de Dieu, en Sermons*, vol. II, pág. 151.

<sup>123</sup> Cfr. Paulhan, *Les fleurs de Tarbes*, pág. 84.

*C'est le naturel qui persuade, tandis que l'artifice de composition et d'expression semble, quand il est aperçu, un piège tendu à la bonne foi de l'auditeur, qui s'indigne de cette supercherie et en éprouve un mécontentement qui ne favorise pas la persuasion*<sup>124</sup>,

(Lo natural es lo que persuade, mientras que el artificio de la composición y de la expresión parece, cuando se lo percibe, una trampa que se tiende a la buena fe del oyente, el cual se indigna por esta superchería y siente por ella un descontento que no contribuye a la persuasión),

tiene razón indudablemente —observemos de paso los términos «trampa», «artificio», «superchería», propios de lo que se transforma en término I—, pero con la restricción de que, muy a menudo, la calificación de procedimiento resulta de un desacuerdo sobre el contenido. Porque el oyente no se imagina que alguien pueda emocionarse ante la evocación de ciertos valores, hace de la expresión de esta emoción un fingimiento, una trampa tendida a los demás.

Puede sentirse, sin embargo, la impresión de procedimiento, incluso en caso de desacuerdo sobre los valores, cuando parece que el orador adopta reglas y técnicas que, por su naturaleza uniforme, o rebuscada, no parecen amoldarse de modo natural al objeto. No hay nada que criticar si, en una revista de propaganda suiza<sup>125</sup> que pondera los diferentes trayectos turísticos, se lee la descripción del funicular más largo, o más audaz; pero si la misma publicación contiene veinte reclamos, empezando cada uno por un superlativo, la percepción del procedimiento provocará inevitablemente un efecto cómico. El tipo mismo del procedimiento son falsas ventanas, inadecuadas a lo real, puesto que sólo existen para la simetría:

*Ceux qui font les antithèses en forçant les mots sont comme ceux qui font de fausses fenêtres pour la symétrie: leur règle n'est pas de parler juste, mais de faire des figures justes*<sup>126</sup>.

<sup>124</sup> A. Ed. Chaignet, *La rhétorique et son histoire*, pág. 455.

<sup>125</sup> *La Suisse*, agosto-septiembre de 1948.

<sup>126</sup> Pascal, *Pensées*, 49 (127), «Bibl. de la Pléaide», pág. 834 (n.º 27, ed. Brunschvicg).

(Aquellos que hacen las antítesis forzando las palabras son como los que hacen falsas ventanas por la simetría; su regla no es hablar con exactitud, sino hacer figuras proporcionadas).

Sin que los medios utilizados para persuadir tengan nada de mecánico, de forzado o de facticio, la simple presencia de esquemas argumentativos, de técnicas de persuasión que se pueden transponer, teóricamente, a otros discursos, es suficiente para sugerir la acusación de procedimiento.

Para que se pueda mantener tal acusación, es preciso que la técnica argumentativa, descalificada como procedimiento, no pueda ser interpretada mejor aún, como si correspondiera exactamente a la naturaleza misma de las cosas; ahora bien, a causa de la ambigüedad de las situaciones argumentativas, se trata de una cuestión difícil de resolver. Cuando los antiguos calificaban de *color* a una interpretación de la realidad, favorable a la tesis defendida<sup>127</sup>, suponían una realidad objetiva de los hechos, adornada, modificada por el orador —la terminología misma, nuevamente, recuerda la bien conocida de los términos I<sup>128</sup>. Pero no está demostrada la existencia de esta realidad objetiva, la cual no coincidiría exactamente con la interpretación propuesta. Un procedimiento fácil de descubrir, no sólo sería poco eficaz, sino que sólo serviría, como una mentira patente, para confundir a su autor. Sin embargo, el precio de la dificultad que existe en el descubrimiento de un procedimiento consiste en que todo acto de consecuencias favorables al agente es susceptible de considerarse un procedimiento, lo cual, en última instancia, infundirá sospechas sobre cualquier conducta consciente<sup>129</sup> y explica por qué, al creer cada uno conocer sus propios móviles:

<sup>127</sup> Cfr. § 30, «La interpretación de los datos».

<sup>128</sup> Quintiliano, lib. IV, cap. II, §§ 88, 97; Séneca, *Controversiae Suasoriae*, Introducción, pág. IX.

<sup>129</sup> Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, 2.º tomo, *Psychologische Bemerkungen*, § 340, ed. Brockhaus, vol. 6, pág. 637.

*On se persuade mieux, pour l'ordinaire, par les raisons qu'on a soi-même trouvées, que par celles qui sont venues dans l'esprit des autres*<sup>130</sup>.

(De ordinario, nos persuadimos mejor mediante las razones que nosotros mismos hemos encontrado, que con las que se les han ocurrido a otros).

La disociación sólo se opera, pues, para suprimir una incompatibilidad. Implica que se tiene —desde el punto de vista que, por otra parte, puede variar— una concepción de lo real, criterio que permite descubrir el procedimiento («argumentos verdaderos», «realidad de los sentimientos del orador», «realidad de los hechos enunciados»). Una concepción de la realidad y una concepción del procedimiento se implican mutuamente: como en toda disociación, no hay término I sin término II. Pero no se ha de olvidar el hecho de que todo lo que favorezca la percepción como procedimiento, el aspecto mecánico, desmedido, abstracto, codificado, formal, del discurso sugerirá la búsqueda de una realidad que se disociaría de él.

¿Cómo reaccionar contra la descalificación del discurso como procedimiento? o mejor aún, ¿cómo prevenirla?

Afirmando —lo hemos visto— que el discurso es la consecuencia de un hecho. Pero, también por una serie de técnicas de las que unas tienden, sobre todo, a prevenir la evocación de una disociación y otras, a proporcionar indicios que garanticen que ésta no es admisible.

La adecuación del estilo al objeto, tal como la concibe el oyente, evita las disociaciones que se temen inmediatamente:

Lo que contribuye a persuadir es el estilo apropiado para el asunto; en este caso, el espíritu del oyente concluye erróneamente que el orador expresa la verdad, porque en tales circunstancias los hombres

<sup>130</sup> Pascal, *Pensées*, 43 (201\*), «Bibl. de la Pléiade», pág. 833 (n.º 10, ed. Brunschvicg).

son llevados por sentimientos que parecen ser suyos, y aun cuando no sea así, los oyentes piensan que todo es como dice el orador<sup>131</sup>.

Ciertos oradores, para subrayar mejor lo que su propia actitud tiene de serio y sincero, lo oponen a lo que sería procedimiento. Así, Mirabeau, en su discurso sobre la contribución del cuarto:

*Eh! Messieurs, à propos d'une ridicule motion du Palais-Royal, d'une risible insurrection [...] vous avez entendu naguère ces mots forcenés: Catilina est aux portes de Rome, et l'on délibère! Et certes, il n'y avoit autour de nous ni Catilina, ni périls, ni factions, ni Rome [...] Mais aujourd'hui la banqueroute, la hideuse banqueroute est là [...]*<sup>132</sup>.

(Señores, a propósito de una ridícula moción del Palais-Royal, de una risible insurrección [...] no hace mucho que ustedes oyeron estas palabras llenas de ira: ¡Catilina está a las puertas de Roma, y nosotros deliberando! Y ciertamente, a nuestro alrededor no estaba Catilina, ni Roma, ni había peligros, ni facciones [...] Pero, hoy la bancarrota, la odiosa bancarrota está ahí [...]).

De modo parecido evoca Simone Weil el riesgo a ver que se toma una fórmula para la propaganda:

*Discréditer de tels mots [la espiritualidad del trabajo] en les lançant dans le domaine public sans des précautions infinies serait faire un mal irréparable [...] Ils ne doivent pas être un mot d'ordre [...] La seule difficulté c'est la méfiance douloureuse et malheureusement trop légitime des masses, qui regardent toute formule un peu élevée comme un piège dressé pour les dupes*<sup>133</sup>.

(Desacreditar tales palabras [la espiritualidad del trabajo] arrojándolas al dominio público sin las suficientes precauciones sería cau-

<sup>131</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1408a.

<sup>132</sup> Mirabeau l'Aîné, *Discours sur l'établissement de la contribution patriotique*, en «Collection complète des Travaux à l'Assemblée nationale», vol. 2, págs. 186-187.

<sup>133</sup> S. Weil, *L'enracinement*, págs. 88-89.

sar un mal irreparable [...] No deben ser una consigna [...] La única dificultad es el recelo doloroso y, desgraciadamente, demasiado legítimo de las masas, que miran cualquier fórmula un poco elevada como si fuera una trampa puesta para engañarlos).

Esta técnica, por el hecho mismo de que alude a la existencia de procedimientos, no deja de correr algún riesgo, sobre todo cuando la adecuación del enunciado a lo real no está sólidamente garantizado desde otro punto de vista. Sin embargo, a veces el orador puede correr este riesgo como máximo. Así, P.-H. Spaak, al tratar de «advertencia» un homenaje a América insertado en un discurso en favor de Europa, suscita voluntariamente la disociación procedimiento, mientras que el ardor del homenaje incita a considerarlo como realidad, la disociación permite evitar la acusación de americanofilia.

Uno de los consejos dado con más insistencia por los maestros de retórica de la Antigüedad era el de elogiar las cualidades oratorias del adversario y el de ocultar, minimizar las propias <sup>134</sup>; advertencia seguida por Antonio:

No soy orador, como lo es Bruto <sup>135</sup>,

y que no olvidaba Bismarck:

Por otra parte, Señores, la elocuencia no es de mi incumbencia [...] No soy orador (denegaciones en todos los bancos), una ventaja que de buen grado admito en el orador que me ha precedido <sup>136</sup>.

Es útil, no sólo alabar de palabra la elocuencia del adversario, sino también no refutar nunca sus argumentos de manera que pa-

<sup>134</sup> Quintiliano, lib. IV, cap. I, § 8; lib. XI, cap. I, §§ 15, 17, 19.

<sup>135</sup> Shakespeare, *Julius Caesar*, acto III, escena 2.<sup>a</sup>.

<sup>136</sup> Citado por H. Wunderlich, *Die Kunst der Rede in ihren Hauptzügen an den Reden Bismarcks dargestellt*, pág. 1.

rezca un abogado mediocre <sup>137</sup>. Si la excesiva reputación de elocuencia constituye un peligro <sup>138</sup> y, sobre todo, la fama de habilidad, se podrá, no obstante, salir airoso, mostrando que será preciso tener en cuenta la pérdida de persuasión que resulta como inevitable:

[...] Lisímaco me ha calumniado mis propios discursos para que, si parece que hablo bien, se me vea culpable de esa habilidad mía que él ha mencionado antes, y si, por el contrario, en mis palabras me muestro inferior a lo que éste os ha hecho suponer, penséis que mis actos son peores <sup>139</sup>.

Se ha de proscribir todo lo que denuncia el talento si se quiere evitar la disociación. Nada más estudiado para prevenirse contra ella que lo natural, tan ponderado por los antiguos; a este respecto, son significativos algunos textos del caballero de Méré:

*Le bon art qui fait qu'on excelle à parler, ne se montre que sous une apparence naturelle: il n'aime que la beauté simple et naïve: et quoi qu'il travaille pour mettre ses agréments dans leur jour, il songe principalement à se cacher [...] Je trouve que le plus parfait est celui qui se remarque le moins, et quand les choses sentent l'art et l'étude, on peut conclure que ceux qui les disent n'ont guère de tous les deux, ou qu'ils ne savent pas s'en servir.* <sup>140</sup>.

(El buen arte que hace que se destaque al hablar, sólo se muestra con una apariencia natural; sólo le gusta la belleza simple e ingenua, y, aunque se esfuerza por poner sus floreos al día, piensa sobre todo en ocultarse [...]) Creo que el más perfecto es el que menos sobresale, y, cuando las cosas huelen a arte y a estudio, se puede sacar la

<sup>137</sup> Cfr. Quintiliano, lib. V, cap. XIII, § 37.

<sup>138</sup> Cfr. Cicerón, *De Oratore*, 4, a propósito de la ignorancia que muestran Craso y Antonio; Richard D. D. Whately, *Elements of Rhetoric*, parte II, cap. III, págs. 154-156.

<sup>139</sup> Isócrates, *Sobre el cambio de fortunas*, 16.

<sup>140</sup> Caballero de Méré, *Les conversations* (3), en *Œuvres complètes*, t. I, pág. 47.

conclusión de que quienes las dicen apenas disfrutan de ellos, o que no saben utilizarlos).

Los elementos que se pueden interpretar como indicios de espontaneidad serán particularmente eficaces para asegurar la adecuación con lo real y también para favorecer la persuasión:

*Il échappe à une jeune personne de petites choses qui persuadent beaucoup, et qui flattent sensiblement celui pour qui elles sont faites. Il n'échappe presque rien aux hommes; leurs caresses sont volontaires; ils parlent, ils agissent, ils sont empressés, et persuadent moins*<sup>141</sup>.

(A una persona joven se le escapan las cosillas que persuaden mucho, y que adulan sensiblemente a aquel para quien se hacen. A los hombres no se les escapa casi nada, sus caricias son voluntarias; ellos hablan, actúan, son atentos y persuaden menos).

Sin embargo, se pueden considerar estos indicios como procedimiento y es difícil, con respecto a un texto, determinar su espontaneidad; las confidencias románticas a la luz de la luna se han convertido rápidamente en un cliché difícil de tomar en serio.

J. Paulhan ha descrito con habilidad las ofensivas de los terroristas y de los contraterroristas en literatura<sup>142</sup>. Muestra que no hay literatura sin retórica, por la cual entiende un arte de la expresión. Pero los medios de este arte pierden su eficacia a medida que se los percibe como procedimiento. La argumentación sólo escapa a la devaluación en tanto que el orador sugiere, de los hechos y de sí mismo, tal imagen que desaniman al oyente a realizar la disociación procedimiento.  
realidad

Los indicios de torpeza, de sinceridad serán igualmente útiles para evitar dicha disociación y, además, se confunden en muchos

<sup>141</sup> La Bruyère, *Des femmes*, 14, en *Caractères*, «Bibl. de la Pléiade», pág. 130.

<sup>142</sup> J. Paulhan, *Les fleurs de Tarbes*.

casos. Unas veces, será suficiente con su presencia; otras, el orador o un tercero los pondrán en primer plano. Todas las imperfecciones que, a primera vista, parecen perjudiciales para el efecto argumentativo, pueden, por este camino, favorecerlo, y una de las ventajas de la improvisación sería el de provocar el nacimiento, de modo espontáneo, de indicios de torpeza o de sinceridad.

Estos indicios no sólo conciernen a la expresión formal sino también a la naturaleza misma de los argumentos. La elección de argumentos irrelevantes para el debate pero que guardan cierta relación con las emociones del orador será, tanto como el sonido de su voz, indicio de sinceridad. La renuncia a ciertas técnicas, el hecho de elaborar argumentos mal adaptados al auditorio, puede ser eficaz, y, a fin de cuentas, el argumento a la medida no siempre es el mejor. Exactamente lo mismo que Montaigne reconoce la sinceridad de Tácito, en el hecho de que sus relatos *ne s'appliquent pas toujours aux conclusions de ses jugements* (no se ajustan siempre a las conclusiones de sus juicios)<sup>143</sup>, Pascal ve la prueba de la sinceridad de los Evangelistas en lo que parecen imperfecciones de Jesús:

*Pourquoi le font-ils faible dans son agonie [Luc., XXII, 41-44]? Ne savent-ils pas peindre une mort constante? Oui, car le même saint Luc peint celle de saint Étienne plus forte que celle de Jésus-Christ [Act., VII, 59]*<sup>144</sup>.

(¿Por qué le hacen débil en su agonía [Luc., XXII, 41-44]? ¿No saben pintar una muerte más firme? Sí, ya que el mismo San Lucas pinta la de San Esteban más firme que la de Jesucristo [*Hechos*, VII, 59]).

Los indicios de pasión pueden dar lugar a figuras: la *duda*<sup>145</sup>, el *hipérbaton* o *inversión*, que sustituye por el orden natural de

<sup>143</sup> Montaigne, *Essais*, lib. III, cap. VIII, «Bibl. de la Pléiade», pág. 913.

<sup>144</sup> Pascal, *Pensées*, 741 (49), «Bibl. de la Pléiade», pág. 1063 (n.º 800, ed. Brunschvicg).

<sup>145</sup> Quintiliano, lib. IX, cap. II, § 19.

la frase un orden nacido de la pasión; la ausencia de enlaces, la mezcla de figuras, como testimonio de la pasión, las ha descrito perfectamente el pseudo Longino <sup>146</sup>. Al estudiar las degradaciones que la emoción inspira en la lengua, un psicólogo sagaz, A. Ombredane, señala que:

*Toutes ces dégradations de la langue peuvent être recherchées par procédé littéraire et nombre d'entre elles s'intègrent dans la stylistique: répétition, litanie, appauvrissement du vocabulaire, hyperbole, suppression du verbe, substitution de la juxtaposition à la subordination, suppression des copules, rupture de la construction, etc.* <sup>147</sup>.

(Se pueden investigar todas estas degradaciones de la lengua mediante el procedimiento literario y muchas de ellas integran en la estilística: repetición, letanía, empobrecimiento del vocabulario, hipérbole, omisión del verbo, sustitución de la yuxtaposición por la subordinación, supresión de las cópulas, ruptura de la construcción, etc.).

En esta cita, encontramos numerosos rasgos de estas degradaciones, como la parataxis, la hipérbole, a los que ya hemos aludido y que, además de su función argumentativa, pueden ser indicios de sinceridad.

Todo lo que proporciona un argumento contra la tesis que defiende el orador, incluida la refutación de sus propias hipótesis <sup>148</sup>, se transforma en indicios de sinceridad, lealtad, y acrecienta la confianza de los oyentes. Se considerará que es sincero todo enunciado penoso, especialmente las confesiones <sup>149</sup>, y también, todo enunciado que amenace con perturbar al auditorio. Y aún aquí tendremos

<sup>146</sup> Longino, *Traité du sublime*, cap. XVII, págs. 102-104.

<sup>147</sup> A. Ombredane, *L'aphasie et l'élaboration de la pensée explicite*, pág. 268.

<sup>148</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 156b.

<sup>149</sup> Cfr. E. Dupréel, *Essais pluralistes*, pág. 114 («La deuxième vertu du XIX<sup>e</sup> siècle»).

figuras de la sinceridad: la *licencia* <sup>150</sup> y la *seudolicencia* <sup>151</sup>, llamada a veces *asteísmo* <sup>152</sup>.

Puesto que causa una gran impresión cualquier técnica que parezca contraria al objetivo que se pretende alcanzar, no se dudará en emplearla como si se tratara de un procedimiento supremo. Así, escribirá Gracián:

Milicia es la vida del hombre contra la milicia del hombre. Nunca obra lo que indica; [...] Augméntase la simulación al ver alcanzado su artificio, y pretende engañar con la misma verdad; muda de juego, por muda de treta, y haze artificio del no artificio, fundando su astucia en la mayor candidez. Acude la observación inteniendo su perspicacia, y descubre las tinieblas revestidas de la luz; descifra la intención, más solapada quanto más sencilla <sup>153</sup>.

De este modo, la declaración, con un tono irónico, de un amor fingido, le da al héroe la posibilidad de que lo tomen en serio. Se trata de la sensibilidad moderna, nos explica el novelista <sup>154</sup>, pero sobre todo del mecanismo habitual de la persuasión.

¿Cuándo es sincera la conducta? ¿Cuándo es sólo un procedimiento que de la sinceridad no tiene más que la apariencia? A falta de criterio indiscutible, la disociación procedimiento puede contener realidad nuarse indefinida y contradictoriamente: el empleo de esta oposición es lo que, al parecer, caracteriza una de las *techné* más antiguas, la atribuida a Corax <sup>155</sup> y que un intercambio de cartas publicadas hace algunos años en el *New York Herald Tribune* <sup>156</sup> permitirá ilustrar suficientemente.

<sup>150</sup> *Retórica a Herennio*, IV, § 48.

<sup>151</sup> *Ib.*, § 49.

<sup>152</sup> Cfr. Baron, *De la Rhétorique*, pág. 365; J. Paulhan, «Les figures ou la rhétorique décryptée», en *Cahiers du Sud*, pág. 371.

<sup>153</sup> B. Gracián, *Oráculo manual*, Aforismo 13, págs. 35, 37.

<sup>154</sup> J.-L. Curtis, *Chers corbeaux*, pág. 96.

<sup>155</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1402a. Cfr. O. Navarre, *Essai sur la Rhétorique grec que avant Aristote*, págs. 16 y sigs.

<sup>156</sup> Del 24 de abril al 4 de mayo de 1948 (Ed. de París).

El periódico recibió una carta, de tendencia profascista e insultante para los Estados Unidos. Varios lectores la comentaron: uno de ellos estimaba que se trataba de una forma sutil de propaganda comunista; pero otros lectores se preguntaban si no sería un fascista que escribía una carta con el deseo de que se la atribuyera a la propaganda comunista para excitar opiniones en contra suya. Se podría proseguir el juego de las interpretaciones con el fin de asignarle, alternativamente, al autor, intenciones procomunistas o profascistas.

Aristóteles incluye este procedimiento entre los entimemas aparentes y suministra el ejemplo siguiente:

Si un hombre no da lugar a una acusación dirigida contra él, si, por ejemplo, un hombre débil es perseguido por malos tratos, se alegrará en su defensa que no es probable que sea culpable; pero si el inculpado da lugar a la acusación, si, por ejemplo, es fuerte, se alegrará en su defensa que no es posible que sea culpable, porque sería probable que lo creyeran culpable <sup>157</sup>,

ejemplo que ya encontramos desarrollado, pero con mucha menos claridad, en el *Fedro* de Platón <sup>158</sup>.

Este procedimiento consiste en argumentos que oponen lo que Aristóteles llama lo absoluto verosímil a lo relativo verosímil, y que se valen de una verosimilitud basada en lo que sabemos de lo normal, esos elementos que varían constantemente en el transcurso de la argumentación. Se supone que el agente que presenta un acto, o argumenta, conoce los criterios de lo real que aplicará el auditorio, y actúa en consecuencia.

A menudo, se utiliza este procedimiento en los tribunales, como sucede en este pasaje de Antifonte:

Si el odio que sentía por la víctima hacía posibles las sospechas actuales, ¿no es probable también que, pensando en estas sospechas

antes del crimen, me haya abstenido de cometerlo? [...] Y aquellos que odian a la víctima tanto como yo —hay más de uno—, ¿no es posible que hayan sido ellos, y no yo, quienes la asesinaron? Para ellos no hay duda de que las sospechas recaerían en mí, mientras que yo, sabía perfectamente que sería acusado en su lugar <sup>159</sup>.

El *corax* sólo es una aplicación de la disociación procedimiento realidad desde el punto de vista de la conjetura. Incita a realizar ciertos actos, precisamente porque son inverosímiles y reduce, por razones opuestas, las posibilidades de ver la realización de los actos verosímiles <sup>160</sup>. Quintiliano aconseja tomar precauciones cuando el juez es amigo nuestro, pues:

hay jueces sin conciencia [que suelen] cometer injusticia simulando no hacerlo <sup>161</sup>.

¿Se puede desarrollar el *corax* de modo indefinido? Sí. Pero, en un momento dado, se volverá muy poco persuasivo e incluso parecerá cómico, porque implica una excesiva capacidad de previsión. Por otra parte, no se ha de olvidar que con frecuencia, si se trata de un proceso, no es suficiente con aplicar el *corax* con arreglo a una de las partes solamente. A las previsiones de una deberán corresponder las previsiones contrarias atribuidas a la otra parte.

Puesto que el *corax* está vinculado al conocimiento que el agente puede tener de lo que se supondrá como verosímil, una de las réplicas consistirá en alegar el desconocimiento de los criterios que sirven a esta determinación, lo cual excluiría la interpretación de la situación con arreglo al procedimiento. Pero a menudo es difícil llevarla a cabo. Sin embargo, sólo el hecho de no haber podido

<sup>157</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1402a.

<sup>158</sup> Platón, *Fedro*, 273b-c.

<sup>159</sup> Antifonte, *Première tétralogie*, 2. 3; 2. 6. Citado por O. Navarre, *Essai sur la Rhétorique grecque avant Aristote*, pág. 139.

<sup>160</sup> Cfr. Aristóteles, *Retórica*, 1372a.

<sup>161</sup> Quintiliano, lib. IV, cap. I, § 18.

prever que habría un litigio, un problema de conjetura que se plantearía, puede bastar para alejar las sospechas.

El *corax* es un procedimiento de argumentación típicamente retórico en tanto que se basa en múltiples posibilidades de interpretación; es propio de un discurso no formal y sólo es imaginable ante una situación ambigua.

## CAPÍTULO V

### LA INTERACCIÓN DE LOS ARGUMENTOS

#### § 97. INTERACCIÓN Y FUERZA DE LOS ARGUMENTOS

Antes de emprender el estudio analítico de los argumentos, hemos insistido en el carácter esquemático y arbitrario de dicho estudio <sup>1</sup>. Los elementos aislados para su investigación forman, en realidad, un todo; están en constante interacción, la cual se produce desde varios puntos de vista: interacción entre diversos argumentos enunciados, interacción entre éstos y el conjunto de la situación argumentativa, entre éstos y su conclusión y, por último, interacción entre los argumentos contenidos en el discurso y los que tienen a este último por objeto.

Los límites en juego de los elementos en cuestión son borrosos por todas partes. En efecto, la descripción de los argumentos destinados a suscitar la interacción pueden extenderse siempre en una doble dirección: por un análisis más detallado de los enunciados, más fino o incluso realizado diversamente, y por la vía de tomar en consideración un creciente número de argumentos espontáneos cuyo objeto es el discurso. Por otra parte, los juicios admitidos

<sup>1</sup> Cfr. § 44, «Generalidades».

que determinan la situación argumentativa siempre constituyen un conjunto de límites mal precisados: extensible, según los campos tenidos en cuenta; inestable, como consecuencia de los sucesivos momentos de la argumentación; divisible de diferentes formas, a merced de los distintos cortes que se le practiquen.

Por último, el discurso mismo, si posee una unidad relativamente bien definida en el alegato del abogado o el sermón del predicador, puede, en los debates parlamentarios o familiares, durar varios días y resultar de la intervención de diversas personas. Más aún. Puede ocurrir que los adversarios no conciban de la misma forma la tesis que se discute; puede que para uno sea el término del debate y para otro, sólo una etapa hacia una conclusión ulterior; de ahí que, al ser diferente el desglose de la realidad sobre la cual versa la argumentación, una misma opinión, una misma decisión, en cierto sentido no son exactamente lo opuesto a la opinión o a la decisión en sentido contrario. Por lo tanto, la determinación del punto que se va a juzgar es una de las principales preocupaciones en su debate judicial; es una tentativa para aislar este debate, insertarlo en un marco establecido convencional o legalmente.

Por muy imprecisas que sean, pues, las condiciones en las cuales se desarrollan los fenómenos de interacción, éstos son, sin embargo, los que en gran parte determinan la elección de los argumentos, la amplitud y el orden de la argumentación.

Para guiarse en su esfuerzo argumentativo, el orador utiliza una noción confusa, pero indispensable, al parecer: la de *la fuerza de los argumentos*.

Ciertamente, esta noción está vinculada, por una parte, a la intensidad de adhesión del oyente a las premisas, los enlaces utilizados inclusive; por otra, a la relevancia de los argumentos dentro del debate en curso. Pero, la intensidad de la adhesión y, también, la relevancia se hallan a merced de una argumentación que vendría a enfrentarse a ellas. El poder de un argumento también se manifiesta tanto en la dificultad que supondría rechazarlo como en sus propias cualidades.

La fuerza de los argumentos, pues, variará de acuerdo con los auditorios y el objetivo de la argumentación. Aristóteles había apuntado que «los ejemplos pertenecen, sobre todo, al género deliberativo, mientras que los entimemas convienen más al género judicial»<sup>2</sup>, y Whately, según que el orador se dirija a los espíritus deseosos de instruirse o a los adversarios cuyas críticas se van a refutar, aconseja la utilización de argumentos de causa a efecto o el empleo de ejemplos<sup>3</sup>. Estas dos opiniones preconizan el ejemplo, es decir, lo que es capaz de fundar enlaces nuevos, en los casos en los que se disponga, al menos, de premisas.

En esta materia, el principio capital sigue siendo la adaptación al auditorio, a las tesis que acepta el auditorio, teniendo en cuenta la intensidad de esta adhesión. No basta con elegir premisas para que sirvan de base; es preciso estar en guardia, puesto que, en gran parte, la fuerza de los argumentos obedece a su posible resistencia a las objeciones, a todo lo que admite el auditorio, incluso a lo que no se tiene intención alguna de utilizar, pero que podría oponerse a la argumentación<sup>4</sup>.

En la refutación, aparecen las mismas condiciones. Además, la elección está guiada por el argumento que se combate.

A menudo, en el transcurso de nuestro estudio, hemos indicado a qué refutación se exponía tal argumentación: el enlace, al rechazo del enlace<sup>5</sup>; el ejemplo, al ejemplo anulador<sup>6</sup>; la analogía, a la prolongación de la analogía<sup>7</sup>; la disociación, a la inversión de la pareja<sup>8</sup>. Estas formas de refutación tienen la ventaja de pretender fácilmente la relevancia, pero también pueden utilizarse los demás

<sup>2</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1418a; cfr. R. Volkman, *Rhetorik der Griechen und Römer*, pág. 33.

<sup>3</sup> Richard D. D. Whately, *Elements of Rhetoric*, parte I, cap. III, § 1, pág. 74.

<sup>4</sup> Cfr. § 29, «La selección de los datos y su presencia».

<sup>5</sup> Cfr. § 89, «Ruptura de enlace y disociación».

<sup>6</sup> Cfr. § 78, «La argumentación por el ejemplo».

<sup>7</sup> Cfr. § 85, «¿Cómo se utiliza la analogía?».

<sup>8</sup> Cfr. § 92, «La función de las parejas filosóficas y sus transformaciones».

modos de refutación. No obstante, la objeción se manifiesta de buen grado dentro de los límites adoptados por el orador; se opondrá un lugar de la cualidad a uno de la cantidad; a un lugar del orden, se opondrán los de lo existente<sup>9</sup>; a la costumbre, se opondrá la costumbre de otro grupo al que se pertenece igualmente. De todas las razones que podrían aducirse para no llevar luto por un pariente, uno dirá, preferentemente:

*dans ma famille il n'est pas d'usage de porter le deuil*<sup>10</sup>,  
(En mi familia no se suele llevar luto),

y, si uno evoca el valor de lo útil, otro se basará en el de la justicia.

Dada la complejidad de los factores que se toman en consideración, aunque sólo fuera para estimar si un argumento posee una fuerza cualquiera, es curioso constatar que, a menudo, los autores de tratados de retórica afirman sin dudar, y como si fuese incidentalmente, que la fuerza de los argumentos nos resulta conocida, y fundamentan sus consejos relativos al orden del discurso, al encadenamiento de las réplicas, en el grado de convicción que los argumentos han debido originar:

lo que no nos resultará difícil de saber puesto que sabemos lo que, de ordinario, la determina<sup>11</sup>.

Después de lo que acabamos de señalar, se podría pensar en ilusión, y cuando se recuerda que se desalentó a Pascal cuando se proponía examinar las diversas maneras de conseguir la adhesión<sup>12</sup>.

Ni el conocimiento de las reacciones individuales, ni los más avanzados de psicología diferencial podrían, en efecto, ser suficien-

<sup>9</sup> Cfr. § 25, «Utilización y reducción de los lugares».

<sup>10</sup> G. Smets, «Carnet sociologique», n. 50, *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1950, n.º 1, págs. 148-149.

<sup>11</sup> *Retórica a Herennio*, I, § 10.

<sup>12</sup> Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, en *Œuvres*, «Bibl. de la Pléiade», págs. 375-379.

tes para calcular este poder, pues en él interviene un elemento normativo que puede considerarse como una de las premisas de la argumentación o que, al menos, es inseparable de la noción de poder. Efectivamente, ¿un argumento sólido es un argumento eficaz, que determina la adhesión del auditorio, o un argumento válido, que debería determinarla? ¿Constituye la fuerza de los argumentos un rasgo descriptivo o normativo? ¿Y su estudio depende de la psicología individual y social o, por el contrario, de la lógica?

Esta distinción de dos puntos de vista, fundada en la disociación normal, no puede ser absoluta —pues lo normal, como la norma

norma, sólo se definen con relación a un auditorio, cuyas reacciones proporcionan la medida de lo normal y cuya adhesión fundamenta las normas de valor. Sin embargo, la distinción es valiosa cuando las reacciones de cierto auditorio son las que determinan lo normal y las concepciones de otro que proporcionan el criterio de la norma. La superioridad de la norma sobre lo normal sería correlativa de la de un auditorio sobre otro, y a esta graduación de los auditorios corresponde —ya lo hemos constatado— la distinción entre persuadir y convencer<sup>13</sup>. Disociando la eficacia de una argumentación de su validez, se logrará que recaiga sobre ella la sospecha, que disminuya su eficacia, incluso si está reconocida por aquel a quien ha conseguido persuadir, como en este diálogo entre dos personajes de Sartre:

HUGO: *Que veux-tu que je pense? Je t'avais dit qu'il était chinois.*

JESSICA: *Hugo! il avait raison.*

HUGO: *Ma pauvre Jessica! Qu'est-ce que tu peux en savoir?*

JESSICA: *Et toi qu'en sais-tu? tu n'en menais pas large devant lui.*

HUGO: *Parbleu! Avec moi il avait beau jeu.*

JESSICA: *Hugo! Tu parles contre ton coeur. Je t'ai regardé pendant que tu discutais avec Hoederer: il t'a convaincu.*

<sup>13</sup> Cfr. § 6, «Los auditorios de interés filosófico: persuadir y convencer».

HUGO: *Il ne m'a pas convaincu. Personne ne peut me convaincre qu'on doit mentir aux camarades. Mais s'il m'avait convaincu, ce serait une raison de plus pour le descendre parce que ça prouverait qu'il en convaincra d'autres*<sup>14</sup>.

(HUGO: ¿Qué quieres que piense? Te había dicho que era chino.

JESSICA: ¡Hugo!, él tenía razón.

HUGO: ¡Pero Jessica! Tú, ¿qué puedes saber?

JESSICA: ¿Y tú qué sabes? Delante de él, no las tenías todas contigo.

HUGO: ¡Pues claro! A mí, me resultaría muy fácil.

JESSICA: ¡Hugo! No eres sincero. Te observé mientras discutías con Hoederer, él te convenció.

HUGO: No me convenció. Nadie puede convencerme de que se debe mentir a los compañeros. Pero, si me hubiera convencido, sería otra razón más para cargárselo, porque probaría que convencerá a otros).

Una conclusión que uno no quiere aceptar suscita dudas acerca de la validez de los argumentos cuya eficacia ha comprobado uno mismo.

La interacción entre lo normal y la norma se produce en los dos sentidos: si, en ciertas circunstancias, la eficacia suministra el criterio de lo válido, la idea que se tiene de lo válido no puede permanecer sin efecto sobre la eficacia de las técnicas orientadas a persuadir y a convencer.

¿Qué es lo que garantiza esta validez? ¿Qué es lo que proporciona el criterio? La mayoría de las veces es una teoría del conocimiento, consistente en la adopción de técnicas que se han revelado eficaces en diversos campos del saber, o en la transposición de técnicas que han triunfado en un campo privilegiado y que suministrarían un modelo para otros: de ahí el conflicto tan conocido entre el reconocimiento de metodologías múltiples, eficaces, cada una den-

<sup>14</sup> J.-P. Sartre, *Les mains sales*, cuadro 5, escena 5.ª, págs. 214-215.

tro de un campo limitado, y la concepción de la unidad de la ciencia, fundada en una metodología ideal, tomada de una ciencia prestigiosa y que sería aplicable a toda ciencia digna de este nombre. En este último caso, el criterio de la evidencia, racional o sensible, dispensará de la disociación entre normal y normativo: lo evidente es simultáneamente eficaz y válido, convence porque debe convencer. En nombre de lo evidente, convertido en el criterio de lo válido, se descalificará *toda argumentación*, puesto que se revela eficaz sin proporcionar, sin embargo, una auténtica prueba y, por tanto, sólo puede depender de la psicología y no de la lógica, ni siquiera en el sentido amplio de esta palabra<sup>15</sup>.

Cualquiera que sea la importancia de estas posturas filosóficas, la repercusión sobre la apreciación de la fuerza de los argumentos, de su doble aspecto —a la vez descriptivo y normativo, es decir, de las nociones de eficacia o validez—, la complejidad de los elementos que intervienen, lo cierto es que, en la práctica, se distingue entre argumentos fuertes y argumentos débiles.

Nuestra tesis consiste en que se aprecia esta fuerza gracias a la regla de justicia: lo que, en cierta situación, ha podido convencer parecerá convincente en una situación semejante, o análoga. En cada disciplina particular, el acercamiento entre situaciones será objeto de un examen y de un refinamiento constantes. Toda iniciación en un campo racionalmente sistematizado, no sólo proporciona el conocimiento de los hechos y las verdades de la rama en cuestión, de su terminología específica, de la manera en que se han de emplear los instrumentos de que dispone, sino también educa sobre la apreciación del poder de los argumentos utilizados en esta materia. Así pues, la fuerza de los argumentos depende en gran medida de un contexto tradicional. Unas veces, el orador puede abordar todos los temas y servirse de todo tipo de argumentos; otras, su argumentación está limitada por la costumbre, la ley, los métodos

<sup>15</sup> Ch. Perelman, *Rhétorique et philosophie*, pág. 121 («De la preuve en philosophie»).

y las técnicas propias de la disciplina en la que se desarrolla su razonamiento. A menudo, dicha disciplina determina el nivel de la argumentación, lo cual puede considerarse fuera de discusión, irrelevante dentro del debate.

Es obvio que las diversas filosofías, por la determinación de la estructura de lo real y las justificaciones que ofrece de esta estructura, por los criterios del conocimiento y de la prueba válidos, por la jerarquía de los auditorios que adoptan, influyen en el poder de tal o cual esquema argumentativo. El contexto filosófico otorga una fuerza aumentada a ciertas clases de argumentos: el realismo de las esencias favorecerá todas las formas de argumentación que se apoyan en las esencias, ya se trate de argumentos por división o por disociación  $\frac{\text{acto}}{\text{esencia}}$ ; una visión del universo que admita la existencia de grados de realidad jerarquizados favorecerá la argumentación por analogía; el empirismo, los argumentos basados en hechos presentados como indiscutibles; el racionalismo, la argumentación por medio de principios; el nominalismo, el recurso al caso particular. Pero el filósofo, no lo olvidemos, se servirá, como cada uno de nosotros, de los argumentos más diversos, aunque tenga que atribuir a algunos, dentro de su sistema —y si tuviera que adoptar una postura al respecto—, una situación subordinada, incluso ignorarlos <sup>16</sup>.

#### § 98. LA APRECIACIÓN DE LA FUERZA DE LOS ARGUMENTOS COMO FACTOR DE LA ARGUMENTACIÓN

El orador o los oyentes pueden utilizar, explícita o implícitamente la fuerza de los argumentos como factor argumentativo; de ahí la riqueza acrecentada de las interacciones que será preciso tener en cuenta.

<sup>16</sup> Cfr. H. Gouhier, «La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique», en *Retorica e Barocco*, págs. 85-97.

Generalmente, la supervaloración voluntaria, por parte del orador, de la fuerza de los argumentos que él propone tiende a incrementar dicha fuerza. Presentar una conclusión como si fuera más cierta de lo que para nosotros lo es equivale a comprometer nuestra persona, utilizar nuestro prestigio, añadir, desde ese momento, a los argumentos un argumento suplementario. Bentham considera este paso como un estado intermedio entre la mala fe y la temeridad <sup>17</sup>. Sin duda, pueden convencer al orador otras razones que no sean las que encuentra en su argumentación, y los móviles pueden ser honorables. Pero eventualmente deberá dar cuenta de su actitud.

Otra forma de sobrestimar el poder de los argumentos consiste en ampliar los acuerdos particulares, obtenidos en el transcurso de la discusión, sin que el interlocutor haya dado su adhesión explícita. Schopenhauer ve un artificio en el hecho de tratar la adhesión a los ejemplos como si hubiera entrañado el acuerdo sobre la generalización que se deriva de ello <sup>18</sup>, o incluso en el hecho de considerar aceptada una conclusión cuestionable <sup>19</sup>.

De hecho, en todo discurso que no se declara explícitamente retórico, se sobrestima el poder de los argumentos anticipados. Así sucede especialmente en la argumentación cuasi lógica dada por demostrativa, aun cuando sólo lo fuera mediante premisas susceptibles de discusión. Y el artificio denunciado por Schopenhauer, el cual consiste en dar por terminado el discurso sin haber obtenido la adhesión a todas las premisas <sup>20</sup>, sólo es la forma vulgar de un proceso ineluctable.

Una técnica inversa, muy eficaz, sería la de restringir el alcance de una argumentación, mantener la conclusión sin llegar a lo que el autor podía esperar. De este modo, Reinach, tras una defensa

<sup>17</sup> Bentham, *Traité des sophismes politiques*, en *Œuvres*, t. I, pág. 503.

<sup>18</sup> Schopenhauer, *Eristische Dialektik*, ed. Piper, vol. 6, pág. 413 («Kunstgriff 11»)

<sup>19</sup> *Ib.*, pág. 414 («Kunstgriff 14»).

<sup>20</sup> *Ib.*, pág. 416 («Kunstgriff 20»).

en favor de la autenticidad de la tiara de Saitafarnés, concluye con esta expectativa:

*A l'heure actuelle, je pense qu'aucun archéologue n'a le droit d'être absolument affirmatif au sujet de la tiare. Il doit peser le pour et le contre, étudier [...] et attendre*<sup>21</sup>.

(En el momento actual, pienso que ningún arqueólogo tiene derecho a ser absolutamente afirmativo en cuanto a la tiara. Debe sopesar el pro y el contra, estudiar [...] y esperar).

El lector, tranquilizado por este exceso de moderación, va espontáneamente más lejos en las conclusiones que si el autor hubiera querido, hacerlo por la fuerza.

Todas las técnicas de atenuación<sup>22</sup> causan una impresión favorable de ponderación, de sinceridad, y contribuyen a alejar la idea de que la argumentación es un procedimiento, un artificio<sup>23</sup>.

Algunas figuras, como la *insinuación*<sup>24</sup>, la *reticencia*<sup>25</sup>, la *lítóte*<sup>26</sup>, la *reducción*<sup>27</sup>, el *eufemismo*, dependen de estas técnicas de atenuación en la medida en que se espera que se las interprete como la expresión de una voluntad de moderación; desde este punto de vista, cumplen una función común, aunque, en otros casos, sus funciones puedan ser muy diversas y aunque estas figuras encuentren, sin duda, su origen en sectores muy diferentes del pensamiento y del comportamiento. También se pueden atenuar las pretensiones de la argumentación recurriendo a la hipótesis. Así, a menudo se presenta la analogía como una hipótesis, lo cual parece moderado, pero desde ese momento sus efectos parecen conducir, de forma apremiante a la conclusión<sup>28</sup>.

<sup>21</sup> Vayson de Pradenne, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, pág. 545.

<sup>22</sup> Richard D. D. Whately, *Elements of Rhetoric*, parte II, cap. II, § 5, pág. 137.

<sup>23</sup> Cfr. § 96, «La retórica como procedimiento».

<sup>24</sup> Quintiliano, lib. IX, cap. II, §§ 65 y sigs.

<sup>25</sup> *Retórica a Herennio*, IV, 67.

<sup>26</sup> Cfr. § 67, «La superación».

<sup>27</sup> *Retórica a Herennio*, IV, 50.

<sup>28</sup> Cfr. § 85, «¿Cómo se utiliza la analogía?».

Las utopías aparecen con el mismo carácter de hipótesis a partir de la cual se extraen las consecuencias de forma totalmente racional.

Lo mismo que se puede incrementar el poder de los argumentos actuando como si su fuerza fuera superior a lo que se estaría autorizado a creer, o también moderando las pretensiones, así se puede, mediante técnicas opuestas, reducir el poder de los argumentos y, concretamente, los del adversario. Con frecuencia, el propio orador se expone a ello: de este modo, la emoción exagerada, desproporcionada con respecto al tema, al objetivo perseguido o a la naturaleza de los argumentos, sugiere pretensiones que hacen que parezca débil toda la argumentación. Igualmente, se puede minimizar, por anticipado o retrospectivamente, el efecto de ciertos argumentos, atribuyéndolo, no a su valor específico, sino a otros factores inherentes a la persona del orador. Todo lo que se concede a la persona se elimina de algunas de sus manifestaciones.

Esta técnica actúa en diferentes niveles:

a) En el juicio se disminuye el alcance de una apreciación severa valiéndose de la severidad habitual de tal persona; ya no se la considera un juez objetivo sino alguien cuyo coeficiente de severidad se ha de contar. Es evidente que este mismo razonamiento permitirá conceder más importancia al más mínimo elogio, a la más mínima aprobación.

b) En el discurso, se insistirá en las cualidades del orador, su espíritu, su humor, su talento, su prestigio, su poder de sugestión. De esta forma, se operará una disociación entre la fuerza real, intrínseca, de los argumentos, y su poder aparente, en el cual se mezclan lo que se debe a ellos y lo que obedece a otros factores. Esta disociación corresponde a otras disociaciones que tienden al mismo objetivo: la que existe entre el auditorio universal, que escapa al prestigio del orador, y los auditorios particulares en los que sí influye; la que se da entre la validez y la eficacia. El lector recordará el diálogo entre Hugo y Jessica en *Les Mains sales* de Sartre, citado

un poco más arriba <sup>29</sup> y al que podrían aplicarse estas tres disociaciones.

c) En la teoría de la argumentación, por último, a veces se denegará poder alguno a los argumentos atribuyendo su efecto a factores totalmente irracionales, o a la única forma de los discursos <sup>30</sup>.

Otro medio de reducir la fuerza de los argumentos consistirá en subrayar su carácter de comodín, previsto, fácil de encontrar, ya esperado.

Todos los maestros de retórica han insistido en la ventaja de la argumentación «propia de la causa», la cual sólo es un mero lugar común al que se le podría oponer otro lugar común. A la destreza de un sacerdote adúltero que, basándose en una ley que le permite indultar a un culpable, quiere aplicársela a sí mismo, Quintiliano propone esta réplica que estima propia de la causa:

No es a un culpable a quien perdonas, sino a dos, ya que, puesto tú fuera de la causa, es imposible condenar a tu amante; este argumento, lo proporciona la ley que defiende matar a la mujer adúltera sin su cómplice <sup>31</sup>.

Lo que caracteriza el argumento propio de la causa es que, contrariamente a los argumentos más generales, que cualquiera hubiera podido encontrar de modo espontáneo, sin la ayuda del orador, añade, por lo general, algo a nuestra información, o a nuestros hábitos de pensamiento. De buen grado afirmaríamos que pocas veces es un argumento de apoyo, al desarrollarse en una base de argumentos generales no explícitos, y que no experimenta la devaluación propia de todo lo que, al ser aplicable de todos modos, conocido por todos, puede considerarse con facilidad un procedimiento <sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. § 97, «Interacción y fuerza de los argumentos».

<sup>30</sup> Cfr. la teoría de las derivaciones opuestas a los residuos en Pareto.

<sup>31</sup> Quintiliano, lib. V, cap. X, § 104.

<sup>32</sup> Cfr. § 96, «La retórica como procedimiento».

El argumento previsto es un argumento banal. También es un argumento que, aunque se haya tenido conocimiento de su existencia, no ha impedido la adopción de la decisión que se defiende <sup>33</sup>; de ahí la presunción de que su fuerza no era tan grande. Además, el prever un argumento es una prueba de competencia. La previsión evita que este argumento, una vez enunciado por el adversario, disminuya la confianza que se tiene en el orador, al que no se podrá desconcertar y cuyos juicios no podrán revisarse; en resumen, el argumento previsto, ya se produzca después efectivamente o no, ha perdido su poder crítico. Cabe añadir que, a menudo, las razones por las cuales es previsible un argumento contribuyen a su devaluación, lo cual obedece a que, sin duda, este argumento es banal y puede considerarse un procedimiento; pero quizás se deba también a que alude a la persona del adversario, a sus conocidos prejuicios, a lo que se sabe de su carácter. Los resultados nocivos de la previsión se atribuyen, por otra parte, a los discursos cuya conclusión, conocida de antemano, no deja ninguna opción al orador; de ahí que haya determinadas dificultades en el sermón, en el discurso epidíctico en general <sup>34</sup>.

Un argumento también puede perder su fuerza, no porque estuviese previsto dentro de su singularidad concreta, sino simplemente porque, calificándolo con un término técnico, se puede mostrar que entra en la categoría de los razonamientos aventurados, previstos y clasificados por los teóricos <sup>35</sup>. El auditorio, mejor informado, es capaz de descubrir la banalidad del argumento, su carácter de procedimiento, y modificará retrospectivamente la apreciación de su fuerza. Por otra parte, quien lo ataque habrá manifestado útilmente su competencia.

<sup>33</sup> Cfr. § 9, «La deliberación con uno mismo».

<sup>34</sup> Cfr. Cl.-L. Estève, *Études philosophiques sur l'expression littéraire*, págs. 62-63.

<sup>35</sup> Cfr. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1.º tomo, 9, ed. Brockhaus, vol. 2, pág. 55; *Ib.*, 2.º tomo, vol. 3, pág. 113; *Eristische Dialektik*, ed. Piper, vol. 6, pág. 409, nota.

Las ventajas que se le reconocen al argumento propio de la causa, al argumento imprevisto, constituyen, sin duda, una gran parte del poder que se atribuye a la repetición de un argumento del adversario, para extraer una conclusión diferente e incluso opuesta. Así, Bossuet, en el sermón sobre la limosna, muestra ampliamente que la mayoría de los niños, lejos de ser un obstáculo —como se podía sostener— para el ejercicio de la caridad, debía, por el contrario, favorecerlo. Bossuet se basa principalmente en una exhortación de San Cipriano:

*«Mais vous avez plusieurs enfants, et une nombreuse famille [...]»: C'est ce qui vous impose l'obligation d'une charité plus abondante; car vous avez plus de personnes pour lesquelles vous devez apaiser Dieu [...]*

*Si donc vous aimez vos enfants, si vous ouvrez sur leurs besoins la source d'une charité et d'une douceur véritablement paternelle, recommandez-les à Dieu par vos bonnes oeuvres [...]*

*Vous qui donnez l'exemple à vos enfants de conserver plutôt le patrimoine de la terre que celui du ciel, vous êtes doublement criminel, et de ce que vous n'acquierez pas à vos enfants la protection d'un tel Père, et de ce que de plus vous leur apprenez à aimer plus leur patrimoine que Jésus-Christ même [...]*<sup>36</sup>

(«Pero tú tienes varios hijos y una familia numerosa» [...]) Esto te impone la obligación de ser mucho más caritativo; pues tienes más personas por las que debes aplacar a Dios [...]

Por tanto, si amas a tus hijos, si por sus necesidades abres la fuente de una caridad y de una dulzura verdaderamente paternal, recomiéndaselos a Dios por tus buenas obras [...]

Tú que con el ejemplo aconsejas a tus hijos que conserven el patrimonio de la tierra antes que el del cielo, eres dos veces criminal: porque no obtienes para tus hijos la protección del Padre, y porque cuanto más les enseñas a amar el patrimonio terrestre más lejos está el patrimonio que Jesucristo mismo [...]).

<sup>36</sup> Bossuet, *Sermons*, vol. II, págs. 690-691.

Toda refutación —ya sea la de una tesis admitida, un argumento del adversario, un argumento no expresado, una objeción a un argumento— implica la atribución a lo que se rechaza de cierta fuerza que conviene a la útil aplicación de nuestro esfuerzo; se sobrestima aquello que se combate para darle importancia a la refutación, hacerla digna de tomarla en consideración, y esto no sólo con miras al prestigio, sino también con el fin de llamar la atención del auditorio, de asegurar a los argumentos empleados cierta fuerza para el futuro, y se le subestimaré para hacer que la refutación sea suficiente.

Esta evaluación de la fuerza de lo que se combate puede enunciarse más o menos explícitamente, o inferirse de la manera en que nosotros la tratamos, incluso por la forma en que reproducimos un argumento del adversario. A veces, para describir el poder de ciertas afirmaciones del adversario, se tendrá en cuenta su comportamiento, su seguridad o su inseguridad. Igualmente, se podrá utilizar dicho comportamiento para inferir de él la fuerza de nuestros propios argumentos; por ejemplo: la ira de un adversario que se ve acorralado en la discusión, el hecho de que el adversario se aleje del tema central, pregunte en lugar de responder<sup>37</sup>. El aludir a estas reacciones será una manera de subrayar y, por consiguiente de incrementar la fuerza de los argumentos que las han provocado.

Estas reacciones, por otra parte, podrán iluminar al orador, permitirle proseguir la argumentación en el terreno en el que el adversario manifiesta que le han quebrantado, aun cuando el orador ignore con exactitud lo que ha trastornado tan profundamente a su interlocutor; pues, la eficacia de su propio discurso podrá sorprender al orador e influir en su argumentación subsiguiente. Montaigne, y después Pascal, resaltaron la sorpresa que puede causar la reacción del auditorio en el orador a los ánimos que puede darle, y el medio de que se dispone tiene como contrapartida el que el orador dude de sus propios argumentos:

<sup>37</sup> Cfr. Schopenhauer, *Eristische Dialektik*, ed. Piper, vol. 6, pág. 424 («Kunstgriff 34»).

*J'ay autrefois employé à la nécessité et presse du combat des revirades qui ont fait faucée outre mon dessein et mon esperance: je ne les donnois qu'en nombre, on les recevait en pois*<sup>38</sup>.

[...] *qu'on ne donne pas à ce qu'il dit l'estime que son prix mérite: on verra le plus souvent qu'on le lui fera désavouer sur l'heure, et qu'on le tirera bien loin de cette pensée meilleure qu'il ne croit, pour le jeter dans une autre toute basse et ridicule*<sup>39</sup>.

(Antaño, empleé en la necesidad y en lo más arduo del combate, viradas que abrieron una brecha mayor de lo que esperaba; sólo las daba en número, las recibía en peso.

[...] que no demos a lo que dice la estima que merece su valor: con frecuencia, veremos que haremos que lo desapruébe al instante y lo distanciamos de la opinión tan favorable que poseía de su discurso, para llevarlo a otra totalmente baja y ridícula).

#### § 99. LA INTERACCIÓN POR CONVERGENCIA

El cálculo de las probabilidades ha elaborado técnicas muy precisas para determinar la probabilidad de una conclusión basada en varias premisas cuya probabilidad está establecida y cuyas relaciones están dadas, y, recíprocamente, para evaluar la probabilidad de estas premisas a partir de una conclusión observada. Pero, muy pocas veces se puede tratar de esta forma la interacción entre argumentos, pues, a menos de insertarlos en su sistema, nunca ofrecen la precisión y la univocación indispensables. Sin embargo, nadie ignora que existen interacciones entre argumentos. Una de las más importantes se deriva de lo que, de modo general, llamaremos la *convergencia*.

<sup>38</sup> Montaigne, *Essais*, lib. III, cap. VIII, «Bibl. de la Pléiade», pág. 908.

<sup>39</sup> Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, en *Œuvres*, «Bibl. de la Pléiade», pág. 383.

Si varios argumentos distintos llegan a la misma conclusión, ya sea general o parcial, definitiva o provisional, aumentará, por consiguiente, el valor atribuido a la conclusión y a cada argumento; pues, parece poco probable que varios razonamientos totalmente erróneos conduzcan al mismo resultado. Esta interacción entre argumentos aislados convergentes puede proceder de su simple enumeración, su exposición sistematizada, o incluso un «argumento de convergencia» alegado de modo explícito.

Prácticamente nunca resulta desconocido el poder de este argumento. Sin duda, en las discusiones teóricas se procurará averiguar en qué medida la convergencia es suficiente por sí sola para acarrear la persuasión<sup>40</sup>, en qué medida el aumento de la verosimilitud exige una probabilidad inicial mínima; pero entonces se trata de los fundamentos que tiene el argumento de convergencia y no de su utilización en los debates.

La convergencia misma, sin embargo, es una afirmación que, en un sistema no formal, siempre se la puede cuestionar, pues depende de la interpretación que se da a los argumentos: la identidad de sus conclusiones nunca es absoluta puesto que éstas forman un todo con los argumentos y adquieren su significación de manera que se desemboca siempre en ellas<sup>41</sup>.

En ocasiones, no obstante, se puede verificar la convergencia mediante la experiencia científica; se trata de la *consilience* de Whewell, la cual constituye, según él, el fundamento más sólido del razonamiento inductivo. El ejemplo más notable de *consilience* es la determinación, por medio de métodos diferentes, del nombre de Avogadro.

La base experimental también caracteriza la noción de *congruencia* que a menudo se opone a la simple coherencia: cuando, al principio de una partida, cuatro jugadores reciben sucesivamente el as, el rey, la reina, la jota de corazones, la probabilidad de que no

<sup>40</sup> V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, I, cap. IV, §§ 563 y sigs., págs. 304-6.

<sup>41</sup> Cfr. § 34, «Clarificación y oscurecimiento de las nociones».

se hayan barajado las cartas o de que se haya amañado la baraja antes de repartir las cartas, es mínima para cada uno de los jugadores, pero aumenta con la confrontación de sus observaciones<sup>42</sup>. Asimismo, si individualmente ciertos testigos no muy fidedignos prestan declaración, sin ponerse de acuerdo previamente, y coinciden las declaraciones, se reforzará el valor de cada uno de los testimonios. Igualmente, la coincidencia de opiniones en un gran número de personas puede reforzar la opinión individual.

La convergencia entre argumentos perderá eventualmente importancia si el resultado del razonamiento provoca una incompatibilidad que la vuelve inaceptable. Y esto nos lleva a destacar un nuevo tipo de convergencia: la que puede constatarse entre un conjunto conocido, creencia religiosa, sistema científico o filosófico, y un argumento que lo confirme; se trata del hecho nuevo que corrobora un sistema científico, de la interpretación de un texto concreto que corrobora un conjunto jurídico, una concepción de los valores.

La afirmación de semejante convergencia no tiene necesariamente un efecto favorable sobre la adhesión al sistema y sobre los nuevos argumentos alegados. A veces, se considerará irrelevante la convergencia porque el oyente no concede al sistema en cuestión la misma importancia que el orador, o porque se estima que esta convergencia carece de sentido; para quien rehúsa la relación entre ciencia e ideología, poco le importa que las teorías científicas de Lysenko estén más o menos conformes al materialismo dialéctico<sup>43</sup>. Se planteará el problema de la significación de la convergencia siempre que se quiera relacionar campos considerados aislados uno del otro, y entre los cuales, antes de poder valerse de la convergencia, será preciso suprimir los obstáculos. Sin duda, en última instancia, con todo el corpus del saber, de las creencias, la argumentación tenderá a ser convergente; pero, se trata entonces de una convergencia difu-

<sup>42</sup> C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, págs. 338 y sigs.

<sup>43</sup> J. Huxley, *Soviet genetics and world science*, pág. 33.

sa, que no se podría alegar de modo explícito; la noción de convergencia así ampliada se confunde con la exigencia general formulada antes, a saber: para darle a un argumento toda su fuerza, conviene tener en cuenta todo lo que admite el auditorio.

La convergencia también puede suscitar desconfianza: se temerá que no se hayan preparado los nuevos elementos con miras a esta convergencia. Muy pocas veces se han considerado los plebiscitos o las elecciones demasiado favorables a las tesis o a los candidatos del gobierno como la expresión sincera de la opinión de los votantes. Y apenas se ha tomado en serio la argumentación de Chasles, que defiende la autenticidad de los autógrafos presentados por él en la Academia de las Ciencias de París, mostrando que un documento sustenta al otro<sup>44</sup>. Era demasiado fácil responder que, tanto los antiguos como los nuevos documentos aportados al debate, los habían inventado todos con miras a formar un conjunto coherente. Por otra parte, puede ocurrir que la convergencia entre argumentos, como la que existe entre argumentos y un conjunto, sólo se la perciba cuando todos los elementos hayan ocupado su lugar dentro de un complejo; la desconfianza, que no llegaba a tales discursos aislados, los invadiría a partir del momento en que estén insertados en un conjunto demasiado coherente. Se aprecia claramente este fenómeno en las reacciones del público ante ciertas propagandas políticas.

El recelo hacia la coherencia excesiva hace que se considere cierto grado de incoherencia como indicio de sinceridad y de seriedad. M.-L. Silberer, tras haber preguntado a una serie de individuos cuáles eran la virtud y el vicio más importantes, comprueba con satisfacción que en muy pocas ocasiones ambas respuestas son la opuesta una de la otra, en lo cual descubre que se han tomado en serio sus preguntas<sup>45</sup>. Por tanto, el poder persuasivo de la convergencia

<sup>44</sup> Vayson de Pradenne, *Les fraudes en archéologie préhistorique*, págs. 391-395.

<sup>45</sup> M.-L. Silberer, «Autour d'un questionnaire», en *Le diagnostic du caractère*, pág. 197.

puede modificarse gracias a una reflexión sobre esta convergencia misma. En este caso, ya no se trata de interacción entre argumentos situados en un mismo plano, sino entre argumentos que dependen estrechamente uno del otro, al ser los primeros el objeto sobre el cual versan los segundos. Se medita principalmente en las relaciones entre las conclusiones y los argumentos, se pregunta en qué medida influye en éstos tal interacción.

Es sabido que la mayoría de los hombres admiten más fácilmente las tesis que les agradan <sup>46</sup>. Pero se puede tener en cuenta esta tendencia del espíritu humano al *wishful thinking* y se reducirá otro tanto el poder de los argumentos que conducen a teorías o previsiones demasiado conformes a los deseos. Más aún. Se demostrará que un juicio, por su acción misma, tiende a modificar lo que describe: el derrotista, en tiempo de guerra, es el que no sólo prevé la derrota porque ésta no le repele lo suficiente, sino también el que, con la afirmación de este temor, contribuye a la derrota. Por la acusación de derrotismo, se le quiere obligar a que tenga conocimiento, a la vez, de los turbios orígenes de sus juicios y de las consecuencias que podrían derivarse.

#### § 100. LA AMPLITUD DE LA ARGUMENTACIÓN

De dos demostraciones, ambas apremiantes, que parten de premisas idénticas para llegar a las mismas conclusiones, casi siempre la más breve parecerá la más elegante: al producir efectos iguales, al acarrear un mismo grado de convicción, al ser tan satisfactoria y tan completa, su brevedad sólo presenta ventajas. No será así en el caso de la argumentación: su amplitud desempeña un papel que manifiesta de forma patente la diferencia entre la demostración y la argumentación. En esta última, salvo si se desarrolla dentro

<sup>46</sup> Cfr. § 14, «Argumentación y compromiso».

de unos límites dados de antemano, siempre se puede sostener útilmente las premisas haciéndolas solidarias con otras tesis admitidas. Igualmente, en lo que concierne a las conclusiones, excepto cuando está bien determinada la cuestión que se va a juzgar, se las puede solidarizar con algunas de sus consecuencias, lo cual permite prolongar la argumentación, transponiendo el objeto del debate.

Si los puntos de partida y el resultado de una argumentación no están estrictamente delimitados, los eslabones intermedios son mucho más indeterminados aún. En una demostración rigurosa, sólo es preciso indicar los eslabones indispensables para el desarrollo de la prueba, pero es necesario señalarlos todos. En una argumentación, no existe un límite absoluto para la útil acumulación de los argumentos, y es lícito no enunciar todas las premisas que son indispensables para el razonamiento.

Las ventajas que ofrece dicha acumulación son de dos clases: resultan, por una parte, de las relaciones entre los argumentos y, por otra, de la diversidad de los auditorios.

Hemos observado que argumentos diferentes, los cuales llegan a la misma conclusión, se refuerzan mutuamente <sup>47</sup>. La búsqueda de la convergencia entre los argumentos incitará, pues, a aumentar la amplitud de la argumentación. Lo mismo sucede con cualquier intento por concluir los argumentos en una red más completa —con conexiones más variadas—, mejor precisada, más al abrigo de las posibles objeciones. Esta extensión de la argumentación sólo constituye una nueva forma del esfuerzo por asegurar premisas más sólidas.

Un caso de extensión que merece una atención especial es el de los argumentos introducidos como complementarios de los argumentos anteriores, de los que dependen estrechamente. Ya hemos visto que una explicación de la diferencia entre los términos I y II puede completar útilmente toda disociación del tipo apariciencia <sup>48</sup>.  
realidad  
La función asignada por Bacon a los *ídolos*, a la imaginación y

<sup>47</sup> Cfr. § 99, «La interacción por convergencia».

<sup>48</sup> Cfr. § 91, «Las parejas filosóficas y su justificación».

a las pasiones en la filosofía racionalista, a los prejuicios en la filosofía de la Ilustración, a las costumbres y al rechazo en la psicología moderna, se concibe como complementario de una disociación previa y de los criterios propuestos para conocer la realidad. Uno no se limitará a explicar la posibilidad de que pueda equivocarse, por estos factores desconcertantes, sino que procurará combatir estos factores. En el uso de estos argumentos complementarios piensa Fénelon cuando describe la técnica del orador hábil y experimentado:

[...] *ou bien il remonte aux principes d'où dépendent des vérités qu'il veut persuader; ou bien il tâche de guérir les passions, qui empêchent ces vérités de faire impression* <sup>49</sup>.

([...] bien se remonta a los principios de los que dependen las verdades cuya persuasión quiere obtener, bien se afana por librarse de las pasiones que impiden que estas verdades causen impresión).

Porque la argumentación positiva no es apremiante, se revela eminentemente útil la argumentación negativa, la cual descubre y aleja los obstáculos que se oponen a la eficacia de la primera. Cabe señalar que se deben confundir las pasiones, en calidad de obstáculo, con las que sirven de base de una argumentación positiva y a las que, normalmente, se calificará por medio de un término menos peyorativo, como *valor*, por ejemplo.

La argumentación complementaria, el explicar lo que incita a la apariencia, al mal o al error, puede dar lugar, con la argumentación positiva, a un argumento de convergencia que Pascal no cesa de emplear en su apología del cristianismo:

[...] *quel avantage peuvent-ils tirer, lorsque, dans la négligence où ils font profession d'être de chercher la vérité, ils crient que rien ne la leur montre, puisque cette obscurité où ils sont, et qu'ils objectent à l'Eglise, ne fait qu'établir une des choses qu'elle soutient, sans toucher à l'autre, et établir sa doctrine, bien loin de la ruiner?* <sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Fénelon, *Dialogues sur l'éloquence*, en *Œuvres*, ed. Lebel, t. XXI, pág. 65.

<sup>50</sup> Pascal, *Pensées*, 335 (C. 209), «Bibl. de la Pléiade», pág. 911 (n.º 194, ed. Brunschvicg).

([...] ¿qué ventaja pueden sacar, cuando, con la negligencia con la que hacen profesión de estar buscando la verdad, proclaman que nada se la muestra, puesto que esa oscuridad en la que se hallan, y que reprochan a la Iglesia, sólo consigue establecer una de las cosas que ésta sostiene, sin tocar a la otra, y le da firmeza a su doctrina en vez de invalidarla?).

El hecho de encontrarse en la oscuridad sólo puede intensificar la adhesión a la doctrina de la Iglesia, puesto que esta oscuridad da paso a este estado y lo prevé expresamente.

La argumentación negativa, que tiende a mostrar por qué el auditorio no ha reaccionado como debiera ante los acontecimientos o ante los discursos, a menudo, para combatirlos, llegará a actualizar argumentos explícitos o implícitos, los cuales parecen haber influido en este auditorio <sup>51</sup>. A veces, se mostrará que el oyente acepta razones que no conoce él mismo, o que no osaría confesar, lo cual le da a la amplitud de la argumentación un nuevo aspecto: el orador no se contenta con enfrentarse a la imaginación, las pasiones, como tales, sino que desarrolla los argumentos que han podido seducir al oyente, a los que se les hace responsables de la actitud adoptada. En ese momento, la cuestión es saber cuáles son los argumentos que conviene resaltar, que el auditorio reconocerá como suyos y que, sin embargo, una vez descubiertos, se rechazará con facilidad.

Con mucha frecuencia, por último, una consecuencia depende de cierto número de condiciones, y se las puede examinar sucesivamente con el fin de decidir si están presentes o no. En lógica, la prueba de la falsedad de una sola premisa exime de estudiar las demás; pero, en la argumentación esta prueba nunca es apremiante y, en pocas ocasiones, es superfluo el examen crítico de las demás condiciones. Sólo cuando se dispone de un argumento que parece difícil de refutar es la situación propicia para poner bien de relieve este argumento y mantener la argumentación.

<sup>51</sup> Cfr. J. Wisdom, *Gods*, en A. Flew, *Essays on Logic and Language*, págs. 199-200.

Un excelente ejemplo de crítica sucesiva, lo encontramos en los tribunales: la doble defensa de derecho y de hecho <sup>52</sup>, la cual se puede relacionar con muchas argumentaciones de otros campos. Cuando Berkeley obliga a Filonús a que diga:

Las innovaciones en cuanto al gobierno y a la religión son peligrosas y es preciso desaprobárlas, lo confieso francamente. Pero, ¿existe una razón análoga para no aceptarla en filosofía?,

y más adelante:

Pero, no me corresponde a mí defender las novedades y las paradojas [...] Y, contra estas innovaciones y otras análogas, trato de defender el sentido común <sup>53</sup>,

¿qué es, sino una doble defensa, el que una se refiere a la regla (el derecho) y la otra a su aplicación (el hecho)?

Los dos argumentos no sólo son argumentos de repuesto para auditorios recalcitrantes, sino que actúan de forma recíproca en el sentido de que se los aceptará con más facilidad, porque se supone que el orador, al no verse en la absoluta necesidad de servirse de ellos, les atribuye un valor real.

La diversidad de los auditorios, sin embargo, es suficiente para justificar la acumulación de argumentos, independientemente de toda interacción entre ellos y aun cuando el orador se dirige a un único oyente <sup>54</sup>:

*Si on n'avoit à faire qu'à un Juge, il ne faudroit peut-être qu'une sorte d'argument. La diversité des Esprits demande des preuves de plusieurs sortes. Je prends d'abord mon Adversaire à la gorge, dit un Orateur dans Pline (Regulus, Plin. Ep. 20). Et moi, dit Pline,*

<sup>52</sup> Cfr. Quintiliano, lib. IV, cap. V, § 13.

<sup>53</sup> Berkeley, *Les trois dialogues entre Hylas et Philonous*, en *Œuvres choisies*, t. II, págs. 171, 173 (3.ª dial.).

<sup>54</sup> Cfr. § 4, «El auditorio como construcción del orador».

qui ne sais pas où est cette gorge, je porte des coups par tout pour la rencontrer <sup>55</sup>.

(Si sólo tuviéramos que vérnoslas con un Juez, quizá sólo sería preciso una clase de argumento. La diversidad de los Espíritus requiere pruebas de varias clases. *Primero, agarro a mi Adversario por el cuello* —dice un Orador a Plinio (Régulo, Plin., Ep. 20). *Y yo* —dice Plinio— *que no sé dónde está este cuello, doy golpes por todas partes para encontrarlo*).

Todo esto explica suficientemente que, en los discursos, haya argumentos que parezcan incompatibles y, sin embargo, no lo son porque se aplican a situaciones diferentes o a auditorios distintos. Nogaro, en su crítica de la teoría cuantitativa de la moneda, no duda en escribir, en dos frases sucesivas, que los teóricos deductivos prefieren ignorar los hechos que invalidarían sus teorías y

*il est bien rare qu'ils ne trouvent pas dans leur théorie même les arguments nécessaires pour écarter la contradiction que les faits prétendraient leur apporter* <sup>56</sup>.

(es muy raro que no encuentren en su propia teoría los argumentos necesarios para alejar la contradicción que los hechos pudieran aportarles).

En su sermón sobre la predicación evangélica, Bossuet nos presenta el Evangelio, a la vez, como una orden y como un consejo:

*Les prédicateurs de l'Évangile font paraître la loi de Dieu dans les chaires en ces deux augustes qualités: en qualité de commandement, en tant qu'elle est nécessaire et indispensable; et en qualité de conseil, en tant qu'elle est utile et avantageuse* <sup>57</sup>.

(Los predicadores del Evangelio muestran la ley de Dios teniendo en cuenta dos calidades augustas: en calidad de mandato, como algo

<sup>55</sup> Gibert, *Jugemens des savans sur les auteurs qui ont traité de la Rhétorique*, III, pág. 147. Cfr. Plinio el Joven, *Cartas*, I, 20, 14-16.

<sup>56</sup> B. Nogaro, *La valeur logique des théories économiques*, pág. 37.

<sup>57</sup> Bossuet, *Sur la prédication évangélique*, en *Sermons*, vol. II, pág. 53.

necesario e indispensable, y en calidad de consejo, como algo útil y provechoso).

Lo cómico de la argumentación, por otra parte, se ha adueñado de los efectos extraños que puede producir la acumulación de razones diversas:

No te pelees con una persona encolerizada, debes responder amablemente. Lo ordena la Sagrada Escritura y, además, eso la enfurece más que todo lo que pudieras hacer <sup>58</sup>.

Los diferentes argumentos pueden parecer, no incompatibles, sino simplemente redundantes, porque el hecho de admitir uno de ellos inutilizaría los demás. Así ocurre con los dos argumentos empleados sucesivamente por W. Churchill durante un debate parlamentario en 1939, sobre el presupuesto militar de Gran Bretaña:

Los partidos o los políticos deben aceptar que se cambie antes de poner en peligro el destino de la nación. Por añadidura, en nuestra historia no hay ningún ejemplo de que un gobierno haya visto que el Parlamento y la opinión pública rechacen las medidas de defensa necesarias <sup>59</sup>.

Este carácter redundante será, al mismo tiempo, más evidente y menos sorprendente cuando no haga más que repetirse. En efecto, la amplitud argumentativa puede deducirse, no del empleo de argumentos distintos que se sustentan, se complementan, se dirigen a auditorios variados, sino de la mera reproducción, más o menos fiel, de los mismos argumentos. Esta insistencia tiene por finalidad presentar los argumentos. Aquí encontramos ciertas figuras como la *repetición* y la *amplificación* <sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Fun Fare, *Reader's Digest*, 1949, pág. 64.

<sup>59</sup> Winston Churchill, *Mémoires sur la deuxième guerre mondiale*, t. I, vol. 1, pág. 112.

<sup>60</sup> Cfr. § 42, «Las figuras de la elección, de la presencia y de la comunión».

Además de que la redundancia está plenamente justificada en la argumentación, es preciso subrayar que generalmente no se la percibe si se analizan los argumentos de cierta manera; pues, la distinción entre argumentos no es un dato. En ciertos casos, la tradición puede establecer la redundancia, como la defensa de hecho y de derecho. La redundancia también puede resultar de la presentación del discurso. Así, la división, en el sentido de anuncio de los argumentos, destacará, acentuando los puntos de vista de la argumentación, que hay cúmulo de argumentos. Por el contrario, este cúmulo sobresale mucho menos cuando el orador no aísla sus razones unas de otras, las cuales tenderán, a veces, a confundirse en una argumentación única, *a fortiori*, como en el pasaje siguiente:

Vosotros juzgaréis si, en un momento semejante, conviene, como estadistas, que anunciáramos nuestra propia debilidad e incapacidad para seguir luchando, y declarar que estamos dispuestos a negociar inmediatamente, sin saber siquiera quién debe recibir la declaración <sup>61</sup>.

Sin embargo, ciertas consideraciones sociales y psicológicas mantienen a raya todos los factores que contribuyen a alargar indefinidamente una argumentación; normas de actuación a veces muy estrictas <sup>62</sup>, o de conveniencia, y, sobre todo, la atención que el auditorio puede y quiere prestar al orador imponen límites, temporales o espaciales.

La amplitud del discurso también depende del número de oradores que participan en un debate, de una eventual distribución de sus funciones, de la posibilidad que tendrá cada uno de emplear de nuevo la argumentación, bien para proporcionar nuevos argumentos, bien para repetir o desarrollar los argumentos ya enunciados.

Dicha amplitud dependerá, por último, del tipo de discurso y de las funciones que se asignen al auditorio; ¿se lo considera como

<sup>61</sup> W. Pitt, *Orations on the French war*, pág. 107 (29-10-1795).

<sup>62</sup> Cfr. Chanoine Rome, «La vitesse de parole des orateurs attiques», *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*, serie 5.<sup>a</sup>, 1952, 12.

parte de un auditorio universal y se renuncia a todos los argumentos que no influyan en él? ¿Se quiere persuadir a los miembros de un auditorio particular y basarse en sus particularidades? ¿Se van a presentar todos los argumentos estimados relevantes en el debate, porque pueden ejercer alguna influencia en su desenlace, o únicamente se pretende desarrollar lo que fuera favorable a un punto de vista dado, criticando lo que pudiera oponérsele? Según que se trate de deliberación íntima o pública, de alegato o de discurso epidíctico, la amplitud de la argumentación se situará en un campo diferente.

Ante la multitud de los factores que se deben tener en consideración, es comprensible que Pródico, dándoles la razón por igual a los partidarios del discurso largo y a los del discurso breve, haya proclamado que la única regla válida es que el discurso se conforme a un término medio<sup>63</sup>, el cual es recomendable para no agotar al auditorio y, también, porque el uso de ciertos argumentos, aislados o justamente con otros, no se hacen sin inconvenientes. Incluso puede ocurrir que el término medio consista en callarse.

#### § 101. LOS RIESGOS DE LA AMPLITUD

Para apreciar mejor los riesgos de la amplitud, sería conveniente considerar, por una parte, la argumentación que suministra las razones para creer en lo que ya se admite y, por otra, la que procura pedir nuestra adhesión; en otras palabras, distinguir la que concierne a las premisas y a los esquemas argumentativos de la que atañe a una tesis que hace de conclusión.

Con respecto al primer caso, recordemos que toda argumentación es el indicio de una duda, pues la argumentación supone que es oportuno precisar o reforzar el acuerdo sobre una opinión deter-

minada, la cual no sería lo bastante evidente o no se impondría con la fuerza suficiente. La duda producida por el mero hecho de argumentar en favor de una tesis será tanto mayor cuanto más débiles parezcan los argumentos utilizados, pues dará la impresión de que la tesis depende de estos argumentos. Por tanto, el peligro reside, al mismo tiempo, en la simple adjunción de pruebas y en la calidad de las mismas. Así, salvo cuando se trata de una técnica científica o profesional reconocida, la indicación de la fuente de una información deja caer sobre esta última cierta duda, bien porque eso implica que el orador no la emplea en beneficio suyo, bien porque despierta el espíritu crítico. Por el contrario, presentando una noticia como un hecho, sin más, se da a entender que no puede existir la más mínima duda al respecto, que ni siquiera se piensa en tener que justificarlo; por otra parte, la indicación de la fuente será tanto más peligrosa cuanto menor sea el prestigio de que goce esta fuente. Asimismo, a quien cree disponer de una de autoridad indiscutible le repugna motivar sus decretos. Y es tener una mayor confianza en la perfección divina el pretender que todo lo que Dios hace está bien, antes que el proporcionar pruebas de su bondad. Exactamente lo mismo que una prueba apremiante hace que sea superflua cualquier prueba ulterior, una verdad evidente hace superflua toda prueba en general.

Napoleón temía que los largos preámbulos a las leyes perjudicasen su autoridad. Bentham ya había observado que la invocación de un motivo puede desembocar en el rechazo de una proposición y que los que se oponen a una moción tienen ocasión para torpedearla añadiendo al texto una motivación inaceptable. Bentham describe ampliamente cómo se desechó un proyecto para reducir el impuesto sobre el jabón a causa de considerandos que causarían descontento, y muestra el efecto que produciría cierta explicación sobre un proyecto que aboliera las leyes penales relativas a la blasfemia:

*«Considérant qu'il n'y a point de Dieu, toutes les lois pénales relatives à la nature de la divinité sont abolies». Lors même que*

<sup>63</sup> Platón, *Fedro*, 267b.

*tous les membres de l'assemblée seraient unanimes pour l'abolition de ces lois pénales, il ne s'en trouverait peut-être pas un seul qui ne fût révolté par cette déclaration d'athéisme, et ils aimeraient mieux rejeter la mesure en totalité, que de l'obtenir á ce prix*<sup>64</sup>.

(«Considerando que Dios no existe, todas las leyes penales relativas a la naturaleza de la divinidad quedan abolidas». Aun cuando todos los miembros de la asamblea estuvieran unánimes en la abolición de dichas leyes penales, quizás no se encontraría uno solo que no se escandalizara por esta declaración de ateísmo, y preferirían rechazar la medida de su totalidad, antes que conseguirla a tal precio.

Cuando la argumentación se revela indispensable porque, al ser la cuestión susceptible de controversia, ninguna de las tesis presentes disfruta de un acuerdo suficiente, se podría pensar que se introduciría ventajosamente en el debate cualquier argumento cuyo valor no sea nulo. Sin embargo, no hay nada de eso; es peligroso —nadie lo ignora— usar ciertos argumentos, y, principalmente, a causa de la interacción entre todos los argumentos que son el objeto del debate.

Los que se utilizan contribuyen a la idea que se tiene del orador y, por mediación de esta idea, pueden afectar al conjunto del discurso. Un argumento débil, rechazado fácilmente, perjudica, si se emite, el prestigio del que se compromete a defenderlo contra las posibles objeciones. Por otra parte, cualquier argumento, por su presencia misma, llama la atención del auditorio sobre ciertos hechos, se introduce a la fuerza en ciertos campos en los que quizás antes no hubiera imaginado, y, de esta forma, suscita objeciones contra lo que tal vez ya había conseguido el orador:

Hablar con un individuo de algo, sea para hablar bien, sea para hablar mal, puede predisponer al individuo, si todavía no lo está, a ocuparse de ello, o a aumentar su interés, si ya lo tiene<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> Bentham, *Tactique des assemblées politiques délibérantes*, en *Oeuvres*, t. I, págs. 378-79.

<sup>65</sup> V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, II, § 1749, págs. 1089-90.

El mecanismo de la presencia también interviene cuando se recoge una afirmación del adversario para refutarla; por esta razón, la mayoría de los oradores prefieren silenciar una objeción a la que sólo podrían oponer una débil refutación. En el transcurso de experiencias sobre el cambio de actitudes provocado por el discurso, oral o escrito, se constata que, a veces, el discurso modificaba completamente la opinión de los oyentes, pero en un sentido opuesto al deseado<sup>66</sup>, lo cual se debe, sin duda, a que el discurso había destacado elementos por los cuales los oyentes se habían desinteresado totalmente hasta entonces, y estos intentos repetidos de refutación mental, por poco que triunfaran en alguna ocasión, pueden degenerar en un negativismo sistemático cuya influencia no se debe ignorar, incluso en la deliberación íntima.

Por último, los argumentos nuevos que se introducen en un debate pueden parecer incompatibles, bien con las aserciones del orador, lo que ridiculiza su sinceridad o hace que se dude de ella, bien con diversas tesis ya admitidas por el auditorio, lo que le coloca a éste en la penosa situación de tener que buscar él mismo soluciones a esta incompatibilidad, claro está, en el caso de que conceda algún crédito a estos nuevos argumentos.

Este inconveniente también aparece cuando sólo se emiten los argumentos a título de hipótesis. Así, a primera vista, nada se opone a que se presente una ingente cantidad de hipótesis para explicar un acontecimiento, aun cuando sean incompatibles; pues, parece que su acumulación no tiene otro efecto que el de hacer más verosímil el acontecimiento. Sin embargo, a menudo se descalificará al adversario sugiriendo que las nuevas hipótesis prueban que no le inspiran mucha confianza sus argumentos anteriores. El estudiante

<sup>66</sup> Cfr. Ch. Bird, *Social Psychology*, págs. 215 y sigs. (experiencias de F. H. Kerner, «Experimental studies of changes in attitudes», en *J. of soc. Psych.*, 1935, 6, págs. 315-347; *J. of abnormal and soc. Psych.*, 1936, 30, págs. 522-532; *J. applied Psych.*, 1936, 20, págs. 114-127). Cfr. también C. I. Hovland, A. A. Lumsdaine y F. D. Sheffield, *Experiments on Mass Communication*, págs. 46-50, 215-216

Huber, defensor de los «iconolitos» de Würzburg se burla de uno de sus censores que:

[...] *passe de l'hypothèse d'un caprice de la Nature à celle de vestiges païens et de cette dernière à l'idée d'une imposture* [...] <sup>67</sup>.

([...] pasa de la hipótesis de un capricho de la Naturaleza a la de los vestigios paganos y de esta última a la idea de una impostura [...]).

El peligro será tanto mayor cuanto más esenciales parezcan los puntos sobre los que versa la incompatibilidad. Desde una perspectiva muy general, las hipótesis vecinas pueden confundirse con un argumento único; de ahí la ocasión de una nueva argumentación que aluda al hecho de saber si se deben considerar o no los argumentos como un único argumento, matizado diversamente.

La incompatibilidad será manifiesta, sobre todo, si se trata de afirmaciones de hecho. El ridículo que alcanza entonces al orador estalla en numerosas anécdotas, las cuales dependen de lo cómico de la argumentación, como la defensa del ama de casa, acusada de no querer devolver un cacharro: «Primero, este cacharro, nunca lo he visto y, segundo, no me lo han prestado. Además, ya lo devolví, y encima estaba cascado». En este ejemplo, se aprecian claramente los prejuicios de la acumulación, pues, tomados dos a dos, varios de estos argumentos no serían inconciliables.

¿Considerará el autor las incompatibilidades dentro de los límites estrictos de un punto particular en discusión? ¿Las analizará desde una perspectiva más amplia? Al juez, por ejemplo, le corresponde decidir si se le podrá imputar a un jurista la postura que adopta en una obra doctrinal, cuando, actuando como abogado, desarrolla argumentos incompatibles a ella.

¿Se extiende el peligro al uso de una noción, en una misma obra, con múltiples aspectos? Lefebvre utilizará la referencia a los

<sup>67</sup> Memoria de Huber en Vayson de Pradene, *Les fraudes en archéologie pré-historique*, pág. 41.

«primitivos» para descalificar, ora el idealismo en el que se encuentran huellas del pensamiento primitivo, ora las teorías de Comte, mostrando que el pensamiento primitivo encierra elementos superiores a los del pensamiento ulterior <sup>68</sup>. Cada argumento tiene sus títulos. Al lector le toca decidir si los aceptará, cada uno en su lugar, si suprimirá él mismo la incompatibilidad o si se lo reprochará al autor.

El riesgo a argumentos redundantes y, sobre todo, incompatibles determina, a menudo, la renuncia a emplear ciertos argumentos, no sólo a causa de otros elementos del discurso, sino también a causa de las opiniones profesadas por el auditorio, bien el auditorio concreto al que uno se dirige, bien un auditorio del que uno mismo forma parte. Por eso, los defensores de Rutilio, para evitar su condena, habrían desistido de usar argumentos que no convinieran a los estoicos <sup>69</sup>. Y uno de los más célebres ejemplos de renuncia es la actitud de Sócrates, al rehusar implorar la indulgencia de los jueces.

En general, quien se preocupe por la adhesión del auditorio universal renunciará, incluso ante un auditorio particular, a utilizar argumentos inadmisibles para el auditorio universal, tal como se lo imagina; estimará que es casi inmoral el recurrir a una argumentación que, a sus ojos, no sería racional. Por otra parte, a menudo es una torpeza chocar de frente, o simplemente chocar, con un auditorio particular. Por ejemplo, ante un auditorio cristiano, más vale desistir de citar de una sola vez —como ya se ha hecho— a los Profetas, a Jesús, a Spinoza y a Marx, como ilustración de la tendencia universalista del pueblo judío. Cicerón da una serie de consejos relativos a lo que convenía evitar: hacer elogios exagerados que susciten la envidia, enfurecerse con una persona estimada por los jueces, reprocharle a alguien defectos que poseen los jueces,

<sup>68</sup> H. Lefebvre, *À la lumière du matérialisme dialectique*, I: *Logique formelle, logique dialectique*, págs. 20, 40.

<sup>69</sup> Cicerón, *De Oratore*, 230.

parecer, al defender a los demás, que se está defendiendo a sí mismo <sup>70</sup>.

Independientemente de cualquier incompatibilidad entre ellos o con las opiniones del auditorio, una cohorte de argumentos induce a pensar que no se confía lo bastante en ninguno de ellos. En la refutación, a menudo el despliegue de argumentos es más peligroso aún: permite creer que una mera observación del adversario está ampliamente justificada, puesto que, para combatirla, nada puede ignorarse <sup>71</sup>.

Dado que se supone que el orador conoce los riesgos que entrañan los argumentos débiles, capaces de dañar su prestigio, el empleo de los mismos introduce una grave presunción; no dispone de otros mejores, incluso es seguro que no exista ninguno <sup>72</sup>. Así, enunciando argumentos débiles, el orador puede aniquilar, sin pensarlo siquiera, otros argumentos más fuertes que se le hubieran ocurrido espontáneamente al oyente. El silencio podrá desempeñar el mismo papel que el argumento débil, dar a entender que no hay argumentos útiles. De este modo, el argumento poco afortunado y el silencio pueden causar por igual la misma derrota. Cabe señalar a este propósito que, en todo esto, el oyente supone que el orador conoce las técnicas argumentativas y las utiliza en el momento oportuno. De hecho, resulta normal, incluso para una persona que no pase por muy hábil, el argumentar valiéndose de estos conocimientos. Por ejemplo: se verá cómo B mantiene que A, desde el principio de una controversia, no interpretaba de tal forma un texto, lo cual hubiera sido decisivo para el triunfo de sus ideas; pues, si no A no hubiera producido los argumentos débiles que había emitido en favor de su tesis.

Peligroso será también todo argumento que permita una réplica fácil; en resumidas cuentas, se volverá ventajoso para quien no lo

<sup>70</sup> Cicerón, *Ib.*, 304-305.

<sup>71</sup> Cfr. A. Craig Baird, *Argumentation, Discussion and Debate*, págs. 330-31.

<sup>72</sup> Cfr. Demóstenes, *Sobre la embajada fraudulenta*, 213.

ha introducido en el debate <sup>73</sup>. Más sencillo aún: acarreará peligro el argumento que puede dar lugar a una interpretación desfavorable por parte del oyente. Así, una octavilla en favor de una nueva vacuna, si insiste en la dificultad del descubrimiento, en las ilusiones y los fracasos anteriores, podrá sugerir la idea de que, aún en esta ocasión, no se puede confiar plenamente en ella.

Otros argumentos, como la afirmación:

Porque mi causa es buena, jueces, fui breve <sup>74</sup>,

son, sin duda alguna, utilizables por todas las partes. El peligro de semejante argumento no reside en que el adversario lo utilice en beneficio suyo —por lo general, no tendría intención alguna de hacerlo—, sino en que reciba el calificativo de procedimiento <sup>75</sup>.

Entre los problemas vinculados a los riesgos de la amplitud, es preciso dejar un sitio especial a la diversión, desplazamiento de la discusión hacia otro objeto juzgado irrelevante <sup>76</sup>. Sería un procedimiento peligroso y que comparte todos los inconvenientes del argumento débil, si siempre se estuviera de acuerdo en este aspecto irrelevante. Pero casi nunca ocurre así. La acusación de diversión y la de sofisma se asemejan en que implican una argumentación a sabiendas irrelevante o falaz. Ahora bien, la acusación sólo se sostiene en la medida en que la argumentación se aleja de forma apreciable de lo que es usual. En efecto, sería teóricamente posible denegar todo valor argumentativo real a ciertas partes del discurso, como el exordio o la peroración, y tratarlos de diversión. La regla de justicia es la que permite formarse una opinión en esta cuestión.

<sup>73</sup> Cfr. § 98, «La apreciación de la fuerza de los argumentos como factor de la argumentación».

<sup>74</sup> Cicerón, *De Inventione*, I, 90.

<sup>75</sup> Cfr. § 96, «La retórica como procedimiento».

<sup>76</sup> Cfr. Aristóteles, *Tópicos*, 112a; Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, 2.º tomo, *Zur Logik und Dialektik*, § 26, ed. Brockhaus, pág. 31 («Neuntes Stratagem»); *Eristische Dialektik*, ed. Piper, vol. 6, pág. 416 («Kunstgriff 18»); pág. 419 («Kunstgriff 29»).

A menudo, lo que se califica de diversión consiste en dirigir la discusión sobre puntos secundarios, en los que resulta fácil la defensa, el triunfo. Un caso más característico estriba en introducir en el debate elementos y distinciones que, desde ese momento, quedarán inutilizados; insertadas quizás por precaución, estas distinciones son peligrosas porque de su no empleo se extraerá fácilmente la confesión implícita de su carácter irrelevante.

Cuando es limitado el tiempo de que se dispone, la diversión puede tener como único objetivo esquivar los puntos delicados. El estudiante ignorante y hábil practica de buen grado esta técnica en los exámenes. En la controversia, semejante diversión pretende impedir la discusión, ya que sólo es un sabotaje de las condiciones previas a la discusión. En última instancia, nos encontraremos con el *filibustero*, en quien no subsiste ningún deseo de engañar sobre el alcance de las intervenciones. El peligro de muchas argumentaciones demasiado desarrolladas sería el que induce a pensar en el *filibustero*.

La diversión se presta a la caricatura. Buen número de anécdotas dependen de lo cómico de la diversión:

Al marido que vuelve de madrugada le recibe la mujer, que blande un palo de golf. «¿Cómo? —le pregunta él— ¿vas a jugar al golf a estas horas?»

La observación guarda relación con la situación, pero resulta de una nueva interpretación de la misma: traslada la discusión a un nuevo terreno, concede a quien los utiliza cierto prestigio, hace ganar tiempo; en resumen, cumplen, cómicamente, los servicios que se le piden de ordinario a la diversión.

#### § 102. LOS PALIATIVOS CONTRA LOS RIESGOS DE LA AMPLITUD

Para paliar los riesgos que acabamos de señalar, se pueden utilizar todos los procedimientos destinados a evitar la refutación o a dificultar su aparición.

¿Acaso se trata de proteger la persona del orador del mal efecto que causarán? Se declarará que se los han sugerido, incluso impuesto al orador. Así es como Demóstenes muestra que las circunstancias o la actitud del adversario le obligan a elogiarse a sí mismo<sup>77</sup>, a alejarse del tema<sup>78</sup> o a utilizar un tipo de argumentos que le desagrade<sup>79</sup>.

Cuando un orador se da cuenta de que el conjunto de los argumentos relativos a una tesis encubre tales incompatibilidades que a quien expusiera sucesivamente estos argumentos se le tacharía de incoherencia, por lo general, realizará una elección entre ellos. Pero, si no quisiera decidirse por ninguno en concreto, usará diversos medios para asegurar la coherencia: hará que varios personajes presenten los argumentos —como en el diálogo, la obra de teatro, la novela—, o bien presentará las diversas opiniones, atribuyéndolas a autores diferentes, como los seudónimos con los que escribe Kierkegaard, los cuales representan la mayor disociación a la que puede conducir el deseo de dejar sitio a todas las alternativas, de no sacrificar nada de los argumentos incompatibles<sup>80</sup>.

Por lo general, para evitar los efectos negativos de los argumentos incompatibles, el orador deberá introducir una argumentación complementaria, que destacará la aparente incompatibilidad entre los diversos argumentos enunciados o entre éstos y las creencias del auditorio, y que se afana por prevenir sus inconvenientes. El orador explicaría los cambios de punto de vista, presentará las hipótesis como sucesivas, delimitará el campo de aplicación de las normas con el fin de que no se excluyan.

Para precaverse del peligro de un argumento débil, se dirá que sólo se lo ha introducido a título subsidiario. Si se teme que

<sup>77</sup> Demóstenes, *Sobre la corona*, 3.

<sup>78</sup> *Ib.*, 9.

<sup>79</sup> *Ib.*, 123.

<sup>80</sup> Cfr. P. L. Holmer, «Kierkegaard and ethical theory», en *Ethics*, abril de 1953, pág. 159.

el interlocutor subestima el argumento que no carece de fuerza, se podrá transformarlo en objeto del debate, con lo que se obliga a los adversarios a tomarlo en serio; en este punto nos acercamos a la técnica que consiste en señalar de antemano su conformidad ante ciertas pruebas <sup>81</sup>.

Por último, para paliar los inconvenientes de la diversión, prevenirse contra la acusación de practicarla, se insistirá en el carácter relevante de todo lo que se emite.

Para librarse de tener que emplear ciertos argumentos, se procurará que la parte adversa no dé motivos para ello; si una de las partes renuncia a escuchar a ciertos testigos, puede esperar que la otra parte haga otro tanto.

El paliativo específico, sin embargo, si se teme la utilización de ciertos argumentos, consistirá en dejarlos sobreentendidos <sup>82</sup>. Existen argumentos cuyo uso demasiado explícito resulta impropio, peligroso, incluso está prohibido. Sólo se los puede mencionar por la insinuación, la alusión, o amenazando con utilizarlos. Además, la amenaza puede formar parte de estos argumentos prohibidos.

Esta semirrenuncia a ciertos argumentos da lugar a figuras de renuncia que no expresan únicamente la moderación del orador <sup>83</sup>. La *reticencia* permite evocar una idea al tiempo que deja el desarrollo al oyente, desarrollo que podrán sugerir algunas formas de expresión, como el ritmo, la aliteración. La *preterición* es el sacrificio imaginario de un argumento. Se inicia este último anunciando que se renuncia a él. He aquí un ejemplo banal tomado de la *Retórica a Herennio*:

De tu infancia, que has prostituido ante todos, hablaría, si creyera que era el momento oportuno. Pero, me callo, adrede <sup>84</sup>.

<sup>81</sup> Cfr. § 27, «Acuerdos propios de cada discusión».

<sup>82</sup> Quintiliano, lib. IX, cap. II, § 73.

<sup>83</sup> Cfr. § 98, «La apreciación de la fuerza de los argumentos como factor de la argumentación».

<sup>84</sup> *Retórica a Herennio*, IV, 37.

El sacrificio satisface a las conveniencias y da a entender, por añadidura, que los demás argumentos son lo suficientemente fuertes para que se pueda prescindir de él. Se puede relacionar con la preterición este pasaje en el que parece que a Demóstenes le repele elogiarse a sí mismo:

[...] aquél [Filipo] nos sometía a todos a prueba. ¿De qué manera? A cada uno en particular nos hacía envíos y nos ofrecía oro, ciertamente en gran cantidad, varones atenienses. Pero como fracasó en algún caso (pues no es necesario que, al menos yo, me nombre a mí mismo, sino que las propias obras y hechos lo mostrarán), pensé inocentemente que lo regalado en común todos lo aceptarían; y de este modo, gozarían de seguridad los que se habían vendido personalmente, si todos nosotros participábamos, aunque fuese en pequeña parte, de la común percepción <sup>85</sup>.

¿Se trata de una figura argumentativa? Algunos dudarían al afirmarlo, tan normal parece la inserción en el texto; de todas formas, estamos en presencia de un paliativo.

A veces, la semirrenuncia se expresa de un modo más indirecto aún: un silencio significativo, hasta el empleo ostentatorio de argumentos débiles, irrelevantes, para señalar que existen otros.

Se pueden considerar todas las renunciaciones, las semirrenunciaciones como concesiones. No obstante, la principal función de la concesión no afecta tanto a la amplitud de la argumentación como a la extensión de las pretensiones y al dinamismo de los acuerdos.

La concesión se opone, sobre todo, a los peligros que entraña la desmesura; expresa el hecho de que se reserva una acogida favorable a algunos argumentos del adversario o presuntamente suyos. Limitando las pretensiones, abandonando ciertas tesis, renunciando a diversos argumentos, el orador puede fortalecer su postura, hacer que sea más fácil de defender y, al mismo tiempo, dar pruebas, en el debate, de juego limpio y de objetividad. Vistos desde esta

<sup>85</sup> Demóstenes, *Sobre la embajada fraudulenta*, 167.

perspectiva, los efectos de la concesión se aproximan a los que se obtienen no eliminando sistemáticamente de una exposición todas las circunstancias desfavorables <sup>86</sup>. Sin embargo, la concesión será desastrosa si abre brecha en un conjunto del que se supone que todos los elementos son solidarios. Por el contrario, sólo conseguirá efectos positivos si versa sobre elementos secundarios. Por lo tanto, lejos de irritarse con cuestiones irrelevantes, se debe ver en este punto una ocasión propicia para hacer concesiones:

Pues a los que preguntan suele ocurrírles que se encuentran en mayor dificultad, después de habérseles aceptado todas estas cosas, si no sacan conclusión alguna <sup>87</sup>.

A veces, la concesión da lugar a una figura, la *epítrope*, por la que, dice Vico,

concedemos al adversario cosas incluso inicuas, incluso falsas, incluso ineptas o dudosas, por superabundancia de derecho [...] <sup>88</sup>.

En muchas ocasiones, parece que uno de los interlocutores le ordena al otro que reconozca, sea lo bien fundado de una postura («confiese que tengo razón en este punto»), sea que ciertas tendencias tuyas explican su actitud («confiese que a usted le gusta la paradoja»), sea que es partidario de algunas ideas («confiese que es reaccionario» —le dirá el liberal al interlocutor conservador). Sólo en el primer caso, se procura llegar a un acuerdo que pueda servir directamente para la buena marcha de la discusión. En el segundo, se intenta minimizar los argumentos del adversario, reduciendo su gravedad y alcance. En el último, se insinúa que si reconoce ser reaccionario, se facilitará la discusión; desde esta postura más conforme a los hechos, la discusión podrá tomar un giro nue-

<sup>86</sup> Cfr. Bentham, *Traité des sophismes politiques*, en *Œuvres*, t. I, pág. 473.

<sup>87</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 112a.

<sup>88</sup> Vico, *Instituzioni oratorie*, pág. 148.

vo. En todos los casos, se considera la confesión que se solicita como una concesión, que debe beneficiar en cierta medida al adversario, de lo contrario no osaría exigirlo <sup>89</sup>.

Siempre que se siga al interlocutor en su propio terreno, se le hace una concesión, la cual, sin embargo, puede estar llena de emboscadas.

Una de ellas consiste en reconocer que no se puede invalidar la postura del adversario; se renuncia a combatirla desde un punto de vista concreto; pero, al mismo tiempo, se mostrará la escasa importancia de este punto de vista. Se trata de la actitud tan conocida de los neopositivistas con respecto a los enunciados metafísicos.

Otra forma es conceder para después ir mucho más lejos: uno reconoce que es errónea la opinión que le atribuyen, incluso niega haberla expresado, pero lo hace para formular otra más desagradable:

¿Yo a ti [te echo en cara] la hospitalidad de Alejandro? [...] (no estoy tan loco), a no ser que también a los segadores y a los que en alguna otra ocupación trabajan a jornal haya que llamarlos amigos y huéspedes de quienes los tomaron a sueldo <sup>90</sup>.

La anécdota siguiente, extraída de Quintiliano, surge de lo cómico de la denegación:

Domicia se quejaba de que Juno Baso, para reprocharle su avaricia, había dicho que solía vender sus zapatos viejos: «En absoluto, respondió él, nunca he dicho eso; he dicho que solías comprar zapatos viejos» <sup>91</sup>.

Por lo general, la negación desempeña un papel parecido al de la concesión: se renuncia a una afirmación que se hubiera podido sostener, o que mantienen terceros, pero se conserva una huella

<sup>89</sup> Cfr. Paulhan, *Entretien sur des faits divers*, págs. 135-138.

<sup>90</sup> Demóstenes, *Sobre la corona*, 51.

<sup>91</sup> Quintiliano, lib. VI, cap. III, § 74.

suya como prueba de la riqueza de información y de la clarividencia de quien reconoce la inutilidad de una proposición.

Lo cómico acomete este aspecto de la negación en este pasaje de Tristram Shandy:

En una palabra, mi obra es digresiva, y también progresiva, —y es ambas cosas a la vez. Esta, señor, es una historia muy distinta a la de la tierra <sup>92</sup>.

De este significado argumentativo de la negación se deduce que, en la argumentación, pocas veces la doble negación es el equivalente de la afirmación: una fórmula como «estoy contento de no haber estado allí» indica relaciones complejas, sugiere los motivos de nuestras razones. La doble negación puede reducir en una forma condensada toda la argumentación subyacente.

Los problemas que plantea la amplitud, los riesgos que entraña, sus paliativos, dependen de las pretensiones de quienes argumentan; ¿se contentan con una actitud pasiva, con indicar claramente su desacuerdo, rehusando, aduciendo razones, adherirse a las ideas del interlocutor, o, por el contrario, quieren modificar el punto de vista de este último, influir en sus creencias? La primera actitud permite utilizar algunos argumentos que, en la segunda, serían peligrosos, y señalar todas las cuestiones; la segunda exige ciertas precauciones, procede por acercamientos sucesivos, prudentes. Por lo tanto, se deberían considerar y examinar los problemas de la amplitud según cada situación argumentativa.

### § 103. ORDEN Y PERSUASIÓN

Desde siempre, a los teóricos de la dialéctica y, sobre todo, de la retórica, les ha preocupado —so capa de las nociones de *exposi-*

<sup>92</sup> Laurence Sterne, *La vida y las opiniones del caballero Tristram Shandy...*, vol. I, cap. 22, pág. 62.

*ción, disposición o método*— el orden de las cuestiones que se van a tratar, el orden de los argumentos que se van a desarrollar.

No debe resultar extraño, pues en la argumentación y no en la demostración se plantean principalmente estos problemas.

En una demostración formal, se parte de los axiomas para llegar a los teoremas. Existe, pues, un orden. Pero, su importancia es limitada, porque las variantes son estrictamente equivalentes. Poco importa, en efecto, el orden en que se presentan los axiomas, así como la sucesión de las etapas, con tal que se pueda recorrer cada una de ellas al aplicar las reglas de inferencia adoptadas.

Sólo si se tiene en cuenta la adhesión de los espíritus, si se pasa de un punto de vista formal a uno psicológico, argumentativo, adquirirá importancia el orden en la demostración; cuando, en lugar de considerar los axiomas arbitrarios, se atiende a su carácter evidente o aceptable; cuando, en la elección de las etapas, se tiene interés por la mayor o menor inteligibilidad de cierto orden demostrativo. De este modo, Wertheimer, mediante experiencias interesantes, ha mostrado que la comprensión de algunas demostraciones matemáticas difiere según la manera en que se presenta la figura que las ilustra. Entonces, en este caso, las variantes ya no son equivalentes, porque el investigador se ha alejado de las condiciones puramente formales de la demostración para examinar la fuerza persuasiva de las pruebas <sup>93</sup>.

En una argumentación, de todos modos, el orden no puede ser indiferente, pues la adhesión depende del auditorio. Ahora bien, a medida que se desarrolla la argumentación, la postura del auditorio se modifica, por el hecho mismo de esta argumentación, y sea cual sea la acogida hecha a los argumentos. Sabemos que el condicionamiento del auditorio puede realizarse por todo tipo de medios auxiliares: perfumes, música, concentración de masas; pero también se efectúa de modo discursivo. El discurso no deja al oyente

<sup>93</sup> M. Wertheimer, «The area of the Parallelogram», en *Productive Thinking*, cap. I.

tal como era al principio, tampoco cambia sus creencias de manera ineluctable, como lo hacen los eslabones de una demostración; puesto que, de ser así, el orden perdería importancia. Precisamente porque las modificaciones del auditorio son, a la vez, efectivas y contingentes, tiene tanta importancia el orden adoptado.

Estas consideraciones también sirven tanto para las diversas encarnaciones del auditorio universal como para los auditorios particulares. A primera vista, el orden no importa para el auditorio universal. Pero, el auditorio universal es, como los demás, un auditorio concreto, el cual se modifica con el tiempo con la idea que de él se forma el orador.

En la deliberación íntima, parece, igualmente, que el orden pierde toda su importancia. Sin duda, no ocurre nada de eso. A lo sumo, se puede admitir que, en un orden nuevo, la repetición es más fácil, la cual, incluso, puede constituir la nueva argumentación que se opondrá a la primera al confrontarlas.

Si la argumentación es, sobre todo, una adaptación al auditorio<sup>94</sup>, el orden de los argumentos de un discurso persuasivo debería tener en cuenta todos los factores susceptibles de favorecer su acogida por parte de los oyentes. En la elección del orden persuasivo, se pueden adoptar, al menos, tres puntos de vista: el de la situación argumentativa, es decir, la influencia que ejercerán en las posibilidades argumentativas de un orador, en las etapas anteriores a la discusión; el de la preparación del auditorio, es decir, los cambios de actitud engendrados por el discurso; por último, el de las reacciones que suscita, en el auditorio, la captación de un orden en el discurso.

Se trata, en los tres casos, de los efectos sobre el auditorio. Estas tres perspectivas se distinguen porque, en la primera, se piensa, sobre todo, en las premisas a cuya aceptación se induce progresivamente al auditorio; en la segunda —que constituirá el objeto del próximo apartado—, se atiende, sobre todo, a los sucesivos efec-

<sup>94</sup> Cfr. § 4, «El auditorio como construcción del orador».

os que experimenta el oyente; en la tercera, por último, se considera el orden del discurso como tema de reflexión, lo cual se estudiará en el último apartado.

En una demostración, se da todo, ya se trate de un sistema hipotético-deductivo, ya proporcione los axiomas la intuición racional o sensible. En la argumentación, por el contrario, las premisas son lábiles, y, de acuerdo con la argumentación, pueden enriquecerse; pero, por lo demás, siguen siendo precarias y varía la intensidad con la que se adhiere el oyente a ellas. Por tanto, el orden de los argumentos, lo dictará, en gran parte, el deseo de poner de relieve premisas nuevas, de presentar ciertos elementos y de obtener ciertos compromisos por parte del interlocutor<sup>95</sup>.

No es indiferente el orden con el que se consiguen estos compromisos. Es sabido que, durante las interminables sesiones celebradas en la posguerra entre los representantes de Estados Unidos, Francia, Gran Bretaña y la U.R.S.S., éstos discutieron sin cesar sobre el establecimiento del orden del día relativo a las negociaciones. Generalmente, «negociar», no es discutir ni persuadir, sino hacerse concesiones mutuamente, y el orden de los problemas no habría debido ejercer tanta influencia si, considerándolos enlazados entre sí, se hubiera negociado con el deseo de llegar a un resultado. Sin embargo, la ausencia de un ambiente conciliador hacía que pareciera más una discusión que una negociación. De ahí la preeminencia dada al orden, pues cualquier postura constituía un compromiso sin posibilidad de rectificación.

En la discusión con preguntas y respuestas, se manifiesta con más claridad esta función de los compromisos. En efecto, la modificación de la situación, en el transcurso de la argumentación, sigue siendo muy profunda, ya se trate de discurso sin interrupción o de controversia. Pero, en el primer caso, el orador es el único que explica sus posturas; en el segundo, se trata de llegar a una conclu-

<sup>95</sup> Cfr. § 27, «Acuerdos propios de cada discusión».

sión basándose en los sucesivos puntos de apoyo que resultan de los compromisos explícitos del oyente.

El hecho de poder preguntar, elegir como quiera las preguntas y el orden en el que se van a plantear, constituye una ventaja incontestable para quien argumenta. De la habilidad con que se emplee este privilegio depende la eficacia del método socrático.

A menudo, las preguntas tienden a obligar a elegir entre varias posibilidades, las cuales, en ese momento, sólo proporcionan una información respecto a las opiniones del interlocutor; pero la respuesta también es un compromiso y, con frecuencia, la adhesión a lo que pretende el orador. Ahora bien, no es preciso ocultar que, a fin de cuentas, la discusión procura, por lo general, cambiar una opinión, y que, por tanto, supone un desacuerdo básico entre las partes. Así pues, a menudo el orden adoptado para las preguntas tendrá por objetivo encubrir, durante todo el tiempo que sea posible, la relación entre estos acuerdos parciales y el desacuerdo básico: preguntas presentadas sin orden aparente<sup>96</sup>, preguntas cuya importancia respectiva no se comprende<sup>97</sup>, hasta preguntas inútiles<sup>98</sup>.

En la mayoría de las discusiones, los dos interlocutores gozan del privilegio de hacer preguntas y de elegir en parte el orden de los argumentos. También disfrutan de la posibilidad de realzar ciertos elementos.

A este respecto, un reciente estudio<sup>99</sup> ha demostrado que si, en un problema concreto —la organización del trabajo, por ejemplo—, la discusión dirigida permite llegar a una solución que el grupo estima satisfactoria y a la que, sin embargo, no se hubiera llegado de no haber estado dirigida la discusión, esto se debe, sobre

<sup>96</sup> Cfr. Aristóteles, *Tópicos*, 156a; *Sobre las refutaciones sofísticas*, 174a; Schopenhauer, *Eristische Dialektik*, ed. Piper, vol. 6, pág. 413 («Kunstgriff 9»).

<sup>97</sup> *Ib.*, pág. 412 («Kunstgriff 7»).

<sup>98</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 157a; cfr. § 101, «Los riesgos de la amplitud».

<sup>99</sup> Norman R. F. Maier, «The quality of group decisions as influenced by the discussion leader», en *Human relations*, vol. III, 2, 1950, págs. 162-163.

todo, al orden que ha establecido en el debate alguien que sabe hacia qué conclusión sería deseable encaminarse. Pues, el orden también es una de las condiciones que determinan la amplitud, es la selección de lo que tendrán en consideración los participantes. No sólo se procura que la reflexión individual no se extravíe por pistas falsas, sino también —y este último punto es el más interesante— que no se abandonen prematuramente caminos útiles, es decir, que se les dé a ciertas premisas la importancia suficiente para que sirvan de punto de arranque para la reflexión.

Esta preocupación por encauzar el pensamiento hacia direcciones propicias antes de llevarlo más lejos, es la base, sin duda, de ciertas figuras, como la *sujeción (sustentatio)*<sup>100</sup>. El orador hace preguntas, a las que él mismo responde en seguida; pero estas respuestas sólo son una hipótesis que, la mayoría de las veces, rechazará.

Ciertos argumentos sólo pueden comprenderse, admitirse, si se conocen otros parecidos. Luego, se impone el orden. En ocasiones, incluso, se puede afirmar que el argumento está constituido por este orden, como el argumento de la dirección, la gradación, la amplificación. ¿No sucede lo mismo con cualquier argumento? Casi nunca se produce un cambio de orden sin que vaya acompañado, al mismo tiempo, por una modificación del argumento o por la creación de un argumento nuevo. Incluso en una demostración formal, en las que las variantes de orden sean equivalentes, las etapas no sólo se modifican en cuanto al orden sino que, a la vez, las operaciones efectuadas pueden ser distintas. En la argumentación, el cambio de orden casi nunca es una mera permutación, lo cual se aplica, incluso a lo que podría considerarse elementos de la argumentación. Puesto que, en una argumentación, se trata, en general, de asegurar la existencia de premisas sólidas, se puede aceptar que se coloque preferentemente al principio de un discurso la explicación de los hechos, es decir, aquello que goza de una mayor apro-

<sup>100</sup> Quintiliano, lib. IX, cap. II, § 22.

bación. La mayoría de las investigaciones científicas, de las intervenciones políticas o jurídicas, proceden de este modo. Pero, no hay que olvidar que, si los hechos desempeñan un papel importante como elementos de acuerdo, a menudo sólo se los admite porque su interpretación queda abierta. Como señala muy bien Quintiliano:

«Tú has cometido el crimen, pues tu vestimenta estaba ensangrentada». Hay menos fuerza en ese argumento si el acusado confiesa, que si se le convence de que ha mentado. Si confiesa, muchas razones pueden explicar la sangre en la vestimenta <sup>101</sup>.

Sin duda alguna, los mismos hechos, precedidos de su interpretación, no gozarían de la adhesión unánime del auditorio y suscitarían disociaciones entre la apariencia y la realidad, lo cual equivale a afirmar que el lugar que se les concede a los elementos modifica su significación. Sin embargo, se pueden analizar, en cierto modo, los argumentos como si fueran enunciados distintos que ciertamente se influyen entre sí, pero que se pueden disponer con un amplio margen de libertad. Así, según los casos, el elogio a un personaje puede preceder o seguir a la afirmación de que se lo propone como modelo. Igualmente, los argumentos convergentes pueden agruparse o dispersarse sin que esta dispersión excluya el efecto de convergencia. No obstante, nunca deja de repercutir en la argumentación la solución elegida. La agrupación de los argumentos acentuará, principalmente, el efecto de convergencia, mientras que la dispersión lo atenuará. Asimismo, en una acusación, la persona del acusado podrá constituir útilmente el centro hacia el cual convergen apiñadas todas las flechas, mientras que, durante su defensa, se actuará de modo que el conjunto de los argumentos que se refutan aparezca como un mosaico de piezas separadas cuyo nexos es tan tenue como posible <sup>102</sup>. Por lo tanto, se agruparán de manera útil los ejemplos para favorecer la generalización, o también los argu-

<sup>101</sup> Quintiliano, lib. V, cap. XII, § 3.

<sup>102</sup> Cfr. Quintiliano, lib. V, cap. XIII, § 15.

mentos del adversario, para mostrar que son incompatibles. En general, en una discusión, los motivos que obligan a una de las partes a adoptar un orden deberían procurar que la parte contraria adoptara un orden diferente. Pero, con frecuencia otras consideraciones disuadirán de semejante alteración <sup>103</sup>.

#### § 104. ORDEN DEL DISCURSO Y CONDICIONAMIENTO DEL AUDITORIO

Se puede reducir una explicación demostrativa, como las de los tratados de geometría, al enunciado de la tesis seguida de su demostración. Un discurso argumentativo casi siempre será más complejo, lo cual de siempre se reconoce, y Platón enumera, con una complacencia destinada a ridiculizarlas, las partes del discurso preconizadas por los sofistas <sup>104</sup>; Aristóteles no es menos severo <sup>105</sup>; sin embargo, la mayoría de los autores antiguos admiten que, por lo general, el discurso consta, por lo menos, de exordio, narración, demostración, refutación, conclusión y epílogo; en el discurso deliberativo, las dos primeras partes son menos útiles <sup>106</sup>.

Cabe destacar que, entre las partes del discurso, la que, a primera vista, parece la menos útil, el exordio, ha llamado la atención de todos. Aristóteles, Cicerón, Quintiliano, tratan ampliamente de ella <sup>107</sup>; el autor de la *Retórica a Herennio* se jacta de haber sido el primero en reconocer algunas de sus modalidades <sup>108</sup>. Ahora bien, el exordio es la parte del discurso que más específicamente intenta influir en las disposiciones del auditorio; por eso, vamos a estudiarla a continuación.

<sup>103</sup> Cfr. § 105, «Orden y método».

<sup>104</sup> Platón, *Fedro*, 266d-267a.

<sup>105</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1414a-1414b.

<sup>106</sup> R. Volkman, *Rhetorik der Griechen und Römer*, pág. 33.

<sup>107</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1414b-1416a; Cicerón, *De Inventione*, I, 20 y sigs.; Quintiliano, lib. IV, cap. I.

<sup>108</sup> *Retórica a Herennio*, I, 16.

Su objetivo será el de conciliarse con el auditorio, granjearse su benevolencia, despertar su curiosidad e interés por el discurso <sup>109</sup>. También proporcionará algunos elementos de los que emanarán argumentos espontáneos cuyo objeto sea el discurso y el orador.

Aristóteles lo compara con el prólogo y el preámbulo <sup>110</sup>, lo que parece accesorio y cuya significación sería, sobre todo, estética <sup>111</sup>. Pero, en muchos casos, es indispensable para el efecto persuasivo del discurso. Asegura las condiciones previas a la argumentación <sup>112</sup>. En efecto, mientras que se puede acortar e incluso suprimir el exordio cuando estas condiciones previas están aseguradas del todo, se vuelve indispensable si es preciso completar estas condiciones sobre tal o cual punto, y especialmente en lo que concierne a la calidad del orador, sus relaciones con el auditorio, el objeto o la oportunidad del discurso.

En el exordio, el orador se esforzará por mostrar su competencia, imparcialidad y honestidad,

pues, sobre todo a las personas honestas se les presta atención <sup>113</sup>.

Si el discurso pretende convencer al auditorio universal, no se excluirá, por eso, el exordio: el orador manifestará, principalmente, su respeto por los hechos, su objetividad.

A veces, unas meras observaciones preliminares le darán al orador un prestigio útil. Si Robert Browning comienza la apología del obispo Blougram con algunas alusiones despreciativas sobre la decoración arquitectural de su iglesia, sin duda es un modo, para el poeta, de enmarcar el discurso y los personajes dentro de la mente del lector; pero, también es —y de esta doble función procede toda la justificación de estos pocos versos— una especie de exordio que

<sup>109</sup> Cicerón, *De Oratore*, 323; Quintiliano, lib. IV, cap. I, § 5.

<sup>110</sup> Aristóteles, *Retórica*, 1414b.

<sup>111</sup> A. Ed. Chaignet, *La rhétorique et son histoire*, págs. 359-360.

<sup>112</sup> Cfr. Parte primera, «Los límites de la argumentación».

<sup>113</sup> Aristóteles, *Retórica*, 7.

confiere al obispo, según el interlocutor, las ventajas de un hombre refinado, con gusto delicado <sup>114</sup>.

El orador procurará, sobre todo, poner de relieve las cualidades de las que se podría dudar y cuya ausencia perjudicaría la credibilidad del orador; aquel a quien se le acusa habitualmente de ser demasiado hábil intentará granjearse la confianza del público; aquel al que, por su situación social, intereses y antecedentes, se supone que es altivo, extraño u hostil al auditorio, comenzará por desmentir semejante sospecha insistiendo en su comunión con el auditorio <sup>115</sup>. La alusión a la amistad entre dos pueblos, la referencia a un hecho de cultura común, una cita bien elegida, serán suficientes para inspirar confianza, mostrando que existe entre el orador y el auditorio una identidad de valores.

El exordio se adaptará siempre a las circunstancias del discurso, al orador y al auditorio, al asunto tratado, a los posibles adversarios.

Nada ilustra mejor esta exigencia como la declaración preliminar «no soy orador», y otras advertencias más o menos equivalentes; declaración recomendable a menudo, aunque ha recibido severas críticas por parte de Dale Carnegie <sup>116</sup>; pues, si bien permite evitar la acusación de procedimiento <sup>117</sup>, el que una parte de la fuerza del argumento no se remita al talento del orador <sup>118</sup>, no puede ser conveniente para quien, sin gran reputación y sin estar obligado a ello, toma la palabra o la pluma. En este caso, la dificultad estribará en tener una audiencia suficiente, a lo que no contribuye el exordio, el cual insiste en lo que es inhábil o incompetente. Catón

<sup>114</sup> R. Browning, *Poems, Bishop Blougram's Apology*, págs. 136-137.

<sup>115</sup> Cfr. Dale Carnegie, *L'art de parler en public et de persuader dans les affaires*, págs. 228, 230.

<sup>116</sup> Dale Carnegie, *Ib.*, pág. 207.

<sup>117</sup> Cfr. § 96, «La retórica como procedimiento».

<sup>118</sup> Cfr. § 98, «La apreciación de la fuerza de los argumentos como factor de la argumentación».

se mofaba del autor que comenzaba por escribir en griego cuando nada le forzaba a hacerlo <sup>119</sup>.

En ciertas circunstancias, lejos de minimizar su habilidad oratoria, el orador puede incluso, si goza de la suficiente reputación, prevalerse de ella, como Isócrates, al principio del *Panegírico*, para mostrar mejor, en la peroración, que, sea cual sea su talento, la tarea le sobrepasa <sup>120</sup>.

El exordio que se refiere al auditorio pretenderá estimular su amor propio, teniendo en cuenta su capacidad, su sentido común, su buena voluntad. El predicador que se dirige públicamente a Dios para rogarle que abra los corazones de los hombres <sup>121</sup> —con lo que reconoce que su argumentación no será en absoluto una demostración apremiante— dispone favorablemente al auditorio con esta invocación.

El exordio que alude al tema llamará la atención sobre el interés que ofrece este último por su importancia, su carácter extraordinario, paradójico, por el hecho de que lo han ignorado, deformado o no lo han comprendido <sup>122</sup>. También se tratará la oportunidad del discurso, mostrando por qué es el momento de hablar, sobre qué imponen las circunstancias que se adopte una postura. El exordio variará según que el tema sea «noble, confuso, paradójico o vergonzoso» <sup>123</sup>.

A veces, el exordio es inútil, o lo suplen otras técnicas: la presentación del orador por el presidente de la sesión no tiene otro objetivo que el de eximir al orador de elogiarse a sí mismo <sup>124</sup>.

<sup>119</sup> Citado por Aubrey Gwynn, *Roman education from Cicero to Quintilian*, pág. 45, según Polibio, XXXIX, 1 (ed. Büttner-Wobst).

<sup>120</sup> Isócrates, *Panegírico*, 13, 187.

<sup>121</sup> Cfr. Bossuet, *Sur la prédication évangélique*, en *Sermons*, vol. II, pág. 50.

<sup>122</sup> Cfr. Richard D. D. Whately, *Elements of Rhetoric*, parte I, cap. IV («Of Introductions»), págs. 109 y sigs.

<sup>123</sup> «Principia Rhetorices», en Apéndice a San Agustín, *Patrologie latine*, t. XXXII, cols. 1447 y 1448; cfr. Cicerón, *De Inventione*, I, 20; *Retórica a Herennio*, I, 5.

<sup>124</sup> Cfr. § 72, «El discurso como acto del orador».

Por otra parte, el exordio, cuando el auditorio lo percibe como un procedimiento destinado a paliar la insuficiencia de ciertas condiciones previas, puede llamar la atención del auditorio sobre este fallo. Por eso, muchos oradores, valiéndose de esta correlación entre la amplitud del exordio y las lagunas que debe rellenar, centrarán todo el exordio en torno a la inutilidad de este último. Esto supone, evidentemente, que el auditorio es consciente de las razones que justifican de ordinario el exordio. Una vez más, descubrimos que, a menudo, supone que el auditorio posee un conocimiento, al menos intuitivo, de sus propias reglas.

Añadamos que, durante una parte importante del discurso, a veces introduce el orador un nuevo exordio, sobremanera apropiado. Muy acertadamente ha apuntado V. Goldschmidt que, en los diálogos platónicos:

*Ces invocations solennelles des dieux sont tout autre chose que des fioritures littéraires ou dramatiques et, dans bien des cas, soulignent l'importance philosophique des passages.* <sup>125</sup>

(Estas invocaciones solemnes a los dioses son muy distintas de las florituras literarias o dramáticas y, en la mayoría de los casos, subrayan la importancia filosófica de los pasajes).

Después de haber preparado al auditorio para que escuche lo que constituye el núcleo del discurso, ¿es preciso comenzar por indicar la tesis que se va a defender o, por el contrario, es preciso terminar tras haber desarrollado las razones? En *Partitiones Oratoriae*, Cicerón aconseja proceder de forma distinta según el género de la argumentación:

La argumentación tiene dos tiempos, de los cuales uno tiende directamente a convencer, mientras que el otro da un rodeo y se dirige a la emoción. En la primera argumentación, después de exponer un punto para que sea admitido y adelantar las razones en las

<sup>125</sup> V. Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, nota, pág. 16.

cuales se apoya y, una vez establecidas éstas, vuelve directamente al punto expuesto y concluye. En la otra argumentación, la segunda, sigue un camino inverso y contrario: primero, emite las razones elegidas y las establece sólidamente; luego, cuando ha conmovido vivamente a las almas, lanza, por último, lo que hubiera debido haber expuesto al principio <sup>126</sup>.

Desde un principio se debería enunciar la tesis que no requiere una preparación especial del auditorio, porque no contiene nada extraordinario o chocante <sup>127</sup>. La tesis orienta el discurso, pero también es una postura, un compromiso del orador. El exponerla de inmediato tiene la ventaja de ilustrar a los oyentes, con lo que gana terreno. Pero, otra táctica consiste en que el orador retrasa el compromiso y la formulación de la tesis a tenor del desarrollo de la discusión, de modo que tiene en cuenta las objeciones y se presenta luego con una proposición que el auditorio aceptará sin duda <sup>128</sup>. Con arreglo a estas consideraciones se debe examinar la ventaja que implica ser el primero o el último en hablar. En parte, estas consideraciones son las que determinarán el orden de los argumentos en el discurso.

En la medida en que el orador puede fijar libremente este orden, uno de los factores que se tendrá en consideración será el poder respectivo de los argumentos. Cuando éste es irresistible, el orador puede ceñirse a la argumentación, contentarse con el argumento cuya adhesión está seguro de lograr. Pero esto sucede muy pocas veces <sup>129</sup>. Cuando, para defender la tesis, se dispone de cierto número de argumentos, ¿cómo hay que distribuirlos?

Existen tres órdenes: el orden de fuerza decreciente, el orden de fuerza creciente y, por último, el más recomendado, el orden

<sup>126</sup> Cicerón, *Partitiones Oratoriae*, 46.

<sup>127</sup> Richard D. D. Whately, *Elements of Rhetoric*, part. I, cap. III, § 4, pág. 87.

<sup>128</sup> Cfr. Kotarbinski, *Traktat o dobrej robocie* (Tratado del buen trabajo), cap. XIII.

<sup>129</sup> Cfr. § 100, «La amplitud de la argumentación».

homérico o nestoriano, llamado así porque Néstor había puesto en el centro de sus tropas a los más débiles <sup>130</sup>; pues, según Néstor, es preciso comenzar y terminar por los argumentos más fuertes <sup>131</sup>.

El inconveniente del orden creciente reside en que la utilización, al principio del discurso, de argumentos mediocres puede indisponer al oyente y hacer que se muestre reacio a la tesis. El inconveniente del orden decreciente consiste en que deja a los oyentes con la última idea —a menudo la única que permanece en su mente—, que puede ser desfavorable. Para evitar estos dos escollos, se preconiza el orden nestoriano, destinado a poner de relieve, presentando, a la vez o en último lugar, los argumentos más sólidos y agrupando los demás en el centro de la argumentación.

Cabe señalar que estas consideraciones suponen que el poder de los argumentos es siempre el mismo, sea cual sea su lugar en el discurso. Ahora bien, con mucha frecuencia, sólo gracias a la preparación por medio de argumentos previos parecerá fuerte un argumento. Así, en *Julio César* de Shakespeare, sólo al final revela Antonio el argumento contundente, el testamento de César en favor del pueblo, y esto tras haber creado todo el contexto que haría que se atribuyera al testamento la interpretación deseada <sup>132</sup>.

El orden de los argumentos deberá ser, pues, el que les dé más poder; generalmente, se empezará por aquel cuya fuerza es independiente de la de los demás. En la doble defensa, que alude a la vez al hecho y al derecho, el orden no es indiferente: siempre se comenzará por la defensa más fuerte, confiando en que la adhesión establecida por el primer punto contribuya a que se acepte el segundo <sup>133</sup>. En general, es preciso presentar los argumentos de

<sup>130</sup> Cfr. Homero, *Iliada*, vv. 297 y sigs.

<sup>131</sup> Cicerón, *De Oratore*, 313; *Retórica a Herennio*, III, 18; Quintiliano, lib. V, cap. XII, § 14; lib. VII, cap. I, § 10; cfr. también R. Volkman, *Hermägoras oder Elemente der Rhetorik*, pág. 197; cfr. Argumento de Libanios, § 6, y Argumento anónimo, 5, respecto al alegato sobre la corona, en Demóstenes, *Discursos*.

<sup>132</sup> Shakespeare, *Julius Caesar*, acto III, escena 2.<sup>a</sup>

<sup>133</sup> Cfr. § 100, «La amplitud de la argumentación».

forma que parezcan plausibles, dado que ya se conocen los elementos del debate. En su apología del cristianismo, Pascal recomienda emplear un orden en el que sólo aparezca la prueba de la verdad después de que se haya creado el ambiente propicio para que se la admita lo más fácilmente posible:

[...] *il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison, vénérable, en donner respect; la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie; et puis montrer qu'elle est vraie*<sup>134</sup>.

([...] hay que comenzar por demostrar que la religión no es en absoluto contraria a la razón, sino venerable; hay que inspirar respeto hacia ella; hacerla después amable, hacer desear a los buenos que fuera verdadera, y, luego, mostrar que es verdadera).

Cuando una objeción grave puede influir en todo el desarrollo del discurso, de nada sirve emitir argumentos que los oyentes interpretarían con arreglo a esta objeción. En primer lugar, es preciso refutar dicha observación para dejar el campo libre a otras interpretaciones más favorables<sup>135</sup>. Por los mismos motivos, Quintiliano había aconsejado iniciar el discurso rechazando una acusación que provoca el que se dude de la integridad moral del acusado, a menos que ciertos reproches menos graves sean notoriamente falsos; en tal caso, hay que empezar por refutarlos, por quitarles cualquier tipo de crédito a los acusadores<sup>136</sup>.

En algunos casos, no se esperará a que se formule la acusación, se la rebatirá con anticipación. Este procedimiento presenta algunos inconvenientes: obliga a enunciar la acusación, con lo que atribuye al adversario ideas que no siempre tuvo o que no siempre se atrevió

<sup>134</sup> Pascal, *Pensées*, I (27), «Bibl. de la Pléiade», pág. 823 (n.º 187, ed. Brunschvicg).

<sup>135</sup> Cfr. Richard D. D. Whately, *Elements of Rhetoric*, parte I, cap. III, § 6, pág. 90.

<sup>136</sup> Quintiliano, lib. VII, cap. I, § 11.

a expresar. La refutación anticipada implica que la acusación es normal, que, por tanto, es necesario tenerla en cuenta. Puede dar lugar de por sí a efectos cómicos, como lo demuestra esta anécdota citada por Quintiliano:

Fulvio Propincuo, a quien el legado del emperador le preguntaba si los documentos que hacía iban firmados, respondió: «Sí, señor, y la firma no es falsa»<sup>137</sup>.

Cuando adquiere la forma de una objeción que uno se hace a uno mismo, la refutación anticipada puede dar lugar a una figura, la *prolepsis*, argumentativa en grado sumo<sup>138</sup>.

Esta refutación anticipada también puede adquirir la forma de una concesión, cuyas ventajas ya hemos estudiado<sup>139</sup>. Si va detrás de una observación del adversario, constituye un compromiso. Pero, si la precede —situada sobre todo al principio del discurso—, consiste en defenderse, de antemano, de haber ignorado un valor o un hecho importante. Participa de las ventajas e inconvenientes de la refutación anticipativa. También puede seguir al enunciado de algunos argumentos débiles, dar pruebas de la buena fe del orador. Según Quintiliano, es una de las razones que puede inducir a principiar con argumentos débiles, que en seguida se dejarán<sup>140</sup>. Aquí se descubre un nexo particular muy estrecho, entre el lugar que se les da a los argumentos y la función que se les asigna en la preparación del auditorio.

La descalificación del adversario, si es conveniente llevarla a cabo, se situará al final del discurso dentro de la acusación, delante de la réplica<sup>141</sup>. En la antigüedad, los oradores, en los debates ju-

<sup>137</sup> Quintiliano, lib. VI, cap. III, § 100.

<sup>138</sup> Cfr. § 41, «Figuras de retórica y argumentación».

<sup>139</sup> Cfr. § 102, «Los paliativos contra los riesgos de la amplitud».

<sup>140</sup> Cfr. Aristóteles, *Retórica*, 1414b; cfr. Whately, *Elements of Rhetoric*, parte II, cap. III, § 5, pág. 169.

<sup>141</sup> Cfr. Cicerón, *Tópica*, 75.

diciales, solían terminar los discursos con un ataque contra aquel al que acusaban, de modo que, de antemano restaban, por completo, importancia a su alegato; por el contrario, quien se defendía debía, en el exordio, recobrar la benevolencia de los oyentes y jueces, esforzándose por modificar el estado de ánimo desfavorable creado por la peroración del adversario. En este caso, como en casi todos los demás, al ser el orden de los discursos una adaptación al auditorio y a la situación argumentativa, todas las reglas que se podrían formular al respecto son funcionales. Los preceptos más precisos sólo son la codificación de lo que triunfa normalmente, pero lo normal en lo que se basan no tiene unos límites estables.

La táctica utilizada, por otra parte, variará según las características del auditorio. Aristóteles había señalado que algunos oyentes mostraban más sentido crítico al final de un debate que al principio <sup>142</sup>; para otros, ocurrirá lo contrario. Las reacciones previstas podrán ser emotivas. Se llegará, incluso, a encolerizar gradualmente al oyente <sup>143</sup>. A medida que la táctica empleada especula con las debilidades del interlocutor que no parece que todos las compartan, especialmente el auditorio universal, el éxito obtenido pierde su importancia ante terceros. Sin embargo, no existe un límite tajante entre las técnicas sobre el orden destinadas al auditorio universal y las que sólo valen para un auditorio determinado; pues el auditorio universal siempre coincidiría, en algunos rasgos, con el hombre real, concreto; sólo se alejaría de un auditorio particular como la concepción que se procura que trascienda a unos auditorios particulares determinados.

Las reacciones de un auditorio dado, aun cuando se las pueda interpretar en términos psicológicos, incluso políticos, muy a menudo no son por eso menos explicables y justificables por razones que podría admitir el auditorio universal y que volverían racionales, en cierto modo, estas reacciones.

<sup>142</sup> Cfr. Aristóteles, *Tópicos*, 156b.

<sup>143</sup> Cfr. Schopenhauer, *Eristische Dialektik*, ed. Piper, vol. 6, pág. 413 («Kunstgriff 8»); Aristóteles, *Sobre las refutaciones sofísticas*, 174a.

### § 105. ORDEN Y MÉTODO

Sin duda, el orden constituye el objeto de una elección cuya única regla es la mejor adaptación posible a los sucesivos estados del auditorio, tal como los imagina el orador, e incluso este último podrá reivindicar como un derecho el

permitir que cada uno de los litigantes haga uso de la disposición y plan de defensa que haya aprobado y preferido <sup>144</sup>.

Sin embargo, Demóstenes, tras haber exigido así libertad total, declara, en el mismo alegato:

Pues, adoptando el mismo orden de la denuncia hablaré sucesivamente de todas y cada una de las imputaciones sin dejar de lado ninguna por propia voluntad <sup>145</sup>.

¿Simple cortesía con el oyente para facilitarle la tarea? ¿Costumbre que se ha de seguir?

Esto nos conduce a un punto muy importante: el orden adoptado puede ser, él mismo, un tema de reflexión para el oyente y, de esta forma, influir directamente en el resultado de la argumentación. Hemos destacado muchas veces los argumentos espontáneos que tienen el discurso por objeto y cuyos efectos se superponen a los de los argumentos enunciados <sup>146</sup>, y el orden de los argumentos proporciona un ejemplo excelente.

Un orden, para llegar a ser objeto de reflexión, es preciso que se lo pueda aprehender como tal, lo cual sucederá cada vez que el orden de los enunciados esté vinculado a un orden exterior al discurso, conocido por los oyentes, o que, al menos, todos pueden comprender inmediatamente. El orden cronológico, cuando se adopta

<sup>144</sup> Demóstenes, *Sobre la corona*, 2.

<sup>145</sup> *Ib.*, 56.

<sup>146</sup> Cfr. § 72, «El discurso como acto del orador»; § 96, «La retórica como procedimiento».

para la explicación de hechos, constituiría el ejemplo más característico de orden exterior al discurso. Representa, al parecer, la forma más simple del «orden natural» que tanto ha preocupado a los teóricos <sup>147</sup>.

Este orden cronológico, sin embargo, está lejos de ser el único que le pueda servir al oyente de esquema de referencia. Así, también la tradición oratoria proporciona esquemas que, a título de *patrones*, parecen exteriores al discurso particular, y vemos que es difícil discernir, sobre todo en la audición del discurso ininterrumpido, la parte que vuelve a la costumbre, a la tradición, dentro de la percepción del discurso como si respondiera a un orden normal.

El orden adoptado por el adversario no es por eso menos apto para servir de esquema de referencia. Y también la parte del discurso ya pronunciada por el orador y que valdrá de esquema argumentativo, al mismo orador, en la segunda parte de su intervención. Más aún, es probable que se aprehendan algunos argumentos con arreglo al ritmo que hayan sugerido; uno puede preguntarse si la sorites china no extrae parte de su eficacia del esquema que comienza: los primeros eslabones harían que se percibieran los siguientes como las sucesivas etapas del proceso mental; lo mismo sucedería con ciertas analogías, con algunas dobles jerarquías.

El orden exterior —como el orden cronológico, el acostumbrado— y también el orden nacido de la argumentación constituirían *buenas formas* que se desarrollan en el tiempo, con todos los rasgos que la psicología gestaltista ha dado a este término, es decir, fáciles de comprender, satisfactorios para el espíritu, y lo que es más, susceptibles de aproximar a estas formas las percepciones que se alejaran ligeramente de ellas y también de permitir que algunos elementos encuentren su sitio en una serie. Así, es posible que se comprendan algunos argumentos sobreentendidos gracias al lugar que ocupan en semejante sucesión ordenada.

<sup>147</sup> Cfr. Rodolphus Agricola, *De inventione dialectica*, lib. III, págs. 167 y sigs.; Juan Luis Vives, *Arte de hablar*, lib. III, cap. III, en *Obras completas*, t. II, pág. 783.

La *buen forma*, por el hecho mismo de desarrollarse en el tiempo, se caracteriza a menudo por una intensidad creciente, una suma. Tal es el caso, por ejemplo, de la *gradación* (clímax), que es una figura de orden. El enlace verbal entre cláusulas, la repetición de ciertos términos sugieren un incremento de la intensidad. La repetición no sólo los realza <sup>148</sup>, hace algo más. Como dice Quintiliano «antes de mostrar el paso siguiente, se detiene en los anteriores» <sup>149</sup>. A menudo, se da como ejemplo de lo que acabamos de señalar el pasaje que citamos a continuación y que procede de Demóstenes:

[...] no me limité a exponer esas medidas sin proponerlas por escrito, ni a proponerlas por escrito sin ejercer de embajador, ni a ejercer de embajador sin lograr convencer a los tebanos [...] <sup>150</sup>.

¿Se trata de acciones que requieren una determinación creciente? ¿No será también una laguna cada vez más pequeña dentro de la acción? Sin duda, el punto de vista difiere según los oyentes. Si apenas se alude a una figura que sería el anticlímax, es porque, casi siempre, se puede concebir la percepción de un orden como una progresión.

A veces, se precisarán las relaciones entre el discurso y la serie exterior a él, cuando los une un enlace de lo real, en un argumento específico de doble jerarquía <sup>151</sup>. Así, algunos autores aconsejan el orden de los argumentos según su fuerza creciente como si fuera el más natural por la razón de que:

*Il semble qu'on est entraîné à cet ordre par une loi de la nature qui échauffe, exalte et transporte l'imagination et le raisonnement comme la voix de l'orateur à mesure qu'il parle* <sup>152</sup>.

<sup>148</sup> Cfr. § 42, «Las figuras de la elección, de la presencia y de la comunión».

<sup>149</sup> Quintiliano, lib. IX, cap. III, § 55.

<sup>150</sup> Demóstenes, *Sobre la corona*, 179.

<sup>151</sup> Cfr. § 76, «El argumento de doble jerarquía».

<sup>152</sup> A. Ed. Chaignet, *La rhétorique et son histoire*, pág. 401.

(Parece que estamos abocados a este orden por una ley de la naturaleza que aviva, exalta y pone fuera de sí la imaginación y el razonamiento, como la voz del orador a medida que habla).

Un consejo ingenuo si se trata de preconizar la disposición de los argumentos según su poder —pues hemos visto que esta fuerza misma depende en gran parte del lugar de los argumentos—, pero una observación interesante, si se trata de mostrar el papel que desempeñan las dobles jerarquías en las reflexiones sobre el orden. El orden de los argumentos, desde el momento que sus rasgos permiten percibirlos con bastante facilidad como si estuvieran insertados en una doble jerarquía, estará por eso justificado; su disposición no parecerá un procedimiento, puesto que se convierte en la consecuencia de un hecho <sup>153</sup>.

Cualquier indicación relativa al orden facilitará su aprehensión como tal, lo cual se podrá hacer mediante una simple alusión (por ejemplo, la alusión al orden acostumbrado), o incluso mediante la conocida técnica de la división, es decir, el anuncio de las partes que se van a tratar: bien partes del discurso, bien puntos que se van a debatir, bien pruebas que se aportarán. En este último caso, sobre todo, se han subrayado los inconvenientes de la división: para Quintiliano, la división le quita al discurso el encanto de la espontaneidad, hace que se avisten de lejos algunos argumentos difíciles de admitir, le priva de la ventaja de una salida en masa <sup>154</sup>. Sin embargo, la división tiene la ventaja de crear, a partir del momento en que se la propone y aun cuando no corresponde a ningún orden exterior al discurso, un esquema de referencia. La prueba está en que toda infracción a la división parecerá que es una infracción al orden admitido y el orador deberá justificarla.

Esta justificación es la que exige todo cambio <sup>155</sup>. En efecto, el oyente corre el riesgo de atribuir a una ruptura del orden espera-

<sup>153</sup> Cfr. § 96, «La retórica como procedimiento».

<sup>154</sup> Quintiliano, lib. IV, cap. V, 4-8; cfr. Fénelon, *Dialogues sur l'éloquence*, ed. Lebel, t. XXI, págs. 68-71.

<sup>155</sup> Cfr. § 27, «Acuerdos propios de cada discusión».

do, sea cual sea, el valor de indicio o de señal: deseo de sembrar la confusión en las ideas del auditorio, voluntad de evidenciar un argumento considerado como fuerte, deseo de pasar por alto algunas cuestiones.

La disposición esperada importa tanto que, a menudo, se la adopta en detrimento de otra igual de favorable. Con la espera que no lleva a ningún sitio hay que relacionar el peligro que entrañan los argumentos tardíos, los cuales pierden su fuerza por no haberlos enunciado en el momento deseado <sup>156</sup>. Sin duda, se podrá romper deliberadamente cualquier orden previsto con el fin de despertar la curiosidad, de parecer original, pero la ruptura, lejos de dar una impresión de naturalidad y sinceridad, corre el riesgo de favorecer la disociación procedimiento  
realidad

Desde el momento en que el discurso sigue un esquema percibido como exterior a él, el orden adoptado aparecerá —lo hemos visto— como un orden natural, ya sea el orden cronológico o el que corresponde a la exaltación creciente del orador. Pero, hace tiempo que existe la reflexión sobre el orden considerado como natural. Cuando Agrícola <sup>157</sup> y Ramus <sup>158</sup> procuran separar claramente la dialéctica y la retórica, reduciendo esta última al estudio de los medios de expresión que sirven para engalanar el discurso y hacerlo más agradable, transfieren a la dialéctica los problemas de orden, de exposición, de método, que se trataban tradicionalmente en las obras de retórica. Sin duda, por eso la retórica penetra en la dialéctica pese al esfuerzo por separarlas <sup>159</sup>. Sin embargo, los problemas se transforman. En efecto, uno se pregunta ante todo, y cada vez más, si no existe un orden único, el cual se impone,

<sup>156</sup> Cfr. Quintiliano, lib. IV, cap. V, § 18; lib. V, cap. XIII, § 51; lib. VII, I, § 11.

<sup>157</sup> Rodolphus Agricola, *De inventione dialectica libri tres*, lib. II, págs. 132 y sigs.

<sup>158</sup> P. Ramus, *Dialecticae libri duo*, París, 1560, lib. I, nota, pág. 10; ed. de 1566, lib. I, nota, pág. 156 (más desarrollada).

<sup>159</sup> Cfr. G. Morpurgo Tagliabue, «La retórica aristotélica e il barocco», en *Retorica e Barocco*, pág. 124.

el de la naturaleza de las cosas, al que debería conformarse el discurso racional. Al método de prudencia, que es relativo a la opinión, se opondrá el método de doctrina o de naturaleza «según el cual lo que es naturalmente más evidente debe ir delante»<sup>160</sup>. Para los pensadores clásicos, el método de naturaleza será el encañamiento de las razones apropiado a un orden natural, objetivo, inherente al mundo o también al pensamiento, pues se supone que el método representa las operaciones de un espíritu que se adapta a lo real. Generalmente, de las ciencias se toma el modelo de este método universal; todos los esfuerzos de Descartes se centrarán en darle a este orden natural el carácter constructivo de las matemáticas.

La unicidad de este orden racional lo distingue enormemente, no sólo de un orden argumentativo, sino también de un orden puramente formal, tal como lo entendería la lógica moderna. La demostración formal y el método racional tienen en común el rigor, pero la segunda aspira a la objetividad, está vinculada a nociones como claridad, sencillez y también evidencia, que garantizan las premisas, los razonamientos y las conclusiones.

Este orden único, que goza de un privilegio tan eminente, lo encontramos en la mayoría de los teóricos, quienes, a pesar de alejarse del pensamiento clásico, conservan sus aspiraciones. Whately se limita a afirmar que el orden natural es aquel en el cual lo que es más evidente (*obvious*) precede a lo que sigue<sup>161</sup>. Para Tarde, existe un orden racional de los errores, así como de las verdades:

[...] *n'y a-t-il pas [...] parmi toutes les manières d'exposer les dogmes de la religion la plus extravagante, les mythes de la mythologie la plus fantaisiste, une combinaison plus propre que nulle autre à faire sentir la raison d'être de chacun d'eux?*<sup>162</sup>.

[...] ¿no existe [...], entre todas las formas de exponer los dogmas de la religión más extravagante, los mitos de la mitología más fanta-

<sup>160</sup> P. Ramus, *Dialecticae libri duo*, París, 1560, lib. II, pág. 208.

<sup>161</sup> Richard D. D. Whately, *Elements of Rhetoric*, part. I, cap. III, § 7, pág. 107.

<sup>162</sup> G. Tarde, *La logique sociale*, pág. 180.

siosa, una combinación más apropiada que cualquier otra para hacer sentir la razón de ser de cada uno de ellos?).

Esta forma de exponer no reproduciría un orden de aparición sino la relación interna natural, que une efectivamente los elementos de esta construcción.

El orden natural o racional no es independiente de cualquier auditorio, sino que se adapta al auditorio universal y a la racionalidad que se le atribuye. Si se considera que el orden racional es único, se debe a que se representa este auditorio como una entidad abstracta, intemporal, y no como un auditorio concreto, es decir, variable, con arreglo a la imagen que se tiene de él<sup>163</sup>. Se suele olvidar que se han elaborado psicológicamente las nociones que sirven de base al orden racional, como la claridad, la sencillez, y, por consiguiente, se las ha convertido en absolutas. La argumentación racional sólo es, en realidad, un caso particular de argumentación *ad hominem*, el que hemos calificado de argumentación *ad humanitatem*. Sin embargo, la idea de un orden natural, que sería objetivo, arrastraría la consecuencia de que el discurso, en la medida en que fuera distinto de la aplicación de un método conforme a este orden, se reduciría a una actividad de recambio, un remedio para salir del caso. Sólo si la entrada al *vray chemin* (buen camino) está cerrada al dialéctico, éste

*se fera autre voye par force d'esprit et prudence, et cherchera de toutes parts toutes aydes de coustume et d'usage [...]*<sup>164</sup>.

(se marcará otro camino, si es inteligente y prudente, y buscará en todas partes cualquier ayuda de costumbre o de uso [...])

A Ramus también le interesa esta actividad, pues, según él, es, al menos parcialmente, la actividad del filósofo, así como la del poeta, la del orador. Descartes ya no se interesa por ella.

<sup>163</sup> Cfr. § 7, «El auditorio universal».

<sup>164</sup> Ch. Waddington, *Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions*, pág. 372.

La búsqueda de un método natural, objetivo, único, casi siempre se revela correlativa de una concepción según la cual la retórica es una pura técnica de ornato. En efecto, este método deja indeterminada la forma del discurso; todos los elementos de ésta, todo lo que no está impuesto por el orden natural, parece exterior; desde este punto de vista, se renuncia a justificar la forma con el fondo.

Entre los partidarios de un método dialéctico natural, universal, conforme a la naturaleza de las cosas, se puede considerar el discurso en sí mismo como una obra de arte, como una entidad. A este propósito, la analogía entre un discurso y un organismo (por ejemplo, «un ser animado que tiene cuerpo, cabeza y pies»<sup>165</sup>) es una manera de separar la forma del discurso de su contenido, pero dándole a la forma un orden estructurado, que le es propio. La analogía se limita a afirmar una relación entre las partes, sin proporcionar ninguna determinación en cuanto a la naturaleza de estas relaciones. Considera el discurso como algo aislado, que se basta a sí mismo. Lo mismo sucede con las analogías entre los discursos y las obras de arte pertenecientes a otros campos; así como G. Dorffles relaciona el teatro y la música, mediante la instrumentación limitada, la sucesión de los movimientos rítmicos, la entrada de personajes o de instrumentos, las acciones retrógradas, las repeticiones y transposiciones<sup>166</sup>, así se puede relacionar, tanto con uno como con otro, el discurso y ver principalmente en el discurso indirecto una perspectiva dentro de la visión global. Se trata de las analogías que se les ocurrirán a algunos oyentes y que podrán incrementar su buena voluntad, por medio de un placer estético. No ilustran al teórico de la argumentación.

En cuanto a nosotros, pensamos que una teoría de la argumentación no debe ni buscar un método conforme a la naturaleza de las cosas, ni considerar el discurso como una obra que encuentra en sí misma su estructura. Ambas concepciones complementarias

<sup>165</sup> Cfr. Platón, *Fedro*, 264c.

<sup>166</sup> Gillo Dorffles, *Discorso tecnico delle arti*, págs. 180-81.

separan fondo y forma, olvidan que la argumentación es un todo, destinado a un auditorio determinado. De este modo, se pasa de un problema de comunicación a una ontología y a una estética, aun cuando el orden ontológico y el orden orgánico sólo sean dos desviaciones de un orden adaptativo. Las exigencias de la adaptación al auditorio son las que deben servir de guía en el estudio del orden del discurso; esta adaptación actuará, bien directamente, bien por la mediación de las reflexiones del oyente respecto al orden: lo que entiende por orden natural, las analogías que percibe con un organismo o una obra de arte, sólo son argumentos entre otros más; el orador deberá tenerlo en cuenta con el mismo título que todos los factores susceptibles de preparar al auditorio. El método y la forma podrán adquirir, respectivamente, una mayor o menor importancia según que se trate de un auditorio particular, técnico o universal. Pero una teoría de la argumentación que no dejara sitio a todos estos elementos de manera conjunta, se alejaría siempre de su objeto. La disociación entre la forma y el fondo, que ha conducido a deshumanizar la noción del método, también ha llevado a acentuar el aspecto irracional de la retórica. Sin duda, el punto de vista argumentativo introducirá, en cuestiones consideradas por lo general como si dependieran únicamente de la expresión, opiniones que muestran la secreta racionalidad de las mismas.

## CONCLUSIÓN

No nos ha resultado nada fácil reducir este tratado de la argumentación a las dimensiones de la presente obra. Lejos de haber agotado la materia, apenas hemos abordado y, a veces, sólo señalado su riqueza. Esquemas que desde hace tiempo permanecen en el olvido y otros cuyo estudio es muy reciente han servido para explicarse unos a otros e integrarse en una disciplina antigua, pero deformada desde hace siglos e ignorada en la actualidad. Diferentes problemas abordados por lo general desde un punto de vista puramente literario, otros de los que se preocupa la especulación más abstracta —ya dependa de corrientes existencialistas o de la filosofía analítica inglesa— se encuentran situados dentro de un contexto dinámico, el cual destaca el interés de los mismos y permite captar en el estado natural las relaciones dialécticas del pensamiento y la acción.

Cada uno de los puntos, cuyo examen apenas se ha esbozado, merecería un estudio detallado. Los diversos tipos de discurso, su variación con arreglo a las disciplinas y los auditorios, la manera en que las nociones se modifican y organizan, la historia de estas transformaciones, los métodos y los sistemas a los que ha podido dar origen la adaptación de conjuntos nocionales a problemas de conocimiento y tantas otras cuestiones que sólo se las ha mencionado, ofrecen al estudio de la argumentación un campo de investigaciones de una riqueza incomparable.

Hasta ahora, todas las cuestiones, bien se las ha ignorado por completo, bien se las ha estudiado con un método y con un espíritu ajenos al punto de vista retórico. En efecto, la limitación de la lógica al examen de las pruebas que Aristóteles calificaba de analítica y la reducción a éstas de las pruebas dialécticas —cuando se le prestaba algún interés a su análisis— ha eliminado del estudio del razonamiento toda referencia a la argumentación. Esperemos que nuestro tratado provoque una reacción positiva y que, en el futuro, su sola presencia impida reducir todas las técnicas de la prueba a la lógica formal y ver sólo en la razón una facultad calculadora.

Si una concepción reducida de la prueba y de la lógica ha acreado una concepción sucinta de la razón, la ampliación de la noción de prueba y el enriquecimiento de la lógica que resultan de ello sólo pueden, a su vez, influir en la manera en que se entiende nuestra facultad de razonar. Por eso, nos gustaría concluir con unas consideraciones que rebasan, por su generalidad, una teoría de la argumentación, pero que le proporcionan un marco que pone de relieve su interés filosófico. Así como en el *Discours de la Méthode*, sin ser una obra de matemáticas, asegura al método «geométrico» un campo de aplicación más vasto —aunque nada impide ser geómetra sin ser cartesiano—, así las ideas que proponemos, aunque la práctica y la teoría de la argumentación no se solidaricen con ellas, le conceden a la argumentación un sitio y una importancia que de ningún modo poseían en una visión más dogmática del universo.

Combatimos las opiniones filosóficas, tajantes e irreductibles, que nos presentan los absolutismos de cualquier índole: el dualismo de la razón y la imaginación, de la ciencia y la opinión, de la evidencia irrefragable y la voluntad engañosa, de la objetividad universalmente admitida y la subjetividad incomunicable, de la realidad que se impone a todos y los valores puramente individuales.

No creemos en las revelaciones definitivas e inmutables, sea cual sea su naturaleza u origen. Por otra parte, alejaremos de nuestro

arsenal filosófico los datos inmediatos y absolutos, llamadas sensaciones, evidencias racionales o intuiciones místicas. Este rechazo no implica —es obvio— que, en nuestras opiniones, descartemos el efecto de la experiencia o del razonamiento, sino que no hagamos nuestra la desorbitada pretensión de elevar a datos definitivamente claros, inquebrantables ciertos elementos de conocimiento, idénticos en todos los espíritus normalmente constituidos, independientes de las contingencias sociales e históricas, fundamento de las verdades necesarias y eternas.

Esta forma de disociar ciertos elementos irrefragables del conjunto de nuestras opiniones, cuyo carácter imperfecto y perfectible nadie ha cuestionado, de hacerlas independientes de las condiciones de percepción y de expresión lingüística, tiene por objetivo sustraerlos a cualquier discusión y argumentación. El concebir todo progreso del conocimiento únicamente como una extensión del campo lleno de estos elementos claros y distintos, el llegar incluso a imaginarse que, en última instancia, en un pensamiento perfecto, se pudiera, imitando al pensamiento divino, eliminar del conocimiento todo lo que no se conformara con el ideal de claridad y distinción, es querer reducir progresivamente el recurso a la argumentación hasta el momento en que su uso sea superfluo por completo. Provisionalmente, su utilización estigmatizaría las ramas del saber que todavía se sirven de él, como los campos constituidos de modo imperfecto, para la búsqueda del método y que no merecen el nombre de *ciencia*. No resulta sorprendente que este estado de ánimo haya alejado a los lógicos y a los filósofos del estudio de la argumentación, considerado indigno de sus inquietudes, con lo que se dejaría dicho estudio a los especialistas de la publicidad y la propaganda, que se destacan por la falta de escrúpulos y constante oposición a cualquier búsqueda sincera de la verdad.

Nuestra postura será muy diferente. En lugar de fundamentar nuestras teorías filosóficas en verdades definitivas e indiscutibles, tomaremos como punto de partida el hecho de que los hombres y los grupos humanos se adhieren a toda clase de opiniones con

una intensidad variable, que sólo se puede conocer al ponerla a prueba. Las creencias que se analizan no siempre son evidentes y pocas veces su objeto consiste en ideas claras y distintas. Las ideas admitidas con más frecuencia permanecen implícitas y sin formular durante mucho tiempo, pues, en la mayoría de los casos, sólo con motivo de un desacuerdo en cuanto a las consecuencias resultantes se plantea el problema de su formulación o de su determinación más precisa.

El sentido común opone regularmente los hechos a las teorías, las verdades a las opiniones, lo que es objetivo a lo que no lo es, señalando por consiguiente qué opiniones se han de preferir antes que otras, ya se fundamente o no esta preferencia en criterios aceptados por lo general. J. St. Mill o A. Lalande, al pedirnos que confrontemos nuestras ideas con los hechos o los enunciados verdaderos, no ofrecen innovación alguna, y, si es fácil seguir su opinión cuando no se cuestionan los hechos ni las verdades, desgraciadamente no siempre sucede así. Todo el mundo está predispuesto a reconocer en los hechos y en las verdades una función normativa con relación a las opiniones, pero quien cuestiona un hecho o duda de una verdad, vacilará en reconocerle este estatuto favorable y calificará de modo muy distinto la afirmación que se niega a aceptar. Asimismo, la mayoría de los hombres están inclinados, por lo general, a actuar conforme a lo que les parece lógico o razonable, pero rechazan este adjetivo en las soluciones en las que reconocen lo bien fundado de las mismas.

Aquellos para quienes los hechos y las verdades proporcionan las únicas normas que deben regir las opiniones, procurarán aproximar sus ideas a una u otra forma de evidencia indubitante e indiscutible. Desde esta perspectiva, no es cuestión de fundamentar, a su vez, estas evidencias, pues sin ellas la noción misma de fundamento parecería incomprensible. A partir de ellas, la prueba adoptará la forma de un cálculo o de un recurso a la experiencia.

La confianza aumentada, de esta forma, en los procedimientos y los resultados de las ciencias exactas y naturales corren parejos

con el arrinconamiento de los demás medios de prueba, considerados sin valor científico. Y, por añadidura, esta actitud era justificable mientras se pudiera esperar encontrar una solución científica defendible para todos los problemas humanos reales, gracias a la aplicación cada vez más extendida del cálculo de las probabilidades. Por el contrario, si hay problemas esenciales —ya se trate de cuestiones morales, sociales o políticas, filosóficas o religiosas— que escapan, por su naturaleza misma, a los métodos de las ciencias exactas y naturales, no parece razonable desechar con desprecio todas las técnicas de razonamiento propias de la deliberación, la discusión, en una palabra, la argumentación. Es demasiado fácil descalificar, tachándolos de «sofísticos», todos los razonamientos no conformes a las exigencias de la prueba que Pareto llama lógico-experimental. Si se tuviera que considerar como razonamiento engañoso toda argumentación de índole parecida, la insuficiencia de las pruebas «lógico-experimentales» dejaría, en todos los ámbitos esenciales de la vida humana, el campo totalmente libre a la sugestión y a la violencia. Pretendiendo que lo que no es objetiva e indiscutiblemente válido depende de lo subjetivo y lo arbitrario, se abriría un abismo insalvable entre el conocimiento teórico, racional solamente, y la acción, cuyas motivaciones serían irracionales por completo. Desde semejante perspectiva, la práctica ya no puede ser razonable, pues la argumentación crítica se vuelve del todo incomprendible y ya no se puede tomar en serio la reflexión filosófica misma. En efecto, sólo los campos de los que se ha eliminado toda controversia pueden desde entonces aspirar a cierta racionalidad. Desde el momento en que hay controversia y los métodos «lógico-experimentales» no pueden restablecer el acuerdo de los espíritus, se está en el campo de lo irracional, que sería el de la deliberación, la discusión, la argumentación.

La distinción, tan frecuente en la filosofía del siglo xx, entre los juicios de realidad y los juicios de valor, caracteriza el intento —que creemos desesperado— de quienes, al tiempo que reconocían el estatuto particular y eminente de la investigación científica, que-

rían, sin embargo, salvar de lo arbitrario y de lo irracional las normas de nuestra acción. Pero esta distinción, consecuencia de una epistemología absolutista que tendía a aislar con claridad dos aspectos de la actividad humana, no ha conseguido los resultados esperados por dos razones: el fracaso en la elaboración de una lógica de los juicios de valor y la dificultad de definir de modo satisfactorio los juicios de valor y los juicios de realidad.

Si es posible —como nosotros lo hemos hecho— discernir, en la práctica argumentativa, enunciados relativos a los hechos y otros referentes a los valores, nunca está asegurada la distinción entre estos enunciados: resulta de acuerdos precarios, de intensidad variable, a menudo implícitos. Para poder distinguir con claridad dos tipos de juicios, sería preciso poder proponer criterios que permitieran identificarlos, criterios que debieran escapar de cualquier controversia y, más concretamente, sería necesario un acuerdo sobre los elementos lingüísticos sin los cuales ningún juicio se puede formular.

Para que los juicios de realidad suministraran un objeto indiscutible de un saber común, sería preciso que los términos que contienen carezcan de toda ambigüedad, bien porque es posible conocer su verdadero sentido, bien porque una convención aceptada de modo unánime suprime cualquier controversia al respecto. Estas dos posibilidades, que son las del realismo y el nominalismo en materia lingüística, son, ambas, insostenibles, pues consideran el lenguaje como un reflejo de lo real o una creación arbitraria de un individuo, y olvidan un elemento esencial, el aspecto social del lenguaje, instrumento de comunicación y de acción sobre los demás.

Todo lenguaje es el de una comunidad, ya se trate de una comunidad unida por vínculos biológicos o por la práctica de una disciplina o de una técnica común. Los términos utilizados, su sentido, su definición, sólo se comprenden dentro del contexto proporcionado por las costumbres, los modos de pensar, los métodos, las circunstancias exteriores y las tradiciones conocidas por los usuarios.

Se debe justificar cualquier desviación del uso, y tanto el realismo como el nominalismo sólo constituyen, a este propósito, dos tentativas, diametralmente opuestas además, de justificación, ambas vinculadas a filosofías del lenguaje insuficientes por igual.

Normalmente, la adhesión a ciertos usos lingüísticos es la expresión de posturas, explícitas o implícitas, que no son ni el reflejo de una realidad objetiva ni la manifestación de una arbitrariedad individual. El lenguaje forma parte de las tradiciones de una comunidad y, como ellas, sólo se modifica de forma revolucionaria en caso de inadaptación radical a una situación nueva, de otro modo su transformación es lenta e insensible. Pero un acuerdo sobre el uso de los términos, exactamente lo mismo que el que concierne a la concepción de lo real y a la visión del mundo, aun cuando se lo ponga en duda, no es indiscutible: está vinculado a una situación social e histórica, la cual condiciona fundamentalmente toda distinción que se quisiera establecer entre los juicios de realidad y los juicios de valor.

El querer trascender estas condiciones sociales e históricas del conocimiento, transformando ciertos acuerdos de hecho en acuerdos de derecho, sólo es posible hacerlo gracias a una postura filosófica que se conciba, si es racional, únicamente como la consecuencia de una argumentación previa<sup>1</sup>: la práctica y la teoría son, a nuestro parecer, correlativas de un racionalismo crítico, que trasciende la dualidad juicios de realidad-juicios de valor y los solidariza con la personalidad del sabio o del filósofo, responsable de sus decisiones tanto en el campo del conocimiento como en el de la acción<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. Ch. Perelman, «Philosophies premières et philosophie régressive», en *Rhétorique et philosophie*, págs. 99-100 y 105, y «Réflexions sur la justice», en *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1951, págs. 280-81.

<sup>2</sup> Cfr. Ch. Perelman, «La quête du rationnel», en *Rhétorique et philosophie*, págs. 110-120, y «Le rôle de la décision dans la théorie de la connaissance», en *les Actes du I<sup>er</sup> Congrès international de l'Union internationale de Philosophie des Sciences*, vol. I, págs. 150-159.

Sólo la existencia de una argumentación, que no sea ni apremiante ni arbitraria, le da un sentido a la libertad humana, la posibilidad de realizar una elección razonable. Si la libertad fuera solamente la adhesión necesaria a un orden natural dado previamente, excluiría cualquier probabilidad de elección; si el ejercicio de la libertad no estuviera basado en razones, cualquier elección sería irracional y se reduciría a una decisión arbitraria que se efectuaría dentro de un vacío intelectual<sup>3</sup>. Gracias a la posibilidad de una argumentación, que proporciona razones, pero razones no apremiantes, es posible escapar del dilema: adhesión a una verdad objetiva y universalmente válida o recurso a la sugerencia y a la violencia para conseguir que se admitan sus opiniones y decisiones. Cuando lo que una lógica de los juicios de valor ha intentado en vano suministrar, a saber, la justificación de la posibilidad de una comunidad humana en el campo de la acción, no puede basarse en una realidad o una verdad objetiva, la teoría de la argumentación contribuirá a elaborarla, a partir de un análisis de estas formas de razonamiento que, aunque indispensables en la práctica, han ignorado, siguiendo a Descartes, los lógicos y los teóricos del conocimiento.

<sup>3</sup> Cfr. Ch. Perelman, «Liberté et raisonnement», en *Rhétorique et philosophie*, págs. 44-48, «Le problème du bon choix», en *Ib.*, pág. 160.

## LISTA DE LAS OBRAS CITADAS

- Abbagnano, Bobbio, Buzano, Codegone, Frola, Geymonat, Nuvoli, de Finetti, *Saggi di critica delle scienze*, De Silva, Torino, 1950, serie «Maestri e compagni», 17 («Biblioteca di studi critici e morali»), Centro de Studi metodologici di Torino.
- Agricola, Rodolphus, *Rodolphi agricolae phrisii de inventione dialectica libri tres*, *Argentinae apud Joannem Knoblochum*, 1521.
- Agustín, San, «(Pseudo) Principia Rhetorices», *Patrologie latine* de Migne, París, 1865, t. XXXII, en el Apéndice a la obras de San Agustín, columnas 1439-1448.
- Alain, *Histoire de mes pensées*, París, Gallimard, 8.ª ed., 1936, N. R. F., «Les Essais».
- Amy, René, «Hommes et bêtes. Action réciproque», en *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bélgica, 1953, n.º 4, págs. 520-598; 1954, n.º 1, págs. 105-216.
- Angyal, Andras, *Foundations for a science of personality*, Nueva York, «The commonwealth fund»; Londres, Humphrey Milford, Oxford, Univ. Press., 2.ª ed., 1946 (1.ª ed. 1941).
- Annales parlementaires de Belgique*, Chambre des Représentants, Bruselas, Imprimerie du Moniteur belge.
- Annambhatta, *Le Compendium des Topiques (Tarka-Samgraha)*, avec extraits de trois commentaires indiens. Texte et traduction et un commentaire par A. Foucher, París, Maisonneuve, 1949.
- Anselmo, San, *Œuvres philosophiques*, trad. P. Rousseau, París, Aubier, 1947 («Bibliothèque philosophique»).
- , *Dialogus de libero arbitrio*, en *Patrologie latine* de Migne, t. CLVIII, cols. 489-506.

- Aragon, *Les yeux d'Elsa*, Bruselas, Ed. Cosmopolis, 1945.
- Aristóteles, *Métaphysique*, traduction et notes de J. Tricot, París, J. Vrin, 1933, 2 vols., «Bibliothèque des Textes philosophiques», direct. Henri Gouhier.
- (Versión española de V. García Yebra, ed. trilingüe, Madrid Gredos, 1982 [1970], 2.ª ed. revisada, «Biblioteca Hispánica de Filosofía», 65).
- , *Organon*, traduction et notes par J. Tricot, París, J. Vrin, «Bibliothèque des Textes philosophiques», direct. Henri Gouhier; vol. III, *Les premiers analytiques*, 1947; vol. V, *Topiques*, 1950; vol. VI, *Les réfutations sophistiques*, 1950.
- (Versión española: *Tratado de lógica (Organon). I: Categorías - Tópicos - Sobre las refutaciones sofísticas*, introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982, «Biblioteca Clásica Gredos», 51).
- , *Rhétorique*, texte établi et traduit par Médéric Dufour, París, Les Belles-Lettres, Collection des Universités de France sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, 1932, 2 vols. (libs. I y II).
- , *Art rhétorique et art poétique*, traduction avec texte, introduction et notes par J. Voilquin y J. Capelle, París, Garnier, 1944.
- (Versión española de V. García Yebra, ed. trilingüe, Madrid, Gredos, 1974, «Biblioteca Románica Hispánica», IV, Textos, 8).
- Aron, Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, París, Gallimard, 1948, «Bibliothèque des Idées».
- Asch, S. E., «The doctrine of suggestion, prestige and imitation in social psychology», en *Psychological Review*, vol. 55, 1948, págs. 250-276.
- , *Social psychology*, Nueva York, Prentice-Hall, 1952.
- Aubry et Rau, *Cours de droit civil français*, 5ª ed., t. XII, revu et mis au courant de la législation et de la jurisprudence par M. Etienne Martin, París, Godde, 1922.
- Auerbach, Erich, *Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berna, A. Francke, 1946.
- Aurobindo, Shri, *Le guide du Yoga*, en *Œuvres complètes*, 3, París, Albin Michel, 1951, collections «Spiritualités vivantes», publiées sous la direction de P. Masson-Oursel et Jean Herbert, 1951.
- Ayer, Alfred Jules, *Language, Truth and Logic*, Londres, Victor Gollancz, 1947 [1.ª ed., 1936], con introducción a la 2.ª ed. 1946.

- Aymé, Marcel, *La tête des autres*, pièce en 4 actes, París, Grasset, 1952.
- Bachelard, G., *Le rationalisme appliqué*, París, Presses Universitaires de France, 1949.
- Back, Kurt W., «Influence through social communication», en *Journal of abnormal and social Psychology*, 1951, vol. 46, págs. 9-23.
- Bacon, Francis, *Of the advancement of learning*, Oxford, Univ. Press, Humphrey Milford, 1944.
- Baird, A. Craig, *Argumentation, Discussion, and Debate*, Nueva York, Mc Graw-Hill Book Co., 1950, Mc Graw-Hill Series in Speech (Clarence T. Simon, Consulting editor).
- Balzac, Honoré de, *La comédie humaine*, texte établi et préfacé par Marcel Bouteron, París, Gallimard, 1935-1937, N. R. F., «Bibliothèque de la Pléiade», 10 vols.
- Barnes, Winston H. F., «Ethics without Propositions, address», en *Logical Positivism and Ethics*, Symposia read at the Joint Session of the Aristotelian Society and the Mind Association at Durham July 9th-11th, 1948, Aristotelian Society Supplementary, vol. XXII, 1948.
- Baroja, Pío, *La caverna del humorismo*, Madrid, Rafael Caro Raggio, 1920.
- Baron, A., *De la Rhétorique ou de la composition oratoire et littéraire*, Bruselas-Lieja, Librairies polytechniques de Decq, 1879, 4.ª ed. (1.ª ed., 1849).
- Baruk, H., «Le psychiatre dans la société», en *La Semaine des Hôpitaux de Paris*, 25ª année, n.º 74, 6 oct. 1949, págs. 3041-3048.
- Bataille, Georges, «Les temps de la révolte. I», *Critique* 55, 1951, páginas 1019-1027; «Les temps de la révolte. II», *Critique* 56, 1952, páginas 29-41.
- Beauvoir, Simone de, *Le deuxième sexe*, París, Gallimard, 1949, 2 vols.
- Beckett, Samuel, *Molloy*, París, Editions de Minuit, 1953.
- Belaval, Yvon, *Les philosophes et leur langage*, París, Gallimard, 1952, «Les Essais» L.
- Bellak, Léopold, «The nature of slogans», en *J. of abnormal and social Psychology*, 1942, vol. 37, págs. 496-510.
- Benary, Wilhelm, «Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit», VIII, Beitrag zu den «Psychologischen Analysen hirnpathologischer Fälle auf Grund von Untersuchungen Hirnverletzter», herausgegeben von Gelb u. Goldstein, en *Psychologische Forschung*, 2 (3-4), 1922, págs. 209-327.
- Benda, Julien, *La trahison des clercs*, París, Grasset, 1928.

- , *Du style d'idées. Réflexions sur la pensée. Sa nature, ses réalisations, sa valeur morale*, París, Gallimard, 1948, N. R. F.
- Benedict, Ruth, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, Boston, Houghton Mifflin Cy, Cambridge, Massachusetts, The Riverside Press, 1946.
- Benjamin, A. Cornelius, «Science and Vagueness», *Philosophy of Science*, vol. 6, n.º 21, abril de 1939, págs. 422-431.
- Bentham, Jérémie, *Œuvres*, Bruselas, Société belge de Librairie, Hauman & C<sup>ie</sup>., 1840 3.<sup>a</sup> ed., d'après édition française d'Et. Dumont, 3 vols.
- Berelson, Bernard, «Content Analysis», en *Handbook of social psychology*, vol. I, págs. 488-522 (véase Lindzey).
- Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*, París, Alcan, 1932, 39.<sup>a</sup> ed.
- , *Les deux sources de la morale et de la religion*, París, Alcan, 1932, 3.<sup>a</sup> ed.
- Berkeley, *Les trois dialogues entre Hylas et Philonous*, en *Œuvres choisies*, t. II, traduction A. Leroy, París, Aubier, 1944.
- Berl, Emmanuel, *Sylvia*, París, Gallimard, 1952, N. R. F.
- Bernanos, Georges, *La joie*, París, Plon, 1929, «La Palatine».
- , *Scandale de la vérité*, París, Gallimard, 1939, N. R. F.
- Berriat Saint-Prix, F., *Manuel de logique juridique*, París, Cotillon, 2.<sup>a</sup> ed. [s. a].
- Bevan, Edwyn, *Symbolism and Belief*, Londres, Allen and Unwin, 1938, «Gifford Lectures».
- Bidez, J., *La vie de l'empereur Julien*, París, Les Belles-Lettres, 1930, «Collection d'études anciennes», sous le patronage de l'Association Guillaume Budé.
- Bird, Charles, *Social Psychology*, Nueva York, D. Appleton, Century Cy, 1940, The Century Psychology Series, editor Richard M. Elliott.
- Black, Max, «Vagueness. An exercise in logical analysis», *Philosophy of Science*, vol. 4, 1937, págs. 427-455.
- , *Philosophical Analysis*. A collection of essays, Edited by... Nueva York-Ithaca, Cornell University Press, 1950.
- Blass, Friedrich, *Die attische Beredsamkeit*, Leipzig, Teubner, 1887-1898, 2.<sup>a</sup> ed., 4 vols.
- Bobbio, Norberto, *L'analogia nella logica del diritto*, Turín, Istituto giuridico della R. Università, 1938, Memorie dell'istituto giuridico, Serie II, memoria XXXVI.

- , «Libertà dell'arte e politica culturale», *Nuovi Argomenti*, n.º 2, 1953, págs. 245-259, Recogido en
- , *Politica e cultura*, Turín, Einaudi, 1955.
- , «Scienza del diritto e analisi del linguaggio», en *Saggi di critica delle scienze*, págs. 23-66 (véase Abbagnano).
- Boileau-Despréaux, Nicolas, *Œuvres, avec éclaircissements historiques donnez par lui-même*, Amsterdam, François Changuion, 1729, 4 vols.
- Bossuet, *Sermons*, París, Garnier, 4 vols.
- , *Oraisons funèbres, Panégyriques*, texte établi et annoté par Bernard Velat, París, Gallimard, 1936, «Bibliothèque de la Pléiade», N. R. F.
- Boulanger, André, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au I<sup>er</sup> siècle de notre ère*, París, E. de Boccard, 1923, «Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome».
- Bowles, Chester, *Ambassador's Report*, Nueva York, Harper and Brothers, 1954.
- Britton, Karl, *Communication. A philosophical study of language*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner and C<sup>o</sup>, 1939, International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method.
- Bross, Irwin D. J., *Design for decision*, Nueva York, Macmillan, 1953.
- Browning, Robert, *The ring and the book*, Oxford Edition, Humphrey Milford, Oxford University Press, 1912.
- , *Poems*, Oxford Edition, Humphrey Milford, Oxford University Press, 1919.
- Bruner, Katherine Frost, «Of psychological writing: Being some valedictory remarks on style», *J. of abnormal and social Psychology*, vol. 37, 1942, págs. 52-70.
- Brunot, Ferdinand, *La pensée et la langue. Méthode, principes et plan d'une théorie nouvelle du langage appliquée au français*, París, Masson, 1922.
- Buber, Martin, *Je et Tu*, traduction de Geneviève Bianquis, avec une préface de Gaston Bachelard, París, Aubier, 1938, «Philosophie de l'Esprit».
- Burke, Kenneth, *A Grammar of motives*, Nueva York, Prentice-Hall, 1945.
- , *A Rhetoric of motives*, Nueva York, Prentice-Hall, 1950.
- Caillois, Roger, *Poétique de St-John Perse*, París, Gallimard, 1954, N. R. F.
- Calderón de la Barca, D. Pedro, *La vida es sueño. Comedia en tres jornadas*, Madrid, Perlado, Páez y Compañía, 1922, «Biblioteca Universal».

- Calogero, Guido, «Vérité et liberté», en *Actes du X<sup>e</sup> Congrès international de Philosophie, Amsterdam 1948*, North-Holland Publishing Cy, 1949, págs. 96-98.
- , *Logo e Dialogo. Saggio sullo spirito critico a sulla libertà di coscienza*, Milán, Edizione di Comunità, 1950. En el apéndice I, págs. 193-198, se halla «Verità e Libertà. Comunicazione presentata al X Congresso Internazionale di Filosofia (Amsterdam, agosto 1948), e pubblicata in francese negli Atti del Congresso».
- , «Why do we ask why? Some observations on the ethics of dialogue: the will to understand as the absolute foundation of liberalism and morals», en *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international de Philosophie, Bruxelles, 20-26 août 1953*, Amsterdam, North-Holland Publishing Cy.; Lovaina, E. Nauwelaerts, vol. XIV, págs. 260-265.
- Calvino, Jean, *Institution de la religion chrétienne*, ed. revue et corrigée sur l'édition française de 1560 par Frank Baumgartner, Ginebra, Beroud & C<sup>ie</sup>, 1888. Précédé de *Lettre au Roy de France très chrétien François premier de ce nom*.
- Camus, Albert, *Actuelles, Chroniques 1944-1948*, Paris, Gallimard, 1950, N. R. F.
- Cardozo, Benjamin N., *The Paradoxes of legal science*, Columbia University Lectures, James Carpentier Foundation, Nueva York, Columbia University Press, 1928.
- Carnegie, Dale, *L'art de parler en public et de persuader dans les affaires*, traduit de l'américain par Maurice Beerblock y Marie Delcourt, Lieja, Desoer, 1950.
- Carroll, Lewis, *Alice's adventures in wonderland. Through the looking-glass. The hunting of the snark*, introduction by Alexander Woollcott, Nueva York, The Modern Library.
- Casey, Ralph, (véase Lasswell).
- Cassirer, E., «Le langage et la construction du monde des objets», en *J. de Psychologie*, 1933, vol. XXX, págs. 18-44.
- , *The philosophy of symbolic forms*, translated by Ralph Manheim, preface and introduction by Charles W. Hendel, New Haven, Yale University Press, London Cumberlege, Oxford University Press; vol. I: *Language*, 1953; vol. II: *Mythical thought*, 1955.
- Castelli, E., *Atti Congresso internazionale di studi umanistici a cura di...* Venecia, 1954; *Retorica e Barocco*, Roma, Fratelli Bocca, 1955.

- Catherine de Gênes (sainte), *Les oeuvres*, précédées de sa vie par M. la vicomte Marie-Théodore de Bussiere, Paris, A. Tralin, 1926.
- Ceccato, Silvio, «Divagazioni di animal semioticum», *Sigma*, 4-5, Roma, Partenia, 1947, págs. 294-302.
- Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, notas de Francisco Rodríguez Marín, Madrid, La Lectura, 1913, 8 vols., «Clásicos Castellanos».
- Cicerón, *De l'Invention (De inventione)*, texte revu et traduit avec introduction et notes par Henri Bornecque, Paris, Garnier, 1932.
- , *De l'orateur (De oratore ad quintum fratrem libri tres)*, liv. I, texte établi et traduit par Edmond Courbaud, 1938; liv. II, texte établi et traduit par Edmond Courbaud, 1927; liv. III, texte établi par Henri Bornecque et traduit par Edmond Courbaud et Henri Bornecque, 1930.
- , *Divisions de l'art oratoire (Partitiones oratoriae) et Topiques (Topica)*, texte établi et traduit par Henri Bornecque, Paris, Les Belles-Lettres, 1924, Collection des Universités de France, sous le patronage de l'Association Guillaume Budé.
- , *L'orateur (Orator) et Du meilleur genre d'orateurs (De optimo genere oratorum)*, texte établi et traduit par Henri Bornecque, Paris, Les Belles-Lettres, 1921, Collection des Universités de France, sous le patronage de l'Association Guillaume Budé.
- , *De officiis*, The Loeb classical Library, Londres, Heinemann; Nueva York, Putnam's sons: with an english translation by Walter Miller, 1948 (1.<sup>a</sup> ed., 1913).
- , *Paradoxa stoicorum*, The Loeb classical Library, Londres, Heinemann; Nueva York, Putnam's sons: with an english translation by H. Rackham, 1948 (1.<sup>a</sup> ed., 1942).
- Claparède, Ed., «La genèse de l'hypothèse», extracto en los *Archives de Psychologie*, vol. XXIV, Ginebra, Kundig, 1934.
- Cocteau, Jean, *Plain-chant*, Paris, Stock, 1923.
- , *Orphée* (película). Extractos en *Empreintes*, Bruselas, mayo-julio, 1950, número sobre Jean-Cocteau.
- , *La difficulté d'être*, Mónaco, Editions du Rocher, 1953.
- Cohen, Morris R., *A Preface to Logic*, Nueva York, Henry Holt & C.<sup>o</sup>, 1946, 4.<sup>a</sup> ed.
- Colette, *Le fanal bleu*, Paris, Ferenczi, 1949.
- Confucio (véase Legge, Pauthier).

- Coombe-Tennant, A. H. S., «Mr Wisdom on philosophical analysis», en *Mind*, vol. XLV, n.º 180, oct. 1936, págs. 432-449.
- Copilowish, Irving M., «Border-Line Cases, Vagueness and Ambiguity», en *Philosophy of Science*, vol. 6, n.º 2, abril de 1939, págs. 118-195.
- Cormeau, Nelly, *L'art de François Mauriac*, París, Grasset, 1951.
- Corneille, *Œuvres complètes*, avec les notes de tous les commentateurs, París, Firmin-Didot, 2 vols., 1880.
- Cossio, C., «Phenomenology of the decision», en *Latin-American legal philosophy*, Harvard University Press, 1948.
- Cournot, A.-A., *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur caractères de la critique philosophique*, París, Hachette, 2 vols., 1851.
- Crawshay-Williams, Rupert, *The comforts of unreason. A study of the motives behind irrational thought*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner and C.º, 1947.
- Crossman, Richard, *Palestine Mission. A personal record, with Speech delivered in the House of Commons, 1st July 1946*, Londres, Hamish Hamilton, 1947.
- , *The God that failed. Six studies in Communism* by Arthur Koestler, Ignazio Silone, André Gide, presented by Enid Starkie, Richard Wright, Louis Fischer, Stephen Spender, with an introduction by Richard Crossman, Londres, Hamish Hamilton, 1950.
- Curtis, Jean-Louis, *Chers corbeaux*, París, Julliard, 1951
- Chaignet, A. Ed., *La rhétorique et son histoire*, París, E. Bouillon & Viegweg, 1888.
- Chassé, Charles, «La clé de Mallarmé est chez Littré», en *Quo Vadis*, marzo-abril-mayo, 1950.
- , *Les clés de Mallarmé*, París, Aubier, 1954, «L'histoire littéraire».
- Chlepnier, B. S., «Réflexions sur le problème des nationalisations», en *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruselas, 1949, n.º 2, abril-junio, páginas 207-232.
- Churchill, Winston, *Mémoires sur la deuxième guerre mondiale*, París, Plon, 1948-1954, 6 tomos en 12 vols.
- De Coster, S., «L'idéalisme des jeunes», en *Morale et enseignement*, 1951-52, 2 y 3.
- Demogue, René, *Les notions fondamentales du droit privé. Essai critique*, París, Arthur Rousseau, 1911.

- Demóstenes, *Harangues et plaidoyers politiques*, París, Les Belles-Lettres, Collection des Universités de France, sous la patronage de l'Ass. Guillaume Budé, 4 vols.; *Harangues*, t. I, texte établi et traduit par Maurice Croiset, 1924; t. II, *id.*, 1925; *Plaidoyers politiques*, t. III, texte établi et traduit par G. Mathieu, 1945; t. IV, *id.*, 1947.
- (Versión española: *Discursos políticos*, introducción, traducción y notas de A. López Eire, Madrid, Gredos, 1980, 3 vols., «Biblioteca Clásica Gredos», 35, 86, 87).
- Descamps, Edouard, *Etudes d'art oratoire et de législation*, Lovaina, Peeters, 1889.
- Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit (Regulae)*, traducción de V. Cousin, en *Œuvres*, París, 1826.
- , *Méditations métaphysiques (Meditationes de prima philosophia)*, texto latino y traducción del duc de Lyones, introducción y notas por Geneviève Lewis, París, Vrin, 1945.
- (Versión española: *Meditaciones metafísicas y otros textos*, traducción y notas de E. López y M. Graña, Madrid, Gredos, 1987, «Clásicos de la filosofía», 3).
- , *Discours de la Méthode*, avec introduction et notes par E. Gilson, París, Vrin, 1946.
- De Vivier, Marie, *Le mal que je t'ai fait*, París, Debresse, 1955.
- Dorflès, Gillo, *Discorso tecnico delle arti*, Pisa, Nistri-Lischi, 1952, Nota introduttiva di Francesco Flora.
- Dorolle, Maurice, *Le raisonnement par analogie*, París, Presses Universitaires de France, 1949, «Bibliothèque de Philosophie contemporaine».
- Driencourt, Jacques, *La propaganda, Nouvelle force politique*, París, A. Colin, 1950.
- Drilmsma, R. L., *De woorden der wet of de wil van de wetgever, proeve ener Bijdrage tot de leer der rechtsuitlegging uitgaande van de beschouwingen van Raymond Saleilles en François Geny*, Academisch proefschrift, Amsterdam, Noord-Hollandsche uitgevers maatschappij, 1948.
- Du Bouchet, André, «Envergure de Reverdy», en *Critique*, 47, abril de 1951, págs. 308-320.
- Ducasse, C. J., *Philosophy as a science, its matter and its method*, Nueva York, Oskar Piest, 1941.
- Dumarsais Chesneau, César (Señor del Marsais), *Des tropes ou des différents sens dans lesquels on peut prendre un même mot dans une même*

- langue, París, chez Mme Vve Dabo à la Librairie stéréotype, 1824 (1.<sup>a</sup> ed., 1730).
- Dumas, G., *Traité de psychologie*, t. II, París, Alcan, 1924.
- Dupréel, Eugène, «Sur les rapports de la logique et de la sociologie ou théorie des idées confuses», en *Revue de métaphysique et de morale*, julio, 1911, págs. 517-522.
- , *Le rapport social. Essai sur l'objet et la méthode de la sociologie*, París, Alcan, 1912.
- , «La logique et les sociologues», en *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruselas, 1924, n.ºs 1 y 2, págs. 71-116 y 215-238.
- , «De la nécessité», en *Archives de la Société belge de Philosophie*, fasc. I, 1928. Recogido en *Essais pluralistes*.
- , «Le problème sociologique du rire», en *Revue philosophique*, t. CVI, 1928. Recogido en *Essais pluralistes*.
- , *La deuxième vertu du XIX<sup>e</sup> siècle*. Discurso pronunciado en la sesión de entrada en el Institut des Hautes Etudes, Bruselas, Imprimerie médicale et scientifique. Recogido en *Essais pluralistes*.
- , «La pensée confuse», *Annales des Hautes Etudes de Gand*, t. III, *Etudes philosophiques*, 1939, págs. 17-26. Recogido en *Essais pluralistes*.
- , *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, París, Alcan, 1939, «Bibliothèque de Philosophie contemporaine».
- , *Sociologie générale*, París, Presses Universitaires de France, 1948, *Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres, Univ. Libre de Bruselas*.
- , *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel, Ed. du Griffon, 1948, «Bibliothèque scientifique», 14.
- , *Essais pluralistes*, París, Presses Universitaires de France, 1950.
- , «Fragments pour la théorie de la connaissance de M. E. Dupréel», reunidos por Ch. Perelman, *Dialectica*, 4 y 5, 1947.
- Dürr, Karl, «Die Entwicklung der Dialektik von Platon bis Hegel», en *Dialectica*, 1, 1947.
- Eliasberg, W. G., «Speaking and Thinking», en *Symposium «Thinking and Speaking»*, págs. 93-110 (véase Révész).
- Empson, William, *Seven types of ambiguity*, Londres, Chatto and Windus, Toronto, Oxford University Press, 1947; second edition, revised and reset (1.<sup>a</sup> ed., 1930).
- Epicteto, *Entretiens [Pláticas]*, texto établi et traduit par Joseph Souilhé, París, Les Belles-Lettres, Collection des Universités de France, sous le

- patronage de l'Ass. Guillaume Budé, 2 vols., lib. I, 1943; lib. II, 1949.
- , *Les entretiens recueillis par Arrien [Pláticas recogidas por Arriano]*, traduction V. Courdaveaux, París, Didier, 1862.
- Erdmann, Karl Otto, *Die Bedeutung des Wortes; Aufsätze aus dem Grenzgebiet der Sprach-psychologie und Logik*, Leipzig, Haessel, 1925, 4.<sup>a</sup> ed. (1.<sup>a</sup> ed., 1904).
- Estève, Claude-Louis, *Etudes philosophiques sur l'expression littéraire*, avant-propos de M. Gueroult, París, Vrin, 1938.
- Febvre, Lucien, «Comment Jules Michelet inventa la Renaissance», en *Studi in onore di Gino Luzzatto*, t. III, págs. 1-11, Milán, Giuffrè, 1950.
- Fénelon, *Dialogues sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier*, en *Œuvres*, París, Lebel, 1824, t. XXI.
- Feigl, Herbert, «De Principiis Non Disputandum...?», en *Philosophical Analysis*, págs. 119-156 (véase Max Black).
- Festinger, Léon, «Informal social communication, Research Center for group dynamics, University of Michigan», en *Psychological Review*, vol. 57, n.º 5, septiembre, 1950, págs. 271-282.
- Festinger, Léon, and Thibaut, John, «Interpersonal communication in small groups», en *Journal of abnormal and social Psychology*, 1951, n.º 46, págs. 92-99.
- Findlay, J. N., «Morality by convention», en *Mind*, 1944, vol. LIII, n. s., págs. 142-169.
- Fléchier, abad de S. Severin, *Oraison funèbre de tres-haut et tres-puissant prince Henri de La Tour d'Auvergne, Vicomte de Turenne*, prononcée dans l'Eglise de Saint Eustache le 10 de janvier 1676, París, 1676.
- Flew, A., *Essays on Logic and Language*, Oxford, Blackwell, 1951.
- Fracastoro, Girolamo, *Hieronymi Fracastorii Veronensis opera omnia*. In unum proxime post illius mortem collecta. Accessit index locupletissimus. 2.<sup>a</sup> ed., Venecia, Juntas, 1574.
- , *Sifilide ossia del mal francese, libri III*. Traduzione, introduzione e note di Fabrizio Winspeare, col testo latino del poema separatamente impresso, Florencia, Leo S. Olschki, 1955, «Biblioteca della Rivista di storia delle scienze mediche e naturali», vol. VI.
- France, A., *La pâtisserie de la reine Pédauque*, París, Calmann-Lévy, 58.<sup>a</sup> ed., [s.a.].
- Fun Fare, *A treasury of Reader's Digest Wit and Humor*, Nueva York, Simon and Schuster, 1949.

- Gandon, Yves, *Le démon du style*, París, Plon, 1938.
- Garin, Eugenio, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel rinascimento*, Bari, Laterza e figli, 1952, «Biblioteca di cultura moderna» (antes apareció en alemán: *Der italienische Humanismus*, Berna, Francke, 1947).
- Garlan, Edwin N., *Legal realism and justice*, Nueva York, Columbia University Press, 1941.
- Gellner, Ernest, «Maxims», en *Mind*, vol. LX, nueva serie, n.º 239, julio, 1951, págs. 383-393.
- Gheorghiu, C. Virgil, *La vingt-cinquième heure*, traduit du roumain par Monique Saint-Côme, préface de Gabriel Marcel, collection «Feux Croisés», París, Plon, 1949.
- Gibert, Balthasar, *Jugemens des savans sur les auteurs qui ont traité de la Rhétorique, avec un précis de la doctrine de ces auteurs*, París, Estienne, 3 vols., 1713, 1716, 1719.
- Gibson, Ch. (véase Richards).
- Gide, André, *Journal (1889-1939)*, París, Gallimard, 1940, N. R. F., «Bibliothèque de la Pléiade».
- , *Journal (1939-1942)*, París, Gallimard, 1946, N. R. F.
- , *Prétextes*, París, Mercure de France, 1947.
- Gilson, Etienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*, París, Vrin, 1944, 2.ª ed.
- , *Le thomisme*, París, Vrin, 1945, 5.ª ed.
- Giraudoux, Jean, *Lectures pour une ombre*, París, Émile-Paul, 1930.
- , *La Française et la France*, París, Gallimard, 1951, N. R. F.
- Goblot, Edmond, *La logique des jugemens de valeur*, París, Colin, 1927.
- , *Traité de logique*, París, Colin, 1937, 6.ª ed.,
- Goldschmidt, Victor, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, París, Presses Universitaires de France, 1947, «Bibliothèque de philosophie contemporaine».
- , *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Collège philosophique, París, Vrin, 1953.
- Gonseth, F., «L'idée de dialectique aux Entretiens de Zurich», *Dialectica*, 1, 1947, págs. 21-37.
- , «La notion du normal», en *Dialectica*, 3, 1947, págs. 243-252.
- , «Interventions dans les deuxièmes Entretiens de Zurich, sur l'idée de dialectique», en *Dialectica*, 6, 1948, págs. 89-303.

- , «Réponse au R. P. Isaye», en *Dialectica*, 21, 1952, págs. 53-66.
- , «Interventions dans les troisièmes Entretiens de Zurich, Le principe de dualité», en *Dialectica*, 22-25, 1952-1953.
- Good, I. J., *Probability and the weighing of evidence*, Londres, Charles Griffin and C.º, 1950.
- Gouhier, Henri, «La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique», en *Retorica e Barocco* (véase E. Castelli).
- Gourmont, Rémy de, *La culture des idées*, París, Mercure de France, 1900.
- Gracián, Baltasar, *L'homme de Cour (Oráculo manual y arte de prudencia)*, traduit et commenté par le sieur Amelot de la Houssaie, Augsbourg, Paul Kühtze, 1710, «Épître au Roi», Préface («J'ai moissonné el Discreto, ainsi que le Héros pour enrichir ma traduction de tout ce qu'il y a de plus beau...»)
- (Edición consultada del *Oráculo y arte de prudencia*: la ed. crítica y comentada por Miguel Romera-Navarro, Ediciones Jura, Madrid, 1954, C.S.I.C., Patronato «Menéndez y Pelayo», Instituto «Miguel de Cervantes», *Revista de Filología Española*, Anejo LXII).
- Grenet, Paul, *Les origines de l'analogie philosophique dans les Dialogues de Platon*, París, Boivin, 1948.
- Guigues, le Chartreux, «Quinti meditaciones», en *Patrologie latine* de Migne, t. CLIII, París, 1880.
- Guillaume, Paul, *Manuel de psychologie*, París, Presses Universitaires de France, nouv. éd. revue et augmentée, 1948.
- Guitton, Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, París, Boivin, 1933.
- Gurwitsch, Aron, «Sur une racine perceptive de l'abstraction», en *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international de Philosophie, Bruxelles, août 1953*, Amsterdam, North-Holland Publishing Cy; Lovaina, E. Nauwelaerts, vol. II, págs. 43-47.
- Gwynn, Aubrey, *Roman education from Cicero to Quintilian*, Oxford, The Clarendon Press, 1926.
- Halkin, L.-E., «Initiation à la critique historique», en *Cahiers des Annales*, 6, París, Colin, 1953, 2.ª ed.
- Harding, T. Swann, «Science at the Tower of Babel», en *Philosophy of Science*, vol. 5, n.º 3, julio, 1938, págs. 338-353.

- Hayakawa, S. I., in consultation with Basil H. Pillard, *Language in Thought and Action*, Nueva York, Harcourt, Brace and C.º, 1949 (edición aumentada y corregida de *Language in Action*, 1941).
- , *Language, Meaning and Maturity*, Selections from ETC: a Review of general semantics, 1943-1953, edited by..., Nueva York, Harper and Brothers, 1954.
- Hebb, D. O., *The organization of behavior*, Nueva York, Wiley, 1949.
- Hebb, D. O., and Thompson, W. R., «The social significance of Animal Studies», en *Handbook of social psychology*, vol. I, págs. 532-561 (véase Lindzey).
- Helson, Harry, «Adaptation level as a basis for a quantitative theory of frames of reference», en *The Psychological Review*, vol. 55, n.º 6, noviembre de 1948, págs. 297-313.
- Hempel, Carl G., «Vagueness and Logic», en *Philosophy of Science*, vol. 6, n.º 2, abril de 1939, págs. 163-180.
- , *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*, Chicago, University Press, 1955, 2.ª ed. (1.ª ed., 1952). International encyclopedia of unified science, vol. I and II: Foundations of the unity of science, vol. II, n.º 7.
- Hempel, Carl G., y Oppenheim, Paul, *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik*, Leiden, Sythoff, 1936.
- Hollingworth, H. L., *The psychology of the audience*, Nueva York, American Book Co., 1935.
- Holmer, Paul L., «Kierkegaard and ethical theory», en *Ethics*, vol. LXIII, n.º 3, part I, abril de 1953, págs. 157-170.
- Homero, *Iliade*, texto établi et traduit par P. Mazon, Paris, Les Belles-Lettres, «Collection des Universités de France», 4 vols., I, 1937.
- Hovland, Carl I., «Effects of the Mass Media of Communication», en *Handbook of social psychology*, vol. II, págs. 1062-1103 (véase Lindzey).
- Hovland, Carl I.; Lumsdaine, Arthur A.; Sheffield, Fred, D., *Experiments on Mass Communication*, Princeton, Princeton University Press, 1949, *Studies in Social Psychology in World War II*, vol. III.
- Hovland, Carl I., y Weiss, W., «The influence of source credibility on communication effectiveness», en *Public opinion quarterly*, 1952, 15, págs. 635-650.
- , (Véase también Kelman).

- Hoyle, Fred, *The Nature of the Universe. A Series of Broadcast Lectures*, Oxford, Basil Blackwell, 1951, 10.ª ed. (1.ª ed., 1950).
- Le Hsião King* (véase Legge).
- Hull, Cordell, *The memoirs of...*, Nueva York, Macmillan, 1948, 2 vols. (1.ª vol.: 1871-1941; 2.ª vol.: 1941-1945).
- Hume, David, *Traité de la nature humaine. Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*, trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1946, 2 vols.
- Husserl, Edmund, «La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale», trad. française par E. Gerrer, *Etudes philosophiques*, 4.ª année (1949), n.º 2, págs. 127-159.
- Huxley, Julian, *Soviet genetics and world science (Lysenko and the meaning of heredity)*, Londres, Chatto and Windus, 1949.
- Isaye, Gaston, «La justification critique par rétorsion», *Revue philosophique de Louvain*, t. 52, 3.ª serie, n.º 34, mayo 1954, págs. 205-233.
- Isócrates, *Discours*, Paris, Les Belles-Lettres, Collection des Universités de France sous le patronage de l'As. Guillaume Budé, 3 vols.: t. I, texte établi et traduit par Georges Mathieu et Emile Brémond, 1928; t. II, *id.*, 1942; t. III, texte établi et traduit par G. Mathieu, 1942.
- (Versión española: *Discursos*, traducción, introducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Gredos, 2 vols., 1979, 1980, «Biblioteca Clásica Gredos», 23, 29).
- Jamati, G., «Le langage poétique», en *Formes de l'art, formes de l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, págs. 261-279.
- James W., *Essays in Pragmatism* (Primer ensayo: *The sentiment of rationality*), Nueva York, Hafner Pub. C.º, 1948, edited with an introduction by Albury Castell.
- Jankélévitch, V., *Traité des vertus*, Paris, Bordas, 1949.
- Janson, Paul, *Discours parlementaires*, Bruselas, Vve Monnom, 1905, 2 vols.
- Jaspers, K., *Psychopathologie générale*, traduit d'après la 3.ª éd. allemande par A. Kastler et J. Mendousse, Paris, Alcan, 1927, «Bibliothèque de Philosophie contemporaine» (1.ª ed. al., 1913).
- Jerónimo, San, *Epistolae*, en *Patrologie latine* de Migne, t. XXII, Paris, 1845.
- Jouhandeau, Marcel, *Essai sur moi-même*, Marguerat, 1946.
- , *Un monde*, Paris, Gallimard, 1950, N. R. F.
- , *De la grandeur*, Paris, Grasset, 1952.

- , *Les Ana de Madame Apremont (Asperimontisana)*, Paris, Gallimard, 1954, N. R. F.
- Jung, C. G., *Psychologie und Religion*, Zurich, Rascher, 1940.
- Kant, Immanuel, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Alcan, 1927.
- (Versión española: *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Ribas, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1978).
- , *Prologomènes à toute métaphysique future*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1930.
- Kaufmann, Felix, *Methodology of the social sciences*, Nueva York, Oxford University Press, 1949, 2.<sup>a</sup> ed. (1.<sup>a</sup> ed., 1944).
- Kelman, Herbert C., and Hovland, Carl I., «'Reinstatement' of the Communicator in Delayed Measurement of Opinion Change», en *The Journal of abnormal and soc. Psychol.*, vol. 48, julio 1953, n.º 3, págs. 327-335.
- Kelsen, Hans, *Reine Rechtslehre*, Leipzig-Viena, Deuticke, 1934.
- Keynes, John Maynard, *A treatise on probability*, Londres, Macmillan, 1921.
- , *A treatise on money*, Londres, Macmillan, 1930, 2 vols.
- , *The general theory of employment, interest and money*, Londres, Macmillan, 1936.
- Klages, Ludwig, «Notions fondamentales de la caractérologie», en *Le diagnostic du caractère*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, «Bibliothèque scientifique internationale», págs. 4-20.
- Klein, Viola, *The feminine character. History of an ideology with a foreword*, by Karl Mannheim, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner and C.º, Editor Karl Mannheim, The international library of sociology and social reconstruction, 1946.
- Klemperer, Victor, *L. T. I., Notizbuch eines Philologen*, Berlín, Aufbau Verlag, 1947.
- Kneebone, G. T., *Induction and probability*, Proceedings of the Aristotelian Society, Nueva Serie, vol. L, págs. 27-42, 1950.
- Knower, F. H., «Experimental studies of changes in attitudes I». «A study of the effect of oral argument on changes of attitude», en *Journal of social psychology*, 1935, 6, págs. 315-347; II. «A study of the effect of printed argument on changes in attitudes», en *Journal of abnormal and social psychology*, 1936, 30, págs. 522-532; III. «Some evidence of-

- attitude changes», en *Journal of applied psychology*, 1936, 20, páginas 114-127.
- Koestler, Arthur (véase Crossman, *The God that failed*).
- Köhler, Wolfgang, *The place of value in a world of facts*, Nueva York, Liveright Publishing Corporation, 1938.
- Kotarbinski, T., *Traktat o dobrej robocie [Tratado del buen trabajo]*, Lodz, Societas scientiarum Lodziensis, 1955.
- Kou Hong Ming et Borrey, Francis, *Le Catéchisme de Confucius. Contribution à l'étude de la sociologie chinoise*, Paris, Marcel Rivière, 1927.
- La Bruyère, *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par Julien Benda, Paris, N. R. F., 1941, «Bibliothèque de la Pléiade».
- Lalande, André, *La raison et les normes*, Paris, Hachette, 1948, Collection «A la recherche de la vérité».
- Lalo, Charles, *Esthétique du rire*, Paris, Flammarion, 1949, «Bibliothèque de Philosophie scientifique».
- Lasswell, Harold D.; Casey, Ralph D., and Smith, Bruce Lannes, *Propaganda and Promotional Activities, an annotated bibliography*, Minneápolis, University of Minnesota Press; Londres, Humphrey Milford; Oxford Univ. Press, 1935. Prepared under the direction of the advisory Committee on pressure groups and propaganda. Social Science Research Council. Precedido por un artículo De Lasswell, «The study and practice of propaganda» (Para el volumen siguiente, véase Smith).
- Lasswell, Harold D., Leites, Nathan, and Associates, *Language of politics. Studies in quantitative semantics*, Nueva York, Stewart, 1949.
- Lecomte du Noüy, *L'homme et sa destinée*, Paris, La Colombe Editions du Vieux Colombier, 1948.
- Lefebvre, M.-J., *Jean Paulhan. Une philosophie et une pratique de l'expression et de la réflexion*, Paris, Gallimard, 1949, N. R. F., «Les Essais», XXXIII.
- Lefebvre, H., *A la lumière du matérialisme dialectique: I. Logique formelle, logique dialectique*, Paris, Éditions sociales, 1947.
- Legge, James, *The sacred books of the East*, translated by various scholars and edited by F. Max Müller, Londres, Henry Frowde, Oxford University Press, vol. III: *The texts of confucianism*. Parte I: *The Shū King...*, *the Hsiào King or classic of filial piety*, translated by James Legge, 1879; vol. XXVIII: *The texts of confucianism*. Parte IV: *The Lf Kf, book XXXIX, Tâ Hsio or the great learning*, translated by James Legge, 1885.

- , *The chinese classics with a translation*, critical and exegetical notes, prolegomena and copious indexes, Londres, Henry Frowde; Nueva York, Macmillan; Oxford, Clarendon Press, 1893, 2.<sup>a</sup> ed., 7 vols.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die Philosophischen Schriften*, Herausgegeben von C. J. Gerhardt; 4.<sup>o</sup> tomo, *Discours de Métaphysique*, Berlín, Weidmann, 1880; 5.<sup>o</sup> tomo, *Nouv. essais sur l'entendement*, id., 1882; 6.<sup>o</sup> tomo, *Essais de Théodicée*, Leipzig, A. Lorenz, 1932.
- Leites, Nathan, *Interaction: The Third International on its Changes of policy*. Revised from document 25, «Experimental division for the study of war time communications», Library of Congress, 1 de mayo de 1942, en *Language of politics*, págs. 293-333 (véase Lasswell).
- Lenoble, Robert, «Histoire et Physique. A propos des conseils de Mersenne aux historiens de l'intervention de Jean de Launoy dans la querelle gassendiste», en *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, Presses Universitaires de France, 1953, págs. 112-135.
- Levinas, Emmanuel, «La réalité et son ombre», en *Les temps modernes*, noviembre de 1948, págs. 771-789.
- Lewis, Clarence Irving, *An analysis of knowledge and valuation*, La Salle, Illinois, The open court publishing C.<sup>o</sup>, 1946.
- Lindzey, Gardner, *Handbook of social psychology*, edited by..., Cambridge, Mass., Addison Wesley Publishing C.<sup>o</sup>, 1954, 2 vols.
- Lippitt, Ronald; Polansky, Norman, and Rosen, Sidney, «The dynamics of power. A field study of social influence in groups of children», en *Human relations*, vol. V, n.<sup>o</sup> 1, 1952, págs. 37-64.
- Lippmann, Walter, «The Election: Taft, Dewey and Vandenberg», en *New York Herald Tribune*, ed. de París, 12 de marzo de 1948.
- Locke, John, *An Essay concerning human understanding*, Londres, Routledge, 1894.
- , *The second treatise of civil government and A letter concerning toleration*, edited by J. W. Gough, Oxford, Blackwell, 1948.
- Longino, Pseudo, *Traité du sublime ou du merveilleux dans le discours traduit du grec*, en *Œuvres*, de Nicolas Boileau-Despréaux, Amsterdam, François Changuion, 1729, vol. III.
- Lumsdaine, Arthur A. (véase Hovland).
- Lund, Frederick Hansen, «The psychology of belief», *J. of abnormal and social Psychology*, vol. XX, 1925, págs. 63-81 y 174-196.

- Mach, E., *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, Leipzig, Barth, 1905.
- McKeon, Richard, *Democracy in a world of tensions*. A symposium prepared by Unesco. Edited by... with the assistance of Stein Rokkan, University of Chicago Press, 1951.
- , «Dialectic and political thought and action», *Ethics*, vol. LXV, number 1, oct. 1954, págs. 1-33.
- Madariaga, Salvador de, *Anglais, Français, Espagnols*, précédé d'une note d'André Maurois, París, Gallimard, 1930, N. R. F.  
(Edición consultada: *Ingleses, franceses, españoles, Engayo de psicología colectiva comparada*, Madrid, Aguilar, 1934, 4.<sup>a</sup> ed.).
- Maier, Norman R. F., «The quality of group decisions as influenced by the discussion leader», *Human relations*, vol. III, n.<sup>o</sup> 2, 1950, págs. 155-174.
- Malraux, André, *Saturne. Essai sur Goya*, París, Gallimard, 1950, N. R. F., «La Galerie de la Pléiade».
- Mannoury, G., *Handboek der analytische signifika*, Bussum, F. G. Kroonder, Deel I: *Geschiedenis der begripskritiek*, 1947; Deel II: *Hoofdbegrippen en methoden der signifika. Ontogenese en fylogenese van het verstandhoudingsapparaat*, 1948.
- Marangoni, Matteo, *Apprendre à voir (Saper vedere)*, trad. de la 9.<sup>a</sup> ed. italiana por Denise Lombard, Neuchâtel, Ed. du Griffon, 1947.
- Marcel, Gabriel, *Un homme de Dieu. Quatre actes*, París, Grasset, 1925, «Les Cahiers verts», 51.
- , *Le monde cassé, pièce en quatre actes*, seguido de *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, París, Desclée de Brouwer, 1933.
- , *Le chemin de crête, pièce en 4 actes*, París, Grasset, 1936.
- , *Rome n'est plus dans Rome, pièce en 5 actes*, París, Théâtre, n.<sup>o</sup> 56, enero de 1952.
- Maritain, Jacques, *Raison et raisons. Essais détachés*, París, L. U. F., Fribourg, Eglhoff, 1947.
- , «Introduction», en *Autour de la nouvelle déclaration universelle des droits de l'homme*, textes réunis par l'Unesco, París, Sagittaire, 1949, págs. 11-18.
- Marouzeau, J., *Précis de stylistique française*, París, Masson, 1950.
- Marrou, H. I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París, Editions du Seuil, 1948, collection «Esprit».

- Massillon, *Œuvres complètes*, éditées par l'abbé Migne, 2 vols., t. 42 y 43 de la «Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés» (60 vols.), Paris, 1854.
- Mauriac, François, *Génitrix*, Paris, Grasset, 1923, «Les cahiers verts», 30.
- , *Le mystère Frontenac*, Paris, Grasset, 1933.
- , *Les maisons fugitives*, illustré de 100 photographies de Jean-Marie Marcel, Paris, Grasset, 1939.
- Meng-Tseu (véase Pauthier).
- Méré (Caballero de), *Œuvres complètes*, Paris, Les Belles-Lettres, 1930, 3 vols., «Collection des Universités de France».
- Meredith Jones, C., «The conventional Saracen of the songs of geste», en *Speculum*, vol. XVII, n.º 2, abril de 1942.
- Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, N. R. F., «Bibliothèque des Idées».
- Mill, John Stuart, *Système de logique déductive et inductive*. Exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique, trad. sobre la 6.ª ed. inglesa por Louis Peisse, Paris, Ladrangé, 1866, 2 vols. (Edición consultada: *A System of Logic Ratiocinative and Inductive. Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. Editor of the Text J. M. Robson, University of Toronto Press, 1974. Reimp. 1981 (Londres, Routledge & Kegan Paul).
- , *L'utilitarisme*, traduit par P.-L. Le Monnier, Paris, Alcan, 1889, 2.ª ed. (Versión española de Esperanza Guisán, Madrid, Alianza Editorial, 1984).
- Millioud, Maurice, «La propagation des idées», en *Revue philosophique*, 1910, vol. 69, págs. 580-600; vol. 70, págs. 168-191.
- Minkowski, Eugène, «Le langage et le vécu», en *Archivio di Filosofia*, vol. *Semantica*, Roma, Fratelli Bocca, 1955, págs. 351-372.
- Mirabeau, L'Ainé, *Collection complète des travaux de... à l'Assemblée nationale*, éditée par M. Etienne Méjan, 5 vols., Paris, vol. I y II, Lejay, 1791; III-V, Devaux, 1792.
- Molière, *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par Maurice Rat, Paris, Gallimard, 1932, N. R. F., «Bibliothèque de la Pléiade», 2 vols.
- Montaigne, *Essais*, texte établi et annoté par Albert Thibaudet, Paris, Gallimard, 1946, N. R. F., «Bibliothèque de la Pléiade».
- Montesquieu, *Œuvres complètes*, avec des notes de Dupin, Crevier, Voltaire, Mably, Servan, La Harpe, etc., Paris, Firmin Didot, 1843.

- Moore, Willis, «Structure in sentence and in fact», en *Philosophy of science*, vol. 5, n.º 1, enero de 1938.
- Morpurgo Tagliabue, Guido, «La retorica aristotelica e il barocco», en *Retorica e Barocco*, págs. 119-195 (véase E. Castelli).
- Morris, Charles, *Signs, Language and Behavior*, Nueva York, Prentice-Hall, 1946.
- Mullahy, Patrick, *The Contributions of Harry Stack Sullivan, A symposium on interpersonal theory in psychiatry and social science*, edited by... Meetings of the William Alanson White Association, on October 13-14<sup>th</sup>, 1951; Nueva York, Hermitage House, 1953, 2.ª ed.
- Naess, Arne, *Interpretation and preciseness. A contribution to the theory of communication*, Oslo, Dybwad, 1953.
- Navarre, Octave, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, Paris, Hachette, 1900.
- Nève, Joseph, *Antoine de La Salle. Sa vie et ses ouvrages* (seguido del «Réconfort de Mme Du Fresne» según el manuscrito único de la Bibliothèque royale de Bélgica) Paris, Champion, Bruselas, Falk, 1903.
- Newman, Cardenal John Henry, *Grammaire de l'assentiment*, traduit par Mme Gaston Paris, Paris, Bloud, 1907, «Études de philosophie et de Critique religieuse» (ed. inglesa, 1870).
- Nogaro, Bertrand, *La valeur logique des théories économiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, «Bibliothèque de Philosophie contemporaine».
- Noulet, E., *Le premier visage de Rimbaud, Huit poèmes de jeunesse. Choix et commentaire*, Bruselas, «Académie royale de Langue et Littérature Françaises» de Bélgica, 1953.
- Odier, Dr. Charles, *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale*, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1947, 2.ª éd., collection «Être et Penser», *Cahiers de philosophie*, 4-5.
- , *Le rôle des fonctions du moi dans l'évolution psychique*, Neuchâtel et Paris, Delachaux & Niestlé. Actualités pédagogiques et psychologiques de l'Institut J.-J. Rousseau, Ginebra, t. I: *L'angoisse et la pensée magique. Essai d'analyse psychogénétique appliquée à la phobie et la névrose d'abandon*, 1948; t. II: *L'homme esclave de son infériorité*, vol. I: *Essai sur la genèse du moi*, 1950.
- Ogden, C. K. and Richards, I. A., *The meaning of meaning. A Study of the influence of language upon thought and of the science of symbo-*

- ism, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner and C.º, 1936, 4.ª ed. (1.ª ed., 1923).
- Olbrechts-Tyteca, L. (véase Perelman, Ch.).
- Ombredane, Dr. André, *L'aphasie et l'élaboration de la pensée explicite*, París, Presses Universitaires de France, 1950.
- Ors, Eugenio d', *Coupole et monarchie* [Cúpula y monarquía]. Suivi d'autres études sur la morphologie de la culture. Version française d'Andrée de Stoutz, París, Librairie de France, 1929, *Les Cahiers d'Occident*, 6, 2.ª serie, págs. 1-112.
- Ossowska, Marie, *Podstawy Nauki o Moralności* [Los fundamentos de una ciencia de la moral], Varsovia, Czytelnik, 1947.
- Paechter, Heinz, in association with Hellman, Bertha; Paechter, Hedwig; Paetel, Karl O., *Nazi-Deutsch. A glossary of contemporary german usage*, Nueva York, Frederik Ungar Publ. C.º, 1944.
- Pagnol, Marcel, *César*, Lausanne, Henri Kaeser, 1949.
- Parain, Brice, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, París, Gallimard, 1942, N. R. F., «Bibliothèque des Idées».
- Pareto, Vilfredo, *Traité de sociologie générale*, éd. française par Pierre Boven, revue par l'auteur, París, Payot, 1971-1919, 2 vols.
- Pascal, *L'oeuvre*, texte établi et annoté par Jacques Chevalier, París, Gallimard, 1950, N. R. F., «Bibliothèque de la Pléiade».
- Paton, H. J., «The Emotive Theory of Ethics. Symposia read at the Joint Session of the Aristotelian Society and the Mind Association at Durham», julio de 1948, en *Logical Positivism and Ethics*, Aristotelian Society Supp. Vol. XXII, Londres, Harrison and Sons, 1948, págs. 107-126.
- Paulhan, Jean, *Le guerrier appliqué*, París, Gallimard, 1930, N. R. F.
- , *Les hain-tenys*, París, Gallimard, 1938, N. R. F., [editado en 1914, en casa de Genthner].
- , *Les fleurs de Tarbes ou la terreur dans les lettres*, París, Gallimard, 1941, N. R. F.
- , *Entretien sur des faits divers*, París, Gallimard, 1945, éd. illustrée par André Lhote.
- , «Les figures ou la rhétorique décryptée», en *Cahiers du Sud*, n.º 295, 1949, 36ª année («Enquête de Francis Ponge», en *Questions rhétoriques*), págs. 361-395.
- , *La preuve par l'étymologie*, París, Les Editions de Minuit, 1963, collection «Métrique».

- Pauthier, G., *Les Sse Chou, ou les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine*: I. *Le Tá-Hio ou la grande étude*, ouvrage de Khoung-Fou-Tseu et de son disciple Theng-Tseu, traduit en français avec une version latine et le texte chinois en regard: accompagné du commentaire complet de Tchoû-Hi, París, Firmin-Didot, 1837.
- , *Confucius et Mencius. Les quatre livres de Philosophie morale et politique de la Chine*, París, Charpentier, 1852.
- Perelman, Ch., «Réflexions sur l'explication. Note sociologique», *Revue de l'Institut de Sociologie* (Bruselas), 19ª année, n.º 1, enero-marzo 1939.
- , *De la Justice*, Bruselas, Office de Publicité, 1945, Actualités sociales, nouv. sér., Univ. Libre de Bruselas, Institut de Sociologie Solvay.
- , «Philosophies premières et philosophie régressive», en *Dialectica*, 11, 1949 (recogido en *Rhétorique et philosophie*).
- , «La quête du rationnel», en *Etudes de philosophie des sciences, en hommage à F. Gonseth*, Neuchâtel, éditions du Griffon, 1950 (recogido en *Rhétorique et philosophie*).
- , «Réflexions sur la justice», en *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1951, n.º 2, págs. 225-281.
- , «De la preuve en philosophie», en *Mélanges G. Smets*, Bruselas, Librairie encyclopédique, 1952 (recogido en *Rhétorique et philosophie*).
- , «Raison éternelle, raison historique», en *L'homme et l'histoire. Actes du VIª Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française*, París, Presses Universitaires de France, 1952 (recogido en *Rhétorique et philosophie*).
- , «Education et Rhétorique», en *Revue belge de psychologie et de pédagogie*, t. XIV, n.º 60, dic. de 1952, págs. 129-138.
- , «La vulgarisation scientifique, problème philosophique», en *Revue Alumni*, Bruselas, marzo de 1953, págs. 321-323.
- , «La rôle de la décision dans la théorie de la connaissance», en *Actes du IIª Congrès international de l'Union internationale de Philosophie des Sciences*, Zurich, 1954, I, págs. 150-159; Neuchâtel, éd. du Griffon, 1955.
- , «La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue», Communication aux Entretiens d'Athènes de l'Institut international de Philosophie, sur le thème «Dialogue et Dialectique» (abril de 1955), en *Revue de métaphysique et de morale*, en.-jun. de 1955, págs. 26-31.
- , «Problèmes de logique juridique». Communication IV dans *Essais de*

- logique juridique. A propos de l'usufruit d'une créance, en *Journal des Tribunaux*, 71<sup>e</sup> année, n.º 4104, 22 abril de 1956, págs. 272-274.
- Perelman, Ch., y Olbrechts-Tyteca, L., «Logique et rhétorique», *Revue philosophique*, enero-marzo 1950 (recogido en *Rhétorique et philosophie*).
- , «Acte et personne dans l'argumentation», texto inglés en *Ethics*, julio de 1951 (recogido en *Rhétorique et philosophie*).
- , *Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1952, «Bibliothèque de Philosophie contemporaine», avec une préface d'Emile Bréhier.
- , «Les notions et l'argumentation», en *Archivio di Filosofia*. Vol. *Semantica*, Roma, 1955, págs. 249-269.
- Perelman, Sophie, «Introduction aux relations diplomatiques entre la Belgique et les Etats-Unis (septiembre 1830-enero 1832)», en *Bulletin de la Commission royale d'histoire*, t. CXIV, Académie royale de Belgique, Bruselas, 1949, págs. 189-226.
- Petronio (Petronius Arbitrator Titus), *Le Satiricon*, texto établi et traduit par Alfred Ernout, París, Les Belles-Lettres, 1931, Collection des Universités de France sous le patronage de l'Ass. Guillaume Budé.
- (Versión española de Lisardo Rubio Fernández, Madrid, Gredos, 1978, «Biblioteca Clásica Gredos», 10).
- Piaget, Jean, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, Neuchâtel, París, Delachaux & Niestlé, 1924.
- , *La causalité physique chez l'enfant*, París, Alcan, 1927.
- , *Traité de logique*, París, Colin, 1949.
- , *Introduction à l'épistémologie génétique*, París, Presses Universitaires de France, 1950, 3 vols.
- Pichon, E., *Le développement psychique de l'enfant et de l'adolescent. Evolution normale-pathologie-traitement*, París, Masson, 1936.
- Pitt, William, *Orations on the French War to the Peace of Amiens*, Londres, J. M. Dent; Nueva York, E. P. Dutton, Everyman's Library.
- Platón, *Oeuvres complètes*, París, Les Belles-Lettres, Collection des Universités de France, sous le patronage de l'Association Guillaume Budé; T. III, II<sup>e</sup> Partie, *Gorgias*, texto établi et traduit par Alfred Croiset et Louis Bodin, 1923. [Versión española de J. Calonge, en Platón, *Diálogos II*, «Biblioteca Clásica Gredos», 61]. T. IV, III<sup>e</sup> Partie, *Phèdre*, texto établi et traduit par Léon Robin, 1933. [Versión española de E. Lledó Íñigo, en *Diálogos III*, «Biblioteca Clásica Gredos», 93]. T. VI, VII,

- I<sup>re</sup> et II<sup>e</sup> Parties, *La République*, texto établi et traduit par Emile Chambry, 1932-1934. [Versión española de Conrado Eggers Lan, en *Diálogos IV*, «Biblioteca Clásica Gredos», 94]. T. XI, *Les lois*, traduction E. des Places, 1951, livres I à VI; T. XII, *Les lois*, Livres VII à X, traduction Auguste Diès, 1956.
- Plauto, Comédies VII, *Trinummus*, texto établi et traduit par Alfred Ernout, París, Les Belles-Lettres, Collection des Universités de France, sous le patronage de l'Ass. Guillaume Budé, 1940.
- Plinio el Joven, *Lettres*, París, Les Belles-Lettres, Collection des Universités de France, sous le patronage de l'Ass. Guillaume Budé, 1927-28, 4 vols. Texte des vol. 1 à 3 établi et traduit par Anne-Marie Guillemin.
- Plotino, *Ennéades*, texto traduit par Emile Bréhier, París, Les Belles-Lettres, Collection des Universités de France sous le patronage de l'Ass. Guillaume Budé, 1924-1938, 6 tomos en 7 vols.
- (Versión española de Jesús Igal, Gredos, Madrid, *Enéadas I-II*, 1982, «Biblioteca Clásica Gredos», 57; *Enéadas III-IV*, 1985, «Biblioteca Clásica Gredos», 88; en cuanto a las citas de las *Enéadas V y VI*, las traducimos ateniéndonos a la trad. francesa).
- Plutarco, *OEuvres morales*, tradites par Ricard, París, Lefèvre et Charpentier, 1844.
- Poe, Edgar Allan, «The fall of the house of Usher (1838)», en *Tales of mystery and imagination*, Londres, J. M. Dent, Nueva York, E. P. Dutton, 1908, Everyman's library.
- Poincaré, Henri, *La valeur de la science*, avec une introduction de Louis Rougier, Ginebra, Constante Bourquin, 1946, Editions du Cheval Ailé, «Classiques français du XX<sup>e</sup> siècle».
- Polak, Dr. Fred. L., *Kennen en keuren in de sociale wetenschappen*, Leiden, Stenfert Kroese, 1948.
- Polansky, Norman (véase Lippitt).
- Polanyi, Michael, *The logic of liberty*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1951, International Library of sociology and social reconstruction.
- Ponge, Francis, *Le Léopard*, París, Galerie Jeanne Bucher, 1953.
- Popper, Karl, *Logik der Forschung*, Viena, Springer, 1935.
- Porzig, Walter, *Das Wunder der Sprache. Probleme, Methoden und Ergebnisse der modernen Sprachwissenschaft*, Berna, Francke, 1950.
- (Trad. española: *El mundo maravilloso del lenguaje. Problemas, métodos y resultados de la lingüística moderna*, versión y anotaciones

- de Abelardo Moralejo, 2.<sup>a</sup> ed., Madrid, Gredos 1970, 2.<sup>a</sup> reimpresión 1986).
- Pradines, Maurice, *Traité de psychologie générale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1946, Logos (Introduction aux études philosophiques), 2 vols.
- Principia Rhetorices* (véase Agustín, San).
- Prior, Arthur N., *Logic and the basis of ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1949.
- Proust, Marcel, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1946-1947: *A la recherche du temps perdu*, 15 vols.
- Puget, Claude-André, *La peine capitale*, Drame en 3 actes, Paris, Stock, 1948.
- Quetelet, Adolphe, *Physique sociale*, Bruselas, C. Mucquardt, 1869, 2.<sup>a</sup> ed., 2 vols.
- Quintiliano, *Institution oratoire (De institutione oratoria)*, texto revu et traduit par Henri Bornecque, Paris, Garnier, 1933-34, 4 vols.
- Racine, *Théâtre (Œuvres complètes, t. I)*, texto établi par R. Groos, E. Pilon et R. Picard; présentation, notes et commentaires par Raymond Picard, Paris, Gallimard, 1951, N. R. F., «Bibliothèque de la Pléiade».
- Ramus, P., *Dialecticae libri duo, Audomari Talaei praelectionibus illustrati*, Parisiis, apud Wechelium 1560.
- , *Dialecticae libri duo, Audomari Talaei praelectionibus illustrati*, Parisiis, apud Andream Wechelium, 1566 (difiere de la precedente).
- Réau, L., «L'influence de la forme sur l'iconographie médiévale», en *Formes de l'art, formes de l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, págs. 85-105.
- Révész, G., *Thinking and speaking*, a symposium edited by... Amsterdam, North-Holland Publ. C.º, 1954.
- Reyes, Alfonso, *El Deslinde. Prolegómenos a la teoría literaria*, México, Centro de estudios literarios del Colegio de México, 1, 1944.
- Rhétorique à Hérennius [Retórica a Herennio] (Ad. C. Herennium de ratione dicendi)*, texto revu et traduit par Henri Bornecque, Paris, Garnier, 1932 (obra atribuida durante mucho tiempo a Cicerón).
- Richards, Ivor Armstrong, *Principles of literary criticism*, Londres, Routledge a. Kegan Paul, 13.<sup>a</sup> ed., 1952 (1.<sup>a</sup> ed., 1924, 2.<sup>a</sup> ed., con nuevos apéndices, 1926).

- , *The Philosophy of Rhetoric* (Mary Flexner Lectures at Bryn Mawr), Nueva York, Londres, Oxford University Press, 1936.
- , *Interpretation in teaching*, Londres, Routledge a. Kegan Paul, 2.<sup>a</sup> ed., 1949 (1.<sup>a</sup> ed., 1938).
- , Intervenciones en «A symposium on emotive meaning», en *The Philosophical Review*, 1948, págs. 145-157.
- Richards, I. A., and Gibson, Christine, *Learning Basic English. A practical handbook for english speaking people*, Nueva York, W. W. Norton and Cy, 1945.
- , (Véase también Ogden).
- Riezler, Kurt, «Political decisions in modern society», en *Ethics*, vol. LXIV, n.º 2, parte II, enero de 1954, págs. 1-55.
- Rignano, Eugenio, *Psychologie du raisonnement*, Paris, Alcan, 1920, «Bibliothèque de Philosophie contemporaine».
- Rimbaud, Arthur, *Œuvres complètes*, texto établi et annoté par Rolland de René-Ville et Jules Mouquet, Paris, Gallimard, 1951, N. R. F., «Bibliothèque de la Pléiade».
- Rivadeneira, Padre Pedro de, *Vida del bienaventurado padre Ignacio de Loyola. Fundador de la religión de la compañía de Jesús*, Madrid, Administración del apostolado de la prensa, 1920 (edición consultada de 1948).
- Rivière, Jacques, *Aimée*, Paris, Gallimard, 1922, N. R. F.
- Robinson, Richard, «The Emotive Theory of Ethics». Symposia read at the Joint Session of the Aristotelian Society and the Mind Association at Durham, July 1948, en *Logical Positivism and Ethics*, Aristotelian Society Supp. Vol. XXII, Londres, Harrison and Son's, 1948, págs. 79-106.
- Rogge, Eberhard, *Axiomatik alles möglichen Philosophierens. Das grundsätzliche Sprechen der Logistik, der Sprachkritik und der Lebensmetaphysik*, Meisenheim, Hain, 1950 (obra póstuma).
- Rolland, Romain, *Colas Breugnon*, Paris, Albin Michel, Le Livre de poche.
- Romains, Jules, *Les hommes de bonne volonté*, Paris, Flammarion, 27 vols., vol. XII: *Les créateurs*, 1936.
- , *Psyché*, Paris, Gallimard, 1929, N. R. F., 3 vols., vol. III: *Quand le navire...*
- Rome, canónigo A., «La vitesse de parole des orateurs attiques», *Bulletin Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*, 5.<sup>a</sup> serie, 1952, 12.

- Ronsard, *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par Gustave Cohen, Paris, Gallimard, 1938, N. R. F., «Bibliothèque de la Pléiade», 2 vols. Rosen, Sidney (véase Lippitt).
- Rostand, François, *Grammaire et affectivité*, Paris, J. Vrin, 1951.
- Rotenstreich, Nathan, «The epistemological status of the concrete subject», en *Revue internationale de Philosophie*, 22, 6<sup>e</sup> année, 1952, fasc. 4, págs. 409-427.
- Rousseau, J.-J., *Emile ou De l'Éducation*, Paris, Firmin-Didot, 1898.
- Russell, Bertrand, *Political ideals*, Nueva York, Century Cy, 1917.
- Ruyer, Raymond, *L'utopie et les utopies*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
- Ryle, Gilbert, *The concept of mind*, Londres, Hutchinson, 1949, reprinted 1950.
- , *Dilemmas*, The Tarner lectures, 1953, Cambridge University Press, 1954.
- Saint-Aubin, *Guide pour la classe de rhétorique. Philosophie, éloquence et didactique*, Namur et Bruxelles, La Procure, Gembloux, Duculot, 1945.
- Saint-Evremond, *Œuvres*, sin lugar ni nombre de editor, 1753, 12 vols.
- Saint-Exupéry, Antoine de, *Vol de nuit*, préface d'André Gide, Paris, Gallimard, 1931, N. R. F.
- Salacrou, Armand, *Théâtre*, III: *Un homme comme les autres*, Paris, Gallimard, 1942, N. R. F.
- Sartre, J.-P., *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938, N. R. F., 12<sup>e</sup> éd.
- , *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, N. R. F., «Bibliothèque des Idées».
- , *Les mains sales*, pièce en 7 tableaux, Paris, Gallimard, 1948, N. R. F.
- , *Situations*, Paris, Gallimard, I, 1947; II, 1948; III, 1949, N. R. F.
- Saulnier, Verdun L., «L'oraison funèbre au XVI<sup>e</sup> siècle», Ginebra, Droz, en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Travaux et documents, t. X, 1948.
- Schaerer, René, «Le mécanisme de l'Ironie dans ses rapports avec la Dialectique», en *Revue de métaphysique et de morale*, 48<sup>e</sup> année, julio 1941, págs. 181-209.
- Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neues Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle a. d. S. M. Niemeyer, 1927, 3.<sup>a</sup> ed., (1.<sup>a</sup> ed., 1916), *Sonderdruck aus Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. I u. II herausgegeben von E. Husserl, Freiburg i. B.

- Scholem Alei'hem (Rabinovitch), *L'histoire de Tèvié, mise en judéo-français d'Alsace* par Edmond Fleg, Paris, Rieder, 1925 (Judaisme, *Œuvres*, 1).
- Schopenhauer, Arthur, *Sämtliche Werke*, Nach der ersten von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher, Leipzig, Brockhaus, 1937-1939, 6 vols.
- , *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Dr. Paul Deussen, 6.<sup>o</sup> tomo, herausgegeben von Franz Mockrauer, Munich, Piper und C.<sup>o</sup>, 1932 (*Eristische Dialektik*, págs. 393-428).
- Schuhl, Pierre-Maxime, *Le merveilleux, la pensée et l'action*, Paris, Flammarion, 1952.
- Scot, Erigène, *Joannis Scoti liber de praedestinatione*, en *Patrologie latine* de Migne, t. CXXII, Paris, 1853.
- Scott, Walter Dill, *Influencing men in business. The psychology of argument and suggestion*, Nueva York, Ronald Press & C.<sup>o</sup>, 1920, 2.<sup>a</sup> ed. revisada y aumentada en 1916 (1.<sup>a</sup> ed., 1911).
- Sechehaye, M.-A., *Journal d'une schizophrène. Auto-observation d'une schizophrène pendant le traitement psychothérapique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, «Bibliothèque de Psychanalyse et de psychologie clinique».
- Séneca el Retórico, *Controverses et suasoires (Controversiarum liber I-X; Suasoriarum liber)*, nouvelle éd. revue et corrigée par Henri Bornecque, Paris, Garnier, 1932, 2 vols.
- Shakespeare, *Works*, Londres, Ward Lock and C.<sup>o</sup>, 1 vol.
- Sheffield, Fred D. (véase Hovland).
- Silberer, M.-L., «Autour d'un questionnaire», en *Le diagnostic du caractère*, págs. 187-201, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, «Bibliothèque scientifique internationale».
- Smets, Georges, «Carnet sociologique, note 50», en *Revue de l'Institut de Sociologie (Bruselas)*, 1940, n.<sup>o</sup> 1, págs. 148-149.
- Smith, Adam, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, Edited by Edwin Cannan, with a new introduction by Max Lerner, Nueva York, Random House, 1937, The modern Library.
- Smith, Bruce Lannes; Lasswell, Harold D., and Casey, D., *Propaganda, Communication and Public Opinion. A comprehensive reference guide*, Princeton University Press, Londres, Cumberlege, Oxford University Press, 1946 (véase también Lasswell).
- Sófocles, *Antigone*, traducción Lecomte de Lisle, Paris, Lemerre [s. a.].

- Solages, Mgr Bruno de, *Dialogue sur l'analogie à la société toulousaine de philosophie*, París, Aubier, 1946.
- Spender, Stephen (véase Crossman, *The God that failed*).
- Spinoza, *Ethique*, traducción Emile Saisset, en *Œuvres*, t. III, París, Charpentier, 1861.
- (Versión española de Óscar Cohan, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1977, 2.ª ed.).
- Stanton, Alfred H., «Sullivan's conceptions», en *The Contributions of Harry Stack Sullivan*, págs. 61-100 (véase Mullahy).
- Stearns, Marshall W., «A note on Chaucer's attitude toward love», *Speculum*, vol. XVII, 1942, págs. 570-574.
- Stebbing, L. S., «The method of analysis in metaphysics», *Proceedings of the Aristotelian society*, new series, vol. XXXIII, 1932-33, páginas 65-94.
- Sterne, Laurence, *Vie et opinions de Tristram Shandy*, traduit de l'anglais par Charles Mauron, París, Robert Laffont, 1946, Amalthée.
- (Versión española: *La vida y las opiniones del caballero Tristram Shandy...*, prólogo de Andrew Wrigt, traducción y notas de Javier Marías, Ediciones Alfaguara, 1974).
- Stevenson, Charles L., *Ethics and language*, New Haven, Yale University Press, Londres, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1947 (1.ª ed., 1945).
- , «Meaning: Descriptive and emotive», en A symposium on emotive meaning, en *The Philosophical Review*, 1948, págs. 127-142.
- Stokvis, Dr. Berthold, *Psychologie der suggestie en autosuggestie met een inleiding over signifiica en moderne begripscritiek* door Prof. G. Manoury, Lochem, De Tijdstroom, 1947.
- Stroux, Johannes, *Römische Rechtswissenschaft und Rhetorik*, Potsdam, Eduard Stichnote, 1949.
- Stutterheim, Jr. C. F. P., «Psychologische interpretatie van taalverschijnselen (Een immanente critiek)», en *De Nieuwe Taalgids*, XXXI<sup>e</sup>, 1937, págs. 259-271.
- , *Het begrip metaphor. Een taalkundig en wijsgerig onderzoek*, Amsterdam, H. J. Paris, 1941.
- Sullivan, Harry Stack, *The Interpersonal theory of psychiatry* (obra póstuma). Edited by Helen Swick Perry and Mary Ladd Gawel, with an introduction by Mabel Blake Cohen, Nueva York, W. W. Norton and C.º,

1953. The William Alanson White Psychiatric Foundation Committee on publication of Sullivan's writings (véase también Mullahy)
- Süss, Dr. Wilhelm, *Ethos, Studien zur älteren griechischen Rhetoric*, Leipzig, Teubner, 1910.
- Tá Hio, Le* (véase Legge; Pauthier).
- Talon, Omer, *Audomari Talaei rhetoricae libri duo P. Rami praelectionibus illustrati*, Coloniae Agrippinae, 1572.
- Tarde, G., *Les lois de l'imitation. Etude sociologique*, 2.º éd. revue et augmentée, París, Alcan, 1895, «Bibliothèque de Philosophie contemporaine».
- , *La logique sociale*, París, Alcan, 1895, «Bibliothèque de Philosophie contemporaine».
- Tchoung-Young, Le* (véase Pauthier).
- Teresa de Jesús, Santa, *Vida*, publicada por la Sociedad Foto-tipográfico-católica, conforme al original autógrafo, Madrid, D. E. Aguado, 1873.
- Thibaut, Jones (véase Festinger).
- Thompson, W. R. (véase Hebb).
- Thouless, Robert H., *How to think straight*, Nueva York, Simon and Schuster, 1948.
- Timon (Cormenin), *Livre des orateurs*, Bruselas, Société belge de Librairie, Hauman & C<sup>ie</sup>, 1843, 12.ª ed.
- Toffanin, Giuseppe, *Storia dell'umanesimo (dal XIII al XVI secolo)*, Nápoles, Francesco Perrella, Prefacio fechado en 1933.
- Tomás de Aquino, Santo, *Somme théologique*, texte et trad. française Société Saint-Jean l'Évangéliste, París, Tournai, Rome, Desclée et C.º, 1925 à 1945.
- , *Opera omnia* Secundum impressionem Petri Fiaccadori Parmae 1852-1873 photolithographice reimpressa. Introduction de Vernon J. Bourke, Nueva York, Musurgia, 1948-1950, 25 vols.
- Trier, Jost, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes*, Band I, Von den Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts, Heidelberg, Winters, 1931, Germanische Bibliothek, II, 31.
- , «Sprachliche Felder», *Zeitschrift für deutsche Bildung*, 8. Jahrg., I Heft, Jan, 1932, págs. 417-427.
- , «Das sprachliche Feld. Eine Auseinandersetzung», en *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, 10. Jahrgang, 1934, Heft, 5, páginas 432-80.

- Ullmann, S., *Précis de sémantique française*, Berna, A. Francke, 1952.
- Valéry, P., *Poésies*, París, Gallimard, 1942, 11.ª ed., N. R. F.
- Van Dantzig, D., *Blaise Pascal en de betekenis der wiskundige denkwijze voor de studie van de menselijke samenleving*, Groningen-Batavia, P. Noordhoff, 1949 (Rede uitgesproken op 4. oct. 1948).
- , *Democracy in a world of tensions*, págs. 46-61 (véase McKeon).
- Vayson de Pradenne, *Les fraudes en archéologie préhistorique avec quelques exemples de comparaison en archéologie générale et sciences naturelles*, París, Emile Nourry, 1932.
- Verlaine, P., *Oeuvres poétiques complètes*, texte établi et annoté par Y. G. Le Dantec, París, Gallimard, 1951, N. R. F., «Bibliothèque de la Pléiade».
- Vico, G.-G., *Opere*, Ordinate ad illustrate coll'analisi storica della mente di Vico in relazione alla scienza della civiltà da Giuseppe Ferrari, Milán, Soc. Tipogr. de' classici italiani, 1837, 6 vols. (vols. 2-6, Génova, 1835-1836).
- , *Delle istituzioni oratorie*, opera inedita volgarizzata dal latino dal padre Don Luigi Parchetti C. R. Somasco, Novi, Moretti, 1844 (no publicada en la ed. Ferrari, 1873). En cuanto al texto latino, véase:
- , *Opere* a cura di Fausto Nicolini, Milán-Nápoles, Ricardo Ricciardi, 1953, *bibliografía generale delle opere*, a cura di Fausto Nicolini, Bari, Laterza, 1941, «Scrittori d'Italia», 183, y véase también:
- , *Opere* a cura di Fausto Nicolini, Milán-Nápoles Ricardo Ricciardi, 1953, «La letteratura italiana», vol. 43.
- Viehweg, Theodor, *Topik und Jurisprudenz*, Munich, Beck, 1953.
- Villiers de L'Isle-Adam, «L'intersigne», en *Contes cruels*, Calmann-Lévy, 1889, págs. 238-262.
- Vives, Juan Luis, *Obras completas*, primera traslación castellana íntegra y directa por Lorenzo Riber, Madrid, Aguilar, 1947-1948, 2 vols.
- Volkelt, Johannes, *Gewissheit und Wahrheit. Untersuchung der Geltungsfragen als Grundlegung der Erkenntnis Theorie*, Munich, Beck, 2.ª ed., 1930 (1.ª ed., 1918).
- Volkman, Richard, *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik*, Stettin, von der Nahmer, 1865.
- , *Rhetorik der Griechen und Römer*, Dritte Auflage besorgt von Caspar Hammer, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaften herausge-

- geben von Dr. Iwan von Müller, 2.º tomo, 3.ª parte, Munich, Beck, 1901, págs. 1-61.
- Waddington, Charles, *Ramus (Pierre de la Ramée). Sa vie, ses écrits et ses opinions*, París, Meyruéis, 1855.
- Wahl, Jean, «Sur les philosophies de l'existence», en *Glanes, Cahiers de l'amitié franco-néerlandaise*, 15-16, 3ª année, nov. 1950-fév. 1951, Amsterdam, págs. 10-32.
- Waismann, F., «Verifiability», en *Essays on Logic and Language*, páginas 17-144 (véase Flew).
- Weaver, Richard M., *The Ethics of Rhetoric*, Chicago, Henry Regnery Comp., 1953.
- Weil, Eric, *Logique de la philosophie*, París, Vrin, 1950.
- Weil, Simone, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, París, Gallimard, 1949, Collection «Espoir», dirigida por Albert Camus.
- Weiler, Jean, *Problèmes d'économie internationale*, París, Presses Universitaires de France; vol. I: *Les échanges du capitalisme libéral*, 1946, vol. II: *Une nouvelle expérience: l'organisation internationale des échanges*, 1950, Centre national d'Information économique.
- Weiss, Walter, «A 'sleeper' effect in opinion change» en *Journal of abnormal and social Psychology*, vol. 48, n.º 2, abril de 1953, págs. 173-180.
- , (Véase también Hovland).
- Wertheimer, Max, *Productive Thinking*, Nueva York-Londres, Harper and Brothers, 1945, obra póstuma editada por S. E. Asch, W. Köhler, C. W. Mayer.
- Whately, Richard D. D., *Elements of Rhetoric*, Comprising the substance of the article in the Encyclopaedia metropolitana with additions, etc., Londres, John Murray; Oxford, J. Parker, 1828.
- White, Mary J., *Sullivan and Treatment* (véase P. Mullahy).
- White, Walter, «Deux races se rencontrent en moi», en *Echo*, junio de 1948, págs. 415-420, según *The Saturday review of literature*, Nueva York.
- Whorf, Benjamin Lee, «The relation of habitual thought and behavior to language», en *Language, Meaning and Maturity*, págs. 225-251 (véase S. I. Hayakawa).
- Wilder, R. L., «The origin and growth of mathematical concepts», en *Bulletin Amer. Mathem. Society*, vol. 59, n.º 5, sept. 1953, páginas 423-448.

- Wisdom, John, «Gods», en *Essays on Logic and Language*, págs. 187-206 (véase Flew).
- , «Logical constructions», en *Mind*, vol. XL, 1931, págs. 188-216; XL, 1931, págs. 460-475; XLI, 1932, págs. 441-464; XLII, 1933, págs. 43-66; XLII, 1933, págs. 186-202.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*, translated by G. E. M. Anscombe (texto alemán e inglés, Oxford, Blackwell, 1953).
- Wood, Ledger, *The Analysis of Knowledge*, Londres, Allen and Unwin, 1940.
- Wunderlich, Hermann, *Die Kunst der Rede in ihren Hauptzügen an den Reden Bismarcks dargestellt*, Leipzig, S. Hirzel, 1898.
- Zobel, Joseph, *Le ruc Cases-Nègres*, París, Jean Froissart, 1950.

ÍNDICES

## ÍNDICE ANALÍTICO

- absolutismo, 81, 415, 767-771.  
absoluto, 116, 383, 445, 639, 640; v. *también*, relativo, *en* valores.  
abstracción, clases de, 238, 301; niveles de —, 200, 239.  
abstracto, v. concreto, *en* jerarquías, *en* valores.  
absurdo, 306, 321, 326, 362; razonamiento por reducción al —, 324.  
accidente, 146, 503-504, 628, 640; v. *también* esencia.  
acto, discurso como; v. *en* orador; — y esencia, 501-508, 645, 706; v. *también* esencia; — como indicio, 457-458; juicio en calidad de —, 548-459; — y persona, 451-455, 493, 507; v. *también* persona; — como término de una disociación, 640, 645; v. *también en* interacción.  
actuación, normas de, 173, 184, 725; v. *también* procedimiento judicial.  
actual, 161, 166, 178, 226, 257, 634.  
acuerdo(s), 79, 119-190, 219, 240, 424-425, 452, 484; — contenido en la interrogación, 255, 256; —de auditorios particulares, 120, 131, 134, 168-176, 285; — del auditorio universal, 122-125, 131, 133-135, 285; presentación del —, 119, 231; — previo a ciertos argumentos, 399-400, 407, 428, 458, 473, 521, 536; — propios de cada discusión, 121, 176-184; tipos de objeto de —, 120-121, 124, 125, 130, 133, 134, 285; v. *también*, adhesión, auditorio, compromiso, corpus, *en* lenguaje, premisas.  
acumulación, 234-235, 719-726, 730; v. *también en* figuras (*congérie*).  
acusación, 489, 746, 754, 755-756.  
adhesión, 30, 34-37, 40, 79, 176, 335, 491, 707, 726, 741; intensidad de la —, 34, 48, 90, 91, 94, 97-99, 102, 105, 122, 125-126, 142, 147, 546, 700; marcas de —, 121, 176-184; v. *también* acuerdo.  
adjetivo, 209, 221, 260, 338, 502, 615, 625, 662, 673; v. *también* epíadverbio, 207, 262, 662.  
agente, 113, 427, 456, 463-466, 560, 696-698.

- alegato, 82-83, 85, 87, 726, 757; v. *también* debate.
- alegoría, 602, 616.
- algo, 633-655; v. *también* cosa, lo.
- alusión, 272, 282, 507, 736, 749, 760.
- ambigüedad, 47, 198, 200-201, 205, 213, 216, 365, 687, 698, 771; — de la negación, 250; — del pronombre indefinido, 260.
- amenaza, 40, 380, 736.
- amor, 167, 342, 377-378, 382, 423, 657, 662, 695.
- amplificación, 381, 524-525, 745; v. *también* en figuras.
- análisis, 234, 334; — direccional, 335; — filosófico, 334-335.
- analítico(a), juicio, 320, 334, 336-337, 673; prueba —, 767.
- analogía, 137, 301-302, 375, 550, 569-626, 645, 652, 705, 708, 758; — aplicada al discurso, 598, 764; — en biología, 573; definición de la —, 569-574; desarrollo de la —, 589-592, 611-612; — como diferenciación de campos, 607; — y doble jerarquías, 578; — en derecho, 573-574, 607; — enmendada, 591-597; — incorporadas unas a otras, 600-601; inestabilidad de la —, 601-602, 607; — invertida, 588; prolongación de la —, 592-593, 620, 701; rechazo de la, 593-598, 626; — rica, 574, 578; superación de la —, 601-609, 614, 625-626; términos de la —, 574-580, 607-608; — de términos desconocidos, 587-588; — de tres términos de la —, 578-579, 583-587; — y símbolo, 509; v. *también* en campos, foro, en interacción, metáfora, en sentido, tema.
- analógico, uso, 223.
- antítesis, 422, 527, 651-652, 674, 680, 686.
- aparición, 478-479, 633-671, 684.
- aplicación, de los argumentos, 297, 469-470; v. *también* cómico; campo de —, 213-214, 217, 223, 226, 306, 316-319, 543, 545, 608, 632-633, 735; caso de —, 172, 215, 218, 310, 327, 541-542, 545-546, 550, 573, 607, 722; — de los lugares; 146, 161, 164; — de las máximas, 266; — de las nociones, 207, 212-216, 328, 339, 545, 608-609; — de la regla de justicia, 342-343, 344-352; — de las teorías, 331; v. *también*, definición, calificación.
- apóstrofe, v. en figuras.
- apremiante, razonamiento, 47, 72, 80, 116, 354, 405, 470, 598, 708, 727; razonamiento no —, 30, 41, 68, 111, 215-216, 326, 341, 593, 721, 750, 773; v. *también* demostración, evidencia, necesario, prueba.
- argot, 623.
- argumentación, 30, 39, 48, 216, 327; amplitud de la —, 700, 718-740, 745; calidad de la —, 51, 62, 491-492; — complementaria, 719-721, 735; conocimiento de las técnicas de —, 247, 711-712, 723, 751; — contraria, 191, 746-747;

- efecto retardado de la —, 98; efecto imprevisto de la —, 56, 728-729; eficacia de la —, 39, 91, 98, 429, 703-705, 709-710, 713; — negativa, 721-722; objetivo de la —, 91, 95-96, 104-107, 111, 701; — racional, 39, 185-186, 514, 731, 756, 763; v. *también* razón; teoría de la —, 30, 33-37, 41-42, 86, 94, 101, 104, 190, 194, 710, 711, 764-765, 767-768, 773; valor de la —, 40, 41, 86, 90, 92, 320, 354, 412, 487, 493, 702-704, 709-710, 756; v. *también* demostración.
- argumentativo(a), v. en contexto, en esquema, en situación.
- argumento(s), 295; — *ab absurdo sensu*, 429; — por el abuso, 503-505; — por analogía, 301-302, 706; v. *también* analogía; — de la aproximación progresiva, 542; v. *también* ejemplo; — por autofagia, 318-321; — por autoinclusión, 320; — de autoridad, 287, 469-476, 481-482, 488; — por la carencia, 431-432, 503-506; — por el caso particular, 301, 536; v. *también* particular: — por la causa, 405-406, 701; v. *también* causa, causal; elección de los —, 700; — por comparación, 375; v. *también* comparación; — por compensación, 393; — por la complementariedad, 374; v. *también* complementarios: — *ex concessis*, 184; v. *también* — *ad hominem*; — «congelados», 82, 85; — por las conse-
- cuencias, 355, 406, 560; v. *también* — pragmáticos, consecuencias; — de la consolidación, 442; — del contagio, 441; — *a contrario*, 374; — por los contrarios, 349, 522, 534-535; — de convergencia, 714, 720, v. *también* convergencia; — por conversión, 367; — del *corax*, 697-698; — cuasi lógicos, 301-302, 303-401, 518, 707; v. *también* en lógica; — de lo decisivo, 433; — del despilfarro, 388, 430-434, 436; — didácticos, 103; — del dilema, 366-369, 372-373; — de la dirección, 434-443, 745; — por disyunción, 372-373; — por disociación, 302, 627-628; v. *también* disociación; — por división, 255, 359, 363-374, 392, 706; — por doble jerarquía, 516, 759; v. *también* en jerarquías; — por los efectos, 405-409; v. *también* consecuencias; — por el ejemplo, 536, 572, 701; v. *también* ejemplo; — «emparentados», 243; — por enlaces, 301-302, 402-405; v. *también* enlaces; — de las especies, 363-364; — espontáneos, 297-299; 401, 516, 563, 699, 732, 748, 757; v. *también* en discurso (como objeto de reflexión); — por la estructura de lo real; v. real; — por la etimología, 332, 681-683; — por exclusión, 339, 366; — por el éxito, 413; — de lo fácil, 423, 430-431; v. *también* en lugares; — por las flexiones, 243; — *a fortiori*, 459,

525-527, 542, 557, 562, 725; fuerza de los —, 701; v. *también* fuerza; — *ad hominem*, 184-190, 763; — *ad humanitatem*, 184, 763; — por identificación, 328, v. *también* identificación, identidad; — *ad ignorantiam*, 370; — por ilustración, 536, 546, 572; v. *también* ilustración; — de inclusión, 353; — incompatibles, 723-724, 729-730; — indirectos, 323-324; — *ab inutili sensu*, 429; — de lo inverso, 347; — por el modelo, 469, 555; v. *también* modelo; — por los móviles, 129, 406; — por la negación, 371-372; v. *también* negación; — *a pari*, 281, 364-365; — de la pérdida no sufrida, 380; — *ad personam*, 186, 489; — de lo posible, 422-423, 430-431; — pragmáticos, 409-418, 529, 657; v. *también* consecuencias; — de lo precedente; v. precedente; — previsto, 710-711; — por las probabilidades, 395; v. *también* probabilidades; — de propagación, 441; — propios de la causa, 710-711; pseudo —, 185, 470; — de la reciprocidad, 343-352; — redundante, 434; — redundantes, 425, 724-725, 730-731; — *ad rem*, 184; — por retorsión, 319-320; — por el ridículo, 323-324; v. *también* ridículo; — por el sacrificio, 383-384, 398, 468; v. *también* sacrificio; — extraídos del silencio; v. silencio; — por el símbolo; v. *símbolo*; — *por sime-*

*tría*, 343-351; v. *también* simetría; — por la sintaxis, 681; — sobreentendidos, 736, 758; — de la superación, 443-451; — tardíos, 761; — tomado del adversario, 712, 713; — por transitividad, 352-358; — transportables, 69, 90; — (de lo que está) de más, 506; — *ad verendum*, 470; v. *también* — de autoridad; — de la vulgarización, 443.

arquetipo, 167, 564-565, 599, 650.  
artículo determinado, 261, 662.  
artificial, 668-671, 684; v. *también* natural.  
artificio, *Kunstgriff*, 175, 185, 189, 370, 470, 539, 695, 707, 713, 733, 744, 756.  
asociacionismo, 227, 444-445, 592, 609.  
atenuación, 708.  
auditorio(s), 36, 38-39, 48; adaptación al —, 61-63, 90, 103, 169, 741-742; benevolencia del —, 489, 694, 748, 756; calidad del —, 39, 51-52, 425-426, 493, — científico, — de los científicos, 76, 169-170, 191; v. *también* ciencias, sabio; condicionamiento del —, 40, 60, 741-742, 747-756, 765; construcción del —, 55; definición del —, 55; — de elite, 75-76; extensión del —, 50, 64, 122, 527, 645; funciones del —, 57-58, 95-96, 645, 725; — y grupos sociales, 59; individuo representativo del —, 84-85; intemporalidad de ciertos —, 69, 72; pa-

pel normativo del —, 70, 703-704; — particulares, 66-67, 70-71, 72, 75-76, 80, 84-85, 93-94, 120, 166, 709, 726, 731, 765; — universal, 71-78, 80, 84, 89-91, 115, 120-131, 133-135, 166, 170-171, 175, 185, 197, 481, 514, 709, 726, 731, 742, 748, 754, 763, 765; v. *también* acuerdo, convencer; — vinculados por convenios, textos, 126, 168-176, 191-192; v. *también* derecho, moral, teología.  
auténtico, 413, 644, 649, 663-664, 668-671, 676, 681.  
autonomía; v. persona.  
axioma, 31, 34, 47, 177, 434, 741, 743.  
behaviorismo, 466, 482.  
bergsonismo, 598; v. *también* Bergson en el «Índice de nombres propios».  
calidad, v. *en* jerarquías, *en* lugares; calificación, 208-212, 221-222, 252, 277, 278, 450, 453, 457, 461-463, 474, 482, 502, 507, 552; desplazamientos de las —, 524-525; elección de las —, 206-216, 277; problemas de —, 92; — y simetría, 343-344.  
cambio, 149, 177, 641; justificación del —, 179, 369-370, 452, 503, 760; minimización del —, 224; negación del —, 179; — provocado por el discurso, 104, 729; — y valores, 139-140.

campos, en la analogía, 509, 550, 572-574, 578, 587-588, 601-607, 612, 613, 615, 618, 621-622; — irrelevantes en la conducta, 484; — de la ley y del milagro, 544; — del saber, 679, 704-705, 716.  
cantidad, v. *en* jerarquías, *en* lugares; — y cambio de naturaleza, 534-535; — y criterio de lo real, 639-640.  
capacidad, que va a utilizarse, 431; v. *también* competencia.  
causa, 140, 141, 160, 640; — aparente, 414; — parcial, 413, 604; transferencia de la —, 409-410, 414; v. *también en* argumentos (por los móviles).  
causal, nexa, 405-409, 417-422, 519; alternaciones en la cadena —, 426; causalidad, principio de, 408, 630.  
certeza, 73, 142-143, 158, 195, 248, 262.  
ciencia(s), 31, 33, 305, 482, 537, 597, 627, 641, 679, 767; adquisición de las —, 169-170; — deductivas, 31, 42; — formales, 93, 133; v. *también* formal, lógica, matemáticas; — humanas, 32, 42, 192, 198, 465-466; — naturales, 31, 173, 192, 198, 466, 606, 769-770.  
científico, auditorio, v. *en* auditorio; disciplina —, 171, 191, 428, 481, 706; razonamiento —, 132; sistema —, 213, 716.  
cientifismo, 53, 89.  
cita, 283, 471-472, 488, 749.

- claridad, 31, 446, 763, 768; — de las nociones, 206, 212, 214-215, 216, 328; — de un texto, 206.
- clarificación, *v. en* nociones.
- clases, 206-212, 228, 305, 328, 338, 365, 502, 625; — y regla de justicia, 341.
- clasicismo, *v. en* romanticismo.
- cliché, 265, 553, 620.
- coexistencia, enlaces de, 302, 404, 451, 508; — y doble jerarquía, 520-522.
- coherencia, 178, 204, 221, 306, 313, 341, 460, 630, 632, 649, 672, 717, 735; — de lo real, 123, 632, 635.
- color, 201, 687.
- cómico (lo), de y en la retórica, 297; lo — de la retórica, 288-289, 319, 351, 368, 379, 391, 404, 408, 418, 443, 450-451, 469, 471, 479, 542, 579, 591, 607, 617, 622, 686, 697, 724, 730, 743, 740, 755.
- comillas, 664.
- comparación, evaluación por, 302, 375-383, 397-398, 559; ilustración por —, 552-553; — en la hipérbole, 448; término de —, 379; *v. también en* interacción.
- competencia, 109, 475-476, 711, 748; *v. también* capacidad, judicial.
- complementarios, 301, 373-374, 393; *v. también en* argumentación.
- compromiso, 111-116, 136, 177, 181, 309, 326, 630-633, 699, 707, 743-744, 752, 755.
- comunidad, 105-107, 297, 771-772; *v. también* grupo social, valores.
- comunión, 99-107, 132, 256, 262-268, 492-493, 510, 685, 749; *v. también en* figuras.
- concesión, 253, 737-738, 755; *v. también en* argumentos, *en* figuras.
- conclusión(ones), 37, 704, 707-708, 718, 726, 747; el hecho como —, 123, 688; lugar de la —, 751-752; — opuestas, 91-94, 711; — y premisas, 176, 188, 714; significación de la —, 700, 715, 718.
- concreto, 135, 166, 168, 194, 513, 550, 641, 654; término —, 239-240; *v. también en* jerarquía, *en* valores.
- condición(ones) necesaria o suficiente, 332, 412, 676; — previas a la argumentación, 48-54, 104-116, 733-734, 748, 751.
- confesión, 181-182, 186, 541.
- confianza social, 177, 179, 471.
- confusión, *v. en* nociones.
- congruencia, 715.
- conjetura, 92, 697-698.
- conjunciones, 251-252; — y formación de clases, 210-211.
- consecuencia(s), 332, 406, 409-416, 417, 640-641, 769; — y autofagia, 320; comparación de las —, 400-401; — divergentes, 414; hecho/—, *opuesto a* medio/fin, 417-422, 656-662, 688-689; — lógica, 356-357, 404; *v. también en* argumentos.
- consentimiento universal, 74, 470.
- «consilience», 715.
- contacto intelectual, 48-54.
- contaminación, *v. foro*.

- content Analysis*, 144.
- contexto, 124, 203, 206, 220, 244, 487, 622-623, 771; aislamiento fuera del —, 66, 296, 337; extensión del —, 203-204; — filosófico, 705-706; persona con contexto, 487-490, 623.
- contradicción, 93, 304, 306-307, 313-314, 324; *v. también* incompatibilidad.
- contradictorios, identidad de los, 339, 673.
- contrarios, similitud por los, 593-594; *v. también en* argumentos.
- convencer, 31-33, 65-70, 703-704.
- convencional, 206, 214, 330-331, 335, 513, 544, 700; convención(ones), 306, 589, 679, 771; convenio, 123-124, 169, 336; *v. también en* auditorios.
- convergencia, 714-718, 719, 720, 746.
- coordinación, 210-211, 251-252.
- corpus, 169, 171, 191, 716.
- correlaciones, 516-517, 544.
- corte, 531-533.
- cosa(s), 454, 645, 662, 676; *v. también* algo, lo; — juzgada, 110, 177, 180; — en sí, 635.
- credulidad, natural, 126.
- cuantificable, 532; *v. también* homogeneidad.
- chino, 136, 139; *v. también en* sorites.
- chivo expiatorio, 513.
- dato(s), 191, 212, 215, 248, 300, 611, 643, 768; adecuación de los —, 197-227; — *opuesto a* explicación, 652; interpretación de los —, 161-202; selección de los —, 191-192, 197, 206, 228; *v. también* premisas.
- debate, *opuesto a* discusión, 81-83, 87-88; *v. también* alegato.
- decisión, 94, 104, 111, 112, 116, 216, 220, 362, 534, 700, 772; argumentación posterior a la —, 89-90; — y ejecución, 97-99; funciones de 398; — e incompatibilidad, 307-308, 310-314; el hecho de cuestionar la —, 109, 180-181; *v. también* cosa juzgada; puesta en tela de juicio de la —, 177-178; *v. también* cosa juzgada; — y urgencia, 158-159; *v. también en* judicial.
- deducción, 32, 47-48, 198, 310.
- defensa, 746; doble defensa, 722, 725, 753-754.
- definición, 146, 172, 328-337, 364, 414, 446, 453; — y argumentación, 331-332; — descriptiva, 329, 331; — disociativa, 675-683; doble —, 332, 677; — legal, 332; — nominal, 329; — normativa, 329, 332; — paradójica, 673; — persuasiva, 678; — real, 329; — técnica, 172, 330; elección de una —, 332-334, 680; *v. también* enumeración, *en* figuras.
- deformación, 505.
- deliberación(ones), 30, 33, 74, 93,

- 770; — íntima, 38, 48-49, 70, 85-91, 284, 726, 729, 742; secreto de las —, 55, 85-86; v. *también en* géneros oratorios.
- demonstración *opuesto a* argumentación, 30-35, 42, 47-48, 66, 99, 198, 232, 279, 299, 303, 305, 326, 375, 487, 718-719, 741, 743, 745, 747; v. *también en* lógica.
- demonstrativo, 261, 662.
- denegación, 739-740.
- denominación, 497; v. *también* calificación.
- deprecación, 486-487.
- derecho, 42-43, 82, 112, 169, 171-173, 180, 181, 214, 455, 482, 499, 537, 542, 545, 546, 632; v. *también en* analogía, *en* hecho, juez, jurídico, jurista, legal.
- derivación, de palabras, 243; — *opuesto a* residuo, 669, 709-710.
- derrotismo, 718.
- desacuerdo, 31, 120, 288, 744, 769.
- descalificación, 75, 208, 479, 489; — del adversario, 90, 175, 186, 458-459, 755; — como término I de una disociación, v. *en* términos.
- descriptivo, v. *en* definición, *en* sentido.
- deseos, 114-115, 257, 507, 718.
- determinación, 614-615, 674.
- determinismo, 544, 630.
- dialéctico(a), 30, 35-36, 78-80, 85, 96, 104, 108, 145, 146, 642, 667, 716, 740, 761, 766.
- diálogo, 70-71, 78-84, 107, 735; v. *también* socrático.
- dinámico, v. estático.
- Dios, 137, 154-155, 209, 219-220, 371, 389, 391, 392, 393, 402, 417, 443, 465, 486, 504-505, 630, 662, 663, 727, 750; — como agente, 464, 478-479; — en analogías, 137, 574-578, 581, 585, 587, 603; — en calidad de término de comparación, 378; — dobles jerarquías, 519, 525; — como modelo, 137, 492, 556, 561, 563-568; v. *también* dioses, divino, divinidad, ser perfecto; v. Jesús *en el* «Índice de nombres propios».
- dioses, 39, 92, 149, 154, 263, 317, 390, 498, 520, 525, 556, 558, 751.
- diplomático, 346.
- diplomática, actitud, 310-311, 314; enfermedad —, 310, 313, 658.
- disciplina, 135-136; v. *también en* científico.
- discurso, 37-39, 57; amplitud del —, 232; v. *también en* argumentación; análisis del —, 295-296, 699-700, 725-726; — como objeto de reflexión, 297-299, 699; v. *también en* analogía, *en* argumentos (espontáneos), convergencia, *en* interacción, *en* jerarquías, *en* medio, *en* modelo, *en* orador, *en* orden, probabilidad(s), *en* procedimiento, *en* realidad, *en* símbolo; — como obra de arte, 764-765; — como organismo, 598, 764-765; partes del —, 747, 760; valor estético del —, 96, 231, 247-248, 747; variedades de —, 78-79, 85, 98, 242, 292, 304,

- 725; v. *también* géneros oratorios.
- discusión, conducta de la —, 183; — opuesto a debate, 81-83, 87-88; — dirigida, 744; reanudación de la —, 110, 176; v. *también en* acuerdo, *en* judicial.
- discutible, 49, 107-118, 706.
- disociación(ones), 498, 626, 719-720; — en abanico, 655-656; — *opuesto a* enlace, 299-301; expresión de las —, 662-675; — y modificación de las nociones, 300, 627-633; oposición a la —, 648-650, 661; — o ruptura de enlace, 627-631; — superpuestas, 674; v. *también en* incompatibilidades, parejas, *en* términos.
- disposición, 741; v. *también* método; — a la acción, 91, 97-98, 102, 104.
- diversidad, 159; v. *también en* lugares (de lo único).
- diversión, 713, 734-836.
- divinidad, 100, 430; v. *también* Dios.
- divino(a), 32, 74, 214, 474, 641, 665, 666, 675, 768; v. *también* Dios.
- división, como anuncio, 725, 760; — del problema, 435; v. *también* etapas; — del todo en partes, 359; v. *también en* argumentos.
- dualidad, principio de, 199.
- duda, v. *en* prueba.
- educación, 100-105, 169, 322.
- eficacia, v. *en* argumentación, *en* medio.
- ejemplo, 188, 374, 406, 536-546, 572, 587, 606, 650, 701, 707, 746; — anulador, 543-544, 701; — o ilustración, 546-550; — jerarquizado, 542, 551.
- elección, 74, 93, 94, 97, 115-116, 309, 315, 374, 382-383, 398, 773; v. *también en* argumento, *en* auditorio, *en* calificación, *en* dato, *en* definición, *en* enlaces, *en* figuras, *en* forma, *en* ilustración, *en* interpretación, *en* orden, *en* premisas, *en* términos.
- elite, 166; v. *también en* auditorio.
- elocuencia, 91, 685; v. *también* oratoria; reputación de —, 691, 749.
- elogio, 484, 731; — del adversario, 484, 691; — y la censura, 96; — fúnebre, 95, 98, 103, 105; — de sí mismo, 426, 491, 496, 735, 737, 750.
- empirismo, 31, 167, 360, 401, 569, 592, 706.
- enlace(s), 119; — *opuesto a* disociación, 299-301; elección de los —, 511, 518-522; — entre parejas, 645; — que se fundan en lo real, 518-522, 536-626; — de lo real, 402-535; ruptura de — o disociación, 627-631; — y subordinación de los valores, 141; — entre términos de una pareja, 644-645; tipos de — de lo real, 404-405, 451; v. *también* coexistencia, parataxis, real, ruptura, sucesión, símbolo.
- entimema, 357, 363, 696, 701.
- entretenimiento, 297; v. *también* diversión.

- enumeración, de los casos particulares, 541, 549-550; definición por —, 335, 364-365; — paratáctica, 254; — de las partes, 281, 363-365; — y presencia, 234-238, 280-281, 365-366.
- epidíctico, v. en géneros oratorios.
- epílogo, 747.
- epiquerema, 357.
- epíteto, 207-208, 228, 277, 453, 462.
- equidad, 89, 175, 221, 399, 471.
- equilibrio, 393, 440, 446, 609.
- erístico, 81, 83, 492.
- error, 31, 83, 117, 288, 459, 480, 634-635, 646, 665-666, 671; v. *también* en explicación.
- escepticismo, 115-116, 664.
- esencia, 221, 451, 501-508, 521, 532, 603, 628, 638, 640, 645, 667, 706; v. *también* en lugares.
- eslóganes, 267.
- especies, v. género.
- especificación, 238-240.
- específico, v. en lugares.
- espíritu, v. letra.
- esquema argumentativo, 141, 295-302, 354, 373, 687, 706; v. *también* estructura.
- estático, *opuesto a* dinámico, 121, 227, 274, 434, 442, 505, 598, 677-678; carácter — del dilema, 369-370.
- estatuto, concedido, 320, 645; — de la analogía, 601-609; — de un auditorio, 76; — de hecho, 122-123, 135, 170, 285-292, 480, 540; — de presunción, 126, 286; — de valor, 133, 285-292.
- estilo, 244-248, 258, 262-264, 507, 688.
- estoicos, 80, 357, 413, 427, 446, 528, 564, 731.
- estructura, 41, 299-300, 304; figuras como —, 270-272; v. *también* en real, en tema.
- etapas, de la demostración, 741, 745; — de la discusión, 184, 700; — de un fenómeno, 235; procedimiento de las —, 434-440; v. *también* jalones.
- ethos oratorio*, 490.
- ético(a), 152, 162, 266, 310, 393, 523, 588; v. *también* moral.
- evaluación, v. comparación, medida.
- evidencia, 30-35, 47, 72-75, 80, 172, 306, 328, 332, 336, 705, 727, 762, 767-769.
- excepción, 253, 374, 485, 500-501, 503, 544, 629.
- exclusión, de la comunidad humana, 75, 512; — del grupo, 128-129, 498-500, 512; v. *también* en argumentos.
- existencialismo, 161, 413, 454, 637, 659, 669, 682, 766.
- exordio, 733, 747-751, 756.
- experiencia, 33, 40, 72, 93, 124, 152, 199, 217, 320, 336, 480, 608, 768; — futura, 214-215, 310; — mental, 554, 627, 729; nueva —, 224, 544.
- expertos, 475-476.
- explicación, 407, 502, 605, 635, 652,

- 729; — de la aparición del término I, 647; — como definición, 330-331; — de una diferencia de orden, 531-535; — del error, 720.
- exposición, 740-741, 761-763; v. *también* método.
- expresión, arte de la, 203, 231, 268, 292; dificultades de la —, 391; — de la esencia, 221, 502; v. *también* manifestación; — *opuesta a* síntoma, 202; variaciones de la —, 231, 244-248, 262, 273-274; — violenta, 459; v. *también* en disociación, forma.
- extrapolación, 522.
- fábula, 580, 602, 648.
- facultades, división en, 33, 66-67, 94, 767; v. *también* imaginación, pasión, voluntad.
- fanatismo, 115-116.
- fe, 33; mala —, 83, 313, 367, 444, 707.
- fenomenología, 637.
- ficción, 172, 311-312; obra de —, 589, v. *también* literatura.
- fidelidad, 136, 139, 167.
- figura, 509-511, 603; v. *también* prefigura.
- figuras, 274-285; — argumentativas, 209, 268, 271-272, 275; — de atenuación, 708; clasificación de las —, 269, 274; — de la comunión, 272, 282-285; — cuasi lógicas, 337-340, 672-675; definición de las —, 268-270, 274-275; — de la elección, 274-279, 374; — de estilo, 231, 271-274, 686; — del orden, 759; — de la presencia, 268-269, 279-282, 373, 507-508; — de renuncia, 736; — de la sinceridad, 694-695; — de la superación, 447-450.
- figuras tradicionales, 274: *adjectio*, 280; alusión, v. alusión; amplificación, 280, 448, 724; v. *también* amplificación; anáfora, 279; antanacsis, 339; anticipación, 278; v. *también* prolepsis; antimetátesis (antimetábole), 675; antífrasis, 552; antítesis, v. antítesis; antonomasia, 277; apóstrofe, 284, 508; as-teísmo, 695; atenuación, 448, 525; catacrexis, 624; cita, 283; v. *también* cita, *clímax*, v. graduación, comunicación, 284; concesión, 492; v. *también* concesión; *conduplicatio*, 280; *congerie*, 281, 365; conmutación, 651, 675; contraria, 527; v. *también* antítesis; corrección, 278, 281; definición oratoria, 276-277; v. *también* definición; dialogismo, 281; duda (*dubitatio*), 271, 373, 693; enálage, 282, 284; v. *también* persona gramatical, tiempo; enantiosis, 680; epitrope, 738; eufemismo, 708; gradación, 745, 759; hipébaton, 693; hipérbol, 447-451, 617, 694; hipotiposis, 268, 282; identidad de las contradicciones, 339, 673; insinuación, v. insinuación; *interpretatio*, 281; interrogación oratoria, 270, 284; v. *también* pregunta; inversión, 693;

licencia, 695; lítote, 447, 449-450, 708; metábole, 281; metalepsis, 289; metáfora, v. metáfora; metonimia, 277, 515-516; onomatopeya, 279; *oximoron*, 675; paradojismo, 674-675; perífrasis, 277, v. *también* perífrasis; *permissio*, 492; personificación, 507; *ploce*, 338; poliptoton, 675; preterición, 736; prolepsis, 271-272, 278, 281, 755; prosopopeya, 508; pseudodiscurso directo, 281, 285; pseudolicencia, 695; reanudación (*reprehensio*), 278; rectificación, v. corrección; reducción, 708, v. *también* lítote; repetición, 270, 279, 339, 694, 724, v. *también* repetición; reticencia, 708, 736; reversión, 651; sermocinación, 281; sujeción (*sustentatio*), 745; silepsis oratoria, 338; sinécdoque, 277, 515-516; sinonimia, 281; tautología aparente, 337-339, 672-673.

filibustero, 734.

filosofía, y analogía, 569-570, 582-583, 595-599, 602, 607, 610-611, 618-619, 623; — y análisis, 335-336; argumentación en —, 39, 41-42, 123, 132, 350, 360, 413, 705-706, 770; — y auditorio universal, 70-72, 170-171, 184; — y conjunto admitido, 191-192, 716; definición en —, 329-330; — y deliberación íntima, 86-87; — y diálogo, 78-83, 107; — y disposición a la acción, 104; — y disociaciones, 300, 631, 633, 636, 640, 644, 652-655, 665-666, 679, 682; — del lenguaje, 771-772; nociones en —, 215, 217, 219-220, 372, 502; — y retórica, 38, 74, 96, 764; — y teoría de la argumentación, 30, 34, 38, 68-69, 763, 767-773, v. *también* metafísica, ontología, parejas.

filósofo, 64, 72, 142, 556, 660, 763; lenguaje del —, 269, 623; responsabilidad del —, 772-773; — *opuesto a* retórico, 39, 65-66, 91-94; superioridad del — ante el erudito, 361.

fin(es), 160, 388, 418-422, 487; — aparente, 427-428, 656-662; — no confesado, 429, — parcial, 434; relación medio/—, 141, 169, 422-429, 518-519, 640, 645, 651; sustitución de —, 421, 427-428; v. *también* consecuencia, medio.

finalismo, 161.

fondo, v. forma.

forjado, caso, 554.

forma, buena, 758-760; — *opuesta a* devenir, 654; — del discurso, 228-231, 710, 764, v. *también* expresión; elección de la —, 231, — *opuesta a* fondo, 265-266, 271, 300, 642, 684; — gramatical, 248-249, 252, 675, v. *también* en persona.

formal, pensamiento, 198, 301, 762; análisis —, 334; sistema —, 47, 213, 217, 306-307, 315, 331, 337; v. *también* en ciencias, lenguaje.

foro, construcción del, 579; contaminación del — y del tema, 612-613;

— múltiples, 589, 599; realidad del —, 588-589, 603; rectificación del —, 582-583; sustitución del —, 597-599; — y tema, 571-572; v. *también* analogía, en interacción, metáfora, tema.

frase compuesta, 254.

frecuencia(s), 127-128, 152, 305, 397, 543.

frenado, técnicas de, 477-487, 500-501, 503, 511.

fuerza de los argumentos, 41, 70, 354, 700-714, 749, 752-753, 759-760; — y comportamiento del adversario, 713-714; — como factor de la argumentación, 404, 706-714, 726, 728-729; argumentos fuertes y argumentos débiles, 726-727, 728-729, 732-733, 735-736, 737, 752-754; — y regla de justicia, 705; — y *wishful thinking*, 718.

general, *opuesto a* particular, 640, 645.

generalización, 317-318, 328, 536-543, 707, 746; — y simetría, 349-350.

género, 141, 146, 364, 374, 515.

géneros oratorios, 57-58, 95-96, 104, 145; — deliberativo, 57, 91, 95-96, 102, 104, 701, 747; v. *también* deliberación; — epidíctico, 57, 95-100, 257, 685, 711, 726; — judicial, 57, 91, 95-96, 102, 104, 701, 747; v. *también* judicial.

génesis, 301, 513, 518, 624.

genio, 166, 168, 461, 659.

grados, 404, 527-535, 639, v. *también* naturaleza, orden.

gramática, 264, 544, 681, 682, v. *también* en forma.

grupo(s), pertenencia al, 113-114, 152, 702; individuo y —, 494-501, 645; — como modelo, 554-555; multiplicidad de los —, 132, 494-495; noción de —, 494-496; — perfecto, 498-499; portavoz del —, 54, 84, 501, 512, v. *también* portavoz; — de referencia, 128-131; símbolo del —, 512-513, v. *también* símbolo; — como valor concreto, 138, 168; v. *también* valores.

hecho(s), 31, 52, 92, 121, 125, 133-134, 170, 192, 257, 280, 322, 327, 329, 404, 479-483, 498, 705-706, 727; comunicación de —, 493; — considerados carentes de valor, 172-173; definición del —, 121-122, 172-173, 335; — y derecho, 72, 181, 652, 722, 724, 753, 772; exposición de los —, 745, 757-758; — e interpretación, 201, 205, 687-688, 746; juicio de —, 241, 252, 286-292, 496, 505; — y presunciones, 130-131; — o verdades, 121-125, v. *también* en estatuto.

heterogeneidad, v. homogeneidad, en jerarquías.

hindúes, 409, 631, 665-666.

hipocresía, 90, 313-314.

hipótesis, 452; v. *también* personificación.

- hipotaxis, 253-254; *v. también* subordinación.
- hipótesis, 32, 192, 281, 289, 329, 346, 388, 411, 569, 582, 606, 694, 709, 745; metodología de la —, 236-237; — múltiples, 730, 735.
- historia, 399, 407, 413, 456, 502, 532, 537, 564.
- homogeneidad, 362, 517, 532; reducción a la —, 211, 303-305, 389, 400.
- homología, 573.
- homonimia, 339, 546.
- honor, 243, 498, 512.
- humanismo, 50-51.
- identidad, 146, 328-340, 569, 645; — parcial, 340-341; *v. también* justicia (regla de); principio de —, 187; — y tautología, 337-340.
- identificación(ones), 317-318, 374, 375, 615, 629; — en psicología, 554; — por simetría, 343-352.
- ídolo, 665, 719.
- igualación, 211, 528-529.
- igualdad, 51, 334, 353, 375.
- ilusión, 634-635, 648, 655.
- ilustración, 267-268, 536, 537, 546-554, 572, 587, 606; elección de la —, 546; — inadecuada, 551-552.
- imagen, 445, 448, 550, 588, 601, 616, 641, 665; corrección de —, 581.
- imaginación, 33, 66, 194, 641, 719, 721, 767.
- imitación, 466, 555, 557, 559.
- imparcialidad, 113-114, 254, 345, 646, 748.
- imperativo, modo, 255, 257.
- imperfecto, tiempo, 257.
- implicación, 356-358.
- incompatibilidad(es), 123, 306-327, 348, 477, 483, 730, 746; — y ansiedad, 323; — y cambio, 138-139; — y disociaciones, 498, 629-633, 654, 688, 735; evitar las —, 309-315; — y ridículo, 321-324, *v. también* en compromiso, en interpretación, en jerarquía, sacrificio.
- incompetencia, 476.
- indefinido, adjetivo, 260; pronombre —, 261.
- indicio(s) de la confesión, 181-182; discurso como —, 241, 298-299; — de espontaneidad, 692-695; — de pasión, 693; — *opuesto a* signo, 202-203; — de símbolo, 512; — de sinceridad, 692-695, 717.
- indios, 505, 538, *v. también* hindús.
- inducción, 32, 125, 328, 365-405, 537, 541, 546-547, 569, 606, 715.
- ineficaz, acto, 485.
- inercia, 94, 179-180, 224, 536, 539, 554, 603; — y regla de justicia, 340.
- infinito, 400, 639.
- ingenuo, 473, 665.
- iniciación, 104, 169-170, 493, 513, 705.
- innovación, 180; *v. también* cambio, novedad.
- insinuación, 708, 736.
- inspiración, 685.
- instituciones, 53, 82, 107, 110-111, 184, 495.
- intención, 82, 240-241, 287, 429,

- 464-466, 482, 487, 504, 589; — del legislador, 179.
- interacción, entre acto y persona, 455-469, 645; — en la analogía, 578-583, 585-586, 607-608, 610, 618; — en la comparación, 377-379, 398; — en el discurso, 295, 299, 699-700, 706, 714-718, 728, 746; — entre ejemplos, 542-546; — entre individuo y grupo, 494-501, 645; — en el lenguaje, 333; — entre medios y fines, 383, 422-429; — entre modelo e imitación, 559; — en el sacrificio, 387, 394, 398.
- interpretación(ones), 198-206, 220, 228, 319, 511, 650, 655, 698; — del discurso, 203-206; elección entre —, 199, 275; — incompatibles, 199-200; planes de —, 199-200, 355; — de textos legales y religiosos, 171, 179, 201-202, 219, 221, 374, 429, 588-589, 632, 650, 716; — de un sistema formal, 48, 217, 331; unicidad de —, 201; *v. también* incompatibilidad, intención, en hechos.
- interrogativa, modalidad, 255, 270; *v. también* pregunta.
- intuición, 32, 33, 74, 91, 212, 655, 743, 768.
- invención, 569, 588, 606, 610.
- ironía, 325-326, 418, 450, 507, 552.
- irracional, 33, 69, 88, 94, 114, 256, 470, 488, 514, 531, 710, 765, 770, 771, 773, *v. también* en lugares.
- irrelevante, *v. relevante*.
- jalones, 200, 435, 444.
- jerarquía(s), 50, 120, 139-145, 535, 640; — abstractas, 139-141; — concretas, 140; — confirmativa, 526-527; — con varios criterios, 140, 376-377; — cualitativas, 168, 517-518, 527-528; — cuantitativas, 140, 517-518, 527-528; doble —, 404, 516-527, 542, 578, 614; doble — y discurso, 527, 758, 759-760; — heterogéneas, 141; — e incompatibilidades, 116, 142-144, 635; — sistemáticas, 140.
- jesuitas, 348-349, 400, 426, 556.
- judicial, competencia, 476; decisión —, 89-90, 215, 374, 546, *v. también* decisión; debate —, 129, 183, 400, 459, 486, 700, 755, *v. también* discusión; orden —, 53, 107, 110, 476, *v. también* géneros oratorios, procedimiento, proceso, prueba.
- juez, 172, 175, 179, 181, 197, 214, 219, 221, 310, 349, 487, 490, 631, 730, 731.
- juramento, 177.
- jurídico(a, os, as), antinomias, 308, 632, *v. también* compromiso, incompatibilidades; argumentación —, 90, 133, 169-176, 177, 215, 374; límites —, 440; noción — de muerte civil, 512; noción — de negligencia, 130-131; reglas — como ejemplo de principios, 537; sistema —, 180, 191, 213, 217, 310, 632, 716; *v. también* derecho.
- jurista, 172, 310, 357, 398, 546, 556, 631, 650, 730.

- justicia, 135, 138, 150, 163, 167, 215, 218, 471, 702; denegación de —, 214, 476; — divina, 478, 578; — formal, 340; regla de —, 340-343, 555, 705, 733; regla de — y simetría, 344-345; verdadera —, 636.
- lealtad, 136, 139.
- legal, 174, 308, 374, 544, 700, *v. también* derecho, jurídico.
- lenguaje, 39-40, 49, 513, 598, 608, 768, 711-772; acuerdos subyacentes en el —, 206, 246, 544-545, 620, 626, *v. también* gramática, sintaxis; — artificial, 47, 212; — científico, 212-213; — y estructuras sociales, 264-265; — formalizado, 171, 334-335, *v. también* formal; funciones del —, 213, 215-216, 227, 337; — habitual, 241, 246; indigencia del —, 618; interpretación del —, 203; — natural, 212, 306, 331-332, 336; — *opuesto a* pensamiento, 640; — de las profesiones, 623; reflexiones del oyente sobre el —, 298-299; — reservado, 263; — técnico, 169.
- letra, aparente, 655; — *opuesta a* espíritu, 202, 204, 640, 650, 662; *v. también* literal.
- libertad, 74, 94, 106, 217, 218, 265, 291, 517, 630, 642, 648, 659-660, 773; — de la persona, 453-455.
- literal, interpretación, 589, 614, 618, 626; *v. también* letra.
- literatura, 96, 100, 265, 273, 296, 692.
- litigante, 82, 757, *v. también* pleiteante.
- lo, en calidad de cosa, 265, *v. también* algo, cosa.
- lógico(a), 33-35, 42, 703-704, 721, 766-767; aptitud —, 309; — y auditorio universal, 71, 74, 80, 85-86; — de los conflictos, 355; consecuencia —, 357; — y cuasi lógica, 303-305, 307; falta de —, 152, 186-189, 321-322, 631; — formal, 32, 36, 48, 93, 216, 303, 304-305, 343, 357; *v. también* formal; — de los juicios de valor, 409, 422, 771-773; reducción al esquema —, 304-305, 307, 354, 369; — social, 605-606; — de las verosimilitudes, 477.
- lugar(es), 120, 144-147, 267, 299, 305, 361; — de lo anterior, 160, *v. también* origen, principio; — antitéticos, 147, 362, 701-702; — de la cantidad, 148-153, 158-160, 164-168, 305, 361, 702; — comunes, 145-146; — de la cualidad, 153-160, 164-168, 362, 702; — de lo difícil, 156, 167; — de lo duradero, 147, 148, 149, 156, 158, 166, 167, 168; — específicos, 145; — de la esencia, 160, 161-162, 167, *v. también* esencia; — de lo existente, 161, 166, 702; — de lo fácil, 151, *v. también en* argumento; — de la mayoría, 148, 155-156, 167, 168, *v. también* mayoría; — de lo irracional, 166, *v. también* irracional; — de lo irreparable, 157-158,

- 167; — del no superfluo, 151; — de lo normal, 152-153, 166, 259, *v. también* normal; — de la oportunidad, 157; — del orden, 160, 166, 702, *v. también* orden; — de la persona, 156, 160, 162-163, 167, *v. también* persona; — de lo precario, 147, 156, 158, 166, 167; — de lo probable, 151, *v. también* probabilidad, probable; reducción o subordinación de los —, 160, 166-168; — del todo, 147, 149, *v. también* totalidad; — de lo único, 154-159, 166-168; *v. también* único; — de la universalidad, 150, 167, 168; *v. también* universalidad.
- magia, 40, 254, 264, 509, 514.
- manifestación, 188, 221, 356, 451, 456, 485, 494, 502-503, 508, 532, 603, 633-634, 657.
- marxismo, 208, 563, *v. también* Marx en el «Índice de nombres propios».
- matemáticas, 32, 42, 93, 212, 214, 303, 762, 766-769, *v. también* ciencias formales; reducción a los esquemas de las —, 304, 384, 395-396, 399.
- máximas, 257, 266, 283, 339.
- mayoría, 149, 470, 473, *v. también en* lugares (de la mayoría).
- mayúscula, 662.
- media estadística, 127-128.
- medida, en la expresión, 458, 708-709; — en ciencias, 173, 305, *v. también* comparación, sacrificio.
- medio, discurso como, 298, 429, *v. también* procedimiento; disociación —/fin, 640, 642, 645, 651; eficacia de un —, 151, 383, 428-429; —/fin *opuesto a* hecho/consecuencia, 417-422, 656-662, 687-688; inferioridad de lo que es —, 141, 425; interpretación como medio, 200; — que sugiere el fin, 422-423, 231; transformación de — en fin y a la inversa, 424-426; valoración en calidad de —, 426-428, *v. también* sacrificio; *v. también* fin.
- mejor, principio de lo, 380.
- mentira, 312-313, 529, 671, 687.
- mérito, 215, 217, 377, 389, 454-455.
- metafísica (os, as), de Aristóteles, 146, 521; enunciados —, 669, 739; — y ética, 523; — existencialista, 454; filosofía anti —, 637; independencia con respecto a la —, 145-146, 199, 452, 455; noción de —, 225, 642; — y parejas filosóficas, 635, *v. también* filosofía, ontología.
- metáfora(s), 272, 577, 610-626, 651-652; — adormecida, 207, 619-626; despertar de la —, 619-626; — inconciliables, 600-601, 610-611; precauciones para introducir la —, 614, *v. también* analogía, foro, tema.
- metafórico(a), dibujo, 617; empleo —, 223; expresión con sentido metafórico, 619-626; fusión, 614-617.
- metagrama, 244.

- método, 606, 741, 744, 761-765, 767-770.
- metodologías, 42, 705-706.
- milagro, 332, 463, 544.
- mito, 237, 442, 509, 564, 602, 665.
- moda, fenómeno de la, 559; — estadística, 127-128.
- modalidades, 248-262, 528.
- modelo, 75, 138, 166, 339, 536, 554-568, 746; antimodelo, 559-563; el orador como —, 563; — del razonamiento, 31, 42, 705, 762.
- moderación, de las pretensiones, 708-709, 736.
- moral(es), y auditorios, 76, 170; — y argumento pragmático, 414-415; educación —, 437; formalismo en —, 415, 482-483; nociones —, 215, 400, 679; persona y acto en —, 454-455, 483; pseudo —, 648; razonamiento —, 678, 770; reglas — incompatibles, 308, *v. también* incompatibilidades; — y restricción en los debates, 173; — y responsabilidad del grupo, 499, 512; — y retórica, 62-63; — del superhombre, 163; tratados de —, 112; — y valores, 135-136; *v. también* ética.
- motivos, 88, 727, *v. también* móviles.
- móviles, 129, 406, *v. también* motivos.
- multiplicidad, 156, 159, 417, 635, 640, 647, 655; cuasi —, 664.
- musa, 685.
- narración, 192, 747.
- natural, 245, 672, 691, 761; *v. también* artificial, *en* lenguaje.
- naturaleza, 100, 430, 528-532, 573, 639; *v. también* esencia, orden.
- necesario, 31, 33, 68, 72, 116, 124, 307, 331, 336, *v. también* apremiante.
- necesidad, 30, 262, 337, 372, 641.
- negación, 249-251, 739-740; — y complementariedad, 374; — y contradicción, 306, 315, 339; — y diferencia del orden, 535; — y división, 371-372; doble —, 740; — interna, 505; nociones formadas por —, 215; prefijo «*mon*», 663-664; *v. también* en figuras (lítote, tautología aparente), ironía.
- negativismo, 729.
- nestoriano, *v. orden*.
- neutralidad, 122-113, 308.
- neutro, estilo, 245-248; término —, 241-242.
- nociones, 130, 211-212; clarificación de las —, 216-227; *v. también* en claridad; — confusas, 139, 214-216, 217-220, 224, 316, 683; descomposición de las —, 377-378; evolución de las — y analogía, 223, 609, 617-618; — muleta, 373; oscurecimiento de las —, 216-228, 609, 618, 683; plasticidad de las —, 224-229, 545; — y reglas, 540-541, 552; — técnicas, 220, *v. también* en lenguaje, *en* sentido; uso de las —, 207, 212-229, 332-333, 380-381, 675-678, *v. también* en disociación.

- nombre, 209, 277, 452, 662; — propio, 209, 260, 263, 277, 278, 452, *v. también* sustantivo.
- nominal, frase, 290; salario —, 662.
- nominalismo, 705-706, 771-772.
- norma(s), 152, 159, 259, 266, 290, 455, 473, 505, 771.
- normal, 151-152, 158, 257, 258, 323, 332, 473; — y *corax*, 697; disociación —/norma, 640, 646, 650, 651, 703; hombre —, 67, 70, 473; prefunción de lo —, 127-130, 178; *v. también* en lugares.
- novedad, 439; *v. también* cambio, innovación.
- nuevo (lo), 166, 167, *v. también* cambio, innovación.
- objeción, 78-79, 181, 224, 240, 713, 719, 728, *v. también* en figuras (prolepsis).
- objetividad, 65, 111-115, 413, 482, 498, 748, 762, 767; disociación —/voluntad, 654, *v. también* objetivo.
- objetivo(a), 66, 68, 71, 72, 74, 81, 93, 94, 109, 121, 197, 287, 540, 764, 769; disociación subjetivo/—, 640, 665; *v. también* objetividad.
- obstáculo, 33, 97, 384, 428, 445, 474, 660, 665-667, 671, 712, 720.
- ocasión, *opuesta a* causa, 414, 503, 640, 666; — que no debe dejarse escapar, 431.
- on* (se), 259-261, 486.
- onomatopeya, 279.
- ontología(s), 217, 454, 523, 660; independencia con respecto a las —, 197-198, 404, 765, *v. también* en metafísica.
- ontologismo, 660.
- opinión, 36-37, 132; plano del objeto y plano de la —, 645-646; — y verdad, 65, 149, 159, 184, 641, 665, 767-768.
- optativa, modalidad, 257; *v. también* deseo.
- orador, 39, 52-53; cualificación del —, 54, 103, 748; discurso como acto del —, 297-298, 487-494, 728-729, 735; funciones del —, 50, 54, 101, 490, 725; — que pertenece al auditorio, 75, 90; talento del —, 95-96, 99-100, 690-691, 709-710, 749, *v. también* en auditorio (adaptación), *en* elogio, exordio, *en* modelo, *en* prestigio.
- oratoria, 37, 94, 95, 96, *v. también* elocuencia.
- orden, acuerdo sobre el, 183, 757; — de los argumentos, 183, 438, 740-756; — de los casos particulares, 546-547, 548-549; — creciente o decreciente, 752; — cronológico, 757-758, 761; —del día, 743-744; diferencia de —, 154-155, 400, 525, 527-535, 573, *v. también* naturaleza; — como materia de reflexión, 743, 757-758, 763-764, *v. también* método; — natural, 758, 761-763, 765, 773; — nestoriano, 753; — racional, 763; — único, 761-763; — universal, 100,

- 413, 498, *v. también* en figuras, en lugares.
- origen, 161, 166, 167, *v. también* génesis.
- oscurecimiento, *v. en* nociones.
- oscuridad, y presencia, 234.
- oyente único, 38, 58, 70, 78-85, 722; *v. también* dialéctica.
- palabra(s), compuestas, 615; — *opuesta a* cosa, 676, 685; *v. también* verbal; familia de —, 242-243; petición de principio en una única —, 189, 212, *v. también* en sentido.
- panegíricos, 95, 467, 498; *v. también* en géneros oratorios (epidíctico).
- parábola, 586, 616.
- paradigma, 586.
- paradoja, 338, 674-675.
- parataxis, 253-254, 694.
- parejas, antitéticas, 643; — clasificatorias, 644; enlace entre —, 640-646; — filosóficas, 633-698; inversión de —, 650-653, 701, *v. también* apariencia, disociación, en términos.
- participación, 509-512, 602, *v. también* propiedades.
- particular, caso, 536-568, 645, 705-706; disociación —/general, 640, 645; de lo — a lo —, 539-540, 552-553; *v. también* en auditorio.
- pasado, tiempo, 257, 282.
- pasión(ones), 33, 62, 73, 94, 114, 304, 641, 647, 694-695, 720-722.
- patrón (*pattern*), 556, 568, 758; *v. también* modelo.
- percepción, ambigüedad de la, 201; — y presencia, 193.
- perceptiva, temática, 301.
- perfecto, grupo, 498; término —, 446, *v. también* ser perfecto.
- perífrasis, 241, *v. también* en figuras.
- peroración, 750, 756.
- persona, acto y, 451-455, 502, 507, 645; autonomía de la —, 163; construcción de la —, 451-452, 457; estabilidad de la —, 452-454, 461-462, 484, 502; — y doble jerarquía, 520; — gramatical, 258, 284; — como modelo, 555; valor de la —; 136-137, 154-155, *v. también* interacción, en lugares, en libertad.
- personificación, 494.
- persuadir, 33, 65-71, 83, 86, 106-107, 703; *v. también* convencer.
- pesar, 389-390.
- petición de principio, 186-189, 212, 548.
- pleiteante, 91, *v. también* litigante.
- pleonismo, 338.
- plural, 261, 538.
- poesía, 223, 265, 510, 617.
- poeta, 556, 623, 685, 763.
- polarización, 467.
- portavoz, 80, 82, 101, 129, 486, 565, 685; *v. también* en grupo.
- posesivo, 615.
- positivismo, 320, 470, 637; neo —, 739.

- práctica(os, as), actitud, 310, 314; elocuencia —, 91, 96; problemas —, 309, 629; — como término de una disociación, 640, 660.
- pragmatismo, 637, 660; *v. también* en argumentos.
- precedente, 180, 200, 310, 471, 537, 543, 554; — y regla de justicia, 340-341; temor al —, 180, 436.
- predicación, 35, 62, 98, 711, 750.
- preferible, 120, 146, 407, 523.
- prefigura, 580, *v. también* figura.
- prefijo, 251, 663-664.
- pregunta, 79, 182, 256, 738, 743; *v. también* en figuras, interrogativa.
- prejuicio, 483, 500-501.
- premisas, 57, 119-121, 145-146, 176, 184, 186, 322, 516, 707, 714, 718-719, 721, 726, 743-746, 762; aislamiento de —, 66, 195; elección de las —, 119, 228, 230, 701; enunciado de las —, 232-233, 247-248; — a las cuales el orador no se adhiere, 90; — y petición de principio, 186-189; *v. también* acuerdo, datos.
- presencia, 192-198, 224, 228, 230, 370, 513, 728, 743, 747; — e ilustración, 546-550; supresión de la —, 195-196; técnicas de la —, 233-240, 255, 257, 261-262, 365, 507-508, 724, 759, *v. también* en figuras.
- presente, tiempo, 257-258, 282.
- prestigio, 101, 186, 327, 466-471, 484, 497, 727; — del grupo, 494; — y modelo, 469, 555; — del ora-
- dor, 283, 488, 709, 748-749; — y sacrificio, 386.
- presunción(nes), 120, 121, 125-131, 404; — de adhesión, 176-177, 178; cálculo de las —, 92, 126; — legales, 174, 544.
- pretexto, 414, 658, 666.
- prevención, *v. prejuicio*.
- principio(s), 406, 603, 640, 650, 657, 706; — de disposición, 377; generalización y —, 542; — *opuesto a* grados, 528-533, *v. también* naturaleza; — primeros, 319; superioridad del —, 140, 141, 160, 166, 361; — de valoración, 141.
- probabilidad(es), 35, 93, 97, 125, 239, 543; cálculo de las —, 92-93, 126-127, 200, 395, 396-401, 714-715, 770; — retrospectiva, 407.
- probabilismo, 400.
- probable, 30, 123, 407; filosofía de lo —, 401; *v. también* en lugares.
- procedimiento, 297, 420; discurso como —, 298, 684-685, 710, 733, 761; disociación —/realidad, 658, 684, 761; prevenir la disociación —/realidad, 688-698; — judicial, 82, 255, 489, *v. también* actuación; *v. también* en etapas.
- procesos, criminales, 170, 173, 175, 697; *v. también* judicial.
- pronombre, 259-261.
- propaganda, 35, 53, 100-105, 422, 686, 689.
- propiedades, 452.
- proverbe*, *v. refrán*.

- proyección, 546, 588, 624.  
 prueba(s), 92, 330, 767, 770; — admitidas como concluyentes, 182, 735; — afectiva, 66; — analítica, 32, 33, 36, 187, 767; — apodíctica, 31; *v. también* apremiante, necesario; — y auditorios, 63-64; — dialécticas, 33, 36, 37, 767; — extratécticas, 41; grados de la —, 92, 398; — histórica, 174; — es indicio de duda, 39-40, 726-727; — jurídica, 172-174; — lógica, 68, 74; medios de —, 31-35, 67, 173, 472, 569, 606, 705-706; nueva —, 219; peso de la —, 174, 180; *v. también* razones.  
 psicoanálisis, 87, 249, 387, 460, 505, 648.  
 psicología, 34, 41, 55, 56, 226, 249, 344, 466, 488, 554, 626, 702-703, 705, 725, 741, 756, 758, 763; — patológica, 322, 344, 411, 427, 554, 602, 666, 694.  
 pues, 405; punto para debatir, 82; purificación, 133, 328, 444, 666, 670-671; — del foro, 581.  
 racional, 30-35, 39, 66-73, 94, 109, 167, 532, 641, 770; hombre —, 67, 68; *v. también* razonable.  
 racionalidad, 65, 341, 413, 765.  
 racionalismo, 33, 50, 53, 74, 109, 135, 167, 198, 360, 382, 661, 706, 720; —, crítico, 772.  
 racionalización, 88-91, 412.  
 razón, 30-35, 67-73, 85, 94-96, 116, 149, 185, 195, 307, 327, 476, 619, 767; — suficiente, 137; *v. también* en argumentación, en orden.  
 razonable, hombre, 65, 498.  
 razonamiento, *v. en* absurdo, argumentación, demostración.  
 razones, 61, 65, 66, 70, 72, 85, 91, 327, 406, 688, 773; — en favor o en contra y auditorios, 56; *v. también* prueba, racionalización.  
 real, 75, 120, 121, 124, 133, 161, 166, 178; coherencia de lo —, 123, 633, 635; estructura de lo —, 124, 301, 354, 365, 389, 402-405, 435, 518, 524, 706; fidelidad a lo —, 194; *v. también* en enlace, realidad, verbal.  
 realidad, *opuesta a* apariencia, 630, 633-683; discurso como —, 404; juicio de —, 321, 531, 771-773; *v. también* en hecho; — como término I, 652; — *opuesta a* valor, 767; *v. también* real.  
 realismo, 660, 771-772.  
 reanudación, *v. en* discusión, en figuras.  
 recompensa, 389.  
 recursividad, 436.  
 reducción, *v. en* homogeneidad, en lógica, en lugares, en matemáticas, en probabilidad (cálculo).  
 refrán, 266-267, 283, 550; imagen de —, 267.  
 refutación, 694, 701, 713, 729, 731, 734-740, 747, 754; — anticipada, 755; — mental, 729.  
 relativo(a, as), cifras, 239; proposi-

- ción —, 253; — como término de una pareja, 640.  
 relevante, 192, 197, 298, 470, 627, 693, 726, 733, 735-736; relación entre relevancia y fuerza, 700-702, 705-706, 716-717; *v. también* en campo.  
 renuncia, 246, 693, 731, 736-740.  
 réplica, espíritu de, 181.  
 reputación, buena, 460-461.  
 residuo, *v. derivación*.  
 responsabilidad, 454-455, 499, 732-733; principios de —, 408-409.  
 retórica, 69, 74, 78-80, 85, 92, 203, 692, 707, 761, 764, 765, 766-767; — antigua, 30, 36-41, 62-63, 83; degeneración de la —, 55, 96, 99-100, 145, 231, 268-269; descrédito de la —, 36, 38-39, 42, 63, 86, 231; falta de —, 187; nueva —, 35-41; — y presencia, 193-194; — como procedimiento, 420, 684-598; tratados de —, 56, 83, 92, 192, 268, 486, 489, 610, 618, 702, 761; *v. también* dialéctica.  
 retóricos, 65, 95, 296, 352.  
 revisibilidad, principio de 331.  
 ridículo, 75, 123, 176, 186, 321-328, 429, 446, 450, 480, 509, 520, 524, 582, 614, 628, 730.  
 ritmo, 267, 268, 358, 736, 758.  
 ritual, ceremonial, 493; fórmula —, 264; procedimiento casi —, 183.  
 romanticismo, 135, 233, 265, 510, 668, 685, 692; — *opuesto a* clasicismo, 147, 166-168.  
 ruptura, técnicas de, 477-483, 494, 498-499, 503, 508, 511; *v. también* en disociación.  
 sabio, 170, 175, 309, 772; *v. también* en auditorio (culto, científico), científico.  
 sacrificio e incompatibilidades, 144, 309, 312, 313, 326, 629, 668; — inútil, 388-389, 433-434; justificación del —, 97-98; el medio como —, 390-391, 432, 427-428, 429; *v. también* en argumentos.  
 sanción, evaluación por la, 389; el ridículo como —, 321-322.  
 semántico(a, os), campo, 242-243; evolución —, 223-224, 683; problemas —, 228-229.  
 semejanza, 375, 570, 587, 602, 606, 607, 616; — entre antagonistas, 562-563.  
 semióticas, escuelas, 248.  
 sentido, 771; — común, 108, 149, 168, 769; — emotivo *opuesto a* descriptivo, 227, 241, 678; — metafórico, 619-626; — normal, usual, 675-677, 680; — propio o figurado, 338, 588-589, 621; — técnico, 679, 683; — único de las palabras, 203, 680; *v. también* univocidad, nociones.  
 ser perfecto, 75, 137, 475, 477, 498, 563-569; *v. también* Dios, perfecto.  
 significistas, 242.  
 signos e indicios, 201-202, 761; — y símbolos, 513-514, 516; *v. también* formal.

- silencio, 181-182, 233, 312, 529, 732, 737.
- silogismo, 66, 146, 189, 195, 357.
- símbolo, 508-516; discurso como —, 514; enlace entre el — y lo simbolizado, 404, 452, 508-511, 518, 602; — como término de una disociación, 645; — verbal, 264, 330, 513.
- simetría, 343-351, 353, 355, 686; rechazo de la —, 351-352; asimetría o — entre tema y foro, 571, 606-607, 609.
- sinceridad, 179, 671, 689, 694-695, 708, 729, 761; v. *también en* indicios.
- singular, *opuesto a* plural, 261.
- sinónimo, 240-243, 329, 334, 673.
- síntoma, 202.
- sistema, 640, 683, 706; v. *también en* científico, *en* jurídico.
- situación argumentativa, 165, 629, 699-700, 705, 740, 742, 756.
- sobresaliente, 173; v. relevante.
- sociología, 55-57, 466, 494, 502, 554.
- socrático, 182, 255, 540, 744; v. *también* Sócrates en el «Índice de nombres».
- sofisma, 320, 471, 500, 631, 733; — del abuso contra el uso, 503; — de la marcha gradual, 437; — del miedo a la innovación, 180; — del rechazo sistemático, 317.
- sofistas, 491, 747.
- sofística, 66, 770.
- solidaridad, entre elementos, 299, 402-403, 627, 645; — como va-
- lor, 136, 139; — de valores, 355.
- sorites, china, 357-358, 758; — griega, 358, 442, 534.
- subordinación, 251-253, 694; conjunciones de —, 251; — de valores, 133, 141.
- sucesión, enlaces de, 404, 405-450; — o coexistencia, 409, 451; — y dobles jerarquías, 518, 522.
- sugestión, 33, 39, 488, 709.
- superlativo, 381-383, 553, 672, 686.
- supervaloración de los argumentos, 707.
- sustantivo, 338, 673; v. *también* nombre.
- sustitución, 666.
- tablas de presencia y de ausencia, 366, 524.
- tautología, 336-338; v. *también en* figuras.
- techné*, (τέχνη), 40-41; — de Calipo, 414; — de Corax, 695; v. *también en* argumentos; — de Teodoro, 407.
- tema, en la analogía, 571-572, 607, 609; estructura del —, 583-585, 589, 605; interacción entre foro y —, 578-583; invención del —, 588-589, 623-624; v. *también* foro.
- teología, 169-171, 389, 446, 632.
- teólogo, 89, 172, 174-175, 221.
- teoría, 192, 199, 216, 337; — *opuesta a* devenir, 654; *opuesta a* hecho, 650, 769; — *opuesta a* práctica, 640; — *opuesta a* real, 664.

- tercio, excluido, 370.
- términos, elección de los, 240; v. *también en* concreto, *en* sentido; — I y II de la disociaciones, 634-636, 644-645, 648-654, 656, 676-678, 683; v. *también en* disociación, *en* explicación, *en* parejas.
- terrorismo, 265, 692.
- testimonio, 398, 407, 476, 480, 486, 489, 547, 716.
- texto, v. *en* auditorio, *en* interpretación.
- tiempo, 258, 282.
- tomismo, 460, 575; v. *también* «Tomás, Santo, en el «Índice de nombres».
- tópicos, 35-36, 94, 145-146, 186.
- torpeza, 264, 485, 693-695.
- totalidad, de los argumentos, 197; — indeterminada, 215; — y partes, 147, 148-149, 359-374, 392-395, 397, 403, 516, 518, 639, 647, 655, 667, — de las premisas, 701; v. *también* corpus.
- tradición (tradicional-es), 110, 166; contexto —, 705, 772-773; — cultural, 267, 282, 616, 620, 641; figuras —, 275; — jurídica, 471; orden — del discurso, 758; valores —, 67.
- traducción, y despertar de la metáfora, 623.
- transferencia, de valor, 409-413, 458, 461, 483, 488, 509, 582-587; v. *también* interacción, valoración.
- transitividad, 352-358.
- tropos, 610.
- unanimidad, 71, 100, 109, 482.
- único, 135, 138, 156, 380, 501, 537; el hecho —, 131, 417; — como término de una disociación, 635, 640, 647, 655; v. *también en* lugares.
- universal, 257, 640, 641; v. *también en* auditorio, consentimiento, *en* valores.
- universalidad, 77, 155, 544; v. *también en* lugares.
- univocidad, 48, 169, 198, 205, 212-216, 306, 333, 487; v. *también en* sentido.
- urgencia, 158, 370.
- utilitarismo, 195, 330, 398-399, 410, 415.
- utopía, 211, 237, 345, 709.
- valor(es), 120, 131-139, 146, 266, 280, 291, 686, 720, 767; — absolutos, 134, 136, 411, 415, 422; — abstractos, 135-139, 141, 167; — concretos, 135-139, 154, 168, 382; — y grupos sociales, 59, 98, 100-103; — y jerarquías, 141, 517-518; juicios de —, 96, 241-242, 266, 286-292, 320, 505, 508-509, 771-773; monismo de los —, 142, 399; — del término II, 634-635; — universales, 100, 133-135, 167, 220, 227; v. *también en* cambio, *en* solidaridad, *en* subordinación, *en* tradición, *en* transferencia.
- valorización (valoración), 99, 224, 227, 287, 299, 338, 417, 426, 496,

- 579, 634, 650; v. *también en* transferencia.
- variabilidad, 396.
- verbal, *opuesto a* real, 640, 649, 665, 684; v. *también en* palabra (*opuesta a* cosa).
- verbos, 207, 502, 615, 673, 694; v. *también* disociación.
- verdad, 31-34, 73-74, 79-83, 85, 91-94, 154, 187, 189, 335, 470-471, 491, 773; — y argumento pragmático, 413; — como término de una disociación, 662, 670-671; v. *también* verdadero; valor de la —, 132, 149, 168, 411; v. *también en* opinión.
- verdadero, 663-665, 672, 688; v. *también* disociación.
- verdades, 92, 100, 103, 108, 115, 120, 121, 133, 170, 404, 478-483, 727, 768; hechos o —, 124-125.
- verosímil, 30, 33, 36, 125-127, 132, 697-698, 729; v. *también en* lógico.
- vicios, v. polarización.
- violencia, 33, 105-107, 116, 394, 677.
- virtudes, 454, 523; v. *también* polarización, 33, 69, 94, 97, 114, 194, 201, 767; — como término II de la disociación, 654, 656.
- vulgarización, 103, 169.

## ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

- Adán, 348, 509, 580, 604.
- Adonis, 375, 450.
- Agrícola, R., 758, 761.
- Agustín, San, 472, 486, 589, 685.
- Agustín (pseudo), 750.
- Alain, 682, 683.
- Alcibíades, 204.
- Alejandro, 558, 739.
- Amadeo de Saboya, 579.
- Amy, R., 421.
- Angyal, A., 451.
- Annambatta, 409, 539, 631.
- Anselmo, San, 517.
- Antifonte, 188, 189, 696, 697.
- Antígona, 520.
- Antonio, Marco, 194, 238, 292, 507, 552, 690, 691.
- Aquiles, 524.
- Aragon, 234, 650.
- Aristides, 548.
- Aristipo, 51.
- Aristofonte, 521.
- Aristóteles, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 40, 51, 52, 56, 58, 63, 94, 95, 96, 103, 107, 108, 138, 145, 146, 148, 150, 151, 156, 157, 163, 180, 186, 187, 193, 207, 232, 233, 243, 266, 275, 317, 319, 327, 343, 349, 350, 351, 357, 363, 365, 392, 407, 414, 460, 489, 490, 519, 520, 521, 523, 524, 525, 539, 542, 547, 550, 553, 555, 571, 611, 668, 678, 689, 694, 695, 696, 697, 701, 733, 738, 744, 747, 748, 755, 756, 767.
- Avon, R., 198, 407, 456.
- Arvers, F., 432.
- Asch, S. E., 488.
- Aubrey, G., 96.
- Aubry, Ch., 172, 174.
- Audiberti, J., 448, 449.
- Auerbach, E., 89, 253, 254, 325, 395, 511.
- Augusto, 288, 418.
- Aurobindo, Shri, 522, 665, 666, 667, 668, 675, 679.
- Avogadro, 715.
- Áyax, 524.
- Aymé, M., 538.
- Back, K. W., 109.
- Bacon, F., 51, 194, 366, 547, 625, 719.

- Bachelard, G., 621.  
 Baird, A. C., 81, 732.  
 Balzac, H. de, 510, 511, 616.  
 Barnes, W. H. F., 422.  
 Baroja, P., 325.  
 Barón, A., 157, 276, 283, 338, 515, 614, 616, 623, 624, 651, 675, 695.  
 Bartin, E., 174.  
 Baruk, H., 438, 439.  
 Bataille, G., 682.  
 Beauvoir, S. de, 208, 209, 427, 552, 660.  
 Beckett, S., 161.  
 Belaval, Y., 64.  
 Bellak, L., 267.  
 Benary, W., 602.  
 Benda, J., 65, 143.  
 Benedict, R., 164, 165, 311, 318, 483, 674.  
 Benjamin, A. C., 213.  
 Bentham, J., 84, 143, 180, 189, 195, 212, 317, 320, 398, 410, 437, 475, 482, 500, 503, 707, 727, 728, 738.  
 Berelson, B., 144.  
 Bergson, H., 33, 149, 249, 250, 273, 366, 530, 598, 622, 648, 653, 678; v. también «Índice analítico».  
 Berkeley, G., 439, 541, 613, 653, 676, 722.  
 Berl, E., 453.  
 Bernanos, G., 342, 438, 542.  
 Berriat Saint-Prix, F., 429, 471, 592, 593, 632.  
 Bevan, E., 589, 598.  
 Bidez, J., 253.  
 Bird, Ch., 115, 475, 729.  
 Bismarck, O. von, 500, 690.  
 Black, M., 213, 319, 335, 336, 410.  
 Blass, F., 188, 189.  
 Bobbio, N., 214, 291, 574.  
 Boccaccio, 325.  
 Boileau-Despréaux, N., 325.  
 Borrey, F., 136.  
 Bossuet, B., 62, 99, 209, 210, 247, 248, 300, 301, 378, 386, 389, 392, 402, 403, 422, 423, 430, 448, 474, 479, 486, 504, 506, 519, 533, 561, 562, 566, 567, 581, 583, 619, 658, 685, 712, 723, 750.  
 Bouchet, A. du, 622.  
 Boulanger, A., 100.  
 Bourdaloue, 651.  
 Bousquet, J., 650.  
 Bowles, Ch., 505.  
 Bréhier, E., 581.  
 Briareo, 238.  
 Britton, K., 250, 286, 335, 336.  
 Bross, I. D. J., 399.  
 Browning, R., 282, 290, 373, 383, 406, 748, 749.  
 Bruner, K. F., 53.  
 Brunot, F., 248.  
 Bruto, M. J., 291, 292, 469, 507, 552, 690.  
 Buber, M., 155, 602, 603, 661.  
 Buda, 565.  
 Burke, K., 137, 197, 203, 219, 220, 453, 629.  
 Busiris, 102, 327.  
 Caillois, R., 233, 289, 538.  
 Calderón, P., 616.  
 Calicles, 79.  
 Calipo, 414.

- Calogero, G., 107.  
 Calvino, J., 153, 165, 348, 384, 385, 390, 412, 416, 443, 459, 464, 472, 579.  
 Campbell, G., 195.  
 Camus, A., 442.  
 Candrasimha, 631.  
 Carcino, 407.  
 Cardozo, B. N., 631, 632.  
 Carnap, R., 330.  
 Carnegie, D., 78, 182, 749.  
 Carroll, L., 49, 50, 177, 488.  
 Casey, R. D., 35, 101.  
 Cassirer, E., 50, 509, 518.  
 Catalina de Génova, Santa, 571.  
 Catón el Viejo, 560, 749.  
 Cazals de Fabel, 570.  
 Ceccato, S., 512.  
 Cervantes, M. de, 408, 600.  
 Césarire, A., 665.  
 César, J., 194, 238, 291, 292, 421, 469, 507, 552, 753.  
 Cestio Pío, L., 275.  
 Cicerón, 56, 58, 145, 151, 192, 243, 246, 357, 364, 367, 375, 410, 421, 422, 469, 476, 490, 522, 528, 529, 548, 614, 618, 677, 680, 691, 731, 732, 733, 747, 748, 750, 751, 752, 753, 755.  
 Cimmino, A., 601.  
 Cipriano, San, 712.  
 Claparède, E., 70, 201, 226, 227, 444, 445.  
 Claudel, P., 427.  
 Cocteau, J., 234, 674.  
 Cohen, M. R., 609.  
 Colette, 572.  
 Comte, A., 731.  
 Condé, príncipe de, 447, 448.  
 Condorcet, A.-N., 472.  
 Confucio, 136, 193.  
 Coombe-Tennant, A. H. S., 334.  
 Copilowish, I. M., 213.  
 Copleston, E., 619.  
 Corax, 695.  
 Cormeau, N., 258, 599, 670.  
 Cormenin, v. Timon.  
 Corneille, P., 281, 328, 385, 431, 449.  
 Cossío, C., 192.  
 Cournot, A.-A., 269, 401, 570, 606.  
 L. Craso (Licinio), 691.  
 Crawshay-Williams, R., 88, 114, 256, 681.  
 Creso, 553.  
 Croiset, M., 109.  
 Crossman, R., 196, 388, 526, 665.  
 Curtis, J.-L., 695.  
 Curtis-Bennett, D., 408.  
 Chaignet, A. E., 86, 96, 280, 659, 685, 686, 748, 759.  
 Chasles, M., 468, 717.  
 Chassé, Ch., 223.  
 Chaucer, G., 589.  
 Chierici, G., 288.  
 Chlepner, B., 439, 440.  
 Churchill, W., 52, 724.  
 Dante, 511.  
 Darío, 539.  
 De Coster, S., 56.  
 De Launoy, J., 193.  
 Demogue, R., 180, 631.

- Demóstenes, 62, 97, 181, 183, 236, 324, 341, 346, 355, 368, 369, 426, 441, 508, 529, 577, 586, 621, 627, 679, 732, 735, 737, 739, 753, 757, 759.
- Descamps, E., 289.
- Descartes, R., 30, 31, 32, 74, 85, 109, 132, 153, 220, 472, 548, 549, 556, 599, 668, 762, 763, 767, 773.
- De Vivier, M., 555.
- Diomedonte, 343.
- Dionisio, 51.
- Dionisio, San, 528.
- Domicio Afer, 346.
- Dorfles, G., 764.
- Dorieo, 232.
- Dorolle, M., 570.
- Driencourt, J., 101.
- Drilmsa, R. L., 546.
- Du Bouchet, A., 622.
- Ducasse, C. J., 635.
- Dumarsais, 279, 324, 325, 338, 447, 448, 449, 466, 515, 516, 610, 614, 623, 624.
- Dumas, G., 66, 73.
- Dupréel, E., 80, 106, 134, 135, 215, 218, 308, 321, 355, 372, 373, 498, 554, 563, 660, 694.
- Durkheim, E., 494.
- Dürr, K., 80.
- Eliasberg, W. G., 544, 545.
- Elías, 474, 475.
- Empson, W., 250.
- Epicteto, 247, 321, 388, 552, 584.
- Epicuro, 321.
- Erasmus, 136.
- Erdmann, K. O., 448, 672.
- Escoto Erígena, 599.
- Esquines, 181, 183, 237, 346, 369.
- Esteban, San, 693.
- Estève, Cl.-L., 267, 450, 515, 615, 623, 624, 711.
- Euclides, 487.
- Ezequiel, 574.
- Febvre, L., 644.
- Feigl, H., 319, 410.
- Fénelon, 69, 138, 386, 604, 720, 760.
- Festinger, L., 60, 109.
- Filipo de Macedonia, 97, 237, 324, 346, 368, 508, 529, 586, 737.
- Findlay, J. N., 76.
- Flaubert, G., 258.
- Fléchier, E., 235, 276, 515.
- Flew, A., 544, 721.
- Fracastoro, G., 578, 666.
- France, A., 479.
- Francisco I, 153, 162.
- Furtwängler, A., 458.
- Galileo, 622.
- Gandhi, 327.
- Gandon, Y., 245, 246, 258, 262, 381.
- Garin, E., 530.
- Garlan, E. N., 113.
- Gay-Lussac, J.-L., 606.
- Gellner, E., 200.
- Gerión, 237.
- Gheorghiu, C. V., 341, 342.
- Gibert, B., 350, 723.
- Gibson, Ch., 203.
- Gide, A., 210, 211, 245, 246, 256, 257, 372, 647.

- Gilson, É., 141, 143, 209, 376, 394, 413, 418, 549, 575, 576, 655.
- Giradoux, J., 381, 553, 563.
- Goblot, E., 79, 423, 553.
- Goethe, W., 210.
- Goldschmidt, V., 192, 427, 593, 599, 751.
- Gonseth, F., 127, 199, 319, 331.
- Good, I. J., 398.
- Gorgias, 80, 95.
- Gourmont, R. de, 629.
- Gouthier, H., 706.
- Goya, F. de, 461.
- Gracián, B., 61, 156, 162, 467, 501, 636, 695.
- Grenet, P., 570, 575.
- Guigues le Chartreux, 413.
- Guillaume, P., 249, 545.
- Guitton, J., 589.
- Gurwitsch, A., 301.
- Gwynn, A., 750.
- Halkin, L.-E., 399.
- Harding, T. S., 590.
- Hayakawa, S. I., 208, 239, 338, 394, 623.
- Hebb, D. O., 238.
- Hegel, G., 36, 80, 667.
- Helena de Esparta, 143, 386, 462.
- Helson, H., 377.
- Hempel, C. G., 213, 330, 376.
- Heráclito, 339, 575.
- Herennio, 192, 268, 278, 280, 281, 345, 369, 373, 469, 486, 492, 527, 554, 593, 594, 624, 651, 695, 702, 708, 731, 736, 747, 750, 753.
- Herodes, 188.
- Heron de Villefosse, 367.
- Hippias de Elis, 80.
- Hitler, A., 671.
- Holmer, P. L., 735.
- Hollingworth, H. L., 41.
- Homero, 542, 753.
- Hovland, C. I., 41, 98, 493, 729.
- Hoyle, F., 130.
- Huber, G. L., 730.
- Hull, C., 674.
- Hume, D., 569, 590, 620.
- Husserl, E., 65, 556, 664.
- Huxley, J., 326, 716.
- Ifícrates, 521, 524.
- Ignacio de Loyola, San, 164, 426.
- Isaac, 509.
- Isaye, G., 319.
- Isócrates, 87, 95, 102, 142, 148, 180, 204, 205, 327, 345, 359, 386, 390, 391, 395, 396, 457, 459, 460, 462, 465, 490, 526, 555, 557, 558, 559, 677, 691, 750.
- Jacob, 515.
- Jamati, G., 223.
- James, W., 81.
- Jankélévitch, V., 313, 361, 362, 391, 425, 660, 674.
- Janson, P., 323, 390, 391, 472, 646, 652.
- Jaspers, K., 202.
- Jerjes, 539.
- Jeremías, 154.
- Jerónimo, San, 394.

- Jesús, 235, 348, 403, 415, 430, 462, 463, 474, 509, 557, 565, 566, 567, 568, 580, 693, 712.  
 Job, 389, 464.  
 José, 509.  
 Jouhandeau, M., 154, 155, 175, 244, 260, 338, 352, 443, 485, 492, 494, 495.  
 Juliano el Apóstata, 253.  
 Jung, C. G., 599.  
 Kant, I., 33, 67, 68, 70, 72, 167, 345, 350, 418, 564, 565, 570, 582, 590, 591, 620, 630, 635, 650, 668.  
 Kaufmann, F., 544.  
 Kelman, H. C., 98.  
 Kelsen, H., 214, 624.  
 Kepler, 622.  
 Keynes, J. M., 330, 399, 400.  
 Khoung-Fou-Tesu, v. Confucio.  
 Kierkegaard, S., 735.  
 Klages, L., 384.  
 Klein, V., 505.  
 Klemperer, V., 261, 671.  
 Kneebone, G. T., 125, 191.  
 Knowler, F. H., 729.  
 Koestler, A., 196, 665.  
 Köhler, W., 625.  
 Korzybski, A., 239.  
 Kotarbinski, T., 752.  
 Kou Hong Ming, 136.  
 La Bruyère, 99, 186, 220, 221, 261, 283, 308, 322, 323, 344, 346, 371, 381, 382, 458, 461, 480, 490, 591, 615, 692.  
 Lachelier, J., 143.  
 La Houssaie, A. de, 61, 162.  
 Lalande, A., 36, 465, 769.  
 Lalo, Ch., 351, 419, 542.  
 Lamartine, A. de, 616.  
 La Salle, A. de, 89.  
 Lasswell, H. D., 35, 101, 141, 144, 264, 452, 509.  
 Latron, M. P., 268.  
 Lecomte de Noüy, O., 396, 445, 599, 600, 677, 678.  
 Lefebvre, M.-J., 419, 432.  
 Lefebvre, H., 75, 208, 225, 372, 473, 642, 664, 667, 730, 731.  
 Legge, J., 136, 358.  
 Leibniz, G. W., 34, 92, 137, 317, 380, 398, 399, 416, 433, 434, 477, 478, 519, 525, 550, 551, 575, 595, 596, 604.  
 Leites, N., 144, 452.  
 Lenoble, R., 193.  
 Levinas, E., 665.  
 Lewis, C. I., 195, 716.  
 Libanios, 753.  
 Lilar, M., 222.  
 Lindzey, G., 41, 144, 238.  
 Lippitt, R., 466.  
 Lippmann, W., 179.  
 Lisias, 396.  
 Littré, E., 223, 277, 278, 658.  
 Locke, J., 205, 318, 342, 359, 372, 397, 398, 409, 410, 470, 480, 566, 579, 580, 595, 600, 628, 629.  
 Longino (pseudo), 258, 274, 282, 284, 450, 685, 694.  
 Lucas, San, 693.  
 Luis XIV, 162.  
 Lumsdaine, A. A., 98, 493, 729.

- Lund, F. H., 115.  
 Lysenko, T. D., 716.  
 Macaulay, Th., 594, 595, 599.  
 Mach, E., 553.  
 McKeon, R., 80, 411, 646.  
 Madariaga, S. de, 218.  
 Mahoma, 520, 565.  
 Maier, R. F., 744.  
 Malraux, A., 461.  
 Mallarmé, S., 223.  
 Mannoury, G., 242.  
 Mansfield, Lord, 88.  
 Marangoni, M., 162, 163.  
 Marcel, G., 155, 315, 413, 465, 518, 561, 619.  
 Marco Antonio, *vid.* Antonio, Marco.  
 Marco Junio Bruto, *vid.* Bruto, M. J.  
 María Egipcíaca, Santa, 479.  
 Maritain, J., 219, 587, 588, 663.  
 Marot, Cl., 162.  
 Marouzeau, J., 64.  
 Marrou, H. I., 55.  
 Marte, 515.  
 Marx, K., 731; v. *también* «Índice analítico».  
 Massillon, 284.  
 Mateo, San, 462.  
 Mauriac, F., 246, 258, 261, 599, 656, 670, 671.  
 Meng-Tesu, 193.  
 Méré, Caballero de, 259, 400, 467, 551, 558, 560, 566, 691.  
 Meredith Jones, C., 562.  
 Merleau-Ponty, M., 201, 360, 518, 639.  
 Michelet, J., 644.  
 Milton, J., 597, 617.  
 Mill, J. S., 32, 86, 88, 89, 329, 330, 366, 399, 569, 594, 595, 611, 769.  
 Millioud, M., 55, 56.  
 Minkowski, E., 518.  
 Mirabeau l'Aîné (H.-G.), 283, 672, 689.  
 Moisés, 474, 475; 580.  
 Molière, 658.  
 Montaigne, 350, 415, 532, 533, 560, 693, 713, 714.  
 Montesquieu, 393, 559.  
 Montherlant, H. de, 552.  
 Moore, G., 334, 335.  
 Moore, W., 597.  
 Morpurgo Tagliabue, G., 761.  
 Morris, Ch., 248, 332, 338.  
 Mullahy, P., 322, 427.  
 Naess, A., 328.  
 Napoleón, 215, 324, 563, 632.  
 Navarre, O., 188, 189, 695, 697.  
 Néstor, 753.  
 Nève, J., 89.  
 Newman, Cardenal, 35.  
 Newton, I., 468, 595, 622.  
 Nicocles, 87, 148, 359, 555, 557, 558, 559.  
 Nietzsche, F., 170, 210, 637, 638.  
 Ninon de Lenclos, 528.  
 Nogaro, B., 244, 336, 723.  
 Noulet, E., 254.

- Odier, Ch., 344, 390, 411, 462, 605, 606, 648, 666.  
 Ogden, C. K., 227, 493.  
 Olbrechts-Tyteca, L., 65, 122, 207, 216, 227, 445, 451, 534, 679.  
 Ombredane, A., 694.  
 Oppenheim, P., 376.  
 Oppio, P., 443.  
 Orestes, 206, 207.  
 Ors, E. D', 604.  
 Ossowska, M., 152.  
 Paechter, H., 264.  
 Pagnol, M., 421, 673.  
 Pammaquio, 394, 395.  
 Panisse, 673.  
 Panza, Sancho, 267, 283, 408, 561.  
 Parain, B., 217.  
 Pareto, V., 74, 79, 193, 470, 481, 482, 487, 669, 710, 715, 728, 770.  
 Pascal, 33, 34, 66, 85, 114, 152, 158, 159, 162, 163, 201, 204, 212, 252, 253, 318, 321, 348, 349, 361, 366, 367, 371, 385, 397, 400, 416, 446, 457, 462, 463, 468, 471, 472, 497, 520, 556, 557, 558, 577, 588, 603, 617, 630, 636, 637, 686, 688, 693, 702, 713, 714, 720, 754.  
 Paton, H. J., 678.  
 Paulhan, J., 178, 265, 267, 269, 332, 338, 389, 419, 448, 454, 681, 683, 685, 692, 695, 739.  
 Pausanias, 560.  
 Pauthier, G., 136, 193, 358.  
 Pavlov, I. P., 605.  
 Perelman, Ch., 30, 34, 65, 104, 122, 170, 207, 214, 215, 216, 226, 227, 340, 445, 451, 534, 635, 652, 679, 705, 772, 773.  
 Perelman, S., 347.  
 Petronio, 62.  
 Piaget, J., 124, 193, 301, 344, 592.  
 Pichon, E., 260.  
 Pitt, W., 164, 178, 179, 209, 308, 309, 380, 442, 444, 609, 636, 725.  
 Platón, 38, 39, 62, 79, 80, 92, 107, 136, 149, 237, 238, 322, 323, 360, 397, 491, 553, 556, 569, 575, 582, 586, 593, 641, 696, 726, 747, 751, 764.  
 Plauto, 404, 469.  
 Plinio el Joven, 722-723.  
 Plotino, 140, 141, 160, 378, 387, 445, 474, 523, 569, 578, 581, 585, 587, 589, 611-612, 613.  
 Plutarco, 427, 491.  
 Poe, E. A., 510, 548.  
 Poincaré, H., 121, 360.  
 Polak, F. L., 531.  
 Polansky, N., 466.  
 Polanyi, M., 542, 597.  
 Polibio, 750.  
 Pomponazzi, P., 530.  
 Ponge, F., 608.  
 Popper, K., 543.  
 Porzig, W., 263.  
 Pradines, M., 61.  
 Preble, W. P., 347.  
 Prior, A. N., 76.  
 Pródico, 726.  
 Protágoras, 107.  
 Proust, M., 129, 162, 235, 236, 311, 312, 420, 476, 526, 658.  
 Puget, Cl.-A., 413, 557.

- Quetelet, A., 152.  
 Quijote, Don, 408, 557, 561, 600.  
 Quilón, 542.  
 Quinault, 325.  
 Quintiliano, 56, 58, 63, 78, 79, 96, 145, 156, 182, 183, 192, 201, 233, 243, 246, 255, 268, 269, 278, 280, 288, 289, 302, 332, 344, 346, 347, 350, 357, 364, 365, 381, 414, 418, 428, 443, 447, 449, 459, 490, 524, 525, 582, 610, 614, 616, 618, 624, 677, 687, 690, 691, 693, 696, 697, 708, 710, 722, 736, 739, 745, 746, 748, 753, 754, 755, 759, 760, 761.  
 Racine, J., 265, 277, 282, 496, 497.  
 Ramus, P., 556, 761, 762, 763.  
 Rau, Ch., 172, 174.  
 Ravaissón, F., 143.  
 Reau, L., 580.  
 Régulo (Aquilio), M., 723-724.  
 Reinach, S., 707.  
 Reinach, T., 326, 458.  
 Reverdy, P., 622.  
 Révész, G., 545.  
 Reyes, A., 64, 83, 234, 623.  
 Reynaud, P., 325.  
 Richards, I. A., 203, 204, 227, 493, 590, 598, 610, 616.  
 Riezler, K., 78.  
 Rignano, E., 553.  
 Rimbaud, A., 254, 256.  
 Rivadeneira, P. de., 164, 426.  
 Rivière, J., 291.  
 Robinson, R., 678.  
 Roccella, princesa de la, 601.  
 Rogge, E., 170, 171.  
 Rolland, R., 616.  
 Romains, J., 64, 258, 432.  
 Rome, Canónigo A., 725.  
 Ronsard, P. de, 84, 85, 156, 612, 613.  
 Rosen, S., 466.  
 Rostand, F., 249, 252.  
 Rotenstreich, N., 608.  
 Rousseau, J.-J., 66, 150, 344, 356, 555.  
 Russell, B., 394.  
 Rutilio Rufo, P., 731.  
 Ruyer, R., 237, 298, 553.  
 Ryle, G., 351, 352, 436, 649.  
 Safo, 542.  
 Saint-Aubin, 247, 284, 448.  
 Saint-Évremond, 62.  
 Saint-Exupéry, A. de, 163.  
 Saint-John Perse, 290.  
 Saint-Simon, 311.  
 Salacrou, A., 650.  
 Sartre, J.-P., 76, 77, 197, 256, 273, 314, 384, 423, 444, 454, 505, 506, 518, 609, 637, 638, 664, 665, 673, 681, 682, 703, 704, 709.  
 Saulnier, V. L., 98.  
 Schaerer, R., 325, 479.  
 Scheler, M., 140.  
 Schiller, F., 210, 672.  
 Scholem Alei'hem (Rabinovitch), 283.  
 Schollaert, F., 289.  
 Schopenhauer, A., 83, 86, 88, 175, 184, 185, 189, 238, 239, 240, 266, 267, 370, 371, 475, 485, 539, 599,

- 603, 648, 654, 655, 656, 657, 680, 687, 707, 711, 713, 733, 756.  
 Schuhl, P.-M., 237, 553.  
 Scoti, J., 584.  
 Scott, W. D., 67.  
 Sechehayé, M.-A., 554.  
 Séneca el Retórico, 268, 275, 353, 354, 687.  
 Seretse, 90.  
 Shakespeare, W., 155, 238, 291, 292, 469, 507, 552, 690, 753.  
 Sheffield, F. D., 98, 493, 729.  
 Silberer, M.-L., 717.  
 Smets, G., 702.  
 Smith, A., 272, 419, 675.  
 Smith, B. L., 35, 101, 675.  
 Sócrates, 79, 80, 731.  
 Sófocles, 520.  
 Solages, Mgr. B. de, 570.  
 Spaak, P.-H., 690.  
 Spender, S., 196.  
 Spinoza, 333, 641, 676, 731.  
 Stalin, 326.  
 Stanton, A. H., 322.  
 Stearns, M. W., 589.  
 Stebbing, L. S., 335.  
 Sterne, L., 58, 59, 351, 368, 507, 579, 740.  
 Stevenson, Ch. L., 66, 186, 227, 424, 487, 619, 678.  
 Stewart, D., 619.  
 Stirner, M., 210.  
 Stokvis, B., 242, 466.  
 Stroux, J., 145.  
 Stutterheim, Jr. C. F. P., 626.  
 Sullivan, H. S., 55, 322, 427.  
 Süß, W., 490.  
 Tácito, 693.  
 Taine, H., 659.  
 Talon, O., 270.  
 Tarde, G., 100, 554, 565, 577, 605, 606, 668, 669, 762.  
 Temístocles, 548.  
 Teodoro, 407.  
 Teodosio, 472.  
 Teresa de Jesús, Santa, 429, 430, 556.  
 Tertuliano, 561.  
 Teseo, 462, 463.  
 Thénard, 606.  
 Thibaut, J., 109.  
 Thompson, W. R., 238.  
 Thouless, R. H., 550.  
 Timarco, 181.  
 Timon (Cormenin), 100, 148, 666, 672.  
 Toffanin, G., 106.  
 Tomás de Aquino, Santo, 141, 142, 209, 376, 377, 393, 417, 569, 655.  
 Trier, J., 243.  
 Turenne, vizconde de, 235.  
 Ullmann, S., 243, 624.  
 Úrsula, Santa, 386.  
 Valéry, P., 663.  
 Van Buren, M., 347.  
 Van Dantzig, G., 399, 400, 411.  
 Vandenberg, A. H., 179.  
 Van Helmont, F. M., 604.  
 Vaugelas, 668.  
 Vayson de Pradenne, 170, 288, 326, 367, 459, 468, 708, 717, 730.  
 Veitch, J., 219.

- erlaine, P., 604.  
 icente de Paul, San, 157, 465.  
 ico, G. B., 61, 145, 233, 279, 281, 284, 338, 339, 365, 600, 601, 624, 675, 680, 738.  
 iehweg, T., 145.  
 illiers de L'Isle-Adam, 510, 548.  
 irgilio, 325, 381.  
 vives, J. L., 758.  
 Volkelt, J., 431.  
 Volkmann, R., 271, 610, 701, 747, 753.  
 Waddington, Ch., 763.  
 Wahl, J., 161.  
 Waismann, F., 213, 214, 544.  
 Weaver, R. M., 207, 254.  
 Weber, M., 407.  
 Weil, E., 106.  
 Weil, S., 102, 332, 388, 415, 424, 460, 540, 568, 602, 676, 680, 689.  
 Weiler, J., 503.  
 Weiss, W., 98.  
 Wertheimer, M., 57, 741.  
 Whately, R. D. D., 35, 42, 63, 66, 96, 195, 238, 324, 482, 496, 542, 548, 553, 570, 589, 619, 691, 701, 708, 750, 752, 754, 762.  
 Whewell, W., 715.  
 White, M. J., 427.  
 White, W., 467, 468.  
 Whorf, B. L., 208.  
 Wilder, R. L., 191-192.  
 Wisdom, J., 334, 335, 721.  
 Wittgenstein, L., 256, 299, 597.  
 Wood, L., 319.  
 Wunderlich, H., 500, 690.  
 Zenón, 79.  
 Zeus, 558.  
 Zhdanov, Y., 326.  
 Zobel, J., 501.

## ÍNDICE GENERAL

	<u>Págs.</u>
PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA. — <i>Perelman y la retórica filosófica</i> .....	7
La retórica en la primera mitad del siglo xx .....	7
Rehabilitación actual de la retórica .....	10
Perelman y la rehabilitación de la retórica .....	13
Trasfondo filosófico de Perelman .....	21
PREFACIO .....	27
INTRODUCCIÓN .....	30

### PRIMERA PARTE

#### LOS LÍMITES DE LA ARGUMENTACIÓN

§ 1. Demostración y argumentación .....	47
§ 2. El contacto intelectual .....	49
§ 3. El orador y su auditorio .....	52
§ 4. El auditorio como construcción del orador .	55
§ 5. Adaptación del orador al auditorio .....	61
§ 6. Persuadir y convencer .....	65

	<i>Págs.</i>
§ 7. El auditorio universal .....	71
§ 8. La argumentación ante un único oyente ...	78
§ 9. La deliberación con uno mismo .....	85
§ 10. Los efectos de la argumentación .....	91
§ 11. El género epidíctico .....	95
§ 12. Educación y propaganda .....	100
§ 13. Argumentación y violencia .....	105
§ 14. Argumentación y compromiso .....	111

## SEGUNDA PARTE

## EL PUNTO DE PARTIDA DE LA ARGUMENTACIÓN

CAPÍTULO I. — <i>El Acuerdo</i> .....	119
§ 15. Las premisas de la argumentación .....	119
A) <i>Los tipos de objeto de acuerdo</i> .....	121
§ 16. Los hechos y las verdades .....	121
§ 17. Las presunciones .....	125
§ 18. Los valores .....	131
§ 19. Valores abstractos y valores concretos .....	135
§ 20. Las jerarquías .....	139
§ 21. Los lugares .....	144
§ 22. Lugares de la cantidad .....	148
§ 23. Lugares de la cualidad .....	153
§ 24. Otros lugares .....	160
§ 25. Utilización y reducción de los lugares: espíritu clásico y espíritu romántico .....	164
B) <i>Los acuerdos propios de ciertas argumentaciones</i> .	168
§ 26. Acuerdos de ciertos auditorios particulares .	168
§ 27. Acuerdos propios de cada discusión .....	176

	<i>Págs.</i>
§ 28. La argumentación <i>ad hominem</i> y la petición de principio .....	184
CAPÍTULO II. — <i>La elección de los datos y su adaptación con vistas a la argumentación</i> .....	191
§ 29. La selección de los datos y su presencia ...	191
§ 30. La interpretación de los datos .....	198
§ 31. La interpretación del discurso y sus problemas .	202
§ 32. La elección de las calificaciones .....	206
§ 33. Sobre el uso de las nociones .....	212
§ 34. Clarificación y oscurecimiento de las nociones .	216
§ 35. Usos argumentativos y plasticidad de las nociones .....	224
CAPÍTULO III. — <i>Presentación de los datos y forma del discurso</i> .....	230
§ 36. Materia y forma del discurso .....	230
§ 37. Problemas técnicos de la presentación de los datos .....	232
§ 38. Formas verbales y argumentación .....	240
§ 39. Las modalidades en la expresión del pensamiento .....	248
§ 40. Forma del discurso y comunión con el auditorio .....	262
§ 41. Figuras de retórica y argumentación .....	268
§ 42. Las figuras de la elección, la presencia y la comunión .....	274
§ 43. El estatuto de los elementos argumentativos y su presentación .....	285

## TERCERA PARTE

## LAS TÉCNICAS ARGUMENTATIVAS

	<i>Págs.</i>
§ 44. Generalidades .....	295
CAPÍTULO I. — <i>Los argumentos cuasi lógicos</i> .....	303
§ 45. Características de la argumentación cuasi ló- gica .....	303
§ 46. Contradicción e incompatibilidad .....	306
§ 47. Procedimientos que permiten evitar una in- compatibilidad .....	309
§ 48. Técnicas orientadas a presentar tesis como compatibles o incompatibles .....	315
§ 49. El ridículo y su papel en la argumentación .	321
§ 50. Identidad y definición en la argumentación .	328
§ 51. Analiticidad, análisis y tautología .....	334
§ 52. La regla de justicia .....	340
§ 53. Argumentos de reciprocidad .....	343
§ 54. Argumentos de transitividad .....	352
§ 55. La inclusión de la parte en el todo .....	359
§ 56. La división del todo en sus partes .....	363
§ 57. Los argumentos de comparación .....	375
§ 58. La argumentación por el sacrificio .....	383
§ 59. Probabilidades .....	395
CAPÍTULO II. — <i>Los argumentos basados en la estructura de lo real</i> .....	402
§ 60. Generalidades .....	402
A) <i>Los enlaces de sucesión</i> .....	405
§ 61. El nexo causal y la argumentación .....	405
§ 62. El argumento pragmático .....	409

	<i>Pág.</i>
§ 63. El nexo causal como relación de un hecho con su consecuencia o de un medio con un fin .....	417
§ 64. El fin y los medios .....	422
§ 65. El argumento del despilfarro .....	430
§ 66. El argumento de la dirección .....	434
§ 67. La superación .....	443
B) <i>Los enlaces de coexistencia</i> .....	451
§ 68. La persona y sus actos .....	451
§ 69. Interacción del acto y de la persona .....	455
§ 70. El argumento de autoridad .....	469
§ 71. Las técnicas de ruptura y de frenado opuestas a la interacción acto-persona .....	477
§ 72. El discurso como acto del orador .....	487
§ 73. El grupo y sus miembros .....	494
§ 74. Otros enlaces de coexistencia, el acto y la esencia .....	501
§ 75. El enlace simbólico .....	508
§ 76. El argumento de doble jerarquía aplicado a los enlaces de coexistencia .....	516
§ 77. Argumentos relativos a las diferencias de gra- do y orden .....	527
CAPÍTULO III. — <i>Los enlaces que fundamentan la estructura de lo real</i> .....	536
A) <i>El fundamento por el caso particular</i> .....	536
§ 78. La argumentación por el ejemplo .....	536
§ 79. La ilustración .....	546
§ 80. El modelo y el antimodelo .....	554
§ 81. El Ser perfecto como modelo .....	563

	<i>Págs.</i>
B) <i>El razonamiento por analogía</i> .....	569
§ 82. ¿Qué es la analogía? .....	569
§ 83. Relaciones entre los términos de una analogía .	574
§ 84. Efectos de la analogía .....	583
§ 85. ¿Cómo se utiliza la analogía? .....	589
§ 86. El estatuto de la analogía .....	601
§ 87. La metáfora .....	610
§ 88. Las expresiones con sentido metafórico o metafó- foras adormecidas .....	619
 CAPÍTULO IV. — <i>La disociación de las nociones</i> .....	627
§ 89. Ruptura de enlace y disociación .....	627
§ 90. La pareja «apariencia-realidad» .....	633
§ 91. Las parejas filosóficas y su justificación ...	640
§ 92. La función de las parejas filosóficas y sus transformaciones .....	648
§ 93. La expresión de las disociaciones .....	662
§ 94. Enunciados que animan a la disociación ...	672
§ 95. Las definiciones disociativas .....	675
§ 96. La retórica como procedimiento .....	684
 CAPÍTULO V. — <i>La interacción de los argumentos</i> .....	699
§ 97. Interacción y fuerza de los argumentos ....	699
§ 98. La apreciación de la fuerza de los argumentos como factor de la argumentación .....	706
§ 99. La interacción por convergencia .....	714
§ 100. La amplitud de la argumentación .....	718
§ 101. Los riesgos de la amplitud .....	726
§ 102. Los paliativos contra los riesgos de la am- plitud .....	734
§ 103. Orden y persuasión .....	740

	<i>Págs.</i>
§ 104. Orden del discurso y condicionamientos del auditorio .....	747
§ 105. Orden y método .....	757
 CONCLUSIÓN .....	766
LISTA DE OBRAS CITADAS .....	775
ÍNDICE ANALÍTICO .....	811
ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS .....	837