

**DEPARTAMENTO DE METAFÍSICA Y CORRIENTES ACTUALES  
DE LA FILOSOFÍA, ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**UNIVERSIDAD DE SEVILLA**

**NUEVA CLAVE DE LA RACIONALIDAD**

**LA FILOSOFÍA DESDE LA *NOUVELLE RHÉTORIQUE* DE  
CHAIÏM PERELMAN**

**María Fernanda Pérez Alors**

**Sevilla 2015**

Gracias a mis directores de tesis por sus consejos y orientaciones; a mis amigos, y a mi familia, especialmente a Fran, Fadrique, Carmen Julia; y a mi madre, por ser mi *primer principio*. A todos ellos, por ser razonables conmigo, comprender la difícil situación del doctorando y alentarme en esta ardua tarea; sin su apoyo no hubiera llegado a buen puerto el trabajo que ahora presento.

***Para mi padre:***

***Así luchó el guerrero,  
tranquilo el admirable corazón,  
sin resignarse a morir***

*Nous combattons les oppositions philosophiques, tranchées et irréductibles, que nous présentent les absolutismes de toute espèce : dualisme de la raison et de l'imagination, de la science et de l'opinion, de l'évidence irréfragable et de la volonté trompeuse, de l'objectivité universellement admise et de la subjectivité incommunicable, de la réalité qui s'impose à tous et des valeurs purement individuelles.*

*Nous ne croyons pas à des révélations définitives et immuables, quelle qu'en soit d'ailleurs la nature ou l'origine ; les données immédiates et absolues, qu'on les appelle sensations, évidences rationnelles ou intuitions mystiques, seront écartées de notre arsenal philosophique.*

Chaïm PERELMAN et Lucie OLBRECHTS-TYTECA,

***Traité de l'argumentation***

# ÍNDICE

- Nota bibliográfica.....	p. 006
INTRODUCCIÓN.....	p. 007
1. CAPÍTULO I: LA <i>DERROTA</i> DE LA RETÓRICA.....	p. 026
1.1 La retórica vencida.....	p. 067
1.2 La <i>Nouvelle Rhétorique convaincente</i> .....	p. 093
2. CAPÍTULO II: LA CENTRALIDAD DE LA <i>NOUVELLE RHÉTORIQUE</i> . ....	p. 122
2.1 <i>Vida activa y vida contemplativa</i> : retórica y filosofía.....	p. 125
2.2 El <i>utopismo</i> de la razón cartesiana.....	p. 148
2.3 El <i>topismo</i> de la razón perelmaniana.....	p. 156
2.4 Lo razonable como clave de la razón práctica.....	p. 172
3. CAPÍTULO III: <i>EL MÉTODO DEL DISCURSO</i> .....	p. 184
3.1 El método cartesiano parte de evidencias.....	p. 202
3.2 El <i>método</i> perelmaniano parte de nociones confusas.....	p. 217
3.3 El <i>método</i> del filósofo: <i>Kairós</i> .....	p. 236
4. CAPÍTULO IV: <i>EL AUDITORIO HACE AL ORADOR</i> .....	p. 256
4.1 Le <i>point "fixe"</i> de la argumentación con el otro.....	p. 261
4.2 No es suficiente con el lenguaje también es necesario <i>le contact</i> .....	p. 264

4.3 El “contacto con el otro” y “contar con el otro” construyen al orador.....	p. 277
4.4 La paradoja de lo epidíctico: el orador <i>no</i> cuenta con el otro..	p. 284
4.5 ¿Comunicar o educar?.....	p. 298
5. CAPÍTULO V: LA REPRESENTACIÓN DEL AUDITOIRE UNIVERSEL.....	p. 325
6. CAPÍTULO VI: LO QUE EL FILÓSOFO PUEDE APRENDER DEL JUEZ.....	p. 358
7. CAPÍTULO VII: LA DERROTA DE LA FILOSOFÍA.....	p. 395
7.1 Las <i>philosophies premières</i> no pueden ser de otra manera...	p. 402
7.2 El <i>diable</i> de las filosofías primeras.....	p. 414
7.3 El <i>Catoblepas</i> de la filosofía: la <i>inevidencia</i> cartesiana. ....	p. 421
7.4 En la <i>philosophie régressive</i> los principios siempre pueden ser de otra manera.....	p. 437
7.5 Los principios de <i>revisibilidad</i> y de <i>responsabilidad</i> .....	p. 443
7.6 <i>Un pulso entre metafísicos y retóricos</i> .....	p. 446
7.7 La razón filosófica desde la <i>Nouvelle Rhétorique</i> .....	p. 451
CONCLUSIÓN.....	p. 467
BIBLIOGRAFÍA.....	p. 476

## NOTA BIBLIOGRÁFICA

Para las citas de Perelman intercaladas en el texto utilizamos siglas, que hacen referencia a las obras, en su mayor parte compilatorias. Estas obras aparecen detalladas en el repertorio bibliográfico:

*ChA* *Le champ de l'argumentation*

*DMP* *Droit, morale et philosophie*

*ED* *Etique et droit*

*ER* *Empire rhétorique*

*IHPH* *Introduction a l'histoire de la philosophie morale*

*JR* *Justice et raison*

*LF/LI* *Logique formelle et logique informelle*

*LJ* *Logique juridique. Nouvelle Rhétorique*

*RD* *Le raisonnable et le déraisonnable en droit*

*Rh* *Rhétoriques*

*RPh* *Rhétorique et philosophique*

*TA* *Traité de l'argumentation*

## INTRODUCCIÓN

En el siglo veintiuno uno de *los temas de nuestro tiempo* es la retórica. De la seducción a la publicidad, de la vida política a las ciencias humanas..., la retórica se encuentra en todas partes, hasta el punto de terminar por no verla. Ha prendido el corazón de nuestra sociedad mediática y ha llegado incluso a la vida privada, en la que es preciso encantar y seducir (Meyer 2008: 7):

«La nouvelle rhétorique ne manque pas de matériau, pas toujours « exploité », non seulement dans les genres « ésotériques » ou distingués de l'essai littéraire ou philosophique, du prononcé juridique, du travail historiographique, mais dans les médias, dans les idéologies politiques, dans la résurgence constante de débats publics, -peine de mort, immigration, avortement, utérus à lueur, mariages gay, discrimination positive... Les sociétés contemporaines disposent d'*arsenaux* argumentatifs en conflit constamment réactivés et inusables; leur étude est très révélatrice de la vie sociale et de ses dynamiques. La rhétorique (dans tous les sens de ce mot, y compris le sens péjoratif) est si présente autour de nous qu'on finit par ne plus la voir.» (Angenot 2012: 148)

Este panorama *pan-retórico* no siempre ha sido así. A lo largo de la historia han sido continuos los ataques a la retórica (Meyer 1999). Desde Platón ya se la consideraba sospechosa al verla como un obstáculo para el conocimiento verdadero: una red de retruécanos de palabras con los que capturar las almas:

«La palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas (...) los encantamientos inspirados, gracias a las palabras, aportan placer y apartan el dolor. Efectivamente, al confundirse el poder de encantamiento con la opinión del alma, la seduce, persuade y transforma mediante la fascinación.» (Gorgias, *Encomio de Helena*)

La colaboración entre la seducción y la retórica, a juicio de Ramón Román Alcalá, puede ser, a primera vista, una operación arriesgada:

«Gorgias reconoció la palabra como seducción, es decir, la retórica como única posibilidad real del lenguaje y de la filosofía (...) El autor del



Elogio a Helena abrió un abismo insalvable entre la palabra y la cosa que esta refiere. Irónicamente, un sofista nos pone en guardia ante la fascinación del lenguaje siendo más sincero que aquellos que utilizan el lenguaje como exacta significación del “mundo”, del “Ser” o de la “Verdad” (...) a través de la palabra la retórica nos salva del peligro de la retórica del lenguaje eléata, del embrujo de la palabra “ser”.» (Román Alcalá 1994: 39-45)

En su vaivén histórico la retórica ha tenido también momentos de esplendor: fue apreciada en la Antigüedad fundamentalmente por los sofistas y por Aristóteles, en cuya *Retórica* tienen cabida todos aquellos enunciados que están dentro de lo plausible y de lo verosímil. En el siglo pasado uno de esos momentos cruciales ha sido 1958, año en el que ven la luz dos formas dispares de entender la retórica basada en la argumentación. Nos referimos a, por un lado, Stephen Toulmin con *The Uses of Argument* y, por otro, al *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca (en adelante *TA*) (Cfr. Hoogaert 1995: 155-167; Carrilho 1992, 1995, 2012; Gage 2011).

La *Nouvelle Rhétorique* (en adelante *NR*) busca en el pensamiento argumentativo un medio para crear una racionalidad específica, práctica para los asuntos humanos, centrándose en concreto en la práctica jurídica<sup>1</sup> (Cfr. el estudio de Benoît Frydman, “Perelman et les juristes de l’Ecole de Bruxelles”<sup>2</sup>).

Chaïm Perelman fue eminentemente un filósofo del Derecho. Muchos son los trabajos realizados en torno a la argumentación en el marco de esta disciplina en relación con la *NR*; al respecto, y como muestra, es interesante el conjunto de ensayos recopilados por G. Haarscher y Léon Inber en homenaje a Perelman, con el título de *Justice et argumentation*, 1986

---

<sup>1</sup>Un campo enorme de estudio, el del razonamiento jurídico, que desborda el modesto contorno de nuestro trabajo. La mayor parte de las tesis realizadas sobre Perelman se inscriben en los estudios de Derecho. Ahora bien, tal y como este filósofo jurista concibe a la nueva empresa de la teoría de la argumentación, esta abarcaría no solo el dominio la razón práctica sino que latiría en el corazón mismo de los problemas teóricos; y no solo comprendería el razonamiento jurídico sino también del razonamiento filosófico. En cualquier caso, intentar acotar un dominio tan extenso como el que hoy se reconoce a la retórica y a la argumentación nos obliga a tratar un gran número de cuestiones, asaz diversas, que por sí solas seguramente darían juego, cada una de ellas, para toda una Tesis Doctoral.

<sup>2</sup>En la página web del Centre Perelman de Philosophie du Droit, <http://www.philosophiedroit.be/>

«Ch. Perelman a toujours considéré le droit comme un champ privilégié de réflexion. Depuis son premier essai (*De la Justice*, 1945), jusqu'à la publication de la *Logique juridique*, dont on sait l'audience qu'elle a rencontrée (elle a été traduite en plusieurs langues), son intérêt pour le droit ne s'est jamais démenti.» (Haarscher & Ingber (1986 a): *Avant-propos*)

El Derecho es la vía para solventar los conflictos que se dan en una sociedad cuyos valores son relativos: se trata de saber argumentar de manera racional quién está equivocado o quién tiene razón<sup>3</sup>. Prueba de ello es que la retórica, además de lo que se dice, debe tener en cuenta quien lo dice y a quien. La nueva retórica entendida como teoría de la argumentación tiene como objeto de estudio *las técnicas discursivas que permiten provocar o aumentar la adhesión de las personas a las tesis para su asentimiento* (TA: 34). Parejo a este renacimiento de la retórica ha sido el reconocimiento del papel fundamental del lenguaje como instrumento indispensable en la comunicación<sup>4</sup>.

Los filósofos contemporáneos han reconocido de forma sobresaliente el papel del lenguaje como instrumento indispensable en la comunicación filosófica, al darse cuenta de que la elección de una determinada forma

---

<sup>3</sup> Cfr. el epígrafe 4, "Reconnaissance du droit comme lieu de conflit", Goltzberg (2013 :110-114) ; *Argumenter dans un champ de forces*, Chateauraynaud 2011.

<sup>4</sup> *Argumentation et Analyse du discours* es la revista electrónica en lengua francesa del grupo ADRR (analyse du discours, argumentation, rhétorique) de Tel-Aviv, coordinada por Ruth Amossy (Universidad de Tel-Aviv) y Roselyne Koren (Université Barllan) cuya singladura comenzó en 2008, *L'analyse du discours au prisme de l'argumentation*; y que, desde entonces, aspira a ofrecer un lugar de intercambio a investigadores y especialistas del análisis del discurso, la argumentación y la retórica, en el espacio global de las ciencias del lenguaje. Esta revista privilegia la argumentación en el discurso, teniendo en cuenta tanto la situación de comunicación como la fuerza de la palabra, es decir, su capacidad para conseguir la adhesión e influir en el auditorio:

«En prise sur la rhétorique entendue comme art de persuader, les théories de l'argumentation qui se développent aujourd'hui dans l'espace francophone croisent de plus en plus les sciences du langage et, plus, particulièrement, l'analyse du discours (AD), dont certaines se réclament. La force de la parole, sa capacité à entraîner l'adhésion ou à faire partager des façons de voir, les modalités selon lesquelles les partenaires d'un échange verbal s'influencent mutuellement, sont au cœur de la réflexion actuelle sur le langage dans ses dimensions formelles, sociales et institutionnelles (...)» (presentación de la revista, en [http //: aad.revues.org/172](http://aad.revues.org/172))

lingüística no es en absoluto algo arbitrario<sup>5</sup>. Los motivos que nos llevan a preferir una determinada conceptualización de la experiencia, el uso de una metáfora y no otra, una determinada analogía u otra se hallan en función de nuestra visión del mundo<sup>6</sup>:

«Ce qui est certain, c'est que la pensée philosophique, ne pouvant être vérifiée empiriquement, se développe en une argumentation qui vise à faire admettre certaines analogies et métaphores comme élément central d'une vision du monde.» (ER: 138)

Forma (el significante, la expresión) y fondo (lo significado, el contenido) no pueden ser separados. El discurso retórico, nuestro punto de mira, es una parte de la actualización del lenguaje cuya *mise en œuvre* en filosofía ha sido fundamental en el hombre: desde la *retórica* de los sofistas, quienes hicieron de él el fundamento mismo de las relaciones sociales hasta nuestros días donde de nuevo está de moda.

El nacimiento de la retórica se alimentó del seno del *demos*, lugar propicio para las cuestiones del hombre dentro de una sociedad. Y de la ocupación del hombre por sus asuntos, como fueron los litigios en los que por circunstancias históricas se vio envuelto el hombre griego para defender sus tierras, nació el arte de persuadir, de convencer al otro, a través de la palabra. Este sería el parto *prosaico* de la retórica mientras que el alumbramiento poético quizá esté en la *pléyade griega* con la estrella rutilante de Homero.

La poesía homérica es presentada por la tradición como un legado mítico de la comprensión del mundo, del conocimiento de ese mundo griego. Durante mucho tiempo se ha visto en el nacimiento de la filosofía, del conocimiento *racional* del mundo, la superación del mito: la revelación de un mundo dictado por una explicación racional unívoca y verdadera. Y esto ha supuesto a su vez la debelación del cuento mítico de la explicación del mundo:

---

<sup>5</sup> Gadamer consideraba que *el ser que puede ser comprendido es lenguaje*. La centralidad del lenguaje como comprensión de la realidad –hermenéutica– constituye la *koiné* filosófica de nuestro tiempo (Cfr. Vattimo 1991 (1989): 55-71).

<sup>6</sup> Perelman pertenece al grupo de pensadores que “filosofan dentro del giro lingüístico del siglo XX”, para quienes el lenguaje constituye un instrumento de comprensión y “construcción” del mundo, donde las analogías y las metáforas, con sentido “propio”, pueden sustituir a los conceptos tradicionales (Cfr. Blumenberg 1999, 2000).

la mostración del mundo por el mito *irracional* es sustituida por la razón *demostrativa* en el quehacer filosófico. Y lo que se puede demostrar, aun partiendo de las pruebas materiales del mundo empírico, descansa siempre, en y por principio, sobre la evidencia; y lo que es evidente lleva encarnado necesariamente la giba de lo verdadero.

Los filósofos griegos buscaban la verdad permanente frente a la apariencia cambiante como la verdad de la realidad que era a la vez realidad de verdad, auténtica, *fundamento* del mundo; y únicamente accesible a la “visión inteligible”, la verdad en el pensamiento, despreciando la “visión sensible”, el engaño de los sentidos. Hay así pues una adecuación entre el mundo y el sujeto que piensa el mundo hasta el punto de sostenerse este sin un sujeto que lo piense, es lo propio del realismo, que eleva a prototipo de todo ser el modo de ser la *res*, la *cosa*, lo otro de mi pensar, donde *ser es igual a ser por sí y no por mí* (Ortega 2013 (1966): 135). Lo que aquí late con fuerza es que la verdad del mundo es entonces su realidad (lo que es) frente a su apariencia (lo que parece ser)<sup>7</sup>. La verdad como *ἀλήθεια* o descubrimiento del ser sería la visión de la forma de lo que es verdaderamente, de la esencia oculta por el velo de la apariencia; la verdad es el ser no velado para la filosofía. Se establece una identificación entre la realidad, el pensamiento y la verdad; para Parménides -al abrir la puerta platónica de la verdad y dar un portazo a la opinión- el ser es, se puede pensar y además es verdadero.

En la época moderna se sigue buscando la verdad pero se produce un cambio de tercio al reducir la realidad a idealidad, o como diría Ortega y Gasset, a un extraño realismo: nuestras ideas *fundamentan* la auténtica realidad porque las ideas *son* la auténtica realidad. Una realidad que queda disuelta en el sujeto. La realidad no se concibe independiente en sí misma; el mundo fuera del sujeto, sino que es ahora el pensamiento, la razón misma, lo independiente por sí mismo; el mundo dentro del sujeto.

Luego, en líneas generales y por ello mismo, simplificando necesariamente demasiado, podemos decir que ha sido este triunfo del

---

<sup>7</sup> Esta es la idea que subyace en el dualismo platónico magistralmente figurado en la alegoría de la caverna, *libro VII* de la *República*. Cfr. “L’allégorie de la caverne”: *République en petit*», Gendron (1985: 329-343).

“fundamento”<sup>8</sup> tanto antiguo como moderno el orfebre de la gran tradición de la metafísica occidental. Y ese fundamento metafísico, sea la realidad o sea el sujeto, parejo siempre a la búsqueda de la transparencia de la verdad no velada, constituye el suelo firme sobre el que conformarse la filosofía. Una verdad unívoca, universal, necesaria. Así pues, pese a la multiplicidad de voces, remontándonos hasta Parménides y pasando por Platón, Descartes y Kant, la verdad del saber filosófico se piensa unívoca, sea cual sea la teoría propuesta.

La búsqueda de la verdad y de fundamento ha hecho, por un lado, que la filosofía reniegue de la retórica si no se pliega a ella, si no está claramente subordinada a ella y, en este caso, solo serviría para comunicar la verdad. Por otro lado, la retórica, todo lo más, se ocuparía de lo verosímil, de lo plausible, de lo aceptable, de lo admisible, de lo creíble, de lo opinable, de lo razonable. Pero lo verosímil incluso parece solo tener sentido referido a la verdad, meta fija en comparación con la cual se mide el más y el menos de aproximación, donde qué sea verdadero es una cuestión de probabilidad, de cálculo.

Una prolija gavilla de teorías filosóficas recorren la historia de la filosofía en pos de la verdad, si volvemos la mirada hacia atrás atisbamos el nacimiento de una retórica que en su andadura no pisa el terreno firme de la verdad sino las procelosas arenas de la verosimilitud: se trata de la sofística. Nuestro trabajo enfoca la filosofía bajo el prisma de la teoría de la argumentación de Perelman remontándonos, guiados por el maestro, a las fuentes griegas hasta desembocar en la reviviscencia de la retórica en un nuevo discurso filosófico que atiende a razones y no habla de absolutismos. Y el surtidor aristotélico del que bebe este jurista filósofo rezuma también del manantial sofista (Cuadros Contreras 2013: 75-93). En los mismos diálogos platónicos resuena el eco, aunque sea de manera peyorativa, de estos negociantes del saber. También

---

<sup>8</sup> Chaïm Perelman califica de *philosophies premières* a las filosofías con fundamentos presentados como evidentes y necesarios :

«On pourrait appeler philosophie première toute métaphysique qui détermine les premiers principes, les fondements de l'être (ontologie), de la connaissance (épistémologie) ou de l'action (axiologie) et s'efforce de prouver qu'ils constituent une condition de toute problématique philosophique, qu'ils sont des principes absolument premiers.» (*Rh*: 155)

Aristóteles los desterrarán del reino de los filósofos: la *ortodoxa* filosofía ha opuesto, desde los tiempos griegos, la búsqueda de la verdad a las técnicas de los retores sofistas, a quienes se les acusa de defender posiciones tan variadas como engañosas<sup>9</sup>.

El declive de la retórica está vinculado al culto de la evidencia, de lo que no requiere cuestionarse: ya sea esta la evidencia innata de la idea platónica, la evidencia racional del cartesianismo o la evidencia sensible del empirismo. Sin embargo, cualquier negación de la retórica en las teorías filosóficas *anti-retóricas* es ella misma retórica, desde la *NR* toda filosofía es retórica:

«Descartes es el *anti-retórico* por excelencia en su voluntad de eliminar toda retórica de su filosofía: « L'ambition d'élaborer une philosophie dont toutes les thèses seraient soi évidentes, soit démontrées de façon contraignante, a pour conséquence d'en éliminer toute forme d'argumentation, de rejeter la rhétorique comme instrument de la philosophie » (*ER*:171)

Que la filosofía es retórica constituye *la substantifique moelle* de nuestra tesis. Esta rotunda afirmación, para muchos discutible, es lo que iremos matizando a lo largo de nuestro trabajo, aplicando las técnicas argumentativas del *TA* a algunas cuestiones filosóficas, a la par que reflexionamos sobre un nuevo modelo de razón menos restrictivo que el esgrimido por el racionalismo tradicional. Esto, al no ser evidente, tendremos que argumentarlo y este será uno de los cometidos de esta tesis.

Cuando decimos que la filosofía es retórica no pensamos en hacer decir a la retórica “je suis le grand tout”, como le hizo decir Voltaire a la naturaleza en presencia de la filosofía, si no queremos vaciarla de toda significación específica y convertirla en una definición trivial. Pensemos en el sentido o sentidos en que puede entenderse el predicado “es retórica”. El predicado nominal “es retórica” puede ser aplicado de diferentes formas: puede decirse de la política, de la propaganda, de la publicidad, etc. Desde esta perspectiva la aplicación de la retórica a la filosofía sería demasiado vasta en el sentido de que no alcanzaría a decir nada. Ante tal *pan-retoricismo* nuestro trabajo se nos podría derramar como el libro de arena borgiano; y es por ello que intentamos

---

<sup>9</sup> El término sofisma figura en el Diccionario de la *RAE* como: “razón o argumento aparente con que se quiere defender o persuadir lo que es falso.”

poner lindes en un terreno ilimitado como es el de la argumentación retórica. Nuestra investigación consistirá en argumentar el predicado “es retórica” referido a la filosofía al sostener que esta es retórica: una filosofía que rompe con la racionalidad de una filosofía “antirretórica” como la de la tradición metafísica, cuyo más conspicuo exponente, contra el que continuamente arremete Perelman, es Descartes.

Perelman es pionero en el redescubrimiento de un saber milenario cuyo renacimiento constituye sin lugar a dudas un hito importante en el panorama intelectual de nuestro tiempo; y, además, nos permite aplicar *le champ rhétorique* a la labor filosófica. Siguiendo las directrices de la *NR* sostenemos que, aun partiendo de la premisa o de la creencia de que las tesis filosóficas se apoyen sobre intuiciones evidentes, es preciso recurrir a técnicas argumentativas para hacerlas prevalecer con objeto de analizar el pensar filosófico.

De esta manera, la retórica, en su rehabilitación, se constituye en instrumento indispensable de la filosofía al estudiar los medios discursivos dirigidos a un determinado auditorio con el objeto de ganarse su adhesión, desplegando un abanico de argumentos que sostengan la tesis propuesta para su asentimiento. La acción argumentativa es concebida como una acción comunicativa donde no se pueden olvidar las circunstancias diversas en las que la argumentación siempre estará inmersa. En toda argumentación se abre un proceso de comunicación: sin un argumentador y un auditorio dispuesto a suscribir o rebatir los argumentos no habría argumentación. Mientras se esté dispuesto a argumentar estaremos a salvo de la violencia:

«Le recours à l’argumentation suppose l’établissement d’une communauté des esprits qui, pendant qu’elle dure, exclut l’usage de la violence.» (TA: 73)

La revalorización de la retórica concebida como *NR* por Perelman pretende re-habilitar toda vez que prolongar la retórica aristotélica: restablecer el vínculo de la dialéctica (los argumentos utilizados en una controversia) con su hermana menor la retórica (la técnica persuasiva utilizada por un orador en la plaza pública). El discurso filosófico, objeto de nuestro estudio, es sostenido como un

discurso retórico donde el adjetivo “retórico” equivale a “argumentativo”<sup>10</sup>. Dejando atrás la divisa decimonónica lanzada por Víctor Hugo de *paix à la grammaire et mort à la rhétorique*, Perelman, al hacer balance de la tradición metafísica, resalta lo retórico de la filosofía para tomar partido en el debate secular de la escisión entre filosofía y retórica (Cfr. “Rhétorique et philosophie” (1969) en *Rh*: 209-220).

Las tesis proclamadas por los filósofos no deben estar asentadas sobre opiniones inciertas o falaces sino que es preciso que se asienten sobre verdades indiscutibles, deben, pues, tener un fundamento sólido e indudable, de una intuición evidente, que garantice la verdad<sup>11</sup>. De esta manera concebida la evidencia nos encontramos con un terreno objetivo, necesario, donde no tiene cabida las fluctuaciones de lo subjetivo. Se establece un puente sólido entre lo que es evidente para el sujeto y la verdad de la proposición evidente, imponiéndose clara y distintamente. Vale decir que no cabe argumentación contra lo que es evidente, siempre estará bajo el yugo de la intemporalidad del *hic et nunc* y para todo interlocutor.

Una demostración siempre se puede validar, una argumentación siempre se puede socavar mientras que un relato nunca se puede anular. Podremos decir que su argumento de un relato es inexacto o inventado, pero su tela de juicio no lo derrumbará. Sin embargo, los argumentos que sostienen la argumentación atienden a razones y siempre se podrían rebatir por otros. La argumentación tiene en cuenta a la situación, los sujetos de comunicación y comprende otras operaciones más complejas que aquellas de la pura demostración. En el discurrir filosófico, en opinión del lógico Perelman, no se trata de rechazar el conocimiento *mathetico* sino de tener presente que este

---

<sup>10</sup> La crítica de M. Meyer a Perelman reside en la identificación por parte del maestro de retórica y argumentación; de privilegiar el *logos*, lo que se dice, frente a quien lo dice, *ethos*, y a quien se le dice, *pathos*. La retórica como argumentación se habría convertido así en discurso sobre el discurso racional. Para el sucesor de la cátedra de retórica en la ULB, en la historia del pensamiento la retórica ha cambiado de forma según el acento dado en alguno de sus vértices (*ethos-logos-pathos*). De esta manera, no sólo la filosofía y la retórica estarían escindidas sino que la misma retórica estaría dividida:

«Aujourd’hui, on ne peut plus privilégier l’argumentation à la rhétorique, ou à l’inverse, et il faut véritablement unifier la discipline.» (Meyer 2004:19).

<sup>11</sup> Aserto proclamado durante siglos por gran parte de la tradición metafísica.



tipo de razonamiento es uno entre otros tipos de modelos posibles de argumentación. Con nuestra aportación, de la mano de nuestro *Virgilio* retórico, queremos ir más allá de la anquilosada *retórica clásica* y de las inferencias válidas y constrictoras de la lógica demostrativa fundada sobre premisas o intuiciones evidentes para atisbar las aplicaciones de la *lógica informal* al saber filosófico:

«Alors que la logique formelle est la logique de la démonstration, la logique informelle est celle de l’argumentation. Alors que la démonstration est correcte ou incorrecte, qu’elle est contraignante dans le premier cas et sans valeur dans le second, les arguments sont plus ou moins pertinents, plus ou moins convaincants. Dans l’argumentation il ne s’agit pas de montrer, comme dans la démonstration, qu’une qualité objective, telle la vérité, passe des prémisses vers la conclusion, mais que l’on peut faire admettre le caractère raisonnable, acceptable d’une décision, à partir de ce que l’auditoire admet déjà, à partir des thèses auxquelles il adhère avec une intensité suffisante.» (LF/LI: 17-18)

Ya Aristóteles reconocía que es en las disciplinas prácticas, como la ética y la política, donde la controversia campa y donde se desbroza el bosque de la discusión con la argumentación para justificar la mejor opinión, la opinión más razonable. Así todos aquellos que crean llegar a la verdad con independencia de la argumentación no sienten nada más que desprecio por la retórica que se mueve solo en la opinión. A lo más que puede aspirar, según ellos, es a propagar, a divulgar las verdades garantizadas por la intuición de la evidencia pero nunca a establecer estas verdades.

No obstante, los antiguos, como Aristóteles, también habían considerado la importancia de la naturaleza de los argumentos y cómo muchos de los argumentos analizados no encajaban en la estricta formalidad de la lógica. Esta heterogeneidad en la naturaleza de los argumentos ya fue apuntada por Aristóteles: prueba de ello es que si en los *Analíticos* estudia los argumentos estrictamente lógicos, en los *Tópicos* y en la *Retórica* tuvo presentes a los argumentos cuasi lógicos, a los que llamaría *dialécticos*. Y son precisamente este tipo de argumentos los que constituyen la clave de bóveda de la teoría perelmaniana de la argumentación, así como la de su aplicación al campo de estudio que nos ocupa en este trabajo, que no es otro que la argumentación en filosofía. A su vez este tipo de argumento o razonamiento *dialéctico* es el

propio, según Perelman, de los *juicios de valor*, constituyendo el punto arquimédico alrededor del cual giran las llamadas ciencias del hombre<sup>12</sup>: y una de estas ciencias es la filosofía.

La teoría de la argumentación del filósofo belga retoma de la *Retórica* del Estagirita el tipo de razonamiento *dialéctico*, que no es otro que un razonamiento que se hace a partir de opiniones generalmente aceptadas, donde existe un consenso de partida y no el rigor de la evidencia estrictamente lógica: son pues, argumentos dentro de lo plausible, lo probable y en ningún caso dentro de lo necesario. Nos basta con otro argumento para *re-batirlo*. Ahora bien, debemos tener en cuenta que tanto en Aristóteles como en Perelman estamos ante “razonamientos”, “argumentos”, que suben la escalera lógica de un razonamiento cuyas pruebas se presentan en el hilo de la argumentación para sostenerla: pruebas *dialécticas*, por mediación de las cuales se intenta refutar o convencer a un adversario de la verdad de la opinión mantenida por quien argumenta. Nos encontramos así pues en el perímetro de la lógica *more geometrico* y de la búsqueda *centrípeto* de la verdad unívoca, inmutable e intemporal. Mientras que el razonamiento *centrífugo* del argumento dialéctico se encaminaría a la persuasión o al convencimiento del otro.

Con nuestro trabajo queremos resaltar la importancia para la filosofía de la ampliación del campo retórico desde la *NR* de Perelman en la mediada que la retórica, tal como lo entiende Perelman, es argumentación<sup>13</sup>. En este sentido,

---

<sup>12</sup> Para comprender las ciencias del hombre debemos contraponerla a las ciencias de la naturaleza, distinción clave para el desarrollo posterior de las diferentes teorías epistemológicas en la historia del pensamiento occidental. En Aristóteles tenemos este conocimiento en el triángulo cuyos vértices lo constituyen la *Política*, la *Poética* y la *Retórica*.

<sup>13</sup> La argumentación retórica es un dominio muy amplio. Teniendo como ambición la idea de contribuir activamente en los estudios de retórica y de argumentación *dans un esprit* dinámico e interdisciplinario, surgió el Grupo de Investigación en Retórica y Argumentación lingüística de la Universidad Libre de Bruselas (ULB); GRAL (Groupe de Recherche en Rhétorique et en Argumentation), con especialistas en retórica de la talla de E. Danblon (responsable científica del grupo), N. Loïc., M. Angenot y V. Ferry, entre otros; investigadores de la obra perelmaniana (es muy interesante el proyecto de investigación que se está realizando para sacar a la luz el inmenso fondo de archivos con los que cuenta la ULB, cedidos por la esposa de Perelman, Fela Perelman, en 1984); así como continuadores de la labor del maestro. La página web del GRAL <http://gral.ulb.ac.be>, un “lugar” ineludible para los estudiosos de Perelman, nos permite estar al tanto de publicaciones, coloquios y actividades relacionados con el vasto *imperio retórico*.

hasta la más antirretórica de las filosofías es retórica. Para Perelman no es tan importante hablar de buenas y malas retóricas como apreciar el modo del que se valen en su argumentación cada una de ellas; y cómo todas ellas utilizan técnicas argumentativas para *construir* su pensamiento. Aquello que empezó siendo la centralidad racional de la retórica desemboca de manera natural en la centralidad retórica de toda racionalidad.

Los siete capítulos de nuestra tesis giran en torno de esta centralidad, racional y retórica, sin perder de vista que se trata, dentro de la misma tradición racionalista, de una ruptura con un pensamiento y una razón *more geometrico*:

«La publication d'un traité consacré à l'argumentation et son rattachement à une vieille tradition, celle de la rhétorique et de la dialectique grecques, constituent *une rupture avec une conception de la raison et du raisonnement, issue de Descartes*, qui a marqué de son sceau la philosophie occidentale des trois derniers siècles.» (TA: 1)

En el primer capítulo de nuestro trabajo, “La *derrota* de la retórica”, trazamos primeramente el recorrido de las vicisitudes por las que ha pasado la retórica conforme a las afirmaciones de Perelman: nunca se propuso hacer una historia de la retórica pero sí se pronunció sobre el declive de esta en el transcurso de la historia. El sustantivo “derrota” referido a la retórica habría que entenderlo pues en el sentido de fracaso como arte o disciplina, supeditado, según la época, a la filosofía; y cuya máxima expresión en esta aniquilación culminaría con el encorsetamiento retórico del siglo diecinueve, pura forma huera de contenido. A mediados del siglo XX, en paralelo al giro lingüístico se produce sin embargo el “*tournant rhétorique*” con Perelman a la cabeza, donde la retórica tal que ave fénix, renace de sus propias cenizas en tanto y en cuanto arte de la argumentación, donde argumentar equivale a razonar<sup>14</sup>. Al calificar Perelman su retórica de *nueva* retórica es lícito presuponer en principio que haya una *antigua* retórica; se trata del horizonte abierto por la *Retórica* aristotélica a los argumentos cosechados de la verosimilitud, aquellos

---

<sup>14</sup> Cfr. “1958 and the Rhétorical Turn in 20th-Century Thought”, Frank, D. A. 2011: 239-252)

que son útiles para elegir y decidir en la vida práctica. Esta es la fuente de inspiración de la que se nutre la *NR*. No obstante, para el Estagirita, seguramente influido por su maestro, la retórica no deja de ser un saber *dóxico*, supeditado a la verdad de la *episteme* mientras que para Perelman la *nouvelle rhétorique* se desvincula de toda pretensión de alcanzar un conocimiento exacto, universalmente válido. En *el campo retórico* no ha lugar el delirio<sup>15</sup> retórico del diecinueve ni el deseo antiguo -ni tampoco moderno- de conseguir verdades absolutas. La *NR* propone una razón no metafísica que no reclame ningún fundamento *a priori* ni excluya las opiniones de sus dominios. La nueva clave de la racionalidad preconiza una razón no apremiante, más comprensiva y cordial, que excluye todo absolutismo. De este modo con la *NR* ya no hablaremos de “derrota” de la retórica en el sentido de vencimiento sino de derrotero, de nuevo rumbo para la racionalidad; desde la *NR* se abre la posibilidad de la retórica así como del pluralismo filosófico.

En el segundo capítulo, “La centralidad racional de la *Nouvelle Rhétorique*”, destacamos la importancia, para un nuevo modo de pensar en filosofía, de *romper* con una concepción de la razón y del razonamiento procedentes de Descartes (*TA*: 1). Empezamos abordando la distinción antigua reconocida por Perelman entre vida contemplativa y vida activa con la finalidad de distinguir la razón eminentemente teórica de la filosofía y la razón práctica de la retórica. Al hilo de esta dicotomía entre dos usos diferentes de la razón, uno teórico y otro práctico, hablamos del *utopismo* de la razón cartesiana, una razón esencialmente teórica que se ha erigido en modelo de racionalidad durante más de tres siglos. Esta racionalidad cartesiana responde a un modelo matemático que poco sabe de las múltiples razones en el amplio abanico de las opiniones: se trata de una razón restrictiva, pura y eterna, que, sin embargo, cree poder alcanzar la solución efectiva y definitiva de los problemas surgidos en el estudio de la naturaleza o relativos a la conducta humana. Frente a esta razón oponemos el *topismo* de la razón perelmaniana, una razón *élargie*, que, apoyada en el amplio abrazo de una lógica informal

---

<sup>15</sup> El término “delirio” toma su nombre de una metáfora campesina, del acto de *de-lirar*, del sobrepasar la *lira* o porción de tierra comprendida entre dos surcos.

abierta y huyendo de todo absolutismo, apuesta por una filosofía más comprensiva con los asuntos humanos.

En el tercer capítulo, “*El método del discurso*”, a modo de *antístrofa* de la obra cartesiana, abordamos la importancia de las “nociones confusas”, *ni claras ni distintas*, como punto de partida en la argumentación, situada en las antípodas del razonamiento demostrativo, que, una vez eliminada la duda, parte de firmes evidencias. Nos serviremos de metáforas y analogías en este capítulo para reforzar una argumentación que pretende realzar la argumentación misma en detrimento de la demostración, otro modo de argumentar en realidad pero más rígido y estricto, que no concibe nada que escape al rigor del principio de contradicción. Hablaremos del método cartesiano pero, sobre todo, recalcaremos la ausencia de método en la argumentación, de la plasticidad y de la versatilidad del tejido argumentativo frente a la necesidad lógica de la cadena demostrativa. Ante la ausencia de método a lo cartesiano en la noción de argumentación perelmaniana, recurrimos a la noción de *Kairós* para explicar la estrategia del filósofo en la difícil tarea de argumentar.

En el capítulo cuarto, “*El auditorio hace al orador*”, mostramos la importancia del auditorio en la teoría de la argumentación propuesta por Perelman. Ahora bien, para nuestro autor, la nueva retórica, a diferencia de la antigua, se puede dirigir a diferentes tipos de auditorio. El enfoque retórico de la noción de auditorio propuesta por Perelman resalta el papel primordial que desempeña todo auditorio en la elaboración del discurso: el orador siempre contará con su auditorio. Esta perspectiva retórica difiere de la tradición metafísica, que, al contar con el suelo firme de lo verdadero y despreciando todo lo opinable, no necesitaba de la anuencia de auditorio alguno. De la importancia del auditorio en todo discurso se deriva el papel fundamental del género epidíctico en la medida en que gracias a él se refuerzan los valores de una sociedad, fomentado así su cohesión. En relación al papel fundamental de lo epidíctico en una sociedad abordaremos la importancia de la educación en valores. A falta siempre de un acuerdo unánime -pues no es propio de la humanidad la unanimidad- en relación a los valores, la epidíctica y la

educación desempeñan un papel crucial como refuerzo en la armonía de la convivencia social.

En el capítulo cinco, “*La representación del auditoire universe*” , presentamos el rostro metafórico de una de las nociones más controvertidas y espinosas de la filosofía de Perelman. A juicio de muchos es precisamente aquí, en la concepción de un auditorio universal, donde la *NR* pierde pie al apoyarse en una supuesta universalidad y objetividad metafísica ¿Cómo podríamos ya conciliar un discurso pensado y dicho por un filósofo en un momento de su vida y una época determinada ante un auditorio universal compuesto, en palabras del propio Perelman, por todos los hombres competentes y razonables? La solución a esta cuestión la hemos hallado en la metáfora; creemos que solamente de este modo, entendiendo el *AU* en sentido figurado, se podría salvar la noción de un auditorio universal que no naufrague en aguas metafísicas y siga siendo retórico.

En el capítulo sexto, “*Lo que el filósofo puede aprender del juez*”, reflexionamos de la mano de Perelman sobre la importancia, si esta no es arbitraria, de la decisión en toda argumentación. Tanto el juez como el filósofo han de elegir las premisas de las que partir así como argüir razones que justifiquen su decisión. Las razones, si no responden a un pensamiento *more geometrico* que gira en torno a las categorías de verdad y de demostración, siempre pueden ser urdidas de otro modo en el tejido argumentativo. Es el filósofo quien, aprendiendo de la razón práctica del juez, aprende a decidir cuáles son los mejores argumentos que justifiquen su posición. Se trata pues de apreciar la conveniencia de mantenerse al margen de una racionalidad pura siendo capaces de deliberar con total libertad allí donde nos falta la seguridad de una sola respuesta. Pues en el dominio metafísico se diluye toda elección ante la evidencia que anula toda posibilidad de duda. El juez ayuda al filósofo con su racionalidad práctica a superar los vestigios metafísicos de una racionalidad empeñada en desdoblarse, en disociar, no solo la realidad de la apariencia, sino también la razón de la voluntad. La libertad, para Perelman, la del juez y la del filósofo que aprende de él, reside por el contrario en la

elección razonada y razonable de una voluntad que de ningún modo se identificaría con el orden de una razón divina.

En el séptimo y último capítulo, “La *derrota* de la filosofía”, nos proponemos cerrar el círculo retórico abierto al principio de nuestro trabajo, según el cual el nuevo rumbo de la filosofía coincide con el rumbo marcado por la *NR* de Perelman. Hablaremos fundamentalmente de la distinción entre las “filosofías primeras”, metafísica; y la “filosofía regresivas”, retórica. No se trata de que nuestro autor, en contra de toda la tradición, indique proféticamente un nuevo rumbo a seguir con una nueva metafísica desbancando a las anteriores. Quien quiera buscar un sistema filosófico en Perelman no lo encontrará, pero sí procura, a nuestro juicio, algo mucho más importante, un modo de razonar diferente en filosofía, no apoyado en intuiciones ni evidencias, sino en razones que justifiquen nuestras posiciones filosóficas y que nos sirven para enfrentarnos a las objeciones y críticas propias de todo discurso filosófico: un discurso abierto al pluralismo, único lugar donde tiene posibilidad hoy día la filosofía<sup>16</sup>.

La historia de la retórica señala su declive. Sin embargo, desde la atalaya que nos procura el pensamiento de Perelman no vemos la línea descendente de la caída de la retórica por los derrotos de la historia, sino la curva que pliega la retórica a la filosofía ya desde Platón. El desprestigio de la retórica no es consecuencia de todo despliegue histórico sino *congénito* a ella misma, la mala reputación no le viene de fuera, le viene de dentro, desde la retórica misma. Y esto le ha costado caro. El precio a pagar ha sido la sospecha de los filósofos ante el arte embaucador de almas, tal como veía Platón a los sofistas: esto sería *la retórica mala*<sup>17</sup>. El mismo sofista Isócrates, en su escrito *Contra*

---

<sup>16</sup> Cfr. Perelman (1979 (1977): 5-17), «Le philosophie du pluralisme et la Nouvelle Rhétorique».

<sup>17</sup> *La bicefalía de la retórica* consiste en distinguir una retórica *mala* de una retórica *buen*a:

“Platón discurre en los diálogos de *Gorgias* y *Fedro* sobre una retórica mala y otra buena, respectivamente. Desde entonces, podríamos decir sin exagerar que en torno de la retórica han convivido dos percepciones antagónicas, que

*los sofistas*, y sin distinguir entre filosofía y retórica, apela a las buenas intenciones del retor como principio rector de todo discurso. Aristóteles también tiene en consideración *una retórica buena*, pues “la sofística no reside en la facultad, sino en la intención” (Retórica 1355 b 15-20); y además siempre al servicio de la verdad. Ha supuesto entender la retórica como argumentación fuera del cerco de la verdad, lo que en la actualidad la ha rehabilitado como discurso que atiende a razones, donde los elementos de prueba no son apodícticos, necesarios, sino razonables y contingentes. Reflexiones como las de Perelman hacen que se esté pasando de la sima a la cima de la retórica como arte no solo del buen hablar sino también del buen argumentar.

Lo cierto es que durante mucho tiempo se han despreciado los argumentos calificados de “retóricos” por no considerarlos válidos para una disciplina como la filosofía, donde el saber buscado se ha amparado bajo el escudo infranqueable de la verdad de la comprensión del mundo. El resultado de nuestra tesis es la transmutación de la verdad del mundo propuesta por cualquier teoría filosófica, en una interpretación cuya verdad proteica, lábil, únicamente puede estar definida por su vigencia en un momento dado:

« La théorie de l’argumentation qui est le résultat de ces analyses (referidos al campo del derecho) s’avère indispensable non seulement au raisonnement pratique, qui tend à justifier toute décision raisonnable, mais aussi dans les sciences humaines, en philosophie, et même dans les sciences naturelles, quand il s’agit de préférer un type d’explication à un autre, de justifier des révolutions scientifiques » (ER: 9)

Una filosofía y una retórica pensadas como argumentación nos lleva a *su nueva derrota*, entendiendo “derrota” en la acepción de derrotero, de nuevo rumbo a seguir. La *NR* con su nueva clave de racionalidad retórica abre paso a un conocimiento legítimo del mundo, llámese ciencia, filosofía, retórica o literatura<sup>18</sup>:

«L’argumentation perelmanienne a ceci de commun avec la littérature qu’elle fait admettre un ordre de connaissance propre aux humanités,

---

reclaman para sí su propio territorio, y que aún hoy signan a la retórica como una *tejné* escindida, bicéfala” (Alayón Gómez 2008:1).

<sup>18</sup> Cfr. “Rhétorique et littérature”, Beaujour (1986: 157-174).



distinct de celui des sciences de la matière et du formalisme logique »  
(Fumaroli 1993: 320)

A partir de Perelman se abren nuevos escenarios de conocimiento surtidos de metáforas y surtidores de sentido, parafraseando a Fumaroli, un universo de espejos pero en el que se refleja no ya lo aparente, sino lo cambiante de la vida humana, del mundo. Un mundo plural en el que se elogia -elogio viene de logos- la retórica y convive con un mundo virtual en realidad (Fumaroli 1990). No hay valores que no haya que crear. Un mundo en el que la diferencia de opinión no es un mal transitorio sino *lo normal*. La argumentación da la palabra a los conflictos y nos permite vivir en desacuerdo al gestionar las diferencias propias de todo grupo humano. La democracia no se sustenta con la eliminación de las diferencias, y el voto no elimina, por fortuna, la minoría. Quizá no se trate de convencer al otro, sino de convivir con él (Plantin 2011:81).

En un mundo que ya no tiene la razón sino razones, incluso aquellas que el corazón conoce, ya no se impone la realidad del mundo sino que se propone la creación del mundo. Un mundo lleno de metáforas, en el que podemos hablar del ser en términos literarios y de literatura en términos filosóficos, donde *la realidad* no es la realidad<sup>19</sup>. Un lenguaje escrito con metáforas que no tienen nada que envidiar a aquel lenguaje que se consideraba “propio”; la metáfora es un recurso que *sí tiene una razón de ser y que su aparición mejora y no empeora el proceso de la comunicación, esto es, gracias a ella logramos decir más* (Pérez Bernal 2002:13).

La metáfora del virtuosismo técnico de la pintura anamórfica, técnica basada en la distorsión real de una imagen virtual que observada desde una perspectiva adecuada produce una *imagen real* de una *realidad virtual*, podría bien *representar* la relación entre retórica y filosofía tal como la sostenemos en nuestra tesis.

Nuestra tesis filosófica es sobre retórica y, a su vez, es retórica. Ortega dice que mejor que leer la filosofía, habría que *desleerla*, y nosotros, en nuestro quehacer filosófico, en nuestro realizar retórico, habremos de *desrealizarla* siguiendo el camino argumentativo de la nueva retórica

---

<sup>19</sup> Cfr. Charbonnel & Kleiber (1999 b), *La métaphore entre philosophie et rhétorique*.

perelmaniana hasta llegar al epicentro del terremoto retórico, aquel en el que la filosofía se presenta como reflexión especular de la retórica, donde el contorno retórico, epidérmico, adjetivo, de la filosofía se desdibuja para *des-realizar* los trazos que establecen una diferencia sustancial entre forma y fondo.

Defendemos la vigencia y la importancia de la nueva retórica en el discurso filosófico, esto es, la importancia para la filosofía de la rehabilitación de la retórica desde Perelman como teoría de la argumentación, porque eso supone, al recuperar el valor sustantivo, esencial, de la retórica, superar el dualismo desde los inicios del pensamiento entre realidad y devenir, entre realidad y expresión de esa realidad. Sostenemos aquí que la retórica no solo es atributo esencial del discurso filosófico sino que la propia filosofía es retórica. La retórica no es un adjetivo ornamental, un envoltorio entre tantos otros, de la filosofía, sino que es el sustantivo que la define, su heterónimo, distinta forma con el mismo significado, otro nombre de sí misma.

La filosofía, gracias a líneas de investigaciones como las de Perelman, tomará conciencia de su condición retórica. Parafraseando a Oscar Wilde en *La decadencia de la Mentira*, cuando en su crítica estética afirma que el arte sostiene el espejo a la naturaleza, decimos, análogamente, que la retórica sostiene el espejo a la filosofía, haciendo visible su reflejo retórico.

## CAPÍTULO I

### LA DERROTA DE LA RETÓRICA

*Je veux bien que la rhétorique puisse être cette aisance de l'esprit, et ce lieu idéal d'où l'on voit tomber une à une les opacités et les murs du langage. Et si elle a jamais été inventée, c'est ainsi qu'elle a dû l'être... Et puis ? C'est la plus fragile des libertés, qui se doit à chaque instant fonder sur l'entente commune.*

J. Paulhan, *Les Fleurs de Tarbes, ou la Terreur dans les Lettres*.

No podemos hablar de Retórica sin hablar de Filosofía<sup>1</sup>. Durante años, desde algunas perspectivas filosóficas se ha podido ver a la Retórica y a la Filosofía como compartimentos estancos separados. Sin embargo, hay otras formas de acercarse a estas disciplinas, como la propuesta por el pensador de origen judío polaco Chaïm Perelman (1912-1984)<sup>2</sup>, en la que no aparecen

---

<sup>1</sup> Este aserto puede ser fácilmente cuestionado; prueba de ello es que hay muchas retóricas o Tratados de Retórica en los que no se menciona a la Filosofía; y muchas Filosofías antirretóricas -como la metafísica tradicional de corte racionalista- en las que se desprecia a la retórica o se la considera un arte menor:

“(…) los filósofos (siguiendo en esto a Platón) consideran las *artes liberales* (entre las que se incluye la retórica) como una propedéutica -adecuada únicamente para la infancia- de la filosofía” (Lausberg 1999 (1966) (1960): 72)

<sup>2</sup> Chaïm Perelman nace en Varsovia en 1912, emigra a Bélgica en 1925, adquiriendo la nacionalidad belga en 1936. Tras sus estudios de secundaria, momento en el cual aún la retórica era una materia que se enseñaba, se inscribe en la Université Libre de Bruxelles (ULB), consiguiendo el título de doctor en Derecho y en Filosofía, en 1934 y 1938 respectivamente. A partir de los años treinta declarará su deuda intelectual para con sus maestros Eugène Dupréel (1879-1967) y Marcel Barzin (1891-1969). Este último fue quien dirigió su tesis doctoral en Filosofía, titulada *Etude sur Frege* (1938). Es obligado a dejar su puesto de enseñanza en 1940 debido a la ocupación nazi. Junto a su esposa Fela Perelman se enrola en la resistencia civil, formando parte del “Comité de défense des Juifs”. Este movimiento de resistencia contribuyó a salvar miles de niños judíos (Lucien Steingberg 1973). La vuelta a la actividad académica está marcada por la aparición, en 1945, de su estudio *De la Justice*, el cual marcará un

como elementos contradictorios. Sostenemos en este trabajo que entre la Retórica y la Filosofía la diferencia es solo nominal, que no son distintas, aunque haya habido momentos en su historia que nos pudieran hacer pensar que sí.

Al abordar la centralidad racional de la retórica de Perelman nos hemos encontrado con la centralidad retórica de la razón<sup>3</sup>; y con que la Filosofía es otro nombre de la Retórica. Esta frase resume todo nuestro esfuerzo argumentativo en esta tesis. Sin embargo, cuando hablemos en este capítulo de la derrota de la Retórica, en el sentido negativo de vencimiento, hablaremos de cómo ha sido esta tratada por la Filosofía; y en este sentido, considerada como lo otro. Necesitaremos de la “filosofía de la retórica”, de lo que Antonio López Eire llama una filosofía antifilosófica<sup>4</sup> para hablar de la derrota de la retórica en el sentido positivo de derrotero, que no es otro que el de la *NR* de Perelman.

Como si hubiese un orden natural que reflejar a través del lenguaje, la Filosofía ha pretendido, cobijada en lo evidente, o en lo que se puede demostrar, aprehender lo que se puede fijar, lo que se puede capturar a través de los conceptos, incluido lo que Nietzsche llamaba, en el *Crepúsculo de los ídolos*, el último humo de la realidad que se evapora. La especulación filosófica de la tradición ha pretendido reflejar el orden natural de un mundo que se ha pensado transparente al lenguaje:

---

punto de inflexión en el trabajo de Perelman, dirigido hacia una “Filosofía abierta”, retórica, consciente de la importancia del carácter “local” y revisable de todo conocimiento. Cfr. *Chaim Perelman; vie et oeuvre*, en la dirección web del Centre Perelman de Philosophie du Droit de l’Université Libre de Bruxelles, ([www.philodroit.be/La-nouvelle-rhetorique?lang=fr](http://www.philodroit.be/La-nouvelle-rhetorique?lang=fr)); *Autour de Chaïm Perelman*, Haarscher 1993 a; «Chaïm Perelman : a life well lived» (2011), escrito por Noémi Perelman Mattis, hija de Perelman; y Ladrière (1984: 3-13), “In memoriam Chaïm Perelman (1912-1984)”.

<sup>3</sup> Cfr. Jean Robelin (2006 : 18-25), “Le scandale d’une rhétorique de la rasion” en *Pour une rhétorique de la raison*.

<sup>4</sup> “(...) una filosofía que se opone a la creencia dogmática de que el lenguaje en forma de discurso pensado o comunicativo es capaz de reproducir cabalmente la realidad (...)” (López Eire 2003: 15). Según López Eire, el sofista Gorgias de Leontinos ya demostró y enseñó que el lenguaje-razón, el *lógos*, a diferencia del *Lógos* platónico, no descubre ni desentraña ni reproduce la realidad, *ibidem*.

«La filosofía, que siempre gustó de presentarse como discurso epistémico sobre el verdadero modo de ser de lo real, no ha dejado de dar testimonio, de una forma u otra, de la perplejidad que en ella misma suscitaba su propia condición discursiva: artífice del desvelamiento del *logos*, llamada a ser *medium* transparente de comunicación de una certeza objetiva sobre el mundo y, sin embargo, contaminada por todos los elementos del discurso figurativo, sembrada de tropos, embriagada de metáforas. Si en buena medida el curso regular de la tradición filosófica se puede contar como una historia del empeño de voluntad de verdad del filósofo por borrar las huellas de tan embarazosa unión, reemplazándola por una concepción inmaculada procedente del mundo de las ideas, no es menos cierto que a través de los siglos dicho empeño convive en fructífera tensión con el impulso igualmente filosófico de sondear tal abismo, dando cuenta de la problemática relación que la filosofía mantiene con el lenguaje.» (Sevilla Fernández, J. M. & Barrios Casares, M. (Eds.) 2000: 9-13)

Hasta un poeta como Machado, que recitaba aquello de tu verdad no sino la Verdad; se queda sin palabras ante ese supuesto orden natural del que ha querido dar cuenta la Filosofía cuando dice en las “Galerías” de *Nuevas canciones: En el silencio sigue / la lira pitagórica vibrando*” mientras “*han cegado mis ojos / las cenizas del fuego heraclitiano. / El mundo es, un momento, / transparente, vacío, ciego, álalo.*”

Sin embargo, la transparencia del mundo es opaca al lenguaje porque ese mundo es, ya lo dice el poeta filósofo, álalo, sin habla, somos nosotros quienes lo hacemos hablar; y las distintas maneras de expresarlo es lo que ha dado lugar a múltiples versiones de la misma filosofía, de aquella que toca una especie de “solo” argumentativo. Así es como creemos que Perelman entiende la historia de la filosofía, como más de lo mismo, en sus múltiples versiones de una misma partitura que si bien está escrita con caracteres claros y distintos en el cartesianismo no ha variado sustancialmente desde que fue pensada por Platón. Quizá no tenga nada de inocente el plural que utiliza Perelman en su artículo “*Philosophies premières et philosophie régressive*” (1949) al referirse a la filosofía tradicional como “*philosophies premières*”; todas ellas, en tanto que metafísicas sistemáticas, habrían salido de un mismo punto de partida: “*une réalité nécessaire, une connaissance évidente ou une valeur absolue devant laquelle on ne peut que s’incliner*” (*Rh*: 155), dejando, quizá intencionadamente, el singular para la “*philosophie régressive*”, la filosofía de su *NR*, a la que también llama amablemente “*philosophie ouverte*” (*Rh*: 156); cuya singularidad

consiste en un modo de pensar no apremiante, común a una pluralidad de filosofías, diametralmente opuesto a la manera de pensar de la tradición metafísica.

Junto a la transparencia del mundo ha ido asociado el anhelo por parte del filósofo de expresarse en un lenguaje unívoco. Pero ya *casi nada modernos y muy siglo XXI* sabemos de sobra que ni el mundo es transparente al lenguaje ni el lenguaje expresa de forma unívoca el mundo. De esta opinión es también Perelman, pero a mediados del siglo XX. En “Avoir un sens et donner un sens” (1962), analiza el filósofo belga la diferencia, en relación al vínculo lenguaje-mundo, entre el nominalismo y el realismo. La concepción realista<sup>5</sup>, que abarcaría, según Perelman, desde Platón hasta el empirismo lógico (en resumidas cuentas racionalismo en distintas versiones) trataría de borrar del lenguaje toda ambigüedad, toda confusión, todo equívoco, todo lo que se aparte de la claridad del lenguaje (*Rh*: 34). Pero claro, a ver si nos va a pasar como al doctor Guezurtegui<sup>6</sup>, doble de Baroja, que cuando más ve está justamente en la penumbra de la caverna, donde menos claridad hay, quizá porque en una visión así no deja de haber algo de subrepción, de adivinatorio.

El lenguaje no es unívoco; más bien la lengua tiende a confundirlo todo. En la comedia aristofánica *Las Nubes*, representada más o menos en la época del nacimiento de Platón, aparece el filósofo Sócrates como un sofista más especulando sobre la asimetría que los nombres muestran respecto de la realidad, incapaces de reproducir fielmente la realidad:

---

<sup>5</sup> La concepción idealista habría seguido el mismo camino que la realista. Perelman nunca menciona a Ortega pero seguramente habría suscrito muchas de sus tesis, en lo relativo sobre todo al racionalismo. En relación a la transparencia:

“La respuesta del racionalismo es taxativa: solo es posible el conocimiento si la realidad puede entrar en él sin la menor deformación. El sujeto tiene, pues, que ser un medio transparente, sin peculiaridad o color alguno, ayer igual a hoy y a mañana –por tanto, ultravital y extrahistórico.” (Ortega 1987 (1923): 145)

<sup>6</sup> Personaje *escéptico trascendental*, *alter ego* del propio Pío Baroja, protagonista de la larga meditación acerca del humor realizada por el novelista en su época de madurez, poco antes de caer gravemente enfermo, titulada *La caverna del humorismo* (obra citada por Perelman en el *TA*: 280, en relación a la *mise en scène* argumentativa de la ironía)

«...la Sofística había dejado claro que con el lenguaje-discurso racional no se captura la realidad tal cual es y de forma indiscutible e irrefragable.» (López Eire 2003: 15)

En este capítulo presentamos la *NR* de Perelman atendiendo a la equívocidad del lenguaje: hablemos de su *derrota*<sup>7</sup> en el sentido de derrotero, del nuevo paso que da Perelman a la retórica cuando a mitad del siglo pasado la rehabilitara<sup>8</sup>. La *NR* reivindica la importancia de la retórica como modo de razonar y la importancia que tiene para cualquiera de nosotros defender nuestras opiniones con buenos argumentos y poder decidir así cuáles son los mejores de un modo no apremiante (Cfr. Kochin 2009: 387-396; Kock 2013: 437-464):

«La nature même de la délibération et de l'argumentation s'oppose à la nécessité et à l'évidence, car on ne délibère pas là où la solution est nécessaire et l'on n'argumente pas contre l'évidence.» (TA: 1)

---

<sup>7</sup> En el diccionario de la *RAE* aparecen recogidas las distintas acepciones del término *derrota*: “Del lat. *dirupta*, t.f. de *diruptus*, roto) f. Camino, vereda o senda de tierra. // 2. Alzamiento del coto; permiso que se da para que entren los ganados a pastar en las heredades después de cogidos los frutos. // 3. *Mar.* Rumbo o dirección que llevan en su navegación las embarcaciones. // 4. *Mil.* Vencimiento por completo de tropas enemigas, seguido por lo común de fuga desordenada.

<sup>8</sup> Cfr. el *Prólogo a la edición española* del *TA* a cargo de J. González Bedoya (2006: 7-26):

«Antes de Perelman se producen algunos intentos de rehabilitación de la retórica. Pero estas escasas voces discordantes de la general ignorancia o menosprecio 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.

Al principio de los años cincuenta comienza la rehabilitación de la retórica.» (TA 2006: 13)

Y en nota a pie de página reza:

«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 reimpresa 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*.» (*ibidem*)

Cfr. Kalinowski (1972: 404-418); Lalande M. Grácio (1993: 439-449); Hauser (2007: 1-14).

Y no menos importante, y quizá lo más novedoso, la concepción de una retórica que no distingue entre fondo y forma; entre lo que se dice y cómo se dice<sup>9</sup>:

«Quant à nous, nous pensons qu'une théorie de l'argumentation ne doit ni rechercher une méthode conforme à la nature des choses, ni envisager le discours comme une œuvre qui trouve en elle-même sa structure. L'une comme l'autre de ces conceptions complémentaires séparent fond et forme, oublient que l'argumentation est un tout, destiné à un auditoire déterminé. On passe ainsi d'un problème de communication à une ontologie et à une esthétique (...)» (TA: 672)

El hecho de que hablemos de “rehabilitación” o de “nueva” retórica ya presupone pues que había una retórica “antigua” (Cfr. Manassero 1994: 288-293; Gómez Giraldo 2005: 156-173). En el transcurso de su historia la retórica ha ido cambiando de perfil hasta casi por completo desdibujarse en la primera mitad del siglo XX<sup>10</sup>. Cabría preguntarse qué habría ocurrido para llegar hasta su *derrota*, en el sentido de vencimiento, que es lo que ha venido ocurriendo en líneas generales con la retórica, según Perelman, desde la Antigüedad hasta su completa degeneración como filigrana de estilo en el siglo XIX (Molinié 1995: 119-128).

---

<sup>9</sup> Cfr. “Analogie et métaphore en science, poésie et philosophie”, 1969, en *Rh* : 395-410.

<sup>10</sup> Ahora bien, será a partir de finales de los años cincuenta (Cfr. Plantin 1996: 10-11) – quizá en el origen de la rehabilitación de la retórica y con ella de la argumentación esté la trágica sacudida dejada por la Segunda Guerra mundial; la crisis del discurso político con la aparición de regímenes totalitarios y la aparición de formas modernas de propaganda-, una época crucial para la retórica entendida como argumentación. En el mismo año, 1958 –como ya indicamos en la Introducción- se publican el *Traité de l'argumentation. La Nouvelle Rhétorique*, de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, y *The Uses of Argument*, de Stephen Toulmin, con el objetivo de fundar una racionalidad apropiada para los asuntos humanos (Boyer & Vignaux (1995: 19-21)). Michel Meyer, refiriéndose a la publicación de estas dos obras, afirma que estas dos obras son escritas en reacción al logicismo estricto que reinaba en la época para describir la racionalidad, calcada de las ciencias de la naturaleza:

«tous deux écrits en réaction au logicisme strict qui régnait à l'époque pour décrire la rationalité, calquée sur les sciences de la nature. Depuis lors, la rhétorique et sa petite sœur –ou sa grande sœur, comme on voudra- l'argumentation n'ont cessé de croître en importance, au point de devenir un nouveau paradigme pour les sciences humaines (...) Aujourd'hui la rhétorique est partout.» (Meyer 2008 : 7)



Es una idea compartida que el resurgimiento de la retórica en el siglo XX se debe fundamentalmente a la obra de Chaim Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La Nouvelle Rhétorique* (Cfr. Bouchard 1980). Los autores del TA construyen una teoría del razonamiento argumentativo por medio del análisis de los medios probatorios utilizados en la jurisprudencia y en la filosofía. Perelman y su colaboradora Olbrechts-Tyteca<sup>11</sup> analizan múltiples discursos, entre los que encontramos textos, jurídicos, filosóficos, literarios, presentados a lo largo del pensamiento en ensayos, tratados, novelas.... Todos tienen en común la razón y la argumentación (Bayart 1963: 315-327). Estos textos son analizados para mostrarnos las técnicas argumentativas utilizadas.

Según Martínez-Falero (2002: 232), se trata de una línea neoretórica a la que se ha optado por llamar “retórica filosófica”, y cuyo continuador más destacado es Renato Barilli (*Poetica e Retorica*, 1984). Roland Schmetz (2000: 27) afirma que Barilli, al situar el pensamiento de Perelman en la historia de la filosofía del siglo XX, propone ponerlo del lado de J. Derrida y de J-F. Lyotard antes que del lado de S. Toulmin, de J. Habermas o incluso de C. S. Peirce, propuesta que nos parece acertada<sup>12</sup>. Esta interpretación “posmoderna”<sup>13</sup> de

---

<sup>11</sup> Lucie Olbrechts-Tyteca (1899-1988) estudió en la ULB ciencias sociales y ciencias económicas. Casada con el estadístico Raymond Olbrechts (1888-1959) -Maurice Beuchot confunde en uno de sus escritos a la colaboradora de Perelman, Mme Olbrechts-Tyteca, con Mme Perelman (Beuchot 1996: 26)-; L. Olbrechts-Tyteca es colaboradora y coautora, junto con Perelman, del TA. Olbrechts-Tyteca redactó cinco artículos importantes con Perelman antes de dedicarse a sus propias publicaciones, principalmente, su obra sobre *lo comico* de la retórica, *Le comique du discours* (1974): “Logique et rhétorique” (1950); “Acte et personne dans l'argumentation” (1951); Les notions et l'argumentation” (1955); Classicisme et romantisme dans l'argumentation” (1958); “De la temporalité comme caractère de l'argumentation” (1958) (todos recogidos en *Rh*) (Cfr. Warnik 1998: 69-85; Foss S.K., Foss K.A. & Trapp (2014: 79), “Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca”.

<sup>12</sup> Cfr. Marín-Casanova (1996: 202), nota 7:

“Buena parte de las mejores inspiraciones “deconstruccionistas” de un Derrida, “débiles” de un Vattimo, “narrativistas” de un Hayden White, “polimitistas” de un Odo Marquard o “ironistas” de un Richard Rorty, las cuales, pese a todos los posibles matices diferenciadores, vienen a coincidir en la centralidad de la retórica, se encuentran asombrosamente anticipadas en el padre de la *nouvelle rhétorique*.”

<sup>13</sup> Si hacemos caso a la bina de U. Eco en “Apocalípticos e integrados”, dejando atrás la modernidad; y pensando que el cuestionamiento retórico de la universalidad del

Perelman sería debido a su apuesta por una filosofía *régressive*, en la línea, a nuestro juicio, de una filosofía *edificante* al estilo de Richard Rorty, lo contrario de una filosofía *sistemática*, que nos recuerda bastante a lo que nuestro autor llama filosofía *première*<sup>14</sup>. Epítetos, *régressive* y *première*, referidos a dos maneras distintas de pensar en Filosofía; será en el último capítulo de este trabajo, cap. VII, donde veamos la importancia de lo *régressif*, de la *philosophie ouverte* para la nueva *derrota*, en el sentido de derrotero, de la Filosofía, que no es otra, y así cerramos el círculo retórico de esta tesis, que la de la *NR*.

Nunca se puede volver atrás, no se trata pues de reiterar, como diría Ortega, las “formas usadas y abusadas” sino de buscar nuevos y sobre todo múltiples derroteros para la filosofía:

«se rendant compte du caractère imparfait et inachevé de toute connaissance, de l'imprécision, de l'équivoque et de la confusion des notions, dont le sens ne peut être considéré comme invariable et fixé absolument, indépendamment de la problématique dans laquelle elles se présentent.» (*Rh*: 175)

No se trata pues ni mucho menos de añorar una edad de oro perdida, *se trata de crear un origen, no de volver a él*. Nadie piensa –entre los que seguramente estaría Perelman-, como dice Javier Gomá Lanzón:

«en enterrar la cultura anterior uniéndonos a la lista de sepultureros apresurados, en olvidar la tradición filosófica y su crítica, en invocar la ingenuidad como excusa para la ignorancia (...) (*Se trata de*) pensar por nosotros mismos lo que tenemos delante, sin conformarnos con sutiles genealogías; de hacer filosofía y no historia de la filosofía. Pero todo ello no como si fuésemos el primer hombre o si aspirásemos a una especie de “grado cero” de la filosofía, sino tomando como punto de partida la subjetividad moderna y su mundo: lo que de universal y objetivo pueda encontrarse habrá de morar en el reino de la experiencia del yo.» (Gomá Lanzón 2011: 71)

---

auditorio se opone al hacha niveladora de la cultura integrada, Perelman se nos presenta antes como un “apocalíptico” que como un “integrado”; como un “edificante” antes que un “sistemático”; como un hermeneuta antes que como un epistémico; como alguien que prefiere lo razonable antes que lo verdadero.

<sup>14</sup> Cfr. Rorty (1990: 401-409), «Philosophie systématique et philosophie édifiante».

No se puede comprender el racionalismo perelmaniano al margen de la tradición racionalista, y sobre todo, al margen de Descartes, su *repoussoir philosophique* (Dominicy 2007: 6):

«La conception de la raison historique (la razón de la *NR*) présentée en ces quelques pages (se refiere Perelman a la contraposición entre las nociones de *raison éternelle* -la cartesiana-: y *raison historique* -la perelmaniana- 1952) fait partie d'une ligne d'évolution historique; elle s'insère dans la tradition rationaliste de l'Occident (en 1958, en las primeras líneas de la introducción al *TA*: 1, Perelman hablará sin embargo de *une rupture* (la cursiva es de Perelman) con una concepción de la razón procedente de Descartes), et c'est pour sauver cette tradition que je vous propose d'élargir la conception nécessaire de la raison qui domine, depuis trois siècles, nos débats philosophiques.» (*JR*: 103)

En 1952, en su ponencia “Raison éternelle, raison historique”, nuestro autor dice que la idea de *raison* (la cursiva es de Perelman), como facultad del hombre permitiéndole conocer la verdad, es una elaboración técnica de la filosofía, lo que equivaldría a decir que se trata de un artificio, de una construcción humana. Para Perelman, todo hombre que delibera, discute, argumenta, demuestra y calcula, dirá que, al hacerlo, él razona, pero, si él no es un filósofo, le resultará muy difícil describir la facultad que le permite razonar, al igual que también le resultará muy difícil decir en qué su razón se parece a la de los otros hombres y en qué difiere, cuáles son los rasgos permanentes y cuáles son sus elementos variables, cuáles son sus poderes y cuáles son sus límites. La respuesta a todas estas cuestiones, prosigue Perelman, que implica una teoría de la razón, permite caracterizar la mayoría de los sistemas filosóficos; y la tradición filosófica occidental, dirá el filósofo, podría incluso centrarse en torno al problema de la razón (Cfr. Bruner 2006: 185-208). Luego, «une conception de la raison est solidaire, en effet, de tout l'édifice philosophique, dont elle constitue une des principales colonnes.» (*JR*: 95)

Tratar de comprender cómo es y qué sostiene la *colonne*, más razonable que racional, que vertebrada el edificio de la filosofía retórica de Perelman es nuestra tarea en este trabajo.

Un año antes, en 1951, en un ensayo muy poco conocido de Ortega y Gasset titulado “Medio siglo de filosofía” - curiosamente en una fecha que abre

la década en la que va tomando cuerpo la retórica de Perelman-, el filósofo madrileño se pregunta por ese peculiar modo de vida que es filosofar para terminar diciendo que “para que, con verdad, pueda decirse que vivir es filosofar, fuera preciso envaguecer de tal modo el concepto que equivaldría a vaciarlo” (Ortega 1980 (1951): 6). Análogamente, será lo que haga el filósofo belga con la racionalidad, *envaguecerla*, vaciarla de su supremacía moderna, de lo que Gadamer llama, refiriéndose al pensamiento moderno de la razón, esa “exigencia de unidad en que se coordina lo disparejo de la experiencia”:

«La mera multiplicidad del ‘esto y esto’ no satisface a la razón. Esta quiere examinar qué produce la multiplicidad, donde la haya, y cómo se forma. De ahí que la serie de números sea el modelo del ser racional, del *ens rationis*. En la lógica tradicional la razón es la facultad de deducir, es decir, la capacidad de adquirir conocimientos a partir de conceptos puros sin el auxilio de experiencia nueva.» (Gadamer 2010(1997) (1954):19)

Este tipo de razón *matemática*, cuyo más conspicuo representante en la Antigüedad fue Platón, se remonta a la antigua razón eleática, estática y fija, contraria a los vaivenes del sentido común, a lo cambiante de la opinión. No es casual que los atributos, ajenos a todo lo que comporte movimiento, de cada una de las Ideas platónicas coincida con la quietud del ser parmenídeo. La muerte quiebra para siempre lo que tiende a cambiar, no es casual tampoco que la Filosofía para Platón labre el camino que el rey filósofo deba seguir en su labor de descifrador de la auténtica realidad; una preparación, la Filosofía con su razón apremiante, que premiará al filósofo con la muerte definitiva en el aparente mundo sensible:

«La tradition classique de la philosophie occidentale se constitue contre le sens commun. On peut la dater du grand poème de Parménide, qui oppose à la voie de la pensée, de l’opinion, du sens commun, celle de la vérité conforme à la raison.» (RD: 192)

Una *raison éternelle*<sup>15</sup>, la de la tradición clásica de la filosofía occidental, muy distinta de una *raison historique* (JR: 95-103), de una razón que no aboga

---

<sup>15</sup> Aunque Perelman con la expresión de *raison éternelle* se esté refiriendo explícitamente a la tradición cartesiana, implícitamente está aludiendo a toda la tradición racionalista de la filosofía que ha ido fluyendo del surtidor parmenídeo, asumiendo del sumidero eleático el dualismo ontológico que diferencia entre la

solo por lo racional sino por lo que se ha considerado siempre su opuesto, lo razonable, una noción más vaga:

«Personnellement, j'ai également (como Rawls en este contexto) opposé le raisonnable au rationnel, mais en insistant sur le fait que si le rationnel est lié à l'idée de vérité, donc d'unicité, il n'en est pas de même du raisonnable, qui est une notion plus vague, socialement conditionnée, et qui ne mène pas à une solution unique, mais à une pluralité de solutions acceptables dans un milieu donné.» (RD: 198)

En este trabajo nos proponemos argumentar cómo Perelman con su *NR*, con una nueva manera de entender la razón, abre la Filosofía a un modo de pensar distinto al que se gestó en el mundo griego, aquel del filósofo platónico en busca de la verdad contrario a la manera retórica del sofista, preocupado solo por lo verosímil de la opinión. En el *Sofista*, el fundador de la Academia habla del parecido entre el filósofo y el sofista como si de dos especies distintas se tratara: parientes según la etimología, *σοφία*, y sin embargo tan diferentes. Para Platón el filósofo, a diferencia del sofista, es verdaderamente amante del conocimiento (*República* 376 b), no lo mueve ningún interés que no sea buscar la verdad. Los filósofos, según el discípulo de Sócrates, piensan la verdad como adecuación a una realidad “objetiva”, estable e inmutable, frente a la “subjetividad” retórica, precaria y mudable, del sofista. El sofista es el *lobo* del *cuento* platónico:

“Como el lobo al perro<sup>16</sup>, el animal más salvaje al más dócil” (*Sofista* 231a)

Pero ¿cuál fue en líneas generales ese otro modo de razonar antes de la propuesta perelmaniana?

---

aparición de la realidad; y el epistemológico que distingue la verdad de la opinión. El camino que habría que desbastar para la Filosofía ya estaba trazado en el poema de Parménides: la vía de la verdad, mientras se iría devastando la vía de la opinión.

<sup>16</sup> En la *República* 565 d, el tirano es comparado al lobo; mientras que el perro, al igual que el filósofo, sabe distinguir entre sus amigos y sus enemigos (376 a-c). Para Platón, los enemigos de los filósofos son los sofistas: *los lobos*. Los filósofos, según el discípulo de Sócrates, piensan la verdad como adecuación a una realidad “objetiva”, estable e inmutable, frente a la “subjetividad” retórica del sofista.

Nos referimos, por un lado, al pensamiento heredero del platonismo que queriendo mostrar las incoherencias del sentido común, de lo opinable, trata de purgarlo para así llegar a una Filosofía inspirada en las matemáticas y que se deja guiar por la razón, lo otro de la opinión; una razón, que el cristianismo, a partir de San Agustín, considerará como un desvaído reflejo de la razón divina (RD: 192); una razón que hechizó al hombre moderno con los irresistibles encantos de una *raison éternelle*, físico-matemática, *a priori*, supuestamente sin supuestos<sup>17</sup>. Una razón que opera con la distinción y la claridad propia de la deducción, de la demostración, de la lógica formal, cada vez más exacta en el dominio de la naturaleza, de las ciencias formales y experimentales; y que, paradójicamente, se mostraba cada vez más torpe con los asuntos humanos. Todo lo que no caía dentro de su dominio se consideraba irracional.

El pensar distinto que nos muestra Perelman a partir de los años cincuenta (década en la que aparecen dos de sus obras fundamentales para la Filosofía escritas en colaboración con Olbrechts-Tyteca: *Rhétorique et philosophie pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, 1952; y *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique*, 1958) rescata lo que el racionalismo a ultranza y el positivismo lógico habían rechazado como irracional, lo más genuinamente humano: los valores y no las verdades en primer término.

Motivo que consideramos suficiente para situar el pensamiento perelmaniano dentro de toda una tradición alternativa de reivindicación retórica tanto en la Antigüedad con la Sofística y la *Retórica* aristotélica como, más tarde, en el contexto de la primera modernidad con pensadores como Juan Luis Vives y, sobre todo, Giambattista Vico; por no hablar de lo que supone la réplica romántica -e incluso idealista- al dogmatismo en filosofía y, desde luego, la crítica filosófica de los maestros de la sospecha. Toda una tradición retórica, alternativa a la tradición metafísica, es pues la que conforma la genealogía de la “nueva” retórica surgida contra la modernidad cartesiana con el viento a favor de la posmodernidad. Luego, por otro lado, en la historia de la filosofía, en paralelo a la tradición metafísica, tenemos la tradición retórica

---

<sup>17</sup> Aplicaremos la técnica argumentativa de la retorsión, la *redargutio elenchica* (TA: 276) en el cap. VII de este trabajo, precisamente para *poner en evidencia* la evidencia cartesiana: cfr. 7.3. “El *Catoblepas* de la filosofía: la *inevidencia* cartesiana”.

alternativa a los rigores de una razón *contraignante*, con una racionalidad *élargie* claramente precursora de la *NR*.

A mediados del siglo XX, la *NR* contribuye a asestar el golpe definitivo a las viejas metafísicas y filosofías primeras. Ahora bien, nunca estaremos a salvo de maneras de pensar dogmáticas, como dice Perelman, *personne ne doute que nombre de philosophes continueront à professer une philosophie première* (*Rh*: 173) (Danblon 2012: 19-35).

Muchas son las concomitancias y los puntos de encuentro entre la filosofía retórica de Vico y la *NR* de Perelman, puesto que *en la retórica viquiana parece posible identificar la prefiguración de las instancias más vivas del movimiento que encabeza la “nueva retórica”* (Giuliani (1999-2000): 33-46); permitiendo redescubrir en tiempos recientes, según Giuliani, la dimensión lógica y filosófica de la retórica, relegada durante mucho tiempo al rol de teoría de la forma ornamentada.

La lógica propia de la *NR*, la lógica informal, salvando las distancias en el tiempo, se acerca a la propuesta de Vico entre lo cierto y lo verdadero, que supone un modo distinto de entender el conocimiento muy diferente al racionalismo. La “ciencia nueva” al igual que la “nueva retórica” tiene por objeto lo probable; y posee una seguridad (*il certo*) muy distinta a la que la racionalidad cartesiana pretendía llegar asistida por la evidencia. Lo cierto nunca se deshace del todo de la problematicidad de lo dudoso. La pretensión cartesiana de reducir todo conocimiento a la evidencia racional, enarbolando la razón como la sola facultad valiosa en el conocimiento elimina la duda toda vez que fomenta el desprecio hacia el conocimiento sensible. Este modo de pensar dista mucho de las posiciones de Vico, varios siglos atrás, y de Perelman, para quienes la certezas humanas, en el ámbito de la posibilidad y de las creaciones (*poiesis*) humanas, no pueden evidenciarse ni demostrarse matemáticamente.

Muchas son las referencias a Vico en el *Tratado* (*TA*: 712) como ejemplo de argumentación, sin embargo, nada habla Perelman de las cuestiones epistemológicas y antropológicas viquianas que *rappresentano l’aspetto non solo più interessante ma anche più perelmaniano della prospettiva vichiana* (Zagarella 2013: 218). Lo cierto es que el retorno a Vico del humanismo contemporáneo coincide con el hecho de que la razón filosófica se hubiera transformado en razón científica, por ello coincide:

“no por causalidad, por un lado con una difundida insatisfacción hacia el cartesianismo considerado como filosofía de las ciencias sociales, y por otro lado con la revalorización del método tópico, que en particular la ‘nueva retórica’ ha propuesto de nuevo orgánicamente.” (Giuliani *op.cit.*: 33)

Al hilo de la recepción de Vico en Perelman, Roberta M. Zagarella (2013: 217-224) introduce en su Tesis Doctoral un apéndice titulado “Perelman, Vico e l'intervento misterioso” en el que incluye la correspondencia entre Perelman y Tagliacozzo como testimonio de que Perelman realizó una ponencia presumiblemente sobre la relación de Vico con el Renacimiento y el humanismo contemporáneo, escrito con el que no se cuenta. Dicha conferencia fue pronunciada en el congreso internacional sobre Vico celebrado en Venecia en agosto de 1978 con motivo del ducentésimo quincuagésimo aniversario de la primera publicación de la autobiografía del pensador napolitano en la Ciudad de los canales; lo que parece *confermare l'interesse di Perelman per la diffusa vichiana dell'umanesimo* (*op. cit.*: 218).

Descartes, tal como apunta A. Zacarés Pamblanco (1991), retomaba el proyecto que Platón enunció en la *República* al separar la mente de los sentidos. El dualismo platónico persistirá en la tradición filosófica; por un lado, desde una perspectiva reduccionista, descarnando la razón hasta llegar al esqueleto de una *razón pura*; o, por otro lado, desde una postura irracionalista, eliminando toda razón del mundo sensible:

«Elle (la ideología dualista de la Modernidad) peut se résumer par l'idée que la raison humaine se définit idéalement par un esprit qui transcenderait les sensations corporelles en les *épurant*. Sans une telle épuration, les sensations ne nous indiqueraient rien de rationnel sur le monde qui nous entoure. Comme on le sait, dès le départ, des voix se sont élevées contre une telle dichotomie entre le corps et l'esprit, même si le cliché d'une *raison pure* continue aujourd'hui encore de marquer les consciences. Dans une perspective réductionniste, le corps serait un obstacle à la compréhension du monde. Dans une perspective irracionaliste, le corps serait la seule source de la compréhension du monde, mais il nous condamnerait en même temps à l'ineffable, il nous empêcherait à jamais de rendre publiques et même d'objectiver nos sensations.» (Danblon 2013: 38-39)



Danblon considera que contra la dicotomía reduccionista/irracional, planteada por la disociación de la mente y el cuerpo de la tradición metafísica, generada en el racionalismo platónico y continuada por el racionalismo cartesiano, se organiza la resistencia de una retórica humanista con las figuras emblemáticas de Vico y Nietzsche:

«Giambattista Vico, dans l'Italie de la Renaissance tardive, et Friedrich Nietzsche, dans l'Allemagne post-romantique, étaient tous deux professeurs de rhétorique et grands critiques des idées de leur temps. Chacun à sa façon a défendue une vision humaniste et avant tout humaine de la rhétorique.<sup>18</sup>» (Danblon 2013: 42-43)

Refiriéndose al padre de la *NR*, Danblon afirma que *l'histoire de la résistance a un épilogue*; quedando así pues hermanados, en la resistencia

---

<sup>18</sup> En relación a la visión “humanista” y, sobre todo, humana de la retórica a la que alude Danblón (tal como hemos subrayado), refiriéndose a la “resistencia” antimetafísica de Vico y Nietzsche, nos parece interesante, teniendo en cuenta la concepción de la naturaleza esencialmente retórica del lenguaje explicitada en algunos textos juveniles de Nietzsche (algo que no será ocasional sino que persistirá en su pensamiento), la propuesta de Manuel Barrios Casares (1999-2000 (1997): 116-117) de replantear el estricto dictamen de Heidegger que sitúa a Nietzsche como último metafísico, cumplimentador de la deriva nihilista de la cultura occidental, de manera análoga a como la reivindicación por parte de estudiosos como Ernesto Grassi de una tradición renacentista del humanismo retórico, rehabilitadora del pensamiento viquiano, ha logrado problematizar la asimilación heideggeriana del humanismo con una antropología de carácter metafísico:

“En efecto: siendo para Grassi lo específico de aquel pensar humanista el primado de la palabra –entendida en su carácter tropológico y en su concreta historicidad-, ello impide tomarlo por un mero anticipo del modelo cartesiano de racionalidad, así como, en general, de la “imagen del mundo” de la metafísica moderna y su idea del conocer en tanto representación objetivante. En paralelismo con esta observación, la advertencia de que ya en fecha temprana Nietzsche ha concebido todo lenguaje como un ejercicio retórico complica, cuando menos, el tratamiento heideggeriano de los grandes titulares de su filosofía de madurez a modo de tesis metafísicas culminantes de la ontoteología moderna, por medio de las cuales se pretende determinar la esencia de cuanto es.” (Barrios Casares 1999-2000 (1997): 117)

Asímismo cfr. de Grassi, *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra* (1993 (Introducción de Emilio Hidalgo-Serna. Trad. de Manuel Canet); así como “La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger” (1992: 21-34) en *Cuadernos sobre Vico*, 2.

contra un modelo de razón “disociada” del cuerpo, filósofos en principio tan distintos como Vico, Nietzsche<sup>19</sup> y Perelman (*Op. cit.*: 42-43).

Tal como hemos subrayado en las palabras de Danblon, Perelman defiende también una visión humanista y sobre todo humana de la retórica. Esta solidaridad entre los tres autores, al que añadimos Ortega y Gasset, más allá de sus diferencias contextuales, llega hasta los distintos sustratos de una genealogía de la razón retórica, y nunca de una manera dogmática. Todos ellos combaten la concepción cartesiana de la razón, no contra la razón sino con la razón, *leur combat se joue ainsi, non pas contre la raison, mais contre une vision déloyale et appauvrie de la raison* (Danblon, *op. cit.*: 56-57). Presentándosele la ocasión a la retórica como una alternativa posible:

---

<sup>19</sup> *En el caso de Nietzsche, la apuesta por un intento de racionalización de su pensamiento es más arriesgado que en Vico. Y esto, en parte, porque la totalidad de su obra permanece siendo de una gran actualidad. Y el estruendo que ha producido en el corazón mismo de la Modernidad todavía se escucha. Detrás de la crítica nietzscheana de la Modernidad, se ha querido ver una invitación a la peor de las barbaries. Más allá de la condenación y también de una rehabilitación demasiado apresurada, lo que me interesa aquí es la identidad de ideas entre los dos hombres (Vico y Nietzsche). Sus críticas hacia la Modernidad no tienen nada de irracionalistas. Hay un profundo respeto de la inteligencia humana, en toda su complejidad, en toda su realidad. Tanto para uno como para el otro, el modelo retórico, práctico y humanista, es el mejor marco para pensar la razón humana. Su combate se lleva a cabo así, no contra la razón, sino contra una visión desleal y empobrecida de la razón (Danblon 2013: 56-57). La traducción es nuestra.*

Así pues, es el combate, no contra la razón sino contra una visión constreñida de esta, lo que marcará el punto de confluencia, interesante para nuestra tesis, entre, no ya solo, Vico y Nietzsche, sino entre estos y Perelman. A este elenco de pensadores *resistentes* habría que añadir el raciovitalismo orteguiano. A nuestro juicio, los cuatro filósofos (Vico, Nietzsche, Ortega, Perelman) apuestan por una visión ampliada de la razón, por una nueva clave de la racionalidad, muy distinta de la propuesta racionalista que, de modo tajante, despersonalizó el universo y al mismo hombre creando la enfermiza ilusión de poder alcanzar la objetividad *matemática*. Los racionalistas aspiraron a la creación de una ciencia y de una filosofía universales válidas para todo ser racional. El deseo de la *mathesis universalis* nació de la admiración que los racionalistas tuvieron por las matemáticas, de hecho muchos de ellos fueron buenos matemáticos como Leibniz, Spinoza, Malebranche y el propio Descartes. La *mathesis universalis* se presentaba pues como parangón de la sabiduría humana, como el arquetipo de conocimiento humano: seguro, exacto, y universalmente válido. Este modelo de razón resultó ser una quimera puesto que muchas de las manifestaciones humanas escapan a la verdad necesaria de las matemáticas (Cfr. los epígrafes de esta tesis, cap. II, “El *utopismo* de la razón cartesiana” así como “El *topismo* de la razón perelmaniana”).

«Personne sans doute mieux que Chaïm Perelman n'a exprimé les choses. En introduction à sa *Nouvelle Rhétorique* –dont le titre est un hommage volontaire à Aristote- il affirme que le modèle cartésien de la raison n'a été d'aucun secours contre les tragédies de la Deuxième Guerre mondiale. Toutes les raisons exprimées dans les grandes propagandes totalitaires, leurs conséquences politiques et la conception de l'homme qu'elles véhiculent n'ont pas été «raisonnables».» (Danblon 2013: 63)

No obstante, todavía en 1944<sup>20</sup>, fecha en la que comienza la redacción de su primer estudio sobre la justicia, Perelman consideraba a los juicios de valor como completamente arbitrarios (Cfr. *De la Justice*, 1945, retomado en *JR*: 9- 80), tal como confiesa años más tarde, en 1976, en *LJ*: 101. Esto equivale a la renuncia a toda filosofía práctica, cosa a la que no estará dispuesto Perelman porque ello supondría dejar en manos de las emociones irracionales, en resumidas cuentas, de la violencia, la solución de todos los problemas relativos a la acción humana y colectiva, como los relativos a la moral, el derecho y la política. De ahí que Perelman opte por abandonar el método positivista –para el que la idea de una elección, de una decisión, de una solución *raisonnable* (la cursiva es de Perelman) que implicase la posibilidad de un uso práctico de la razón, debía ser excluido (*LJ*: *ididem*)-; e intente elaborar una lógica de valores:

«Mais même si l'on dépasse l'approche positiviste, il ne suffisait pas de souhaiter une conception élargie de la raison<sup>21</sup>: il fallait encore élaborer

---

<sup>20</sup> Sería lícito hablar de dos Perelman: el primero, hasta los años cuarenta, aún imbuido por el logicismo y el positivismo lógico; y el segundo, a partir de los años cincuenta:

“podríamos decir que a partir de 1952, cuando un “giro pragmático” en sus tesis lo lleva de la pretensión positivista de hallar una “lógica de valores” a la propuesta y elaboración de una nueva retórica que, al mismo tiempo que señala los límites mismos de la lógica formal en cuanto a las dinámicas del lenguaje ordinario, sugiere también la ampliación de la idea de racionalidad que hereda de la modernidad básicamente del método cartesiano.” (Narváz Herrera 2011: 279)

<sup>21</sup> El subrayado es nuestro. Una vez que abandona Perelman la idea de construir una “lógica de valores” ya es suficiente con una *raison élargie*, regida si acaso por el principio de razón insuficiente. Una razón que no es *mathématique*; cuyo despliegue es abierto, nunca concluyente, y que no se da en un espacio lógico anterior a su expresión en él. Como paradigma de razonamiento filosófico ya no tiene cabida en Perelman una razón *contraignante*, demostrativa, cuya lógica siempre es previa a su

une méthodologie qui permette de la mettre en œuvre, en élaborant une logique des jugements de valeur qui ne fasse pas dépendre ceux-ci de l'arbitraire de chacun.» (LJ: *ibidem*)

Perelman constatará que los valores no pueden ser considerados hechos y que no responden a una supuesta “lógica de valores”. Sin quererle dar la razón a un positivismo para el que todos los discursos prácticos de toma de decisiones serían declarados irracionales<sup>22</sup> -hecho inadmisibile para nuestro filósofo nada más terminada la Segunda Guerra mundial (Plantin 2011: 631)-; Perelman abandona la empresa de establecer una lógica de valores más allá del valor que se les quiera dar a estos. No hay valores absolutos, ni siquiera el de verdad, que también sería un valor, sino “naciones confusas”, tanto más confusas cuanto más universales y absolutas se piensen<sup>23</sup>.

---

uso. No es extraño pues que el lógico Perelman se aparte de la lógica formal cuando habla de argumentación, que siempre es retórica.

<sup>22</sup> En ningún momento está dispuesto Perelman a calificar de irracional aquello que no encaje en la estrechez de los razonamientos amparados por una razón que se muestra irrefutable. Pero no apostar por una razón “lógica” no significa abogar por ningún tipo de irracionalismo. En este punto Perelman estaría de acuerdo con Blumenberg (1996: 125) cuando dice que no hay que confundir el irracionalismo con un postulado de renuncia a razones (*Gründe*), del mismo modo que tampoco ‘opinión’ designa lo injustificado (*unbegründete*), sino el proceder justificado de modo difuso y metódicamente reglado.

Del todo congruente con lo que dice Rui Alexandre Lalanda M. Grácio (1995: 504) en relación a la concepción de la argumentación en Perelman:

«...argumenter est en premier lieu, non pas une technique, mais une forme d'exercer la liberté. C'est d'ailleurs en partant de cette idée que l'on pourra comprendre la solidarité entre la théorie de l'argumentation (définie comme étude de techniques, instrument indispensable pour la philosophie) et la philosophie du raisonnable qui s'articule avec elle (et qui se présente comme réponse au problème de l'usage pratique de la raison et à la question du sens de la liberté humaine. En effet, si l'argumentation en tant que discours persuasif implique des techniques qui comme telles peuvent être théorisées, il faut aussi ne pas oublier que seule l'existence de une argumentation peut, selon Perelman, accorder un sens à la liberté humaine, condition d'un choix raisonnable.» (Ladande Grácio 1995: 504)

<sup>23</sup> Quizá no sea tanto que estos valores absolutos, estas «notions confuses», no tengan contenido como que son «contenido puro» pero que, desde una perspectiva perelmaniana, no se podrían articular al margen del lenguaje, siendo siempre contenidos en una “forma”. Lo que explicaría la maleabilidad de lo absoluto; lo que es absoluto para una época puede ser relativo para otra.

Si no hay valores metafísicos, absolutos, tampoco hay lugar ya para una razón metafísica, absoluta, aquella que apelaba a la unidad dejando de lado a la disparidad de opiniones, de pareceres contrarios, de mera apariencia, al haber disociado lo real, lo auténtico, lo racional de lo opinable, lo aparente, lo razonable. Un recurso retórico cisorio este, la técnica argumentativa de la disociación<sup>24</sup>, del que se ha servido y bien la tradición racionalista. Luego, no es solo que la retórica dé con la clave de una racionalidad más acogedora, que da con ella y en el clavo, sino que, he aquí la centralidad retórica de la razón, se encuentra con que la razón metafísica no es menos retórica que ella al poner al descubierto sus mismas entrañas retóricas. Pero el camino ya estaba trazado desde Parménides, la *raison éternelle* de la tradición terminaría por meter en el cajón de lo irracional todo aquello que escapaba a la unidad de su cálculo, disociando no solo la realidad de la apariencia, el conocimiento de la opinión sino también el corazón de la razón.

La idea de una razón absoluta es una ilusión, según Gadamer, y una noción confusa creemos que pensaría Perelman siguiendo la misma línea hermenéutica. La razón solo es en cuanto es real e histórica; pero a nuestro pensamiento le cuesta reconocer esto, dirá el filósofo alemán en “Mito y razón”, en 1954, en la misma década que va perfilándose con trazo ya muy nítido la *NR* de Perelman, tan importante, a nuestro juicio, para un pensar distinto en Filosofía con una razón distinta abierta a la pluralidad, capaz de razonar sin apremiar. Una razón contingente, donde todo puede ser de otra manera mientras sea razonable<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Gran parte de este trabajo tiene en cuenta la técnica argumentativa de la disociación (*TA*: 550):

«Los argumentos de *disociación*, que son aquellos que tienden fundamentalmente a resolver una incompatibilidad (como las mencionadas en el cuerpo del texto), son las más características del pensamiento filosófico, por ejemplo, el de la disociación ‘apariencia-realidad’ (prototipo de todas las disociaciones nocionales según Perelman). Con este argumento se contraponen a lo que es bien conocido y es admitido sin mayores problemas por el sentido común todo lo que de alguna manera ofrece apariencias falsas, ilusorias o racionalmente insuficientes.» (López Eire 1995 b: 93)

<sup>25</sup> Contingencia que no implica lo irracional de lo arbitrario, cfr. López Eire (1995 b: 81), en el *TA* los autores se esfuerzan por delimitar, al modo aristotélico, lo que es Lógica (ciencia de la demostración) frente a lo que es Retórica (ciencia de la argumentación), al considerar que el hombre es más bien un ser sugestionable que un ser lógico (Cfr.

En *Le raisonnable et le déraisonnable en droit*, monografía póstuma (1984), son recopilados una serie de artículos y comunicaciones de concepción antipositivista al hacer balance Perelman de sus objeciones a la *Reine Rechtslehre* de Hans Kelsen, que consiste en *détacher le droit du milieu dans lequel il fonctionne et des réactions sociales de ce milieu* (RD 1984:19). Hasta la publicación de su ensayo *De la Justice* consideramos pertinente hablar del período positivista de Perelman (Narváez Herrera 2011: 279); será a partir de aquí, de la reflexión en torno a la noción “confusa” de justicia, cuando el lógico se dé cuenta de que no es posible una lógica de los juicios de valor-, (Angenot 2012: 25). El recopilatorio se abre con un artículo homónimo, *Le raisonnable et le déraisonnable en droit* (1978), en el que Perelman se proclama adversario del positivismo jurídico ***en refoulant le rationnel-déductif et en mettant de l’avant la place prééminente du “raisonnable”*** (Angenot, *ibídem*) (el énfasis es nuestro).

Según Angenot, Perelman utiliza, implícitamente emparejados, el adjetivo “raisonnable” junto a su contrario “déraisonnable” de **dos maneras** (el énfasis es de Angenot) distintas: como una *qualification* aplicada al derecho pero también, y esto es lo relevante para nuestra investigación, como una *manière de raisonner* propia de los humanos en las circunstancias ordinarias de la vida y radicalmente diferente de la razón demostrativa (*op. cit.*: 26). Este modo radicalmente diferente de la razón demostrativa es lo que hace que Perelman rompa, tal como indica en la primera frase del TA, con una concepción de la razón y del razonamiento a lo cartesiano para dar paso a una razón menos restrictiva y apremiante que la razón conforme a los métodos científicos y limitada esencialmente al estudio de la deducción, es decir, una razón que, según Perelman, solo se siente a sus anchas con el estudio de las pruebas que Aristóteles calificaba de analíticas, aquellas que se mueven en el terreno de lo necesario (TA: 3). No es este, el demostrativo, el campo de la

---

“Nouvelle Rhétorique: Logique et Rhétorique” (1950): 120); un ser que gusta de deliberar allí donde la solución no se ve clara, evidente, argumentando sobre asuntos que « admiten ser de dos maneras, pues nadie delibera sobre asuntos que sospecha que ni hubieran podido ser de otra manera en el pasado ni puedan serlo en el presente o en el futuro” (*Retórica* 1357 a 4). Porque solo la existencia de una argumentación que no sea ni coercitiva (demostrativa) ni arbitraria (irracional), concede un sentido a la libertad humana, condición del ejercicio de una elección razonable (Cfr. Recanséns Siches 1974: 223)

argumentación, de lo razonable, no ya solo en la vida ordinaria o en el excelso dominio del Derecho sino también en aquellas argumentaciones tradicionalmente consideradas, en palabras de Perelman, como las más “rationnelles”, que no son otras que las argumentaciones filosóficas, de ahí que el lógico, el jurista, den paso al filósofo:

“Ceci justifie l’importance particulière que nous accordons à l’analyse des argumentations philosophiques, traditionnellement considérées comme les plus ‘rationnelles’ qui soient, justement parce qu’elles sont censées s’adresser à des lecteurs sur lesquels la suggestion, la pression ou l’intérêt ont peu de prise.” (TA: 9-10)

Ahora bien, en la concepción perelmaniana de la Filosofía hay una estrecha relación entre el anhelo de racionalidad, de objetividad y de universalidad propio del filósofo<sup>26</sup> (“La philosophie se caractériserait plutôt par une intention, celle d’universalité” JR: 103); y el sentido común, la opinión, el dominio de lo razonable propio no solo del filósofo. Esto es debido a que las nociones que utiliza el filósofo, según Perelman, son siempre confusas; y solo se clarificarán al elegir, al eliminar ciertos aspectos privilegiando otros, lo que dará lugar a establecer jerarquías que no existen en el colorido despliegue del abanico del sentido común:

«La plupart des notions philosophiques sont prises à l’usage commun ; elles ont été l’objet d’analyses et de précisions dans une philosophie déterminée, elles y ont acquis une clarté relative à ce système.» (Rh: 145)

---

<sup>26</sup>Perelman niega taxativamente cualquier vinculación con todo aquello que presuponga una ontología o una metafísica absoluta, sin embargo, dirá que *en ce qui concerne l’absolu (...) je ne vois aucun inconvénient à l’admettre, eso sí à condition de ne pas en faire un être, dont l’étude présuppose une ontologie, mais une aspiration, un idéal.*” (Rh: 46-47) Esta sería, acordándonos de J. Gomá Lanzón, la *ingenuidad aprendida* de Perelman, la misma *ingenuidad* que nos hace en este trabajo interpretar la noción de “auditoire universel” (Cfr. cap. V) vacío de todo ontologismo y trufado de mucha retórica, es decir, como una metáfora, un *como si*, del más racional de todos los auditorios, el auditorio al que se dirige el filósofo, al auditorio por antonomasia. Un auditorio al que de hecho, en realidad, se dirigía el metafísico y al que de derecho, por qué no, aspira el retórico, pero sabiendo, eso sí, que a la razón que hay que convencer (aquí empleamos la sinécdoque) no es una *raison éternelle*, si acaso *une raison historique*, o como diría Ortega, una razón vital, es decir, una razón que no es entendida como una facultad ajena a la vida como ocurría con el racionalismo. Una razón siempre circunstanciada, como lo es también la del *racionalismo* perelmaniano.

Sin embargo, cualquier filósofo en cualesquiera de las filosofías al intentar clarificar estas nociones confusas elige, y una elección por definición nunca sería neutra, siempre supondría un posicionamiento, un compromiso<sup>27</sup>. Para ilustrar esta estrecha relación entre la Filosofía y el sentido común Perelman pone el ejemplo de las reflexiones de Sidgwick y de Rawls, cuyo resultado es, a fin de cuentas, la diversidad de sistemas filosóficos, como dice Perelman, de filosofías diferentes, resultado de una *prise de position*, de una estimación de los valores, de un *engagement* por parte del filósofo:

«Tous deux ne prétendent en effet qu'introduire plus de clarté et de cohérence dans les conceptions du sens commun, mais ils finissent par aboutir à des philosophies différentes, puisque l'un préconise l'utilitarisme et que l'autre s'y oppose. C'est que, à mes yeux, cet effort de clarification et de systématisation n'est jamais neutre. Une notion claire n'est jamais identique à une notion confuse, car pour clarifier on est obligé de choisir, d'éliminer certains aspects de la notion confuse et d'en privilégier d'autres. De même, en cas de conflit entre principes, il y a lieu d'introduire des critères de hiérarchisation, qui n'existent pas dans le sens commun. Ce double effort implique une prise de position, des jugements de valeur explicites ou implicites, un engagement de la part du philosophe.» (RD: 195-196)

Esta diversidad que sería un *disvalor* en sistemas filosóficos absolutistas se convierte justamente en un valor<sup>28</sup> en filosofías que desde una perspectiva retórica como la de Perelman nunca serían absolutas.

La razón, con razón o sin ella, nunca ha sido entendida del mismo modo: frente a una razón eterna, inmutable, *contraignante*, “demostrativa”, estrictamente racional, Perelman apuesta por una razón histórica, variable, *élargie*, argumentativa, preferiblemente *raisonnable*:

«La raison historique n'est pas, comme la raison éternelle, une raison démonstrative. C'est une raison qui se manifeste dans la délibération et dans l'argumentation ; elle ne lie pas, l'une à l'autre, des vérités

---

<sup>27</sup> Al respecto es interesante señalar la vinculación, que trataremos en los capítulos V, VI de esta tesis, entre acto y persona en la argumentación, cfr. Rh: 257- 293; Koren 2009; Fahnestock 2011; Nienkamp 2011.

<sup>28</sup> Esta cuestión, la del *valor* de las *philosophies ouvertes*, la desarrollaremos en el último capítulo, cap. VII, cuando abordemos la distinción entre “Philosophies premières et philosophie régressive” (Rh: 153-177)



impersonnelles, mais permet le passage de l'adhésion, effective ou présumée, à certaines thèses, à l'adhésion à d'autres qu'il s'agit de promouvoir.» (JR: 100)

Muchas son las alabanzas dirigidas a Perelman desde que formuló su *NR*<sup>29</sup> y no pocas han sido las críticas en relación con su *noción más confusa*, o al menos, la más polémica: la de “*auditoire universe*”<sup>30</sup>. En cualquier caso lo cierto es que nos parece innegable la importancia de su pensamiento para la comprensión del discurso filosófico (Kluback & Becker 1979; Haarscher 1993 b; Gross & Darin 2002)

Chaïm Perelman es considerado sobre todo como uno de los grandes filósofos del Derecho del siglo XX<sup>31</sup>. La notoriedad de Perelman es reconocida tanto por los filósofos como por los juristas<sup>32</sup>. Muchos son los testimonios de reconocimiento tanto en el ámbito jurídico como filosófico. Nosotros recogemos aquí el de dos de sus alumnos como representativos del aluvión de reconocimientos al padre de la *NR*.

Michel Meyer, su alumno y sucesor en la cátedra de retórica de l'ULB, pese a discrepar en múltiples cuestiones con su mentor, fue de Perelman según dice él mismo, *admiratif, voire servil*:

«Or, tous ceux qui connaissent mon oeuvre savent qu'il n'en est rien, que ma vision (de la retórica) est toute outre et qu'elle s'oppose même sur certains points à celle de Perelman. Pourtant, il est indéniable que

---

<sup>29</sup> La mayoría de estas alabanzas reconocen que la *nouvelle rhétorique* del TA ha conseguido integrar la teoría de la argumentación a una filosofía del conocimiento y de la acción. Aunque Perelman, como dice Roberto Marafioti (2003: 95), sea en realidad un filósofo del derecho no se puede dejar de lado la importancia que tiene para la filosofía en general, y no solo para la filosofía del Derecho en particular, el cuestionamiento de la vocación concluyente del racionalismo cartesiano y de la filosofía occidental puesto que ambos han descuidado la facultad de deliberar y argumentar con razones plausibles para conseguir la adhesión del auditorio.

<sup>30</sup> Noción controvertida y en estrecha relación con la Filosofía, puesto que es a él, al AU, el auditorio al que se dirige, según Perelman, la argumentación del filósofo (Cfr. cap. V, “La *representación del auditoire universe*”).

<sup>31</sup> Curiosamente, la mayoría de los libros de los que dispone la biblioteca de la US se hallan en la facultad de Derecho, aun cuando el departamento de Lógica de la Facultad de Filosofía imparte una materia sobre la argumentación, en la que se ven las técnicas de la argumentación de Perelman pero no su visión de la Filosofía.

<sup>32</sup> Cfr. Tordesillas 1990; Lempereur 1991; Meyer & Frydman 2012.

l'apport de Perelman constitue un renouvellement majeur de la discipline, une nouvelle façon de comprendre la rhétorique, sa nature et sa mission. On le lira dans les siècles à venir comme on lit encore Cicéron ou Quintilien, alors même que d'autres, dont probablement l'auteur de ces lignes, auront rejoint les poussières de bibliographies savantes qui n'intéressent, au mieux, que les spécialistes les plus pointus.

Car Perelman es le premier depuis plusieurs siècles à avoir redonné toutes ses lettres de noblesse à la rhétorique» (Meyer 1999 : 259-260)

No obstante, para Meyer, Perelman -quizá debido al apremio de un hombre de leyes que ha de solventar, porque así lo exige el Derecho, lo más justamente posible las cuestiones en litigio- entendería la retórica de un modo restringido, en el sentido de que solo se centraría en el *logos* ("le point d'ancrage de sa conception" Meyer *op. cit.*: 261), descuidando el *ethos* y el *pathos* de la tríada retórica:

«Car pour Perelman, la rhétorique se confond avec l'argumentation rationnelle: on donne des arguments, c'est-à-dire des raisons. De ce fait, le modèle est le droit, où l'on oppose explicitement sur une question (X est-il coupable ou non coupable ? A-t-il fait ceci ou non ? Cela ou autre chose à tel moment ?). Chacun présente ses arguments et le juge, incarnation perelmanienne de la raison juste, de la raison pratique, tranchera en fonction de la loi. Le souci de l'*ethos* est tiré du côté de l'éthique positive –ce qu'on appelle le *droit* comme le *pathos* est une Raison sans passion. Le juge, les jurés peuvent être émus mais le droit, en fin de compte, ne connaît que la loi.» (Meyer 1999: 266-267)

Quien fue también su alumno, Alain Lempereur<sup>33</sup>, subraya la importancia intelectual de su maestro, al considerarlo como una figura de primer orden que no solo ha renovado la filosofía del Derecho sino que además ha contribuido a reformular la filosofía en términos de valores y ha renovado, actualizando a Aristóteles, la teoría de la argumentación:

« Les premiers (los filósofos) lui reconnaissent un rôle primordial dans le renouveau de la rhétorique ; et ils entrevoient dans le pragmatisme de sa philosophie du raisonnable une refondation de l'éthique. Les seconds (los juristas) lui sont redevables de son souci permanent des pratiques judiciaires, qu'il a réussi à valoriser, se gardant des apories des systèmes formalistes.» (Lempereur, *ED*: 7)

---

<sup>33</sup> Autor del prefacio de *ED*.

Perelman se dedica al estudio de la argumentación en general; y a sus modos específicos en la Filosofía y sobre todo en el Derecho<sup>34</sup>. En *Logique juridique. Nouvelle Rhétorique* (1976), Perelman habla, una vez abandonado el positivismo y la lógica formal, de la importancia de la *NR* como instrumento de la razón práctica y su importancia particular para la lógica jurídica. Habida cuenta de que ni en Derecho ni en Filosofía sirven los *raisonnements logiques* propios de la lógica formal en busca de una solución que el propio Perelman califica de *raisonnable*, en la cual lo importante es la decisión y la elección libre de dicha decisión (Cfr. Aarnio 1987). De ahí la importancia para Perelman de los *jugements de valeurs* para los que la noción de acuerdo es esencial:

« Mais la notion d'accord devient centrale quand les moyens de preuve sont absents et insuffisants (justo lo que ocurre siempre en Derecho y lo que ocurre en Filosofía cuando no se cuenta con criterios de verdad tales como la evidencia intuitiva o la demostración lógica), et surtout quand l'objet du débat n'est pas la vérité d'une proposition, mais la valeur d'une décision, d'un choix, d'une action, considérés comme justes, équitables, raisonnables, opportuns honorables, ou conformes au droit.» (*LJ*: 102)

Esta claro que Perelman constituye un hito importante en la historia de la Filosofía y de la Retórica -heterónimos, a nuestro juicio, pero con distinta historia<sup>35</sup>- al plantear con la *NR* un modo de razonar, la argumentación<sup>36</sup>, más cordial:

---

<sup>34</sup>La mayoría de las tesis doctorales y de los artículos realizados en torno al pensamiento de Perelman pertenecen al ámbito jurídico. En la base de datos *Teseo* no figura ninguna Tesis Doctoral en cuyo título aparezca “nueva retórica” o *nouvelle rhétorique*; y solo dos en las que aparece el nombre de Chaïm Perelman. Ambas dentro del ámbito del Derecho: *Chaïm Perelman* (1995) de Alicia Vidal en la Universidad Complutense de Madrid; y *De la argumentación al derecho razonable. La teoría de la argumentación de Chaïm Perelman y su repercusión en el Derecho* (1996) de M. Angeles Manassero Areco, en la Universidad de Navarra.

<sup>35</sup> La distinción entre Filosofía y Retórica como cosas diferentes es un tópico consolidado en la misma historia de la filosofía desde los diálogos platónicos del *Gorgias* (antirretórico) y del *Fedro* (profilosófico). Cassin (1995: 411-423; 1990: 17-36) hace una interesante interpretación del distinto tratamiento planteado por Platón en los dos diálogos mencionados, al anular la “bicefalia” de la retórica (Cfr. Alayón Gómez 2008), es decir, la archiconocida distinción entre una retórica mala (la del *Gorgias*) y una retórica buena (la del *Fedro*), En Platón, a juicio de Cassin, en realidad no se

«Seule l'existence d'une argumentation, qui ne soit ni contraignante ni arbitraire, accorde un sens à la liberté humaine, condition d'exercice d'un choix raisonnable.» (TA: 682)

Pío Baroja, al querer describir el Humorismo que tanto apreciaba, no le encuentra otra antítesis más adecuada, según Perelman, que la Retórica:

«Pío Baroja, voulant décrire l'Humorisme qu'il apprécie, ne trouve d'autre antithèse plus adéquate que d'opposer, tout au long d'essais pleins de verve, à la Rhétorique, ornementale et figée.» (Rh: 71)

---

produce, sin embargo, el consabido “desdoblamiento” de la retórica, ya que la retórica “mala” sería sofística; y la retórica “buena” sería la filosofía misma:

«Il faut donc dire qu'on assiste chez Platon à la fois à l'invention de la rhétorique et à son évanouissement.» (Cassin 1995 : 414)

De este modo la *rhétorique*, *c'est la philosophie même* (Cassin *op.cit.*: 419), quedando anulada la distinción entre retórica y filosofía. En el caso de Perelman, según Cassin, tras haber *avalé* Platón con la noción de un “auditorio universal” como norma para convencer “a los dioses mismos” (*Fedro* 273 e) (Perelman, en múltiples ocasiones, se hace eco de esta expresión platónica para hablar del *auditoire universel*); convierte a la retórica, todo lo más, en ventrílocua de la filosofía:

«Car la nouvelle rhétorique, même si elle «comprend» la philosophie, se définit d'être, au contraire de la sophistique, pétrie de bonne *proairesis*, et reçoit ses valeurs d'une éthique préconçue par la philosophie. La rhétorique y est tout au plus ventriloque : mettons qu'avec l'impératif rhétorique de l'auditoire universel, elle ait avalé Platon.» (Cassin, *op. cit.*: 434)

Ahora bien, aunque tanto en Platón como en Perelman, a tenor de Cassin, la retórica sea equivalente a la filosofía (la retórica “buena”), los acentos en una y otra difieren. No es lo mismo que la “buena y verdadera” retórica sea filosofía como sostiene Platón a que, como está implícito en Perelman, toda filosofía sea retórica:

«Là où Platon dit en effet, avec le *Phèdre*, quelque chose comme : le (vrai) rhétorique, c'est du philosophique, Perelman choisit dire ; le philosophique, c'est du rhétorique. Ou encore, au lieu d'un «tout philosophique», qui constituerait l'option proprement platonicienne du *Phèdre*, Perelman promeut plutôt un «tout es rhétorique» (...) C'est indubitablement une mainmise du rhétorique sur le philosophique.» (Cassin, *op. cit.*: 430)

<sup>36</sup> Perelman “*disocia*” en el razonamiento lo demostrativo de lo argumentativo (TA: 17): no se trata de que la demostración sea un modo peor sino que más bien no es el mejor a la hora de deliberar y elegir lo más razonable.

El mismo título de la obra barrojana que enfrenta el humor a la retórica, la *caverna del humorismo*, parece el oxímoron resultante del profundo hipocentro de la “caverna”; y de su superficial sacudida en el “humor”. No debemos ser demasiado profundos ni demasiado serios tal vez si queremos reírnos de verdad. Cuando decimos que nos reímos de verdad hablamos de una “verdad” de hecho, donde lo verdadero es lo auténtico. Pero en Baroja, a diferencia de la platónica, lo auténtico no está afuera, sino dentro de la caverna. Y paradójicamente la Retórica no estaría dentro sino afuera. La “caverna” barrojana nos evoca, pero invertida, a la también oscura y profunda caverna de la alegoría platónica; la barrojana también es una profundidad lóbrega, sin apenas luz, sin embargo, los que salen no solo no ganaban en conocimiento sino, lo que es peor, perdían la facultad de reír<sup>37</sup>. Luego si la cumbre del Parnaso era el empíreo de los retóricos favorecidos por la luz cenital de la divina razón, aquella que conoce la Verdad en mayúsculo singular, nada más razonable entonces que situar el humanísimo humorismo que conoce de verdad en la penumbra cavernosa de la tierra, donde el humus de la tierra se mezcla con el humor de los hombres. También Perelman moraría en el interior de la caverna, donde los fundamentalismos, cegados por la luz cenital de la revelación<sup>38</sup>, no tendrían cabida:

---

<sup>37</sup> Los asesinos de los humoristas del Charlie Hebdo se creían fuera del engaño de la caverna, de la opinión, iluminados por la luz cegadora de una verdad absoluta. La misma luz cegadora de los fundamentalistas que asesinaron unos meses más tarde a ciento cincuenta universitarios en Kenia:

«L’usage de l’argumentation implique que l’on a renoncé à recourir uniquement à la force, que l’on attache du prix à l’adhésion de l’interlocuteur, obtenu à l’aide d’une persuasion raisonnée, qu’on ne le traite pas comme un objet, mais que l’on fait appel à sa liberté de jugement. Le recours à l’argumentation suppose l’établissement d’une communauté des esprits qui, pendant elle dure, exclut l’usage de la violence.» («Argumentation et violence» en *TA*: 73)

<sup>38</sup> Aquellos que sirven a una revelación no se rebelan contra ella, no la cuestionan, lo tienen claro, no necesitan argumentarla. Aquí se hace difícil no traer a colación a Milan Kundera. El checo no solo ha novelado (*La broma*, *La inmortalidad*, etc.), sino también ha teorizado espléndidamente sobre el humor como actitud crítica ante la seriedad de quienes se sienten en posesión de la verdad absoluta (*El arte de la novela*, *Los testamentos traicionados*). Rorty (1993: 101-121), en su artículo sobre “Heidegger, Kundera y Dickens”, *Ensayos sobre Heidegger y otros*, argumenta en esa línea. Manuel Barrios ha matizado la posición rortiana tanto en su artículo “Hegel, Kundera, Rorty” (1999: 11-46) como en su libro *La vida como ensayo. Experiencia e Historia en la obra de Kundera*, 2010. También resulta muy interesante en este sentido la aportación de Odo Marquard (2010: 43-48) cuando habla, en la estela de Helmuth

«Nous ne croyons pas à des révélations définitives et immuables, quelle qu'en soit d'ailleurs la nature ou l'origine ; les données immédiates et absolues, qu'on les appelle sensations, évidences rationnelles ou intuitions mystiques, seront écartées de notre arsenal philosophique.» (TA: 676-677)

En "Logique et rhétorique"<sup>39</sup> (1950), Perelman afirma por primera vez que la palabra "retórica" ha prácticamente desaparecido del diccionario; y que suscita recelo y hasta desprecio:

«En effet, le mot « rhétorique » a complètement disparu du vocabulaire philosophique. On ne le trouve pas dans le *Vocabulaire philosophique* de Lalande, alors que tant de termes connexes à la philosophie ou quasi hors d'usage y sont dûment présentés. Dans tous les domaines, le terme « rhétorique » évoque la suspicion et s'allie généralement à quelque mépris<sup>40</sup>.» (Rh: 71)

---

Plessner, de la risa y el llanto como modelos para una razón inclusiva, en *Felicidad en la infelicidad*. Por otro lado, la caverna como temperie de la razón retórica es motivo viquiano recurrente. Al respecto, podría considerarse como un Vico contemporáneo a Hans Blumenberg, *Salidas de caverna*, 2004.

<sup>39</sup> La *lógica de lo preferible*, que escapa al cálculo matemático y al encorsetamiento de toda lógica formal, es la lógica de la argumentación, de la retórica tal como fue pensada por Perelman y su discípula Mme L. Olbrechts-Tyteca, en "Rencontre avec la rhétorique" (1963), Olbrechts-Tyteca se pronuncia sobre su empresa retórica al lado de Perelman:

« L'ouvrage que Ch. Perelman et moi-même avons publié en 1958 porte un double titre : «*La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*». Il constitue le premier aboutissement du programme formulé en 1950 dans un article «*Logique et rhétorique*» où se trouvait expliqué et justifié l'emploi du terme «rhétorique» pour désigner ce qu'on aurait pu -disions-nous- appeler aussi la «logique du préférable».» (Olbrechts-Tyteca 1963: 1)

<sup>40</sup> Años más tarde sigue recordando Perelman el desprecio que hallaba por la retórica:

«Personnellement, mon bref contact avec la rhétorique, il y a près de cinquante ans, -car à cette époque son enseignement était encore obligatoire en Belgique-, a consisté en l'étude d'un petit manuel qui mêlait l'étude du syllogisme à celle des figures de style. Lors de mes études de philosophie, personne ne m'a parlé de rhétorique autrement qu'en termes péjoratifs (...) D'ailleurs le terme « rhétorique » est absent du *Vocabulaire philosophique* de Lalande, ce qui indique clairement que, à son avis, il ne présente aucun intérêt pour le philosophe.» (ER: 7)

La Retórica, que de poco vale, según Baroja, es un *disvalor* del que el buen escritor habría de desentenderse:

“El escritor no retórico, en cada libro nuevo se encuentra perplejo, no sabe cómo ni por dónde empezar, no sabe si tiene talento o es tonto, no tiene direcciones fijas; pero empieza y sigue adelante, confía en su brújula, que unas veces le dirige bien y otras le lleva por precipicios o barrancos.” (Pío Baroja 1986 (1920): 230-231)

Ahora bien, ¿qué escritor, retórico o no, escapa de esos precipicios o barrancos? ¿Quién sabe, escritor o no, a ciencia cierta adónde se dirige? Todo lo más que podemos hacer es elegir y seguir una senda, un procedimiento, un razonamiento, unos argumentos..., una vida, que no es poco.

Los argumentos nos sirven para apoyar con razones nuestras opiniones. Y tener opiniones es señal de que podemos expresar libremente lo que pensamos. Pero el hecho de tener opiniones no equivale a que todas valgan igual: unas son mejores que otras, más razonables que otras. En cualquier caso, como dice A. Weston en *Las claves de la argumentación* (1986), no es un error tener opiniones. El error es no tener nada más. Hay que guardarse con el mismo empeño de quienes sostienen verdades absolutas que de quienes tienen opiniones sin argumentos o razones que las sostengan. Si tenemos razones más allá de que tengamos razón o no, estemos en lo cierto o no, y las discutimos con los demás ya estaríamos en el terreno de la retórica tal como la entendía Perelman –de este campo quedaría excluida la evidencia o las revelaciones definitivas o inmutables porque ante lo evidente o lo absoluto no hay discusión posible–; estaríamos en una *mise en scène* de la argumentación que nos permitiría, en mayor o menor grado, persuadir o convencer a alguien con nuestras razones (Cfr. Amossy 2006; Arnold 1986: 37-52).

Perelman confiesa abiertamente estar en contra de una filosofía asentada sobre evidencias o verdades absolutas incuestionables, precisamente porque la filosofía, la retórica, siempre ha de estar abierta a la argumentación, al juego de múltiples razones:

« Nous ne croyons pas à des révélations définitives et immuables, quelle qu'en soit d'ailleurs la nature ou l'origine ; les données immédiates et

absolues, qu'on les appelle sensation, évidences rationnelles ou intuitions mystiques, seront écartées de notre arsenal philosophique. Ce rejet n'implique pas, cela va sans dire, que nous écartons l'effet, sur nos opinions, de l'expérience ou de raisonnement, mais nous ne ferons pas nôtre la prétention exorbitante d'ériger en données définitivement claires, inébranlables, certains éléments de connaissance, identiques dans tous les esprits normalement constitués, indépendants des contingences sociales et historiques, fondement des vérités nécessaires et éternelles. » (TA: 676-677)

A Perelman, hombre de la línea intermedia, cuyo pensamiento se sitúa en *l'entre-deux* (aborrece tanto el dogmatismo como el escepticismo) (DMF: 67), el deseo de verdad propio de la tradición filosófica, como para Rorty, no lo tiene en vilo. Nos referimos a los filósofos que en el pasado, según el pensador americano (Rorty 2000:79-80), vinculaban la afirmación de que existe un acuerdo universal acerca de la suprema deseabilidad de la verdad con las premisas adicionales de que la verdad es correspondencia con la realidad y que la realidad tiene una naturaleza intrínseca, pasando a aceptar que la Verdad es Una.

Creemos que Perelman no compartiría ninguna de las premisas a las que se refiere Rorty. Luego para el pensador belga ni la Verdad sería Una, ni tampoco la "racionalidad" denotaría el ejercicio de una facultad orientada a la verdad, como sería el caso de Habermas<sup>41</sup>, (Rorty, *ibidem*). Pensamos que pese a sacar a relucir Perelman el AU, constituido por *l'ensemble des hommes normaux et compétents*<sup>42</sup> (DMP: 72) cada vez que pretende dejar claro que no todo vale, estaría de acuerdo con Rorty en que es mejor hablar en términos de justificación que de verdad. Quizá, como dice el pragmatista americano (*op.cit.*: 82), la justificación solo sea bella y no sublime como la verdad; pero uno puede lograrla, aunque tal logro suele ser provisional, puesto que tarde o temprano aparecerán nuevas objeciones en contra de esa creencia justificada de forma provisional. Casi en los mismos términos se expresa Perelman mucho antes en "Jugements de valeur, justification et argumentation" (1961):

---

<sup>41</sup> No obstante, aunque Habermas se oponga con firmeza a que la verdad sea múltiple no sostiene en absoluto la teoría de la verdad como correspondencia (Cfr. nota a pie de página en Rorty 2000: 80-81; así como Habermas 2010 (2003))

<sup>42</sup> En el cap. V tratamos la cuestión del AU.



«Son rôle (se refiere Perelman al papel que deseablemente debería desempeñar el filósofo) est de justifier ce qui est discutable, mais seulement pour des raisons *effectives* (la cursiva es de Perelman). En effet, nous adhérons à une thèse tant que les arguments qui lui sont opposés n'ont pas ébranlé notre confiance ; mais demain, peut-être, renoncerons-nous à la défendre telle quelle, pour des raisons qui nous paraîtront plus probantes qu'elle, sans avoir, pour cela, une valeur absolue et inébranlable. Toute justification n'est donc autre chose qu'une réfutation des raisons effectives que l'on peut avoir de critiquer un comportement.

Cette conception de la justification nous conduit à la conclusion qu'elle se produit toujours dans un contexte où l'on reconnaît l'existence de raisons nous permettant d'orienter nos actes, nos décisions et nos attitudes (...) Toute justification est relative à un contexte. Ce contexte lui-même n'est pas ébranlable, et chacun de ses éléments serait susceptible d'être remis en question si des raisons effectives pouvaient être invoquées à cet effet (...) Dans notre tradition philosophique, façonné par le rationalisme égalitaire<sup>43</sup>, on oublie bien souvent que le fait même de critiquer implique une qualité dans le chef du critique et *a fortiori*, dans le chef de celui qui doit juger.» (JR: 238-239)

La cuestión de la verdad, como en Rorty, no es relevante para Perelman, pero sí, como acabamos de ver, la noción de justificación; a la que añadimos en grado de importancia la noción de adhesión, que tampoco habría de guardar relación con la noción de verdad:

« En effet, l'objet de cette théorie (la teoría de la argumentación, la *nouvelle rhétorique*) est l'étude des techniques discursives permettant de *provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment* (la cursiva perelmaniana recoge los rasgos principales de la argumentación, que siempre sería retórica, tal como la concibe Perelman) . Ce qui caractérise l'adhésion des esprits c'est que son intensité est variable : rien ne nous oblige à limiter notre étude à un degré particulier d'adhésion, caractérisé par l'évidence, rien ne nous permet de considérer *a priori* comme proportionnels les degrés d'adhésion à une thèse avec sa probabilité, et d'identifier évidence et vérité. **Il est de bonne méthode de ne pas confondre, au départ, les aspects du raisonnement relatifs à la vérité et ceux qui sont relatifs à l'adhésion**, mais de les étudier séparément, quitte à se préoccuper ultérieurement de leur interférence ou de leur correspondance éventuelles. **C'est seulement à cette condition qu'est possible le**

---

<sup>43</sup> Dentro de la expresión "racionalismo igualitario" tendría cabida Habermas y todos los «inclusivistas».

**développement d'une théorie de l'argumentation ayant une portée philosophique<sup>44</sup>.» (TA: 5)**

Cuando en la historia del pensamiento se ha pensado que la verdad servía de mucho al mismo tiempo se ha pensado que la opinión servía de poco (Blanché 1963: 195-205). El grueso calibre con el que se ha manejado la noción de verdad frente a la endeble y precaria noción que se ha tenido de la opinión nos proporciona, tirando del hilo argumentativo de Perelman, la clave para entender la complicada relación entre la Filosofía y la Retórica; y como la hegemonía de una ha supuesto el declive de la otra. Dicha clave la hallamos en la técnica argumentativa de la disociación (TA: 550), un modo de pensar que ha permitido el divorcio entre realidad y apariencia, *le couple philosophique* por antonomasia<sup>45</sup> (TA: 556); y su correlato epistemológico verdad y opinión desde los tiempos de Parménides.

Disociar, desolidarizar es lo que ha venido haciendo siempre la Filosofía entre lo retórico y lo que no lo es, es decir, entre la Filosofía y lo que durante muchos siglos ha considerado su contrario, la Retórica:

«La dissociation présuppose l'unité primitive des éléments confondus au sein d'une même conception, désignés par une même notion. Les

---

<sup>44</sup> El énfasis es nuestro, con objeto de resaltar la importancia para la Filosofía de **no** asociar *su* retórica (la de la Filosofía y la del propio Perelman), con la que podremos estar más o menos de acuerdo, con la noción de verdad. Quizá porque una asociación así no tiene ninguna función social (Cfr. Engel & Rorty 2007: 62).

<sup>45</sup>Asiento la pareja “apariencia-realidad” (“Le prototype de toute dissociation notionnelle” TA: 556) de muchas otras disociaciones:

«Chaque vision philosophique originale tend à montrer que ce que l'on considèrerait jusque-là comme réel n'est qu'apparence. L'opposition de la réalité à l'apparence présente un cas typique de ce que je qualifie de dissociation d'idées. Devant deux affirmations incompatibles concernant le réel (cette rame plongée dans l'eau est droite ou ne l'est pas), il faut choisir ce que l'on retiendra comme réel et ce que l'on disqualifiera comme illusion ou apparence. On distingue de même la justice réelle de la justice apparente, la démocratie réelle de la démocratie apparente, le monde phénoménal du monde des choses en soi (...) C'est ainsi que toute nouvelle philosophie restructure le réel commun, ou de moins ce qui était reconnu comme tel avant son apparition.» (LJ: 130-131)

dissociations des notions déterminent un **remaniement**<sup>46</sup> plus ou moins profond des données que servent de fondement à l'argumentation (...) Selon que les liaisons entre éléments seront considérées comme « naturelles » ou comme « artificielles », comme « essentielles » ou « accidentelles », l'un verra une dissociation de notions en ce qui, pour un autre, n'est que rupture de liaisons.» (TA: 551)

Aplicada esta técnica argumentativa de *de-solidarización* a los avatares de la Retórica, tenemos que, para los sofistas -para quienes retórica y filosofía son lo mismo- el esfuerzo hecho por filósofos poco retóricos como Platón para separarlas consistiría, según Perelman, en una disociación de lo que estaba

---

<sup>46</sup> La técnica de “rupture de liaison” es algo accidental, una mera ruptura de elementos que están indebidamente asociados, mientras que la “dissociation des notions” es algo esencial puesto que supone una transformación, una modificación más o menos profunda, un *remaniement* de las nociones que sirven de fundamento a la argumentación. En la traducción de Sevilla Muñoz: 628, el término *remaniement* (que hemos subrayado en la cita del TA) aparece como “revisión”; quizá lo más apropiado sea traducirlo por transformación, modificación, remodelación, reorganización..., es decir, lo que sería resultado de la acción de “remanier”, *modifier, arranger, corriger, retoucher* (Cfr. *Le Petit Robert*); ya que una “revisión” no tiene siempre por qué terminar en una modificación; y la disociación, cuando se produce, siempre modifica el sentido de los términos implicados. El mismo término “remaniement” lo utiliza L. Olbrechts-Tyteca años más tarde (1974: 321) al hablar de la diferencia entre la “rupture” y la “dissociation”:

«(...) ces ruptures de liaisons se bornent en principe à tenir isolés des éléments supposés préexistants. En revanche, devant certaines difficultés on procède à un remaniement des notions. Nous sommes alors en présence d'une technique beaucoup plus importante pour la pensée, qui est la dissociation.»

No debemos olvidar que gran parte de las nociones, según Perelman, y más en Filosofía, son confusas y solo se clarificarán, ya “transformadas” en el seno de un sistema filosófico, lo que ya supondría alguna disociación. Es el carácter proteico de las nociones, del propio lenguaje que utilizamos, lo que hace que la disociación termine modificando sus términos. Además, esta “modificación” repercutirá a su vez en otros ámbitos del lenguaje que no es el estrictamente filosófico hasta marcar una peculiar manera cultural de pensar:

«Si cette philosophie se répand (fruto de una disociación), si su vision des choses est admise, elle influencera l'usage commun et le langage de tous les jours. C'est ainsi que les philosophies dominantes de l'Occident marqueront, de leur empreinte, le langage du sens commun : les distinctions établies par Platon et Aristote, se propageront, à partir du grec et du latin, dans les langues européennes. Elles paraîtront aller de soi, seules des analyses poussés, des études de sémantique comparée, nous rendront conscients de la dépendance de notre langue, et de nos façon de penser, à l'égard des philosophies qui ont imprégné notre culture.» (LJ : 131)

*tout naturellement* unido. Lo curioso es que, una vez establecida la disociación, la separación, esta será vista como natural; y no como una *construcción* argumentativa; ya que eso supondría partir de un presupuesto retórico, inadmisibles para lo que Perelman llama *philosophies premières* como las de un Platón o un Descartes, por citar las más “racionalistas”. No olvidemos que es justamente en contra de una versión *contraigante* de razonamiento y de razón propia de los “racionalistas” e impropia de los “retóricos” contra la que arremete la filosofía de Perelman.

La disociación como técnica argumentativa afecta a lo que antes formaba uno, donde no había distinción; y el pensamiento, llámese lenguaje o razón, distingue allí donde ve ciertas incompatibilidades ¿A qué se refiere Perelman con incompatibilidades? En el caso que nos ocupa, a la disociación entre apariencia-realidad (TA: 556). Las incompatibilidades se dan entre las apariencias puesto que al ser incompatibles entre ellas estas no pueden expresar la realidad si partimos de la hipótesis de que todos los aspectos de lo real deben ser compatibles entre ellos. Perelman pone el ejemplo del palo sumergido en el agua que aparece quebrado a la vista y recto al tocarlo cuando en *realidad* (la cursiva es de Perelman) no puede estar simultáneamente doblado y recto. Luego, mientras que las apariencias pueden oponerse, lo real es coherente: su elaboración (se refiere Perelman a la elaboración de lo real<sup>47</sup>) tendrá como efecto disociar, distinguir, entre las apariencias, las que son engañosas de las que corresponden a lo real.

Esta primera constatación (apariencias incoherentes frente a una realidad que se piensa coherente) destaca inmediatamente el carácter equívoco, la significación y los valores confusos<sup>48</sup> de las apariencias. Es posible que la apariencia se conforme al objeto, se confunda con él, pero también puede ser que nos induzca a error. Mientras no tengamos ningún

---

<sup>47</sup> “Elaboración” que como tal implica una “construcción” de lo que es real, es decir, que la realidad *se construye* con todas las implicaciones filosóficas que algo así supone: entre ellas, que la Filosofía que ha pretendido dar cuenta de Una Realidad transparente al conocimiento, *espejo de la Naturaleza*, no es menos retórica que la más retórica de las filosofías. Lo que no desentona nada con una concepción retórica de la racionalidad como la que sostenemos aquí.

<sup>48</sup> El adjetivo usado por Perelman referido a la apariencia es “indécis”; que Sevilla Muñoz traduce como “ambiguo” (TA: 633); y nosotros como “confuso” teniendo en cuenta que la misma noción de realidad es para Perelman una “noción confusa”.

motivo para dudar, la apariencia solo es el aspecto con el que se muestra el objeto, es decir, la manifestación de lo real. Solo cuando las apariencias se muestran incompatibles, no se pueden aceptar todas a la vez, se opera, gracias a la distinción entre las apariencias que son 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: la realidad solo se comprende en relación a la apariencia y solo tiene sentido en la medida que anula la incompatibilidad. Luego “la realidad” en esta disociación proporciona un criterio, una norma que permite diferenciar lo que es válido de lo que no lo es, entre los aspectos de la apariencia:

«(...) la réalité n'est connue que par le chemin de l'apparence mais que c'est lui qui nous permet de juger les apparences, de les dévaluer comme telles. C'est au terme II (la réalité) qu'est attachée la valeur.»  
(Olbrechts-Tyteca 1974: 322)

Lo relevante es que este “criterio”, según Perelman, es una *construction* (cursiva en el original) que determina una regla que permite jerarquizar los múltiples aspectos de “la apariencia”, calificando de ilusorios, erróneos, aparentes (es decir, descalificándola) los que no se conforman a esta regla *construida* que proporciona lo real.

Tal como acabamos de ver, la disociación presupone la unidad primitiva de los elementos confundidos en el seno de una misma concepción, designados por una misma noción. Ahora bien, en toda disociación<sup>49</sup>, los términos resultantes no tendrían la misma suerte; allí donde se ha consolidado la Realidad se ha rechazado la apariencia, allí donde ha triunfado la Verdad no

---

<sup>49</sup> La pareja “apariencia/realidad” es elegida por Perelman como prototipo de disociación nocional, de una visión del mundo estableciendo jerarquías aplicables a otros sectores del pensamiento en los que también se muestra la misma disociación; o distinta. Esto, la diferencia en la relación de disociación junto con los términos que ella incluye, es lo que hace que haya pensamientos filosóficos de tendencias diferentes. Entre las parejas que aparecen con mayor frecuencia en el pensamiento occidental tendríamos, en el mismo orden de relación que “apariencia/realidad”, las parejas “opinión / verdad” y “filosofía /retórica” (TA: 561-568)

se tenía en cuenta la opinión, allí donde había Filosofía no había lugar para lo retórico si no era para embellecerla<sup>50</sup>.

Y el que esta disociación que en tan mal lugar ha dejado a la Retórica en su historia no sea natural sino derivada (lo natural era la “confusión”) es lo que nos permite comprender hoy la “filosofía” de la retórica, del mismo modo que la “retórica” de la filosofía. Lo paradójico es que quizá hoy solo tenga sentido hablar de Filosofía si triunfa la Retórica.

En el artículo «Les cadres sociaux de l’argumentation» (1959), Perelman hace balance de la historia de la argumentación, de la relación entre retórica y filosofía, en los términos de la disociación opinión-verdad<sup>51</sup>:

« L’évolution de la rhétorique et de la théorie de l’argumentation suit le sort du statut épistémologique de l’*opinion* opposée à la *vérité* ; selon que l’on prétend que toute vérité se présente comme l’opinion la plus défendable ou que l’opinion n’est qu’apparence de vérité<sup>52</sup>, on accordera a la rhétorique et à l’argumentation une place plus ou moins importante. Les controverses qui opposent les sophistes aux Eléates, aux pythagoriques et aux platoniciens nous livrent les premiers textes à ce sujet<sup>53</sup>. Il s’agit de savoir si la vérité résulte du dialogue, de la discussion,

---

<sup>50</sup> En el *Gorgias* a la luz de la superioridad de la verdad sobre la opinión, de la realidad sobre la apariencia, Platón presenta a través de una elaborada analogía a la retórica y a la sofística, la culinaria y la cosmética, como “prácticamente la misma cosa”:

“Así pues, según digo, la culinaria, como parte de la adulación, se oculta bajo la medicina; del mismo modo, bajo la gimnástica se oculta la cosmética, que es perjudicial, falsa, innoble, servil, que engaña con apariencias, colores, pulimentos y vestidos, hasta el punto de hacer que los que se procuran esta belleza prestada descuiden la belleza natural que produce la gimnástica.”  
*Gorgias* 465b

<sup>51</sup> Esta cita, por su longitud, merecedora de figurar en apéndice, es digna de aparecer aquí por ofrecernos Perelman en ella una visión panorámica y sintética de la columna *bífida* opinión-verdad que vertebró la historia de la filosofía desde los tiempos de Parménides, separando la retórica de la filosofía (Cfr. Cuadros Contreras 2013).

<sup>52</sup> Dependiendo de que la verdad se presente como la opinión más defendida (retórica, sofística) o que la opinión sea considerada como apariencia de la verdad (filosofía antirretórica) se considerará a la retórica y a la argumentación un lugar más o menos importante.

<sup>53</sup> Tendríamos ya desde el principio a los sofistas, los retóricos –para quienes la verdad saldría del diálogo, de la discusión, de la confrontación de opiniones-, por un lado; y a los filósofos –para quienes, una vez haber “disociado”, la opinión es lo otro de la verdad-, por otro. Esta bifurcación de caminos es lo que hizo que la discusión, nervio de la retórica, quedase en un discurso (más adelante hablaremos de la “falsa” dialéctica de Platón) que ordenando la realidad de acuerdo a su propia retina

de la confrontación de opiniones, o si existe de medios directos, inmediatos, de alcanzarlos cuyo uso sería preliminar a toda retórica, transformada, de técnica de invención y de discusión, en técnica de presentación y de persuasión concerniendo bien más la forma que el fondo del discurso. Entonces que Aristóteles y sus sucesores así como los filósofos de la Media y de la Nueva Academia han adoptado una posición más favorable a la retórica<sup>54</sup>, los estoicos, seguidos pronto por los neo-platónicos y los pensadores cristianos, no ven sino un procedimiento de exposición<sup>55</sup>. De más en más, en lugar de convencer, el discurso debe sobre todo gustar, la retórica cesa de ser una técnica filosófica para convertirse en un procedimiento literario, rol que ella jugará durante todo el Medioevo. Los siglos de la Renacimiento son los del mayor auge de la retórica, convertida en el centro del pensamiento humanista. Para

---

repartiese los acentos: tónico para la Filosofía, ático para la Retórica. Eliminando pues lo que Meyer llama la “problematicidad” del *logos*, el cuestionamiento, haciendo que la respuesta se dé antes que la pregunta, haciendo pues la pregunta innecesaria. En el fondo no hay discusión que valga puesto que toda proposición sería pro-posición de verdad, y todo debate, que apuesta por la pluralidad posible de proposiciones, quedaría anulado (Meyer 1990 a: 154)

«Déjà Platon, avec sa dialectique qui englobe la science, nous livre une vision propositionnaliste du *logos*. Par là, il faut entendre le rejet du questionnement. Socrate enracinait la démarche philosophique dans l’interrogation. Mais il ne pensait pas que l’on pût vraiment répondre (...) Pour Platon, l’interrogation doit avoir une autre fonction que de se perpétuer indéfiniment dans l’aporie. Si l’on questionne, c’est pour répondre. Que montre le cas de Socrate si ce n’est que le questionnement n’est qu’une procédure rhétorique, que le savoir n’en résulte pas, que la connaissance n’est pas réponse et quelle ne peut se laisser décrire par le recours à l’interrogativité? N’est-ce pas ce que prouve le célèbre paradoxe du *Ménon*? Si je sais ce que cherche, questionner est inutile, et si j’ignore ce que je dois savoir, questionner devient impossible. Le rôle du questionnement est de faire surgir, par le souvenir qu’éveillent les questions, un savoir enfoui en nous autrement.» (*Op. cit.*: 155)

<sup>54</sup> Aristóteles, un oasis en la disociación “opinión/verdad” platónica, confiere a la Retórica un saber dóxico (para Meyer, Aristóteles sigue sin embargo el modelo proposicional de su maestro), cuyo estatuto ontológico sería lo meramente posible, sobre el que se asientan los argumentos de la probabilidad, es decir, lo otro de la dialéctica, un instrumento particular de análisis para aquellos asuntos en cuyo marco de posibilidad interviene la acción del hombre (Racionero 2007: 9). Quizá el hecho de que Aristóteles no le confiera a la retórica un verdadero estatuto epistémico (Cfr. López Eire 1995 b: 26) (estatuto que sí tenía la dialéctica) no fuera tan malo en el fondo; quizá no sea tan malo que la fuerza de la retórica no consista tanto en el contenido de verdad (aunque para el Aristóteles platónico sí lo fuera), cuanto en que solicita el razonamiento como componente de la acción del hombre (lo bueno para el Perelman aristotélico, para quien la noción de adhesión es mucho más importante que la de verdad) (reflexión la nuestra apoyada en la distinción hecha por Racionero, *op. cit.*, 11)

<sup>55</sup> Salvo para el respiro retórico del Renacimiento, la retórica no habría hecho, en líneas generales y simplificando mucho –la realidad siempre es más compleja– nada más que caer en picado con el transcurso de los siglos hasta desvanecerse en el etéreo estilo del poeta. No es extraño que Víctor Hugo quisiera *retorcerle el cuello*.

les penseurs les plus variés, elle est alors la technique humaine par excellence, celle qui unit la pensée à l'action. Mais le recours à l'évidence, caractéristique des XVIème et XVIIème siècles, d'abord à l'évidence religieuse telle qu'elle est ressentie par la conscience du bon chrétien, puis à l'évidence rationnelle du cartésianisme, enfin à l'évidence sensible de l'empirisme, enlève toute importance philosophique à la rhétorique comme technique de l'argumentation. La rhétorique devient l'étude des procédés de style, ce qu'elle restera jusqu'au romantisme, lequel soumettra les techniques elles-mêmes à l'inspiration du poète. Le positivisme, tel qu'il se développe au cours de la deuxième moitié du XIXème siècle, marque le déclin le plus accentué de la rhétorique, écarté des programmes des lycées français en 1885. Par contre, sous l'influence du pragmatisme et de la philosophie des valeurs et par suite de la place grandissante prise par la philosophie du langage dans la pensée contemporaine, les études sur la rhétorique, à la fois en tant que technique d'argumentation, de persuasion et de présentation, se sont multipliées et plus particulièrement depuis les vingt dernières années.» (*Rh*: 364-365)

La pareja clásica opinión-verdad terminaría por ceder la plaza de la argumentación a la demostración. Desde una perspectiva así, si la demostración es la gruesa vena de lo verdadero, la argumentación lo es de la manipulación, *une faiblesse de la Raison* (Meyer 1990 a: 154). Relación de pareja, "opinión-verdad", presente en Platón magistralmente ilustrado con la alegoría de la caverna, al distinguir el interior, la opinión, que nunca puede ser objeto de conocimiento con el exterior, territorio hegemónico de la ciencia, de lo verdadero y considerado auténticamente real. Pareja antagónica que persistirá con arrebatos en la tradición filosófica y sobre todo en la filosofía cartesiana, al apostar por un conocimiento ilimitado sustentado en la verdad, que es lo mismo que lo evidente, es decir, de la firme seguridad que nos proporciona la certeza de una razón suficiente y sobre todo, autosuficiente, justo lo contrario si, desde una perspectiva retórica, nos apoyamos en una razón insuficiente y en el incierto suelo de lo opinable, donde ya no hablamos de demostración sino de argumentación. Se sabe, dice Perelman, que Descartes soñaba con una filosofía sin retórica:



«Le couple classique opinion / vérité indique que l'argumentation devrait céder à la démonstration. On sait que Descartes rêvait d'une philosophie sans rhétorique<sup>56</sup>.» (*Rh*: 230)

La crisis de la filosofía, el consabido *Ende der Philosophie*, habría sido el resultado de su ruptura con la retórica al apostar por un tipo de racionalidad que Perelman considera *contraignante*, una razón matemática que, si bien ha dado sus frutos en las ciencias formales y experimentales, no sirve para las ciencias humanas<sup>57</sup>. Ahora bien, también la ciencias escapan al encorsetamiento impuesto por este tipo de racionalidad, a la que Nietzsche llama *vieja hembra engañadora*, una razón que no se ha conformado con conocer, sino que también ha dispuesto un lugar (que es un no-lugar) más allá de la realidad, meta-físico, desde el que fundamentar toda la realidad. Este ha sido el des-propósito de las filosofías primeras: aquellas que una vez rechazaron los mitos<sup>58</sup>, las explicaciones fabulosas del mundo para construir con su "logos" un mundo transparente a la razón matemática. Sin embargo, parece que tanta transparencia no es buena. Al dar muerte la filosofía, la metafísica, a lo que con desdén consideraba retórico, abrió una brecha, una disociación que ha ido consumándose al tiempo que consumiéndose,

---

<sup>56</sup> Perelman cita a Henri Gouhier, «La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique» (1955) (Cfr. *TA*: 717, 721; Gouhier 1999 (1962)).

<sup>57</sup> Cfr. Iannantuono 1999: 38:

“Perelman cerca di limitare la forza del modello razionalistico che separa l'universo conscitivo in due grandi regioni: da una parte il luogo della certezza, dell'evidenza e della previsione della scienza, dall'altra lo spazio dominato dalla persuasione retorica, dal verosimile, dal probabile, dall'esistenza storico-sociale. In questo orizzonte le categorie interpretative della realtà non vanno più concepite come schemi stabili ed eterni, acquisite una volta per sempre, ma come forme concettuali vincolate a un determinato condizionamento storico, sociale e culturale. Anche il concetto di verità nel contesto argomentativo subisce un mutamento in termini esistenziali; viene considerato come una nozione costruita attraverso la mediazione del discorso intersoggettivo. Infine, mentre il razionalismo pone il soggetto solo di fronte all'universo e a ciò che deve conoscere, la 'nouvelle rhétorique' concepisce la soggettività in termini sociali, storici; essa si inserisce a pieno titolo nel dibattito novecentesco sul problema metodologico delle scienze dello spirito.”

<sup>58</sup> Pero, hay una filosofía afín a Perelman, la viquiana, tal como hemos señalado más arriba, al hablar de la tradición del humanismo retórico en la cual habría que incluir la *NR*, que no solo no rechaza al mito, sino que ve en él el origen del propio pensamiento. En relación al origen mítico de la retórica cfr. Pernot (2008: 84-98).

destruyendo esta dualidad desde los tiempos de Parménides entre la vía de la verdad y la vía de la opinión, permitiendo paradójicamente desde la misma filosofía el resurgimiento de la retórica -según la mitología cuando el Ave Fénix siente que va a morir fabrica un nido con plantas aromáticas, al que prende fuego- de sus propia cenizas, como filosofía retórica.

Lo cierto es que el destino de la Retórica siempre ha ido ligado al de la Filosofía. En la *NR*, terreno de lo opinable y de la argumentación, circula el torrente de una lógica informal; mientras que la Filosofía, que tanto ha despreciado a la Retórica, sería lo que tradicionalmente había sido desde los tiempos de Parménides hasta los empiristas lógicos, terreno de la Verdad en mayúsculo singular y de la demostración, lo propio de una lógica formal donde el contenido de un mundo puede verse absolutamente y verse a través del transparente cristal de un lenguaje que se pretende unívoco:

“(...) la falacia del lenguaje (desde Parménides) estaba en marcha (se pensaba que la realidad se descubre y desentraña con el lenguaje-razón, el *lógos*) y amenazaba con perpetuarse sin límite temporal.

El lenguaje en sus dos versiones de pensamiento y comunicación, estaba a punto de convertirse en el dogmático e inconvertible espejo de la realidad para siempre jamás<sup>59</sup>.” (López Eire 2003: 14-15)

Pero la amenaza de la que habla López Eire no se ha cumplido. En estos tiempos de retórica en los que el “logos” no solo se utiliza para “faire joli” sino que se reivindica su relación fundamental, desde sus propios orígenes, con la racionalidad (Danblon 2013: 11); ni unívoco ni absoluto es ya el lenguaje de la filosofía (otro nombre de la retórica), ni huye de lo equívoco del lenguaje natural, ni *prefiere* un mundo que no sea contingente, acorde a una razón humana que no es esa razón descarnada, *contraingnante*, de la tradición occidental<sup>60</sup>.

No siempre fue así, la *NR* planteada por Perelman tiene como surtidor la tradición retórica antigua, una parte, y de manera implícita, procede de los

---

<sup>59</sup> El lenguaje convertido en espejo de la realidad no se corresponde con la retórica propia de un filósofo “edificante” como Perelman.

<sup>60</sup> Cfr. Melcer 2013 b.

sofistas<sup>61</sup>; y la mayor parte, de la retórica aristotélica hasta la saciedad confesada explícitamente, desde que descubrió que el Estagirita proponía un modo de razonar en el que la razón con sus razonamientos dialécticos podía pensar aquello que la alegoría platónica había recluido en la oscuridad cavernosa de lo que nunca será verdad porque no es de verdad (Cassin 1997). No solo había que desterrar a los poetas, también a los retóricos filósofos: a los embaucadores sofistas, prestidigitadores y malabaristas de palabras y no de verdades.

Cuando aún no había claro discernimiento entre retórica y filosofía, el arte de argumentar en Gorgias, Protágoras y Zenón concernía siempre, según Perelman, al grado de adhesión por parte del auditorio a las tesis que se presentan confrontadas: el objetivo de este arte es reforzar o, por el contrario, disminuir por medio de toda suerte de argumentos, presentando razones a favor de las tesis enfrentadas o razones en contra con objeto de influir en el individuo *tout entier*, y así poder persuadirlo. Con la expresión “*tout entier*” se refiere Perelman a la no separación entre la razón y la voluntad, entre la razón y el corazón (*Rh*: 244). La retórica es pues como una “mano abierta”<sup>62</sup> tendida a los demás con sus objeciones, sus emociones, sus razones..., más amable que el “puño cerrado” de la dialéctica, que solo se dirige a la razón del otro y

---

<sup>61</sup> Poco o casi nada habla Perelman de los sofistas. El « nacimiento » de la *nouvelle rhétorique* se remonta a la cumbre de la *Retórica* de Aristóteles, dicho muchas veces en su obra. Lo que sí sabemos es que Perelman tuvo en presente *Les Sophistes. Protágoras, Gorgias, Prodicus, Hippias* (1948) de su maestro E. Dupréel. En 1980 se publica *Introduction historique à la philosophie morale*, donde se reproducen los apuntes de Perelman en sus clases de *Philosophie morale*, materia que había impartido en la ULB durante una década; y donde se explican distintos autores. El punto de partida del curso es Protágoras, el sofista que, según Perelman, intentó explicar los fenómenos morales al margen de una concepción puramente religiosa:

«Son rôle, comme celui des sophistes en général, a été négligé par les philosophes d'inspiration religieuse ou absolutiste. Il fallait qu'une réaction se produise pour que l'on accorde aux sophistes la place qui leur revient dans l'histoire de l'esprit critique.» (*IHPH* : 14)

<sup>62</sup> Una bella imagen que Sexto Empírico atribuye a Zenón y según la cual este, para distinguir la dialéctica de la retórica, “cerró la mano, abriéndola después nuevamente”, recogida por Perelman en su *TA*: 47, al referirse a lo humano de la argumentación, frente a la dialéctica platónica, trasunto de la demostración, que no se conforma con el convencimiento de los hombres sino que ayudada por una retórica “buena” pueda convencer a los dioses mismos (*TA*: 9, citando en una de tantas veces el *Fedro* 273e)

que ni siquiera la tiene en cuenta si no sigue el camino seguro de la verdad (TA: 79, en el que Perelman cita el *Gorgias* 487d-e).

El legado platónico para con la retórica ha perdurado durante siglos, el célebre apotegma whiteheadiano que sentencia que “toda la filosofía occidental es una serie de notas a pie de página de la filosofía platónica” adquiere todo su sentido en la obra de Perelman al tratar la cuestión de la desigual asimetría entre lo que ha sido la filosofía y de lo que ha sido de la retórica. La filosofía ha permanecido fiel a la dualidad platónica<sup>63</sup> en el transcurso de su historia, lo que ha hecho que la retórica haya estado, primero, supeditada, si quería ser algo, a la filosofía para terminar no siendo casi nada. Al final fue la derrota, el vencimiento de la retórica. Paradójicamente, la retórica que sirve para convencer es al final la vencida. Pero con un final feliz, como de ave fénix, de resurgimiento de sus propias cenizas filosóficas, la retórica, nueva imagen de la filosofía, que nunca ha dejado de ser retórica, se abre camino en múltiples derroteros filosóficos que siempre serán retóricos, mostrándose como lo que nunca ha dejado de ser: “une condition nécessaire de la raison humaine” (Danblon 2013: *ibidem*)

### 1.1. La retórica vencida.

Perelman creía que sería una historia intelectualmente apasionante la de los avatares y progresivo declive de la retórica desde las postrimerías de la Antigüedad hasta nuestros días<sup>64</sup>:

---

<sup>63</sup> Dualismo que ha llevado incorporado la idea “toute faite” bastante reduccionista aventada por el mismo Platón en sus diálogos *Gorgias* y *Fedro* que consiste en diferenciar la “buena” retórica, reflejo –en el sentido de representación- matemático de lo real; de la “mala” retórica, pérfida y manipuladora, solo reflejo -en el sentido de ilusión- de lo real.

<sup>64</sup> Con “nuestros días” nos estamos refiriendo a 1969, once años después del TA, fecha en la que se escribe lo citado en el cuerpo del texto, bajo el significativo título *Rhétorique et Philosophie*, en tanto y en cuanto que en este capítulo se propone una reflexión sobre la relación histórica entre dos disciplinas que se han pensado distintas, contrapuestas y hasta, nos aventuramos a decir, superpuestas.

«Ce serait une histoire intellectuellement passionnante que celle des avatars et du déclin progressif de la rhétorique, depuis la fin de l'antiquité jusqu'à nous jours. En effet, à part un renouveau aux siècles de la Renaissance, on a vu son champ d'action et son influence progressivement diminuer.» (*Rh*: 211)

De tal modo apasionante, tal como sostiene Perelman, quizá porque a excepción del nuevo destello retórico en el Renacimiento, el camino de la Retórica no había hecho nada más que descender toda vez que su campo de aplicación se iba recortando, consecuencia del auge del positivismo y de una concepción estrecha no solo de la ciencia sino también de la racionalidad:

“En la primera mitad de este siglo (s. XX), 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 (...) Por otra parte, si en nuestro siglo ha tardado 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 de la cual nada se consideraba persuasivo si no se amoldaba a criterios estrictamente científicos (...) Reducida, pues la retórica a arte de la expresión, perdió todo su interés filosófico. “(González Bedoya 2006: 8-9)

La andadura de la retórica ha sido larga<sup>65</sup>. En nuestro trabajo solo señalaremos, siguiendo a Perelman, los hitos más significativos de su periplo con el propósito de comprender mejor su rehabilitación y reviviscencia a mitad del siglo pasado como una forma más de conocimiento y su estrecha relación con la filosofía, hasta el punto de pensar toda filosofía en términos retóricos, incluidas las más antirretóricas de entre ellas. Ha sido dentro de la misma filosofía donde latía el vencimiento de la retórica pero no por ser ajena a la

---

<sup>65</sup> Para profundizar en la evolución histórica de la retórica se pueden consultar, entre otras, las obras de: Albadalejo 1989; Barilli 1995; Barthes 1982; Bender & Wellbery 1990; Berguez 1990; Capdevilla Gómez 2005; Damelle 2008; Desbordes 1996; Dupréel 1948; Gómez Redondo 1996; González Bedoya 1990; Hernández Guerrero & García Tejera 1994; Laborda 1993; Meyer 1999; Mortara 1991; Murphy 1988; Natali 2002; Robrieux 1993; Reboul 1986 b; Ruiz Castellanos 1994; Spang 1984; Vega Reñón & Olmos Gómez.

filosofía sino justamente por lo contrario, por estar latente, por latir en las mismas entrañas de esta.

Para desentrañar la historia de la derrota de la retórica hemos seguido el rastro de los indicios dejados por Perelman en su obra permitiéndonos atisbar y reflexionar sobre el origen de su completo abatimiento hasta llegar a convertirse en solo forma, más o menos florida, que comúnmente y de modo peyorativo calificamos incluso hoy día de “meramente” retórica, sin importancia ni sustancia, en contraposición a lo que sí la tiene, a lo que sí dice algo de verdad. Es un *lugar común* pensar que un discurso retórico es un discurso *florero*, huero, vacío, que puede decirnos algo si nos resulta persuasivo, convincente, podemos hasta sucumbir a sus encantos, pero que en el fondo, todos sabemos, que hay que tener cuidado con él, porque no dice nada. No es esta, después de llevar años leyendo, pensando y repensando la obra de Perelman, nuestra opinión. Es justamente contra esta idea extendida sobre la retórica contra la que se planta la *NR* de Perelman, al revivir un arte, una técnica, un modo de pensar y de decir consciente de su calado en todo momento retórico. Lo que supone un modo de hacer filosofía que, desde la misma filosofía antirretórica, había sido desterrado de los “verdaderos” dominios de la Filosofía.

La historia de la retórica que es también la de la filosofía comenzó con los sofistas. Para estos comerciantes del saber la retórica es un instrumento que permite la demostración técnica de lo verosímil: no es objeto de la sofística la noción de verdad<sup>66</sup>. Motivo del desprestigio sufrido por los sofistas por parte de Platón, puesto que la verdad no guiaba sus discursos. Y no solo atañe al conocimiento sino también al ámbito moral, para Platón, el conocimiento

---

<sup>66</sup> E. Bréhier 2012 (1930): 72-73, autor del prefacio póstumo inacabado de *Rhétorique et Philosophie* (1952), escribe algo, nada novedoso, sobre los sofistas en su *Histoire de la philosophie* que, seguramente, debió leer Perelman:

«Les sophistes sont des professeurs qui vont de ville en ville chercher leur auditoire et qui, pour un prix convenu, apprennent à leurs élèves, soit en des leçons d'apparat, soit en une série de cours, les méthodes pour faire triompher une thèse quelle que soit. À la recherche et à la publication de la vérité est substituée la recherche du succès, fondé sur l'art de convaincre, de persuader, de séduire.»

verdadero y el bien van de la mano: se entiende la ética como la defensa de una verdad absoluta<sup>67</sup>.

A los sofistas se les etiquetó de escépticos puesto que no creían en la posibilidad de conseguir la verdad. Los sofistas, en un mundo donde reinaban los dioses y los semidioses se acercaron a la vida real del hombre, a la dimensión social del hombre: con ellos se empieza a conocer al hombre en tanto que individuo en el seno de una comunidad social. De ahí la importancia capital de la palabra. Los sofistas fueron quizá los primeros teóricos del poder de la palabra y en subrayar el influjo de esta en los asuntos humanos.

Isócrates (436-338 antes de J.-C.), enseña la *techné rhétoriké*, sin embargo, rechaza tanto la dialéctica platónica como los artificios sofistas y establece un puente entre la oratoria y la elocuencia, donde la retórica sería un arte de pensar, un arte de vivir que no se traduciría en la búsqueda de la verdad sino de la virtud. La retórica es para él toda la filosofía, convencido de que el hombre no puede conocer las cosas tal como son, situando la dialéctica de Platón al mismo nivel que la erística de los sofistas. Para Isócrates los fundamentos de la filosofía son retóricos. Evidentemente, Platón se opondrá a esta concepción de la filosofía (Carrilho 1999: 33-37)

Ahora bien, ¿en qué momento de la historia empieza este creciente descrédito de la retórica según Perelman?

«Pour examiner le discrédit croissant de la rhétorique, on a évoqué le changement de régime à la fin de l'Antiquité, où les assemblées délibérantes ont perdu tout pouvoir politique et même judiciaire, au profit de l'empereur et des fonctionnaires nommés par lui.» (*Rh*: 211)

Con la evocación del cambio de régimen al final de la Antigüedad Perelman pretende resaltar el conflicto entre los filósofos (aquellos que se proponían esencialmente el conocimiento verdadero) y los sofistas (aquellos

---

<sup>67</sup> Perelman deja claro en la introducción de su *Introduction historique à la philosophie morale* (1980): 12, contrariamente a Platón, que para poder hablar de concepción razonable en materia de moral es esencial desvincular la noción de razonable de la idea de verdad; y para ello será preciso una *raison élargie* muy distinta de la que guía al filósofo platónico, cartesiano o humeano, por poner los ejemplos más destacados de filósofos "primeros", o como diría Rorty, "sistemáticos".

que se disponían a educar a sus discípulos tanto para las deliberaciones políticas como para los asuntos de la justicia). No obstante, parece que se produce un auge de la figura política del emperador en detrimento de las asambleas, lugar en el que se requería ser un buen orador para ser escuchado. El emperador y sus funcionarios nombrados por él no necesitaban ganarse al público mediante su discurso puesto que ellos eran los portavoces del orden natural de las cosas, de un conocimiento instalado en el firme suelo de lo verdadero.

Y los filósofos tuvieron la última palabra. Platón se opone a la idea sofista de que la retórica es filosofía, para él están netamente separadas retórica y filosofía: la retórica es el reino de la opinión mientras que la filosofía es el reino de la verdad.

La diferencia entre los sofistas, por un lado, y Sócrates y Platón, por el otro, consistió en que los dos filósofos subordinaron la retórica a la filosofía. Aunque en el pensamiento antiguo la técnica retórica tenía bastante que decir en la resolución de los conflictos de la polis, la filosofía constituía algo más que una mera *τέχνη*, un mero arte para la persuasión con independencia del contenido de lo enunciado. Para Platón y los socráticos, la Filosofía era un saber mayúsculo, riguroso, que aspiraba a la verdad absoluta, no susceptible de manipulación retórica.

Para Platón solo si la Retórica era buena no podía ser lo contrario a la Filosofía sino su complementario, su *eco*<sup>68</sup>; mientras que la mala Retórica además de su contrario era su peor contrincante, capaz de argumentar cualquier cosa, a favor o en contra<sup>69</sup>. Pero quizá Platón se equivocara sin darse

---

<sup>68</sup> De tal modo que a la Retórica, como *Eco*, solo le está permitido pronunciar las últimas palabras de su Narciso, mientras que este, la Filosofía, tendría la última palabra.

<sup>69</sup> Interesante al respecto son los *Discursos dobles*, de autor desconocido y de indudable contenido sofístico, donde se reflejan las habilidades retóricas en el manejo las palabras:

“A lo largo de toda ella (la obra sofista *Discursos dobles*) se avanzan argumentos opuestos sobre la identidad o no identidad de términos filosóficos o simplemente de nombres aparentemente antitéticos, tales como bueno / malo, verdadero / falso (...) La técnica de los *Discursos dobles* no consiste pues en excogitar nuevos argumentos para rechazar el contrario, retorciendo y



cuenta, ya que lo peor que puede pasarle a la retórica no sea *apuntalar* lo dicho por la filosofía sino estar al servicio del calado inmoral de quien la utiliza. Pero en ese caso no es mala, nunca sería mala la retórica, solo el uso que de ella se hace sería malo. Platón creía que el buen retor sería aquel que supiese de filosofía; y en este caso ya estaríamos hablando de una retórica filosófica; que no es lo mismo que una filosofía retórica, mala. En este sentido, retórica y sofística son lo mismo (*Gorgias* 465 c; 520 a). Ahora bien, quizá la retórica no sea ni buena ni mala sino la persona con su retórica (*Gorgias* 457 a-c; 504 d 5)<sup>70</sup>:

“La retórica filosófica es a la retórica común, como el demagogo al político, o el droguero al médico. Esta mala retórica era dañina para los individuos y para los estados, ya que debilitaba el vigor de las leyes, que son las que dan vida a la sociedad. Cuando alguien que se ha ejercitado en la retórica la utiliza contra su patria y sus leyes, no se convierte en indeseable y traidor a causa de la retórica, sino de su propia maldad. Un ejemplo muy parecido es usado por Platón en el *Gorgias*, así dice, cuando un boxeador pega a su padre, no es a causa del boxeo, sino a causa de su inmoralidad. Este ejemplo, aquí, también se amplía a la retórica, cosa en la que no cayó Platón, cuando en el mismo texto, se queja de que una asamblea elegiría antes a un orador que a un médico,

---

anulando el efecto primero. Es en definitiva la técnica de ‘hacer más fuerte el argumento más débil’” (Melero Bellido 2007 : 392)

<sup>70</sup> La retórica no lleva consigo la falsedad. Hay distintos niveles en que puede entenderse y ejercitarse la retórica en el *Gorgias* platónico, a tenor de Gadamer:

“El primero de ellos, expresado por Gorgias, es aquel en que la retórica se toma como un puro instrumento, por lo que su valor depende del uso que se haga de ella. Pero la conclusión última del diálogo es sin embargo que el buen retórico debe usar bien su arte, y que cuando este se usa bien lleva ciertamente a desarrollar en quienes lo escuchan el sentido de lo justo y lo injusto, de lo que está bien y lo que está mal. Debemos por tanto liberarnos de ese concepto erróneo de la retórica como arte de la ilusión. Vico se sitúa en la auténtica tradición retórica (esta sería también la línea que sigue Perelman), él no ha inventado nada nuevo, solo ha mantenido firme lo que en toda cultura de la antigüedad era normal y había sido obligatorio. É simplemente nos ha recordado todo esto, mostrándonos una vez más que todo nuestro saber no es demostración (el subrayado es nuestro con objeto de resaltar la confluencia de Perelman con la concepción del saber en Vico entendida por Gadamer), escribe contra Galileo y el pensamiento derivado de él. Debemos darnos cuenta que después de él, durante dos siglos completos, la retórica ha sido considerada como “mera retórica” y nada más(...) Es preciso, pues, redescubrir el sentido de la retórica antigua, su sentido auténtico está hoy tan escondido que ninguno cree ya que la ética fue al principio retórica.” (Gadamer 2010 (2002): 71)

para el puesto de médico, o a un orador a un artesano para realizar cualquier trabajo. Pero de lo que no se da cuenta Platón es de que en ambos casos el retórico es inmoral porque convence mintiendo, no es orador, es un mentiroso, a no ser que sea un médico o una artesano que usa las bondades de la retórica para presentar mejor su proyecto.” (Román Alcalá 2007: 148)

Cabría preguntarse si también para Perelman habría una Retórica mala. Los razonamientos aceptables serían retóricos mientras que los argumentos que el propio Perelman califica de *sophistiqués* deberían ser inaceptables, al diferenciar entre los argumentos en los que se busca persuadir y convencer de aquellos en los que se busca engañar o inducir al error:

«Cet esprit critique n'est pas inné, et il ne pourrait s'acquérir par une éducation qui se limiterait à une formation rigoureuse de type mathématique. Les notions confuses constituent, dans la théorie et la pratique de l'action, surtout de l'action publique, des instruments de communication et de persuasion inéliminables. Mais il faut les manier avec prudence. C'est le rôle de la rhétorique, telle que je la conçois, c'est-à-dire d'une théorie de l'argumentation, qui englobe d'ailleurs la dialectique des Anciens, celle de Socrate, de Platon et d'Aristote, de nous prémunir contre l'usage abusif des notions confuses. C'est par l'étude des procédés argumentatifs, rhétoriques et dialectiques que nous apprendrons à distinguer les raisonnements acceptables des raisonnements sophistiqués, ceux où l'on cherche à persuader et à convaincre de ceux où l'on cherche à tromper, à induire en erreur. C'est la raison d'ailleurs pour laquelle je considère l'enseignement de la rhétorique ainsi comprise comme un élément central de toute éducation libérale. » (RD: 163)

No habría dos retóricas, una buena y otra mala a lo platónico: una que sirve a la filosofía y al conocimiento verdadero; y la otra, la de los sofistas, que no toca fondo y se mueve en las procelosas y confusas aguas de la opinión. No hay así pues dos retóricas en Perelman aunque sí dos filosofías; y, en último término, múltiples filosofías. Cuando hablamos de dos filosofías en relación a Perelman nos referimos a las filosofías primeras, aquellas que creen en fundamento; y a las filosofías regresivas, en consonancia con múltiples filosofías.

Lo que ha opuesto tradicionalmente desde Sócrates y Platón a la *psicagogia* de la búsqueda de la adhesión, al discurso que buscaba el uso no

solo de la razón teórica sino también de una razón práctica, es el peligro que presenta la persecución a todo precio del éxito, caro a los demagogos, en desprecio de la verdad que es lo que importa al filósofo. Para el filósofo lo que cuenta no es la adhesión o la opinión de la muchedumbre ignorante, sino la verdad y la elaboración de un saber válido: tema central del *Gorgias*:

«Ce que l'on a, depuis Socrate et Platon, traditionnellement opposé à cette recherche de l'adhésion, au discours visant l'action sur autrui, à cette psychagogie, c'est le danger que présente la poursuite à tout prix du succès, cher aux démagogues, au mépris de la vérité qui importe au philosophe. Ce qui compte, en effet, pour ce dernier, ce n'est pas l'opinion et l'adhésion de la foule ignorante, c'est la vérité et l'élaboration d'un savoir valable. Comme on le sait, c'est le thème central du dialogue platonicien, *Gorgias*.» (*Rh*: 244)

El descrédito que Platón proyecta sobre la retórica en su *Gorgias* es debido a que se trata de una técnica de lo verosímil, de lo que no es verdadero. La preocupación del orador consiste en actuar de una manera eficaz sobre un auditorio de ignorantes, el orador en este caso debía necesariamente adaptar su discurso al nivel de aquellos que lo escuchaban. Por este motivo las pruebas más sólidas, a los ojos de los hombres competentes no eran siempre las correspondientes a la convicción; es comprensible que Platón condene los subterfugios de los oradores como indignos del filósofo:

«Le discrédit que Platon jette sur la rhétorique, dans son *Gorgias*, est dû au fait qu'il s'agit d'une technique du vraisemblable à l'usage du vulgaire. La préoccupation de l'orateur étant d'agir d'une façon efficace sur un auditoire d'ignorants, il devait nécessairement adapter son discours au niveau de ceux qui l'écoutaient. Les preuves le plus solides, aux yeux des hommes compétents, n'étaient pas toujours celles qui emportaient la conviction, et l'on comprend que Platon condamne les subterfuges des orateurs, qu'il juge indignes d'un philosophe.» (*Rh*: 318)

Va de suyo, según Perelman, que para Platón, no es suficiente con conocer la verdad, también hay que comunicarla y hacerla admitir por los otros. En este sentido, también parece que cuenta la adhesión, pero solo aparentemente. Solo para convencer de verdades echaría mano el filósofo de la retórica: es decir, como dice en el *Fedro* (273 e), una retórica a la altura de

los dioses mismos. Será pues en este diálogo en el que Platón soñará con una retórica que sería digna de él, del filósofo. Una retórica cuyos argumentos podrían convencer a los moradores del Olimpo. De este modo si toda retórica tiene un uso práctico, que mueve a la acción, que tiene un efecto sobre quien lo escucha, será pues la calidad de *ces esprits* lo que distinguirá pues una retórica despreciable de una retórica digna de elogios. Y esta retórica digna de los dioses mismos estará fundada sobre un conocimiento objetivamente válido:

«Mais dans le *Phèdre*, Platon rêve d'une rhétorique qui serait digne de lui, d'une rhétorique dont les arguments pourraient convaincre les dieux eux-mêmes. Si toute rhétorique tend à l'action efficace sur les esprits, c'est la qualité de ces esprits qui distinguerait donc une rhétorique méprisante d'une rhétorique digne d'éloges.» (*Rh*: 318)

Luego si por un lado tenemos el rechazo explícito de la retórica en el *Gorgias*, por otro lado, tenemos lo indispensable de esta en el *Fedro*, siempre y cuando, claro está, esté al servicio de la verdad puesto que la tarea esencial de la filosofía no es convencer o persuadir al otro sino establecer la verdad y el conocimiento. La comunicación de esta verdad es socialmente importante pero no tan importante como la verdad misma. Platón es del parecer que el filósofo puede prescindir de la argumentación porque ante lo verdadero no hay parecer alguno<sup>71</sup>:

---

<sup>71</sup> En relación a esta cuestión Perelman hace alusión en su artículo "Une théorie philosophique de l'argumentation" a un *remarquable* artículo, según su palabras, titulado *Rhétorique, Dialectique et Exigence première* publicado en un volumen dedicado a la *théorie de l'argumentation*, en el que el profesor J. Moreau, de la Faculté des Lettres de Bordeaux, muestra claramente, según Perelman, cómo Platón se daba perfecta cuenta del hecho que no se discuten aquellas cuestiones que pueden ser resueltas de manera objetiva, gracias a *procédés incontestables*:

«Si nous différons d'avis, toi et moi, dit Socrate à Euthyphron, sur le nombre (des objets dans un panier), sur la longueur (d'une pièce d'étoffe) ou sur le poids (d'un sac de blé), nous ne nous disputerions pas pour cela ; nous n'entamerions pas une discussion ; il nous suffirait de compter, de mesurer ou de peser, et notre différend serait résolu. Ces différends ne se prolongent et ne s'enveniment que là où nous manquent de tels procédés de mesure, de tels critères d'objectivité ; c'est le cas, précise Socrate, quand on est en désaccord sur le juste et l'injuste, le beau et le laid, le bien et le mal, en un mot sur les valeurs (Platon, *Euthyphron*, 7d). Or, si l'on veut éviter en pareil cas que le désaccord ne dégénère en conflit et ne soit résolu par la violence il n'est d'autre moyen que d'avoir recours à une discussion raisonnable. La dialectique, art de la discussion, apparaît comme la méthode appropriée à la solution des

«Il va de soi que, pour Platon, il ne suffit pas de connaître la vérité, il faut encore la communiquer et la faire admettre par les autres. A cet effet, une rhétorique est indispensable, mais ce sera, comme le dit Platon dans le *Phèdre*, une rhétorique digne des dieux eux-mêmes. Mais la tâche essentielle du philosophe, c'est l'établissement de la vérité. La communication de cette vérité est certes socialement importante mais, comme telle, étrangère à la philosophie.» (*Rh*: 244-245)

Ahora bien, las cuestiones propiamente filosóficas son justamente las relativas a los valores, cuyas verdades nunca escapan del todo a la controversia: otro será pues el modo de pensar la filosofía y la retórica en Perelman. Los filósofos, buscadores de la verdad y no de la “adhesión”, se veían obligados paradójicamente a recurrir a las técnicas dialéctica y retórica, la argumentación, para escribir en términos absolutos el dominio de lo verdadero (*Rh*: 246). Este modo de pensar solo tiene cabida, tal como dice Perelman, desde una perspectiva dogmática o desde una visión cientista. Estaríamos pues ante una retórica dogmática, propia de lo que Perelman llama filosofías primeras, aquellas que parten de principios incuestionables pero que desde una retórica no dogmática como la de Perelman, o la nuestra propia en esta tesis, no sirve (sirvienta) a la filosofía:

«Ce n'est que dans une perspective dogmatique ou dans une vision scientifique que dialectique et rhétorique, n'ayant plus de valeur probatoire, se transforment en techniques pédagogiques, psychologiques ou littéraires, visant à renforcer l'adhésion à des vérités établies au moyen d'autres procédés.» (*Rh*: 246)

En relación al sentido original del término dialéctica, se pronuncia Perelman en el artículo “Dialectique et dialogue” (1970). El dialéctico, atendiendo a Platón, sería aquel que sabe interrogar y responder (*Cratilo*, 390c), que es capaz de *éprouver* las tesis avanzadas por su interlocutor y sabe además refutar las objeciones que se oponen a las suyas, sería el espíritu

---

problèmes pratiques, ceux qui concernent les fins de l'action et où sont engagées des valeurs ; c'est à l'examen de telles questions qu'elle est employée dans les dialogues socratiques, et c'est la raison de l'estime où elle est tenue par Platon.» (*Rh*: 245)

crítico que hace prueba de su dominio cuestionando a los demás y procurando respuestas adecuadas a sus preguntas. En este sentido, dice Perelman, Zenón, Sócrates y el Parménides puestos en escena por Platón, serían todos ellos dialécticos:

« Zénon exerce sa dialectique en partant d'une thèse de l'adversaire et en montrant qu'elle est incompatible avec d'autres thèses que l'adversaire admet également. En le forçant à reconnaître cette incompatibilité, Zénon oblige son interlocuteur à faire un choix, en renonçant à la thèse à laquelle il tient moins. De même, Socrate, dans sa recherche de définitions satisfaisantes, critique les essais de définitions de son interlocuteur, en montrant que les définitions proposées sont incompatibles avec des affirmations, des croyances ou des thèses qui semblent plus assurées.

Pour Platon, le métaphysicien, la dialectique n'est qu'une méthode pour transcender les hypothèses, pour arriver à l'absolu, mais ces thèses non hypothétiques doivent être garanties par une intuition évidente. La dialectique seule ne peut les fonder, et quand l'évidence leur fournit un fondement suffisant, la dialectique devient superflue : elle est critique, mais pas constructive. » (Rh: 11)

La dialéctica socrática impone verdades. Por ello no es extraño que la verdad no se entienda de manera individual ni siquiera como fruto de un acuerdo. Curiosamente Platón en sus diálogos se sirve magistralmente del acuerdo como signo de verdad, pero este no sería lo acordado retóricamente, sino el acuerdo evidente para todo aquel que haga uso de su razón. El acuerdo en estos términos sería así pues unánime. En realidad se trataría de un falso acuerdo al no contarse con las opiniones del otro. Podríamos decir que los diálogos platónicos están dirigidos, tratándose en el fondo de un monólogo con una forma dialógica:

«Dans ses dialogues, Platon s'est servi sciemment de l'accord comme signe de vérité ; on le voit bien clairement par ce petit discours que, dans le *Gorgias*, Socrate adresse à Calliclès :

*Voilà donc une question réglée : chaque fois que nous serons d'accord sur un point, ce point sera considéré comme suffisamment éprouvé de part à l'autre, sans qu'il y ait lieu de l'examiner à nouveau. Tu ne pouvais en effet me l'accorder faute de science ni par excès de timidité, et tu ne saurais, en le faisant, vouloir me tromper ; car tu es mon ami, dis-tu.*

*Notre accord, par conséquent, prouvera réellement que nous aurions atteint la vérité.» (Rh: 320)*

En el *Gorgias* Platón nos indica la razón por la que el diálogo le parece la forma más conveniente a la hora de presentar las tesis filosóficas. Los extensos discursos continuos, conformes a los preceptos de la retórica, tienen como objetivo principal persuadir a los auditorios gracias al recurso de una serie de procedimientos diversos. Esto no sucedía en la puesta en escena platónica del diálogo, ya que a cada paso el interlocutor asiente, paso a paso, peldaño a peldaño, como si de una deducción se tratara. La ambición de Platón es conseguir la adhesión total en el *formato* de una discusión que en realidad solo sería aparente.

Pareto, según Perelman, se burla de esta manera de proceder de Platón a la hora de conseguir el consentimiento universal, que no sería en fin de cuentas más que el de Platón mismo, quedando relegado el papel del locutor al de simple marioneta. De este modo se solaparían la figura del dialéctico con la del analítico, escapando de la argumentación retórica tal como la entiende Perelman:

«Pareto, qui interprète Platon sans bienveillance, se moque de cette façon de procéder :

*Cet excellent Platon, écrit-il, a une manière simple, facile, efficace, d'obtenir le consentement universel, ou si l'on veut, celui des sages : il se le fait accorder par un interlocuteur de ses dialogues, auquel il fait dire ce qu'il veut ; en sorte que ce consentement n'est au fond que celui de Platon et qu'il est admis sans peine par ceux dont il flatte l'imagination.*

Mais cet interlocuteur, n'est-ce qu'une marionnette dont l'auteur tire les ficelles de la façon qui lui semble la plus appropriée ? Quelle serait, dans ce cas, non seulement pour les lecteurs, mais pour Platon lui-même, la valeur de la méthode dialectique ?» (Rh: 54)

El papel del interlocutor no cuenta, ya que la verdad del “diálogo” no se vería en absoluto influida por la personalidad del interlocutor. Todo quedaría en la previsible reacción frente a la monolítica evidencia, la forma dialogada la presentación, solo sería eso, una forma, al pretender hace ver que el interlocutor desempeña un papel que en realidad no le pertenece porque le

pertenece al orador, en este caso, al filósofo. La verdad del filósofo así entendida rehúye del artificio: no tiene nada de *artefacto* este “diálogo”. Luego la dialéctica platónica constituye un boceto de sistema deductivo, donde las tesis se sucederían unas de las otras gracias a un mecanismo interno que conduciría, en su forma moderna, a la construcción de máquinas dialécticas, siguiendo el modelo de esas máquinas calculadoras. El método dialéctico así concebido se transformaría en un sistema monolítico, donde las tesis de partida como los consecuentes pasos en el *diálogo* transcurrirían de una manera automática, coincidiendo así la dialéctica con la lógica analítica:

«(...) la dialectique platonicienne constitue une ébauche de système déductif, où les thèses découleraient les unes des autres grâce à un mécanisme interne que conduirait, dans sa forme moderne, à la construction de machines dialectiques, sur le modèle de machines à calculer. La *méthode* dialectique, corrélatrice, dans notre esprit, d'une pensée dialoguée, se transformerait en un *système* dialectique, monolithique, où, à partir de thèses de départ, les conséquences se dérouleraient d'une façon automatique qui ne laisserait aucune place à la personnalité non seulement du répondant, mais du dialecticien lui-même. Dialectique et logique analytique coïncideraient. La démarche dialectique serait aussi contraignante que la démonstration formelle et, pour y parvenir, elle devrait bénéficier de la même univocité des termes auxquelles elle s'applique et du même caractère indiscutable de ses règles opératoires. En devenant une logique, la dialectique devient un système d'enchaînements nécessaires, mais au pris de l'abandon de toute conformité avec un dialogue réel, dont le déroulement est conditionné à la fois par la personnalité des interlocuteurs et les intentions qui les animent.» (*Rh*: 55)

Un diálogo así no es un diálogo puesto que se asienta sobre verdades establecidas. En las *Refutaciones sofísticas* Aristóteles da un giro al “diálogo” en el sentido de que, aunque seguimos buscando verdades que dan cuenta de un orden natural del mundo, estas se sostienen con los argumentos de los interlocutores que se empeñan en buscar un acuerdo en relación a lo que consideran verdadero o al menos en relación a las opiniones que consideran más plausibles o más seguras (Cfr. Couloubaritsis 1986: 103-118):

«La recherche de la vérité, telle que l'envisage Platon, devient chez Aristote, une argumentation à partir de propositions, non pas nécessairement, mais généralement reçues, et dont les conclusions ne



sont pas non plus évidentes, mais les plus conformes à la opinion commune.» (*Rh*: 57)

Aristóteles reconoce, según Perelman, que es en las disciplinas prácticas, como la ética y la política, donde las elecciones y las controversias son inevitables, cuando el recurso a la argumentación se impone, se trate de una deliberación íntima o de una discusión pública. Por ello su *Organon* comporta, al lado de los *Analíticos*, que tratan de los razonamientos formales, los *Tópicos*, que examinan los razonamientos dialécticos, aquellos que permiten justificar la mejor opinión, la opinión más razonable (*eulogos*) (*ER*: 20-21).

Todos aquellos que pretenden obtener la verdad independientemente de la argumentación solo tienen desprecio hacia la retórica que se trata en la opinión:

«Tous ceux qui croient pouvoir dégager la vérité indépendamment de l'argumentation n'ont que mépris pour la rhétorique qui porte sur des opinions : à la rigueur, elle pourrait servir à propager des vérités, garanties chez l'orateur par l'intuition à l'évidence, mais non à les établir.» (*ER*: 21)

Aristóteles había distinguido dos especies de razonamiento: los analíticos y los dialécticos. En los razonamientos analíticos, Aristóteles que sigue siendo platónico, tendrá en cuenta que la verdad es una propiedad de las proposiciones independiente de la opinión de los hombres. Los razonamientos analíticos son los de la ciencia, en realidad Aristóteles sigue fuertemente ligado a Platón, al seguir la dualidad entre la verdad y la opinión<sup>72</sup>. Una distinción

---

<sup>72</sup> Alayón Gómez (2008: 6) piensa que no sería del todo cierto asegurar que Aristóteles desechara la antinomia platónica entre *doxa* y *episteme*; entre retórica y filosofía:

“Aristóteles entiende, de una parte, la existencia de un discurso científico, orientado hacia la convicción, y que se fundamenta en las leyes universales; de otro lado, un discurso político y judicial, orientado al *animos impellere*, y que se basa en lo verosímil y probable. Serían, respectivamente, los enfoques del *Organon* y de la *Retórica*.”

A pesar de Aristóteles, el bicefalismo retórico de Platón continuó alimentando ecos de una retórica buena y otra mala, oscilando entre la actitud del sofista y la del filósofo.”

levantada sobre la disociación que distingue apariencia-realidad; y de ella, disociación prototípica tenemos también la pareja procedimiento-realidad. Parejas filosóficas que se han ido consolidando en la distinción secular entre Filosofía y Retórica:

«Aristote a distingué, dans son *Organon*, deux espèces de raisonnements, des raisonnements analytiques et des raisonnements dialectiques. L'étude qu'il a entreprise de ceux-là dans les *Premiers* et *Seconds Analytiques*, lui a valu d'être considéré, dans l'histoire de la philosophie, comme le père de la logique formelle. Mais les logiciens modernes ont perdu de vue, parce qu'ils n'en avaient pas perçu l'importance, qu'il avait étudié les raisonnements dialectiques dans les *Topiques*, la *Rhétorique*, et les *Réfutations sophistiques*, ce qui fait de lui, également, le père de la théorie de l'argumentation.» (ER: 15)

Mientras que en los *Analíticos*, Aristóteles se preocupa de los razonamientos que conciernen a lo verdadero y, sobre todo, a lo necesario, la función de la Retórica, para el Estagirita según Perelman, tendría otra razón de ser; ya sea debido a nuestra ignorancia en la manera técnica de tratar un tema, o ya sea por la ignorancia del auditorio a la hora de seguir un razonamiento complicado. El objetivo de la retórica consistiría en permitirnos sostener nuestras opiniones y hacerlas admitir por otro. No debemos olvidar que Aristóteles, en la línea de Platón, al ser la verdad una propiedad de las proposiciones independientemente de las opiniones de los hombres, sitúa en un lugar hegemónico a la ciencia, a la Filosofía. Sin embargo, aunque para Aristóteles la retórica no tiene como objeto lo verdadero, como era el caso de la Filosofía, sino lo opinable, no cierra la puerta a las opiniones, no las hace irracionales sino que al hablar de razonamientos dialécticos, la razón apodíctica, la que ha sido la razón de la ciencia durante siglos, se abre a una razón que abarcaría también las cuitas humanas. Los razonamientos dialécticos son aquellos cuyas *prémises sont constituyes d'opinions généralement acceptées* (ER: 16):

«Dans certains cas, ce qui est généralement accepté est vraisemblable, mais il ne s'agit pas de confondre cette vraisemblance avec une

---

Cfr. Asimismo «De la fin de la raison propositionnelle: l'être, dieu et le sujet » (1986), Meyer 1990: 69-86 en relación al «platonismo» de Aristóteles.

probabilité calculable : au contraire le sens du mot «εὐλογος» que l'on a traduit par « généralement accepté » ou « acceptable », a un sens qualitatif, ce qui le rapproche plutôt du terme « raisonnable » que du terme « probable » (...) Nous voyons immédiatement que les raisonnements dialectiques partent de ce qui est accepté, leur but étant de faire admettre d'autres thèses, qui sont ou peuvent être controversées : ils se proposent donc de persuader ou de convaincre. Ils ne consistent pas en inférences valides ou contraignantes, mais présentent des *arguments* plus ou moins forts, plus ou moins convaincants, et qui ne sont jamais purement formels. Un argument persuasif est celui qui persuade celui auquel il s'adresse : contrairement au raisonnement analytique, le raisonnement dialectique n'est pas impersonnel, car il s'apprécie par son action sur un esprit. Il en résulte qu'il faut distinguer nettement les raisonnements analytiques des raisonnements dialectiques, les uns portant sur la vérité et les autres sur l'opinion.» (ER: 16-17)

Ahora bien, la distinción entre razonamientos analíticos y razonamientos dialécticos parece en principio esencial para la retórica, sin embargo, a juicio de Perelman, procurará otro golpe importante para el derribo de la retórica con la figura de Ramus en el siglo XVI. Al considerar este la dialéctica como *el arte para inventar y juzgar todas las cosas*, rechaza contundentemente la distinción aristotélica entre los juicios analíticos y los juicios dialécticos justificando así su actitud:

«(...) car bien que les choses congrues soyent les unes nécessaires et scientifiques, les autres contingentes et opinables, si est-ce toutefois que tout ainsi que la veüe est commune à veoir toutes couleurs, soyent immuables, soyent muables, ainsi l'art de cognoistre, c'est-à-dire Dialectique ou Logique, est une et mesme doctrine pour apercevoir toutes choses (...).» (ER: 17)

Luego al darle tal amplitud a la dialéctica, que según Ramus, comportaría tanto el estudio de las inferencias válidas propias del dominio lógico así como el arte de encontrar y juzgar argumentos, propio de la dialéctica, borraría de un plumazo dos partes esenciales de la retórica de Aristóteles, la invención y la disposición, para no dejarle más que la elocución, es decir, el estudio de las formas del lenguaje ornamentado<sup>73</sup>:

---

<sup>73</sup> Cfr. Adrián Lara 2008: 23:

«C'est dans cet esprit, après cette réduction philosophiquement justifié, que l'ami de Pierre de la Ramée, Omer Talop, publie à Cologne, en 1572, la première rhétorique systématiquement limitée à l'étude des figures, la figure étant, selon la définition de Talon « une expression par laquelle l'allure du discours diffère de la droite et simple habitude ». C'est ainsi que fut instaurée la rhétorique classique, cette rhétorique des figures, qui a mené progressivement de la dégénérescence à la mort de la rhétorique.» (ER: 18)

Y posteriormente, según el lógico belga, persistirá este error, al identificar la lógica no con la dialéctica, que es lo que había hecho Ramus, sino con la lógica formal<sup>74</sup>, una lógica de lo racional, negándole a la retórica todo el posible privilegio que Aristóteles le había dado:

«Il est de notoriété publique que la logique moderne, telle qu'elle s'est développée depuis le milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle, sous l'influence de Kant et des logiciens mathématiques, a identifié la logique non avec la dialectique, mais avec la logique formelle. En quoi elle me semble avoir commis une erreur, symétriquement de celle de Ramus.» (ER: 18)

¿Pero qué ocurre cuando necesitamos argumentar y no demostrar al modo matemático? ¿En qué terreno nos movemos? La respuesta, dentro de lo

---

“Ramus distingue netamente el contenido de la dialéctica del contenido de la retórica. Critica severamente a Aristóteles por haberlas confundido (*qui maximè omnium Rhetorica & Dialectica artes turbat*), y a Cicerón y Quintiliano, los grandes maestros de la retórica romana, por perseverar en sus errores siguiendo crédulamente el principio de autoridad. El instrumento para disolver la ambigüedad de sus tratados, plagados de digresiones, incoherencias y repeticiones, como para aclarar y fijar el alcance de todas las artes, es la dialéctica, en los términos en los que él la elabora. Un hallazgo que entusiasmará a los *divines* de New England –“who distingués well, teach well” dirán agradecidos por la aplicación de dicotomías, “Method es the parent of intelligence, the master of memory”, “truth is methodical, error lies latent in confusion”- y que preludia el gusto cartesiano por la claridad y la distinción como garantías de certeza.”

<sup>74</sup> El espacio lógico de la retórica será el de la lógica informal, una lógica de lo razonable :

«Alors que la logique formelle est la logique de la démonstration, la logique informelle est celle de l'argumentation.» (LF/LI : 17)

opinable, dentro de lo razonable, la sitúa Perelman en su *NR*, que según él prolonga, ampliándola<sup>75</sup>, la retórica de Aristóteles, con lo que nuestro retórico pretende tomar partido por el debate secular que ha opuesto la filosofía a la retórica, y todo ello desde los tiempos no ya de Platón sino desde Parménides, al seguir el camino seguro de la verdad. El mismo camino que ha seguido toda la tradición occidental:

«Celui-ci (Parménides), et la grande tradition de la métaphysique occidentale, illustrée par les noms de Platon, de Descartes et de Kant, a toujours opposé la recherche de la vérité, objet proclamé de la philosophie, aux techniques des rhéteurs et des sophistes, se contentant de faire admettre des opinions aussi variées que trompeuses. Parménide préfère le chemin de la vérité à celui de l'apparence, Platon oppose le savoir à l'opinion commune, Descartes fonde la science sur des évidences irréfragables, tenant presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable, Kant enfin se propose de chasser les opinions de la philosophie, en élaborant sa métaphysique qui est essentiellement une épistémologie, inventaire de toutes les connaissances qui « ayant un fondement *a priori*, doivent être tenues d'avance pour absolument nécessaires».

Pour être assuré que les thèses prônées par les philosophes ne constituent pas des opinions incertaines et fallacieuses, mais des vérités indiscutables, il fallait qu'elles bénéficient d'un fondement solide et

---

<sup>75</sup> Para Aristóteles, tal como lo había expuesto en los *Tópicos*, la retórica sería el complemento de la dialéctica. La única diferencia, que no contempla Perelman, es que si la dialéctica se interesa por los argumentos utilizados en una controversia o un discurso con un solo interlocutor, la retórica se refiere a las técnicas utilizadas por el orador al dirigirse a una muchedumbre reunida en una plaza pública, el cual no poseería en principio ningún saber especializado e incapaz de seguir un razonamiento un poco elaborado (*ER*: 18):

« Mais la nouvelle rhétorique, par opposition à l'ancienne, concerne les discours adressés à *toute espèce d'auditoire*, qu'il s'agisse d'une foule réunie sur la place publique ou d'une réunion de spécialistes que l'on adresse à un seul individu ou à toute l'humanité ; elle examinera même les arguments que l'on s'adresse à soi-même, lors d'une délibération intime. En considérant que son objet est l'étude du discours non-démonstratif, l'analyse des raisonnements qui ne se bornent pas à des inférences formellement correctes, à des calculs plus ou moins mécanisés, la théorie de l'argumentation conçue comme une nouvelle rhétorique (ou une nouvelle dialectique) couvre tout le champ du discours visant à convaincre et à persuader, *quel que soit l'auditoire auquel il s'adresse, et quelle que soit la matière sur laquelle il porte (...)* C'est ainsi que l'on pourra élaborer une logique juridique ou une logique philosophique, qui ne seraient que des applications particulières de la nouvelle rhétorique au droit et à la philosophie. » (*ER*: 19)

indiscutable, d'une intuition évidente<sup>76</sup>, qui garantisse la vérité de ce qui est perçu comme évident (...) son rôle, en effet, est d'établir un pont entre ce qui est perçu comme évident par le sujet connaissant et la vérité de la proposition évidente, qui doit s'imposer de la même façon à tout être de raison. » (ER: 19-20)

Por otro lado, el cristianismo del mundo occidental ha alumbrado la idea de que Dios, al ser el surtidor de lo verdadero y la norma de todos los valores, suponía que si la verdad estaba revelada no había nada que decir, bastaba con asentir. Desde esta perspectiva divina al enfocar una realidad, un conocimiento y una verdad absolutos, la filosofía y la retórica quedaban subordinadas a la teología; y si, como afirma Perelman, gracias a un mejor conocimiento de los textos de Platón y de Aristóteles, el filósofo ha pretendido emanciparse de la tutela de los teólogos, la retórica ha permanecido, por el contrario, esencialmente en la Edad Media como el arte de presentar verdades y valores ya establecidos, es decir, que no había que construirlos porque o bien estaban velados o bien eran revelados:

«La christianisation subséquente du monde occidental a donné naissance à l'idée que Dieu étant source du vrai et la norme de toutes les valeurs, il suffit de se fier au magistère de l'Église pour connaître, en toutes matières salutaires, le sens et la portée de sa révélation. La rhétorique et la philosophie sont, dans cette perspective subordonnées à la théologie et si, grâce à une meilleure connaissance des textes de Platon et d'Aristote, le philosophe a cherché à s'émanciper de la tutelle des théologiens, la rhétorique est restée essentiellement, au Moyen Age, l'art de présenter des vérités et des valeurs déjà établies.» (Rh: 211)

Por ello desde una perspectiva religiosa, donde las verdades reveladas no son puestas en tela de juicio por los fieles, la dialéctica y la retórica, de la mano, solo han podido servir, no para establecer y buscar la verdad, que es revelada, incontestable, sino para, en palabras de Perelman, *les graver dans l'esprit et le cœur* del creyente, para hacerles estas verdades presentes y así poder dirigir sus acciones:

---

<sup>76</sup> Nunca puede una argumentación procurar la evidencia, no se puede argumentar contra lo que es evidente; ella solo puede intervenir si ésta es cuestionada, que es justamente lo que nosotros cuestionamos en esta tesis, desde una perspectiva retórica, la noción misma de evidencia. (Cfr. cap. VII )

«L'on conçoit fort bien que, dans une perspective religieuse, ou les vérités révélées ne sont pas contestées par les fidèles, ces techniques aient pu servir, non pour établir ces vérités, mais pour les graver dans l'esprit et le cœur du croyant, pour les rendre présentes à sa connaissance et pour imprimer une direction à sa conduite. Néanmoins, jusqu'à la fin du XVIème siècle leur importance ne fut jamais contestée.» (*Rh*: 246)

La idea de que Dios conoce en todos los asuntos la verdad y que los hombres tienen por única tarea encontrarla, desvelarla ha servido, según Perelman, para condenar las tesis abiertas a la controversia, al poner de manifiesto lo que es opinable en contraposición a lo que es verdadero. Las verdades, si son tales, están cerradas a toda disputa, a toda controversia. No hay ni distintas interpretaciones ni distintas versiones de la verdad. La verdad, en versión original, es una y, como tal, escapa, por definición, de toda polémica. Se impone a todos de manera evidente<sup>77</sup>. Las opiniones que nunca escapan del todo a lo controvertible, ni tienen por qué ser evidentes para todos, se piensan muchas veces que están fundadas en los prejuicios, las pasiones y la imaginación, y, por lo tanto, son indignas de ser consideradas como científicas, y menos aún dignas de un excelso filósofo si no piensa con una racionalidad más débil:

«L'idée que, en toute matière, Dieu connaît la vérité, et que les hommes ont pour seule tâche de la retrouver, a servi à condamner, comme relevant de l'opinion, les thèses controversées ; il faut écarter, parce que fondées sur les préjugés, les passions et l'imagination, par conséquent indignes d'être considérées comme scientifiques, les thèses qui ne s'imposent pas à toutes par leur évidence.» (*Rh*: 211, 212)

---

<sup>77</sup> Cuando hablamos de evidencia en esta tesis, aunque en el capítulo cuatro nos hayamos centrado en la evidencia cartesiana, nos referimos a ese conocimiento que no necesita de la adhesión de un auditorio para ser admitida sino que por el hecho de ser evidente se impone a todo aquél que tenga uso de razón. En este sentido el verdadero conocimiento tan evidente es para Descartes como para Platón; o para cualquier filosofía que se asiente sobre ellas, sea racionalista o sea nominalista. Nos referimos pues a esos principios incuestionables, supuestamente no supositivos para las filosofías que se asientan sobre principios evidentes.

La unidad del mundo cristiano quedó finalmente rota por la Reforma, después de que las guerras de religión hubiesen ensangrentado durante más de un siglo las ciudades y los campos europeos, aspirando generalmente, en los medios cultivados, al establecimiento de un nuevo orden, fundado en la razón, reconocido por todos, es decir, procurando una centralización del poder independiente de las divergencias religiosas. De ahí que se explique, según Perelman, atendiendo a esta aspiración centralizadora común, el extraordinario prestigio de la filosofía en los siglos XVII y XVIII (*Rh*: 246).

El humanismo del Renacimiento<sup>78</sup> pudo haber preparado una renovación de la retórica en el sentido amplio del término. Sin embargo, según Perelman, el criterio de evidencia, la evidencia personal del protestantismo, la evidencia racional del cartesianismo o la evidencia sensible de los empiristas no podían otra cosa que descalificar a la Retórica:

« L'humanisme de la Renaissance eût pu préparer un renouveau de la rhétorique au sens large du mot. Mais le critère de l'évidence, que ce fût l'évidence personnelle du protestantisme, l'évidence rationnelle du cartésianisme où l'évidence sensible des empiristes, ne pouvait que disqualifier la rhétorique. » (*Rh*: 100)

Tanto en el continente europeo como en Gran Bretaña los filósofos se inspirarían cada vez más en métodos que habían prosperado en geometría, en física y en astronomía con objeto de establecer un sistema que pareciera a todos igualmente *incontestable*, fuera de toda controversia. Esta era la ambición de Descartes y de la mayoría de sus contemporáneos y sucesores:

«L'idée se fit jour, et prit de plus en plus d'ampleur, aussi bien sur le continent européen qu'en Grande-Bretagne, que les philosophes feraient bien de s'inspirer des méthodes qui ont si bien réussi en géométrie, en physique et en astronomie, pour établir un système qui paraisse, à tous,

---

<sup>78</sup> Cfr. "La elocución y *el arte retórica* de Vives" (1998: VII-XLIX), estudio introductorio de Hidalgo-Serna al *De ratione dicendi* de J. Luis Vives; múltiples son los paralelismos entre el humanista valenciano y Vico, el gran humanista italiano. No sería descabellado poner a Perelman, plenamente insatisfecho con los resultados de una razón cartesiana deshumanizada que se había olvidado del *semo comunis*, en esta línea de pensamiento rehabilitada por E. Grassi (Cfr. *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*)



également incontestable. C'est là l'ambition de Descartes, comme d'ailleurs de la plupart de ses contemporains et successeurs.» (Rh: 247)

No era pues preciso que las opiniones se opusieran unas a otras y que los interlocutores, a falta de pruebas convincentes se vieran abocados a reducir a sus adversarios al silencio por medio no de la palabra sino de la violencia. Puesto que en determinados dominios, especialmente en matemáticas, se llega a la unanimidad de los sabios<sup>79</sup>, no es posible que dos sabios estén de acuerdo; o uno de ellos se equivoca necesariamente o los dos están equivocados, pero desde el solo punto de vista, el único, no es posible que los dos tengan razón, sería no ya incompatible sino contradictorio desde un punto de vista lógico. Y ante la prueba *incontestable*, la que no se puede refutar solo nos quedaría asentir. No solo el hombre conocería así la buena solución, también y sobre todo Dios, para quien no quedaría velado ninguna de las buenas soluciones de todos los problemas que atormentan al hombre, luego, cabría preguntarse irónicamente, como hace Perelman, *pour quoi ne pas essayer d'étendre à la philosophie les méthodes qui ont si bien réussi dans les sciences déductives?* (Rh: 247) Sería suficiente en ese caso con encontrar las reglas para la dirección del espíritu, a partir de un análisis de los métodos matemáticos y aplicarlos con cuidado a los problemas filosóficos. Es en este *état d'esprit* que Descartes se había propuesto desviarse de las arenas de la opinión y construir sobre la roca de intuiciones o principios infalibles una nueva *fabula del mundo*<sup>80</sup>, coronado por una moral una religión racionales (Rh: 247).

Este sistema, nos dirá Perelman, estaba fundado todo entero en la evidencia, que caracteriza la intuición racional en el pensamiento cartesiano; y la intuición sensible en los filósofos empiristas. La instauración del criterio de

---

<sup>79</sup> El ejemplo cartesiano de los dos sabios para ilustrar que en el terreno de la demostración no hay alternativas es recurrente en Perelman.

<sup>80</sup> J. B. Weenix pintó hacia 1647 un retrato de Descartes en el que nos lo presenta sosteniendo un libro entre sus manos, *Los Principios de la Filosofía*; sobre las páginas de la obra y que delimitan el punto de luz central en el retrato, Weenix grabó oblicuamente lo que bien pudiera parecer una provocadora y desconcertante autorepresentación de Descartes: "*Mundus est fabula*". Lo que nos hace pensar que cualquier posible representación del universo por muy poco oblicua que sea requiere de la ficción (Cfr. G. Quintás, *Presentación a Los Principios de la Filosofía* 1995 (1644): XI).

evidencia asestará el golpe de gracia a la argumentación, a la retórica, a la filosofía, al eliminar fatalmente la argumentación, que a diferencia de la deducción o de la demostración nunca será concluyente como técnica de razonamiento filosófico:

«Cette entreprise, dont personne ne peut nier la grandeur, et que devaient compléter les systèmes rationalistes de droit naturel, était fondée tout entière sur le recours à *l'évidence*, qui caractérise l'intuition rationnelle chez les cartésiens, l'intuition sensible chez les philosophes empiristes. L'instauration du critère d'évidence devait entraîner fatalement l'élimination de l'argumentation comme technique de raisonnement philosophique.» (Rh: 247)

La evidencia así concebida no sería, según Perelman, una característica puramente psicológica sino como *une force qui s'impose à tout esprit doué de raison et qui manifesta la vérité de ce qui s'impose de cette façon* (Rh: 248). Lo que es evidente sería a la vez necesariamente verdadero e inmediatamente reconocible como tal. La Filosofía que había elegido desde los tiempos de Parménides la vía de la verdad dando la espalda a la opinión no reconoce valor a lo retórico, a lo que procede de los pareceres humanos. No es digna la opinión del filósofo.

Con la evidencia, no tan evidente desde una perspectiva retórica, se culmina toda una tradición que ha dividido el mundo en verdadero y aparente; y que no ha ningún lugar para la argumentación. Lógico, si sabemos que la argumentación no corresponde nada más que a lo verosímil, a lo plausible:

«(...) il ne faut accorder aucune créance, quand il s'agit de science. Il faut éliminer de la science, nous dit Descartes, tout ce en quoi il pourrait avoir le moindre doute. De là cette thèse que nous trouvons à propos de la deuxième règle pour la direction de l'esprit : « chaque fois que sur le même sujet deux d'entre eux (des savants) sont d'un avis différent, il est certain que l'un des deux se trompe ; et même aucun d'eux, semble-t-il, ne possède la science : car, si les raisons se l'un étaient certaines et évidentes, il pourrait les exposer à l'autre de telle manière qu'il finirait par le convaincre à son tour.» (Rh: 248)

Al eliminar de la ciencia el método la duda, válido para las matemáticas, puede convertirse en la regla de un método universal si, como dice Perelman,

por una audaz hipótesis, que el mismo Descartes presenta como evidente, el razonamiento matemático podría servir de modelo, de nuevo la ironía perelmaniana, para la solución de todos los problemas (*Rh*: 248)

Al oponerse a todo pluralismo metodológico, según Perelman, el método cartesiano exige la eliminación, de nuestro conocimiento, de todo lo que es aportación individual, subjetivo, social o histórico, es decir, de todo lo contingente, para encontrarse con uso universalmente válido de una razón común a todos los hombres; y que no sería nada más que *un reflet imparfait de la raison divine*. Así concebida la ciencia, el hombre de ciencia tiene como misión encontrar el verdadero saber, sólido como una roca, después de haber desbrozado los abrojos de la opinión. La filosofía a sus “antojos” transformará en flores los abrojos, que no serán retóricas. Al filósofo, cuando se halle liberado de las opiniones y de los prejuicios, el verdadero saber aparecerá a su razón como el sol de entre las nubes que el viento se lleva:

«(...) L’homme de science a pour tâche de retrouver le vrai savoir, solide comme un roc, après avoir écarté les sables mouvants des opinions (...) Le philosophe, s’il veut faire œuvre solide, doit traquer impitoyablement toutes les causes d’erreur. Quand il aura libéré son esprit des opinions et des préjugés, le vrai savoir apparaîtra à sa raison comme le soleil des nuages chassés par le vent.» (*Rh*: 253)

Al identificar lo racional con lo evidente e incontestable, se produce una separación de las facultades humanas, de la razón y la voluntad. Desde esta perspectiva racionalista, la imaginación y la voluntad solo podrían ser causa de errores, de prejuicios. Por ello, *on enlève* a la razón la capacidad de guiarnos en todo lo relativo a lo plausible; de este modo, la idea de una elección razonable, y de una argumentación permitiendo de justificar esta elección es privada de toda significación. Desde Descartes hasta el neo-positivismo contemporáneo, las mismas exigencias epistemológicas se han ido progresivamente llevando a cabo. Así, según Perelman, desde el imperialismo racionalista, en el que la razón humana aspira a encontrarse con la razón divina, hasta la renuncia ascética del positivismo, confesándose incapaz de darle a nuestra acción un sentido:

«Depuis Descartes jusqu'au néo-positivisme contemporain, les mêmes exigences en matière de savoir ont mené progressivement, de l'impérialisme rationaliste, où la raison humaine aspire à retrouver la raison divine, jusqu'au renoncement ascétique du positivisme, s'avouant incapable de fournir à notre action, autre technique, un sens, jetant par-dessus bord l'idéal même de la raison pratique.» (Rh: 254)

De este modo, tanto el racionalismo como el empirismo, corrientes de pensamiento que han dominado la filosofía moderna, no pueden, desde esta perspectiva cisoria, dejar lugar alguno a la retórica, si no es como técnica de presentación y de *mise en forme* de las ideas:

«Le rationalisme comme le empirisme, qui ont dominé la philosophie moderne, ne peuvent, dans cette perspective, faire aucune place à la rhétorique, si ce n'est comme technique de présentation et de mise en forme des idées.» (Rh: 212)

Tanto el racionalismo como el empirismo son filosofías fundadas en intuiciones evidentes, luego no necesitan de la argumentación para establecer sus principios. Solo si no se admite que haya tesis filosóficas que puedan estar fundadas en intuiciones evidentes será preciso recurrir a técnicas argumentativas para hacerlas prevalecer. Y es en ese caso que *la nouvelle rhétorique devient alors instrument indispensable à la philosophie* (ER: 21).

El declive de la retórica, según Perelman, a partir de finales del siglo XVI, es debido al auge del pensamiento burgués, que ha generalizado el papel de la evidencia, ya se trate de la evidencia personal del protestantismo, o de la evidencia racional del cartesianismo o de la evidencia sensible del empirismo(ER: *ibidem*).

El racionalismo<sup>81</sup> termina así pues reduciendo la retórica al estudio de las figuras de estilo. En este sentido la retórica se limita cada vez más al estudio de los procedimientos literarios. Luego, más adelante, el romanticismo acabará con la derrota completa de la Retórica:

---

<sup>81</sup> No solo el cartesiano. El mismo Leibniz veía en la retórica “un pis aller pour intelligences finis” (Rh: 101), no hay una lógica de valores tras las propuestas racionalistas que reprochan, como es el caso de Leibniz, a Aristóteles haber situado la verisimilitud en el marco de lo opinable, cuando lo verosímil está dentro de lo probable, ya que para él, según Perelman, existiría *un probable qui dérive de la nature des choses, Ibidem* :101.

«Le rationalisme a donc réduit la rhétorique à l'étude des figures de style. Le sursaut de Whately ne peut rien pour elle. Lui-même, lié par son dogmatisme, était trop loin de la tendance relativiste pour donner vraiment sa place à la rhétorique. Il accole à la rhétorique, conçu comme expression, une étude des arguments qui se ramène à une étude logique. Malgré Whately donc, la rhétorique se limite, de plus en plus, à l'étude des procédés littéraires. Et, comme telle, le romantisme achève de la disqualifier.» (*Rh*: 101)

Por ello, finalmente, el romanticismo, dice Perelman, en nombre de la sinceridad y de la espontaneidad exigido a todo artista digno de este apelativo, que debe componer con la misma naturalidad que trinan los pájaros, ha relegado la retórica a mera técnica de composición y de adorno estilístico, papel al que había sido progresivamente reducida desde finales del siglo XVII:

«Enfin le romantisme, au nom de la sincérité et de la spontanéité, exigées de tout artiste digne de ce nom, qui doit composer tout aussi naturellement que les oiseaux chantent, a rejeté la rhétorique comme technique de composition et d'ornementation stylistique, rôle auquel elle avait été progressivement réduite dès la fin du XVIIème siècle.» (*Rh*: 212)

Sin embargo, a fin de cuentas el desprecio hacia la retórica es el desprecio hacia la opinión, que, según Perelman:

«(...) est de traiter des sujets dont nous devons délibérer et sur lesquels nous ne possédons point de techniques, devant des auditeurs qui n'ont pas la faculté d'inférer par de nombreux degrés et de suivre un raisonnement depuis un point éloigné.» (*Rh*: 73)

Hay que resaltar que la concepción que funda la retórica en la ignorancia y en lo probable, en vez de lo verdadero y que no deja lugar para los juicios de valor, la deja, a la retórica, en un estado de inferioridad que explicaría su posterior declive ¿Si en lugar de ocuparse la retórica de las opiniones erróneas, no sería mejor, con la ayuda de la filosofía, buscar lo verdadero? De esta guisa se ha preguntado la tradición terminando por avivar la lucha entre la lógica y la retórica, otro plano de la oposición entre *aletheia* y *doxa*, entre verdad y opinión, desde el siglo V antes de J.-C. (*Rh*: *ibidem*).

Muchos siglos poco retóricos y muy filosóficos habrían de pasar.

## 1.2. La *nouvelle rhétorique* convincente.

Será en torno a la segunda mitad el siglo XX cuando se produzca la revivificación<sup>82</sup>, la rehabilitación de la retórica, marcando una nueva derrota, pero ahora en el sentido esperanzador que abre el trazo de un nuevo derrotero, que Perelman calificará de renacimiento lento pero importante, marcando un nuevo rumbo filosófico en contra de los absolutismos que habían *négligé* el aspecto retórico del pensamiento y del lenguaje porque, según el padre de la NR, las filosofías contemporáneas no solamente han reconocido el papel importante del lenguaje como instrumento indispensable de comunicación filosófica sino que además los filósofos han comprendido que la elección de una forma lingüística para decir las cosas no es ni puro arbitrio ni tampoco *simple décalque du réel* (Rh: 212).

Chaïm Perelman publica en 1958 el *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique*, convencido de la importancia de esta disciplina para el pensamiento contemporáneo<sup>83</sup>; y punto de referencia para muchos de los

---

<sup>82</sup> La "resurrección" de la retórica en pleno siglo XX va asociada, en relación con el auge de los estudios lingüísticos, al paulatino rechazo de plano de que ésta sea una mera técnica de manipulación social; y en su lugar aflore el concepto aristotélico, como es el caso de Perelman, de una *tékhne*, de un hábito racional de dimensión práctica (*Ética a Nicómaco* 1140 a11) típica del hombre que le permite argumentar y reflexionar en la praxis social. Un modo de razonar distinto al hábito de demostrar desde las causas necesarias y últimas propio del conocimiento científico (*Ética a Nicómaco* 1139 b 22) más apropiado para la filosofía, para el que el manejo -en el sentido de habilidad- del lenguaje es crucial (López Eire 1995 b: 43)

<sup>83</sup> Pese a la derrota, al vencimiento, de la retórica en los últimos siglos, Perelman al rehabilitarla, al revivificarla, a mitad del siglo pasado, está convencido de la importancia de esta disciplina antigua para el pensamiento contemporáneo. Son nuevos tiempos los que se vislumbran:

programas dedicados a la retórica o a la argumentación, donde se hace hincapié en la dimensión argumentativa de la retórica (Amossy & Koren 2008, 2009).

Sin embargo, ya se había producido desde 1952, año de la publicación de *Rhétorique et philosophie pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, en el pensamiento perelmaniano, según Narvárez Herrera (2011: 279), un “giro pragmático”, lo que llevará a Perelman de la pretensión positivista en su ensayo *De la justice* (1945) de hallar una “lógica de los juicios de valor” a la propuesta y elaboración la *NR* entendida como argumentación al tiempo que marca los límites de la lógica formal, desmarcándose así de la búsqueda formal de nociones que, como la de justicia, aun reconociéndola como una *notion confuse* -para Perelman la *notion confuse* por antonomasia- no logra definir, desembocando en un tono ciertamente escéptico en relación a las *notions colorées*, que se usan en el lenguaje ordinario y que están empapadas de una fuerte carga emotiva o valorativa; *notions colorées* que para el pensamiento positivista traspasan la línea de la racionalidad y quedan en el campo irracional de los juicios de valor, en el terreno voluble de las apreciaciones, de lo estimativo, y también de lo “prestigioso”, en el sentido de que solo son importantes en un determinado sistema de creencias y de valores (JR: 9-80)

Ahora bien, será en el *TA* donde Perelman, tesis que compartimos con Narvárez Herrera (2011: 283), abandona rotundamente la idea, expuesta por él mismo en *De la justice* trece años antes bajo la influencia de Charles Stevenson, de que hay una diferencia entre el sentido valorativo y el sentido descriptivo de las nociones, que sugería que el sentido descriptivo es inherente

---

«Si pourtant je tiens aujourd'hui à insister sur le rôle de la rhétorique, c'est que mes recherches m'ont convaincu de l'importance de cette discipline pour la pensée contemporaine.» (ER: 7)

A lo que habría que añadir los tres factores que según López Eire (1995 b: 55) han contribuido al actual interés por la retórica: los *mass media*, un *concepto de democracia* cada vez más exigente; y una sustancial transformación de las *relaciones de producción* a partir de las revoluciones tecnológico-científicas de finales del siglo pasado. Un nuevo siglo el nuestro abierto a la *parresía* (libertad de palabra) y a la posibilidad de enfocar los mismos hechos e ideas de distinta manera. De ahí que, y esto ya lo sabía Perelman, la retórica esté íntimamente ligada a las sociedades democráticas y libres.

a las nociones y que el sentido emotivo sirve únicamente como *correctivo* (como es el caso de la *equidad* en el caso de una noción formal de justicia) en caso de que el resultado formal fuese incompatible en un caso de aplicación concreta (una *notion confuse* “aclarada”), es decir, se trataría de ver cómo conciliar una descripción universal con un valor concreto.

La mejor manera que se le ocurrió a Perelman fue la introducción de un elemento corrector, emotivo, una vez teníamos la descripción formal de la noción. Será pues en el *TA* donde Perelman, cambiando de perspectiva, sostenga que no es posible mantener una yuxtaposición, “una transferencia del sentido emotivo que se le concede a la noción hacia el sentido conceptual o literal dado a esta”, correctivo introducido dada la complejidad del lenguaje ordinario a la hora de tratar las nociones muy distante de una lenguaje artificial estrictamente formal. Lo que le había supuesto a Perelman considerar que la significación de las nociones era esencialmente descriptiva, consideradas de manera estática. El cambio de perspectiva consiste en no considerar las nociones de manera estáticas sino dinámicas, lo cual supone reconocer el carácter plástico, dinámico, de estas nociones –tesis que hemos defendido en el capítulo III de este trabajo-; y en este caso ya escapamos del dominio lógico formal y nos situamos en el dinamismo argumentativo, en los usos argumentativos de la noción, vinculados inextricablemente a la plasticidad de estas nociones, rompiéndose pues la distinción entre lo descriptivo, formal, universal con lo argumentativo, informal y concreto.

De este modo la “significación emotiva” formaría parte integrante de la significación de la noción. No siendo de ningún modo, como dice Narváez Herrera (*ibidem*), una adjunción suplementaria, adventicia, extraña al carácter simbólico del lenguaje, sino que el mismo uso argumentativo de las nociones ya contribuye a su confusión. El hecho de que tanto “la claridad” como “la confusión” se den dentro del lenguaje es lo que hace que estas nociones nos sirvan de instrumento de persuasión; y en la medida que, desde un punto de vista retórico, sirven para persuadir, se hace más difícil su utilización (Cfr. *TA*: 185-190). Postura perelmaniana quizá difícil del conciliar con la pretensión de entablar un diálogo con ínfulas universalistas a lo habermasiano pensando en “una situación ideal de comunicación”.



En una “situación” así no hay lugar para la persuasión, habría que descartarla por estar del lado de intereses particulares poco acordes con una concepción *inclusivista* y utópica de la comunidad humana en la que, como dice Rorty, “se enorgullece más de los distintos tipos de gente a los cuales da la bienvenida que de la firmeza con que mantiene alejados a los extraños” (Rorty 2000: 79), cuando para colmo es un hecho, según el filósofo americano, que la mayor parte de las comunidades humanas son exclusivistas. Comunidades en las que el “sentido de identidad y la imagen que tienen sus miembros de sí mismos dependen del orgullo de no pertenecer a un determinado tipo de gente: gente que adora a un dios equivocado, que come las comidas equivocadas, o que tiene unos deseos y creencias perversas y repelentes” (*ibidem*).

El deseo de verdad sería, pues, quizá el más deseado para el filósofo que piense en una “comunidad inclusivista a nivel planetario”, universal, aunque esta universalidad ya no esté asentada en ningún principio metafísico sino, más acorde con los tiempos actuales, en un consenso entre los interlocutores que cumplan la serie de requisitos estipulados por Habermas. Para Perelman, tal como hemos indicado más arriba, la verdad no tiene tanta importancia; nos lo advierte ya desde las primeras páginas del *TA* cuando dice que la adhesión no tiene en principio por qué guardar relación con la verdad: son dominios distintos, no excluyentes pero sí distintos. Y lo que cuenta en el campo retórico es conseguir a través de la argumentación la adhesión no la verdad.

El filósofo belga abre el prefacio del *Empire rhétorique* (1970) proclamando la necesidad de ligar la argumentación a la retórica cuando precisamente a esa altura de la historia de la Filosofía, para un *honnête homme* de mediados del siglo XX, era más que un hecho consumado la tajante separación no ya de la retórica con la argumentación sino sobre todo de la retórica con la filosofía (*ER*: 7)

Perelman, según Meyer, dos mil quinientos años después de Aristóteles, habría acotado sin embargo dicho “imperio retórico” al haber entendido la retórica de modo restrictivo, centrada únicamente en el *logos*. Para Meyer la retórica tendría tres componentes esenciales en los que en el transcurso de la historia se habría ido privilegiando unas veces uno u otro de los elementos que

componen la prístina tríada retórica *ethos-lógos-pathos*<sup>84</sup>. Para Perelman, a juicio de Meyer, la retórica habría sido considerada como argumentación vertida en el discurso, en el lenguaje con el propósito de conseguir, el acuerdo, la *adhesion des esprits* (TA: 5), descuidando el *ethos* y el *pathos*.

Si el acento se pone en el *pathos*, como sería el caso de Platón, la retórica, ámbito de la *doxa*, es extraña a la filosofía. Si el acento recae sobre el *ethos* la retórica, como el *ars beni dicendi* de Quintiliano, estaría del lado de quien tiene legitimidad y autoridad moral para hacerlo. Perelman coloca el acento, según Meyer, en el *lógos*, y *point de passion*. Ahora bien, la razón de la argumentación no se impondría por sí misma como sería el caso de la descarnada “razón pura” sino que al moverse en el terreno de lo verosímil y de lo razonable ha de conseguir los mejores argumentos, aquellos que son capaces de convencer a un auditorio y conseguir su asentimiento a las tesis propuestas:

« Les justes arguments permettent d’y arriver (a una filosofía centrada en el *logos* como la de Perelman) : **il faut simplement que l’auditeur s’y plie et l’auditoire suivra**. On est dans le cadre d’une rationalité immanente du *logos*, mais l’orateur comme l’auditeur sont cette fois explicitement présents dans la définition, encore que contraints para la raison du raisonnable et du vraisemblable. Point de passion comme chez Aristote, parce que, chez Perelman, le *logos* n’est plus qu’argumentatif et l’aspect formel du style plaisant ou émotionnel est évacué ou plutôt, enrégimenté, alors que, chez Aristote, il était encore prégnant, sans doute en raison de la condamnation platonicienne qu’Aristote voulait circonscrire. » (Meyer 2008: 9)

Cuando Meyer dice, pensando en la *NR* de Perelman, que los adecuados y pertinentes (esta es nuestra traducción de “justes arguments”) argumentos permiten la adhesión del auditorio; y que *il faut simplement que l’auditeur s’y plie et l’auditoire suivra*, tal como hemos resaltado más arriba,

---

<sup>84</sup> Cfr. López Eire (1995 b: 24): Fue Aristóteles quien introdujo entre los elementos “hechizadores del alma” tres “piezas de persuasión”: las pruebas *lógicas* basadas en el *argumento del discurso* (*lógos*); y dos de orden *psicológico*: las que se apoyan en el *carácter del orador* (*ethos*) y las que dependen del *carácter del oyente* (*pathos*); cfr. *Retórica* 1356 a 1, “y de los medios de persuasión que se proporcionan a través del discurso hay tres especies: unos residen en el carácter del que habla, otros en el hecho de poner al oyente en una determinada disposición, y otras en el discurso mismo, por el hecho de que demuestra o parece demostrar”.

creemos que está equiparando la retórica perelmiana, según él, centrada en el *logos* con la imagen drupeliana del cura que ordena y dispone –citada por Perelman en el *TA-*, propia de una razón “pura”, emparentada con una razón válida para un *AU*, como si la racionalidad de los argumentos, del *logos*, se impusiera por sí misma. Pero si es así por qué pone tanto empeño Perelman en no desvincular la razón y la voluntad (incluidas aquí las pasiones) como si fueran dos facultades naturalmente distintas, de naturaleza diferente, y por lo tanto fácilmente separables, tal como ha sido para el dualismo antropológico platónico y cartesiano.

La derrota de la retórica, su declive<sup>85</sup>, iba pareja a su anulación en cuestiones filosóficas:

«L'honnête homme du XX siècle, pour qui le mot « rhétorique » évoque des paroles vides et fleuris, des figures aux noms étranges et incompréhensibles, pourrait se demander, non sans raison, pourquoi un philosophe, surtout un logicien, éprouve le besoin d'associer argumentation et rhétorique. Il y a un siècle, en France, celle-ci, était enseignée dans la classe qui porte son nom, mais elle a été depuis éliminée des programmes, parce que dépourvue de valeur éducative.»  
(*ER*: 7)

Una fecunda relación entre la retórica y la filosofía comienza cuando a mediados de los cuarenta la retórica es redescubierta por Perelman y su colaboradora, tal como cuenta años más tarde Lucie Olbrechts-Tyteca al recordar en el artículo “Rencontre avec la rhétorique” (1963) este “reencuentro” como si de una revelación se tratase. Una revelación en tanto y en cuanto sus respectivos caminos en el campo de la investigación, tantos los suyos como los de Perelman, iban por derroteros distintos:

«Les souvenirs, c'est d'abord une confession: Ch. Perelman et moi-même étions, au début de nos recherches, presque aussi ignorants de la rhétorique que peut l'être un honnête homme au XXè siècle.

---

<sup>85</sup> El “declive” de la retórica había supuesto su triunfo como arte decorativo, triunfo que supuso un abuso en la literatura, haciendo de la retórica la *Terreur des lettres*, tal como daba cuenta las *Fleurs de Tarbes* de J Paulhan, detonante de la “revelación” perelmaniana. Una revelación inesperada porque como dice L. Obrechts-Tyteca, ni por gusto, ni por profesión, ninguno de los dos sentían preferencia por la retórica (Cfr. *ER*: 9)

Philosophe et logicien, aussi docteur en droit, Perelman avait consacré le meilleur de son activité à la logique formelle et à la philosophie analytique. Quant à moi, j'avais une formation basée sur les sciences sociales, les sciences économiques, d'assez bonnes notions de psychologie et j'avais pratiqué la recherche statistique. Si j'insiste sur de que nous étions, c'est parce qu'il me semble parfois important de me rappeler à moi-même que nous n'étions ni philologues classiques, ni historiens, ni critiques littéraires et que notre enthousiasme ne put donc à aucun moment être celui d'un spécialiste heureux d'élargir la portée de sa discipline. Disons qu'à aucun degré, ni par métier ni par goût, la rhétorique ne nous était chère.» (Olbrechts-Tyteca 1963: 1)

Lo cierto es que la retórica por entonces<sup>86</sup> había quedado como mera forma, se había desligado el fondo de su forma, resultado de que lo que se

---

<sup>86</sup> Hoy día todavía es para muchos un lugar común vincular la retórica con la vacuidad de una “mera forma” distinta de lo que verdaderamente importa: el contenido. Manera de entender la retórica que no se da en la concepción perelmaniana, en la que ya no late la dualidad tradicional entre forma y fondo, entre lo que se quiere decir y cómo se ha dicho, trasunto en el discurso de la disociación “base” apariencia-realidad. La misma disociación con la que Platón distinguía la retórica (engañosa apariencia) de la filosofía (auténtica realidad).

Un caso ilustrativo de entender así la retórica, como “mera forma” lo encontramos, por ejemplo, en el *Diccionario filosófico* de A. Comte-Sponville, donde se hace alarde de la “dualidad” forma/fondo. El término “retórica” es definido como:

“el arte del discurso en tanto que aspira a la persuasión. Es poner la forma, con su propia eficacia, al servicio del pensamiento. Por ejemplo, un quiasmo, una antítesis o una metáfora: no prueban nada, ni siquiera son un argumento, pero ayudan a convencer...Es conveniente, por tanto, no abusar de ella. Una retórica que se pretendiera suficiente ya no sería retórica, sino sofística. No es por eso menos necesaria, o sería muy pretencioso querer prescindir de ella. Los mejores la utilizan. Es el caso de Pascal y Rousseau: que hayan sido deslumbrantes retóricos no les impidió ser escritores y filósofos geniales (como si la filosofía no tuviese nada que ver con la retórica, la negrita es nuestra). Es cierto que Montaigne acaba seduciendo más, por su mayor libertad, inventiva y espontaneidad...Ya que se preocupa menos por convencer (curiosamente, convencer es una de las principales preocupaciones de la retórica para Perelman). La verdad le basta. La libertad le basta. Eso no significa, sin embargo, que haya desechado enteramente la retórica, sino sencillamente que supo, mejor que otros, librarse de ella. Aprende, primero, tu oficio. Luego, olvídale.” Comte-Sponville (2003)

No nos extraña pues que Comte-Sponville diga eso de que “que hayan sido deslumbrantes retóricos no les impidió ser escritores y filósofos geniales”, como si no fuera lo mismo. Por eso dice también aquello de “aprende, primero, tu oficio. Luego, olvídale”, como si la retórica fuese solo la “mera forma”, el andamiaje con el que se construye el contenido filosófico y luego se quita. De ahí que hablando de Montaigne diga lo de “la verdad le basta”, “la libertad le basta”.

consideraba *procédé*, que era eso, mero procedimiento de forma, de estilo, sin sustancia, no esencial porque lo serio. La ciencia no necesitaba saber mucho de retóricas. La degeneración de la retórica en mera forma venía de antiguo.

La técnica argumentativa de la disociación no solo es aplicable a las nociones (Cfr. cap. IV, “La dissociation des notions”, *TA*: 550) sino que también puede serlo al discurso mismo, ya que el *auditeur*, de forma espontánea o no, realiza en relación a su discurso *disociaciones* que son de una importancia capital (Cfr. también parágrafo 96, “La rhétorique comme procédé”, *TA*: 597). Estas “disociaciones” referidas al discurso mismo se podrían resumir en una sola disociación correlato de la disociación matriz *apariencia-realidad*: la separación entre la forma y el fondo del discurso.

Ahora bien, cabría preguntarse qué entiende Perelman por *procédé*. Una manera de operar para obtener un determinado resultado, como el procedimiento de fabricación, un medio técnico para confeccionar un producto (*Ibidem*: 598), donde el “moyen technique” viene dado por las técnicas argumentativas, retóricas, utilizadas en la confección<sup>87</sup> de un discurso. De lo que se sigue que aquello que se presenta en principio como “moyen”, como “procédé”, sea apreciado en función de su eficacia. Consistiendo la “eficacia” en conseguir o incrementar la adhesión del auditorio a nuestras propuestas. Sin embargo, nos dirá Perelman que muy a menudo el término “procédé” se utiliza para descalificar; en este caso dicho término correspondería al término “desfavorecido” de la asimétrica pareja filosófica arquetípica *apariencia/realidad*, es decir, el resultado de tal procedimiento, que sería retórico, se vería como mera apariencia, como apariencia falsa de algo que sí sería real y por lo tanto verdadero.

De este modo, las mismas técnicas argumentativas aplicadas al discurso mismo podrían reducirse (Cfr. parágrafo 92, “Le rôle des couples philosophiques”, *TA*: 577) a una cuestión valorativa, porque si la expresión no es literal no es filosofía, no coincide con lo real, con lo verdadero, objetivo y

---

<sup>87</sup> Curiosamente Perelman utiliza -como más adelante veremos en el cap. III a la hora de distinguir la argumentación de la demostración-, la analogía del tejido confeccionado para referirse a la argumentación, cuya urdimbre estaría compuesta por el entrelazado de hilos al igual que un discurso se sustentaría por el entramado de argumentos, de ahí que la rotura de un hilo argumentativo no termine con un discurso al igual que un hilo deshilachado no rompe el tejido.

universal, y no tendría contenido sustantivo; quedándonos con la mera expresión, la retórica en sentido peyorativo, confinada a lo adjetivo:

«On entend dénoncer de cette façon ce qui se prétend conséquence naturelle d'un état de choses et ne serait en réalité que feinte, artifice, moyen imaginé en vue d'une fin; telles les larmes insincères, ou les compliments pour apitoyer ou pour flatter.

L'argumentation destinée à autrui, l'éloquence sous toutes ses formes, eut à souffrir de cette disqualification et y est constamment exposé. Celle-ci peut atteindre tel argument, tel discours particulier, l'art oratoire tout entier. Les disqualifier de *rhétorique* suffit souvent pour enlever aux énoncés leur efficacité (...) Traités de procédés oratoires ou rhétoriques, les moyens de persuasion sont disqualifiés comme artificiels, formels, verbaux, nous retrouvons ici les termes caractéristiques des couples artificiel- naturel, forme-fond, verbal-réel.» (TA: 598)

El énfasis en las palabras de Perelman que acabamos de citar es nuestro, con ello queremos hacer hincapié en cómo detrás de la disociación retórica forma-fondo se esconde la disociación ontológica, también retórica, entre lo que se considera engañosa apariencia en relación a lo verdaderamente real, o lo que sería lo mismo, a lo realmente verdadero. Así pues el desprecio por la retórica nace del mismo seno retórico. La misma retórica ha consentido y asimilado durante siglos la división, la disociación, entre lo aparente y engañoso, dominio de la retórica; y lo real y verdadero, dominio de la filosofía.

De este modo la retórica ha “gozado” durante siglos de un estatuto negativo, y su campo de acción llegó a no sobrepasar el límite del contorno *literario*, del adorno de lo que sí sería el recto pensamiento *literal*, propio de la ciencia y de la filosofía. Fruto de la disociación forma-fondo es la calificación de retórico para un discurso que en el fondo no dice nada o que no dice lo que nosotros queremos que diga, y en este último caso *la qualification de procédé résulte d'un désaccord sur le fond* (TA: 599). Para Perelman una teoría de la argumentación no debe buscar un método conforme a la naturaleza de las cosas, una ontología; ni concebir el discurso como producto “meramente” retórico -con el adverbio resultante del adjetivo “mera” antepuesto a la retórica hemos querido señalar la carga peyorativa con que los “ontológicos” la han descalificado-, porque, según nuestro autor, tanto una como otra de estas dos concepciones complementarias separan fondo y forma; y olvidan que la

argumentación es un todo, destinado a un auditorio determinado, pasando así de un problema de comunicación a una ontología y a una estética, cuando resulta que el orden ontológico y el orden orgánico (Platón, *Fedro*, 264 c) no serían más que dos desviaciones de la exigencia de la adaptación de nuestro discurso a un determinado auditorio.

Por ello *la dissociation entre forme et fond, qui a conduit à déshumaniser la notion même de méthode, a conduit à accentuer l'aspect irrationnel de la rhétorique. Le point de vue argumentatif introduira sans doute, dans des questions considérées généralement comme relevant uniquement de l'expression, des vues qui en montrent la secrète rationalité* (TA: 672- 673). En la retórica que no fuera ya “mera” retórica no tiene sentido disociar la forma del fondo. Esta manera de entender la retórica nos lleva a concebir el discurso como *Kairós*<sup>88</sup>, como la adecuación del estilo, tal como lo entiende quien lo profiere, al objeto de su discurso (TA: 602), que no sería otra cosa que conseguir decir lo que se quiere decir, con lo que no solo deja de disociarse *forma-fondo* sino también *lenguaje-pensamiento*. No es que diga o no lo que pienso o piense o no lo que diga sino que no puedo pensar sin mi decir ni decir sin mi pensar.

La disociación es pues aquí, para Perelman y para nosotros mismos, un procedimiento argumentativo que tiene lugar a la hora de sortear una incompatibilidad, entre lo aparente y lo real, que se hizo insoportable desde los tiempos de Parménides, con lo que se vio como necesario distinguir la apariencia de la realidad, el artificio de lo auténtico, la opinión de lo verdadero, la retórica de la filosofía. Al fin y al cabo una concepción de la realidad y una concepción del procedimiento se implican mutuamente:

«Elle (la disociación) implique que l'on a –sur un plan qui peut d'ailleurs varier- une conception du réel, critère qui permet de déceler le procédé (« arguments véritables », « réalité des sentiments de l'orateur », « réalité des faits énoncés »). Une conception de la réalité et une conception du procédé s'impliquent mutuellement ; comme dans toute dissociation.» (TA: 601)

---

<sup>88</sup>La noción de *Kairós*, que consideramos implícita, aunque nunca mencionada explícitamente por Perelman en la *NR*, será estudiada en el cap. III de este trabajo.

Dentro de la Antigüedad el más destacado exponente del declive retórico, tal como hemos visto más arriba, será Platón: al distinguir una retórica mala de una retórica buena<sup>89</sup>, el filósofo de la *caverna*, la seria, no la del humorismo, la que habla de *episteme* y de Ideas, asestó el primer golpe que a la larga terminaría con el golpe de gracia del positivismo lógico de la época<sup>90</sup>; confinando a la retórica en el bonito florero de un *langage-ornement*, dejándola hueca, condenada, cual míticas danaidas, a intentar, sin conseguirlo jamás, llenar con figuras de estilo su tonel retórico sin fondo porque ya todo ha quedado reducido a mera forma; y si no, a contagiarse el recipiente retórico de su contenido. Lo que supone una dualidad entre *procédé* y *réalité* desgranada de la prístina y *fundamental* dualidad entre apariencia y realidad, lo que da epistemológicamente, la separación entre lo que es opinión (asentada sobre lo verosímil) y lo que es ciencia (asentada sobre lo verdadero):

« Comment se fait-il que cette technique du discours persuasif avait disparu de notre horizon intellectuel, et que la rhétorique, dite *classique*, que l'on oppose à la rhétorique *ancienne*, s'était réduite à une rhétorique des figures, se consacrant au classement des diverses manières dont on pouvait orner le style <sup>91</sup>? » (*Rh*: 10)

---

<sup>89</sup> La distinción tradicional vista, por un lado, en los diálogos platónicos entre una retórica buena (Fedro) y una retórica mala (Gorgias); así como la distinción también tradicional que ha separado la retórica de la filosofía nos recuerda a la disociación entre el Dr. Jekyll y Mr. Hyde explicada al final del relato stevesiano por el mismísimo doctor, ¿el otro de Mr. Hyde o, por el contrario, él mismo? Quizá a la filosofía de la tradición racionalista le haya pasado como a ese Dr. Jekyll que, logrando sustituir su aspecto por una segunda forma y apariencia, la retórica, queriéndose sacudir de los hombros su destino retórico le haya vuelto a caer con un peso aún mayor y no menos “natural”.

<sup>90</sup> Hay otras inferencias aparte de las lógicas, hay otras racionalidades aparte de las lógicas; y que no por ello son irracionales o ilógicas, las deseables para el discurso filosófico :

«Le grand ennemi, pour Perelman, est le positivisme logique, d'un Carnap par exemple, qui s'efforce d'enrégimenter la langue naturelle dans un carcan de symboles à la signification figée, symboles qui renvoient encore –ô paradoxe ! à la langue naturelle pour être dits et compris. » (Meyer 1999: 260)

<sup>91</sup> Perelman menciona las obras de retórica clásica que se han limitado al estudio de las figuras de estilo, como son las Dumarsais (1730) y Fontanier (1821, 1827, reeditadas en 1969 por Gennette con el título “Les figures du discours”. Por un lado, Paul Ricoeur en *La métaphore vive* (1975: 173) afirma que los trabajos de la nueva retórica comparten la ambición común de renovar la tarea esencialmente taxonómica



Así pues cuando hablábamos de la *derrota* de la retórica en el sentido de vencimiento, la retórica quedaba vencida en sus huesos, sin sustancia, como procedimiento distinto, disociado -según las técnicas argumentativas con las que ha operado la tradición metafísica-, de lo real, de lo verdadero, de lo auténtico. Siendo la apariencia el yermo dominio de la retórica mientras que la auténtica realidad y el verdadero conocimiento fructificaban en la filosofía; lugar en el que la razón, la experiencia o la revelación evidentemente podían zanjar las cuestiones. Lugar de privilegio vedado a la embaucadora retórica, la que también había sido la de los sofistas desde la perspectiva de superioridad del filósofo, que no se dejaba engañar. No había que escuchar pues a la retórica, la “buena” retórica solo podía ser el eco de la filosofía, que siempre era buena. La retórica terminó por no tener nada que decir puesto que esa sería tarea propia de la filosofía:

«Du moment où l'on croit que la raison, l'expérience ou la révélation peuvent trancher tous les problèmes -au moins en droit, sinon en fait- la rhétorique ne peut être qu'un ensemble de procédés pour tromper les ignorants.» (*Rh*: 100)

---

de la retórica clásica. Cometido con el que Perelman no está de acuerdo, de ahí que, en un tono irónico, mencionando a P. Ricoeur, se cuestione:

“Et comment croire que la réhabilitation de la rhétorique, qu'une *nouvelle rhétorique* (la cursiva aludiendo a la expresión de “nouvelle rhétorique” utilizada por Ricoeur manifiesta la ironía por parte de Perelman) puisse se borner à la mise à jour de la rhétorique des figures, à “rénover l'entreprise essentiellement taxinomique de la rhétorique classique” (Perelman cita textualmente las palabras de Ricoeur)?” (*ER*: 11)

Por otro lado, Perelman (*Ibidem*) hace alusión a la *Rhétorique générale* de los años 70, una retórica *restringida* a las figuras de estilo, que excluye de sus dominios la argumentación, renovando el estudio de las figuras de estilo:

“Aujourd'hui, nous en sommes à intituler rhétorique générale ce qui est en fait un traité de figures. E si nous avons tant eu à généraliser, c'est évidemment pour avoir trop restreint: de Corax à nos jours, l'histoire de la rhétorique est celle d'une *restriction généralisée*” (*ER*: 12)

Nada tiene que ver la *NR*, la argumentación, con una retórica entendida como elenco de figuras de estilo. En relación a la visión “alarmante” (Wenzel 1987:103) de la retórica del estilo propuesta por la *Rhétorique générale*, cfr. Klinkenberg 1990: 115-138; Klinkenberg 2001; Lempereur 1990 a: 139-158.

La retórica entendida como *procédé* no compete a la razón, o al menos a una “razón pura”, usando esta expresión en un sentido amplio. No nos referimos a la concepción kantiana de la facultad de conocer, sino a las distintas interpretaciones que el “racionalismo” -también entendido en sentido amplio, que bien pudiera ser tanto platónico como cartesiano-, ha dado de la realidad, del sujeto que conoce la realidad y del modo que tiene éste de acceder a ella, siendo capaz de llegar a la verdad invariable, por única verdad. Desde esta posición absoluta la razón no solo es una facultad sino que es vista como una facultad distinta de cualquier otra facultad o peculiaridad de la persona.<sup>92</sup> Luego la “razón pura” ajena a una razón retórica sería una razón ultravital, abstracta, como diría Ortega, sin perspectiva. Una “razón pura” que coincidiría con un “yo puro” descarnado, transparente, fuera de la historia; capaz de aprehender la realidad en términos absolutos, conclusa, una “raison éternelle”, una razón demasiado esquemática, con su ingenua ilusión de poder descifrar el orden del mundo. Una racionalidad que durante mucho tiempo ha confundido, en palabras orteguianas, el horizonte con mundo porque lo que ellos, refiriéndose Ortega al racionalista utópico<sup>93</sup>, interpretaban como límite del universo, tras el cual no habría nada más, era solo la línea curva con que su perspectiva<sup>94</sup> cerraba su paisaje: “Nada más grato que pasear unas horas por mundos tan claros y tan mansos<sup>95</sup>.”

Ni tan claro ni tan manso es el “nuevo mundo” de la retórica. No hay manera de establecer los principios ciertos que dirijan el proceder jurídico o el pensamiento filosófico, un mundo el retórico plagado de *notions confuses* -

---

<sup>92</sup> Utilizamos el término aquí de “persona” no por referirnos a personalismo alguno sino porque Perelman lo utiliza al hablar de la relación retórica entre la persona y sus actos en un intento, a nuestro entender, de no disociar el uso práctico de la razón con el teórico.

<sup>93</sup> Cfr. cap. II, en el que hablamos del “utopismo” de la razón cartesiana.

<sup>94</sup> La limitada perspectiva del racionalista, pero no porque no tuviera alcance sino por ser el más absoluto de los alcances, por tener el horizonte absoluto de la única perspectiva. Este racionalismo hoy día, muy edulcorado, recordando la distinción de Eco, solo podría ser el de los “integrados” o el de los “inclusivistas”, si pensamos en la distinción de Rorty.

<sup>95</sup> Cfr. Ortega y Gasset 1987(1923): 150.

también curiosamente hablaba Baroja de nociones confusas en su *humanísimo* humorismo-, en el que no hallamos la mansedumbre de lo definitivo: donde no hay fórmulas seguras ni definitivas que seguir. Y menos si cabe para la filosofía, prueba de ello es la pluralidad de sistemas filosóficos. Diversidad poco conciliable en principio para una disciplina, la filosofía, que apunta a lo universal, que busca, gracias a determinadas técnicas argumentativas, a trascender lo concreto, lo particular, lo local: cada una de las filosofías pretende sin embargo justificar, argumentar, nuestra percepción de la realidad, como dice Perelman, nuestro *réel philosophique*. Una filosofía preocupada por pasar por el cedazo de la razón lo concreto con el fin de universalizarlo porque todas las filosofías, no solo las llamadas por Perelman *philosophies premières*, responden *aux préoccupations fondamentales des hommes*<sup>96</sup>.

Solo como deseo de universalidad podemos entender el saber filosófico desde los presupuestos perelmanianos, no como esa, en palabras orteguianas, totalidad del saber sino como ese saber de la totalidad, a falta de ese orden natural que las filosofías primeras (como la platónica y la cartesiana) se han ido empeñando en fundamentar con sus argumentos, que ahora no responden a la técnica argumentativa de *disociation* sino de *liaison*, , “*arguments basés sur la structure du réel, qui sont présentés comme conformes à la nature même des choses*”, según un orden natural al margen de toda *construcción* humana. No obstante, desde la *NR*, las fórmulas de las que podemos servirnos no basta con crearlas, es preciso también saber cómo justificarlas<sup>97</sup>, cómo argumentarlas.

---

<sup>96</sup> Esos hombres serían los que conformarían el *auditoire universel*, que, paradójicamente, sea el menos universal de los auditorios porque no todos formarían parte de él, solo aquéllos que son a la vez razonables y competentes (Cfr. *TA*: 40-46) serían los elegidos, asunto difícil de dirimir. Lo que hace que se nos muestre claramente la noción de “auditorio universal” como la noción más confusa de Perelman, la más polémica, la más retórica de todas.

<sup>97</sup> Perelman no impone el pluralismo filosófico como la única elección posible, puesto que imponerlo sería adoptar la actitud intransigente de las *philosophies premières*, fundamentadas en primeros principios inamovibles. No obstante, la apuesta por un pluralismo filosófico no es arbitraria, está justificada por el hecho de que, bajo los supuestos pluralistas perelmanianos, toda filosofía es ella misma, como dice, M. Côté, una *oeuvre de justification, jamais achevée et constamment joué*, lo que es debido a ese carácter inacabado e imperfecto de toda filosofía que debe incitar a la tolerancia que preconiza todo pluralismo filosófico (Côté 1985: 199). Esto nos recuerda bastante a la relación entre el dogmatismo y el perspectivismo orteguiano: desde la perspectiva

En el campo retórico no todo el monte es orégano, aunque quizá más que de monte deberíamos hablar de dehesa, que en latín, significa “defensa”, lugar preparado por el hombre que permite la convivencia de este con su entorno natural. Aunque la retórica sirva para reforzar el “entorno” cultural, lo propio de la equívocidad del lenguaje es plantar la controversia, la polémica, los asuntos que hay que dirimir<sup>98</sup>, un lenguaje que maneja además nociones

---

no se excluye ningún punto de vista, ni siquiera el dogmático de una razón pura, sin embargo, el dogmatismo, haciendo alarde de un solo punto de vista se excluye él mismo de todo perspectivismo, erigiéndose como único monumento, por verdadero, de su cerrado horizonte filosófico; y si es uno el edificio, mejor que sea construido por uno solo pensaba Descartes:

« Les diverses philosophies cessent d'être, dans cette perspective (la perspectiva plural de un pluralismo filosófico), des monuments isolés (sistemas filosóficos cerrados inconmensurales unos a los otros), sans aucune mesure et sans contact les unes avec les autres, *car elles* (las filosofías pluralistas, las filosofías tolerantes) *répondent toutes aux préoccupations fondamentales des hommes.* » (« Science et philosophie », *ChA*: 347)

<sup>98</sup> Una dialéctica entendida como el ate de la discusión que no minimizara el papel de lenguaje, que no considerase el lenguaje como un velo, como un obstáculo, que sólo hay que levantar, desvelar, para entrar en contacto directo con la realidad, sería la dialéctica platónica par el profesor Moreau, citado por Perelman en “Logique juridique et nouvelle rhétorique” (p. 102), -una lógica jurídica que no responde a una lógica determinada, tampoco a una lógica específica de los juicios de valor, lo que sí hay es argumentación-, en el que parafrasea y comenta un fragmento del *Eutrifón* de Platón que a Perelman le viene bien para distinguir lo que se podría resolver de manera matemática con otro tipo de razonamientos en los que se trata de conseguir llegar a un acuerdo por medio de una discusión razonable :

«Si nous différons d'avis, toi et moi, dit Socrate à Euthyphron, sur le nombre de (des œufs dans un panier), sur la longueur (d'une pièce d'étoffe) ou sur les poids (d'un sac de blé), nous ne nous disputerions pas pour cela ; nous n'entamerions pas une discussion ; il nous suffirait de compter, de mesurer ou de peser, et notre différend serait résolu. Les différends ne se prolongent et ne s'enveniment que là où nous manquent de tels procédés de mesure, de tels critères d'objectivité ; c'est le cas précise Socrate, quand est en désaccord sur le juste et sur l'injuste, le beau et le laid, le bien et le mal, en un mot, sur les valeurs. Or, si l'on veut éviter en pareil cas que le désaccord ne dégénère en conflit et ne soit résolu par la violence, il n'est d'autre moyen que d'avoir recours à une discussion raisonnable. La dialectique, art de la discussion, apparaît comme la méthode appropriée à la solution de problèmes pratiques, ceux qui concernent les fins de l'action où sont engagées des valeurs ; c'est à l'examen de telles questions qu'elle est employée dans les dialogues socratiques et c'est la raison de l'estime où elle est tenue par Platon.» (*LJ*: 102)

eminentemente controvertidas. Al delimitar el campo de la argumentación retórica, ni todo es retórica ni todo es argumentación para Perelman<sup>99</sup>:

«Aussi notre recherche était, et reste, centrée sur l'adhésion que l'on obtient à l'aide de moyens d'argumentations. C'est pourquoi nous excluons délibérément tout un ensemble de procédés qui permettent d'obtenir l'adhésion, mais sans utiliser l'argumentation proprement dite.

Nous excluons, en premier lieu, l'appel à l'expérience –externe ou interne. Rien de plus efficace, sans doute, que de dire à autrui : « Regarde tu verras » ou « observe-toi et tu ressentiras. Nous ne considérerons point cela comme de l'argumentation (...) L'argumentation au sujet des interprétations de l'expérience entrera en jeu, et les procédés utilisées pour convaincre l'adversaire feront évidemment partie de notre champ d'étude. Ce sera le cas dès que le marchand prétend défendre la blancheur d'un brillant où l'acheteur voit des reflets jaunâtres, dès que le psychiatre s'oppose aux hallucinations de son malade, dès que le philosophe expose ses raisons pour refuser l'objectivité à l'apparence (...) Il est d'autres procédés pour obtenir l'adhésion qui seront également exclus de notre étude ; ce seront ceux que nous appellerons d'action directe, la caresse ou la gifle, par exemple. Mais, dès que l'on raisonne sur la gifle ou la caresse, dès qu'on la promet ou la rappelle, nous serons en présence de procédés d'argumentation relevant de nos investigations.» (*Rh*: 64-65)

Por un lado, solo si consigue la argumentación la adhesión<sup>100</sup> del otro, convencer y persuadir al otro, entramos en el dominio retórico, cuyo resultado

---

<sup>99</sup> La ubicuidad para Meyer de la retórica, mientras que para Perelman sólo es dominio de la retórica lo que cae en el tejido argumentativo:

« Les définitions qu'on été donnes de la rhétorique révèlent l'ancrage choisi. Si comme Perelman on attache à l'adhésion et à l'accord, on se trouve dans un cadre plutôt argumentatif, car n'a pas de sens d'être d'accord avec un poème ou une peinture.» (Meyer 1999: 289)

<sup>100</sup> La adhesión de otro considerado como un estado de conciencia particular, que sería pues objeto de estudio de la psicología no le interesa a Perelman, sino el aspecto "lógico", según él, *au sens très large du mot*, es decir, los medios aplicados, a título de prueba, para obtener ese estado de conciencia: de más o menos adhesión. Estos "moyens mis en oeuvre" de los que habla Perelman no es otra cosa que la puesta en escena de la argumentación, una argumentación que nunca será concluyente porque nunca se pliega el auditor, o el auditorio, a los dictados de una razón descarnada o de unos hechos que no sean resultado de una interpretación cuyo criterio será *l'insuffisance d'accord entre les interlocuteurs et la discussion qui s'ensuivra*:

«L'ensemble que nous voudrions étudier pourrait sans doute faire l'objet d'une recherche psychologique, vu que le résultat auquel tendent ces argumentations est un état de conscience particulier, une certaine intensité d'adhésion. Mais

siempre puede cambiar a la vista de nuevos argumentos. Nada hay concluyente en la argumentación retórica. Nunca está todo resuelto como si de un problema lógico se tratara.

El dualismo había escindido no solo el mundo en dos sino que también había levantado un muro infranqueable entre, por un lado, la verdad y la ciencia y, por otro, la opinión. Dicho dualismo encierra un monismo de valores que al esgrimir la univocidad del lenguaje, erige la sola perspectiva de un pensamiento que se cree en posesión de la verdad, que no admite otra opinión, otras opiniones que no sean para reforzar el seguro camino de lo establecido como verdad. Un monismo de valores que transforma las cuestiones relativas a los valores en una cuestión de verdad, en la que la opinión no tiene ningún valor sino es para darle la razón a la verdad. Ante un pensamiento así la retórica se queda muda o, todo lo más, solo se puede permitir repetir, lo que la filosofía dice, como Eco con su Narciso:

«La rhétorique avait subi de la part de Platon un terrible assaut, mais elle avait résisté. Ce n'est point, comme le croyait Cicéron parce que Socrate et Platon étaient adversaires de l'élégance du langage, mais au nom de la vérité, que la lutte s'était engagée. Le triomphe du dogmatisme, d'abord platonicien, puis stoïcien, puis enfin du dogmatisme religieux, porta un coup nouveau à la rhétorique, la réduisant de plus en plus à n'être qu'un moyen d'exposition. En effet, dans la mesure où triomphe un monisme des valeurs<sup>101</sup>, la rhétorique ne peut se développer.» (*Rh*: 100)

Sin embargo, más allá de la distinción tradicional entre la filosofía y la retórica, cabría preguntarse con Perelman si sería posible una filosofía sin argumentación o lo que sería lo mismo, una filosofía sin retórica<sup>102</sup>. Hasta la

---

notre préoccupation est de saisir l'aspect logique, au sens très large du mot, des moyens mis en œuvre, à titre de preuve, pour obtenir cet état de conscience. Par là notre but se différencie de celui qu'une psychologie qui s'attacherait aux mêmes phénomènes se proposerait d'atteindre. » (*Rh*: 65)

<sup>101</sup> Este monismo al que alude Perelman ha sido tan pernicioso en la historia de la Filosofía y por consiguiente, en la historia de la Retórica porque ha transformado los problemas relativos a los valores, dentro siempre de lo que se había apartado peyorativamente como propio de la opinión, en problemas de verdad: "Ce monisme transforme les problèmes de valeurs en problèmes de vérité" (*Rh*: 100)

<sup>102</sup> No debemos olvidar que aunque el estudio retórico de las argumentaciones filosóficas no sabe de filosofías, lo cierto es que Perelman arremete constantemente a lo largo de su obra contra un tipo de filosofía, que él llama filosofía primera y apuesta

más antirretórica de las filosofías también es retórica. Esta sería ahora, después de muchos siglos de filosofía, la retórica mala, aquella que se asienta sobre dogmas inquebrantables. Paradójicamente, nada de retórico tendría para este pensamiento dogmático, que entendería por retórica mala la que se aleja de sus principios (estos serían los principios de las filosofías primeras), y como retórica buena la que sigue sus pasos. La “retórica más antifilosófica”, como dice López Eire, sería en la Antigüedad la de los sofistas y en la actualidad la de una filosofía regresiva, en términos perelmanianos; o la de una filosofía edificante, en términos rortianos. Quizá sea más filosofía que nunca pero eso sí con un perfil antidogmático y mucho menos *narcisista*:

«Sans aucune doute, on trouvera autant d’argumentation rhétorique dans les écrits de théologiens dogmatiques que dans ceux de n’importe quelle autre époque, mais cette argumentation ne peut être envisagée que sous l’ange de la vérité.» (*Rh*: 100)

La controversia es inherente a la filosofía misma, es inherente a su vocación problematizadora. Hasta el punto de que para Meyer no ya la *NR* sino que la *problematologie* es el nuevo rostro de la Filosofía. Lo cierto es que el pensamiento filosófico ha ido cambiando y es un *lugar común* pensar que se ha caracterizado siempre más por ser una forma particular de abordar los problemas, más que de resolverlos. Como diría Ortega, el objeto de la filosofía será *lo perennemente buscado*. El valor de la filosofía, *puro heroísmo teórico*, según el filósofo madrileño, vendría dado más quizá por las preguntas que formula que por las respuestas que proporciona. Sin embargo, esta es la tesis de Meyer, la filosofía al afirmar no haría otra cosa que abordar en toda su amplitud la pregunta pero sin formularla de manera explícita (esto sería válido para todas las filosofías incluidas las dogmáticas).

Si partimos del presupuesto problemático de los presupuestos filosóficos dentro de una lógica y un lenguaje que no son los formales estamos ya dentro del marco de la argumentación, de lo inevitablemente controvertido de lo retórico. La controversia tampoco es un disvalor:

---

por otra, la regresiva. Filosofía primera tanto si utiliza el criterio de evidencia racional, como hace el cartesianismo; o el de evidencia sensible, como hacen los empiristas (*Rh*: 100).

«Pourtant le philosophe peut-il se passer de l'argumentation? Et l'objet même de la philosophie n'est-il pas tel que, à son propos, la controverse semble inévitable ?» (*Rh*: 245)

¿Y qué ocurre cuando además de seguir indagando hemos perdido las ilusiones de racionalismo y del positivismo? Respondemos desde la *NR* de Perelman: dándonos cuenta de la existencia de *notions confuses*, aquellas que ya no son ni evidentes ni claras ni distintas; y de la importancia de esos valores que construimos entre todos, con las opiniones de todos, las únicas verdades con las que contamos. Al hacer de la retórica un estudio vivo, una técnica de la argumentación en los asuntos humanos asumimos el apotegma retórico de que la humanidad no es unánime; y que siempre habremos de discutir, ponernos de acuerdo, argumentar, aducir razones para convencernos de cuáles pueden ser las más conveniente para uno y para todos, en el ámbito de una razón humana, con corazón. Rotas ya las dualidades de antaño, escapamos a la estrechez de una lógica constrictora y de una razón apremiante, lo que nos permitirá abrirnos al diálogo con los demás. Sin embargo, sabemos que antes que el diálogo *lo normal* es la controversia <sup>103</sup>.

Solo en épocas de humanismo, como en la Grecia antigua y en los siglos del Renacimiento ha tenido la retórica sus momentos de gloria<sup>104</sup>: *un renouveau de la rhétorique serait conforme à l'aspect humaniste des aspirations de notre époque* (*Rh*: 103). Una nueva época de « ilusiones perdidas » aparece:

«Aujourd'hui que nous avons perdu les illusions du rationalisme et du positivisme, et que nous rendons compte de l'existence des notions confuses et de l'importance des jugements de valeur, la rhétorique doit redevenir une étude vivante, une technique de l'argumentation dans les affaires humaines et une logique des jugements de valeurs.

Cette logique doit nous permettre, notamment, de préciser la notion même jugement de valeur. Nous croyons, en effet, de plus en plus, que le problème des valeurs ne se conçoit qu'en fonction de l'argumentation à l'égard d'autrui.

---

<sup>103</sup> Cfr. Angenot 2008; Boudon 2003; Danblon 2004 c; Gómez Posada 2012.

<sup>104</sup> «C'est parce qu'elle est une oeuvre vraiment humaine que la rhétorique, croyons-nous, a connu son maximum d'éclat aux époques d'humanisme, aussi bien dans la Grèce antique que dans le siècle de la Renaissance.» (*Rh*: 103)



La retórica es inmoral, a-t-on dit, parce qu'elle permet de soutenir le pour et le contre- et combien ce reproche embarrasse Quintilien.

Mais ce n'est parce qu'il y a des arguments pour et des arguments contre, que ces arguments ont même valeur.» (*Rh*: 101-102)

Ya dijimos más arriba que *De la Justice* (1945), un ensayo sobre la justicia bajo una mirada positivista, pretendía cribar lo que es necesario del ruido discursivo de lo superfluo. Lo relevante, pasada ya la borrachera de positivismo de los primeros trabajos de nuestro jurista, es que comienza a resaltar la importancia del análisis de los juicios de valor, *les jugements de valeur*, como clave hermenéutica de la argumentación que no se valida demostrativamente sino atendiendo a razones. La condena por parte de los positivistas de la filosofía práctica no consigue convencerlo: no se encuentran razones que justifiquen los fines de la filosofía práctica (filosofía moral, política y del derecho) por lo que esta se hallaría en el *cul de sac* del conocimiento. Para los positivistas los juicios de valor no tendrían ningún valor cognoscitivo, es decir, imposible de verificar:

«Mais comment distinguer ce qui est essentiel de ce qui ne l'est pas, ce qui importe de ce qui est négligeable? Je me rendais bien compte que cette distinction ne pouvait pas se faire sans recourir à des jugements de valeur qui, à cette époque, me paraissaient parfaitement arbitraires et logiquement indéterminés. Comment peut-on raisonner sur des valeurs? Existe-t-il des méthodes rationnellement acceptables permettant de préférer le bien au mal, la justice à l'injustice, la démocratie à la dictature? La réponse sceptique des positivistes m'ayant laissé insatisfait, je me suis mis en quête d'une logique des jugements de valeur.» (*ER*: 7-8)

Perelman tenía en mente la hipótesis de la existencia de una lógica de los juicios de valor. En el prefacio de *ER* nos dice haber imitado para este propósito la lógica de Frege. Gracias a los trabajos de este lógico en el campo de las matemáticas se ha producido el renacimiento de la lógica formal como una lógica de operaciones útiles a los matemáticos para la demostración de sus teoremas. Perelman pretende utilizar el método fregeano para los juicios de valor buscando la justificación de una ley, de una norma a cualquier otra, es decir, su aplicación al terreno práctico de la filosofía y no a través de

operaciones matemáticas sino a través de los textos. Ahora bien, donde más florece este tipo de juicios es en los textos o escritos de moralistas, políticos o en las páginas de los periódicos al desplegarse todo una serie de razones que justifican una determinada conducta. Sin embargo, como ya hemos dicho más arriba, Perelman nunca consiguió crear una lógica de los valores.

En cualquier caso la introducción de la noción de juicio de valor cambia enormemente el panorama retórico; y esta es una de las razones, según Perelman, que hace que pueda ser rehabilitada la retórica, tan denostada y vituperada durante siglos:

«L'introduction de la notion de jugement de valeur change l'aspect du problème<sup>105</sup>, et c'est l'une des raisons pour lesquelles, aujourd'hui, l'étude la rhétorique pourrait être reprise sur nouveaux frais.» (*Rh*: 74)

Según Perelman, la noción de «juicios de valor» ha modificado la relación entre la lógica y la retórica, y ya no ha permitido más la subordinación de la retórica a la lógica.

La revelación que han tenido Perelman y L. Olbrechts-Tyteca en la concepción del *TA* consiste en el hallazgo de que no existe una lógica específica de los juicios de valor sino que esta justificación de los juicios de valor había sido desarrollada en una disciplina de más de dos mil años: la retórica, el antiguo arte de persuadir y de convencer ¿Se puede razonar sobre los valores? ¿Es preferible razonadamente lo bueno a lo malo, lo justo a lo injusto, la democracia a la dictadura? La respuesta escéptica de los

---

<sup>105</sup> El problema ya estaba en Aristóteles, al fundar la retórica en la ignorancia y en la opinión, el Estagirita sigue dentro de la tradición platónica al distinguir la opinión de la verdad, moviéndose la ciencia en el suelo firme de lo verdadero. Adquiere importancia la retórica pero solo a medias. Y la deja en un estado de inferioridad frente a la ciencia. Luego en vez de ocuparse el filósofo, buscador de verdades, de lo opinable, de la retórica, más le vale centrarse en la búsqueda de lo que realmente importa, de lo que es verdadero. Se abre así la escisión, la disociación entre la verdad y la opinión, que atravesaría la historia del pensamiento filosófico:

“(…)la Retórica aristotélica, que se contenta con ser *arte* (*tékhnē*) y no *ciencia* (*epístēmē*) y no aspira por tanto a la certidumbre y lo universal sino a la probabilidad y lo contingente, no es Filosofía ni argumenta como la Filosofía, es decir, como la Dialéctica, pues no esgrime silogismos sino *entimemas* y *ejemplos*. “ (López Eire 1995 b: 26)

positivistas<sup>106</sup> al respecto deja insatisfecho a Perelman, de ahí que se propusiera la búsqueda de una “lógica” de los juicios de valor (ER: 8). Perelman nos contaba que esta revelación casi religiosa para un lógico fue a partir de un texto de Jean Paulhan titulado *Les fleurs de Tarbes*, en cuyo prefacio aparece un apéndice del maestro de Dante, Brunetto Latini. Y como los textos llaman a otros textos, a partir de un texto medieval Perelman se remonta a la *Retórica* de Aristóteles y a toda la tradición grecolatina:

« Ce travail de longue haleine entrepris avec Mme L. Olbrechts-Tyteca, nous a menés à des conclusions tout à fait inattendues, et qui ont constitué pour nous une révélation, à savoir, qu’il n’existait pas de logique spécifique des jugements de valeur, mais que ce que nous cherchions avait été développé dans une discipline très ancienne, actuellement oubliée et méprisée, à savoir la rhétorique, l’ancien art de persuader et de convaincre. Cette révélation nous fut fournie à l’occasion de la lecture du livre de Jean Paulhan, *Les fleurs de Tarbes*. L’auteur y a publié, en appendice, des extraits de la rhétorique de Brunetto Latini, le maître de Dante. De ce texte, il nous fut facile de remonter à la rhétorique d’Aristote, et à toute la tradition gréco-latine de la rhétorique et de topiques. Nous constatons que, dans les domaines où il s’agit d’établir ce qui est préférable, ce qui est acceptable et raisonnable, les raisonnements ne sont ni des déductions formellement correctes, ni des inductions, allant du particulier au général, mais des argumentations de toute espèce, visant à gagner l’adhésion des esprits aux thèses qu’on présente à leur assentiment. » (ER: 9)

Ya lo había dicho L. Olbrechts-Tyteca en su “Recontre avec la rhétorique”:

“Ce fut presque le hasard qui, à ce moment, nous mit en présence de la rhétorique classique. J’aimais les livres de Jean Paulhan, *Les Fleurs de Tarbes* notamment. Or voici que, en appendice, quelques extraits de Brunetto Latini montrent un vieil auteur, qui, lui aussi, se posait des problèmes relatifs aux arguments du discours. Et s’il se les posait, ce n’était pas à titre personnel, mais parce que d’autres l’avaient fait avant lui. De là à remonter à la grande tradition classique et notamment à Aristote, celui des *Topiques* et de la *Rhétorique*, il n’y avait qu’un pas.

Mais si l’idée de rapprocher nos recherches de logique non formelle –ce que nous commençons à désigner comme « argumentation » pour l’opposer à la « démonstration »- de la tradition rhétorique ne nous a pas rebutés dès l’abord, c’est vraisemblablement

---

<sup>106</sup> Para los positivistas, los juicios de valor no tenían ningún valor cognitivo, ningún sentido verificable, relegándolos a la esfera de lo irracional: de la tradición, de los prejuicios, de las pasiones. (ER: 8)

parce que E. Dupréel, notre maître à tous deux, avait mis en lumière la valeur des sophistes et nous avait familiarisés avec le prix accordé à l'opérable. Par delà Aristote, nous n'avions pas de honte à rejoindre Gorgias. » (Olbrechts-Tyteca 1963: 4)

Para los antiguos, había tres géneros oratorios: el deliberativo, el judicial y el epidíctico. Para el mismo Aristóteles, el género epidíctico no es más que un “espectáculo” *visant au plaisir des spectateurs et à la gloire de l'orateur*. Aristóteles, según Perelman, no se da cuenta de que las premisas sobre las que se apoyan los discursos deliberativo y judicial son juicios de valor; así como el género epidíctico sostiene y confirma estos juicios. Luego, según Perelman, hay una relación estrecha entre estos géneros y los juicios de valor que no han sido contemplados por los antiguos. El deliberativo versa sobre lo útil y está relacionado con los medios de obtención de la adhesión en las asambleas políticas; el judicial versa sobre lo justo y concierne a la argumentación delante de los jueces; y el epidíctico versa sobre el elogio o lo reprochable, lo bello o lo feo (*Rh*: 74). Al oponerse a Aristóteles, Quintiliano cree que el género epidíctico no se centra solamente en el placer de los auditorios. Parecía que no había argumentación en este género. Sin embargo, Quintiliano se da cuenta de que temas espinosos también son tratados en este tipo de discurso.

Así como los géneros deliberativo y judicial suponían un adversario, un combate, el género epidíctico tiene otro calado. Los antiguos no se dieron cuenta, según Perelman, de que este género no trataba sobre lo verdadero sino sobre los juicios de valor compartidos a los cuales el auditorio se adhiere en menor o mayor grado. Los antiguos veían este género como una especie de espectáculo cuyo objetivo era conseguir el placer en el auditorio y la gloria del orador. El combate que libra el orador epidíctico es un combate frente a objeciones futuras, sería pues un esfuerzo por mantener en su lugar ciertos juicios de valor, ciertos valores, en la jerarquía de valores de una comunidad. Es un acto de comunión. Por este motivo, piensa Perelman, este género es crucial, central en la retórica:

«Les anciens ne pouvaient voir que ce genre portait, non sur le vrai, mais sur des jugements de valeur auxquelles on adhère avec une intensité variable. Il est donc toujours important de confirmer cette adhésion, de recréer une communion sur la valeur admise. Cette communion, si elle ne détermine pas un choix immédiat, détermine toutefois des choix virtuels. Le combat que livre l'orateur épideictique est un combat contre les objections futures ; c'est un effort pour maintenir la place de certains jugements de valeur dans la hiérarchie ou éventuellement leur confère un statut supérieur. À cet égard, le panégyrique est de même nature que l'exhortation éducative des plus modestes parents. Aussi le genre épideictique est-il central dans la rhétorique.» (*Rh*: 75)

Es esta incomprensión del papel y de la naturaleza del género epidíctico, afirma Perelman, lo que ha fomentado el desarrollo las consideraciones literarias en retórica y ha favorecido *l'écartèlement* de la retórica entre dos tendencias: una filosófica, que tiene por objeto integrar en la lógica las discusiones sobre los asuntos controvertidos, y donde cada uno de los adversarios intentaría demostrar que su opinión estaría dentro de la lógica, de la verdad o de lo verosímil; y la otra tendencia apuntando el aspecto artístico del discurso y preocupado sobre todo por los problemas de expresión. Según Perelman, la primera tendencia pasaría por Protágoras y por Aristóteles, al decir que lo verdadero y aquello que se le parece salen de la misma facultad (*Retórica*: libro I, 1355 a; citado por Perelman). La segunda tendencia pasaría por Isócrates nuestros maestros de estilo para terminar en Jean Paulhan y en I. A. Richards (*Rh*: 77).

En el terreno donde hay que demarcar lo preferible, lo aceptable y lo razonable, los razonamientos no son ni deducciones formalmente correctas ni inducciones que vayan de lo particular a lo general sino argumentos de todo tipo cuyo objetivo radica en ganar la adhesión del auditorio a las tesis que se presentan para su asentimiento. Perelman reconoce el valor técnico de la retórica:

«Cette technique du discours persuasif, indispensable dans la discussion préalable à toute prise de décision réfléchie, les anciens l'avaient longuement développée, comme la *technique* par excellence, celle de agir sur les autres hommes au moyen du *logos*, terme désignant d'une façon équivoque à la fois, la parole et la raison » (*ER*: 10)

Las pruebas admitidas por la retórica no son ni la prueba calculada ni la prueba experimental sino lo que Aristóteles había llamado pruebas dialécticas y que había estudiado en sus *Tópicos* y en su *Retórica*. Aristóteles habría inclinado la retórica hacia una lógica de lo verosímil mientras que para Perelman el término retórica se inclinaría sobre lo preferible -Aristóteles todavía es platónico-, donde la elección es primordial y donde todo podría ser de otra manera, lugar donde lo racional se reconcilia con lo razonable. No se trata de interesarse, según Perelman, en todos los *facteurs* que influyen en el asentimiento, incluidos los aspectos psicológicos sino que el objetivo será más limitado: estudiar la argumentación que hace que nos inclinemos por una opinión antes que por otra, que prefiramos una opinión a otra, y esto solo se puede “demostrar” con pruebas que no son del dominio de las ciencias deductivas o experimentales sino por medio de las pruebas que Perelman llama retóricas, alejadas de las pruebas apodícticas de la lógica (*Rh: 78*):

«La rhétorique, dans notre sens du mot, diffère de la logique par le fait qu'elle s'occupe non de vérité abstraite, catégorique ou hypothétique, mais d'adhésion. Son but est de produire ou d'accroître l'adhésion d'un auditoire déterminé à certaines thèses et son point de départ sera l'adhésion de cet auditoire à d'autres thèses.» (*Rh: 79*)

El conocimiento tiene un componente social insoslayable, condicionado por las creencias, los asentimientos y consentimientos a determinadas tesis, en definitiva, resultado de la adhesión de los hombres a él. En la medida que una argumentación, incluso *rationnelle* (nosotros creemos que Perelman se refiere a un tipo de razón: la racionalista) es utilizada para convencer a un auditorio, esta argumentación se hallará muy alejada de la prueba formal y consistirá en un conjunto de procedimientos, que podemos calificar de retóricos, de los cuales los hombres se han servido siempre aunque se hallan olvidado. Cabría preguntarse de qué se han olvidado los hombres antes de la mitad del siglo pasado:

«Cette théorie, dont l'étude constituait le centre de la culture de l'homme dans l'antiquité gréco-romaine, n'est autre que celle que nous trouvons

exposée dans les anciens traités de rhétorique. Ceux-ci contiennent, à côté de conseils de composition, de style et d'élocution, une technique d'argumentation, une logique fournissant les raisons pour lesquelles il vaut mieux admettre telle opinion plutôt que telle autre, une logique des jugements de valeurs.» (*Rh*: 356)

Al principio, la preocupación de la *NR* es la misma que la de la filosofía, al estar vigente en la época que fue rehabilitada la retórica el dogma del positivismo lógico, según el cual la objetividad científica y los argumentos racionales quedaban limitados al campo de las proposiciones empíricas y analíticas. Ante este panorama positivista, los valores y todo lo relacionado con los asuntos humanos que escapa a la ciencia, como la filosofía, son considerados demasiado “subjetivos” e irracionales. Lo que, en consecuencia, ha llevado a algunas teorías éticas de nuestros días recuperar la tradición kantiana, como es el caso en los setenta de Apel o Habermas, donde siempre se busca el consenso y el diálogo *con-sentido*, donde se trata de consensuar qué normas son las moralmente correctas, que sería lo mismo que decir, las realmente correctas. Si pensamos en el “auditorio universal” del que habla Perelman como el interlocutor ideal, en ese caso, no será difícil emparentarlo con la búsqueda cooperativa de los valores, de las normas, de la justicia habermasianos según un principio de universalización que no sería otra cosa que una reformulación dialógica del imperativo kantiano de la universalidad<sup>107</sup>.

Sin embargo, este parentesco, a nuestro juicio, solo se daría si entendemos la fórmula perelmaniana de “auditorio universal” al pie de la letra<sup>108</sup>. Y solo en ese caso coincidiría con las condiciones universales que harían posible un entendimiento resultado de la comunicación entre sujetos. Capaces en ese entenderse unánime de descubrir cuál es el mejor argumento: aquel que nadie impone pero que se impone a todos.

---

<sup>107</sup> Cfr. “Perelman and Habermas” en Haarscher (1986 b: 331-342).

<sup>108</sup> Cosa que nosotros no hemos hecho aquí, porque si hubiese sido así Perelman, el lógico, nos habría parecido contradictorio. Ha sido pues la interpretación de su noción de *AU* lo que ha levantado no solo la contradicción, sino, en el terreno argumentativo, retórico, en el que nos movemos, la incompatibilidad de una noción que parece estar fuera de la historia, propia de una razón universal; con la razón histórica, la de la argumentación retórica, la deseable para la filosofía.

En Perelman esa “situación ideal de habla” se daría en los filósofos al dirigirse siempre, según Perelman, a un *auditoire universel*:

«ils (los filósofos) croient que tous ceux qui comprendront leurs raisons ne pourront qu’adhérer à leurs conclusions.»(TA: 41)

Situación ideal que cada hablante u orador presupone en un acto de idealización de la acción comunicativa. Pero en el caso de Perelman esa situación ideal de acuerdo no es una cuestión de hecho sino de derecho: *L’accord d’un auditoire universel n’est donc pas une question de fait, mais de droit*. De sobra saben sin embargo los filósofos que nunca obtendrán el consentimiento efectivo de todos los hombres (TA: 41), sobre todo porque solo una pequeña minoría tendrá la ocasión de conocer sus escritos. En Habermas no hay negociación sino diálogo; un diálogo ideal. En Perelman hay diálogo pero también negociación: el grado de esta sería directamente proporcional al grado de aquella. La negociación, la *distancia* entre los interlocutores es lo que permite que haya adhesión. En el diálogo habermasiano, por el contrario, se anulan las distancias. Perelman además de “apocalíptico” nos lo imaginamos en el fondo “exclusivista”.

Si entendiésemos el auditorio universal como uno de los interlocutores ideales de ese diálogo que más que diálogo, controversia, sería discurso no habría negociación posible, no habría “distancia” posible que establecer, tal como entiende Meyer la retórica, justamente como ese punto de negociación de distancias. Lo que no significa en Meyer que en la retórica no haya argumentación sino que la retórica es más que la argumentación: en la argumentación, la filosófica sería una de ella, la pregunta se hace explícita en la argumentación mientras que en la retórica se obvia la pregunta, como si con la respuesta retórica hubiese engullido la pregunta. En la retórica la pregunta está latente mientras que en la argumentación se hace patente, manifiesta.

La argumentación, tal como la entiende Perelman, ha sido, según él, abandonada por los lógicos durante más de tres siglos, sin embargo, ésta presenta un campo enorme de investigaciones no solo el filósofo sino también al sociólogo. Puesto que la argumentación estudia *les techniques discursives permettant de provoquer ou d’accroître l’adhésion des esprits aux thèses que*



*l'on présente à leur assentiment* (TA: 5). La teoría de la argumentación había sido abandonada sobre todo por la lógica y la filosofía postcartesianas:

«Comme on le sait, la théorie de l'argumentation, sauf l'un ou l'autre ouvrage du XVIIIème siècle, consacré à la topique juridique, a été presque entièrement négligée par la philosophie et la logique postcartésiennes. Les problèmes dont traite cette théorie ont été étudiés dans l'antiquité gréco-romaine, au Moyen Age et surtout pendant la Renaissance, par des auteurs s'occupant de rhétorique et des Topiques, examinant les preuves qu'Aristote qualifie de dialectiques, pour les opposer aux preuves analytiques de la logique formelle, lesquelles visent non l'argumentation, mais la démonstration.» (Rh: 364)

Es justamente el análisis de la argumentación lo que lleva a Perelman a reencontrarse con la retórica del Estagirita:

«Ayant donc entrepris cette analyse de l'argumentation dans un certain nombre d'ouvrages, spécialement philosophiques, et dans certains discours de nos contemporains, nous nous sommes rendu compte, en cours de travail, que les procédés que nous retrouvions étaient, en grande partie, ceux de la *Rhétorique* d'Aristote ; en tout cas, les préoccupations de ce dernier s'y rapprochaient étrangement des nôtres. C'est pour nous à la fois une surprise et une révélation.» (Rh: 71)

Dice Perelman que es para él y para su colaboradora Mme Tyteca una sorpresa y una revelación; un instrumento, una herramienta de la razón que opera con lo razonable<sup>109</sup>. Una revelación la de Perelman y su colaboradora que no es una verdad revelada; porque ya no hay una realidad velada que haya que desvelar, si acaso, como dicen los posmodernos, que novelar<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> Cfr. Marc Angenot, *Le rationnel et le raisonnable. Sur un distinguo de Chaïm Perelman*, (2012: 23-30), donde se trata de la distinción perelmaniana entre lo racional y lo razonable, dos adjetivos derivados del sustantivo razón con sentido distinto: de una deducción se espera que ante todo sea racional, sin embargo, una decisión debería antes que nada ser razonable. Según Angenot, Perelman, en su primer ensayo *De la Justice* 1945, como analista del razonamiento jurídico -no debemos olvidar que Perelman antes de convertirse en renovador y teórico de la retórica y de la argumentación era esencialmente uno de los grandes filósofos del Derecho del siglo XX-, encontrándose con la dificultad de un vocablo como el de lo "razonable" mal definido, comienza a ahondar en su noción.

<sup>110</sup> Estrecha es la relación entre la razón *élargie* de Perelman y la razón narrativa de Ortega, relación que no es objeto de este trabajo pero que sí sería interesante investigar porque muchos son los puntos de confluencia entre lo que Ortega entiende

La disociación en la Filosofía entre verdad y opinión es simétrica en la Retórica a la disociación entre fondo y forma. La “muerte” de la Retórica ha sido fruto de esta disociación, también retórica, entre lo verdadero y lo opinable; el recto decir y el estilo literario. Solo cuando la Filosofía “muere” se produce el renacimiento de la Retórica. Un día la Retórica dejó de ser filosofía pero la Filosofía nunca dejó de ser retórica.

---

por razón vital e histórica y la razón que despliega la *NR*. Ambas razones, encarnadas, se oponen a una “razón pura”, transparente, como tampoco es transparente el lenguaje porque supondría un lenguaje unívoco, incompatible con la lógica informal de la retórica y de todo discurso filosófico porque todo discurso filosófico hasta el más antirretórico de ellos se hace desde la argumentación. Estrecha relación también entre Perelman y Rorty al librarse de la retórica racionalista, punto de confluencia donde la divergencia, la pluralidad, no busca la adhesión de un auditorio universal al pie de la letra sino retórico (Cfr. Charbonnel 1999 a: 59-61) ; y en ese caso la argumentación no sólo es lo otro de la restrictiva demostración sino que es lo mismo que la narración:

“En mi opinión, renunciar al racionalismo residual que hemos heredado de la Ilustración es recomendable por muchas razones. Algunas de ellas son teóricas y tan sólo interesan a los profesores de filosofía, como por ejemplo la incompatibilidad manifiesta de la teoría de la verdad como correspondencia con una explicación naturalista del origen de la mente humana. Otras son de carácter práctico. Entre estas razones prácticas está que librarse de semejante retórica racionalista nos permitiría, a nosotros los occidentales, acercarnos a los no occidentales no como quien pretende estar haciendo un mejor uso de una capacidad humana universal, sino como alguien que tiene una instructiva historia que contar” (Rorty 2000: 246-247)

Cfr. “Raconter c’est deja argumenter” en Meyer (2011: 21-42)

## CAPÍTULO II

### LA CENTRALIDAD RACIONAL DE LA NOUVELLE RHÉTORIQUE

*Reducir incluso la filosofía y otras formas de argumentación que en otras épocas se tenían por indiscutibles a retórica constituye una conquista, si no de la razón, sí de lo razonable, cauto baluarte contra toda fe fanática e intolerante.*

U. Eco, *El mensaje persuasivo*

Desde una perspectiva hermenéutica de la filosofía, el padre de la *NR* asume la tradición y al mismo tiempo se confronta con ella; *le passé laisse sa marque dans le présent, comme le mort saisit le vif*. Perelman a diferencia de la tradición racionalista -en la que él mismo se incluye a pesar de no compartir sus “supuestos” fundamentales- entiende que el saber nunca comienza de cero. No es Perelman uno de esos filósofos que se vea inaugurando un nuevo hito en la historia del pensamiento. Cuando habla de *l'illusion d'être le fils de personne, le premier penseur d'une nouvelle aurore, qui abolit les anciens idoles et les vieilles tables* se está refiriendo, evidentemente sin nombrarlo, a la «clarividencia» de un Descartes (*Rh*: 433). No obstante, Perelman tiene muy claro que solo puede haber racionalidad al precio de la continuidad: se enfrenta a la tradición racionalista sin excluirse nunca de ella:

«La position de Perelman face à la tradition philosophique, exprime d'un côté l'adhésion à l'idéal rationaliste de la philosophie occidentale ; elle est, néanmoins, d'un autre côté, une réaction à la forme réductrice selon laquelle -au sein de la tradition- la raison a été conçue, et ont été relégués dans le domaine de l'irrationnel les problèmes relatifs à l'action, aux valeurs, d'une façon général, les problèmes pour lesquels la prise de position humaine est irremplaçable.» (Lalanda Garácio 1995: 506)

Ahora bien, la posición de Perelman difiere de la posición de la filosofía tradicional, para la que la razón práctica estaba en función de la razón teórica hasta el punto de llegar a anular el empirismo lógico –última consecuencia del racionalismo cartesiano aunque rechazaran el criterio de evidencia- el papel práctico de la razón, recluyendo como irracional los problemas relativos a los valores, a la acción, es decir, todas las cuestiones relativas a una racionalidad práctica<sup>1</sup>, la más importante para Perelman:

«Et aussi que par une évolution toute naturelle le rationalisme, de plus en plus exigeant quant à ses méthodes, pourchassant impitoyablement les intuition non-communicables, et les moyens de preuve autres que l'expérience répétable et le calcul conforme aux règles, ait abouti au positivisme, à l'empirisme logico et, en fin de compte, à la négation du rôle pratique de la raison.» (ChA: 173)

La razón práctica es una razón argumentativa ligada a la acción *parce qu'elle vise à exercer une influence sur autrui*, influencia cuyo efecto puede manifestarse bien por una acción inmediata; o bien por la creación de una disposición de acción (ChA: 330). De ahí, de la capacidad de crear una disposición para la acción, la importancia para Perelman del supuestamente menos argumentativo de todos los géneros, el epidíctico, que, no obstante, Perelman considera el más argumentativo y más genuinamente retórico de todos ellos<sup>2</sup>. En líneas generales, el autor considera que el razonamiento teórico consiste en una inferencia de la que se extrae “necesariamente” una conclusión, mientras que el razonamiento práctico es aquel que justifica una decisión y mueve a la acción:

«Nous parlerons de raisonnement pratique chaque fois que la décision dépend de celui qui la prend, sans qu'elle découle de prémisses en fonction de règles d'inférence incontestées, indépendamment de l'intervention de toute volonté humaine.» (ChA: 183)

---

<sup>1</sup> De manera explícita aborda Perelman la cuestión de la razón práctica en dos ocasiones: “Considérations sur la raison pratique” (ChA: 171-182); y “le raisonnement pratique” (ChA: 183-192). La razón práctica es, sin embargo, medular en su filosofía; a lo largo de toda su obra aparece continuamente, aunque sea de modo implícito.

<sup>2</sup> Cfr. cap. IV, epígrafe 4.4., “La paradoja de lo epidíctico: el orador *no* cuenta con el otro”.

El razonamiento teórico, según Perelman, ha pretendido servirse del modo de razonar demostrativo oponiéndose al modo de razonar argumentativo propio de todo razonamiento práctico. Es, sin embargo, solo a partir de la argumentación que puede definirse la argumentación misma. La argumentación, tal como afirma Olivier Reboul (1991<sup>a</sup> : 100), es una totalidad que solo se puede entender oponiéndola a otra totalidad: la demostración. Inspirándose en Perelman y su colaboradora Olbrechts-Tyteca, O. Reboul aprecia cinco características esenciales en la argumentación que hacen que se distinga de la demostración<sup>3</sup>:

«En nous inspirant librement de Perelman-Tyteca, nous dirons que l'argumentation se distingue de la démonstration par cinq traits essentiels : 1/ elle s'adresse à un auditoire ; 2 / elle s'exprime en langage naturelle ; 3/ ses prémisses sont vraisemblables ; 4/ sa progression dépend de l'orateur ; 5/ ses conclusion sont toujours contestables<sup>4</sup>.» (Reboul 1991: 100)

El único modo para la tradición filosófica, a juicio de Perelman, de ampliar el campo de aplicación de la razón del dominio teórico al dominio práctico solo habría sido posible con la condición de haber renunciado a identificar la razón con la facultad de enunciar y de reconocer juicios necesarios. Pero esto no ha sido así; y al llevar el racionalismo el criterio de evidencia -también lo hizo el empirismo con la evidencia "sensible"- no solo al dominio de lo verdadero sino también de los valores morales terminó por considerarlos absolutos, con lo que quedó subordinado todo el campo de la racionalidad práctica al teórico, anulando todos los componentes retóricos de la argumentación de los que habla Reboul sugeridos por Perelman.

La filosofía con sus razonamientos teóricos apoyados en lo verdadero deja poco margen a la libertad, a las opiniones y pareceres de un auditorio; al

---

<sup>3</sup> Cfr. La *Introducción* así como el primer párrafo del TA "Démonstration et argumentation" (TA: 1-19).

<sup>4</sup> Basándonos en estos rasgos propios de la argumentación propuestos por O. Reboul, inspirados en Perelman, tenemos, invirtiéndolos, los términos en los que el propio Perelman piensa la demostración: 1/ no cuenta con un auditorio ; 2/ se expresa en lenguaje natural pero sueña con la precisión y la univocidad de un lenguaje formal ; 3/ sus premisas han de ser evidentes, verdaderas ; 4/ su progresión no depende del orador sino de la validez de la inferencia lógica ; 5 / y si la cadena lógica se ha seguido convenientemente las conclusiones a las que se llega son necesariamente verdaderas, incuestionables.

subordinarse la racionalidad práctica a este tipo de razonamientos “demostrativos” tendríamos, como deseaba Descartes, una filosofía sin retórica, tanto para lo teórico como para lo práctico; marchando la filosofía y la retórica cada una por su lado:

«Définir la rationalité par la soumission à l'évidence ne présente guère d'inconvénients si le champ de l'évidence s'étend non seulement à la connaissance du vrai, mais aussi à celle du bien, du juste, du beau, et de toutes les valeurs considérées comme absolues. On subordonne alors entièrement le point de vue pratique au théorique, la liberté n'étant que l'adhésion à l'évidence, tout choix, toute délibération n'étant que l'expression de notre ignorance.» (ChA: 174)

### **2.1. Vida activa y vida contemplativa: retórica y filosofía.**

En el artículo “Rhétorique et philosophie” (1969) (Rh: 209-220), Perelman hace mención a la distinción, en la Antigüedad, entre filosofía y retórica en términos de ideales de vida, la contemplativa, relativa a la filosofía; y la activa, relativa a la retórica. Una de las controversias fundamentales que han enfrentado a los hombres de la cultura antigua ha sido, según Perelman, determinar cuáles son los papeles que deben desempeñar, en la educación de los jóvenes, la retórica y la filosofía. De aquí surge la pregunta perelmaniana en relación a la formación de los *políticos*:

«Tous s'accordaient sur le fait que c'est la maîtrise du logos qui qualifie pour les fonctions dirigeantes, mais-ce au bon don orateur ou au dialecticien accompli qu'il faut confier le soin des affaires politiques ?» (Rh: 209)

Pregunta que también es formulada de la siguiente manera:

«Est-ce au rhéteur ou au philosophe, est-ce à Isocrate ou à Platon, qu'il faut confier le soin de parachever la formation de l'homme et du citoyen?» (Rh: *ibidem*)

¿A quién habría pues que confiar la formación del hombre y del ciudadano, de aquel que dirigirá la ciudad y decidirá su destino? ¿Al retor o al filósofo? ¿A la retórica o a la filosofía?

Cualesquiera de las preguntas reflejaría el dilema con el que se encuentra el hombre antiguo: los hombres de una comunidad, de la polis, se ocupan de cosas distintas, la retórica estaría enfocada a la práctica, a los efectos producidos en quien atiende persuadido, mientras que la filosofía estaría enfocada a la teoría, a los que entienden de verdades.

¿Qué entiende Perelman por el ideal de vida activa en la Antigüedad? La del retórico<sup>5</sup>.

El sofista, retórico por antonomasia, cobraba de la *jeunesse dorée* a cambio de instruirlos en destrezas útiles para la vida diaria y política. Los sofistas eran los maestros de la palabra y enseñaban las estrategias para saber cómo desenvolverse en el seno social:

«Los temas principales de sus doctrinas eran, sin embargo, comunes a todos, consecuencia, pues, de la necesidad de la vida práctica, típica de la democracia griega. Por eso se ocupaban de la retórica; después de la ética y la política; también de la educación (*παιδεία*) en su sentido más amplio. Al lado de la retórica, la gramática, la estilística, la mitología, la interpretación de los poetas, la teoría musical, también se ocuparon, a consecuencia del influjo del período anterior, de astronomía, meteorología, cosmología (naturalmente no como investigación, sino como vulgarización); algunos de ellos eran hombres de saber enciclopédico (Hippias). La meta de sus enseñanzas era la siguiente: enseñar (*παιδεύειν ἀνθρώπους*) a sus discípulos la “areté”, o sea capacitarlos lo más posible para pensar, hablar y obrar, y de esta manera tendrían mayor éxito en la vida. La preparación, pues, para la vida práctica era propiamente su objetivo.» (Capelle 1976: 160-161)

---

<sup>5</sup> El término *rhéteur* lo podemos traducir por retor, por retórico y en este contexto, por sofista: con todos ellos nos referimos al hombre que hace o que enseña retórica. En la *NR* propuesta por Perelman no se estudia la figura del *rhéteur* antiguo en particular sino los medios discursivos en los que se da los distintos tipos de razonamientos y argumentaciones retóricas. Por un lado, en un sentido amplio del término, tan retórico sería un sofista como un cartesiano; por otro lado, desde la *NR*, hablamos, *stricto sensu*, de retórico al referirnos a los filósofos que profesan una *philosophie régressive*, abierta a una razón argumentativa, contraria a una razón demostrativa (Cfr. cap. VII), es decir, aquellos filósofos que rompen con la concepción de razón y de razonamiento procedente de la tradición cartesiana.

No obstante, no es *sophós* el hombre que sabe muchas cosas, dirá Esquilo, sino aquel cuyo conocimiento es útil. Los sofistas eran maestros fundamentalmente de jóvenes descendientes de familias ricas y sus enseñanzas consistían sobre todo en proporcionarles los medios adecuados para adiestrarlos en la lucha por la riqueza y el poder. Impartían pues un conocimiento práctico, versado sobre las cosas y los asuntos humanos, tal como el mismo Platón reconoce:

«Un *sophistés* escribe o enseña porque tiene una habilidad o conocimiento que impartir. Su *sophía* es práctica, bien en el campo de la conducta y de la política, o bien en el de las artes técnicas. Si alguien pudiera producir todas aquellas cosas que hace cada uno en su oficio y, además, todas las cosas de la naturaleza, ése sería en verdad un maravilloso *sophistés*, dice Glaucón en la *República* » (Guthrie III: 41)

El *sophisté*, el hombre que enseñaba retórica en la democracia ateniense, enseñaba también *politeía*, pero no a la manera ideal platónica<sup>6</sup>, educaba a sus discípulos para la vida activa en la ciudad, conocimientos útiles para gobernar con prudencia y acierto, tanto en las asambleas como en los asuntos de la justicia, aptos para guiar al pueblo. Pericles sería el modelo de hombre de acción para los atenienses:

“(...) al caracterizar a Pericles se pone precisamente de relieve su aptitud para mantener su influencia sobre el pueblo y de “no dejarse conducir” (...) Tenía siempre las riendas en la mano: cuando la masa quería tirar de la cuerda sabía espantarla e intimidarla, y cuando se deprimía o desesperaba sabía alentarla.” (Jaeger 1981: 365)

Desde un principio, el objetivo de la educación sofista no fue en realidad la educación del pueblo, sino la educación de los gobernantes. Y si bien es cierto que hay atributos importantes en un hombre de estado que no siempre son adquiridos, como pueden ser la presencia de espíritu o la previsión, no es menos cierto que la capacidad para pronunciar discursos oportunos y convincentes puede ser desarrollada:

---

<sup>6</sup> Platón, defraudado de la vida pública, se recluyó en la teoría de su *Politeía*.



«La facultad oratoria se sitúa en el mismo plano que la inspiración de las musas a los poetas. Reside ante todo en la aptitud juiciosa de pronunciar palabras decisivas y bien fundamentadas. En el estado democrático las asambleas públicas y la libertad de palabra hicieron las dotes oratorias indispensables y aun se convirtieron en verdadero timón en las manos del hombre de estado. La edad clásica denomina al político puramente retórico, orador. La palabra no tenía el sentido puramente formal que obtuvo más tarde, sino que abrazaba al contenido mismo» (*Ibidem*: 267)

La tradición verá en los sofistas a los artífices de la retórica, entendida ésta como instrumento de persuasión con el que se sacrifica la verdad de lo dicho en aras de la aceptación de lo dicho. Un mero bregar verbalmente con el interlocutor. Platón contribuye al desprestigio de los sofistas, pues afirma que la verdad no guiaba sus discursos. Los sofistas se acercaron a la vida real del hombre, a la dimensión social del hombre. De ahí la capital importancia de la palabra; del poder persuasivo de las palabras en los asuntos humanos<sup>7</sup>.

El ideal de vida del retórico, al que hace alusión Perelman, lo podríamos encajar en la palabra “aptitud”, en cuyo fondo resuena la forma práctica, la habilidad, la capacidad para proceder de manera competente en una determinada actividad<sup>8</sup>; mientras que, el ideal de vida contemplativa lo podríamos condensar en la palabra “actitud”, un talante, una manera de pensar en cuya forma se refleja el fondo especulativo de un tipo de racionalidad eminentemente teórica<sup>9</sup>. La razón práctica del racionalismo clásico partía de la evidencia de ciertos principios de los que se derivan una serie de normas de conducta (*ChA*: 171-182). Esta manera de proceder distaría mucho de una racionalidad práctica tal como la entiende Perelman, puesto que traería consigo la supeditación de ésta con respecto a la teórica, anulando así, al seguir el

---

<sup>7</sup> Cfr. Dupréel 1948; Cassin 1987, 1995.

<sup>8</sup> La actividad o habilidad que le provee a Perelman el paradigma de una racional práctica la encuentra en el Derecho, donde se toman decisiones motivadas, razonables, siempre dentro de un contexto humano. En Derecho no tiene sentido el criterio de evidencia en relación a la argumentación que sigue a la decisión y que tiene como objeto mostrar la aceptabilidad de la misma. Luego, en el ámbito práctico en el que se sitúa el Derecho –modelo de racionalidad para la filosofía (Cfr. cap. VI, “Lo que el filósofo puede aprender del juez”- no tiene lugar el criterio de evidencia y no existe ningún principio o fundamento de carácter absoluto que regule la razón.

<sup>9</sup> Cfr. En relación a la importancia de la razón práctica, la *vita activa*, en el pensamiento de Perelman, cfr. Frank & Bolduc (2004: 65-86): “From *vita contemplativa* to *vita activa*: Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca’s rhetorical turn”.

hombre los dictados de la razón, la libertad y la elección, que para Perelman, constituye, sin embargo, lo más genuinamente humano.

Ahora bien ¿qué entiende Perelman por el ideal de vida contemplativa en la Antigüedad? La del filósofo.

“Contemplación” y “teoría” tienen el mismo origen etimológico: *mirar*. El mirar teórico para los griegos fue sustancialmente matemático; un mirar que captura lo permanente, y solo cuando algo es inmutable se puede conocer sin necesidad de observarlo cada vez. La vida contemplativa era aquella que con su recto mirar se proponía fundamentalmente la búsqueda, el conocimiento y la contemplación de lo verdadero, respecto del sujeto mismo, el orden y la naturaleza de las cosas o de la divinidad; y a partir de un conocimiento así concebido, el filósofo debería ser capaz de extraer las reglas de acción, pública o privada, fundadas en su conocimiento filosófico; luego la sabiduría, la acción razonable, derivaba directamente del conocimiento teórico, fundamento de la acción. Así pues *la action raisonnée* quedaba subordinada al conocimiento teórico. El ideal del sabio *contemplativo, homo theoreticus*, encarnado en la figura de Platón, exige un esfuerzo de purificación, de ascesis, para así acceder mejor a la verdad que sólo tiene cabida en la *episteme*, en la ciencia, como diría Ortega, *se suicida como hombre vital para renacer transfigurado en pura intelección*. Ahora bien, las leyes políticas hechas por los hombres, las cuestiones morales, las leyes dictadas por los hombres, la gavilla de valores que rigen sus vidas, las instituciones que crean; todo eso, propio de los asuntos humanos, carece de inmutabilidad, y por lo tanto no puede ser objeto del saber científico.

Este ideal de vida no es exclusivo de la Antigüedad sino exponente de una manera de hacer filosofía, de una actitud, de un talante. En esta manera de *contemplar* el mundo, hay subyacente siempre una relación, una conexión, ya sea entre el sujeto y el objeto, el mundo y yo, o Dios y yo. Lo que cuenta es que las verdades fundadas bajo el auspicio de esta estrecha relación metafísica, deben ser reconocidas por toda mente racional a la cual estas verdades fundamentadas se imponen por su evidencia. No se necesita convencer a ningún auditorio, ni mucho menos persuadirlo porque ya se está plenamente convencido, plenamente persuadido. No es de extrañar que

persuadir, *πείθω*, en la voz media griega signifique dejarse persuadir; obedecer, someterse. Este dejarse persuadir sería un dejarse persuadir pleno, de sumisión y de obediencia a la autoridad, venga del emperador, de Dios o de la evidencia (*Rh*: 211).

Este ideal contemplativo es el ideal, también cartesiano, de búsqueda de fundamento “extralingüístico”, al cual responde la noción de *mathesis universalis*, es decir, el ideal de univocidad, de racionalidad universal capaz de llegar a un conocimiento absoluto con su poder ilimitado, de ahí el optimismo del hombre moderno. El monismo<sup>10</sup> moderno se nutre, por un lado, de la autoridad del fundamento; y, por otro lado, de la verdad unívoca y extralingüística. En nombre de la verdad se trazan los contornos precisos del dogmatismo. Así pues en la medida en que triunfa un monismo de valores, la retórica da lugar a una filosofía sin retórica. Este monismo transforma los problemas de valores, la pluralidad, en problemas de verdad (*Rh*: 100); de tal modo que la realidad, la objetividad y la verdad trazan para la filosofía tradicional el recto camino del conocimiento y nos ponen en guardia contra toda suerte de divagaciones tal como pensaba el filósofo tradicional:

«Elles (objetividad, realidad y verdad) fournissent la norme à laquelle il y a lieu de soumettre les opinions, les apparences et les impressions, dont le statut es équivoque et le fondement incertain, car elles sont à la fois source de savoir et d’erreur.» (*Rh*: 425)

Una verdad entendida como única –la pluralidad es propio de las opiniones- y en correspondencia con el mundo. Una verdad así esgrimida no es cualquier verdad sino la Verdad misma. Una verdad así es la verdad como *aletheia* en la Antigüedad, la verdad revelada propuesta por el cristianismo; o la verdad cartesiana. Las opiniones solo cuentan en la medida que tenemos la urgencia de actuar pero una vez establecidos los valores absolutos el racionalista se deshace de ellas, *como esos andamios delante de los edificios en construcción, de los que no queda rastro una vez terminado el edificio*:

---

<sup>10</sup> Monismo aquí hay que entenderlo no como lo opuesto al dualismo sino sobre todo como lo opuesto al pluralismo: serían filosofías monistas todas aquellas que afirman que existe un único fundamento de la realidad.

«Les opinions ne sont défendables qu'à défaut d'évidence impersonnelle qui permettrait de trancher, quand l'urgence nous oblige à adopter un point de vue, à prendre une décision indispensable pour « l'action de la vie » (piénsese en la moral provisional cartesiana). C'est ainsi que, d'habitude, les opinions sont liées à la pratique, au sens commun, à la vie quotidienne, mais n'ont aucun droit de cité en science (conocimeinto teorético por antonomasia), sauf peut-être à titre d'hypothèse provisoire, qui doit disparaître au plus vite pour être remplacée par un savoir bien fondé, comme ces échafaudages devant les édifices en construction, dont il ne reste aucune trace quand l'immeuble est achevé.» (*Rh*: 431-432)

Esta visión metafísica del mundo modula a su vez la verdad del mundo, una verdad entendida como correspondencia, como adecuación literal, el lenguaje es concebido como un instrumento que refleja, que descubre, el mundo<sup>11</sup>:

“Si tenemos una concepción wittgensteiniana del lenguaje, en cuanto instrumento más que como espejo, no buscaremos las condiciones necesarias de posibilidad de la representación lingüística.” (Rorty 2010: 18)

La retórica en una concepción *especular* de la filosofía no tiene nada que decir puesto que son la ciencia y la filosofía las que hablan: la retórica se convierte en discurso al servicio de la filosofía, o en discurso *florero*, huero de sentido. Una visión estrecha de la ciencia y de la filosofía, sobremanera “positivista” que gracias a pensamientos como los de Perelman está alejada de los planteamientos actuales no desvinculados de la retórica<sup>12</sup>.

El discurso de la filosofía tradicional, tal como nos lo expone Perelman en “*Rhétorique et philosophie*” (1969), es un discurso que se dirige a la razón, una razón iluminada o modelada por la razón divina. La razón vista como una

---

<sup>11</sup> Cfr. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*:

“(…) la noción del conocimiento en cuanto acumulación de representaciones precisas es opcional –que puede reemplazarse por una concepción pragmática del conocimiento que elimine el contraste griego entre contemplación y acción, entre representar el mundo y enfrentarse con él. Una época histórica dominada por las metáforas oculares griegas puede dar paso a otra en que el vocabulario filosófico que incorpore estas metáforas parezca tan extraño como el vocabulario animista de los tiempos pre-cásicos.” (Rorty 2010: 17-18)

<sup>12</sup> Cfr. “*Sciences et philosophie*” (1963) en (*ChA*: 337-343).

facultad específica de la especie humana, intemporal e invariable, común a todos los seres racionales. De esta manera, una proposición evidente para uno de ellos debe ser evidente para todos y reconocida por todos como indudablemente verdadera:

«C'est ainsi que le recours à des idées intemporelles et universelles, telles que la *vérité*, la *raison*, l'*évidence*, permet de se passer de l'adhésion *effective* de l'auditoire.» (Rh: 213)

La búsqueda de proposiciones evidentes a las que asirse con certeza, ya sea por intuición o por medio de inferencias deductivas, es lo propio de la filosofía racionalista. En una filosofía entendida así, de corte absolutista, la tarea filosófica por excelencia sería la que permite a los hombres *communier dans les mêmes vérités*<sup>13</sup> (Rh: 216). Desde esta restrictiva perspectiva racionalista, el desacuerdo entre los hombres indica que aquello en lo que no están de acuerdo no es evidente. El recurso a la evidencia daba al racionalismo clásico una seguridad de la que el racionalismo retórico carece porque si aquel se fundamenta en el orden establecido por la certeza de la evidencia, este se asienta en un acuerdo establecido válido solo hasta nueva orden. El racionalista clásico no tiene que ganarse al auditorio, entre otras cosas porque no cuenta con él. En cambio, el racionalista retórico sí tendrá siempre en cuenta su auditorio<sup>14</sup>:

«C'est ainsi que l'évidence éprouvée par seul esprit attentif suffit comme indice de vérité de la proposition évidente ; l'idée d'une commune raison permettait ainsi au philosophe de ne pas se préoccuper de son auditoire.» (Rh: 216)

Los dos modos de conocer cartesianos son la evidencia de la intuición y la certeza que proporciona la deducción, la demostración, luego deben ser

---

<sup>13</sup>Perelman, refiriéndose a las filosofías absolutistas, dice que el encontrar las proposiciones evidentes constituye su tarea filosófica por excelencia, la de permitir a los hombres **comulgar** con las mismas verdades. En francés, se podrían hacer juegos retóricos con las palabras **communier** (comulgar) y **communiquer** (comunicar). No debemos olvidar que la comunicación es la base de la argumentación retórica.

<sup>14</sup>Cfr. cap. IV, "El auditorio hace al orador".

probadas aquellas proposiciones que no se nos presentan de manera clara y distinta. Para salir de la opinión, de las creencias, de los prejuicios hay que dudar de todo aquello de lo que podamos dudar, tal como establece la duda del Método. La duda nunca será, sin embargo, eliminada de la argumentación retórica. Todo lo que no se acoja, para un racionalista antirretórico, a los modos de razonar intuitivo o deductivo es excluido, como todo lo relativo al hombre y a las ciencias del hombre, es decir, todo lo concerniente a lo verosímil, lo plausible y lo probable:

«En excluant du domaine de la rationalité ce qui, résistant à ses critères, n'apparaît pas en accord avec les exigences de la nécessité ou les impératifs de l'évidence, on marginalise un vaste domaine de la connaissance et de l'action des hommes, c'est-à-dire tout ce qui relève finalement, comme l'a souligné Perelman, du vraisemblable, du plausible, du probable.» (Carrilho 1995: 172)

La *nouvelle* retórica propuesta por Perelman con su *Traité de l'argumentation* rompe con la concepción *moderna* de la racionalidad, de Descartes hasta el siglo XX, a escala de las ciencias exactas y naturales, cuyo modelo es la demostración (Carrilho *ibidem*):

«El razonamiento *more geométrico* était le modèle que l'on proposait aux philosophes désireux de construire un système de pensée qui puisse atteindre à la dignité d'une science (...) Pour les partisans des sciences expérimentales et inductives, ce qui compte, c'est moins la nécessité des propositions, que leur vérité, *leur conformité avec les faits*.» (TA: 2)

Perelman no comparte la noción de razón de la tradición, cuyo discurso no tiene en consideración al auditorio. No hay comunicación en un discurso así, todo lo más, comunicado, puesto que parte de la premisa de que esas evidencias o juicios verdaderos son tales para todos aquellos que tengan la facultad de razonar. Una razón que se presenta ilimitada, bien establecida y fundamentada. No es extraño pues que Descartes conciba la ciencia como un árbol de copa cerrada sostenido por recias raíces metafísicas. Lo que establece la razón como verdadero es verdadero para todos y para siempre.

El filósofo que más ha perjudicado a la retórica, a juicio de Perelman, ha sido Descartes, al pensar que el único camino para fundamentar las ciencias es

la certeza de la evidencia; desde esta perspectiva dogmática las ciencias humanas tal como las entendemos hoy día no tendrían sentido. Perelman, desde la misma introducción de su *TA*, declara que el cartesianismo imposibilita el uso práctico de la razón en lo moral, social, político, es decir, en todos los dominios "humanos" en los que generalmente no contamos con la seguridad de la certeza sino, a lo sumo, con buenas razones, que no es poco en un mundo donde en muchas ocasiones la convivencia se hace intolerable. El planteamiento de la razón perelmaniana huye de la evidencia cartesiana, de los absolutismos, entre otras cosas porque lo evidente no se argumenta, y la pluralidad de argumentos es lo propio de las democracias<sup>15</sup>.

La retórica de Perelman se acerca al planteamiento hermenéutico de Gadamer, el cual insiste en la necesidad de reinterpretar la tradición sin llegar nunca a alcanzar "el punto de vista" unívoco. De hecho, la *NR* de Perelman, no parte de cero, rehabilita la retórica dentro de la tradición filosófica. Descartes, por el contrario, con su *cogito ergo sum* hacía *table rase* de la tradición, partiendo de un primer principio a partir del cual se debía construir todo lo demás. La verdad cartesiana está fuera de la historia, como cualquier concepción de una verdad definitiva.

Ahora bien, sin salirnos de la historia, la historicidad no sería límite sino fundamento positivo de la posibilidad de un diálogo fecundo con la tradición en "una fusión de horizontes" en el que siempre quedarían elementos de duda en cuanto al hecho de saber si se toma o se ha tomado la buena decisión. Contrariamente al cartesianismo, para Perelman y Gadamer no habría pensamiento ni verdad, fuera del mundo ni fuera del lenguaje, sino en el mundo, y en el lenguaje. Las palabras no reflejan el pensamiento sino que son el pensamiento mismo. Y para comprenderlas tenemos que interpretarlas y dialogar con ellas, sorteando los equívocos del lenguaje:

"El que quiere entender algo trae ya consigo un anticipo de lo que quiere entender, un consenso si quiere persuadir y convencer en las cuestiones debatidas<sup>16</sup>. También la comprensión de la opinión de otro o de un texto

---

<sup>15</sup> Cfr. Danblon 2004 c.; Claudine 2012.

<sup>16</sup> Gadamer cita justo a esta altura del texto, en una nota a pie de página, a Perelman y su escuela:

se realiza dentro de una relación de consenso pese a todos los posibles malos entendidos, y busca el entendimiento más allá de cualquier discrepancia.”(Gadamer 1996: 307)

El lenguaje, lugar de la controversia filosófica, ya no es un instrumento sino el seno en el cual se abre el horizonte de sentido del mundo, esta concepción perelmaniana va pareja a la noción de hermenéutica de Gadamer, en el que el lenguaje no es adecuación al mundo sino que es interpretación del mundo:

«Les philosophies contemporaines, par contre, ont ne seulement reconnu le rôle du langage comme instrument indispensable de communication philosophique, mais ont compris que le choix d'une forme linguistique n'est ni pur arbitraire ni simple décalque du réel. Les raisons qui nous font préférer telle conceptualisation de l'expérience, telle analogie à telle autre, sont fonction de notre vision du monde. La forme n'est pas séparable du fond, le langage n'est pas un voile qu'il suffit d'écarter, ou de rendre transparent, pour percevoir le réel tel qu'il est : il est solidaire d'un point de vue, d'une prise de position.» (*Rh*: 213)

La razón, tal como la entiende la nueva retórica, no es una facultad separada de otras facultades humanas. La razón retórica no es la razón descarnada cartesiana. Una filosofía que pone el acento en la retórica concibe la razón como un auditorio privilegiado, el auditorio universal *qui est censé englober tous les hommes raisonnables et compétents dans les questions débattues* (*Rh*: 217). Perelman considera que todo discurso filosófico debe de esforzarse en convencer con la razón a un auditorio de tales características. Cuando nuestro autor habla de auditorio universal no lo concibe como un auditorio fuera de la historia, sino como el auditorio racional al que se dirige el filósofo de un momento dado. La distinción entre un auditorio universal único fuera de la historia y un auditorio universal dentro de la historia da lugar a la distinción radical entre una filosofía de corte tradicional que busca constituirse en un sistema de ideas evidentes y necesarias; y una filosofía de inspiración retórica:

---

“Ch. Perelman y su escuela, partiendo de la experiencia del jurista, renovaron aquí antiguas ideas sobre la estructura y el significado de la “argumentación” como un hecho retórico.” (*Ibidem*)



«Il est vrai que chaque philosophe a pu se former, au cours de l'histoire, une idée variable d'un tel auditoire, que, à une même époque, et dans un même milieu, l'auditoire universel de l'un peut ne pas coïncider avec celui de l'autre.» (*Rh*: 217)

Ahora bien, cabría preguntarse qué entiende Perelman por el conjunto de todos los seres razonables y competentes. De entrada la misma expresión de “auditorio universal” parece rezumar fundamento metafísico por todos sus poros. Esta noción constituye uno de los presupuestos más controvertidos de su *NR*, convirtiéndose fácilmente en diana de la crítica<sup>17</sup>. En “Sociologie de la connaissance et philosophie de la connaissance” (1950), Perelman afirma que la conciencia del hecho de que pueda haber a lo largo de la historia múltiples auditorios universales y que incluso, en una misma época y un mismo lugar, el auditorio universal al que se dirige uno no tenga que coincidir con el de otro, es lo que distingue una filosofía de inspiración tradicional de una filosofía de inspiración retórica. Una filosofía de inspiración retórica dirigida a un auditorio universal utilizaría una argumentación *objetiva* en su discurso, cuya *objetividad* no vendría de la mano de la verdad sino de su valor<sup>18</sup>:

«Nous appelons argumentation objective ou rationnelle celle qui est censé être valable pour un auditoire universel, composé de tous les êtres humains ou, du moins, de tous les êtres doués de raison. Mais il va de soi que l'idée que l'on s'est faite de cet auditoire a varié au cours de l'histoire, qu'elle a été influencée par le milieu dans lequel on a vécu, par l'éducation reçue et par tous les autres éléments qui déterminent les conceptions individuelles. On pourrait caractériser chaque homme par l'ensemble de propositions qu'il considère comme valables pour un pareil auditoire universel : ce serait sa conception de l'objectivité.» (*Rh*: 357)

Perelman, con una “nueva” definición de racionalidad, se desmarca de la seguridad de un auditorio universal tradicional, el cual busca a constituirse en sistema de ideas evidentes y necesarias. Una concepción absolutista de auditorio universal no tiene sentido en la *NR*, ya que lo que para la tradición se presenta como una certeza para la retórica no es más que una hipótesis de la

---

<sup>17</sup> Cfr. cap. V, “La *representación del Auditoire Universel*”.

<sup>18</sup> “Valor” hay que entenderlo aquí en el sentido de “fuerza, actividad, eficacia o virtud de las cosas para producir sus efectos”; una de las acepciones que figuran en el Diccionario de la *RAE* para dicho término. Nos referimos al “valor” conferido por la adhesión, entendida esta como efecto de la “fuerza” argumentativa.

que hay que asegurarse, no mediante la demostración sino mediante la argumentación retórica.

La argumentación retórica cuenta con una comprensión *élargie* de la racionalidad, al margen de la prueba infalible de la evidencia (Carrilho 1995: 173). De ahí que Perelman, desde la introducción del *TA*, nos advierta ya de que no debemos confundirnos en términos de verdad porque la teoría de la argumentación, la *NR*, no puede desarrollarse si toda prueba es concebida como reducción a la evidencia. No debemos identificar, desde una perspectiva retórica, verdad y evidencia (*TA*: 5). Entendemos pues que lo verdadero estará en función de una argumentación aceptada en un momento dado por el auditorio al cual la argumentación va dirigida.

La argumentación retórica no parte de evidencias verdaderas sino de la más o menos adhesión a tesis plausibles, aceptables y aceptadas en un momento dado. Por mucho de que nos aseguremos de que están bien *clavadas* nuestras “premisas”, si no está bien sujeto aquello *en lo que y con lo que se sustentan las tesis de las que partimos*, la argumentación entera se podría venir abajo, como un cuadro que no esté bien sujeto a la pared (*Rh*: 214).

La realidad objetiva, desde la argumentación retórica, se despliega en realidad intersubjetiva<sup>19</sup>; o perspectiva, como diría Ortega, así pues, no solo la ética, hija preferida de la filosofía práctica, sino que la misma ciencia, hija preferida de la filosofía teórica, son invenciones humanas. En el caso de las ciencias, creamos redes para atrapar el mundo, como diría Popper (1994: 65). La ciencia así concebida es un instrumento cuya validez estaría en función de los tiempos, pero que en absoluto atraparían la realidad del mundo, puesto que la realidad, o virtualidad, del mundo no es ajeno a nuestra *justificación* del mundo:

«Ce qu'une logique des jugements de valeur a en vain essayé de fournir, à savoir la justification de la possibilité d'une communauté humaine dans le domaine de l'action, quand cette justification ne peut être fondée sur une réalité ou une vérité objective, la théorie de l'argumentation

---

<sup>19</sup> La intersubjetividad aplicada a la *NR* exige como requisito la adhesión. Las premisas de las que partimos en nuestra argumentación retórica han de ser aceptadas pero no impuestas. La argumentación retórica no es una argumentación demostrativa, no hay necesidad en la conclusión sino aceptación, hasta nueva orden.

contribuera à l'élaborer, et cela à partir d'une analyse de ces formes de raisonnement qui, quoique indispensables dans la pratique, ont été négligées, à la suite de Descartes, par les logiciens et les théoriciens de la connaissance.» (TA: 682)

La disyuntiva entre filosofía y retórica excede el marco antiguo constituyéndose en un debate secular entre los partidarios de la verdad y los partidarios de la opinión, *entre philosophes, chercheurs d'absolu et rhéteurs, engagés dans l'action* (TA: 35).

En torno a la distinción neta entre práctica y teoría, entre acción y pensamiento se vertebran las filosofías absolutistas (Rui A. Laland Grácio 1995:1), aquellas que se erigen como faro *claro y distinto*, construido a partir de intachables evidencias, para iluminar la ciencia. Estas evidencias incuestionables, comúnmente consideradas signos de racionalidad, son antitéticas a los acuerdos de los que se parte en una racionalidad que no se impone, sino que se propone, para dirimir una cuestión. Estos acuerdos son propios de una concepción retórica de la filosofía, de una teoría de la argumentación:

«C'est à l'idée d'évidence, comme caractérisant la raison, qu'il faut s'attaquer si l'on veut faire une place à une théorie de l'argumentation, qui admette l'usage de la raison pour diriger notre action et pour influencer sur celle des autres<sup>20</sup>.» (TA: 4)

El rechazo del absolutismo para Perelman pasa por la desestimación del criterio de evidencia; lo que supone al mismo tiempo la rehabilitación de la opinión, porque al no considerarse ya la validez absoluta del criterio de evidencia, *entre la vérité et l'opinion il n'y a plus de différence de nature, mais de degré* (Rh: 432). De este modo, el conocimiento, ya sin la garantía divina, sería visto solo como un fenómeno humano, perfectible, del que formarían parte el error y la imprecisión: de modo que *la connaissance, toujours perfectible, est toujours imparfaite* (Rh: 432).

Rui A. Laland Grácio(1995: 503) afirma que el mismo Perelman, al final de su artículo "Perspectives rhétoriques sur des problèmes sémantiques",

---

<sup>20</sup> Hemos subrayado las palabras de Perelman refiriéndose a la dimensión práctica de la razón, capaz de dirigir nuestra acción toda vez que podemos influir en la de otros.

recalca en su pensamiento la preeminencia de la pragmática sobre la semántica refiriéndose a la supremacía del razonamiento práctico sobre el teórico. En el *TA*, Perelman sostiene que ver el conocimiento como una consecuencia de lo real, y la acción como resultado del conocimiento, es afirmar un realismo ontológico, es decir, afirmar la preeminencia de la teoría sobre la práctica:

«Voir la connaissance comme une conséquence du réel, l'action comme résultat de la connaissance, c'est affirmer un réalisme ontologique. Le primat du théorique sur le pratique. Le pragmatisme, par contre, appréciera en fonction de l'action, qui est la seule fin et le seul critère, aussi bien de la connaissance que de la conception que l'on se fait du réel.» (*TA*: 579)

El primado acordado a la pragmática se traduce, según Rui A. Lalande Grácio, generalmente, en un alejamiento crítico respecto de las filosofías absolutistas, de las insuficiencias del positivismo; y de la concepción *étriquée*, reductiva, de la racionalidad y de la prueba propia del formalismo (*op.cit.*: 503):

“Rhetorical reason does not merely Discover truth and error, it also justifies and argues. It broadens the idea of what is reasonable well beyond the analytical, the demonstrative, and the calculable.” (Gross & Dearin 2003: 28)

El debate secular entre los partidarios, por un lado, de la verdad y, por otro, de la opinión, entre filósofos, a la captura de lo absoluto y retóricos, *engagés dans la action* (*TA*: 35) es visto, en “Rhétorique et philosophie” (1969), desde el prisma de modelos de vida: retórica y filosofía se oponen, así pues, en tanto y en cuanto representan dos ideales de vida, activa y contemplativa, contrapuestos. En relación a estos dos polos del quehacer humano, nuestro filósofo sitúa a Aristóteles en una posición intermedia entre el hombre de ideas, encarnado por el filósofo y el hombre de acción, encarnado en la figura del retor. Podríamos decir, respecto del hombre griego, que en unos se acentúa el interés por la teoría y en otros, el interés por los asuntos de la ciudad. Aristóteles, aunque pone el acento en la vida contemplativa, admite que un buen ciudadano no debe contentarse con ella. El discípulo de Platón, discrepa del intelectualismo moral socrático, y considera que el conocimiento de

verdades intemporales no determina la acción moralmente buena ni políticamente eficaz, puesto que las decisiones que debemos tomar solo serán buenas, en el sentido de adecuadas, razonadas, si son procedidas de una deliberación, de una reflexión. Y esta reflexión depende del sujeto y es esencialmente contingente, no hay necesidad en ella. Luego, el discurso práctico necesita el recurso a pruebas dialécticas, capaces de extraer la mejor de las opiniones, la más conveniente, mostrando así lo que en cada tesis, en cada propuesta, sometida a debate, hay de defendible o de criticable. De esta manera, la *philosophie première*<sup>21</sup>, aquella que tiene como fundamento los primeros principios, necesarios e inmutables, tanto del ser como del conocimiento, no puede dejar de lado, y así lo hará el Estagirita, el estudio de los tópicos y de la retórica, puesto que nos enseñan el uso de la prueba dialéctica que ponderan las opiniones y pueden persuadir a un auditorio. La prueba dialéctica es una prueba que escapa del dominio de la lógica formal:

«En effet, alors que déjà Aristote avait analysé les preuves dialectiques à côté des preuves des preuves analytiques, celles qui concernent le vraisemblable à côté de celles qui sont nécessaires, celles qui servent dans la délibération et l'argumentation à côté de celles qui sont utilisées dans la démonstration.» (TA: 4)

A los métodos que permiten acceder a un conocimiento científico, a la contemplación de las verdades eternas, Aristóteles añade, en su *Organon*, las técnicas dialécticas y retóricas, indispensables cuando se trata del elogio y del la reprobación, de lo justo y lo injusto, de lo oportuno y lo inoportuno, es decir, de las técnicas que debemos utilizar para examinar y exponer de una manera razonable los problemas que atañen a los valores.

Para que se produzca el acercamiento, el reencuentro entre la filosofía y la retórica, las corrientes actuales del pensamiento no deben circular por los cauces rígidos de los absolutismos de toda especie, aquellos que han renegado de la expresión retórica, de la forma, del lenguaje entendido como forma; ya que a fin de cuentas, si hay una realidad extralingüística *objetiva* que conocer, el desbordamiento expresivo de la retórica no deja de ser, un

---

<sup>21</sup> Cfr. el epígrafe “Las *philosophies premières* no pueden ser de otra manera”, cap. VII, “La *derrota* de la Filosofía”

obstáculo para el conocimiento. Sin embargo, Perelman estaría de acuerdo, *hay que devolver al concepto de retórica su verdadero alcance. Abarca cualquier forma de comunicación basada en la capacidad de hablar y que da cohesión a la sociedad humana. Sin hablar unos con otros, sin entenderse unos a otros, incluso sin entenderse cuando faltan argumentaciones lógicas concluyentes, no habría ninguna sociedad humana* (Gadamer 1994: 310).

La racionalidad de la argumentación retórica, deseable para la Filosofía, es una racionalidad compartida en el seno de una sociedad democrática, libre, que puede elegir y tiene razones para ello (Pineda 2006: 83-102). Es gracias a la posibilidad de una argumentación razonable el motivo por el que podemos escapar de los extremos: el de una verdad impuesta entendida como objetiva y universalmente válida o el recurso a la violencia para hacer prevalecer determinadas verdades (TA: 682) (Cfr. Haarscher 1979: 110-128).

Al hilo de la distinción perelmaniana entre vida contemplativa y vida activa, en este capítulo seguimos reflexionando sobre la centralidad racional de la NR. Una centralidad racional que amplía el estrecho campo en el que la filosofía tradicional había terminando encerrando a la retórica, considerada como lo opuesto a la filosofía. Y, por supuesto, la razón estaba del lado de la filosofía pero no cualquier razón sino la razón *etriquee* que se iba configurando en el racionalismo. Perelman, *philosophe du Raisonnable*<sup>22</sup>, no comparte la razón abstracta, impersonal, del racionalismo gestado por Descartes. No entiende la razón como una facultad fría y calculadora con barnices divinos, sino como una razón a la altura humana, que nos proporciona una manera de razonar apropiada para las circunstancias de la vida y que es radicalmente opuesta a la razón demostrativa cartesiana (Angenot 2012: 26).

Vasile Florescu, en el boceto que realiza de la historia de la retórica en su obra *La rhétorique et la néorhétorique*, trata de probar la necesidad finisecular en todos los dominios del pensamiento filosófico de una disciplina, refiriéndose a la rehabilitación de la retórica, que restablezca la *dignité de la raison* (Florescu 1982: 162):

«Perelman s'est rendu compte qu'après Descartes, la compétence de la raison a été sans justification limitée au domaine où le calcul,

---

<sup>22</sup> Cfr. Angenot 2012.

l'expérience et la déduction logique confèrent à la recherche le prestige d'une science exacte. Mais le raisonnement *more geometrico*, qu'on nous a proposé pour modèle unique, et inapplicable au domaine des opinions plus ou moins vraisemblables. Cela signifie, affirme Perelman, qu'au-delà des limites de l'efficience du calcul, de l'expérience et de la déduction logique il existe un domaine abandonné à l'irrationnel, aux instincts, à la violence ou à la suggestion. Pourtant, même entre les limites de son champ d'action, la démonstration basée sur le raisonnement formel présente de graves infirmités. Elle est impersonnelle, atemporelle et ignore, outre les déterminants psychologiques et historiques de la connaissance, ceux sociologiques aussi.» (Florescu, *op. cit.*: 163)

Trataremos aquí la crítica perelmaniana dirigida al razonamiento *more geometrico* en el epígrafe “el *utopismo* de la razón cartesiana”, llevada a cabo por nuestro lógico filósofo desde el momento en el que abandona el positivismo de los inicios para ir centrándose cada vez más en el campo abonado por las técnicas argumentativas, es decir, las técnicas racionales, abierto a una racionalidad retórica, y que aparece en este capítulo bajo el rótulo de “El *topismo* de la razón perelmaniana”.

Si bien abordaremos con más detenimiento en ulteriores capítulos de esta tesis la importancia de la lógica informal y la noción d'*auditoire universel* en la obra de Perelman, habremos de considerarlas aquí en relación con la centralidad de la razón en la *NR*, toda vez que, por un lado, la lógica informal libera a la razón del encorsetamiento al que la había confinado la estrechez de la lógica formal, y por otro lado, que la propuesta perelmaniana de *auditoire universel* tan controvertida no es otra cosa, según él, que el trasunto del conjunto de hombres razonables. Pero cabría preguntarse si toda la retórica encaja en el dominio de la razón (Cfr. Goriely 1993: 321-330).

Michel Meyer, que como buen discípulo quiere ir siempre más lejos que el maestro, apuesta por una retórica, no centrada únicamente en la convicción del *logos* sino también en las emociones que nos convencen sin argumentos. En palabras de su sucesor en la cátedra de retórica de la *ULB*: « *Il y a une rationalité dans ce qui semble échapper à la rationalité* ».<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Cfr. La entrevista a Michel Meyer con motivo del vigésimo aniversario de la muerte de su maestro de retórica « *Chaim Perelman, 20 ans après: où en est la rhétorique ?* » *Esprit Libre*, décembre 2004, n° 27. En esta misma efemérides M. Meyer junto a otros

Las investigaciones realizadas en el *TA* marcan un giro<sup>24</sup> completo en el campo retórico (Vignaux 1976: 25), al haber rehabilitado la retórica y con ella, *in nuce*, la razón práctica, puesto que la centralidad racional de la retórica parte de esos razonamientos propios de la vida social y cuya especificidad consiste en argumentar posiciones, opiniones y decisiones, a justificar, convencer y persuadir mediante razones.

En el prefacio del *TA* Michel Meyer lanza la siguiente pregunta retórica:

*Comment assigner à la Raison un champ propre, qui ne se ramène ni à la logique, trop étroite pour être modèle unique, ni ne sacrifie à la mystique de l'Être, au silence wittgensteinien, à l'abandon de la philosophie au nom de la fin –acceptée par Perelman– de la métaphysique, au profit de l'action politique, de la littérature et de la poésie ?*

La respuesta es la retórica como ese espacio de razón en el que la renuncia al fundamento indiscutible tal como lo ha entendido la tradición metafísica no ha de identificarse con sinrazón. Perelman sigue la corriente ineluctable del pensamiento al concebir una filosofía sin metafísica, *puisqu'il n'y a pas d'autre alternative désormais* (Meyer 2008 (1958): viii). El fundamento, ya desfondado, por antonomasia es el fundamento de la razón cartesiana. La *NR* abriría así pues las puertas del espacio cerrado, único, de una razón que habla un lenguaje unívoco, hacia ese espacio abierto de la razón retórica, plural. Esta *nueva razón* es lo que hace de Perelman un exponente crucial en el panorama filosófico actual. En el que el lenguaje ya *no se mira a través de lo que Ryle llama "la hendidura del estarcido del lógico" considerándolo un sistema*

---

especialistas rindieron homenaje a Perelman en una obra conjunta titulada *Perelman, le renouveau de la rhétorique*.

<sup>24</sup> H. W. Simons (1990), aunque él mismo se la atribuya a Rorty, lanza la expresión muy bien acogida de "giro retórico", el cual no habría sido posible sin darse por completo el "giro lingüístico"; el cual supuso un cambio de inflexión en la reflexión filosófica finisecular. El "giro retórico" venía a confirmar lo que el "giro lingüístico" había afirmado: que el lenguaje no es un mero medio entre el sujeto y la realidad, ni tampoco un vehículo transparente, reflejo de las representaciones del pensamiento, sino que posee una entidad propia que determina en cierta manera, tanto al pensamiento como a la realidad.



*altamente ordenado, sino que es aceptado en toda su multiplicidad y complejidad* (Fann 1975: 103).

Al final del Prefacio, Meyer lamenta que el pensamiento contemporáneo haya dado paso, tras abandonar el cartesianismo, a una filosofía orbitando en la nostalgia del ser. Entre el ilimitado despliegue ontológico hueco y la racionalidad apodíctica, matemática o silogística pero limitada, Perelman aboga, según Meyer, por una tercera vía: la argumentación, que razona sin el apremio de una razón encorsetada y que de ningún modo renuncia a *la Raison* en provecho de lo irracional.

En la Introducción al *TA*, Perelman nos advierte de que bien se trate de filósofos racionalistas, o por el contrario, de irracionalistas, todos continúan la tradición cartesiana debido a la limitación impuesta a la idea de razón. Se trataría pues de franquear la entrada a otros dominios de la razón. Cuando Perelman habla de razón no se refiere a una razón distinta sino a una razón sin los límites impuestos por la demostración, la prueba analítica, la necesidad, la evidencia; y para ello, echa mano de la teoría aristotélica de las pruebas dialécticas. No debemos olvidar que Perelman si no llamó Dialéctica a la Nueva Retórica fue por todas las connotaciones de aquella, sobre todo a partir de Hegel. Perelman critica la limitación que la tradición cartesiana ha impuesto a la idea de razón:

«Il nous semble, au contraire, que c'est là *une limitation indue et parfaitement injustifiée du domaine où intervient notre faculté de raisonner et de prouver*. En effet, alors que déjà Aristote avait analysé les preuves dialectiques à côté des preuves analytiques, celles qui concernent le vraisemblable à côté de celles qui sont nécessaires, celles qui servent dans la délibération et l'argumentation à côté de celles qui sont utilisées dans la démonstration, la conception post-cartésienne de la raison nous oblige de faire intervenir des éléments irrationnels, chaque fois que l'objet de la connaissance n'est pas évident. Que ces éléments consistent en obstacles qu'il s'agit de surmonter –tels que l'imagination, la passion, ou la suggestion- ou en des sources suprationnelles de certitude comme le cœur, la grâce, l'Einführung ou l'intuition bergsonienne, cette conception introduit une dichotomie, une distinction des facultés humaines entièrement artificielle et contraire aux démarches réelles de notre pensée.» (*TA*: 4)

El filósofo belga considera un error concebir al hombre como constituido de facultades separadas: por un lado, la voluntad, y por otro, la razón, bien desde el dualismo que establece el estricto racionalismo cartesiano; o bien retomando la distinción pascaliana que pone en evidencia la insignificancia del hombre siempre en tensión entre su voluntad y su razón, entre su razón y su corazón<sup>25</sup>:

«En opposant la volonté à l'entendement, l'esprit de finesse à l'esprit de géométrie, le cœur à la raison, et l'art de persuader à celui de convaincre, Pascal avait déjà cherché à obvier aux insuffisances de la méthode géométrique résultant de ce que l'homme, déchu, n'est plus uniquement un être de raison.» (TA: 3)

Se pregunta Perelman si la existencia en Aristóteles de dos tratados dedicados a la argumentación, *Tópicos* (discusión teórica de tesis) y *Retórica* (relativo a las particularidades de los auditorios) no ha favorecido el dualismo tradicional entre la influencia sobre el entendimiento y la influencia sobre la voluntad:

«Quant à nous, nous croyons que cette distinction, qui présente la première comme entièrement impersonnelle et intemporelle, et la seconde comme tout à fait irrationnelle, est fondé sur une erreur et conduit à une impasse. L'erreur est de concevoir l'homme comme constitué de facultés complètement séparées. L'impasse est d'enlever à l'action fondée sur le choix toute justification rationnelle, et de rendre par là absurde l'exercice de la liberté humaine. Seule l'argumentation, dont la délibération constitue un cas particulier, permet de comprendre nos décisions. C'est la raison pour laquelle nous envisagerons surtout l'argumentation dans ses effets pratiques : tournée vers l'avenir, elle se propose de provoquer une action ou d'y préparer, en agissant par des moyens discursifs sur l'esprit des auditeurs» (TA: 62)

Esta dualidad imperante entre lo recto de la razón y lo sinuoso de la voluntad haría absurdo el ejercicio de la libertad humana, al quitar a la acción fundada, en el ejercicio de su voluntad, en su elección, toda justificación racional. Solo la argumentación nos permitiría comprender nuestras decisiones.

---

<sup>25</sup> *El corazón tiene sus razones*, argumentos que escapan a la lógica de los lógicos, tal como estudió hace tiempo un filósofo de la *Belle époque*, Théodule Ribot, cfr. *La logique des sentiments* (1904).

La argumentación en la que piensa Perelman estaría así pues volcada en sus efectos prácticos, actuando por medios discursivos sobre un auditorio.

Para argumentar damos razones y para ello razonamos. El razonamiento retórico, columna vertebral del pensamiento perelmaniano, es una argumentación cuyo discurrir parte de unos conocimientos para llegar a otros más convincentes y persuasivos. Lo razonable es difícil de determinar o de definir, sin embargo, Perelman habla en su *TA* de *hommes compétents ou raisonnables*, al referirse a aquellos que, haciendo uso de técnicas argumentativas, compartirían los mismos argumentos. Lo razonable se corresponde desde esta perspectiva con un ideal, con un deseo de trascender las particularidades históricas o locales de manera que las tesis o ideas defendidas puedan ser admitidas por todos (*TA*: 34). Ahora bien, ¿quiénes son “todos”? Perelman, incluso hablando de lo razonable, nos remite una vez más al ideal d'*auditoire universel*, a la búsqueda de una objetividad más allá de toda particularidad, habida cuenta de la diversidad de auditorios con los que nos podemos realmente encontrar.

La variedad de auditorios es casi infinita y plegarse a todos ellos, a todas sus particularidades, hace que el orador se confronte con no pocos problemas. Al margen de todo subjetivismo o relativismo, nuestro filósofo apuesta por la búsqueda de una objetividad, *celle que soit sa nature*, que responda al deseo de trascender esas posibles particularidades locales e históricas con la ideal pretensión de que las tesis defendidas sean defendidas por todos. Ahora bien, ¿quiénes serían todos? El controvertido conjunto de hombres competentes y razonables, de ahí el arduo esfuerzo de racionalidad exigido a los filósofos<sup>26</sup>:

«Peut-être est-ce une des raisons pour lesquelles ce qui suscite par-dessus tout l'intérêt, c'est une technique argumentative qui s'imposerait à tous les auditoires indifféremment ou, du moins, à tous les auditoires compétents et raisonnables.» (*TA*: 34)

---

<sup>26</sup> El conjunto de los hombres competentes y razonables lo constituyen a tenor de Perelman el conjunto de hombres que utilizan argumentos *ad humanitatem*, al servicio de la humanidad, es decir, los filósofos, a los que Husserl llamaba *des fonctionnaires de l'humanité* en su *Crisis de las ciencias europeas*(*TA*: 35)

La forja del concepto perelmaniano de *auditoire universel* comporta despojar al auditorio de todas sus particularidades y localidades, hacerlo “universalizable” y para este menester piensa en un auditorio *objetivamente* razonable, el constituido por los filósofos y sus interlocutores. El discurso de la filosofía, según Perelman, se dirige siempre a un auditorio universal con la intención de convencerlo. Y en filosofía, convencer, del lado de la razón, es más que persuadir.

El mismo Perelman reconoce que en el mismo seno del debate entre *persuader et convaincre*<sup>27</sup> aflora el debate secular desde los tiempos de Platón entre los partidarios de la verdad y los de la opinión, entre los filósofos, buscadores de absoluto, y los retóricos, centrados y comprometidos en la acción<sup>28</sup>:

«En fait, nous assistons ici à la reprise du débat séculaire entre les partisans de la vérité et ceux de l’opinion, entre philosophes, chercheurs d’absolu et rhéteurs, engagés dans l’action.» (TA: 35)

¿Pero qué sería más importante? ¿Persuadir o convencer? A efectos prácticos Perelman nos dice que, para aquellos que se preocupan por el resultado, persuadir es más que convencer puesto que la convicción no es nada más que el primer paso que nos lleva a la acción, y nos pone de ejemplo el caso del niño que no hará nada si no es persuadido antes que convencido, tal como lo menciona Rousseau en el *Émile*. Ahora bien, para quien se preocupe por el carácter racional de la adhesión por parte del interlocutor, convencer es más que persuadir. Perelman cita a Pascal, para apoyar el argumento de la importancia de la convicción, ya que, ajeno a la razón, sería al autómeta a quien se persuade, es decir, lo equivalente a la imaginación, el sentimiento, el cuerpo, *bref tout ce qui n’est point la raison* (TA: 35). Perelman al estimar la diferencia entre estas dos nociones habla de la diferencia de matices y es tajante a la hora de establecer una distinción si no neta al menos comprensible (*saisissable*):

---

<sup>27</sup> Cfr. el parágrafo 6, «Persuader et convaincre», del TA: 34-40 ; así como «Logique et rhétorique » (Rh: 63-107)

<sup>28</sup> Cfr. “Opinions et vérité” (1959) (Rh: 425-435); “Considérations de la raison pratique” (1966) en (ChA: 171-182).

«Nous nous proposons d'appeler *persuasive* une argumentation qui ne prétend valoir que pour un auditoire particulier et d'appeler *convaincante* celle qui est censée obtenir l'adhésion de tout être de raison (...) Nous trouvons trois espèces d'auditoires, considérés comme privilégiés à cet égard, tant dans la pratique courante que dans la pensée philosophique. Le premier, constitué par l'humanité tout entière, ou du moins par tous les hommes adultes et normaux et que nous appellerons l'auditoire *universel* (...)» (TA: 36, 39)

Pero quiénes son esos hombres adultos y sobre todo « normales » a los que alude Perelman y que conforman el auditorio universal: los filósofos.

## 2.2. El *utopismo* de la razón cartesiana

En el artículo «La quête du rationnel» (1950), publicado en *Études de philosophie des sciences*, en homenaje a F. Gonseth, Perelman trata la cuestión de la racionalidad de una manera explícita. Desde el comienzo nos habla de la solución aportada por un tipo de razón compartida por todos los racionalistas, que ha servido de fundamento y que ha marcado con su impronta la filosofía occidental de los tres últimos siglos; y que arranca con la confianza que el método confiere a Descartes para poder *user en tout de sa raison*.

Los partidarios del empirismo lógico, en un momento en el que el progreso de la lógica formal es importante, se preocupan de analizar la relación lógica entre enunciados teóricos y enunciados que describen hechos. Perelman piensa que solo serán considerados como medios de conocimientos racionales el cálculo y la experiencia, lo que comporta renunciar a estudiar racionalmente todo un campo de conocimiento, aquel de la filosofía tradicional, contribuyendo así paradójicamente a disminuir la pretensión de los “racionalistas” más exigentes, ya que desde un enfoque estrictamente racionalista la mayoría de los enunciados de la filosofía no tendrían sentido. Al pasar del racionalismo clásico al empirismo lógico se pasa, según Perelman, a un mayor rigor en la aplicación de la razón, es decir, que el propósito cartesiano d'*user en tout de la raison* no podrá ser aplicado al campo de batalla de la acción, al campo de los juicios de valor en el cual justificamos nuestras decisiones. Ya estaríamos otra vez en el terreno de lo plausible, de lo no

necesario, y todo ello al margen de la filosofía, *aucune argumentation rationnelle n'était capable d'éclairer les fins de nos actes* (Rh: 303) Un racionalismo así concebido no deja ningún lugar (u-topos) a una filosofía racional:

«Tous les efforts pour constituer une philosophie rationnelle auraient abouti à une impasse si les partisans de l'empirisme logique avaient raison, si leurs analyses de la connaissance scientifique avaient été complètement satisfaisantes.» (Rh: 304)

A la razón perfecta y descarnada de un racionalismo exacerbado, Perelman opone el dinamismo de una razón dialéctica encarnada en el *consentement* de los *hommes compétents*. El nuevo racionalismo propuesto por Perelman como criterio de elección en materia de conducta guía también hoy al conocimiento científico. Ya no nos guiamos, ni en las ciencias naturales ni en las sociales, por una razón impersonal y absoluta sino por una razón que atiende al consentimiento de los que saben, de los competentes en la materia:

«Toute décision, en matière scientifique, est prise par quelqu'un qui engage toute sa personne dans le débat: la science renvoie à la conscience du savant. Mais les décisions de ce dernier ne sont pas sans appel, car elles sont soumises à 'la conscience collective de la science' (expresión de Gosseth en *Dialectica*, 1, p.36) juge suprême en la matière, mais dont les jugements ne valent pourtant pas pour l'éternité. Le consentement que le savant recherche n'est pas celui de toute l'humanité, forcément incompétente, mais de la 'cité scientifique actuelle' (G. Bachelard, *La rationalisme appliqué*, Paris, 1949, p.22), qui n'abandonnera ses conceptions admises, fondées sur des raisons, que pour conceptions qui peuvent se prévaloir de raisons meilleures, qui permettront des progrès dans la précision des prévisions, dans l'efficacité des actions.» (Rh: 306)

Este «nuevo racionalismo» que habla del *consentiment* que el *savant* busca en la comunidad científica, en filosofía, plantea un problema, cómo determinar la competencia filosófica cuando el pensamiento filosófico no sale de la *conciencia colectiva de la filosofía*. Para resolver esta cuestión Perelman

recurre al *principio de responsabilidad*<sup>29</sup> del filósofo, que establece una solidaridad íntima entre la obra filosófica y su autor:

«Le penseur s'engage, en tranchant. Sa compétence, sa sincérité, son intégrité, en un mot, sa responsabilité, sont en jeu.» (*Rh*:168)

Ahora bien, *esta responsabilidad* por parte del filósofo no nos garantiza una argumentación racional ni el acuerdo *effectif* de la  *cité actuelle de philosophes*, habría que conformarse para calificarla de racional con la *pretensión* de dirigirse a *l'universalité des esprits*, en filosofía, esta universalidad de entendimientos versados y competentes se correspondería con la noción que Perelman proclama en continuo ritornelo a lo largo de su obra: "l'auditoire universel". La acción de "pretender" hace mención al deseo de querer conseguir algo pero eso no significa que lo consigamos, en el cerco abierto de la filosofía retórica<sup>30</sup> no está garantizada ni la objetividad, ni la adhesión de todos:

«En quoi consistera la valeur objective d'une argumentation philosophique, en quoi reconnaitrons-nous la réussite d'un effort visant à obtenir l'adhésion de tous les esprits rationnels ? Il est vain, croyons-nous, d'espérer l'accord *effectif* de la 'cité philosophique actuelle'. Mais il nous suffirait, pour pouvoir les qualifier de rationnelles, que les prémisses de l'argumentation philosophique, et cette argumentation elle-même, puissent *prétendre* s'adresser à l'université des esprits. Pour Descartes et pour Kant, l'universalité était signe de rationalité, mais son critère était, pour l'un, l'évidence des intuitions, pour l'autre, la nécessité des propositions. Nous rejetons ces deux critères et nous ne croyons pas ailleurs qu'une position philosophique puisse jamais réaliser effectivement l'unanimité des esprits, ni dans le présent ni, à *fortiori*, dans l'éternité des temps. Mais ce que nous pouvons exiger d'une argumentation rationnelle, c'est qu'elle ait des prétentions à l'universalité.» (*Rh*: 310)

---

<sup>29</sup> *Le principe de responsabilicé* es tomado por Perelman, aunque con distinto enfoque, de los cuatro principios de la dialéctica de M. Gonthier, (Cfr. *Dialectica*, 6, pp. 123-124) para situarlos en la base de una *philosophie régressive*, de una *philosophie ouverte* a la razón retórica y cerrada a una razón absoluta, como es la puesta en circulación por el racionalismo cartesiano.

<sup>30</sup> La expresión de "filosofía retórica" sería un oxímoron inaceptable para una filosofía como la cartesiana, cuya razón absoluta delimita el cerco que se cierra entorno a lo evidente y necesario.

En la primera frase de la introducción al *TA*, Perelman nos advierte de que su tratado dedicado a la argumentación constituye *une rupture avec une conception de la raison et du raisonnement, issue de Descartes* (*TA*: 1). El racionalismo cartesiano propone un método apropiado a un orden natural, objetivo, inherente al mundo y al pensamiento *car la méthode est censée représenter les opérations d'un esprit qui s'adapte au réel* (*TA*: 670), entre otras cosas porque ese *esprit*, el sujeto, es una cosa más de la realidad, del cual decía Descartes: *moi qui ne suis qu'une chose qui pense*. El idealismo filosófico al verter el mundo en las ideas de ese “moi”, hace que no haya más realidad que las ideas pensando al mundo. Ideas que se adaptan a lo real, ideas que *especulan*<sup>31</sup> la naturaleza, el orden del mundo. Luego no es cierto lo que decía Ortega metafóricamente al referirse al idealismo, que desde Descartes el hombre occidental se había quedado sin mundo.

El modelo de este método universal es tomado de las ciencias formales. Todos los esfuerzos de Descartes consistirán en darle a este orden natural, único, *l'aspect constructif des mathématiques*, ligado a las nociones de claridad, simplicidad y evidencia.

Para una razón entendida así el desacuerdo es señal de error puesto que el modelo de ciencia abanderado no puede sustentarse con opiniones más o menos verosímiles sino con proposiciones necesarias, demostrables, y cuya evidencia se impone a todos los seres racionales y sobre las cuales es inevitable estar de acuerdo:

«C'est lui (refiriéndose a Descartes) qui, faisant de l'évidence la marque de la raison, n'a voulu considérer comme rationnelles que les démonstrations qui, à partir d'idées claires et distinctes, propageaient, à

---

<sup>31</sup> Este verbo, “especular”, hay que entenderlo aquí en un doble sentido, relativo a una cosa reflejada en un espejo, y como sinónimo de transparencia, puesto que lo que queremos indicar aquí es el presupuesto que el idealismo comparte con el realismo en relación con una epistemología que, por un lado, cuenta con una realidad y, por otro, con la idea de una realidad realmente real, de verdad real. En Descartes no se cuestiona el saber como correspondencia o adecuación con lo real. Con la expresión “especulan la naturaleza” hemos querido hacer un guiño retórico a la *philosophie régressive* (término utilizado por Perelman para referirse a las filosofías que no son absolutas), trasgresora, de R. Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, en el cual *el espejo* queda hecho añicos.



l'aide des preuves apodictiques, l'évidence des axiomes à tous les théorèmes » (TA: 2)

El racionalismo, con las nociones de *res cogitans* y la evidencia como criterio de verdad, sostiene un tipo de razón restrictiva a tenor de Perelman, cuyo modelo son el método deductivo de las matemáticas o el método inductivo de las ciencias físicas:

«Que le modèle de cette raison fût les sciences mathématiques et la méthode déductive ou les sciences physiques et la méthode inductive, que la conception de cette « raison » accordât le primat à *l'a priori* ou à l'expérience, l'idéal avoué des rationalistes était de poursuivre, sans défaillance, la solution effective de tous les problèmes posés par l'étude de la nature ou la conduite humaine : tous ces problèmes, croyaient-ils, étaient, du moins en principe, susceptibles d'une solution rationnelle.» (Rh: 301)

El ideal confesado por los racionalistas herederos del racionalismo cartesiano consistiría, según Perelman, en alcanzar la solución efectiva para todos los problemas planteados, por medio del estudio de la naturaleza o de la conducta humana: todos estos problemas, creían ellos, eran susceptibles de una solución racional. En los siglos XVII y XVIII, la idea de una razón divina, garantía e ideal de la razón humana ha sostenido, en gran medida, la confianza de los "científicos". Sin embargo, los racionalistas del XIX, confiando plenamente en la razón, han podido dejar de lado esta hipótesis debido al progreso realizado por las ciencias matemáticas y las ciencias experimentales. De ahí que estos racionalistas pensaran que era suficiente con aplicar los métodos positivos a otros dominios del saber, justificando incluso el retraso del pensamiento racional en determinadas ramas con objeto de explicar su tratamiento desigual.

Ahora bien, a finales del siglo XIX se produce una reacción, llevada a cabo por todos aquellos que creen amenazados la posición privilegiada que las concepciones morales y religiosas del mundo occidental habían acordado al hombre en la naturaleza. Desde distintos frentes, una contraofensiva se crea en repuesta al cientificismo que considera a la ciencia como paradigma de todo conocimiento válido:

«On opposa aux problèmes de la connaissance les problèmes de l'action, aux jugements de réalité les jugements de valeur, aux sciences naturelles les sciences humaines (*Geisteswissenschaften*), au domaine du matériel celui de l'intentionnel, aux explications causales les conceptions finalistes. Tout le renouveau philosophique de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle est caractérisé par une attaque en règle qui devait mener sinon à la faillite de la science, comme on le disait paradoxalement au moment d'un essor extraordinaire de celle-ci, du moins à une faillite du scientisme et à l'abandon de l'espoir que les sciences positives fourniraient les moyens de résoudre tous les problèmes qui se posent à l'homme.» (*Rh*: 302)

Si ante tal panorama científicista la experiencia y el cálculo debían ser considerados como los únicos medios de conocimientos ponderados racionales, y esta fue la opinión de un gran número de pensadores que se creían racionalistas, como es el caso de los partidarios del empirismo lógico, empeñados en establecer una *filosofía científica* como culminación de *la visión científica del mundo*<sup>32</sup>, todo lo que cayera fuera del círculo científicista no podría ser objeto de conocimiento legítimo. De ahí que El Círculo de Viena, bajo el influjo de Wittgenstein y de empiristas como Ernst Mach, se propusiera como tarea perentoria la eliminación de la metafísica, de la esencia de la filosofía tradicional. En palabras de Victor Kraft, uno de los miembros del Círculo, “existía una orientación fundamental común: la científicidad de la filosofía. Las rigurosas exigencias del pensamiento científico han de valer también para la filosofía (...) con ello venía dada también la oposición contra toda metafísica dogmático-especulativa. La metafísica debía ser eliminada por completo” (Kraft 1977: 23-24)

La *barbarie* de este científicismo ha tenido sus premisas en la racionalidad cartesiana. Tanto en la sima, en la base, como en la cima, el racionalismo exige un acto de fe en la Razón absoluta, fe en una razón única, en la que no hay lugar para la diversidad, ni entre los hombres, ni entre sus opiniones distintas. Lo relevante del dogma racionalista, y en ello coincide con

---

<sup>32</sup> Con esta expresión -que dio título al opúsculo de cincuenta y nueve páginas que señaló la constitución del Círculo de Viena como movimiento filosófico y fue editado en 1929 por varios de sus miembros- se quería indicar que la filosofía debería ser científica, es decir, que debería imitar a la ciencia en su claridad y rigor lógico; así que ocuparse fundamentalmente del método de las ciencias empíricas.

el científicismo –el cual, según T. Todorov, no es la ciencia sino una concepción del mundo, en la cual el mundo se revela a la razón, y que creció, como una excrecencia, en el cuerpo de la ciencia-, es que el mundo es por completo coherente, absolutamente transparente, a la razón humana, y por lo tanto puede ser íntegramente conocido. Ninguna parcela del mundo podría escapar al dominio de la ciencia o de la razón. El hombre solo con la Razón podría con su voluntad resolver todos los enigmas y, como Dios, desvelar (*aletheia*) la verdad del mundo, que sería evidente para todos, de la que no cabría ninguna duda:

“¿Cómo situar el científicismo en la historia? Si nos atenemos a la tradición francesa, sus premisas se encuentran en Descartes. Este, es cierto, comenzó excluyendo del campo del conocimiento racional todo lo que se refiere a Dios; pero, por lo demás, para la parte del mundo ‘en la que no se mezcla la teología’, Descartes considera posible el conocimiento íntegro, siempre que se confíe sólo a la razón y a la voluntad. Por consiguiente, no está prohibido al hombre pensarse como dueño de la naturaleza y dueño de sí mismo, ‘en cierto modo semejante a Dios’” (T. Todorov, “El mal del siglo” en *Memoria del mal, tentación del bien*: 34-35)

En *Los Viajes de Gulliver*, el escritor inglés Jonathan Swift propuso esta parodia del método racionalista: en la Academia de Lagado, un estafalario profesor racionalista trabaja para mejorar el conocimiento especulativo mediante ingenios mecánicos. A una orden suya, cuarenta pupilos asen una de las manivelas del aparato especulativo y la giran una sola vez. Como resultado, la configuración de las palabras situadas en los cubos queda modificada completamente. Entonces el profesor solicita la lectura del contenido: las tres o cuatro palabras cercanas que podrían formar parte de una frase son escritas y la operación vuelve a iniciarse desde el principio. De este modo, afirma el profesor, ya hemos compuesto algunos “tratados especulativos”. Según los principios del racionalismo, la mente es un sistema autosuficiente de elaboración y combinación de ideas, similar al aparato especulativo descrito por J. Swift. Se trata de una parodia del mecanismo que nos permitiera sacar conclusiones de aquellos enunciados evidentes, cuya verdad se nos impone de algún modo y así conseguir, este sería el propósito *utopista* -en su acepción optimista de ideal, que de tanto que es ideal, nos parece inalcanzable- del

racionalismo cartesiano, un conjunto de conocimientos seguros de los que tener certeza. El planteamiento antiguo, en esencia, no difiere del cartesiano, al proyectar un sólido edificio de conocimiento de cuyos firmes cimientos no cupiera la más mínima duda<sup>33</sup>. Para ello el idealismo parte de verdades evidentes, de las que se deducirían las demás, las que no son evidentes pero sí ciertas, algo así como ocurre en matemáticas. En una demostración partimos de unas premisas evidentes que nos conducen necesariamente a una conclusión que no vemos como evidente. De ahí pues que no todos los conocimientos ciertos sean evidentes, pero lo que sí se muestra como evidente será cierto.

Perelman pretende socavar la firme peana racionalista de *l'idée d'évidence* al enarbolar una teoría de la argumentación, que ya no tiene la rígida razón cartesiana como estandarte sino una razón más humana capaz de dirigir nuestra acción y poder influir en la de otros. La evidencia con la que se confronta nuestro retórico es aquella que carga con el contundente peso de la prueba y es sentida *comme la force à laquelle tout esprit normal ne peut que céder et comme signe de vérité de ce qui s'impose parce qu'évident*. (TA: 4) Toda prueba quedaría así pues reducida a la evidencia y lo que es evidente no tendría ninguna necesidad de prueba.

*El Tema de nuestro tiempo* orteguiano, al preconizar una razón vital, precisa el contorno de una razón vertida en la vida, inscrita en una circunstancia histórica y vital; opuesta a una razón pura extrahistórica, entendida no solo como la facultad de conocer del sujeto kantiano sino, en un sentido más amplio, como *res cogitans*, un yo descarnado, no contaminado con la opacidad de lo corpóreo, una *cosa pensante*, que de pura es transparente a la realidad: no se trataría pues de un conjunto de razones sino de la Razón misma encarnada en el orden natural. En este sentido, incluiría la razón pura kantiana, al alma racional platónica, la sustancia pensante cartesiana. Sin proponérselo, Perelman coincide con Ortega a la hora de arremeter contra la actitud racionalista, utópica<sup>34</sup>, etimológicamente y, por lo tanto, literalmente, la

---

<sup>33</sup> Este "edificio", cuya construcción empezó ya con Platón, al distinguir claramente entre verdad y opinión, defenestró a la retórica de la filosofía.

<sup>34</sup> "La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde 'ningún lugar'*. El **utopista** –y

que no está en ningún lugar, carente de perspectiva. Una razón *utópica* (del griego *οὐ*, no, y *τόπος*, lugar: literalmente, lugar que no existe) que razona “desde ningún sitio” y contempla una verdad absoluta también utópica. Las dos acepciones de la palabra “utopía” – en ningún sitio y en el mejor de los sitios, en un sitio ideal- coinciden. Desde un punto de vista crítico ese ningún lugar racionalista tendría cabida en un lugar ideal: en una abstracción, difícil de acoger una racionalidad práctica, una racionalidad retórica.

### 2.3. El *topismo*<sup>35</sup> de la razón perelmaniana

Si en *el utopismo de la razón cartesiana* hemos hablado de una razón *sin retórica* que no tiene lugar ahora trataremos de la *ubicuidad* de la razón retórica pero no porque se halle en todo lugar, eso sería lo deseable<sup>36</sup>, sino

---

esto ha sido en esencia el racionalismo- el que yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto.” (Ortega, *El tema de nuestro tiempo*, cap. X) El puesto del hombre orteguiano viene dado por su circunstancia concreta dentro de la historia y no fuera, como piensa el racionalista, para el que la realidad objetiva e idéntica es la misma, sin perspectiva alguna, para todos los hombres y todos los tiempos (sin historia). El racionalismo presenta una doctrina utópica de la verdad: el sujeto se sitúa en “ningún sitio”, es decir, fuera de la historia. Desde esta única perspectiva cartesiana, solo cuando el hombre sigue *la méthode*, se convierte en ese sujeto incorpóreo, ultravital y extrahistórico, accede a la verdad.

<sup>35</sup> Nos hemos tomado la licencia de utilizar el término “*topismo*” referido a la razón perelmaniana -inspirada en los razonamientos dialécticos de los *Tópicos* de Aristóteles, aquellos que parten de los *topoi*, de los lugares comunes, a la hora de empezar a argumentar-, y que sí que tendría cabida en una visión antidogmática y antiabsolutista del mundo en oposición al *u-topismo*, no lugar, de la abstracta razón cartesiana. Por otra parte, también podríamos hablar del *tropismo* de la razón perelmaniana, teniendo en cuenta que los tropos, en la *NR*, no son considerados como vacías figuras de estilo sino como figuras retóricas cargadas de valor argumentativo.

<sup>36</sup> Lo deseable no sería lo que por naturaleza es la sempiterna Razón ubicua que siempre tiene razón sino la ubicuidad de una razón que no siempre ha de tener razón porque siempre atiende a razones, eso supondría que hay diálogo y que afortunadamente no está todo dicho. Lo cierto es que lo “deseable” comporta también cierta idealidad, cierto *utopismo*, pero estaríamos hablando ahora de un *utopismo* muy distinto del cartesiano, tal como hemos expuesto en el epígrafe anterior. En la línea de de trazar un peralte para la “utopía” retórica se halla el artículo de E. Danblon & I. Mayeur, “L’utopique comme gouvernail des sociétés humaines. Enquêtes sur une

porque fundamentalmente escapa a la limitación de una lógica formal que confina a la razón en la estrechez de una facultad calculadora.

En el prólogo a la edición castellana del *TA* Jesús González Bedoya nos dice que, inspirado en las pruebas dialécticas que Aristóteles presenta en su *Retórica* y en los *Tópicos*, Perelman ha pretendido con su teoría de la argumentación romper con la razón cartesiana imperante durante siglos en la filosofía occidental, una razón que expulsó del campo de la ciencia todo lo que no fuesen verdades evidentes, necesarias, demostrables. En los *Tópicos*, el Estagirita examina los razonamientos dialécticos contruidos a partir de *cosas plausibles* y no de *cosas verdaderas y primordiales*, siendo objeto de estudio las proposiciones verosímiles, probables, opinables, frente a las analíticas, que se ocuparían de las proposiciones necesarias:

---

(possible) fonction rhétorique de la Modernité” (2015); según el cual la retórica de la utopía es una expresión referida a la «idealidad» de una búsqueda de valores ubicados en la contingencia humana: *un mirar a las estrellas pero con los pies bien en la tierra* (Danblon & Mayeur 2015 b: 170). En este sentido retórico, la “utopía” adquiere otro cariz muy distinto al cartesiano; sería un ejercicio retórico deseable de practicar, un *instrumento de navegación de las sociedades humanas* (Danblon & Mayeur 2015: 163):

«Au sein des chartes et déclarations, la plasticité des notions confuses exprimant les valeurs que sont la liberté, la dignité, la fraternité... ainsi que le jeu d'interprétation et d'hierarchisation qu'elle ouvre, laisse libre cours au dynamisme qui ne permettra jamais la fixation de ces textes comme «recettes» à appliquer telles quelles. En somme, s'il y a toujours un bon choix dans un contexte donné, celui-ci n'est jamais fixé d'avance ni établi une pour toutes. C'est au sein de cet espace de liberté, sur fond d'incertitude que s'exercerait la fonction utopique.» (*Op. cit.*: 166)

Desde la perspectiva retórica que muestran las autoras del artículo, lo utópico está muy próximo de lo epidíctico, tal como lo entiende Perelman (Cfr. cap. 4.4 “La paradoja de lo epidíctico: el orador *no* cuenta con el otro”); es decir, enfocado a crear una disposición para realizar una acción futura, pero siempre en el ámbito de lo verosímil, lo deseable y, sobre todo, en el terreno de lo posible:

«L'utopique pourrait ainsi se concevoir comme un discours visant à agir sur la réalité sociale future (...) pouvant constituer l'exemple d'un projet commun pour une société donnée, en vue de renforcer la Concorde par la conscience pratiquée de l'*humanitas*. Cette figuration fait appel à la *techné* rhétorique (usage de figures, de notions confuses...) de manière à créer le caractère dynamique propre au genre utopique.

Dans cette perspective, la nature rhétorique d'une utopie consiste en ce qu'elle fournit, par la pratique de son art, les outils permettant au citoyen de se projeter dans un monde qui est à la fois possible, souhaitable et vraisemblable.» (*Op. cit.*: 169)

“El propósito de este estudio es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario” (*Tópicos*, lib.I, cap.1, 100a)

Estas “cosas plausibles” a las que se refiere Aristóteles son *las que parecen bien a todos, o a la mayoría* (*Tópicos*, lib.I, cap.1, 100b), y que nos hacen deliberar y argumentar con razones carentes de necesidad y evidencia para conseguir la adhesión de quien nos escucha. Descartes desechaba estas “cosas plausibles” así como todo lo que fuera solo verosímil o probable, es decir, que no llevase impreso el sello de lo evidente, de lo verdadero, pues no servían para un método construido con proposiciones necesarias, aquellas que demuestran pero no argumentan, aquellas capaces de generar de manera inexorable el acuerdo, la absoluta convicción. Pues bien, si la convicción es absoluta no hay lugar para la argumentación retórica, para la dialéctica:

“El contexto real en que la doctrina de los *Tópicos-Refutaciones* se inserta es la existencia, en la Atenas clásica, de un hábito social consistente en la celebración de debates públicos, bajo la presumible vigilancia de un árbitro, en que los ‘discutidores’ (*dialektikoi*), profesionales o aficionados, con fines instructivos o de mero entretenimiento, proceden a asumir, respectivamente, los papeles de sostenedor e impugnador de un juicio previamente establecido (...) Teniendo en cuenta, ante todo, que el problema escogido ha de ser una cuestión ‘discutible’ o ‘debatida’, objeto de controversia y de opiniones encontradas: de nada serviría partir de una disyunción uno de cuyos miembros fuera evidentemente verdadero o falso; pues nadie perdería el tiempo en tratar de refutar algo evidente y nadie se atrevería a defender algo manifiestamente falso” (Introducción de los *Tópicos*: 70)

No es el caso que Aristóteles no distinga con claridad, como buen discípulo platónico, el discurso que versa sobre lo *que es* y tiene como objeto la verdad (*episteme*); y el discurso persuasivo que se conforma con convencer y es objeto de la retórica (*pistis*). Sin embargo, aunque el objeto de la ciencia para el pensamiento antiguo sea la realidad objetiva y “extradiscursiva” la ciencia no puede darse sin la mediación del discurso para ser comunicada. La realidad así pues siempre será vista a través del prisma del discurso, incluso la realidad del propio discurso. De ahí que el Estagirita elaborase un conjunto de

“instrumentos”(órgana) de exposición y de análisis válido para todo tipo de discurso, los *Tratados de lógica*, entre los que los *Analíticos* están más cerca de la técnica de la demostración y los *Tópicos*, de la técnica retórica. La *Dialéctica* aristotélica, conformada por los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas*, junto con la *Retórica*, tiene como objeto de estudio a las opiniones a las cuales cada persona se adhiere con una intensidad variable. El acercamiento de Perelman a la retórica aristotélica subraya el hecho de que en la *NR* la argumentación se desarrolle siempre en función de un auditorio porque las opiniones nunca se dan al margen de las personas que las dan y que las aceptan.

Perelman viene a concluir en el *TA* que esto de la retórica no ha hecho nada más que empezar y que cada uno de los puntos tratados, cuyo examen apenas habría esbozado junto a su colaboradora Olbrechts-Tyteca, merecería un estudio detallado, así pues la *NR* al rehabilitar una disciplina antigua pero que había sido con el tiempo denostada y deformada rompe la valla de una razón vedada que sí tiene lugar en el dominio de la argumentación y que abre un campo de investigaciones de una riqueza incomparable. Muchas de las cuestiones tratadas bajo los auspicios de una teoría de la argumentación tales como los diversos tipos de discurso y su variación con arreglo a las distintas disciplinas o auditorios, en palabras de Perelman, se las había ignorado por completo o bien se las había abordado con un método y con un espíritu ajenos al punto de vista retórico:

«En effet, la limitation de la logique à l'examen des preuves qu'Aristote qualifiait d'analytiques<sup>37</sup> et la réduction à celles-ci des preuves dialectiques, -quand on attachait quelque intérêt à leur analyse, - a éliminé de l'étude du raisonnement toute référence à l'argumentation. Nous espérons que notre traité provoquera une salutaire réaction ; et que sa seule présence empêchera à l'avenir de réduire toutes les

---

<sup>37</sup> Ya desde la introducción del *TA* Perelman nos avisa de los peligros de la reducción de toda prueba, incluso contingente, a la necesidad de la prueba analítica, con la cual el lógico se siente a sus anchas; y con lo que quedaría excluido del campo racional toda aquella prueba que no se postre a ella, nada más lejos esto de las razones argüidas por una racionalidad anti-*racionalista* concebida por Perelman en su teoría de la argumentación:

«Il en résulte que les raisonnements étrangers au domaine purement formel échappent à la logique, et par là aussi à la raison.» (*TA*: 3)



techniques de la preuve à la logique formelle et de ne voir dans la raison qu'une faculté calculatrice.

Si une conception étroite de la preuve et de la logique a entraîné une conception étriquée de la raison, l'élargissement de la notion de preuve et l'enrichissement de la logique qui en résulte ne peuvent que réagir, à leur tour, sur la manière dont est conçue notre faculté de raisonner.» (TA: 675-676)

La facultad de razonar de la que habla Perelman concede a la argumentación un sitio, *une place – topos-* que de ningún modo poseía ni una visión dogmática del universo, ni un universo completamente lógico. Aunque en la práctica argumentativa sea posible, como nos dice y hace Perelman, discernir entre los enunciados referentes a los hechos y los juicios relativos a los valores, nunca está asegurada la distinción entre ellos. La distinción tan frecuente en la filosofía del siglo XX entre los juicios de realidad y los juicios de valor caracteriza una tentativa, según Perelman, desesperada, de quienes al reconocer el estatuto eminente de la ciencia, querían, no obstante, salvar de lo arbitrario y de lo irracional las normas de nuestra acción. Así pues esta distinción entre juicios de hechos y juicios de valor sería el fruto de una filosofía absolutista al pretender aislar con claridad dos aspectos de la actividad humana: la teoría y la práctica, la vida contemplativa y la vida activa, la filosofía y la retórica:

«Pour pouvoir distinguer nettement deux espèces de jugements, il faudrait pouvoir proposer des critères permettant de les identifier, critères qui devraient échapper eux-mêmes à toute controverse et, plus particulièrement, il faudrait un accord concernant les éléments linguistiques sans lesquels aucun jugement n'est formulable.» (TA: 680)

La distinción entre los juicios de realidad y los juicios de valor no corresponde a la lógica sino que responde a la retórica. Ni la realidad ni los valores pueden ser trabados con axiomas. Para que los juicios de realidad dieran cuenta de forma inequívoca de la realidad sería preciso que los términos con los que se refiere a ella carecieran de toda ambigüedad, y en este caso estaríamos ante un realismo ingenuo al considerar *le langage comme un reflet du réel* olvidando, según Perelman, un elemento esencial, *l'aspect social du langage, instrument de communications et d'action sur autrui* (TA: 680). Si con

los juicios de realidad es más fácil hablar en términos de verdad, con los juicios de valor es más difícil caer en la tentación de la verdad al ser enunciados que no se deben admitir como verdaderos sino como plausibles, probables, pero nunca necesarios si no queremos correr el riesgo de hacerlos absolutos, de situarlos más allá de este mundo. Y los valores siempre van con el hombre, parejos a una sociedad, a una situación concreta.

Un teorema matemático, producto lógico de un axioma, se considera verdadero no tanto porque se corresponda con los hechos o con el mundo sino por ser coherente, o sea, no contradictorio, con el resto de axiomas y teoremas del sistema al que pertenece. No es posible así pues una lógica formal de valores pero quién nos dice que el mundo sea lógico. Esto no significa que nuestro lógico se haga ilógico ni que rechazando el racionalismo cartesiano se pase al bando del irracionalismo. Ahora bien, ni todas las nociones son claras y distintas ni todas las lógicas son formales. Perelman no rechaza la lógica pero sí su estrechez de miras al poner en la diana un único tipo de razón al calificar de irracional todo lo que se salga fuera de su objetivo formal. El cerco analítico de una lógica así se hace tan estrecho, tan limitado que *ce qui échappe à une réduction au formel lui présente des difficultés insurmontables*. Ante este panorama tan formal de la lógica y habiendo dicho que nuestro lógico no rechaza la lógica podríamos decir que al lado de ésta, la lógica formal, coloca la otra, la lógica informal, que se complementan, y lo que es más importante, se dan la alternativa.

En el artículo «Problématologie: *pour une rhétorique de la raison*» (1985), Michel Meyer critica la pretensión de Perelman de desvincular la retórica entendida como teoría de la argumentación, centrada en el *logos*, de la lógica tal como la ha entendido la tradición desde Aristóteles puesto que en ese desmarque hay implícita una cierta devaluación de la retórica respecto de la lógica, es decir, una limitación de la retórica. A donde llega la lógica nunca llegará la retórica, siempre se hallará en una posición de inferioridad, porque allí donde la lógica encuentra la verdad la retórica no hallará más que un sucedáneo de verdad:

«Mais à ce jeu (Meyer se refiere a la comparación de la razón argumentativa con la razón *façon, trancher une bonne fois ce qu'elle*

oppose, puisqu'elle l'oppose (se refiere aquí Meyer a la oposición que establece Perelman entre retórica y lógica)» (Meyer 1990 b: 155)

Meyer piensa que la comparación de la retórica con la lógica va pareja a *une vue étriquée*<sup>38</sup> de la Raison, por muy "eficaz" que se presente:

«(...) la logique est sans doute plus efficace, puisque la conclusion est sans appel: on connaît la proposition qui est vraie et la justification indiscutable de sa valeur de vérité. L'argumentation n'est plus alors qu'un succédané, approprié à des contextes non scientifiques en attente de scientification. Le moins que l'on puisse dire est que la rhétorique se trouve dévalorisée, puisqu'elle se situe en deçà de l'établissement de la vérité et qu'elle ne peut, de toute façon, trancher une bonne fois ce qu'elle oppose, puisqu'elle l'oppose.» (Meyer *op.cit.*: 153)

Sin embargo, la razón admite bien otra cosa que no sea la proposición como soporte de lo verdadero, convirtiéndose, según Meyer, en una *rhétorique-repoussoir*:

«La réhabilitation de la rhétorique ne se fera pas à partir d'elle-même, pas plus qu'elle n'aura lieu en se bornant à se valoriser contre ce modèle (se refiere Meyer al modelo proposicional lógico), car c'est celui-ci en entier qu'il importe de subvertir, et non simplement de contourner en le laissant intact comme s'il n'était pas entièrement épuisé. Perelman, par exemple, a redonné à la rhétorique un crédit indéniable mais limité, parce qu'il s'est peu soucié de faire autre chose que de la démarquer du logicisme, suivant en cela Aristote. Mais le logicisme lui-même n'as pas été miné en ses fondements mêmes, seul son monopole s'est trouvé ébranché, puisqu'il ne s'agissait que de pouvoir exister à côté.» (*Op.cit.*: 155)

En una conferencia pronunciada en l'École Normale Supérieure de Paris en 1981, tres años antes de su muerte, Perelman trata de manera explícita la diferencia entre la lógica formal y la lógica informal, abogando por esta última al presentar una teoría de la argumentación, cuyos postulados serían diferentes a los de la lógica moderna. Bochenski, al que hace referencia Perelman en esta conferencia, identifica la lógica moderna con la lógica formal eliminando toda concepción de una lógica informal. Para el padre Bochenski la lógica moderna

---

<sup>38</sup> En el contexto perelmaniano una concepción *étriquée* (estrecha) como la concebida por el racionalismo se opone a una razón *élargie* (amplia) argumentativa, retórica y mucho más comprensiva y razonable.

se caracteriza por tres principios metodológicos: el uso de un lenguaje artificial, el formalismo y el objetivismo.

El formalismo y el objetivismo resultan del uso de un lenguaje artificial creado precisamente para eliminar los equívocos, las ambigüedades y las controversias que difícilmente son evitables cuando se trata del lenguaje natural:

«En effet, la condition fondamentale dans la construction d'une langue artificielle c'est que chaque signe ait un et un seul sens, de même que chaque expression bien formée. L'objectivisme auquel il fait allusion présuppose que la logique moderne ne s'occupe que des propriétés objectives, vérité, fausseté, probabilité, nécessité, etc., indépendantes de l'attitude des hommes, de ce qu'ils pensent ou croient. Il en sera de même des axiomes du système, énumérés au départ, ainsi que des règles de substitution et de déduction qui indiquent quelles sont les opérations permises, conformes aux règles, et qui permettront de distinguer une déduction correcte d'une déduction incorrecte.» (LF/LI : 15)

Desde esta perspectiva lógica, los razonamientos no son ni verdaderos ni falsos, pues no afirman ni niegan nada: hablamos todo lo más de razonamientos correctos o incorrectos. La validez de los razonamientos no garantiza la verdad de lo razonado. Y el precio a pagar por la precisión del lenguaje artificial con el que se elabora cada sistema formal es la limitación de su expresión, *elle* (la langue formelle) *ne permet de tout dire*, determinada por axiomas y reglas de deducción incuestionables. Las exigencias estrictas y restrictivas de una lengua artificial se oponen así pues, según Perelman, tanto a las características de una lengua natural como a las de un sistema no formal, como es el caso del Derecho y de la Filosofía.

En el caso del Derecho, al contrario de lo que ocurre en un sistema formal, estrictamente lógico, el juez está obligado, al mismo tiempo, a tomar una decisión y a explicarla, justificarla (*la motiver*). Allí donde el juez vea una laguna, una antinomia o una ambigüedad, deberá interpretar el sistema por medio de técnicas y razonamientos jurídicos que le lleven a encontrar una solución justificada. Y en estos casos de imprecisión propios de la lengua natural, nos dice Perelman que el juez recurrirá a la lógica informal, que es la lógica que justifica la acción, la que permite zanjar la controversia, la que hace

tomar una decisión razonable (Blair 1991: 79-90). Estos razonamientos al margen de la lógica formal no serían otros que los razonamientos dialécticos de los que trata el Estagirita:

«C'est ainsi qu'Aristote avait opposé aux raisonnements analytiques, tels les syllogismes, les raisonnements dialectiques, c'est-à-dire ceux que l'on rencontre dans le débats, les controverses de toute sorte, quand il s'agit de dégager l'opinion raisonnable (έύλογος).» (LF/LI: 17)

Los razonamientos analíticos corresponden a la lógica formal y se podrían demostrar partiendo de unas premisas dadas mientras que los razonamientos dialécticos, los controvertidos, los retóricos, son objeto de la lógica informal y no se podrían demostrar pero sí argumentar:

«Alors que la logique formelle est la logique de la démonstration, la logique informelle est celle de l'argumentation. Alors que la démonstration est correcte ou incorrecte, qu'elle est contraignante dans le premier cas sans valeur dans le second, les arguments sont plus ou moins forts, plus ou moins pertinents, plus ou moins convaincants. Dans l'argumentation il ne s'agit pas de montrer, comme dans la démonstration, qu'une qualité objective telle, telle la vérité, passe des prémisses vers la conclusion, mais que l'on peut faire admettre le caractère raisonnable, acceptable d'une décision, à partir de ce que l'auditoire admet déjà, à partir des thèses auxquelles il adhère avec une intensité suffisante. Le discours persuasif vise donc à un transfert d'adhésion, d'une qualité subjective, qui peut varier d'esprit à esprit » (LF/LI: 17-18)

Ya nos advertía Perelman en su *TA* que no debemos confundir los razonamientos relativos a la verdad y los que se refieren a la adhesión si queremos llevar a buen puerto una teoría de la argumentación que tenga un alcance filosófico (Blanché 1963: 195-205). La argumentación retórica busca así pues la adhesión a las razones desplegadas por quien o quienes atienden a razones; y cuyo punto de partida no serían principios incuestionables, llámense axiomas, hipótesis o proposiciones evidentes, sino lugares comunes (*lieux communs*), proposiciones comúnmente admitidas. Así pues si queremos argumentar algo, buscamos el acuerdo y la adhesión con nuestro interlocutor en esos primeros pasos de nuestra argumentación, aunque siempre estaremos abiertos a que esos primeros peldaños argumentativos puedan ser

cuestionables y cuestionados. Perelman nos dice que estos lugares comunes, contrarios a los axiomas que no dejan lugar a la controversia, y fruto de un consenso general se refieren a nociones vagas, confusas, controvertidas y sin que se puedan sacar conclusiones *sans chercher à les clarifier*. Es por ello que todo el mundo estará de acuerdo en el hecho de que la libertad es mejor que la esclavitud o que lo deseable es la justicia y el bien común sin tener que aplicar los principios de la lógica formal, si embargo, para derivar de estos *presupuestos* – Perelman utiliza el término jurídico de *présomption*- una línea de conducta particular, sería conveniente precisar qué entendemos por estos lugares comunes que en principio parecen incuestionables. Pero cómo decidir correctamente cuando no contamos con el colchón seguro de la lógica formal, para ello nuestro lógico retórico nos habla de la carga de la prueba (*la charge de la preuve*), desconocida en lógica formal pero no porque no haya pruebas sino porque la prueba en lógica no es deliberada sino que viene por sí misma, a partir de esos peldaños incuestionables que son las premisas de las que se parten en una demostración para llegar a una conclusión que, si el razonamiento es correcto, es necesaria.

Tanto la noción de presunción (*présomption*) como de carga de la prueba (*charge de la preuve*) serían de uso corriente, según Perelman, en el terreno de los valores. Y esto explicaría tal como lo ha mostrado P. Day en su comunicación “Présomptions” el pluralismo filosófico al distinguir tres actitudes ante el mundo: la conservadora, la liberal y la socialista. Cada una de estas actitudes corresponde a filosofías que parten de una adhesión diferente a distintos principios y valores sobre las que se fundamentan. Según esta teoría, cuando compartimos (*nous adhérons*) un principio o un valor, ese primer peldaño argumentativo del que hemos hablado antes, no tenemos que justificarlo si estamos conformes, es lo propio de la actitud conservadora. Únicamente si no lo estamos, habremos de justificar, de argumentar:

«C'est ainsi que la présomption conservatrice favorise ce qui est, et elle se manifeste par la règle selon laquelle seul le changement, partout, toujours et en tout, exige une justification. C'est ainsi que celui qui se conforme aux précédents, à la coutume et à la tradition, n'a pas à se justifier, mais toute dérivation devrait être justifiée.» (LF/LI: 19)

Esta diversidad de actitudes ante el mundo es lo que daría lugar y explicaría la diversidad de filosofías, *chacunes s'insérant dans un courant d'opinion qui est généralement admis dans un milieu et à un moment donné*. El que no haya una filosofía sino muchas filosofías es señal de que la filosofía no se rige por la estrechez de la lógica formal sino que sigue los múltiples caminos que le brinda la lógica informal, aquella que pisa el suelo, no siempre tan firme, de los valores admitidos, de los lugares comunes, de los principios, valores y opiniones admitidos por el auditorio y que por hallarse *nécessairement située*, no puede pretender conseguir la objetividad de la lógica formal de la que hablaba Bochensky, tan preocupado en su *Introducción al pensamiento filosófico* por las tesis gorgianas: Nada existe. Si existe algo, no lo podemos conocer. Supuesto que existiera algo y lo pudiéramos conocer, no lo podríamos comunicar.

A simple vista parece que tales dudas escépticas no son más que juegos sin importancia para la vida pero qué pasaría si las aceptamos, quizá desapareciera toda la seriedad de la vida, toda diferencia entre lo verdadero y lo falso, entre lo recto y lo torcido, entre el bien y el mal ( Cfr. Boudon 1995). El hecho de que la lógica informal se sustente en la opinión, en la situación local, histórica, o en los lugares comunes compartidos podría abocarnos a un escepticismo más o menos radical si pensamos en la posibilidad de una verdad absoluta fuera de toda duda, lo contrario sería pensar en una verdad relativa. Ahora bien, aunque la propuesta perelmaniana sea ajena a una razón abstracta y *utópica* tal como proponía la razón cartesiana, Perelman no rechaza, al tener presente como auditorio una razón universal, si no alcanzar la verdad al menos intentar la empresa platónica del *Fedro*, de conseguir una retórica digna de un filósofo capaz de convencer a los mismos dioses. De ahí la pregunta retórica de Perelman en relación al relativismo al que parece arrastrarnos la lógica informal, que ya no tiene la pretensión de objetividad de la lógica formal:

«Mais, dans ce cas, le critère auquel doit se soumettre la logique informelle consiste-t-il uniquement dans l'efficacité, dans le fait de persuader l'auditoire auquel le discours s'adresse?» (LF/LI:19)

Y si en el peor de los casos, la lógica informal busca solo la eficacia, la utilidad, para propósitos que no siempre tendrían por qué ser loables y con los que se podría conseguir la adhesión de un auditorio ignorante. Perelman nos recuerda que esta era la grave objeción de Platón contra los demagogos y los sofistas: la retórica *mala* presentada en el *Gorgias*. Lo que viene a decirnos que la eficacia de un discurso persuasivo no es suficiente para garantizar su valor (Arnold 1986: 37-52). Y como la eficacia del discurso se hace efectiva en función del auditorio, la mejor argumentación sería para Perelman aquella capaz de convencer al auditorio más exigente, el más crítico, el mejor informado, como el constituido por los dioses o por la razón divina:

«C'est ainsi que l'argumentation philosophique se présente comme un appel a la raison, que je traduis dans le langage de l'argumentation, ou celui de la nouvelle rhétorique, comme un discours qui s'adresse à l'auditoire universel. Une argumentation rationnelle se caractérise par une intention d'universalité, elle vise à convaincre, c'est-à-dire à persuader un auditoire qui, dans l'esprit du philosophe, incarne la raison.» (LF/LI: 20)

Perelman nos habla de un propósito de universalidad en el discurso filosófico dirigido a un auditorio universal, exigente, crítico, muy bien informado y formado, como el constituido por los dioses o por la razón divina. Este “*comme*” establece una analogía, para Perelman figura retórica en estrecha relación con la metáfora. ¿Por qué tomarlo entonces en sentido literal? En sentido figurado no es más que un deseo, un anhelo de objetividad y universalidad expresado en términos divinos pero la razón retórica perelmaniana no es única ni válida al modo formal porque *une argumentation n'est jamais contraignante et permet toujours une argumentation en sens opposé*. En retórica no está todo dicho, como en filosofía. Ante la controversia, ante el desacuerdo, como ocurre normalmente con conceptos fundamentales en filosofía tales como las nociones de realidad, libertad, justicia, bien..., un formalismo de las técnicas argumentativas aplicado a estas cuestiones le parece a nuestro retórico imposible de llevar a cabo:

«Se servant de techniques d'argumentation la philosophie se propose de présenter une vision raisonnable de l'homme dans ses rapports avec



la société et l'univers, qui ne me semble pas réductible à la vision qui serait la plus probable. C'est pourquoi d'ailleurs toute philosophie originale est œuvre de liberté.» (LF/LI: 20)

La lógica formal, la lógica de la demostración, es la que establece con su lenguaje artificial los primeros principios que de evidentes son incuestionables. La evidencia es concebida, al mismo tiempo, como la fuerza ante la cual no podemos menos que plegarnos y como signo de verdad de lo que se impone porque es evidente, que sería lo mismo que decir que la evidencia es verdad porque es evidente cayendo así en un arquetipo de falacia circular, donde la conclusión se apoya en una premisa que para que sea verdadera depende de que la conclusión también lo sea, al depender la verdad de la premisa y la verdad de la conclusión la una de la otra. Esta circularidad falaz, quizá no tan evidente, arrastra, sin embargo, otra circularidad no menos evidente: toda prueba sería una reducción a la evidencia y lo que es evidente no necesitaría prueba alguna puesto que lo vemos -etimológicamente la palabra evidencia proviene del término latino *videre*- claramente. El conocimiento se nos presenta evidente cuando nos produce una certeza que nos impone dudar de su verdad. Por ejemplo, como la evidencia lógica de que “El todo es mayor que sus partes” si no queremos meternos en camisa de once varas y vociferar como el machadiano *Juan de Mairena*, profesor de retórica y de poética de secundaria, al referirse a la contradicción y falsedad de esta máxima lógica si de lo que estamos hablando es de infinitos, ya que el todo puede coincidir con una de sus partes, o con un conjunto mayor que él: *átenme ustedes esa mosca por el rabo y díganme en qué consiste lo sofisticado de este argumento.*

Esta *petitio principii* sobre la evidencia surge ante una falta de argumentación ya que este presupuesto admite una tesis cuestionable: que la evidencia sea evidente. Ahora bien, una cosa es evidente en Perelman, al menos esta es nuestra certeza, su ataque certero a la idea de evidencia y el rechazo de una evidencia presentada de la mano de la verdad:

«C'est à l'idée d'évidence, comme caractérisant la raison, qu'il faut s'attaquer si l'on veut faire une place à une théorie de l'argumentation, qui admette l'usage de la raison pour diriger notre action et pour influencer sur celle des autres.» (TA: 4)

Perelman es claro, las técnicas discursivas nos permiten *provocar o aumentar la adhesión de las personas a las tesis presentadas para su asentimiento* pero nada, nos dice, nos obliga a limitar la teoría de la argumentación a un grado concreto de adhesión, que en lo referido a la evidencia sería una adhesión absoluta, no podría ser de otra manera en un adalid de una teoría de la argumentación:

«Il est de bonne méthode de ne pas confondre, au départ, les aspects du raisonnement relatifs à la vérité et ceux qui sont relatifs à l'adhésion, mais de les étudier séparément, quitte à se préoccuper ultérieurement de leur inférence ou de leur correspondance éventuelles. C'est seulement à cette condition qu'est possible le développement d'une théorie de l'argumentation ayant une portée philosophique.» (TA: 5)

Cuando la razón va de la mano de la verdad corremos el riesgo de que la verdad sea considerada una propiedad del ser, de la realidad, capaz de descubrirse, de quitarse el velo ante la razón del ser humano y mostrar así la realidad en su desnudez: estaríamos postrados ante la verdad desvelada, la verdad como *aletheia*. Y para que esta desnudez pudiera mostrarse, por supuesto, se pensaba que tendría que haber una correspondencia entre la realidad y la razón que permitiera que aquella pudiera hacerse patente a esta y ser expresada por medio del lenguaje. Así pues cuando la realidad transparente a la luz de la razón se nos desvela entonces se nos muestra en su verdad; a través de la transparencia de un lenguaje cuya verdad objetiva consiste en su correspondencia con los hechos. Pero ¿es posible llegar a un conocimiento de los objetos tal y como son? ¿Y en el caso de los valores? ¿Podríamos tratarlos como objetos?

La verdad así entendida expresa la correspondencia entre nuestros conocimientos y enunciados, por una parte, y nuestras representaciones de la realidad, por otra. Ahora bien, el mundo que conocemos no es algo que se nos dé directamente a nosotros, es decir, no se nos da desnudo, sino que llegamos a él desde representaciones previas, desde el lenguaje, pero estas representaciones tampoco son independientes de nuestra relación con el mundo. No se puede hablar de un mundo independiente del sujeto, pero tampoco de un sujeto independiente del mundo. Ahora bien, ¿nos valdría

cualquier representación, cualquier valor? No, solo aquellos que nos son útiles, aquellos que ayudan y facilitan nuestra acción, aquellos que sirven para la vida: para ello nos servimos de un medio racional por el cual podemos ponernos de acuerdo, llegar a acuerdos consensuados, y esto es el diálogo. Esta sería la *dialéctica* que conforma la base de toda argumentación, de toda retórica, tal como la entiende Perelman. Para nuestro autor, argumentación y retórica son heterónimos. Nosotros sostenemos en esta tesis que argumentación, retórica y filosofía son heterónimos, distinto nombre para lo mismo. Antes que de verdad, Perelman prefiere hablar de intensidad de adhesión a una tesis, a una opinión, a lo que se tiene por verdadero. De este modo la verdad habría que entenderla más bien como acuerdos entre personas, a los que se llegan después de haber discutido las propuestas hechas por todos los que tenían algo que decir; esos acuerdos serían siempre provisionales y revisables (tanto en el plano de la razón teórica como de la razón práctica en el caso de que queramos distinguir entre razones), siempre susceptibles de ser puestos en duda, de ser cuestionados. La verdad así entendida construiría significados, sería hacedora de sentido; y sería aceptada como un acuerdo fruto del diálogo conseguida mediante la escucha mutua y en donde queda garantizada la capacidad de disentir. Y siempre cabría la posibilidad de que, sin llegar quizá al extremo del protagonista de la *Metamorfosis* kafkiana, nuestra manera de percibir y de entender no corresponda a la dualidad entre razón y sentidos puesta sobre el tapete filosófico desde los tiempos de Parménides y *mise en valeur* por Platón y toda la tradición filosófica.

Si la razón fuera una y hablara el lenguaje artificial unívoco de la lógica formal no habría problemas retóricos. Ahora bien, el lenguaje natural<sup>39</sup> con el construimos el discurso filosófico está plagado de términos equívocos, lleno de ambigüedades e imprecisiones que hace que no haya una sola filosofía:

---

<sup>39</sup> El lenguaje natural entendido como el opuesto al lenguaje artificial, el de la lógica y de las matemáticas, aquel que ha sido diseñado de manera consciente para solventar justamente toda imprecisión y ambigüedad de la lengua natural, resultado de una lenta evolución a lo largo de los siglos y que no ha sido conscientemente creado.

«Nous combattons les opinions philosophiques, tranchées et irréductibles, que nous présentent les absolutismes de toute espèce : dualisme de la raison et de l'imagination, de la science et de la opinion, de la évidence irréfragable et de la volonté trompeuse, de l'objectivité universellement admise et de la subjectivité incommunicable, de la réalité qui s'impose à tous et des valeurs purement individuelles.» (TA: 676)

El uso de la argumentación siempre repleta de equívocos permite la diversidad e implica como afirma Perelman que se ha renunciado a la violencia<sup>40</sup>; y que se valora la adhesión del interlocutor gracias a una persuasión razonada que no trata a su auditorio como un objeto sino que se apela a su libertad de pensamiento. El recurso a la argumentación supone el establecimiento de una *communauté d'esprits* que, mientras dura, excluye el uso de la violencia (TA: 73):

“La violencia, propia de los espacios prepolíticos, al transmutarse en palabra, como en el cuento de Las Mil y Una Noches, permite conjurar la muerte, en ese juego de reconocimientos donde el otro es el par dialógico que en el constante esfuerzo por ser reconocido, va construyendo con los demás otros, esa trama sutil, flexible, pero robusta y vital, que expresan los espacios políticos de libertad, tolerancia, civilidad y ciudadanía. No hay democracias sin consensos; ni hay consensos sin deliberación; no hay deliberación sin palabras.” (Pino de Casanova 2004: 123)

Consentir el diálogo es aceptar ponerse en el punto de vista del otro<sup>41</sup> (TA: 73); clave para conseguir la persuasión de nuestro auditorio. Una razón que cuenta con el otro es una razón práctica, razonable.

---

<sup>40</sup> Cfr. parágrafo 13 “Argumentation et violence” (TA: 72-78).

<sup>41</sup> Ponerse en el lugar del otro, contar con el otro, hace que difiera sustancialmente la persuasión retórica de la “persuasión” antirretórica.

## 2. 4. Lo razonable como clave de la razón practica.

Nuestras opiniones y decisiones, así como aquello que elegimos entran en la órbita de lo que Perelman califica de “lo razonable” al distinguirlo de “lo racional”. Lo razonable no nos es impuesto como le es impuesto al cuerpo celeste el curso de su trayectoria sino que lo vamos decidiendo por el camino, *se hace camino al andar*. Nadie nace siendo razonable.

No obstante, para Perelman no habría entre lo razonable y lo racional una diferencia esencial, de naturaleza. Entre ambos términos solo habría una diferencia de “grado” y de esta manera *se pasará de lo razonable a lo racional con la eliminación de los elementos de ambigüedad, por la formalización y la mecanización*<sup>42</sup>.

A lo racional, en el dominio de la razón teórica, llegaremos si eliminamos la ambigüedad, la divergencia, propia del dominio de la razón práctica. Parece ser que Perelman, tal como apunta M. A. Manassero<sup>43</sup>, solo admite en una sola dirección el paso de la razón práctica a la razón teórica porque si se parte desde una concepción de razón teórica, que se mueve en el ámbito de lo verdadero, jamás se podrá fundamentar una concepción de la razón práctica, que siempre se mueve en el ámbito de lo plausible. En el ámbito de la racionalidad práctica no hay nada garantizado. La razón práctica se da en el terreno de lo justificable, lo susceptible de argumentación y no en el firme suelo de la demostración<sup>44</sup>.

La caracterización del ámbito de lo razonable realizado en relación con lo racional corrobora la perspectiva lógica que orienta el trabajo de Perelman. La recuperación de la razón práctica desde este enfoque resulta parcial porque el profesor de Bruselas permanece, en cierta medida, dentro del planteo moderno de la racionalidad sobre cuya crítica pretende ubicar su Teoría de la

---

<sup>42</sup> Cfr. “L’idéal de rationalité et la règle de justice” *ChA*: 287-336.

<sup>43</sup> María de los Ángeles Manassero en su artículo “La concepción de la razón práctica en la obra de Chaïm Perelman” (1999) se propone reconstruir y analizar la concepción de racionalidad práctica que da base a la Teoría de la argumentación perelmaniana.

<sup>44</sup> Cfr. “Considérations sur la raison pratique”(1970) (*ChA*: 171-182).

argumentación. La razón práctica que rehabilita es incapaz de aplicarse a la verdad práctica. Le niega el objeto propio de esta en virtud de argumentos extraídos de una concepción cientificista de la razón: solo la razón teórica puede tener por objeto la verdad. En esta inteligencia, la razón práctica se caracteriza solo por su dimensión *procesual*<sup>45</sup> o, más concretamente, argumentativa. La novedad de la recuperación consiste en señalar la peculiaridad y especificidad de los mecanismos del razonamiento práctico. Con ello, en opinión de Manassero (1999:740), Perelman se conforma y recupera la tranquilidad perdida a causa de la irracionalidad del ámbito de los valores a que conducía el neopositivismo. Hasta cierto punto es comprensible su satisfacción, pero es dudoso que eso sea suficiente para rescatar a la ética de una posible caída en la irracionalidad. En realidad solo ha conseguido establecer un medio, un instrumento que, al no tener por fin ninguna realidad objetiva, se agota en sí mismo y se contenta en su cumplimiento.

La racionalidad práctica, desde el enfoque perelmaniano, tal como señala Manassero, se reduciría a una labor meramente técnica al establecer, por medio de la argumentación, el mayor grado de razonabilidad al que puedan llegar nuestras opiniones, nuestras decisiones y nuestras elecciones.

La razón práctica, a juicio de Perelman, uno de los grandes filósofos del derecho del siglo XX, se debatía entre el escepticismo y el dogmatismo. Después de diez años de trabajo conjunto, Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca publican el *TA* con el propósito de presentar una concepción alternativa de la razón práctica que solventara su caída escéptica o dogmática. Para ello, esta razón habría de seguir el modelo del razonamiento jurídico, haciendo que las cuestiones éticas, concluye Manassero, se traduzcan a una cuestión meramente metodológica. Según Angenot, para quien la notoriedad de Perelman *tient autant des philosophes que de juristes*, los filósofos además de reconocerle al profesor belga un papel primordial en la rehabilitación (*le renouveau*) de la retórica; entreven en el pragmatismo de su filosofía de lo razonable una refundación de la ética. En palabras de su alumno Alain Lempereur: «*Perelman a contribué à refonder l'éthique et la philosophie des valeurs* » (Angenot 2012: 3).

---

<sup>45</sup>Pero no al modo de la argumentación que utiliza unas reglas dentro de un procedimiento cuyo seguimiento garantizaría la racionalidad de lo argumentado.

La noción de «razonable» (*raisonnable*) opuesta a «racional» (*rationnel*) aparece en Perelman, nos dice Angenot, en tres contextos de reflexión: el Derecho, la Filosofía del Derecho y la Filosofía. Lo razonable en Filosofía está inspirado en lo razonable en Derecho.

Una vez totalmente abandonado el positivismo lógico, a partir de los años cincuenta, Perelman se vuelca en otro tipo de racionalidad, la que no demuestra sino que argumenta *en dépit des prétensions de celui-ci* (el filósofo) à “*démontrer*”, es decir, aquella que florece en “*le champ du raisonnable*”, en expresión de Meyer, en oposición *au champ du rationnel logique ou scientifique* (Meyer 2004: 10), valorado positivamente, durante mucho tiempo, por la filosofía.

La figura del juez es el modelo a seguir por el filósofo en el dominio de lo razonable<sup>46</sup>:

«Le rationnel est seul *exclusivement* juridique c'est-à-dire fondé sur les seuls textes de loi et la jurisprudence et déduit de ceux-ci, alors que le raisonnable forme un correctif argumenté fait de considérations largement extra-juridiques, sur les mœurs, les valeurs et les coutumes, l'équité (et la manière dont elle est perçue par l'opinion), sur l'applicabilité judiciaire et pratique des décisions de cour. Là où il s'agit d'appliquer la loi à la lettre, le juge peut se contenter de déduire ; là où il convient d'aller contre la lettre ou de « nuancer », le juge se saisit de sa marge de manœuvre et d'interprétation c'est-à-dire qu'il argumente *a pari, a contrario, a fortiori*, etc. et tranche alors du raisonnable et du déraisonnable.» (Angenot 2012: 23)

Antes de convertirse en *ave fénix* de la retórica y en adalid de la argumentación, Perelman fue primeramente un filósofo del Derecho, uno de los grandes filósofos del derecho del siglo XX, ilustrado por su doble formación en Derecho y en Filosofía ya desde los inicios como estudiante. En su primer ensayo de 1945, *De la Justice*, reflexiona ya Perelman sobre “lo razonable”. En esta obra, nuestro jurista filósofo parte del hecho de que del término “raison” derivan en francés dos adjetivos que difieren netamente en cuanto a su uso y sentido:

---

<sup>46</sup> Cfr. cap. VI, «Lo que el filósofo puede aprender del juez»

«Il (Perelman) part du fait que de «raison» dérivent en français deux adjectifs différant nettement de sens et de emploi : une déduction peut et doit être «rationnelle», mais une décision ou encore un compromis devraient plutôt, si on prétend les approuver, être qualifiés de ‘raisonnables’. Cette qualification de la conclusion ou de l’application d’une argumentation est plus satisfaisante que de les dire et les vouloir seulement ‘rationnels’.» (Angenot 2012: 24)

Perelman, desde este ensayo sobre la justicia, tratará de inscribir la noción de “raisonnable” dentro de un esquema binario en el que se opone netamente a la noción de “rationnel”, no como antónimos<sup>47</sup> sino como maneras opuestas de concebir la razón. Esta “oposición” no solo se daría en el contexto jurídico sino también en la generalidad del pensamiento humano, estando así pues también vigente dentro del pensamiento filosófico: lo racional, del lado de las ideas<sup>48</sup>, sería lo trascendente y lo intemporal, de la razón sin circunstancia; y lo razonable, del lado de las creencias, sería indisoluble de las realidades sociales, de la circunstancia de la razón:

«Alors que, en droit, les idées de raison et de rationalité ont été rattachées d’une part à un modèle divin, d’autre part à la logique et à la technique efficace, celles du raisonnable et de son opposé, le déraisonnable, sont liées aux réactions du milieu social et à leur évolution. Alors que les notions de ‘raison’ et de ‘rationalité’ se rattachent à des critères bien connus de la tradition philosophique, tels que les idées de vérité, de cohérence et d’efficacité, le raisonnable et le déraisonnable sont liés à une marge d’appréciation admissible et à ce qui, excédant les bornes permises, paraît socialement inacceptable.» (Angenot 2012: 24)

---

<sup>47</sup> El antónimo de “raisonnable” no es “rationnel” sino “déraisonnable”, en palabras de Perelman, *une borne à ne pas franchir*.

<sup>48</sup> La distinción perelmaniana entre “lo racional” y lo “razonable” nos recuerda, *mutatis mutandi*, a la distinción orteguiana entre ideas y creencias tal como la presenta en el primer capítulo de *Historia como sistema*. Un sistema de ideas, por ejemplo, una filosofía posee, o aspira a poseerlo, una articulación plenamente lógica, racional. Sin embargo, las creencias son *el suelo de nuestra vida*, no son, sin más, las ideas que se piensan sino aquello, los *lugares comunes* de los que habla la retórica, en que además *se está*, y pueden ser, a veces, incongruentes, inconexas, contradictorias, poco racionales. Creencias que nos permiten, dentro de lo razonable, decidir, actuar y convencernos sobre lo que son las cosas en nuestro derredor, nosotros mismos y los otros hombres: “De ahí que el hombre tenga que *estar* siempre en alguna creencia y que la estructura de su vida dependa primordialmente de las creencias en que *esté* y que los cambios más decisivos de la humanidad sean los cambios de creencias, la intensificación o debilitación de las creencias” (Ortega 1971 (1935): 10)



El acento puesto por Perelman sobre el papel primordial de lo “*raisonnable*” pretende iluminar el camino de la filosofía práctica al confrontarse con la tradición cartesiana, fero durante mucho tiempo de la racionalidad occidental, dominada por las ideas de razón y de racionalidad (*ED*. Introducción de Alain Lempereur; Cfr. Angenot 2012: 25)

Al ser nuestra tesis de Filosofía y no de Derecho, centramos nuestra atención en la utilización de lo “*raisonnable*” fuera del estricto marco jurídico para considerarlo sobre todo como *une manière de raisonner* (Angenot 2012: 26) propia de los hombres en el amplio margen que nos da la vida. Una manera de razonar radicalmente diferente del que nos impone la razón demostrativa.

Perelman entiende lo racional, *rationnel*, relativo únicamente a un tipo de razón llámese lógica, formal, matemática o científica. En el caso de la demostración lógica, matemática o científica nos valemus de inferencias, de razonamientos, que llegan a una conclusión necesaria a partir de unas determinadas premisas. Lo “*rationnel*” se movería en el terreno de lo necesario, de lo universal, sin dejar espacio al disenso<sup>49</sup>.

Lo racional es así pues sinónimo de razonamiento teórico, demostrativo e impersonal mientras que lo razonable entraría dentro del uso práctico de la razón argumentativa sujeta a una situación concreta (Angenot 2012: 26):

«Le fait que la conclusion découle des prémisses, d’une façon pour ainsi dire impersonnelle, permet d’élaborer, dans le domaine du raisonnement théorique, une logique de la démonstration purement formelle, et même d’utiliser, en cette matière, des machines à calculer.» (Perelman, *ED*: 335, passage commenté par R. Amossy)

Ni el razonamiento judicial (judiciaire) ni tampoco el razonamiento filosófico son fruto de silogismos:

«Assimiler le raisonnement judiciaire à un syllogisme, dont la conclusion serait vraie, parce qu’elle peut être démontrée formellement à partir de prémisses vraies, c’est masquer la nature même du raisonnement

---

<sup>49</sup>Cfr. Amossy 2012; “Les enjeux du ‘déraisonnable’: Rhétorique de la persuasion et rhétorique du dissensus” En *Perelman (1912-2012): de la Nouvelle Rhétorique à la logique juridique* : « il (lo racional) doit faire l’accord sur la vérité qui, par définition, est une.» (Amossy citando el *TA*, Cfr. Angenot 2012 :26)

pratique, c'est le transformer en un raisonnement impersonnel, dont on aura éliminé tout facteur de décision, qui est pourtant essentiel. Ce qu'il y a de spécifiquement juridique dans le raisonnement du juge, ce n'est nullement la déduction formellement correcte de une conclusion à partir de prémisses –en cela la déduction en droit n'a rien de particulier- mais ce sont les raisonnements qui conduisent à l'établissement de ces prémisses dans le cadre d'un système de droit en vigueur.» (DMP: 93)

Lo relativo al derecho concerniente a la ineficacia de la demostración y del silogismo en las decisiones judiciales, manteniendo la tesis de que la filosofía práctica seguiría como modelo el razonamiento jurídico, es aplicable a la *NR*, a la filosofía. El juez, como el filósofo de la nueva retórica no es un autómatas. Ni el razonamiento jurídico ni el filosófico, a quien aquel sirve de modelo, es reductible a la lógica formal, aquellos razonamientos que una máquina podría crear. No nos sirve la lógica formal para dirimir cuestiones planteadas a la razón práctica, a estas alturas de la historia del pensamiento resultaría absurdo. Tan absurdo como ridículo nos podría resultar la demostración de un teorema de geometría por medio de imágenes sugerentes y argumentos “retóricos” si no estamos hablando de literatura:

«Si le monde, si la vie pouvaient se démontrer comme chez Leibniz par axiomes, théorèmes et corrélatés, il n'y aurait pas de rhétorique. En somme, la rhétorique est une échappatoire raisonnable face aux limites de la raison démonstrative et face à un monde opaque et imprévisible. Certes, le syllogisme permet d'aboutir à une vérité conclusive-finale, alors que la rhétorique n'arrive qu'à une probabilité toujours discutable. (La hiérarchie cognitive est ici : le conclusif vs l'interminable). Mais -renversement- il n'y a pas de vérité absolue dans la politique, civique et sociale ; la discussion n'y est jamais close et quiconque y cherche l'apodictique et l'indiscutable est absurde- et souvent dangereux ! » (Angenot 2012: 99)

La filosofía está plagada de esos razonamientos aparentemente válidos que conducen a conclusiones absurdas, razonamientos paradójicos<sup>50</sup> que no encajan en los silogismos de la lógica aristotélica, maneras de argumentar frecuentes y poco aceptables para una lógica formal, desafíos lógicos y filosóficos que comenzaron a atormentar a los lógicos del siglo veinte, como

---

<sup>50</sup> Cfr. Sorensen 2007: *Breve historia de la paradoja. La filosofía y los laberintos de la mente*. Esta obra constituye una excelente introducción a la filosofía por los vericuetos y entresijos de las paradojas del pensamiento occidental.

aquellos laberintos mentales capaces de hacernos ver el mundo con otros ojos, razonamientos que tensan al máximo nuestra imaginación y nuestra razón, ideados por heterodoxos pensadores como Wittgenstein, Russell o Carroll.

Sin embargo, Perelman no desecha por completo la lógica formal sino que pone a su lado a la lógica informal, la lógica de la argumentación, es decir aquella lógica capaz de presentar un conjunto de razonamientos que bien apoyarían o bien combatirían una tesis, aquella lógica capaz de criticar o de justificar una decisión. Si en la historia de la retórica hemos hecho alusión en la primera parte a la *retórica bicéfala* aquí tenemos que hablar de *distincuo* entre lo racional, del lado de la lógica formal y de lo razonable, del lado de la lógica informal, de la argumentación, de la retórica. Hay en el ámbito jurídico como en el filosófico una hibridación:

«En fait, ce qu'il y a de spécifique dans la logique juridique, c'est qu'elle n'est pas une logique de la démonstration formelle, mais une logique de l'argumentation, qui utilise non des preuves analytiques, qui sont containgnantes, mais des preuves dialectiques –dans le sens aristotélien de cette distinction –visant à convaincre ou, du moins à persuader l'auditoire (le juge en l'occurrence), de façon à l'amener à trancher par sa décision une controverse juridique.» («Droit, logique et argumentation» (1968), *ChA*: 139-149)

Hasta ahora hemos hablado de lo razonable pero al no poder aplicar la eficacia de la demostración a la toma de decisiones, ante lo razonable podemos encontrarnos con lo que no lo es, lo irrazonable (*déraisonnable*), aquello que no podemos aceptar como razonable. En relación al juez, Perelman habla de un margen de apreciación (*un marge d'appréciation*), en el que el juez intentaría buscar la solución mejor adaptada posible a una situación concreta. Situación en la que lo no razonable de una decisión tiene en cuenta criterios que son menos jurídicos que sociológicos, es decir que pertenecería al conjunto de creencias, que podemos entender aquí en sentido orteguiano, que constituyen la opinión pública, esas creencias en las que se *están*, la opinión común, ese sentir general que hace que determinadas decisiones se vean como inaceptables:

«Dans l'usage langagier dont parlait Perelman, 'raisonnable' se confond partiellement non pas avec éthique mais avec moral, c'est-à-dire avec

acceptable selon les mœurs, normes et traditions d'un état de société. Et sur tout avec ce qui, dans la morale, répudie l'excès' et se soumet à la rationalité pratique, à la sagacité, à la prudence : il n'est pas 'raisonnable' de courir tous les jupons qui passent ou de se saouler à mort. Ces conduites son déraisonnables parce qu'elles supposent que la réflexion de 'bon sens' sur les conséquences fâcheuses de ces excès et le blâme encouru n'ont pas pénétré l'esprit de celui qui s'adonne.» (Angenot 2012: 32)

En el ámbito jurídico lo razonable dirige el acuerdo de la mayoría, "le sens commun" de la opinión predominante, al apartar como irrazonable aquello que suponga *une infraction flagrante au bon sens partagé*. La noción de lo irrazonable, apenas tratada en la *NR*, es desarrollada en algunos de los artículos reunidos en *Éthique et droit*:

«stipule que, si diverses thèses peuvent remporter à l'adhésion de l'auditoire, aucun assentiment ne peut para contre être donné à ce qui apparaît en violation flagrante avec les règles du bon sens.»

El sentido común, según Angenot, sería la razón común, compartida, atribuida a todos los hombres sobre todo en lo relativo a las cosas prácticas. El sentido común está ligado a una racionalidad práctica, a la experiencia cotidiana de la gente de nuestro entorno que sirve de guía en las circunstancias ordinarias de nuestra vida, constituyendo, como diría Ortega, *una opinión colectiva o social, una realidad independiente de los individuos que está fuera de éstos como las piedras del paisaje, y con la cual los individuos tienen que contar quieran o no* (Ortega 1971(1935): 19):

«Le sens commun combine confiance (sous réserve) dans les croyances reçues et éprouvées et les règles communes du vivre-ensemble, volonté de ne pas les choquer et prudence et rationalité issus de l'expérience de la vie.» (Angenot 2012: 100)

Angenot dice que *ce bon sens* unitario o mayoritario invocado por Perelman resulta problemático. Ruth Amossy ha estudiado la noción de lo irrazonable en los trabajos de Perelman sobre el Derecho exponiendo sus

dudas al respecto y analizándolo en un contexto determinado: “Le déraisonnable dans la sphère publique à l’épreuve de la loi sur la burqa”<sup>51</sup>.

Es de sentido común, valga la paradoja, que la noción de *bon sens* resulte problemática:

“El sentido común podría parecer una totalidad atemporal y sin suturas. Pero en realidad se asemeja a la superficie de la tierra: un rompecabezas de placas gigante que lentamente friccionan y colisionan entre sí. La estabilidad de la *terra firma* es el resultado de enormes fuerzas y contrafuerzas. El equilibrio es imperfecto; hay una constante tensión subyacente y, en ocasiones, deslizamientos repentinos. Las paradojas señalan las fallas en nuestro mundo del sentido común. ¿Alcanzan estas fisuras a la razón misma? Muchos filósofos nos instan a seguir los argumentos donde sea que nos lleven; en el caso de Sócrates incluso hasta la muerte. Pero ¿qué debemos hacer ante argumentos convincentes que nos llevan en direcciones *opuestas*?” (Sorensen 2007: 14)

Perelman admite que en el curso de la historia lo razonable cambia, lo que parece normal, *vraisemblable*, en una época - ese estado de fe establecido y constituido colectivamente- puede ser considerado como absurdo en otra. Angenot ha abordado en sus trabajos la retórica como el estudio de hechos históricos y sociales, donde la retórica es tratada no como el “art de persuader par le discours” extrahistórico sino como una herramienta metodológica aplicable a la historia intelectual, política y cultural. Desde este enfoque las creencias, las opiniones incluso las ideas absolutas son históricas:

«Je viens ici à titre d'historien des idées à la méthodologie de Boudon que je fais converger avec la Nouvelle rhétorique. C'est effectivement une sorte de péché d'habitude de l'historien des idées de jadis et encore de naguère, et c'est une facilité intellectuelle : la facilité qui consiste, face à des idées qui me sont devenus inintelligibles ou qui me semblent 'aberrantes', de conclure tout de go que le groupe qui les soutenaient y avaient investi une 'foi' dépourvue de raisons (ou dont les raisons alléguées, quand il y en a de procurées, *me* semblent intégralement sophistiques, et forment donc de négligeables 'rationalisations' à écarter, un 'vernis' rationnel à gratter)- et d'expliquer du même souffle qu'ils étaient 'conditionnés' pour croire à de telles absurdités par un « climat

---

<sup>51</sup> Cfr. Amossy 2012, «Les enjeux du «déraisonnable» : rhétorique de la persuasion et rhétorique du dissensus.».

d'époque », climat qui aurait eu sur les individus *seriatim* une influence déterminante au point de s'interposer entre eux et le simple 'bon sens' (à savoir le mien) et la sobre observation du réel. Je me débarrasse ainsi à bon compte de la nécessité de comprendre pourquoi et dans quelle mesure, par quel raisonnements, à partir de quels indices, avec quels instruments notionnels, quel 'outillage mental' elles avaient ou elles ont, ailleurs et pour des autres, du sens et de la crédibilité. Pourquoi elles étaient raisonnables.» (Angenot 2012: 125)

La filosofía *du raisonnable* es inseparable, según Angenot, del replanteamiento, de la vuelta al pensamiento de Aristóteles reclamado por el propio Perelman.

El legado aristotélico de la razón práctica, se convierte en Perelman en una racionalidad de lo razonable escrita con los trazos retóricos de las "nocións confusas", *idées floues*, nocións difíciles de perfilar delimitar, puesto que lo que tratan de definir escapa a toda formalidad unívoca, se mueven dentro del resbaladizo terreno de lo equívoco y de lo heterogéneo. Un ejemplo de estas ideas confusas en Perelman sería la noción de justicia.

En «Liberté et raisonnement» (1949), Perelman trata el dilema en el que se encuentra el hombre, *entre se conformant à la nature ou en se perdant en Dieu*. Y en cualesquiera de los casos, tanto si sigue a la naturaleza como si no la sigue, sus características subjetivas son aberrantes: imaginación, pasiones..., desembocando inexorablemente en un dualismo antropológico. La utilización abusiva de "la méthode géométrique", que partiendo y procediendo por evidencias pretendía aplicarse a toda problemática humana, produjo una reacción contraria. En lugar de integrar al hombre en la naturaleza, de concebirlo como una encarnación de la razón, o de concebirlo como una criatura sometida a la razón divina, desembocando así en un monismo gnoseológico, al llevar el ideal científico al conjunto de los problemas humanos, sin hacer caso de las particularidades individuales si no es para combatirlos. Por otro lado, el nuevo "humanismo" niega a Dios y el marco de una razón demasiado ajustada, *le pluralisme outrancier* da de lado a todo lo que sirva de fundamento a la comunidad humana y se distingue por su desprecio a toda preocupación científica fundada en el ideal de una verdad universalmente válida:

«Si, d'une part, le caractère contraignant des preuves ne laissait d'autre alternative à la volonté humaine que d'adhérer aux conclusions d'un raisonnement jugé irréfutable, et supprimait l'arbitraire de l'individu, par contre l'affirmation de l'illimitation de la liberté humaine désorientait l'individu en lui opposant, non seulement l'obligation de choisir, mais encore celle de constituer, en les tirant de son propre fonds, les raisons de son choix. En adhérant à l'une de ces deux conceptions extrêmes, on se trouve balancé entre des raisons tellement contraignantes qu'elles enlèvent toute liberté de décision et une liberté si absolue qu'elle ne permet qu'une décision sans raisons.» (*Rh*: 297-298)

Perelman critica a quienes niegan el uso práctico de la razón. La consecuencia inevitable de la concepción positivista era limitar el papel de la lógica, del método científico y de la razón a problemas de conocimiento puramente teórico y negar la posibilidad de un uso práctico de la razón.

Perelman no parece alinearse así claramente junto a los círculos positivistas, en mayor o menor grado, naturalistas, científicistas o racionalistas extremados, cuyos pensadores son también *empiristas*, en razón de su fe absoluta en la ciencia de la naturaleza como suprema autoridad. Para quienes la realidad no pueda ser captada si no es con la metodología de las ciencias naturales, y todo lo que no sea accesible a sus métodos será considerado un pseudoproblema que, a la postre, no tendría importancia. En una razón así concebida la razón práctica no tendría cabida. Solo en la medida en que la filosofía consistiera en el análisis de los conceptos o de los resultados de la ciencia natural, tendría importancia. Todos estos pensadores son extremadamente *racionalistas*, en el sentido de que creen en el valor exclusivo de los métodos racionales y analíticos. El método de las ciencias de la naturaleza vale, para casi todos ellos, como el verdadero método filosófico, capaz de zanjar los problemas al zajarlos con el espejo analítico, fieles al *método microscópico*, con su afición a analizar y desarticular todos los problemas.

Solo una nueva clave de la racionalidad *élargie*, como la propuesta por la *NR*, puede tener cabida de un modo razonable en el ámbito de la razón práctica.





## CAPÍTULO III

### EL MÉTODO DEL DISCURSO

*No comunicamos a los demás las cosas reales, sino discursos, que son una realidad distinta de las cosas de las que se habla*

Gorgias de Leontinos, *Sobre la naturaleza, o sea, sobre el no-ser*

El *Discurso del Método* bien se podría haber llamado *Tratado del Método* si en vez de hablar de él Descartes nos lo hubiese mostrado sin más, sin preámbulos, sin el *prólogo* al *Método* que es el *Discurso*. Sin embargo, el *Discurso*, que estaba dirigido a un público más amplio y no solo al grupo de especialistas hablando latín, *cherche l'effet*, busca llegar al lector:

«Un homme va parler à d'autres hommes; il exposera sa philosophie comme on raconte une aventure personnelle, disant ses espoirs et ses embarras; l'ouvrage entier est écrit sur le ton de la confidence.» (Gouhier 1999: 85)

En él, Descartes cuenta su cautela, su tiento a la hora de encaminarse por el campo *matemático*<sup>1</sup>, único lugar donde podría echar raíces su metafísica

---

<sup>1</sup> Al hablar aquí de campo *matemático* nos referimos a los dominios de la *mathesis universalis* o ciencia general fraguada por Descartes en las *Regulae*, que nosotros hacemos extensiva a toda metafísica que apuesta por lo que venimos llamando en esta tesis, atendiendo a los argumentos de Perelman, una *raison contraignante*, una *raison éternelle, démonstrative* (Cfr.«Raison éternelle, raison historique», 1952), en aras de un conocimiento absoluto y universal :

«Avant Descartes, la *mathesis universalis* désignait la science de la quantité divisée en quantité discrète (l'arithmétique) et en quantité continue (la géométrie). Ce n'est pas cette conception que Descartes retient: ce qui, à ses

y podrían crecer fuertes y firmes el tronco (física) y las ramas de todas las ciencias, incluida la de la ciencia moral dando sus frutos<sup>2</sup>. Un discurso a fin de cuentas “retórico”<sup>3</sup> aunque en él aflore su más consumada antirretórica.

Prueba de la consumada “antirretórica” cartesiana se halla – tercera parte del *Discurso*- en pensar que es posible incluso aplicar el método a la moral, la más alta rama del árbol de la ciencia. Descartes distingue dos facultades del pensamiento netamente separadas: el entendimiento y la voluntad, correspondientes respectivamente al orden de la especulación y al de la acción. De este modo se puede seguir una moral razonable aunque sea

---

yeux, caractérise la *mathesis universalis*, ce n'est pas la généralité indéterminée de son objet mais l'unité de la méthode par laquelle chaque discipline mathématique examine ses objets propres. Le centre de l'universalité n'est donc plus, comme chez Aristote, l'*ousia* mais l'*humana universalis sapientia*. Le *cogito* : tel sera le nom du principe unique de ce savoir universel. La révolution est radicale. Avec Montaigne, le *sujet* était encore un théâtre, une scène traversée par une multitude de personnages et d'événements, avec Descartes, il devient une *assise*.» ( Godin 1998: 241)

<sup>2</sup> En *Les Principes de la Philosophie*, Descartes utiliza la analogía del árbol del conocimiento para hablar de su proyecto unitario de las ciencias, todas ellas utilizando el método. Por otro lado, la analogía célebre del árbol también le sirve a Descartes para hablar del alcance del conocimiento en el *Discurso*, en el que dice claramente que la filosofía no se halla en las raíces ni en las ramas sino que ella, la Filosofía, está en el árbol entero:

«Dès sa jeunesse, le futur auteur du traité *Du monde* pensait que la philosophie doit parler de tout à tous, et que la scolastique a failli à cette mission. L'image célèbre de l'arbre dans le *Discours de la Méthode* dit clairement que la philosophie n'est pas dans les racines ni dans les branches, elle est dans l'arbre de la connaissance tout entier.» (Godin 1998: 237)

<sup>3</sup> Descartes no presenta sin más su método sino que lo justifica, lo motiva (la primera parte comienza con un tono autobiográfico), da razones de por qué ha pensado en un método que unifique todas las ciencias (árbol de las ciencias). Perelman sostiene que la argumentación que toma por objeto a la demostración – y éste sería el caso del *Discurso*- nunca será en absoluto una demostración sino que se desarrollará en el terreno argumentativo, en el cual encontraremos precisamente los argumentos retóricos (*TA*: 255). Luego, paradójicamente, Perelman pone en evidencia la antirretórica de Descartes analizando precisamente sus argumentos retóricos. Sin embargo, cuando Perelman habla de Descartes al presentarlo como máximo exponente de una razón *mathetica*, lo sitúa al margen de una razón argumentativa, expulsándolo pues de los dominios de la Retórica. Nosotros, en cambio, que no concebimos ninguna filosofía sin retórica, pensamos que en filosofía tan retórica es la Retórica como la Filosofía antirretórica.

provisional<sup>4</sup> - a Descartes no le dio tiempo de aplicar el método a la moral- mientras el pensamiento permanece puramente racional utilizando el recto lenguaje *du vrai*. Toda mirada oblicua, impropia de la razón apartándose de lo evidente y de la certeza de la deducción, no sería propia de lo racional sino de lo retórico. Sin embargo, tal como sostiene H. Gouhier, ningún estilo filosófico es tan figurado como el cartesiano:

«...et pourtant aucun style philosophique n'est plus imagé que celui de Descartes...» (Gouhier 1999(1962): 89)

No obstante, el adjetivo “retórico” referido al *Discurso* cartesiano hay que entenderlo en el sentido que para Perelman tiene en la *NR*, es decir, no como sinónimo sino como heterónimo de argumentativo. De ahí que Descartes sea tomado en ocasiones como ejemplo, a la hora de ilustrar el análisis teórico de las técnicas argumentativas que Perelman se propone hacer en el *TA*:

«Ce que nous désirons analyser dans les chapitres qui suivent, ce sont des schèmes d'arguments<sup>5</sup> pour lesquels les cas particuliers examinés ne servent que d'exemples, que l'ont aurait pu remplacer par mille autres. Nous les avons empruntés à des textes que nous croyons connaître suffisamment pour réduire le risque d'incompréhension. Nous sommes cependant convaincus que ces mêmes énoncés argumentatifs pourraient être autrement analysés, selon d'autres plans de clivage (...) Situés hors d'un contexte réel où tous les éléments de l'action oratoire se confondent, ils (los argumentos) apparaissent avec plus de netteté. Nous pouvons être par ailleurs assurés que si nous les reconnaissons comme arguments, c'est qu'ils correspondent bien à des structures familières.» (*TA*: 252)

Paradójicamente, tal como hemos apuntado en la tercera nota a pie de página de este capítulo, el discurso del *Discurso*, que presenta las excelencias del pensamiento *more geometrico*, de la demostración, solo podía hacerse

---

<sup>4</sup> A la espera de una certeza filosófica (*lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions*) también para la moral, Descartes se conforma con los valores, las opiniones (*les plus probables*), precarias pero indispensables:

«En effet, ce qu'il qualifie de raison très varié et très certaine, c'est, en attendant une certitude philosophique, la valeur apparemment incontestable qui s'attache à une conduite humaine.» (*TA*: 100)

<sup>5</sup> Entre los que se encuentran los argumentos cartesianos.

desde la argumentación. Pero no con el propósito retórico de impresionar al lector con objeto de conseguir su adhesión más o menos firme sino con la certeza de que, expuesto su pensamiento, lo convencerá seguro. Perelman expone en «Une théorie philosophique de l'argumentation» (1968) (*Rh*: 248) el pasaje en el que Descartes afirma que si dos *savants* sostienen juicios opuestos respecto de lo mismo seguro que uno de los dos se equivoca. Es más, ninguno tendría la verdad, porque si fuese así, al exponérsela a su contrincante en la contienda argumentativa lo convencería. Si la adhesión puede ser más o menos fuerte, la convicción, por el contrario, no admite grados: Descartes no entendería la expresión “estar convencido a medias”. O se tiene o no se tiene razón, pero cuando se tiene la Razón no se tiene razón a medias. Sin embargo, desde la perspectiva retórica de Perelman, los dos *savants* podrían tener igualmente razón. Ninguno de los dos se equivocaría. La clave estaría, siguiendo a Perelman, en no ligar la idea de razón a la idea de verdad. La disociación de estas dos nociones, razón y verdad, es indispensable para que tenga lugar el buen entendimiento en el momento de decidir qué es lo más razonable, lo más conveniente; y no dé lugar a la genuflexión servil delante de una *supuesta*<sup>6</sup> verdad:

«(...) il ne faut pas lier l'idée de la raison à celle de vérité. La dissociation de ces deux notions est d'ailleurs indispensable pour que l'idée d'une décision raisonnable ait un sens (...) Devant la vérité, on doit s'incliner, on n'a pas à décider.» (*DMP*: 201)

Deja claro Descartes en su *Discurso* la necesidad, inspirada en la lógica y en las matemáticas -en cuyos dominios el desacuerdo no tiene cabida, si acaso solo a título de error- de seguir un camino, *une méthode*, que le llevara al establecimiento de un conocimiento, en cualquiera de las ciencias, firme y seguro. Una vez hallado el camino, siempre el mismo, sin errar<sup>7</sup> por (en) él.

---

<sup>6</sup> Está claro que para el cartesianismo la verdad nunca se supone, y menos aún, se presupone sino que por sí misma se impone.

<sup>7</sup> Recogemos aquí las dos acepciones del verbo “errar” que el método cartesiano pretende evitar; el de no saber el camino y el de equivocarse. En relación a la metáfora del “camino”, cfr. “Descartes's rhetoric: Roads, foundations, and difficulties in the method”, Bicknell (2003: 22-38).

Los caminos los suelen trazar los hombres con el propósito de llegar a algún sitio. Sea sinuoso y pedregoso, como un camino rural, o ya sea la línea compacta de una autopista, un camino, una vía, no deja de ser un trayecto trazado entre dos puntos. Una “vía” -*hodós* - que ya está ahí y podemos sin más, recorrer. Sin embargo, tal como señala Ortega, había que intensificar el término, no era suficiente con expresar la idea inerte de camino ya trazado sino que habría de “ir más allá” –*meta-*, *de avance en la ruta y de seguridad del avance* (Ortega 1971 (1935): 117). No es original resaltar que *método* significa camino al referirnos al método cartesiano<sup>8</sup>: un camino seguro a seguir en la fundamentación de los primeros principios:

«La méthode, ou la manière à suivre pour acquérir des connaissances, est comparé d’ordinaire à un chemin, mais la manière d’utiliser ce phore pour mettre en évidence telle ou telle perspective, sera chaque fois caractéristique des préoccupations de l’auteur.

On connaît la célèbre image dont Descartes se sert dans la deuxième partie du *Discours de la Méthode* : ‘Comme un homme qui marche<sup>9</sup> seul et dans les ténèbres, je me résolus d’aller si lentement et d’user de tant de circonspection en toutes choses, que si je n’avançais que fort peu, je me garderais bien au moins de tomber.» (*Rh*: 403- 404)

Lo que sí supone un hallazgo es que si profundizamos aún más en el análisis etimológico, tal como nos sugiere Orterga, hallamos que además de camino hollado, vía, la palabra “*métodos*” revive lo esencial del antiguo sentido de *poros*. *Poros* es “por-ta” y “por-tus” en el sentido este de ‘monte, puerta o vado’. Y en este sentido ya no es un “camino” cualquiera, trazado de antemano y que un número de pasos determinados (cuatro son los pasos marcados por el rigor cartesiano) recorre para llegar a su destino (la certeza en

---

<sup>8</sup> Th. Spoerri, “La puissance métaphorique de Descartes” en *Descartes*, pese a lo explícito del título lo cierto es que, tal como señala Henri Gouhier (Cfr. *La pensée métaphysique de Descartes*, p.89), se trata más bien de comparaciones, es decir, analogías antes que metáforas; y entre ellas se encontraría la de “camino” para hablar del método. Georges Poulet; G. Nador, *Métaphores de chemins et de labyrinthes chez Descartes*.

<sup>9</sup> La traducción de « marcher » por « caminar » está sacada de la traducción que del texto perelmaniano “Analogie et métaphore en science, poésie et philosophie” (1969) hace Diego Antonio Pineda R. para la *Revista de Estudios Sociales*, nº 44, 2012: “como un hombre que camina solo (*comme un homme qui marche seul*) (...) resolvió caminar tan lentamente (*je me résolus d’aller si lentement*)”.

el conocimiento) sino que estamos ante un paso, un puerto, una salida, una apertura que de ningún modo traza un camino fijo.

Siguiendo la estela que nos proporciona la analogía del camino con los modos de razonamiento, podemos decir que así como el método cartesiano establece el cerco de un solo camino<sup>10</sup> para la razón demostrativa, capaz de deducir conclusiones a partir de unas determinadas premisas, el *método* perelmaniano, no obstante, muestra múltiples caminos abiertos para una razón argumentativa, capaz de argumentar a partir de ideas que nunca son del todo “claras y distintas”<sup>11</sup>. Pensar en un método al modo cartesiano<sup>12</sup> para los

---

<sup>10</sup> La etimología de “método” y con ella la analogía del camino, nos sirve para argumentar sobre la diferencia entre la razón demostrativa (*raison contraignante*) y la razón argumentativa (*raison élargie*). El sema que destacamos del foro (camino) en relación con el tema (demostración formal) es la idea de “trazado”, hecho para ser recorrido. Perelman, refiriéndose a la analogía del camino utilizada en sus argumentaciones sobre Descartes y Leibniz hace mención a esa característica sobre la cual nosotros ponemos el foco a la hora de distinguir la *estrechez* del método cartesiano de la “ausencia de método” de la teoría de la argumentación perelmaniana:

«Pour ces deux penseurs (Descartes y Leibniz), malgré leurs divergentes, la science existe parfaite dans le esprit de Dieu, il suffit de la retrouver: le chemin es là, il suffit de le parcourir.» (*Rh*: 404)

<sup>11</sup> Con ideas que no son “claras y distintas” nos referimos a las *notions confuses* propias de la argumentación que más adelante, en el apartado 4.2 de este capítulo analizaremos, en relación con el “método” argumentativo :

« (...)des notions clés des sciences politiques et sociales (...) elles renvoient à des idées floues, dont la définition ne fait jamais l'unanimité » (Hardy, H. «Ébauche d'un cadre théorique pour l'étude argumentative de l'histoire de la pensée juridique», 5, citado por M. Angenot (2012 : 30))

<sup>12</sup> Decimos “al modo cartesiano” y no simplemente “cartesiano” porque quizá hoy, tal como sostiene M. Meyer, sea poco probable que una nueva metafísica pueda olvidarse (“olvidar” es la traducción que proponemos aquí para “écarter”) de nuevo de la retórica y reviva (*faire revivre*) – aunque quizá no esté del todo muerta al menos en tanto y en cuanto que discurso monolítico y unívoco propio de todo pensamiento absoluto- la necesidad matemática como modelo de discurso y de pensamiento. Se supone que una de las características del pensamiento contemporáneo es el reconocimiento de la dimensión problemática de los valores. Incluso la ciencia ha dejado de ser analizada como una sucesión de resultados que se van acumulando de manera progresiva, no hablemos ya de los valores morales:

«Aujourd'hui, il est peu probable qu'une nouvelle métaphysique puisse écarter à nouveau la rhétorique et faire revivre la nécessité mathématique comme modèle de discours et de pensée. Une des caractéristiques de la pensée contemporaine est la reconnaissance de la dimension problématique de l'existence comme des valeurs. Même la science a cessé d'être analysée

entresijos de la argumentación, sería como poner puertas al campo (*le champ rhétorique*). No sirve.

Cuando argumentamos sobre un asunto lo hacemos siempre<sup>13</sup> desde un discurso con el fin, en principio, de sostener un punto de vista, una opinión, una

---

comme une suite de résultats qui s'accumulent de façon progressive.» (Meyer 1993: 8-9)

Por otro lado, Michael Leff también ve lejana la posición de Perelman en relación a lo que supone su *NR*, «une rupture avec une conception de la raison et du raisonnement, issue de Descartes, qui a marqué de son sceau la philosophie occidentale des trois derniers siècles »(*TA* :1). Una afirmación por parte de Perelman que si bien Leff considera comprensible en el momento – había que arremeter contra Descartes y *ses compagnons des Lumières*- hace ya más de cincuenta años que fue proferida:

« La force de cette affirmation (la de la rupture con una concepción de razón y de razonamiento salidos de Descartes) sans ambiguïté n'échappe aujourd'hui à personne, mais il est nécessaire, pour comprendre à quel point elle était radicale lors de la parution de l'ouvrage (*TA*), de se replacer dans son contexte historique. La révolution contre Descartes et ses compagnons des Lumières avait alors à peine commencé. De nos jours, bien que la rhétorique n'ait pas encore perdu toutes ses connotations péjoratives, des chercheurs réputés l'invoquent régulièrement sans causer pour autant de scandale. Ce n'était pas le cas il y a cinquante ans, et la pensée qu'un philosophe respectable puisse répudier l'héritage cartésien et sympathiser avec des rhétoriciens (fût-ce des rhétoriciens grecs) paraissait alors non moins scandaleuse que l'idée de Mamie Eisenhower, l'épouse exemplaire du président des Etats-Unis, maculant ses gants blancs, divorçant de son mari et rejoignant un gang de hors-la-loi à moto.» (M. Leff, « Perelman, argument ad hominem et ethos rhétorique », *AADD*, 2 (2009))

<sup>13</sup> La argumentación, tal como la entiende Perelman, siempre se da en un discurso, otra cosa es que consigamos persuadir o convencer sin argumentos. Según M. Meyer, -que distingue entre la argumentación que hace explícita la cuestión que es fuente de conflicto; y la retórica, que procede como si la cuestión estuviese de hecho resuelta-; la obra de Perelman –que no distingue entre retórica y argumentación por considerarlas lo mismo- sistematiza los medios racionales de convencer, es decir, como si el *logos*, el discurso, fuese el único lugar para convencernos :

« Argumenter, c'est aborder la question à partir d'elle-même, comme au tribunal où l'on voit le pour et le contre s'affronter devant des jurés. La question qui est source de conflit est explicite. La rhétorique procède autrement, elle fait comme si la question était de facto résolue, en offrant ce qui doit passer comme réponse. Les évidences exigent du style, de l'élégance, parfois de la manipulation, pour ainsi faire croire que plus aucun problème ne se pose. La publicité est fondée sur cette démarche. Souvenez-vous : dans la publicité de Chanel n° 5, on voit un chaperon rouge, parfumé, qui dompte des loups qu'il emmène à la conquête de Paris. L'idée sous-jacente est de faire croire qu'avec ce parfum, tous les problèmes sont résolus, parce que tout devient magique. Génial, no ? (si nos lanzamos a por el perfume después de ver el anuncio no

tesis, es decir, una determinada toma de posición en respuesta a una cuestión, a algo que es puesto en entredicho, que se cuestiona. Solo si hay un propósito argumentativo en nuestro discurso estaremos, según Perelman, hablando de argumentación. Y para ello hay múltiples formas de argumentar, más o menos elegantes, con más o menos florituras. Cuando entra en acción la argumentación hasta las figuras retóricas dejan de ser figuras de estilo, adornos, mera forma. Y a la inversa, fuera de la situación argumentativa, descontextualizadas, como flores disecadas en un herbolario, al perder de vista su *vitalidad*, todas ellas acaban en inertes *fleurs de style* que pueden suscitar la admiración de su forma pero que en el fondo no dicen nada<sup>14</sup>:

«En examinant les figures hors de leur contexte, comme des fleurs desséchées dans un herbier, on perd de vue le rôle dynamique des figures : elles deviennent toutes des figures de style.

Si elles ne sont pas intégrées dans une rhétorique conçue comme l'art de persuader et de convaincre, elles cessent d'être des figures de rhétorique et deviennent des ornements<sup>15</sup> concernant seulement la forme

---

será seguramente por lo *racional* del discurso argumentativo)» (*Esprit Libre*, décembre 2004, n° 24)

<sup>14</sup> Que no digan nada no significa que no nos digan nada. Ese decirnos algo se movería en el plano de nuestra sensibilidad estética pero no en el plano argumentativo. Un ejemplo extremo podría ser el magnífico capítulo 68 de Rayuela. En relación a la doble vertiente de las figuras de retórica (argumentación) y de estilo (poética), Perelman sigue la tradición aristotélica:

«À côté de la rhétorique, fondée sur la triade 'rhétorique-preuve-persuasion' Ricoeur nous rappelle qu'Aristote a élaboré une poétique, qui n'est pas technique d'action mais technique de création, qui correspond à la triade 'poïésis-mimesis-catharsis'. Or Aristote traite de la métaphore dans les deux traités, montrant que la même figure appartient aux deux domaines, exerçant tantôt une action rhétorique et jouant, par ailleurs, un rôle dans la création poétique. C'est ce double aspect des figures que nous avons également souligné en distinguant nettement les figures de rhétorique des figures de style.» (*ER* : 13)

<sup>15</sup> Ahora bien, se puede proponer, tal como señala C. Plantin, un argumento contra la concepción decorativa de *ornatos*, desde, paradójicamente, la misma palabra, con tan solo atender a su etimología. Y en ese caso, un discurso bien argumentado será un discurso bien adornado :

«On pourrait se demander si les figures sont réellement des ornements. On pourrait proposer un argument contre une vue décorative de l'*ornatus*. Le mot *ornement*, qu'on attache aux figures est une copie du substantif latin *ornamentum* (adjectif *ornatus*, verbe *ornare*). Selon le dictionnaire latin-français, le sens premier de *ornamentum* est : « 1. appareil, attirail, équipement [...]



du discours : il n'est donc pas sérieux d'envisager une reprise moderne, même d'une rhétorique des figures, en dehors du contexte argumentatif.» (ER: 13-14)

Las figuras han de moverse pues en un contexto, en una situación, para, como advierte Perelman, no perder de vista su dinamismo. Al argumentar intentamos persuadir y convencer al otro, ya sea para modificar su opinión, ya sea para incitarlo a actuar de una determinada manera; y podemos hacerlo con estilo o no, mejor o peor. Para un buen argumentador, como para un buen floretista, es crucial llevar a cabo la habilidad de una buena estrategia a la hora de *toucher* al otro: argumentar es el arte de persuadir, con-*vencer* al oponente, y eso requiere movimiento, acción, dinamismo y estar en guardia ante los envites del que tenemos enfrente. Pero a diferencia del arte de la esgrima, el triunfo del arte de la argumentación no terminaría con el vencimiento del otro sino con su convencimiento, es decir, con su adhesión<sup>16</sup>; y si no se consigue, de nada sirven *les fleurs de rhétorique*<sup>17</sup>:

---

harnais, collier [...] armure » (Gaffiot 1934, art. *ornamentum*). Ce sens fondamental est aussi celui du verbe *ornare* du participe passé adjectif *ornatus*. On traduit donc « *naves omni genere armorum ornatissimae* » (C. Jules César, *De bello gallico* 3, 14, 2) par : « navires abondamment pourvus de tout l'équipement nécessaire »

Ainsi, un discours bien *ornatus* est un discours bien équipé pour bien remplir sa fonction. S'il s'agit d'un discours produit dans le cadre d'une esthétique de la décoration (ces remarques ne sous-tendent aucune critique du discours orné, ni une aversion de principe pour la recherche du vrai par le beau, comme le veut l'authentique définition de la poésie), on pourra parler d'un discours bien *décoré*. Mais, si l'on a affaire à une intervention faite dans le cadre d'un choix à opérer dans les affaires publiques, ce sera un discours bien argumenté ; on n'hésitera pas à dire que les arguments font partie des *ornamenta* du discours, c'est-à-dire de son équipement. On pourrait considérer le traitement des figures dans le TA comme la meilleure élaboration de cette proposition que nous fait le mot lui-même. » (C. Plantin, « Un lieu pour les figures dans la théorie de l'argumentation, 2, 2009, AADD)

<sup>16</sup> El "otro" (el auditorio); la adhesión del otro es una pieza clave en la argumentación retórica, *c'est un fonction d'un auditoire qui se développe toute argumentation* (TA: 7).

<sup>17</sup> Nos hemos permitido aquí al hablar de "*fleurs de rhétoriques*" jugar con la expresión francesa "*fleurs de style*", cuyo significado en español es el equivalente a "figuras de estilo" para distinguirlo de lo que Perelman llama "*figures de rhétorique*": todas ellas *fleurs de Tarbes* (obra de J. Paulhan inspiradora de la *nouvelle rhétorique*. Cfr. ER: 9). En el jardín público de Tarbes (que representa la *Terreur*, fruto del imperativo de *originalidad* en las letras) reza: «*il est défendu d'entrer dans le jardin avec des fleurs à la main (...) Pourtant, il serait agréable de voir les filles de Tarbes (et les jeunes*

«Nous considérons une figure comme *argumentative*<sup>18</sup> si, entraînant un changement de perspective, son emploi paraît normal par rapport à la nouvelle situation suggérée. Si par contre, le discours n'entraîne pas l'adhésion de l'auditeur à cette forme argumentative, la figure sera conçue comme figure de *style*. Elle pourra susciter l'admiration, mais sur le plan esthétique, ou comme témoignage de l'originalité de l'orateur.» (TA: 229)

Perelman insiste en muchos de sus artículos en el aspecto dúctil, dinámico, del entramado argumentativo frente a la rigidez de la cadena lógica. Por este motivo al contraponer los dos “métodos”, el cartesiano, rígido y determinado, construido con *ideas claras y distintas*, con el perelmaniano, abierto y urdido de *notions confuses*, nos hayamos permitido la ironía en el título de este capítulo. Hablar de *El método del discurso* en Perelman adquiere un tono irónico porque, por un lado, es Descartes el “enemigo”<sup>19</sup> de la retórica; y por otro lado, porque el discurso argumentativo en realidad no sigue método alguno. Nada más alejado de un método es lo que propone Perelman en el TA<sup>20</sup>: no hay un recetario argumentativo, ni la propuesta de preceptos que nos guíen en la construcción de un discurso.

En el artículo « Perspectives rhétoriques sur les problèmes sémantiques » (1974), Perelman comienza por recordar cuál es la exigencia de un lenguaje formal; para seguir incidiendo que ninguna situación retórica puede tener lugar en el ámbito de un lenguaje de estas características, al margen de equívocos y de las ambigüedades propias del lenguaje natural, seno y

---

*écrivains) porter une rose, un coquelicot, une gerbe de coquelicots. » (Paulhan 1941: 26)*

<sup>18</sup> La cursiva en esta cita es de Perelman.

<sup>19</sup> El más conspicuo quizá pero no el único; desde Parménides apostando por la vía de la verdad hasta el positivismo lógico impostando un tipo de ciencia, muchos han sido los enemigos de la retórica, al hipostasiar un tipo de razón, que en absoluto sería la *raison élargie* de la argumentación retórica tal como la concibe Perelman.

<sup>20</sup> Los artículos escritos por Perelman sobre la argumentación se extienden en un periodo de más de cincuenta años, de 1931 a 1981. El TA se encontraría justo en medio, 1958. Ahora bien, es el único libro escrito por Perelman al respecto. Los demás escritos perelmanianos sobre la argumentación han sido artículos o publicaciones recopilatorias de estos artículos.

escenario de cualquier argumentación, incluida la antirretórica. La argumentación, por el contrario, se caracteriza por el uso de nociones ambiguas, confusas, sobre las que hay que ponerse de acuerdo a la hora de comunicarnos. Lo cierto es que ningún camino está trazado de antemano en la argumentación: ésta solo es posible gracias a la *retoricidad*<sup>21</sup> del lenguaje:

«Ce que nous tâcherons de montrer, dans ce qui suit, c'est la nécessité pour l'élaboration d'une langue, qui soit instrument de communication et d'action sur les esprits, d'*éléments*<sup>22</sup> sur lesquelles existe un accord préalable et suffisant pour les besoins de communication, à côté d'autres éléments dont la compréhension et l'interprétation, qui n'est jamais complètement garantie, peut élaborer et progresser au cours d'échanges d'idées plus ou moins prolongés.» (Perelman 1974 :242-243)

La imagen de los floretistas, los que esgrimen sus *fleurs de rhétorique*, nos sirve para ilustrar el carácter constructivo, dinámico, discursivo, de toda argumentación, tal como la entiende Perelman. De ahí que hable de la necesidad para la elaboración de una lengua, instrumento de comunicación y de acción, de *éléments* sobre los que haya un acuerdo previo y suficiente para que sea posible comunicarnos; al lado de otros *éléments* cuya comprensión e interpretación nunca están absolutamente garantizadas (*n'est jamais complètement garantie*), porque hay distintas maneras de entender y de interpretar, y esto es debido a que esos "*éléments*"<sup>23</sup> no están determinados al principio ni quedarán determinados al final; sino que solo en el curso de la argumentación se irán perfilando pero nunca de manera definitiva. Perelman apuesta así pues por un lenguaje argumentativo, retórico, contrario al lenguaje que, valiéndose de términos supuestamente claros y unívocos pierde de vista su propia "retoricidad"<sup>24</sup> al pretender, más allá del lenguaje, hacer coincidir

---

<sup>21</sup> Pese a que Antonio López Eire no suscribe enteramente la teoría de la argumentación de Perelman, *in nuce*, coinciden en el carácter social y retórico del lenguaje.

<sup>22</sup> La cursiva es nuestra.

<sup>23</sup> Aquí Perelman con el término "*éléments*" se refiere a las *notions confuses*, indeterminadas, imprecisas; nociones muy importantes en el pensamiento filosófico que un poco más adelante, en este mismo capítulo, abordaremos.

<sup>24</sup> A. López Eire cita a Perelman al hablar de la "retoricidad" del lenguaje:

este con la realidad que nombra; así pues conocer se *reduce* a conocer la esencia inmutable de las cosas, esto es, la realidad en términos absolutos<sup>25</sup>.

La filosofía de la *raison contraignante* se ha empeñado en denostar la retórica por querer connotar con su proceder oblicuo lo que sólo se considera el recto mirar denotativo, sin caer en la cuenta de que el mismo rechazo de la retórica es retórico porque ésta, la retórica, y esto es lo que queremos *argumentar* en este trabajo, no es algo añadido o ajeno al pensamiento, a la razón, al discurso, al lenguaje, sino su misma expresión. La reflexión desde Perelman sobre la centralidad racional de la retórica nos lleva a su reverso, la centralidad retórica de la razón. Dos caras de una misma moneda *retórica*.

Si el *Discurso* cartesiano aconsejaba la circunspección cautelosa para no caer en la precipitación: ya que si nos equivocamos, siempre sería por culpa de los juicios precipitados afirmados por la voluntad, nunca por el entendimiento. No es posible el error si procede bien el entendimiento, es decir, la razón. En cambio, a diferencia del *Discurso*, no hay error que esquivar en el *TA*, ni verdad que sostener, ni razón que bien *guiada* por la voluntad no se equivoque sino razones mejores o peores, argumentos entrelazados en el tejido argumentativo más o menos consistente, de áspera o delicada textura.

El *TA* no es un “discurso” a lo cartesiano sobre la necesidad de una teoría de la argumentación que bien usada y siempre la misma, como era el caso del método cartesiano, descartaría el error. Perelman quiere dejar claro

---

«El lenguaje sirve para persuadir, embelesar e influir en los demás, para “provocar la adhesión del auditorio” (citando el *TA*) o la aquiescencia del oyente, si bien, al mismo tiempo, en contrapartida, no sirve para reconstruir o reproducir fehacientemente y definitivamente la realidad del mundo.

En estos dos rasgos, uno positivo y negativo el otro, consiste la “retoricidad” del lenguaje.» (López Eire 2005: 35)

<sup>25</sup> Esto nos recuerda al conocimiento de *vidrio*, que trasparece la realidad, del *homme spéculaire* :

«Dans la tradition philosophique occidentale, ce paradigme (se refiere a lo que en una cultura elaborada sirve de modelo privilegiado, de patrón a seguir) a été la *connaissance* – le fait d’avoir des croyances vraies justifiées, ou, mieux encore, des croyances si intrinsèquement indubitables qu’il n’était pas de les justifier.» Rorty (1990: 403) Y más adelante también sigue convergiendo el pensamiento del polaco con el del americano fruto del desenmascaramiento del lenguaje unívoco como reflejo de la realidad: « L’idée d’un « miroir de la nature » transparent renvoi à celle de un miroir qui se confondrait avec ce qu’il reflète, et qui n’aurait donc plus rien d’un miroir.» (*Ibidem* : 413)

dos cosas: que lo que se ha propuesto hacer es un análisis de la argumentación desde la convicción de la estrecha relación de la retórica y la argumentación; y que su propuesta teórica no debe de ser la única opción ni se haya aposentada en una posición metafísica determinada. Múltiples son los modos de argumentar y múltiples los argumentos, incluidos los del mismo TA.

Aunque es manifiesto el propósito puramente analítico de Perelman presente en el TA (dedicado casi exclusivamente al análisis de las técnicas discursivas en distintos tipos de discursos), creemos que no estaría de más resaltar que aunque ciertamente en esta obra tan importante para la *nouvelle rhétorique* no haya en principio *parti pris*<sup>26</sup> filosófico, Perelman apuesta por un tipo de filosofía, *la philosophie régressive*<sup>27</sup> -a cuyo análisis dedicaremos parte del último capítulo de esta tesis- resultado de su original manera de interpretar la tradición retórica aristotélica:

En cualquier caso, el TA no solo trata de las técnicas argumentativas (tercera parte) presentes en los textos analizados sino que tratará asimismo del punto de partida de la argumentación (segunda parte); y del marco (primera parte) de la argumentación. Límites (*les cadres*) que, al aplicar el escalpelo analítico utilizado por Perelman -con objeto de desentrañar el modo de proceder de la argumentación en múltiples textos- a su propio texto, se abren con la disociación perelmaniana entre demostración y argumentación. De las

---

<sup>26</sup> Perelman es explícito en el TA en relación a su no adhesión a ninguna metafísica en particular :

«(...) nous ne voulons pas lier notre point de vue à une métaphysique particulière (...) Notre but se limite à l'examen et à l'analyse d'argumentations concrètes. » (TA: 113)

Y un poco más adelante, hablando de la estructura de lo real, deja claro no tomar partido ontológico, una vez más:

« (...) nous nous défendons de toute prise de position ontologique. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas une description objective du réel, mais la manière dont se présentent les opinions qui le concernent ; celles-ci pouvant d'ailleurs être traitées soit comme des faits, soit comme des vérités, soit comme des présomptions.» (TA: 352-353)

<sup>27</sup> Una filosofía que, como las filosofías "edificantes" de las que habla Rorty, *s'oppose au statut accordé par les philosophies premières* (equivalentes a las llamadas "sistemáticas" por Rorty) *à l'être nécessaire, à la vérité première et à la valeur absolue.* (Rh: 163)

distintas “parejas”<sup>28</sup> que aparecen encabezando sus escritos, esta es la que creemos más acorde, dentro de las técnicas argumentativas, con lo que Perelman plantea en el capítulo IV de la tercera parte del *TA*, *la dissociation des notions*: disociación esta, demostración-argumentación, que se corresponde, respectivamente, con la distinción por parte de Perelman entre lógica formal y lógica informal:

«Alors que la logique formelle est la logique de la démonstration, la logique informelle est celle de l’argumentation.» (*LF/LI*: 17)

Perelman ilustra la diferencia entre el razonamiento demostrativo (al modo cartesiano)<sup>29</sup> y el argumentativo con las analogías de la cadena rígida (cartesiano) y el tejido manejable (perelmaniano). La cadena está hecha de eslabones -los cuales constituyen la inferencia lógica-; y si quitamos alguno de estos, la cadena se rompe: la demostración se viene abajo. El tejido, por el contrario, no es rígido y si alguno de los hilos que componen su entramado se rompe, la argumentación se sigue sosteniendo:

«A partir de l’expression ‘enchaînement des idées’, Descartes en arrive, tout naturellement, à parler de la chaîne des propositions qui n’est pas plus solide que le plus faible des chaînons : ‘souvent, écrit-il dans la 7<sup>e</sup> règle pour la direction de l’esprit, ceux qui veulent déduire quelque chose trop vite et des principes éloignés, ne parcourent pas toute la chaîne des propositions intermédiaires avec tant de soin qu’ils ne sautent inconsidérément bien des choses. Et certes là, où un point est omis, fût-il le plus petit, aussitôt la chaîne est rompue, et toute la certitude de la conclusion s’évanouit.

*La pensée ne se méfie guère de la métaphore*, qui ne fait que développer l’expression ‘enchaînement des idées’, mais dont on perçoit immédiatement le caractère analogique si on lui oppose une autre analogie. *En m’opposant à la conception à la fois déductive et unitaire du raisonnement chez Descartes, et sa vision du raisonnement comme d’une chaîne, j’écrivais dans un texte qui analysait la structure du discours argumentatif : ‘quand il s’agit de la reconstitution du passé, le raisonnement ressemble bien plus à un tissu dont la solidité est loin supérieure à celle de chaque fil qui en constitue la trame’.*

---

<sup>28</sup>«Démonstration et argumentation»; «Logique et rhétorique»; «Évidence et preuve»; «Logique formelle et logique informelle», entre otras.

<sup>29</sup> Decimos “a lo cartesiano” porque este modo de proceder no es exclusivo del cartesianismo sino que también está presente, aunque también cuente con los datos empíricos, en el positivismo lógico con el que Perelman no se entiende.

*Que le raisonnement soit conçu comme une chaîne ou comme un tissu, et du coup le rapport entre l'ensemble du discours et chacun de ses éléments est vu dans une perspective toute différente*<sup>30</sup>. En effet, chaque phore structure autrement le thème, incitant à mettre en évidence certains de ses aspects, en plaçant d'autres dans l'ombre.» (Rh: 403)

Efectivamente, que el razonamiento sea concebido analógicamente como una cadena o como un tejido hace que veamos la relación entre los distintos elementos que conforman el discurso (eslabón-hilo), y el discurso en su integridad (cadena-tejido) desde perspectivas bien distintas. Los elementos (premisas, evidencias, ideas, conceptos, datos...) que conforman una demostración están exentos de cambios, de ambigüedades, de duda. Al lógico, sin vacilar e incluso mecánicamente (*sans hésiter, et même mécaniquement*) solo le bastaría en su razonamiento apremiante aplicar las reglas de deducción, es decir, conforme al método, al camino ya trazado. De modo que la sola obligación del lógico sea la de “elegir” signos y reglas al construir un lenguaje artificial de tal modo unívoco que no haya lugar para la duda y la ambigüedad convirtiendo así las demostraciones en apremiantes (*contraignantes*):

«La seule obligation qui s'impose au constructeur (al lógico) de systèmes axiomatiques formalisés et qui rend les démonstrations contraignantes, est de choisir signes et règles de façon à éviter doute et ambiguïté.» (TA: 17)

De ahí que resulte interesante, tal como apunta Roland Schmetz, que Perelman, refiriéndose al proceso argumentativo afirme que este puede ser analizado (*envisagé*) como una *chaîne de démonstrations*, solo que esta vez la analogía de la cadena tan ilustrativa para la comprensión del proceder demostrativo habría que entenderla de otra manera<sup>31</sup>. Perelman con esta

---

<sup>30</sup> La cursiva en esta cita de Perelman es nuestra. Con ello queremos una vez más resaltar la importancia de la analogía y de la metáfora en la argumentación retórica.

<sup>31</sup> Perelman, por un lado, había opuesto la analogía de la cadena a la del tejido; y por otro, a su vez, utiliza la analogía de la cadena, la que había utilizado Descartes, pero con un sentido diametralmente opuesto, para explicar el modo de proceder de la argumentación:

expresión que ahora tendría un cariz metafórico presenta la argumentación como una colección indeterminada, de “eslabones”, de argumentos destinados a sostener una tesis y no, como sería el caso de la demostración, como un solo y continuo razonamiento en el que el número de premisas estaría determinado:

«On pourrait, à cet égard, être tenté de comparer l’argumentation à une suite de démonstrations dont chacune aurait d’autres prémisses, c’est-à-dire, un sorte de *chaîne de démonstrations*, interrompue par quelques sauts. Cette vue est permise, mais à condition de reconnaître que ces sauts sont seulement imprévisibles mais qu’ils peuvent être différents pour chaque auditeur, et, qui mieux est, qu’il peut y avoir réaction de la conclusion sur les prémisses, et que, bien souvent, tout le raisonnement devrait donc être repris sur de nouvelles bases.» (*Rh* : 447)

La analogía del “camino” es recurrente al hablar del método cartesiano así como la analogía de la construcción, al hablar de los sólidos pilares metafísicos que cimientan los primeros principios del edificio del conocimiento. El mismo Descartes se sirve de esta analogía para explicar su método:

«(...) l’itinéraire qui part du *cogito* pour s’élever jusqu’à Dieu et qui redescend vers les essences pour retrouver enfin la terre, le soleil et notre monde quotidien, cet itinéraire exige un voyageur attentif à ce qui transcende toute imagerie, même stylisée para la géométrie.» (Gouhier 1999: 89)

Para Descartes, enemigo de la pluralidad, la perfección de un conjunto no está en la diversidad sino en la unidad de sus elementos. Y esta unidad se consigue cuando solo una persona, “el metafísico”, es la que interviene y en uso pleno de su razón. Para explicar tal grado de perfección Descartes echa mano de la analogía arquitectónica en la segunda parte del *Discurso*. Analogía que expresará por medio de la ilustración y el ejemplo.

Perelman sostiene que la argumentación por el ejemplo (*l’exemple*) sirve para fundar una regla mientras que el caso particular, aquello que no es regla,

---

«On conçoit que, bien souvent, la discussion philosophique oppose une analogie à une autre, amende celle de l’adversaire ou la prolonge d’une façon à laquelle il n’avait pas songé.» (*Rh*: 403)



desempeña otro papel una vez la regla ya está admitida. En ese caso la argumentación por la ilustración (*illustration*) ayudaría a “visualizar”, à *lui donner une ceratine présence dans la consciente* (ER: 121). Por este motivo, dice Perelman, mientras que la realidad del ejemplo debe ser incontestable la ilustración debe sobre todo *frapper l’imagination* (*Ibidem*). El paso del ejemplo a la ilustración se hace de un modo sutil, casi imperceptible, cuando se trata al principio de justificar una regla antes de ilustrarla. Los primeros ejemplos deberán ser comúnmente admitidos ya que su papel consiste en dar credibilidad a la regla que se pretende ilustrar, sin embargo, los siguientes ejemplos, una vez admitida la regla, serán sostenidos por esta.

Descartes se sirve, según Perelman, diestramente (*adroitement*) de esta doble técnica, el ejemplo y la ilustración, al principio de la segunda parte del *Discours*:

«Descartes se sert adroitement de cette double technique au début de la deuxième partie du ‘Discours de la Méthode’: ‘...je m’avisai de considérer, écrit-il, 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’<sup>32</sup>

Cette idée, une des plus chères au classicisme et à la monarchie centralisatrice, et par laquelle il s’oppose à la féodalité médiévale, au pluralisme de la Renaissance, sera d’abord justifiée par l’énumération de ce qui paraissait évident à un homme du XII<sup>e</sup> siècle, à savoir, ‘que les bâtiments qu’un seul architecte a entrepris et achevé ont coutume d’être plus beaux et mieux ordonnés que ceux que plusieurs ont tâchés de raccommoder, en faisant servir de vieilles murailles qui avaient été bâties à d’autres fins. Ainsi ces anciennes cités qui, n’ayant été au commencement que de bourgades, sont devenus par succession de temps de grandes villes sont ordinairement si mal compassées, au prix de ces places régulières qu’un ingénieur trace à sa fantaisie dans une plaine, qu’encore que, considérant leurs édifices chacun à sa part, on y trouve souvent autant ou plus d’art qu’en ceux des autres, toutefois, à voir comme ils sont arrangés, ici un grand, là un petit, et comme ils rendent les rues courbées et inégales, on dirait que c’est plutôt la fortune

---

<sup>32</sup> Para Descartes la perfección de un conjunto no está en la diversidad sino en la unidad de sus elementos (esto sería la regla). Esta unidad se consigue cuando solo una persona es la que interviene. A continuación Descartes hará seguir este enunciado sobre la perfección de lo que un solo hombre es capaz de hacer de una enumeración de casos particulares. De esa manera el edificio construido por un solo arquitecto es más bonito, una ciudad más ordenada (idea del clasicismo, v. aquí la distinción clasicismo-romanticismo); de igual modo una constitución, obra de un solo legislador, así como la verdadera religión “dont Dieu seul a fait des ordonnances” estaría comparablemente mejor fundamentada (TA: 483-484)

que la volonté de quelques hommes usant de raison qui les a ainsi disposés.’ » (ER: 121-122)

Tal como afirma Gouhier, *on ne parlera qu’avec précaution de Descartes poète* ciertamente. Sin embargo, muchas son las analogías, las comparaciones utilizadas por Descartes a la hora de ilustrar su texto:

«L’usage philosophique de l’analogie, essentiellement cognitif, est aussi différent de l’usage poétique que de l’usage scientifique. Il arrive à certains philosophes poètes, tels Pascal ou Nietzsche, de se servir de métaphores, mais les *images* des philosophes ne sont les plus souvent que des analogies. C’est en tout cas ce qu’il faut constater en examinant de près les passages de Descartes par M. Spoerri dans son suggestif rapport sur ‘La puissance métaphorique de Descartes’. M. Spoerri a noté que ‘Descartes ne connaît presque les métaphores au sens propre’ mais recourt volontiers aux analogies. C’est qu’une pensée philosophique, même aussi rationaliste que celle de Descartes, ne peut s’en passer.» (Rh: 401-402)

Llegados a este punto, en el que hemos hablado del estilo “retórico” del *Discurso*, nos proponemos ahora hablar del *método* retórico. Y partimos de un presupuesto anticartesiano, compartido con Perelman: no hay un “método” firme y seguro que seguir a la hora de montar una argumentación, y ello es debido a que el discurso argumentativo no tiene la perfección lógica y matemática del discurso demostrativo. El *libro de la argumentación* de la *nouvelle rhétorique* no está cifrado en caracteres matemáticos. El método presupone seguir rigurosamente un orden; y solo podemos hablar de orden si hay pasos que seguir o piezas que ordenar.

La relación problemática entre la demostración y la argumentación tratada muy brevemente; solo le dedica un párrafo en los “Cadres de l’argumentation” es sin embargo estudiada en primer lugar. Incluso en la “Introduction”<sup>33</sup> esta cuestión es tratada al principio. Tiene su lógica al

---

<sup>33</sup> Cuantitativamente, en la introducción del *TA*, la relación chirriante entre lógica y argumentación es tratada más extensamente que la cuestión verdaderamente original del auditorio. Esto tal vez explicaría la brevedad con la que es expuesta en la primera parte del *TA*. Cabe la posibilidad de que Perelman ya haya dicho lo esencial en relación al tándem lógica-argumentación y hubiese considerado abordarlo de nuevo. Lo cierto es que este problema es uno de los hilos conductores no solo del *TA* sino de

comprobar que la noción fundamental -pilar imprescindible de *la nouvelle rhétorique-*, de auditorio es posible solo una vez hecha la distinción, la disociación, entre demostración y argumentación. Aunque ambas persigan el mismo objetivo. El escorarse un lógico como Perelman hacia la argumentación se debe seguramente a la comprobación de las limitaciones del proceder demostrativo.

En el primer párrafo de la *Introducción* del *TA*, nuestro héroe de la *retórica*<sup>34</sup> deja claro que su “enemigo” principal es Descartes, responsable de un tipo de filosofía, de un tipo de racionalidad que ha dejado su impronta en la historia del pensamiento occidental de los tres últimos siglos:

«La publication d'un traité consacré à l'argumentation et son rattachement à une vieille tradition, celle de la rhétorique et de la dialectique grecques, constituent une rupture avec une conception de la raison et du raisonnement, issue de Descartes, qui a marqué de son sceau la philosophie occidentale des trois derniers siècles.» (*TA*: 1)

### 3.1. El método cartesiano parte de la evidencia

¿Cabe preguntarse por qué arremete de manera tan contundente Perelman contra Descartes<sup>35</sup> haciéndolo culpable de haber contribuido a un tipo de racionalidad tan perniciosa y que tanto ha influido en el pensamiento occidental?

La técnica argumentativa de la disociación -consistente en la habilidad de quiebre, de ruptura, con el propósito de disociar, de separar, de *désolidariser*, elementos que en principio pueden ser considerados como formando un todo o, al menos, un conjunto solidario (*un ensemble solidaire*) en el seno de un mismo sistema de pensamiento (*TA*: 255)- quizá nos dé la clave a la hora de responder. Esta habilidad retórica –analizada en el cuarto capítulo

---

toda la obra perelmaniana, sobre todo, una vez abandonado cierto talante positivista presente en sus primeros artículos.

<sup>34</sup> A favor de Perelman, pretendemos ser un poco irónicos con el filósofo del método, puesto que Hegel lo califica al modo romántico de “*héroe del pensamiento*”.

<sup>35</sup> Curiosamente, según M. Dominicy, Perelman *s'est donné Descartes comme repoussoir philosophique* (Dominicy 2007: 6).

de la tercera parte del *TA* dedicado a las técnicas argumentativas- constituye una de las piedras angulares de la retórica perelmaniana a la hora de entender las estrategias argumentativas de los distintos sistemas filosóficos.

La disociación como técnica argumentativa, dentro de un sistema de pensamiento, tendría por resultado modificar el pensamiento mismo al variar ciertas nociones que constituirían sus piezas maestras (*TA*: 256). Esta técnica argumentativa tendería menos a utilizar el lenguaje admitido que a proceder a un modelado nuevo de este (*TA*: 257). La disociación presupone la unidad primitiva de elementos confundidos en el seno de una misma concepción, designados por una misma noción. La disociación de nociones determina un *remaniement* más o menos profundo de los datos conceptuales que sirven de fundamento a la argumentación; no se trataría de romper simples hilos que enlazarían los elementos aislados, sino de modificar su propia estructura (*TA*: 551). No se trata así pues de una simple ruptura tras la cual los elementos disociados permanecieran, tras la operación, tal como era en su primitivo estado, *comme des briques récupérés intacts d'un bâtiment en démolition* :

«La dissociation de notions, comme nous la concevons, consiste dans un remaniement plus profonde, toujours provoqué par le désir de lever une incompatibilité, née de la confrontation d'une thèse avec d'autres, qu'il soit question de normes, de faits ou des vérités.» (*TA*: 552)

Aunque no aparece Descartes en los ejemplos expuestos para ilustrar esta técnica argumentativa, a nosotros nos parece interesante *aplicarla* al criterio de evidencia cartesiano tal como lo entiende Perelman, es decir, por medio de la lectura que nosotros hacemos de su interpretación de Descartes. Desde un presupuesto retórico, pensamos que la salida (*porós*) filosófica cartesiana del criterio de evidencia como criterio de verdad no es evidente sino que resulta ser su primer presupuesto. Una filosofía evidencialista, la cartesiana, que por medio de la duda metódica pretende llegar al momento supuestamente no supositivo. De ahí que constituya un ejemplo conspicuo de lo que en filosofía sería, según Perelman, una disociación de ideas. Disociación de ideas que siempre lleva en su seno otras disociaciones: como la de la distinción entre opinión y verdad.

En “Opinions et vérité” (1959) Perelman reflexiona sobre la manera en la que Descartes resuelve la tradicional distinción entre opinión y verdad: *Il est de tradition, et pas seulement en philosophie, d’opposer la vérité aux nombreuses opinions* (Rh: 425). Al comenzar Perelman hablando de la distinción entre lo que es opinión y lo que es verdad abre dos campos léxicos de sentido antitético. Las opiniones serían múltiples (*opinions*): diversas apariencias, impresiones fugitivas, ilusiones de realidad, alucinaciones, divagaciones. Todas ellas falsas, equívocas e incompatibles en relación a la objetiva verdad, que es una y que coincide con la realidad. He aquí lo que Perelman ha calificado de *tradicional distinction entre opinion et vérité* (...). Si la verdad, la realidad y la objetividad han trazado el derecho camino del conocimiento, nos han puesto, sin embargo, en guardia contra todas las opiniones, puesto que estas son consideradas por la tradición a la vez fuente de saber y de error.

No nos equivoquemos, advierte Perelman, sin las opiniones, las apariencias y las impresiones, el acceso de la verdad, de la realidad y de la objetividad, está vedado; es preciso que la verdad se cree, que la realidad se manifieste y que la objetividad sea percibida. Luego lo que es verdad lo hallamos en el terreno de las opiniones. Perelman pone el ejemplo de los niños, que al no distinguir entre opinión y verdad, la apariencia y la realidad son indiscernibles para ellos. Somos nosotros quienes disponiendo del material elaborado por una tradición crítica hablamos al respecto de confusión:

«Elle (la technique argumentative qui a recours aux *dissociations*) est pourtant fondamentale dans toute réflexion qui, cherchant à résoudre une difficulté (la incompatibilité de las apariencias, de las opiniones) qui lui pose la pensée commune, se voit obligé de dissocier les uns des autres des éléments du réel pour aboutir à une nouvelle organisation du donné (la distinction apariencia-realidad, o lo que sería lo mismo, opinión-verdad). En dissociant, parmi les éléments qualifiés de la même façon, le réel de l’apparent, on est sur la voie de l’élaboration de un réel philosophique opposé au réel du sens commun.» (ER: 66-67)

A través de la técnica argumentativa, retórica, de la disociación de ideas se procede a la elaboración de un real filosófico “opuesto” a un real del sentido

común<sup>36</sup>. La elaboración de ese real filosófico del evidencialista empieza al comprobar que en relación a algo las opiniones discrepan, las apariencias se oponen y las impresiones cesan de concordar. Y justo esta discordancia es lo que da lugar a disociar en piezas distintas la verdad de las opiniones, la realidad de las apariencias y la objetividad de las impresiones:

«C'est parce que toutes les opinions, les apparences et les impressions *ne sont pas compatibles*, qu'il a lieu de dissocier la vérité des opinions, la réalité des apparences et l'objectivité des impressions. On sait, dès lors, qu'il y a des opinions fausses, des apparences illusoires et des impressions trompeuses, mais toutes ne sont pas de cette nature : il faut *un critère* pour sauver ce qui mérite de l'être.» (*Rh*: 426)

Las disociaciones van por parejas; y de una primera salen el resto, todas ellas relacionadas, cada *cónyuge* de una pareja disociada comparte todo un campo semántico. A la pareja *racionalista* que nos ocupa, verdad- opinión, corresponden las parejas: realidad-apariencia, fondo-forma, ciencia-retórica.

Al tratar Perelman las parejas disociadas habla de *terme I* y de *terme II*. En el caso que nos ocupa aquí, la propuesta del criterio de evidencia (*critère*) salvaría la incompatibilidad entre la pareja que se ve incompatible: opinión (*terme I*) – verdad (*terme II*). El *terme I* corresponde a la opinión, aquello que se presenta en primer lugar, a lo que es conocido primero (el punto de partida de la duda es el mundo sensible, lo que aparece al sujeto). El *terme II*, en la medida que se distingue del *terme I* (lo opuesto), solo se comprende en relación al *terme I*, puesto que el *terme II* (la verdad) es el resultado de una disociación operada en el seno del *terme I*, es decir, antes de la verdad, antes de la certeza del criterio de evidencia, tenemos las opiniones y es en ese terreno, la opinión (*terme I*) en el que aparece la verdad (*terme II*) con el objetivo de eliminar las incompatibilidades, es decir, el hecho de que sean muchas y distintas las opiniones. El *terme II* (la verdad) constituye un criterio, una norma, (el criterio de evidencia) que permitiría distinguir lo que es válido, verdadero de lo que no lo es en relación al *terme I* (las opiniones), de ahí que Descartes someta todas las opiniones a la criba de la evidencia:

---

<sup>36</sup> Cfr. «Le réel commun et le réel philosophique» (1964), en *Rh*: 331-345.

“Toutes nos opinions seront soumises au crible de l’évidence: seront écartées celles à propos desquelles subsiste le moindre doute; les autres fourniront le noyau irréductible et le modèle de tout savoir, car elles sont à la fois données et garanties.” (*Rh*: 426)

Y, según Perelman, este, el *terme II* (la verdad procurada por medio del criterio de evidencia) no es simplemente un dato sino **une construction** que determina desde el momento de la disociación del *terme I* (las opiniones), una regla que permite jerarquizar los múltiples aspectos del *terme I*, es decir, tendríamos un criterio que nos permitiría discernir cuáles son los aspectos a tener en cuenta, calificando de ilusorios y erróneos “ceux qui ne sont pas conformes à cette règle qui fournit *le réel*” (la cursiva es de Perelman):

«Par rapport au terme I, le terme II sera à la fois, normatif et explicatif. Lors de la dissociation, il permettra de valoriser ou de disqualifier tels aspects sous lesquels se présente le terme I : il permettra de distinguer, parmi les apparences, dont le statut est équivoque, celles qui ne sont qu’apparences, de celles qui représentent le réel.» (*ER*: 140-141)

Necesitaba así pues el evidencialista un criterio que nos ayudase a discernir lo verdadero de lo falso. Pero el criterio no es inmediato, hay que buscarlo. Si fuese inmediato y no fruto de una reflexión, dice Perelman, el error sería inexplicable. En este momento de la argumentación perelmaniana en “opinions et vérité” aparece la figura de Descartes *à la recherche d’une méthode*, de un criterio: el criterio de evidencia como criterio de verdad. La evidencia, indubitable por naturaleza, solo sabe de un saber verdadero, que describa lo real tal como es objetivamente:

«Dans l’évidence, la vérité se reconnaît par la présence réelle de son objet. Mais il faut que cet objet soit suffisamment distinct de tout ce qu’il n’est pas, suffisamment isolé, pour justifier l’assurance que l’idée évidente ne dépasse, en aucune manière, ce qui est effectivement donné à la conscience. Le critère d’évidence ne s’accommode nullement d’une vision globale et synthétique : il lui faut des objets dont la simplicité garantit la distinction ; la vision évidente est analytique et l’univers qu’elle relève est atomisé.» (*Rh*: 427)

Este modo de ver “evidente” quizá sea el menos evidente de todos los modos de ver. Exige, según Perelman, “des objets” cuya simplicidad garantice

la distinción, es decir, para que algo se vea *claro y distinto*, ese algo ha de ser *claro y distinto*. De ahí que diga Perelman que la visión evidente no se acomode a una visión global y sintética, integradora, sino que en busca de esa “claridad” *atomise* el universo para hallar en él los objetos a los que corresponden esas “ideas claras y distintas”. De esta manera, el evidencialista calificará de error todo aquello que no se acomode a su visión *analytique*.

Al huir del error, Descartes somete todo a la prueba de la duda metódica, es decir, todo con lo que contamos sin ser críticos (*sans esprit critique*) y elimina todo lo que no resiste el examen de la duda. Y lo único que queda después de la operación de sustracción de todo aquello de lo que no podemos estar seguros, de lo que es indubitable, es lo evidente, la más sólida de nuestras certezas. Todas las opiniones pasarán por la criba del criterio de evidencia. Y todas aquellas opiniones de las que tengamos la menor duda serán rechazadas; no obstante, aquellas que pasen la prueba constituirán el núcleo irreductible y el modelo de todo saber. Lo que es verdadero se impone como verdadero a nuestro pensamiento, luego la evidencia en tanto y en cuanto que pensamiento de lo evidente sería el aspecto subjetivo de una verdad objetiva. Y de repente, tenemos el método que guiará nuestra razón para llegar a una verdad presuntamente sin supuestos. De esta manera, no fiándose nada más que de lo que es evidente o de lo que se puede reducir a la evidencia, estaremos en posesión de una ciencia objetivamente válida.

Pero cabría preguntarse si no sería esta verdad primera, evidente, ya un presupuesto. En ese caso el criterio de evidencia no sería primero sino derivado. Descartes con su duda “presupone” un punto de partida, “supuestamente” no supositivo<sup>37</sup>.

Lo evidente no necesita demostrarse pero para hacer evidente algo que no lo es en principio el único modo es la demostración formal. El razonamiento descrito por la lógica formal se caracteriza por la presencia de un cierto número de puntos de partida, llámese axiomas, definiciones o reglas de inferencia. En número limitado, estos puntos de partida son definidos de la manera más rigurosa posible apuntando a la certeza de las conclusiones. Se trata de enunciados que no perteneciendo al punto de partida sí que están religados a

---

<sup>37</sup> Cfr el epígrafe “La *inevidencia* de la evidencia cartesiana”, cap. VII, “La *derrota* de la filosofía”.



ellos, a estos principios a través de reglas de inferencia aplicados a ellos, a los axiomas y a las definiciones. Los puntos de partida de la argumentación, por el contrario, no tienen que ser dados explícitamente ni de manera rigurosa, como lo son los principios de los que parte la lógica. Ni han de ser siempre presentados de manera exhaustiva al comienzo del razonamiento. Allí donde acaba la evidencia lógica empieza la confusión retórica.

Habría que preguntarse, por un lado, si la distinción perelmaniana entre lógica formal (demostración) y lógica informal (argumentación) no respondería en el fondo a una disociación establecida por el propio Perelman con su *NR* que, una vez borrada la distinción de la tradición entre opiniones-verdad, estableciera, ahora en otros términos, la disociación entre una *raison contraignante* (la de la lógica formal) y una *raison élargie* (la de la lógica informal). Para Perelman no solo la evidencia no es un criterio de verdad sino que la razón misma hay que desligarla de la noción de verdad. Si desligamos la razón de la verdad, nos queda la adhesión, la persuasión del otro a través de nuestras razones. El “criterio” perelmaniano sería la adhesión. Y ya no hablaríamos de una verdad que se impone<sup>38</sup> sino de argumentaciones más o menos convincentes, más o menos razonables. Si antes era el criterio de evidencia, el que establecía el buen camino, el método en su monólogo hacia la verdad, ahora es la argumentación retórica desde *el giro perelmaniano* la que abre múltiples posibilidades de diálogo, y ese método, el retórico, ya no estaría trazado de antemano, ni nos asegura poder plenamente convencer al otro, ni siquiera nos garantizaría la adhesión de lo que Perelman llama “auditorio universal”, el supuestamente más racional de todos los auditorios y cuya adhesión plena desde la perspectiva de una *raison élargie* no hay que entenderla de forma literal sino en sentido metafórico<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> La adhesión siempre admite grados frente a una verdad como la *proposta* (impuesta) por la tradición racionalista que no se plantea la adhesión del otro puesto que no la cuestiona, la ve evidente. Ante la verdad que descubre (*aletheia*) solo cabe descubrirse (*quitarse el sombrero*). Ante una verdad así concebida no tiene sentido pues, hablar de adhesión.

<sup>39</sup> Creemos que la única manera de ser coherente la noción de “auditoire universel” en la argumentación perelmaniana es no tomándola al pie de la letra –cosa que han hecho la mayor parte de los críticos -sino en sentido figurado, como una metáfora. Justamente esto, el carácter retórico del *auditoire universel* es lo que nos proponemos argumentar en el capítulo seis de este trabajo. Consideramos que solo este enfoque

Por otro lado, también cabría preguntarse si el Perelman lógico no echa de menos un tipo de prueba para la argumentación del lado de la lógica al reprocharle a Descartes y a una determinada tradición filosófica el haber elaborado una epistemología que impidiese a la argumentación “el método de la prueba”. Y esto es debido a que al haber Descartes erigido la evidencia como modelo de prueba, hace inútil cualquier prueba:

«Toute preuve serait réduction à l'évidence et ce qui est évident n'aurait nul besoin de preuve.» (TA: 5)

Sabemos además que Perelman no rechaza la prueba lógica sino que la considera inadecuada para hablar de los juicios de valor, por no ser conveniente su aplicación a las ciencias humanas. Dos son los dominios de Perelman: el lógico, durante sus primeros años, y el retórico, consolidado en el TA, aplicados al Derecho y a la Filosofía. La prueba desarrollada por la lógica se caracteriza sobre todo por su rigor. De lo que resulta además que, cuando es correctamente hecha, siempre convence al auditorio. Recordemos que para Descartes el entendimiento nunca se equivoca si hace un uso adecuado de la razón pero ¿de qué razón? De la *raison contraignante* que exige toda prueba lógica, la razón de la demostración, la que opera dentro de los límites de la lógica formal.

La noción de evidencia, apoyada en una intuición, hace desaparecer la noción de prueba en sentido discursivo o demostrativo. Ni se demuestra ni se argumenta, no hace falta. Perelman también halla en Pascal la noción de evidencia, situándolo por ello<sup>40</sup> en la misma línea que Descartes.

---

trópico da sentido a la definición de la NR, formulada en términos de adhesión. En el *racionalismo* de la NR la adhesión es siempre un problema a resolver por medio de la argumentación mientras que en el racionalismo cartesiano no se cuestiona, se da por hecho. La salida, si la hay, siempre será la adhesión plena, no hay lugar para el desacuerdo, para las opiniones, ante lo verdadero. No es así como entiende “la adhesión” Perelman, para que haya adhesión es necesario que haya acuerdo; y el acuerdo nunca es absoluto pero sí razonable. No es extraño que Angenot se dirija a Perelman como “philosophe du Raisonnable”.

<sup>40</sup> En relación a la noción de prueba, Perelman hace a Pascal continuador de Descartes y para ello se basa en sus *Règles pour la démonstration* (Pascal, *De l'esprit géométrique*, II, De l'art de persuader, pp. 380-381). Aunque, según Roland Schmetz, la cuestión de la prueba es mucho más compleja en Pascal que como lo explica Perelman, y que posiblemente la haya simplificado con objeto de hacerla posición

En el artículo «De la preuve en philosophie» (1952) aparece explícito que lo evidente se mantiene al margen de toda prueba. El error de Descartes, según Perelman, habría sido *assimiler*, es decir, tratar como equivalentes dos planos distintos, el plano psicológico y el plano lógico. De esta manera, *l'évidence reliait le psychologique au logique et permettrait de passer de l'un à l'autre (...)* (TA: 4).

Lo que queda claro, a nuestro juicio, es que Perelman rechaza la evidencia como criterio de verdad. Para “los evidencialistas” solo el sentimiento de evidencia es señal de verdad; cualquier otro sentimiento no tan firme como la evidencia no tendría ningún valor epistémico. Ya que al aceptar la evidencia como criterio de verdad no hay prueba que valga, ya que hemos llegado a ella de una manera inmediata, sin la mediación de la argumentación. Y si no lo vemos evidente, en el caso de que queramos tener la certeza de lo que conocemos, la prueba sigue un camino fijo, hasta hacerlo evidente, hasta que no haya nada que probar porque todo está probado: este camino es el de la ciencia. Todo lo que se salga del recto camino caería en la opinión, siempre retórica. La disociación opiniones-verdad lleva en su seno la disociación retórica-ciencia. No es casual que para Platón, amigo de alegorías y analogías, la retórica sea a la ciencia (prueba del saber), lo que el arte de la culinaria (lo que una vez probado nos da el sabor) es a la nutrición<sup>41</sup>.

---

racionalista menos flexible, si matices con el objetivo sobre todo de poder definir su propia visión de la retórica, contraria a la prueba demostrativa: “La question de preuve est beaucoup plus complexe chez pascal qu'en dit Perelman. À côté de la recherche d'une certaine réduction à l'évidence, Pascal développera au 'art d'agrée', et il en user. Il faut d'ailleurs noter que persuader et démontrer ne s'opposent pas strictement sur le problème de la vérité. Au contraire, D. Descotes montre que l'art de persuader chez Pascal est l'art de prouver la vérité et en même temps de la faire admettre à un auditoire défini (Dominique Descotes, *L'argumentation chez Pascal*, 1993, pp. 28-29). Enfin, il est bon de tenir *De l'esprit géométrique* pour un ouvrage-programme dans l'œuvre de Pascal. Les *Provinciales* et les *Pensées* viendront nuancer et compléter ses réflexions sur l'art de persuader (D. Descotes, *op. cit.*, pp. 40-42). Cela dit, il nous semble que si Perelman invoque Descartes et Pascal, c'est avant tout pour pouvoir définir sa propre vision de la rhétorique. Aussi convenait-il de simplifier et de durcir chaque position. » (Schmetz 2000: 39)

<sup>41</sup> Nos parece muy ilustrativa la analogía platónica que relaciona la retórica con la culinaria interpretada por J. A. Marín al hablar de lo que supone el *saber* retórico, un *sabor*, para el evidencialista:

«Sostiene el metafísico por antonomasia, evidencialista, que la retórica es un adjetivo, algo así como la culinaria de la nutrición –Platón (des) calificó la

¿En qué condiciones, se pregunta Perelman, la evidencia será signo de verdad y criterio del valor de las opiniones? Será preciso, para comenzar, que la idea misma de una evidencia engañosa o de una falsa evidencia constituya una imposibilidad lógica. La evidencia para hacer bien su papel debe no solo garantizar la verdad de su objeto sino que debe ella mismo ser incontestable, fuera de toda duda. De este modo las disociaciones opinión-verdad, apariencia-realidad no le conciernen porque le resultan evidentes. La evidencia pues se referirá a un saber verdadero, objetivo, describiendo lo real tal como es realmente. El evidencialista ve como natural la distinción entre verdad y opinión, entre ciencia y retórica:

«L'instauration du critère de l'évidence<sup>42</sup> devait entraîner fatalement l'élimination de l'argumentation comme technique de raisonnement philosophique.» (*Rh*: 247)

Las verdades resultado de la aplicación del criterio de evidencia no serán formuladas en un lenguaje contingente, puesto que para que sean expresadas y comunicadas sin riesgo de error no de equívoco, es preciso que el lenguaje refleje el objeto al que se refiere, que lo calque sin deformarlo, es decir, que lo que diga el lenguaje coincida con la realidad (*Rh*: 428). La opinión que no sea evidente es así pues necesariamente errónea y solo si es *attachée* a la evidencia por medio de una demostración en buena y debida forma podrá pasar al lado del saber. Puesto que todo desacuerdo, toda incertidumbre es considerada como señal de error.

Al ser el primer presupuesto de la metafísica de la evidencia su propia evidencia y presentar lo evidente como verdadero, la opinión, las opiniones, no

---

retórica con los términos “*empeiria*” (experiencia), “*tribé*” (rutina) y “*kolakeia*” (halago). Cfr. *Gorgias* 464b-465e, al final de esta escena, Sócrates concluye del siguiente modo: ‘Así pues, ya has oído lo que la retórica es para mí: lo equivalente respecto del alma a lo que respecto del cuerpo es la culinaria’-. Lo retórico es un adorno del conocimiento, un abalorio que a lo más puede embellecer lo que se sabe, pero no es conocimiento, nunca puede producir lo que se sabe. La retórica podrá mejorar el sabor, pero no el saber.» (Marín-Casanova 2005: 58)

<sup>42</sup> El recurso a la evidencia es propio tanto de la intuición racional de los cartesianos como de la intuición sensible de los empiristas: “(...) le recours à la *évidence*, qui caractérise l'intuition rationnelle chez les cartésiens, l'intuition sensible chez les philosophes empiristes.” (*Rh*: 247)

son asunto del evidencialista, entretenido más bien con su razón abstracta en el cálculo deductivo que refleja la univocidad de su palabra lógica. Sin embargo, una filosofía constreñida a la certeza de la evidencia suena hueca, vacía. La misma “demostración” de la evidencia como criterio de verdad no responde a ningún algoritmo, no puede hacerse mediante el cálculo del razonamiento abstracto sino mediante una *argumentación retórica*. En contra de lo que piensa Descartes y sus acólitos evidencialistas, la verdad, si la hay, no tiene su propio terreno separado de las opiniones.

En “De l’évidence en métaphysique» (1970), Perelman recuerda que la verdad es una cualidad atribuida a los juicios (jugements). Ahora bien, estos, los juicios son hechos de discurso. La verdad es una verdad de proposiciones. Sin embargo, la evidencia o la intuición es un estado mental, propio de un sujeto, un sentimiento tenido en un momento determinado. Para que se pueda decir que esta intuición es verdadera, es preciso transformarla en un juicio, es decir, volcarla al lenguaje. Sin embargo, el trasvase de una intuición al lenguaje de signos sería, por la definición de la evidencia misma, imposible. De hecho, el propio Descartes la define como la identidad entre el pensamiento del sujeto y el objeto mismo.

Podríamos considerar a Descartes como máximo exponente de la disociación entre el pensar y el decir (es la voluntad siempre la que habla), mientras que el pensamiento solo puede darse en el acto mismo de pensarse, por ello en el *Je pense donc je suis*, el “donc” no marca la consecuencia, no hay deducción sino que el pensamiento se da pensándose por un sujeto, por un “moi”. La disociación entre el pensar y el decir es presentada por Descartes como la coincidencia del pensar con el ser, que coincide a su vez con lo dicho por el lenguaje:

« Au moment où Descartes décide de construire la métaphysique elle-même sur des bases nouvelles, il a besoin d’autre chose que d’un critérium qui lui permette d’affirmer que des réalités correspondent hors de la pensée à la vérité déjà contenue dans la pensée. Ce sera l’œuvre du *Cogito* que de rendre possible une telle certitude.» (Étienne Gilson, *René Descartes, ‘Discours de la méthode’,* texte et commentaire, citado en Schmetz 2000: 98)

Ahora bien, desde una perspectiva retórica, la identificación entre el pensamiento del sujeto y el objeto no puede existir en un juicio porque lo propio de los signos lingüísticos es precisamente no coincidir con el objeto que ellos designan. Luego, no se trata de que el criterio de evidencia sea insuficiente como criterio de verdad sino como criterio mismo, para que la evidencia se pueda comunicar ya sería desde el lenguaje, que no puede coincidir con una intuición incommunicable:

«Dans la mesure où l'évidence de certaines intuitions résulte de l'identité de ce qui est perçu avec le sujet percevant, peut-on passer de cette évidence à celle qui confère l'évidence à un jugement ? N'oublions pas en effet, que tout jugement nécessite l'intervention d'un langage qui, en tant que moyen de communication ne peut, par principe, coïncider avec une intuition incommunicable.» (ChA: 243)

Si la evidencia se comunica ya no sería la evidencia aquella en la que coincide el pensamiento del sujeto con el objeto, tal como la entendía Descartes, lo que subyace aquí pues es la presuposición cartesiana de que el mundo sea transparente al pensamiento. Pero desde una perspectiva retórica como la que defendemos aquí el pensamiento es el decir, no hay pensamiento sin el decir. El pensamiento no puede ser transparente al mundo, el pensamiento no coincide con el mundo. El mundo siempre estará mediado por el lenguaje, de ahí su "retoricidad"<sup>43</sup>. Luego el recurso a la intuición o a la evidencia para fundar la verdad de los juicios no es pertinente. Eliminado el recurso a la evidencia, la verdad de un juicio ya no depende de algo exógeno como un hecho (donnée) psicológico sino que dependerá de otros juicios:

«Par l'élimination du recours à l'évidence, la vérité d'un jugement ne dépend plus de quelque chose qui lui est exogène comme une donnée psychologique. Au contraire, elle dépend d'éléments qui lui appartiennent, c'est-à-dire, tout simplement d'autres jugements. Ce faisant, il nous semble que Perelman rend la philosophie à elle-même.» (Schemtz 2000: 99)

Dicho esto cabría preguntarse, según Schemtz, el tipo de relaciones que existe entre los juicios. Formulado en otros términos, de qué manera un juicio

---

<sup>43</sup> Creemos que hay una fuerte confluencia en relación a la "retoricidad" del lenguaje entre López Eire y Perelman.

podría desempeñar el mismo papel que la evidencia. La respuesta la halla en el artículo “Philosophies premières et philosophie régressive” (1949). En este artículo, Perelman caracteriza la *philosophie régressive* como un conjunto de tesis o fundamentos en “solidarité” con los hechos o los datos que estos explican. Lo que significaría que una filosofía de esta guisa, como la de una filosofía retórica, enhebra un proceso de relaciones (*liaisons*) de unos juicios con otros (lo que nos hace pensar en la analogía del tejido en oposición a la cadena); y en particular con aquellos que describen los hechos o los datos. Esta caracterización es aún más interesante ya que la relación que hay entre esos juicios es una relación heurística aunque también epistemológica, ya que permitiría evaluar la verdad de las tesis en cuestión; pero nunca ontológica. Además, la relación que habría que buscar entre los juicios que describen los hechos o los datos y aquellos que contienen un fundamento es una relación de explicación y no de “fundamentación”, lo que permitiría coordinar los hechos y los datos no de una manera absoluta.

En el artículo “De l'évidence en métaphysique” (1970), Perelman señala que la evidencia, en particular la evidencia cartesiana, es siempre simple, que parte de la claridad, de la verdad. Esta simplicidad es debido al aislamiento del objeto a conocer, apartado del resto de la realidad, como lo es el mismo cogito, una cosa pensante, un primer principio, que se piensa aislado, solo cuando tengamos a Dios tendremos la garantía de conocer el mundo. A esta visión unívoca del conocimiento Perelman objeta la imposibilidad de conocer un objeto, en el sentido de objeto de conocimiento independientemente de las relaciones que mantiene con los demás. Es más, un objeto solo será conocido por las relaciones que lo unen a otros. Es en una perspectiva que podríamos calificar de global, “floue”. La claridad de una noción depende de las relaciones que ella establece con otras, es decir, dentro de un contexto. En términos de Perelman:

«Ces exemples (...), nous semblent prouver qu'une notion est claire non pas indépendamment de son contexte, mais parce que, dans les contextes connus, on n'entrevoit pas de cas où son application pourrait raisonnablement prêter à controverse.» (ChA: 244)

Así, quien quiera conocer habrá de situar una noción en diversos contextos e intentar hacerla clara. Pero lo que Perelman sostiene es que justamente cualquier noción dentro de un contexto nunca quedará aclarada del todo:

« (...) la clarté de une notion reste une hypothèse soumise à l'épreuve de tout cas d'application imprévu. On conçoit que, dans ces circonstances, affirmer d'une notion ou d'un texte qu'ils sont clairs, ce ne soit pas, le plus souvent, exprimer un état de choses objectif, mais faire preuve d'un manque d'imagination ou d'un défaut d'expérience.» (ChA: 245)

En lugar de hablar de nociones absolutamente claras, mejor sería tender a la claridad de una noción en un número limitado y determinado de aplicaciones. Solo en la lógica tendría cabida la claridad absoluta:

«On peut prétendre qu'une notion Claire dans les contextes connus, le restera toujours si l'on est assuré d'une connaissance exhaustive de tous ses contextes possibles. Cette prétention se justifie le mieux quand les cas d'application d'une notion ont été artificiellement limités, comme dans un contexte formel.» (ChA: 245)

Tal como apunta Roland Schmetz, pese a la distancia temporal entre « Philosophies premières et philosophie régressive » y « De l'évidence en métaphysique », nos encontramos con la misma idea en estos dos artículos: una filosofía no se caracteriza por la fuerza iluminadora de sus tesis sino que más bien al contrario, ésta se define y vale por su despliegue discursivo en el cual las tesis son objeto. Esta dependencia de los fundamentos tiene como consecuencia limitar su valor epistémico.

En el artículo "Opinions et vérité" (1959), escrito en el momento de la aparición del *TA*, Perelman muestra su rechazo, una vez más, del criterio de evidencia como garantía de conocimiento. Rechazo que supone, al mismo tiempo, la rehabilitación de la opinión, la apertura al debate, a la controversia, convirtiendo el conocimiento en un *factor* humano, con sus imprecisiones y sus errores. El conocimiento, desde una perspectiva retórica, es siempre perfectible, siempre imperfecto, lo más alejado que hay de la *clarividencia divina*:



«Le rejet de l'absolutisme c'est, avant tout, le rejet du critère de l'évidence. Mais c'est, en même temps, la réhabilitation de l'opinion. Si l'on n'admet pas la validité absolue du critère de l'évidence, entre la vérité et l'opinion il n'y a plus de différence de nature, mais de degré. Toutes les opinions deviennent plus ou moins plausibles, et les jugements qui fondent cette plausibilité ne sont pas eux-mêmes étrangers à toute controverse. Il n'y a plus de savoir objectif et impersonnel ou, ce qui revient au même, garanti par un esprit divin. La connaissance devient un phénomène humaine, d'où l'erreur, l'imprécision, la généralisation indue ne sont jamais absentes. La connaissance, toujours perfectible, est toujours imparfaite.» (Rh: 432)

La fuerza de la prueba argumentativa solo depende del grado de adhesión a sus *premisas*. Un sistema lógico, en cambio, solo se piensa completo, cerrado, cuando es capaz de expresarse en un lenguaje formal. Solo los sistemas lógicos son completos, y no pueden, sin embargo, pretender imponerse como el modelo universal de razonamiento. El razonamiento lógico no da cuenta de determinados "hechos", los llamados juicios de valor escapan a la lógica. De ahí que el neopositivismo lógico, epígono del racionalismo, rechace todo lo que no cae bajo una razón así interpretada. La filosofía no ha lugar, ni el derecho, nada que tenga que ver con las ciencias que no son naturales, lo que no está sujeto en los esquemas de un pensamiento *mathético*. La retórica supone la puerta (*poros*) de la aporética situación en la que el segundo enemigo de Perelman, el positivismo lógico, había relegado toda filosofía: es la época en la que el mismo filósofo, el positivista lógico, no es que reniegue de la retórica (considerada todo lo más asunto de estilo) sino lo que es quizá aún peor, de la filosofía misma. Solo cuando el positivista lógico deje atrás el lenguaje formal y empiece a considerar el lenguaje natural tendrá sentido de nuevo la filosofía y se podrá hablar de argumentación y de retórica.

Al hilo del lenguaje formal, unívoco y diáfano toda vez que rígido y limitado, otra analogía reclama nuestra atención, la que establece la relación entre la lógica formal y el vaso, transparente pero rígidamente indeformable si queremos hacerlo añicos, usada por Perelman precisamente para "demostrar" la limitación del razonamiento formal:

«Mais peut-on dire que le verre constitue un matériau parfait qu'il est transparent et indéformable ? Qui voudrait confectionner dans ce

matériau des chemises et des pantalons ? N'oublions pas, en effet, que la langue naturelle sert à plus d'un usage et que certains de ceux-ci nous obligent de nous écarter des conditions qu'imposent à une langue artificielle, comme celle de la logique formelle, les logiciens et les mathématiciens.» (« L'usage et l'abus des notions confuses », *RD*: 153-154)

### 3.2. El método perelmaniano parte de nociones confusas

La segunda parte del *TA* tiene como objeto el punto de partida de la argumentación (*le point de départ de l'argumentation*). En el primer capítulo, titulado *L'accord*<sup>44</sup>, Perelman habla de las premisas<sup>45</sup> de la argumentación:

«Notre analyse de l'argumentation concernera d'abord ce qui est admis comme point de départ de raisonnements et ensuite la manière dont ceux-ci se développent, grâce à un ensemble de procédés de liaison et de dissociation<sup>46</sup> (...) En effet, le déroulement aussi bien que le point de départ de l'argumentation supposent accord de l'auditoire. Cet accord porte tantôt sur le contenu de prémisses explicites, tantôt sur les liaisons particulières utilisées, tantôt sur la façon de se servir de ces liaisons : d'un bout à l'autre, l'analyse de l'argumentation concerne ce qui est censé admis par les auditeurs.» (*TA*: 87)

Ahora bien, lo que en una demostración está claro a la luz de la evidencia, sus premisas<sup>47</sup>, en una argumentación nunca son evidentes, porque deben contar con el acuerdo del auditorio. Nada va de suyo en la

---

<sup>44</sup>Para Perelman el punto de partida de la argumentación, así como su desarrollo, implica el acuerdo, *l'accord*, es decir, la aprobación del auditorio: su conformidad sobre el contenido de premisas explícitas (*TA*: 87). El punto de partida de la argumentación *parte* así pues de lo que se supone admitido por los oyentes (*ce qui est censé admis par les auditeurs*).

<sup>45</sup> Cuando hablamos de "premisas" – del lat. *praemissus*, part. pas. de *praemittere* – pensamos en lo que está *premitido*, adelantado, anticipado, es decir, en lo que va delante, en el punto de partida, que es al mismo tiempo lo permitido por los *partenaires* retóricos. Siempre se parte de un cierto acuerdo explícito o implícito antes de empezar a argumentar.

<sup>46</sup> Los enlaces y las disociaciones son estudiadas en la tercera parte del *TA*, dedicada, a través del análisis de variados y diversos textos, a las técnicas argumentativas.

<sup>47</sup> Las premisas de un silogismo en una demostración lógica, transformadas en verdades inquebrantables, intangibles, a la luz de la evidencia, se hallan aisladas de todo contexto, ajenas a todo acuerdo, a toda adhesión (*TA*: 36).

argumentación, tanto sus “premisas”<sup>48</sup> como sus “inferencias”, lábiles, deben ir siendo admitidas en el transcurso de la argumentación por *los protagonistas del acuerdo*<sup>49</sup>. Incluso la elección misma de las premisas y su formulación, con la

---

<sup>48</sup> En una demostración las premisas están dadas, fijadas, de antemano, sin embargo, en la argumentación las “premisas” son lábiles y pueden enriquecerse, aunque sean siempre precarias y varíe la intensidad con la que se adhiere el auditorio a ellas:

«Dans l’argumentation, par contre, les prémisses sont labiles. Au fur et à mesure de l’argumentation, elles peuvent s’enrichir ; mais elles sont par ailleurs toujours précaires, l’intensité avec laquelle on y adhère se modifie.» (TA: 651)

La precariedad no hay que entenderla en sentido negativo sino como consecuencia de una visión contraria a la visión lógica o logicista de la argumentación, como *una ampliación del campo de batalla* retórico:

«Contre une vision logique ou logiciste de l’argumentation, Perelman, suivant Aristote, souligne l’importance des arguments *topiques*, c’est –à-dire des lieux (*topoi* en grec, *loci* en latin). Un lieu de l’argumentation est une *source* d’argumentation moins puissante qu’une prémisse scientifiquement prouvée. C’est une prémisse d’un genre différent, plus souple. » (Goltzberg 2015: 19)

A *l’assouplissement* (flexibilidad, labilidad) de las « premisas » argumentativas, Perelman contrapone *le durcissement* (el endurecimiento, la rigidez) de las premisas demostrativas.

<sup>49</sup> Cuando hablamos aquí de *los protagonistas del acuerdo* nos referimos al acuerdo, a la adhesión, más o menos fuerte, respecto de las “premisas” por parte de los polos implicados en la argumentación: el orador y el auditorio. No olvidemos que para Perelman la argumentación, la retórica, solo tiene sentido en función *d’un auditoire*:

«En effet, l’objet de cette théorie (*la nouvelle rhétorique*) est l’étude des techniques discursives permettant *de provoquer ou d’accroître l’adhésion des esprits* (auditorio) *aux thèses qu’on présente* (orador) *à leur assentiment* » (TA: 5)

Los valores admitidos por el auditorio, el prestigio del orador, hasta el lenguaje empleado, son elementos (conformando la trinidad orador-discurso-auditorio) que están en constante interacción cuando se trata de conseguir la adhesión de los individuos (*l’adhésion des esprits*). El hecho de que Perelman conciba la argumentación siempre dentro de un discurso en el que la persuasión, la adhesión, en definitiva, el acuerdo o desacuerdo entre el orador y su auditorio son primordiales, supone un preludio de una nueva manera de concebir no solo el lenguaje sino también la gramática, tal como es presentada por P. Charaudeau en *La grammaire du sens et de l’expression*; no como una estructura formal fuera de contexto sino como una gramática que se da siempre dentro de una circunstancia discursiva. De este modo, las palabras y sus relaciones solo tienen sentido dentro de un contexto, en sentido amplio del término. Y esto ya supone un uso retórico del lenguaje. De ahí que se acople, como la mano a un guante, la trinidad de *la nouvelle rhétorique* (orador-discurso-auditorio) al *dispositif* charaudiano de todo acto de comunicación, en cuyo corazón *se trouve le sujet parlant* (*le locuteur, qu’il parle ou écrive*, que se corresponde con lo que Perelman llama “orateur”), *en relation avec un autre partenaire* (*l’interlocuteur*, correspondería al “auditoire”) (Charaudeau 1992: 634). Los

maleabilidad<sup>50</sup> (*aménagements*) que entrañan, configuran la preparación del razonamiento argumentativo, que más que una disposición (*une mise en place*) de elementos constituye ya un primer paso, es decir, un punto de partida, en su utilización persuasiva:

«L'orateur, en utilisant les prémisses qui serviront de fondement à sa construction, table sur l'adhésion de ses auditeurs aux propositions de départ, mais ceux-ci peuvent la lui refuser, soit parce qu'ils n'adhèrent pas à ce que l'orateur présente comme acquis, soit parce qu'ils perçoivent le caractère unilatéral du choix des prémisses, soit parce qu'ils sont heurtés par le caractère tendancieux de leur présentation<sup>51</sup>.» (TA: 88-89)

En este apartado tendremos presentes los párrafos 33, 34, 35 del segundo capítulo, *Les choix des données et leur adaptation en vue d'une argumentation*, de la segunda parte de TA, titulada *Le point de départ de l'argumentation*, puesto que son *les notions*, concretamente, *les notions confuses*<sup>52</sup>, objeto de nuestro interés en el campo de batalla filosófico.

---

componentes de este dispositivo son cuatro: *la situation de communication*, identidad psycho-social del orador y su auditorio, ligados a través de un *contrat de communications*, muy similar a lo que Perelman llama *contact d'esprits*; *les modes d'organisation du discours*, en relación al propósito comunicativo que se propone el orador, uno de estos propósitos es argumentar; *la langue* que permite *la mise en discours*; y *le texte*, que representa el resultado material del acto de comunicación, hecho de lengua y de discurso, y limitado por la circunstancia discursiva ( lo que Perelman llama *les cadres de l'argumentation*, es decir, *des contraintes imposées par la situation de communication*) (Charaudeau 1992: 634) (Cfr. Charaudeau 1984; Breton 1996)

<sup>50</sup> Nosotros nos hemos permitido aquí la traducción del término plural *aménagements* como "maleabilidad" (J. Sevilla Muñoz lo ha traducido como "adaptaciones") al considerarlo más apropiado dentro del contexto perelmaniano en el que nos movemos es este capítulo, tratando de enfocar, de poner el acento, o como diría Perelman, de *présenter* la plasticidad, el dinamismo, de toda argumentación frente a la rigidez demostrativa.

<sup>51</sup> Tres planos son los que encuentra Perelman a la hora de abordar el punto de partida de una argumentación, correspondientes a los tres capítulos de la segunda parte del TA, titulado *Le point de départ de l'argumentation: l'accord concernant les prémisses, leur choix, y leur présentation* (TA: 88).

<sup>52</sup> Nosotros nos centraremos en las *notions confuses* después de, una vez superado el período positivista, la reivindicación de la retórica, es decir, lo que M. D. Narváez Herrera llama el "giro pragmático" en el pensamiento de Perelman, a principios de los años cincuenta:

Pero ¿a qué se refiere exactamente Perelman al hablar de *notions confuses*? Exactamente, a nada. Si respondemos con una metáfora: las *notions confuses* podrían ser los manejables hilos de la madeja argumentativa; pero lo más seguro es que estemos obscureciendo, confundiendo, aún más su significado. El caso es que no es fácil tratar de definir, de precisar, lo que por definición es indefinido, impreciso, confuso. Nos arriesgamos a que cada vez que creamos conseguir aprehender el significado de *la notion confuse* termine derramándose y perdamos el hilo de nuestra madeja argumentativa. Será inevitable. Reflexionando Perelman al hilo del uso de *notions*, llega a la conclusión de que solo se puede considerar una noción unívoca, que es justo lo contrario de una *notion confuse*, si su campo está totalmente determinado. Cosa que de ningún modo ocurre en el campo de batalla argumentativo en general, y filosófico, en particular, ya que esta determinación o completa precisión, solo sería posible en un sistema formal del que se podría eliminar cualquier imprevisto. Pensemos en el reducido campo de batalla del ajedrez, a sugerencia de Perelman, donde la noción de “fou”<sup>53</sup> cumple esta condición: que

---

« (...) podríamos decir que a partir de 1952, cuando un giro pragmático en sus tesis, lo lleva de la pretensión positivista de hallar una “lógica de los juicios de valor” a la propuesta y elaboración de una nueva retórica que, al tiempo que señala los límites mismos de la lógica formal en cuanto a las dinámicas del lenguaje ordinario, sugiere también la ampliación de la idea de racionalidad que hereda de la modernidad básicamente del modelo cartesiano. Hablamos, así, de dos períodos diferentes (el primero de ellos es el positivista correspondiente al análisis formal de la noción de justicia en *De la justice* 1945) en el pensamiento de Perelman, consecuencia de un giro en su propio pensamiento, que de alguna manera sugiere también un cambio de perspectiva (pragmático-retórica) en su visión de las nociones confusas.»(Narváez Herrera 2011: 279-280)

Por otro lado, es preciso señalar que el análisis de las *notions confuses* por parte de Perelman tiene sus raíces en los postulados de su maestro Eugène Dupréel, quien en los años treinta había ya publicado escritos como “La pensée confuse”, *Traité de morale*, en los cuales reivindicaba la importancia de este tipo *abierto* de nociones. Respecto a la relación entre Perelman y Dupréel en lo referente a las *notions confuses* cfr. Adolfo L. Gómez: “Dupréel y las nociones confusas” en *La importancia de las nociones confusas*.

<sup>53</sup> El término “fou” en francés puede significar tanto loco como, en ajedrez, alfil. Solo se puede mover de una determinada manera, son las reglas del juego. En una nota a pie de página de la traducción castellana del *TA* de J. Sevilla Muñoz, la traductora nos indica que dado que en español el campo de aplicación de “alfil” se reduce al mundo del ajedrez, ha estimado conveniente buscar otro término, cuyo campo de aplicación tuviera características similares a las de “fou”. La traductora ha optado por el de “peón”. Sin embargo, a nosotros Perelman, con la noción ajedrecista de “fou” nos ha

esté todo previsto. Por lo que no sería la noción de “fou” la propia del *champ rhétorique*, sino, en todo caso, la de “flou”, es decir, la noción de “confuso” que palpita en toda *notion confuse*.

La argumentación con sus *notions confuses* y su proceder indeterminado, a diferencia de las maneras demostrativas<sup>54</sup>, está pues plagada de imprevistos:

«Une notion parfaitement claire est celle dont tous les cas d'application sont connus, et qui n'admet donc pas de nouvelle usage qui serait un usage imprévu : seule une connaissance divine ou conventionnellement limitée est adéquate à une telle exigence.» (TA: 176)

Así pues, en palabras de Perelman, solo un conocimiento divino o convencionalmente limitado es adecuado para tal exigencia: la de que para que una noción sea perfectamente clara deben conocerse todos los casos de aplicación y que, por tanto, una vez completamente delimitada, no admitiría un nuevo uso, puesto que todo nuevo uso sería un uso imprevisto. Justo lo contrario de un conocimiento humano dentro del campo imprevisto de la retórica, lugar donde florecen las *notions confuses*. Y todo ello porque el lenguaje no es solamente un medio de comunicación, también es un medio de persuasión, capaz de influir en los hombres. Ahora bien, dice Perelman, aún no se ha resaltado lo suficiente la influencia de las necesidades de la argumentación sobre la maleabilidad de las nociones:

« Or on n'a pas encore mis suffisamment en évidence l'influence des besoins de l'argumentation sur la malléabilité des notions. En ce qui

---

puesto en bandeja el juego de palabras con los adjetivos “fou” (loco) y “flou” (confuso). Habida cuenta de que en ocasiones el propio Perelman llama *notions floues* a las *notions confuses*, aquéllas que se mueven de manera indeterminada, no prevista, en el campo de batalla argumentativo, es decir, retórico.

<sup>54</sup> Por ello, no es posible, dice Perelman, que, como sugiere Bobbio, se pueda acercar el rigor del derecho al de las matemáticas, ni, como propone Kelsen, ver en el Derecho solamente un orden cerrado: “En effet, le juge ne peut, à l'instar du logicien formaliste, limiter, une fois pour toutes, le champ d'application de son système.” (TA: 176) Lo mismo sería para el filósofo, que, en un sistema abierto, como es el campo de aplicación de la filosofía, habrá de motivar, elegir y decidir, sus argumentos. En el capítulo séptimo de esta tesis, *Lo que el filósofo puede aprender del juez*, abordamos justamente la relación estrecha que establece Perelman entre estas dos figuras humanas, la del juez y la del filósofo, acercando por consiguiente el mundo de Derecho al de la Filosofía.

concerne notamment les notions fondamentales (*notions confuses*) de la morale et de la philosophie, seules l'argumentation et la controverse permettent d'expliquer pourquoi on les nuance, pourquoi l'on introduit des distinctions qui montrent l'ambiguïté de ce qui est considéré comme clair auparavant. Et c'est justement parce que les notions utilisées dans l'argumentation ne sont pas univoques et que leur sens n'est pas fixé *ne varietur*, que les conclusions d'une argumentation ne sont pas contraignantes.» (TA: 177)

Perelman señala la no univocidad de las nociones utilizadas en la argumentación para poner el acento precisamente en su carácter dinámico (*leur sens n'est pas fixé*); y que, además, debido a que *les lieux d'argumentation* (las "premisas" argumentativas) son menos *contraignants* que las premisas demostrativas, las conclusiones en las que desemboca el curso de la argumentación no son apremiantes. Una teoría de la argumentación debe de dar cuenta la confusión de nociones y determinar en qué medida cada argumento construye y hace evolucionar una noción. Lo que le confiere un aspecto más dinámico a la argumentación respecto de la lógica:

«Il nous semble que, à côté des sciences constituées, l'analyse de l'argumentation se doit de rechercher un aspect plus foncièrement dynamique. Il faut se demander si une attention suffisante a été portée au rapport étroit qui, selon nous, existe entre leur insertion dans les raisonnements non contraignants et l'évolution des notions.» (Rh: 131)

En el párrafo treinta y cinco, *usages argumentatifs et plasticité des notions*, Perelman afirma que la manera de presentar las nociones fundamentales en una discusión depende, a menudo, de que dichas nociones vayan ligadas a las tesis defendidas o a las del adversario. Y por lo general, cuando una noción *determina* su propia posición, el orador la presenta, no como confusa sino manejable (*souple*), como algo que encerrase grandes posibilidades de valoración y, sobre todo, como pudiendo resistir los envites de nuevas experiencias, es decir, de un modo dinámico, nada determinado. Por el contrario, dice Perelman, las nociones vinculadas a las tesis del adversario serán presentadas como inmutables, fijas:

«En procédant ainsi (maintenendo flexibles las nociones del orador frente a las del adversario) l'orateur fait jouer, à son profit, l'inertie. La souplesse de la notion, que l'on postule dès l'abord et que l'on revendique comme lui étant inhérente permet de minimiser, tout en les soulignant, les changements que l'expérience nouvelle imposerait, que les objections réclameraient: l'adaptabilité de principe à des circonstances nouvelles permettra de soutenir que l'on maintient vive la même notion.» (TA: 185)

Perelman en este parágrafo pone varios ejemplos para ilustrar la presentación *viva* de las nociones por parte del orador frente a la labor de *taxidermista* que este mismo hace con las de su adversario. Uno de estos ejemplos es el de H. Lefebvre, quien defiende un materialismo flexible y rico mientras que, por el contrario, fija el concepto de idealismo:

«H. Lefebvre défend un matérialisme souple et riche, alors qu'il fige le concept d'idéalisme<sup>55</sup> (...) Le matérialisme peut et doit englober tout ce qui est valable, il bénéficie d'une plasticité qui est déniée explicitement à l'idéalisme, lequel se définit, comme dit l'auteur (Lefebvre), par son 'unilatéralité'.» (TA: 186)

Al analizar el ejemplo de Lefebvre, Perelman afirma que parece que la técnica se desarrolla en un doble plano: por una parte, flexibilizamos de hecho las nociones, lo que permite su utilización en circunstancias que se alejan de su uso primitivo; y por otra parte, calificamos de flexibles (*souples*) las nociones en cuestión. Consiguientemente las tesis que defendamos serán las de un pensamiento vivo, flexible, adaptable y, por tanto, siempre actuales, es decir, que responden al perfil de las nociones confusas en cuestión. Por el contrario, el carácter fijo de los conceptos del adversario facilita su refutación y permite considerarlos anticuados (*périmés*), inadaptables, y, por consiguiente, superados (*dépassés*).

---

<sup>55</sup> La traducción castellana de J. Sevilla Muñoz del TA no es aquí del todo correcta: "H. Lefebvre defiende un materialismo flexible y rico, cuando establece el concepto de idealismo" (TA: 225). Sevilla no repara en la introducción de la subordinada por la conjunción "*alors que*", que -aunque esta conjunción pueda igualmente introducir una subordinada de tiempo (que explicaría el "cuando" de la traducción), no siendo aquí el caso- marca claramente la oposición entre "un materialismo **flexible y rico**", por un lado, mientras que, por otro lado, "**fija** el concepto de idealismo". Así pues la idea de oposición, importante para entender el uso de las nociones confusas por parte del orador, no está dicha en la traducción española.



A nosotros no nos interesa el ejemplo de Lefebvre en cuestión sino el análisis que hace Perelman de él, pues consideramos que *la enemistad*<sup>56</sup> con la razón cartesiana, una razón *more geometrico*, por parte de nuestro filósofo responde a *esta técnica*<sup>57</sup> al presentar la argumentación, la retórica, como un lugar dinámico, vivo, donde tiene su imperio una razón histórica, *élargie*, lábil y flexible que se adapta a las distintas circunstancias discursivas, es decir, lo opuesto a una razón estática, fija, eterna, encorsetada y apremiante, como es la razón de la demostración cartesiana.

El campo de la argumentación, para Perelman, es el de lo verosímil, lo plausible, lo probable, en la medida que éste último escape a la certeza del cálculo. Fue Descartes, *el enemigo* de la *raison élargie*, quien, **haciendo de la evidencia el signo**<sup>58</sup> de la razón (TA: 1), solo quiso considerar como racionales las demostraciones, aquellos razonamientos que parten de *idées claires et distinctes*<sup>59</sup>. Todo lo demás caería en el confuso lado de lo irracional,

---

<sup>56</sup> Con toda una declaración de principios en contra de quien está abre Perelman su TA (justo en la primera frase de la *Introducción*):

«La publication d'un traité consacré à l'argumentation et son rattachement à une vieille tradition (la retórica) (...) constituent *une rupture avec une conception de la raison et du raisonnement, issue de Descartes (...)* » (TA : 1) (la cursiva es de Perelman)

<sup>57</sup> A la técnica de la flexibilidad y el endurecimiento de las nociones: «...*une technique adoptée lorsque l'appréciation qui les concerne (a las notions confuses) doit résulter, au moins en partie, de l'argumentation.*» (TA: 187). En el caso de Perelman, poner en evidencia la estrechez (*rétrécissement*) de miras de una razón apremiante en aras de la amplitud (*élargissement*) de la razón retórica. Por ello nos presenta Perelman, la *raison élargie* de la argumentación como maleable, flexible, mientras que, por el contrario, la *raison contraignante* de la demostración nos la muestra rígida, inflexible. (Cfr. la *Introducción* y el primer párrafo, *Démonstration et argumentation*, del TA. De lo que se deduce que el uso de las nociones en función del deseo de valorizar (la argumentación) o desvalorizar (la demostración) lo que ellas califican influye profundamente en su significación. Lo que pone de manifiesto que la utilización de las nociones de una lengua viva (*langue vivante*) en una argumentación se presenta no como una simple elección de los datos sino como construcción de teorías e interpretación de la real gracias a las nociones que ellas permiten elaborar (TA: 177).

<sup>58</sup> El término utilizado por Perelman en el original es "marque", el trasvase al castellano en el vocablo "signo" es de J. Sevilla Muñoz.

<sup>59</sup> En *Les Principes de la philosophie*, al hablar de las ideas claras y distintas, utiliza Descartes la analogía de la luz, que, al incidir sobre los objetos nos permite verlos claramente y con total nitidez, si estamos dispuestos a mirarlos: "...tal y como decimos que vemos claramente los objetos cuando, estando ante nosotros, actúan con bastante fuerza y nuestros ojos están dispuestos a mirarlos". Los objetos, al igual que

impropio de la ciencia, si acaso, lo propio de la retórica. La razón *élargie* que preconiza el racionalismo perelmaniano nunca propondría la evidencia como signo de la razón. Si tenemos que hablar del signo de la razón, sería, en todo caso, del signo lingüístico. El lugar de *la nouvelle rhétorique* está en el lenguaje, lugar en el que las proteicas *notions confuses* se perfilan una y otra vez; y, cuanto más abstracta y universal sea<sup>60</sup>, mayor será su flexibilidad y más ávida de contexto estará:

«La nature même de la délibération et de l'argumentation s'oppose à la nécessité et à l'évidence, car on ne délibère pas là où la solution est nécessaire et l'on n'argumente pas contre l'évidence. Le domaine de l'argumentation est celui du vraisemblable, du plausible, du probable, dans la mesure où ce dernier échappe aux certitudes du calcul. Or la conception nettement exprimée par Descartes dans la première partie du *Discours de la Méthode* était de tenir 'presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable'. C'est lui qui, faisant de l'évidence la marque de la raison, n'a voulu considérer comme rationnelles que les démonstrations qui, à partir d'idées claires et distinctes, propageaient, à l'aide des preuves apodictiques, l'évidence des axiomes à tous les théorèmes.» (TA: 1-2)

Para los evidencialistas, aquellos para los que la evidencia es el signo de la razón, la opinión que no sea evidente o no podamos demostrarla como evidente ha de ser necesariamente errónea y no conseguirá el rango de conocimiento. Puesto que para las filosofías evidencialistas, absolutistas, toda incertidumbre, todo desacuerdo, serían considerados signos de error: *les opinions s'effacent devant l'évidence* (Rh: 432). El desprecio por la opinión en la gran tradición filosófica de Occidente, afirma Perelman, va parejo a la confianza en el criterio de evidencia (tanto del realismo como del idealismo,

---

las ideas claras y distintas, actuarían sobre nuestra *retina* con bastante fuerza. Que digamos que *les idées claires et distinctes* son fuertes -desde una perspectiva perelmaniana el adjetivo adquiriría un sentido muy distinto, ya no sería visto como un valor positivo sino como negativo- sería sinónimo de inflexibles, duras, rígidas, yertas...Luego, fuerza, es precisamente lo que las *notions confuses* (souples), ligeras, lábiles, flexibles..., no tienen. Solo podríamos hablar de "fuerza" de las *notions confuses* con arreglo al grado de adhesión a ellas por parte del auditorio. La inconsistencia y la poca solidez son *valores* retóricos.

<sup>60</sup> Muchas son las *notions confuses* en filosofía; y su "determinación" en un momento dado es lo que ha dado lugar a las múltiples filosofías en la historia del pensamiento. La noción confusa por excelencia en Derecho, profunda y profusamente estudiada por Perelman, es la de justicia.

tanto del racionalismo como del empirismo); y a la importancia de su campo de aplicación. Para toda metafísica absolutista los grandes problemas se formulan en términos de evidencia, en relación a la estructura de la realidad, del conocimiento y del lenguaje:

« Quelles sont les structures du réel et de la connaissance qui rendent l'évidence possible, comment concevoir l'homme ou les facultés humaines illuminées par l'évidence, comment s'élabore le langage humain qui exprime et communique les évidences, voilà les grandes problèmes de toute métaphysique absolutiste. » (*Rh*: 432)

Luego el rechazo del absolutismo en filosofía es ante todo el rechazo del criterio de evidencia toda vez que la rehabilitación de la opinión. Si no contamos con el presupuesto de la validez absoluta del criterio de evidencia, entre la verdad y la opinión ya no habrá diferencia de naturaleza sino de grado. Todas las opiniones serían más o menos plausibles, y los juicios que fundan esta plausibilidad no estarían exentos de controversia. Convirtiéndose así el conocimiento en un fenómeno humano donde el error, la imprecisión, nunca están definitivamente ausentes. El conocimiento, siempre perfectible, es siempre imperfecto, dirá Perelman. (*Rh*: 432)

Las filosofías que distinguen entre opiniones y verdad, rechazadas por Perelman, necesitan un lenguaje unívoco, nada retórico, *qui exprime et communique les évidences* (*Ibidem*: 432). Lo que significa no solamente borrar las opiniones en aras de la verdad sino borrar el lenguaje mismo (*visé à l'élimination du langage*), visto como elemento de deformación y de malentendidos. El lenguaje en una filosofía evidencialista o "sistemática", como la llama Rorty, debería limitarse únicamente a ser ese cristal que de transparente es como si no estuviera al poner en contacto al sujeto con el objeto, reduciéndolo pues a simple vehículo de conocimiento. Una postura así elimina toda "opacidad"<sup>61</sup> en el lenguaje:

«Au fond, tout comme le réalisme, le nominalisme vise à l'élimination du langage, élément de déformation et de malentendu. Ils envisagent, tous deux, comme un contact direct entre le sujet et l'objet, la connaissance,

---

<sup>61</sup> La palabra "opacidad" apunta a la "retoricidad" del lenguaje, aludiendo, que no eludiendo como hace el evidencialista, lo que en el lenguaje no hay de unívoco.

dont seraient écartés tous les éléments subjectifs et perturbateurs, et à laquelle l'intuition, rationnelle ou sensible, fournirait son fondement inébranlable. L'erreur résulterait de tout ce qui est étranger à l'intuition, à l'expérience, aux faits, mais ceux-ci, quand ils sont clairement perçus, son indubitables. Pour éviter l'erreur, il faut éprouver le contenu empirique de toute opinion, qui ne contient de vérité que ce que l'expérience permet de contrôler.» (Rh: 430)

En un langage *evidencialista* no hay lugar para la interpretación, puesto que sus términos coinciden con la realidad, la cosa nombrada representa la realidad nombrada, de lo que resulta una filosofía *como espejo de la naturaleza*. Las verdades una vez cribadas del dominio de la opinión son definitivas. La interpretación, por el contrario, nunca es evidente, inmediata y atemporal, sino que siempre se hace desde la distancia discursiva, desde la opinión y sin salir nunca de ella:

«L'évidence ne peut subir aucune variation, ni dans le espace ni dans le temps, et ne peut dépendre des caractères individuels de l'esprit. Elle sera la même pour chacun, quel que soit son tempérament ou sa formation, son âge ou sa patrie ; tous ces éléments subjectifs et variables, qui différencient les hommes, constituent des obstacles à l'exercice de cette faculté invariable et présente dans chaque être humain normalement constitué, qu'est la raison. Le bon usage de la raison sera donc précédé d'une ascèse, d'une purification du sujet, de l'élimination de tout ce qui pourrait faire obstacle à la perception d'idées évidentes. Celles-ci ne seront nullement un produit historique, une création individuelle ou sociale, car la raison ne peut subir d'évolution dans le temps, les idées évidentes de chacun révélant des vérités universelles et éternelles. Ces vérités ne seront pas formulées dans un langage contingent<sup>62</sup>, car pour que l'évidence soit exprimable et communicable, sans risque d'erreur ni d'équivoque, il faut que le langage soit calqué sur son objet, qu'il le reflète sans déformation, que les distinctions et les liaisons linguistiques reproduisent celles du réel.» (Rh: 428)

Las verdades, si las hay, solo pueden ser dichas desde un lenguaje contingente, retórico. No podemos demostrar al modo lógico nuestra tesis pero sí que podemos argumentarla, para ello no partimos de primeros principios, de evidencias, sino que haciendo uso de lo que Perelman llama *notions confuses*

---

<sup>62</sup> El subrayado es nuestro.

-entre otros elementos-, nunca del todo determinadas ni definidas de manera definitiva, como es la noción de razón en la *nouvelle rhétorique*, siempre estaremos expuestos a la controversia y dispuestos al diálogo. No hay nociones claras y distintas, no hay evidencia como punto de partida en la argumentación, porque si podemos argumentarla ya no es inmediata (la inmediatez, la intuición, es lo propio de la evidencia) sino discursiva. La misma evidencia se autoexcluye del discurso argumentativo, así como la sola perspectiva ella misma se excluía del perspectivismo. Según Ortega, el punto de vista es constitutivo de la realidad, la organiza pero no desde un único punto de vista. Quien dogmáticamente sostiene una única visión, un único punto de vista de la realidad, cae fuera de la perspectiva<sup>63</sup>.

El que haya múltiples pareceres y comunicación de unos con otros es lo que da cuerpo y agilidad a la argumentación. Perelman concibe la argumentación de una manera dinámica<sup>64</sup>, de despliegue de argumentos, de acuerdos y desacuerdos, que a veces se dan al mismo tiempo. La argumentación nace de ahí, de un desacuerdo, de un problema, de una cuestión sobre la que hay disenso pero que, sin embargo, parte de elementos comunes (a los que Perelman llama presunciones, lugares comunes...) en busca de consenso, que nunca será definitivo, siempre abierto a nuevos

---

<sup>63</sup> En el *Tema de nuestro tiempo*, aparece la analogía del paisaje para explicar el perspectivismo: Un paisaje se presenta de modo distinto según el punto desde el que se mire, pero lo relevante y muy en sintonía con la argumentación, tal como la entiende Perelman, es que debe haber al menos dos perspectivas para entender el alcance no absoluto de ésta: dos posturas, dos posiciones, dos visiones. En el campo retórico también se requieren al menos dos *perspectivas*; las del diálogo, incluso en el acto íntimo de la deliberación, “dialogamos” con nosotros mismos. La evidencia, por el contrario, corresponde a la visión de un único punto de vista, de una sola perspectiva. En este sentido reductivo de la perspectiva, el *perspectivismo* coincidiría con el dogmatismo.

<sup>64</sup> Parte importante del *dinamismo* argumentativo viene dado por el hecho de que la *consistencia* del tejido argumentativo, entre otros elementos, está hecha de *inestables*, dinámicas, *notions confuses*:

“Con el texto *Rhétorique et Philosophie* (1952) (época en la que empieza a darse el giro pragmático en el pensamiento de Perelman), particularmente, el autor está encaminado a mostrar, opuesto a lo que planteaba en el ensayo *De la justicia*, la necesidad de estudiar las nociones confusas ya no en un marco formalizado o sistemático que permita establecer definiciones *fijas* o *estáticas* de éstas, sino de acuerdo al *dinamismo* que experimentan dichas nociones en las prácticas argumentales, en los contextos.”(Narváez Herrera 2011: 290)

argumentos. La argumentación supone la salida, la puerta, *poros*, que ofrece el *método* retórico. Lo propio del argumentador<sup>65</sup> es buscar siempre el acuerdo pero nunca en términos absolutos. Lo muerto no cambia: los acuerdos, los discursos, los argumentos siempre están en marcha. Esto es lo deseable. Siempre que haya *diálogo*<sup>66</sup> habrá argumentación. Si inspirados por Ortega llamamos a la perspectiva, no ya como lo constitutivo de la realidad, sino además como lo constitutivo de la racionalidad, podríamos decir que lo contrario de esta no es la irracionalidad sino la violencia, la *superioridad* que da el que ve sólo un punto de vista y no quiere dialogar.

Muchos puntos de vista apuntan y apuntalan a las *notions confuses*, aquéllas que, a diferencia de las premisas en la demostración, no se sustraen al tiempo y pierden su sentido fuera de un contexto. No tiene sentido hablar de *notions confuses* fuera del tiempo ni fuera de un contexto, de una situación, de una circunstancia. La argumentación siempre presupone *avoir parti pris*. Perelman dice que por el hecho mismo de que toda toma de posición es precaria, toda argumentación se inserta en un contexto que a su vez sería perpetuamente modificable. Razón por la que los argumentos suficientes para llegar a una decisión puedan no ser convincentes para un auditorio diferente. Es más, quien haya tomado una decisión procurará seguir buscando otros argumentos que refuercen a aquéllos que le han convencido a él mismo. Desde esta perspectiva perelmaniana, una argumentación siempre quedará

---

<sup>65</sup> Aunque quizá sería mejor llamar al “argumentador” por los apelativos de, más conformes a su condición retórica, “decididor” o “decidor”. “Decididor” en el sentido de que la elección (*le choix*) es inherente a todo discurso retórico; el argumentador siempre está *à la recherche* de las “premisas” más admitidas, de la analogía más original, de la mejor metáfora,...al tiempo que intenta modelar las *notions confuses* a medida que va discurrendo su argumentación. Y todo ello dicho en un lenguaje que no es necesario sino contingente; y que siempre lo puede decir, lo que tenga que decir, de otra manera. Luego el argumentador, el filósofo, es ante todo un “decidor” porque “sin esa pericia (saber expresarse con estilo) los pensadores parecen aquejados de ‘mudez’, no saben decir con pregnancia lo que valen y, por tanto, no logran influir (persuadir) como filósofos *en su tiempo*.”(J. M. Sevilla, “El filósofo es un *decidor*...”: 110)

<sup>66</sup> El término “diálogo” hay que entenderlo aquí en un sentido amplio, el cual abarcaría tanto la actualización de una situación de comunicación espacio-temporal entre un orador y su interlocutor: el *diálogo* diferido y no actualizado, y por tanto de índole hermenéutica, entre, por ejemplo, el llevado a cabo por Perelman con Descartes – *repoussoir philosophique*-, o el nuestro propio con Perelman; como el acto mismo de deliberación, en el cual *dialogamos* con nosotros mismos.

inconclusa, abierta. Nunca será suficiente. De ahí el interés por la repetición, la insistencia, que, en una demostración, una vez acabada, serían inútiles. Las *notions confuses* no solo no tienen un contorno limitado o perfectamente delimitado sino que el mismo contexto que las engloba tampoco se encuentra definido sino *perpétuellement modifiable*; y si en el transcurso del discurso las vamos perfilando, nunca las completamos, sin embargo, definitivamente. Siempre se hallan dentro de *l'ampleur illimitée*<sup>67</sup> de la argumentación. A diferencia de la demostración, manera de proceder la razón en la lógica formal, la argumentación no es un proceso cerrado. El número de las premisas nunca es ni determinado ni definitivo:

«En effet, celle-ci (se refiere a la argumentación) a pour caractéristique que l'on ne peut déterminer *a priori* ce qui est relevant : l'engagement de la personne est susceptible de révision, si de nouvelles objections se présentent à son esprit : aussi l'ampleur utile est, nous le savons, illimitée. Dès lors, au cours même de l'argumentation, s'introduiront, qu'on le veuille ou non, de nouvelles prémisses» (*Rh*: 446-447)

No es difícil imaginarse que una misma noción, utilizada en diferentes argumentos, no tiene por qué tener un solo sentido, no solo ya único sino también constante. En el razonamiento demostrativo las verdades son los eslabones que, deduciéndose unas de otras, forman una cadena, en la que las verdades obtenidas actúan como razones de las siguientes. La argumentación, por el contrario, al no estar predeterminada, presenta un aspecto imprevisible y

---

<sup>67</sup> En lo relativo a la "l'ampleur illimitée", Schmetz dice que esta es una de las observaciones esclarecedoras que hace Perelman en relación con la cuestión del carácter confuso de las nociones en el uso discursivo de éstas: «Il (Perelman) fait en particulier trois observations très éclairantes pour la question du caractère confus des notions dans l'usage discursif de celles-ci. La première est l'"ampleur" de l'argumentation. Perelman signifie par là qu'à la différence de la logique formelle, l'argumentation est un processus non clos : le nombre de prémisses n'est jamais définitif, il arrive souvent qu'il faille rajouter une donnée au cours même de la démonstration. Il nous paraît que cette obligation faite à l'argumentateur de tenir compte de nouvelles prémisses, c'est-à-dire de nouvelles déterminations pour une notion entraîne celle-ci à devenir confuse. En effet, une notion qui subit des ajouts, des transformations au cours de l'argumentation, par l'adjoint de nouvelles prémisses, est typiquement une notion confuse.» (Schmetz 2000: 122)

dependiente del auditorio. Imprevisible debido a que los diferentes argumentos no están “encadenados” con la solidez que aparecen en la *rígida* demostración:

«Ils n’ont pas de lien serré entre eux; il n’y a donc pas de raison ou de loi qui permette de savoir quel argument doit nécessairement suivre tel autre. En réalité, pour Perelman, c’est l’auditoire qui joue le rôle de cette loi. Comme c’est lui qu’il s’agit de persuader, c’est lui qui impose le choix des arguments (dans l’hypothèse où l’argumentateur connaît bien son auditoire)» (Schmetz 2000: 122)

Si consiente Perelman en hablar de la argumentación utilizando la analogía de la cadena de razonamientos, es justamente para resaltar aún más la diferencia de la naturaleza de sus *eslabones* en la cadena de razonamiento e incidir aún más en la diferencia entre estas dos maneras de razonar; el demostrativo y el argumentativo. Si en la cadena lógica de la demostración todos los eslabones están inexorablemente ligados, están encadenados y concatenados, en la argumentación, por el contrario, si hablamos de cadena hemos de imaginarnos una cadena que se hace en el mismo momento de la argumentación y en la que los eslabones que la conforman no están de ningún modo soldados, y además, el orden de estos no seguiría un criterio más allá del que limita la coherencia y la cohesión<sup>68</sup> del discurso. La cohesión de los argumentos que dan coherencia al discurso es siempre imprevisible:

«On pourrait, à cette égard, être tenté de comparer l’argumentation à une suite de démonstrations dont chacune aurait d’autres prémisses, c’est-à-dire une sorte de chaîne de démonstrations, interrompue par quelque saut. Cette vue est permise, mais à condition de reconnaître que ces sauts sont non seulement imprévisibles mais qu’ils peuvent être différents pour chaque auditeur, et, qui mieux est, qu’il peut y avoir réaction de la conclusion sur les prémisses, et que, bien souvent, tout le raisonnement devrait donc être repris sur de nouvelles bases (...)» (*Rh*: 447)

Para Perelman un argumento es una razón y no una inferencia. Lo que distingue una argumentación de una demostración es la imposibilidad de traducir una razón, un argumento, siguiendo la aplicación de las reglas de inferencia.

---

<sup>68</sup> Tal como entendemos el discurso, no hay coherencia al margen de la cohesión, que sería lo mismo que decir, que no entendemos contenido alguno al margen de la forma.



Todo esfuerzo hacia la univocidad por parte de la demostración es una manera de fijar el tiempo; lo que equivaldría a decir que esta se libera del lenguaje: “Elle (la demostración) devient rien que langage, ou pas de tout langage, comme il plaira, celui-ci (el lenguaje) étant fixé une fois pour toutes” (Rh: 448-449). El *Sísifo demostrador* al liberarse del tiempo haría inútil la tarea de repetir lo que de una vez por todas estaría demostrado, convirtiendo así el lenguaje en un instrumento fijo, pétreo, muerto. *¡Un rostro que padece tan cerca de las piedras, es ya él mismo piedra!* dirá Camus del condenado Sísifo. Pero no es condena sino pesada *cadena* lo que el *demostrador* arrastra. Para el *argumentador*, por el contrario, al ver de otra manera el lenguaje: *un langage vivant, avec tout ce que cela comporte de tradition, d’ambiguïté, de permanente évolution* (Rh: 449), los *eslabones* argumentativos, nunca fijados ni determinados, serían las *notions confuses* de las que habla Perelman, las que no se encuentran nunca separadas del tiempo<sup>69</sup>, insertas siempre en un contexto, en el seno de un lenguaje natural, el lenguaje de una comunidad social. Esta característica plástica, lábil, de las *notions confuses* es sobre todo evidente, afirma Perelman, cuando, en un momento dado, dentro de un sistema filosófico, han tenido éstas un significado determinado y que, con el paso del tiempo, terminan formando parte de un legado común a toda una civilización pero eso sí con infinidad de matices. Es justamente este carácter ilimitado, indeterminado, lo que hace que el *Sísifo argumentador* nunca termine su tarea, esta vez útil, con las *notions confuses*. Al referirse Perelman a ellas como elementos de *la cadena* argumentativa<sup>70</sup> hace que toda argumentación, a diferencia del sistema cerrado de la demostración, quede abierta. La confusión habría que entenderla pues como apertura:

«(...) les notions non formelles sont toujours ‘ouvertes’ en ce sens qu’une situation est toujours susceptible de se produire qui exigera de nouvelles spécifications: la notion doit pouvoir être adaptée à ce rôle imprévisible.» (Rh: 449)

---

<sup>69</sup> La palabra « tiempo » aquí hace referencia a *su* tiempo : “Les notions utilisées ne peuvent être complètement détachées de leur histoire”.

<sup>70</sup> Siguiendo la analogía perelmaniana del tejido argumentativo, estas nociones constituirían los hilos que conforman una urdimbre que siempre es susceptible de ser modificada, como esas prendas de ropa que una vez “confeccionadas” siempre pueden ser arregladas, modificadas.

Según Schmetz, Perelman en «De la temporalité comme caractère », describe el poder del lenguaje en el pensamiento, *qui la façonne (el lenguaje al pensamiento) et oblige celle-ci ( el pensamiento) à se couler en lui (el lenguaje)* (Schmetz 2000: 123):

«Parfois, c'est au cours même d'une argumentation et par leur insertion dans celle-ci que les notions se transforment et que se créent de nouvelles configurations qui prennent rang dans la pensée.» (Rh: 449)

El hilado argumentativo no es el de la consistente red que atrapa inertes a los conceptos<sup>71</sup>. Por un lado, porque esta hace uso de nociones vacías “vide”;

---

<sup>71</sup> El concepto tal como lo ha entendido la tradición metafísica –desde la perspectiva nitzscheana que nosotros compartimos- constituiría la antítesis de lo que para Perelman es una *notion confuse*. Aunque si bien es cierto que Nietzsche arremete contra *los idólatras* de la tradición metafísica que *momifican* la realidad en conceptos, no es menos cierto, tal como apunta Eugen Fink, que permanece prisionero de ella:

“Lo mismo que la tradición metafísica contra la que combate, también Nietzsche se *mueve* en los horizontes ontológicos de la nada, el devenir, la apariencia y el pensar. Se mueve dentro de ellos, pero no hace todavía de ellos un problema explícito y radical. En este empleo operativo la filosofía de Nietzsche es tan poco radical ontológicamente como la tradición de que se aparta. Nietzsche permanece sojuzgado por la metafísica incluso allí donde celebra ya su victoria sobre ella” (Fink 1986: 221)

Curiosamente, análogamente le ocurrirá a Perelman en relación con el tipo de racionalidad que se propone desenmascarar -la que ha venido siendo la de la metafísica tradicional desde los tiempos de Parménides- , ya que muchos son los que siguen relegándolo (incluido su discípulo M. Meyer, Cfr “Problématique: *pour une rhétorique de la raison*”, 1985), aunque sea ya en su periferia, a esa racionalidad descarnada que, en palabras de Meyer, no consiguió sustraerse a la “maldición platónica”, que habría condicionado la racionalidad occidental haciendo, en el fondo, con la proposición de verdad, *le parti pris*, la pro-puesta de una ontologización a modo de respuesta que, al hacer *ilusoria* toda problematización de la razón; hace de toda cuestionamiento metafísico una mera pregunta retórica, es decir, presentando la respuesta ontológica previamente a la pregunta. La consecuencia de esto habría sido la reducción de la argumentación a “enfant handicapé du logos”. Luego la tarea de Perelman con respecto de la retórica no habría sido de des-en-mascarar sino de des-marcar la retórica del logicismo, poniéndose solo a su lado. Por otro lado, también es cierto que quizá Perelman haya puesto de su parte al hablar en filosofía de la racionalidad en función de un *auditoire universel*, que parece aún estar bajo la piel descarnada de una noción metafísica, contraria, en principio, a un pensar, como nosotros le suponemos a Perelman, retórico.

Nosotros, sin embargo, no compartimos este des-marque, en el que retórica se vería desfavorecida. Creemos, por el contrario, que este desmarque es justamente lo que desenmascara la retórica como filosofía y no como, bajo la disociación apariencia-realidad, la tradición la había relegado a la esfera de la opinión, o al menos no de lo

y por otro lado, porque el proceso argumentativo comporta él mismo la plasticidad de las nociones utilizadas. Una noción puede ser confusa de dos formas. La primera tiene que ver con la evolución de la noción en el curso de su utilización. Si el sentido de esta cambia, se enriquece, se hace más compleja o se transforma, esta noción será calificada de no rigurosa o confusa. La segunda marca de la confusión es la ambigüedad que es dada a la caracterización misma de una noción. Si los contornos de una noción no están netamente delimitados, si su definición está sujeta a interpretación, la noción se considerará confusa. La segunda característica tiene a la primera como requisito. De hecho, para hacer evolucionar el sentido de una noción, será útil definirla de una manera incompleta y poco determinada. Así, la evolución aparecerá como una precisión antes que como un cambio radical de sentido. En “Les notions et l’argumentation” Perelman enumera distintas fuentes de confusión para las nociones. Perelman nos da el ejemplo siguiente: la noción “los seres” se opone a la de “las cosas”, sin embargo, nadie puede pretender haber calificado de manera unívoca y completa “los seres” partiendo solo del carácter complementario que la religa a la noción de “cosas”. Lo que es confuso, siguiendo a Perelman, es “indéterminé” e “inconnu”. La “indeterminación” de una noción es relativa a su uso, nunca se escribe en caracteres absolutos ni fuera de un contexto de aplicación:

« (...) la plus ou moins grande clarté d’une notion est toujours relative à un domaine donné d’application. Il y a certains termes qui, dans un domaine bien déterminé, peuvent être considérés comme assez clairs, mais ne le sont pas dans d’autres utilisations (...)» (Rh: 128)

En filosofía, llama la atención un tipo de nociones que Perelman califica de *essentiellement* vacías. El calificativo de “vacío” está inspirado en su maestro Dupréel. Se trata de nociones que, al principio, o no tienen contenido o

---

que es entendido como verdad. De ahí que Perelman nos advierta de no asociar la razón, con sus proposiciones (en el sentido argumentativo de propuesta), con la verdad, con las suyas (en el sentido lógico de proposición enunciativa que expresa lo verdadero). La argumentación retórica es el terreno así pues en el cual usándose se precisan *les notions confuses*. La filosofía está plagada de *notions confuses* contrarias a los rigores de la lógica; en términos de prueba: la *infinitiva* prueba argumentativa se contrapone a la *definitiva* prueba lógica.

son susceptibles de recibir caracterizaciones extremadamente variadas, incluso incompatibles entre ellas. Los ejemplos se encuentran en filosofía: son las nociones universales de Bien, de lo Verdadero, de lo Bello<sup>72</sup>. De modo que en función de quien utilice estas nociones, estas se atribuirán determinadas propiedades. La indeterminación<sup>73</sup> de la noción es, al principio, total; y solo en el cuerpo del discurso se perfilará su contorno. Lo que hace de ellas, tal como dice E. Dupréel, herramientas de persuasión, siempre disponibles:

«Parmi les notions dont la confusion est essentielle, figurent les valeurs universelles telles le Vrai, le Beau, le Bien. Ces valeurs fonctionnent comme un cadre vide qui ne prend sa signification que par adjonction de valeurs diverses, qui, à chaque fois, y sont insérées. Ce sont, comme le dit E. Dupréel, des outils de persuasion, toujours disponibles. » (*Rh* : 127)

Queremos terminar este epígrafe relativo a las *notions confuses*, propias de la argumentación, enlazándolo con el anterior, dedicado a las *notions claires et distinctes*<sup>74</sup>, propias de la demostración, con la analogía lúdica<sup>75</sup> de la

---

<sup>72</sup> Cfr. Angenot 2012 : 30 : «Toutes les grandes valeurs universelles, le Beau, le bien, le juste, sont des notions confuses: elles renvoient à des idées floues, dont la définition ne fait jamais l'unanimité ; et ces définitions ne font jamais l'unanimité parce que les notions qu'elles tentent d'éclaircir recouvrent des éléments hétérogènes ou incompatibles, de sorte qu'on ne peut valoriser l'un des aspects possibles de cette idée floue sans en écarter un autre qu'autrui pourrait juger essentiel.»

<sup>73</sup> Tal como hemos indicado más arriba, las diferentes formas de indeterminación o de confusión se ordenan en dos categorías: ya sea bien debido a la indeterminación de la caracterización misma de la noción al principio, o bien a la evolución de ésta en el transcurso del discursivo. En este último caso, el sentido de una noción no será el mismo al principio que al final del discurso.

<sup>74</sup>Nos hemos permitido *crear* esta expresión, *notions claires et distinctes*, para referirnos a las premisas de la demostración, aquéllas que son “descubiertas” en tanto y en cuanto, tal como supone la tradición racionalista -cuyo exponente más conspicuo es Descartes- ya estaban ahí antes de ser descubiertas. Rasgo que no comparten con sus antagónicas *notions confuses*, a las que no hay que descubrir (demostrar viene del vocablo latino *demonstratio*, -onis, que significa, además de mostrar, descubrir) sino que inventar, sobre todo hay que reinventarlas en sus nuevos contextos de aplicación. En la invención hay un componente creativo que escapa al descubrimiento demostrativo, la acción de argumentar, por el contrario, deriva de poner en marcha el *argumentum*, que deriva de *arguere*, argüir, mismo origen que la palabra “argucia” ingeniosa, creativa.

<sup>75</sup> Con “analogía lúdica” nos referimos a los juegos de *construcción* que, análogamente, nos permitirán hablar de la diferencia entre la demostración y la

construcción que ilustra muy bien, a nuestro parecer retórico, la diferencia entre estos dos modos de proceder de la razón: la *raison contraignante* de la demostración y la *raison élargie* de la argumentación. Según esta analogía constructiva, la demostración con sus premisas, y sus “*notions claires y distinctes*” serían como esas piezas<sup>76</sup> de lego que, siendo siempre las mismas en número y en forma, una vez montadas construyen figuras rígidas y estables. En cambio, la argumentación sería *similar* a esas “construcciones plásticas” resultantes del modelado de una figura; cuya plasticidad se consigue con el manejo de esas pastas moldeables, como un trozo de plastilina o de arcilla, “materiales” que, como las *notions confuses*, son versátiles, dúctiles, maleables, transfiriendo dinamismo a la figura<sup>77</sup>.

### 3.3. El método del filósofo: *kairós*

El discurso es el lugar de las *notions confuses* y de la construcción de sentido, complejo y plural, resultado, según Perelman, más allá del tipo de razonamiento, del componente afectivo del lenguaje. De suerte que la lógica y la argumentación no solamente difieren por la presencia de *notions formalisées* o *non formalisées (confuses)* y por los tipos de razonamiento, deductivo y argumentativo, derivados de ellas sino que, en la argumentación, las nociones *son chargées d'un potentiel affectif qui ne peut être négligé (Rh: 130)*. Perelman sostiene que el papel emotivo del lenguaje (*rôle émotif du langage*) es lo que confiere plasticidad y *vivacidad* a las nociones y, por consiguiente, a

---

argumentación. Curiosamente, siguiendo los pasos del “último Wittgenstein”, el *juego* también está en el lenguaje. La demostración y la argumentación responden a *juegos de lenguaje* distintos: la demostración se pronuncia en un lenguaje propio, recto, unívoco, cuya expresión literal coincidiría, correspondería, con el mundo mismo; la argumentación, sin embargo, habla persuasivamente, utilizando un lenguaje *impropio*, oblicuo, *equivoco*, *consciente* de su retoricidad, de su no “adecuación” con el mundo mismo.

<sup>76</sup> Perelman habla de *briques* para referirse a las *piezas*, que no cambian, con las que se *construye* la demostración.

<sup>77</sup> Este dinamismo de la figura, en un sentido figurado, nos hace pensar en las *figures de rhétorique*, vivas, a diferencia de esas figuras de estilo, muertas en un *herbario*.

la argumentación. Aunque lo contrario también se podría decir, y el propio Perelman lo dice: que es el mismo razonamiento argumentativo el que hace versátiles a las nociones. Lo cierto es que este dinamismo solo parece entenderse desde una perspectiva retórica del lenguaje<sup>78</sup>:

«En effet, l'opposition que nous établissons entre la démonstration et l'argumentation ne consiste pas en ce que la première opérait sur des notions formalisées et la seconde, de la même manière, sur des notions non formalisées. C'est un peu ainsi que l'on s'est pendant longtemps –et notamment dans l'Antiquité- représenté le raisonnement portant sur le vraisemblable, sur l'opinion. C'est un peu ainsi également que beaucoup de juristes se représentent leurs raisonnements, syllogismes portant sur des notions différentes sans doute de celles de mathématiques, mais syllogismes, tout de même, c'est-à-dire se bornant à des transferts déductifs. Or nous verrons que l'usage des notions dans l'argumentation transforme celle-ci tant au départ, dirions-nous qu'à l'arrivée (...) Ce n'est donc pas, pensons-nous, en se bornant à faire droit au rôle émotif du langage que l'on introduira dans l'étude des notions l'aspect dynamique que nous préconisons (...) Il faut se demander si une attention suffisante a été portée au rapport étroit qui, selon nous, existe entre leur insertion dans les raisonnements non contraignants et l'évolution de notions.

La simple utilisation des notions dans ce raisonnement (argumentativo) est déjà de nature à agir sur elles.» (*Rh*: 129, 131)

No hay un modo fijo ni determinado de entender ni las *notions confuses* ni los argumentos en los que éstas se deslizan: resbaladizas a las bridas

---

<sup>78</sup> El lenguaje es retórico porque está *vivo*, está hecho a la medida del hombre. Presupuesto de “retoricidad” que, unido con el del carácter social del lenguaje, comparten Perelman y A. López Eire:

“Los nombres empleados por los dioses en su lengua son más exactos, están más adaptados a la naturaleza de la realidad a la que apuntan que los hombres de la lengua empleada por los hombres, por lo que son, en consecuencia, más exactos.

Pues bien, puede ser que el lenguaje de los dioses sea verdaderamente más perfecto que el de los hombres. Pero a nosotros nos gusta el que poseemos, el nuestro, aunque sea más imperfecto, aunque no defina con exactitud la realidad, y apunte más al propio lenguaje que a las cosas exteriores a él.

Nos gusta porque está penetrado de ‘retoricidad’, es decir, es ante todo político-social, o sea, está fundamentalmente al servicio de la ‘comunicación’, de la comunión político-social, de la interacción de los conciudadanos, y no se preocupa demasiado por definir con precisión la naturaleza de las cosas o por transmitir la verdad del mundo, que es, en el fondo, y a la postre, asunto divino –si es que lo ‘divino’ es algo más que una palabra- y no humano” (López Eire 2005: 12)

argumentativas. Una y otra vez se escabullen. Para Perelman, la argumentación no solo no tiene ni la rigidez ni la univocidad de una demostración sino que además siempre está *viva*<sup>79</sup> en un discurso, que, en tanto y en cuanto que es actuación discursiva<sup>80</sup>, es fruto siempre de la interacción de quien profiere el discurso y de quien o de quienes lo escuchan o lo leen. En «Perspectives rhétoriques sur les problèmes sémantiques» (1974), Perelman declara:

«Nous sommes bien loin de l'univocité du signe et des expressions bien formées de la langue idéale ; la sémantique, l'interprétation des textes et leur vérité éventuelle, dépendent essentiellement de l'attitude des interprètes à l'égard du message et de sa portée.» (Perelman 1974: 249)

De lo que se deduce que junto al elemento afectivo del lenguaje - considerado éste (*le langage*) *comme un instrument d'action sur un autre* (Perelman 1974: 242)- va parejo un uso interpretativo, hermenéutico<sup>81</sup>:

---

<sup>79</sup> En contraposición a lo fijo y determinado de la demostración. Nada hay más fijo que el rigor *mortis* de la demostración. Seguimos insistiendo en el acento puesto por Perelman en el aspecto *vivo* de la argumentación frente a la *rigidez* de la demostración.

<sup>80</sup> Nos referimos a lo que P. Charaudeau llama la *mise en argumentation*:

«La *mise en argumentation* consiste, pour le sujet qui veut argumenter, à utiliser des procédés (equiparables a las técnicas argumentativas de las que habla Perelman), qui, compte tenu, des diverses composantes de ce mode d'organisation, doivent servir l'enjeu de communication qui est le sien (*l'enjeu* en Perelman es el de convencer al otro), en fonction de la situation et de la manière dont il perçoit l'interlocuteur (ou le destinataire).» (Charaudeau 1992 : 814)

Creemos que la *teoría de la argumentación* de Perelman se halla en la misma línea de flotación que el modo de entender la *mise en argumentation* por parte del lingüista. Una demostración consiste en la inferencia de un elemento a partir de otro. En este sentido, la demostración, como toda deducción, no sería inmediata sino discursiva. Ahora bien, este aspecto discursivo difiere por completo del aspecto discursivo de la argumentación tal como la entiende nuestro retórico, de su *mise en scène*, como la rigidez de la recta difiere de la sinuosidad de una esfera.

<sup>81</sup> Tanto la retórica como la hermenéutica reflexionan sobre la importancia de que podamos disponer de un lenguaje para comprender el mundo. En palabras de Vattimo, “la hermenéutica es la *koiné* filosófica de nuestro tiempo”, lugar de confluencia en el que también se halla la retórica (varios son los capítulos dedicados a la retórica en *Verdad y método*, uno de ellos titulado “Retórica y hermenéutica”; y aunque aquí no es citado explícitamente Perelman, sin embargo, encontramos acuerdos implícitos entre el alemán y el polaco). En una nota a pie de página en *Verdad y método*, en relación a

«Ces quelques exemples (en relación a la interpretación de los textos) ne constituent qu'un échantillonnage caractéristique de la manière dont l'attitude de l'interprète, le but qu'il poursuit et l'idée qu'il se forme de l'auteur du texte, déterminent des modifications dans le sens à accorder au texte interprété. Des considérations rhétoriques ou pragmatiques influencent d'une façon inévitable les problèmes d'interprétation, c'est-à-dire les problèmes sémantiques. Vouloir traiter ces derniers d'une façon impersonnelle, comme si les questions de sens étaient indépendantes des intentions des usagers et de leurs rapports mutuels, c'est fausser la réalité herméneutique telle qu'elle se présente en poésie, en théologie, en droit, en philosophie, dans les sciences humaines et dans les communications journalières. » (Perelman 1974: 251)

Puede ocurrir, no obstante, que el objeto del discurso sea el discurso mismo: *il peut se faire d'ailleurs que cette réflexion soi orientée par l'orateur*. Todos los esquemas argumentativos encontrados y analizados por Perelman podrían aplicarse también, según él, al propio discurso. Perelman considera que es indispensable que nunca se pierda de vista la reflexión sobre el discurso mismo. Normalmente las reflexiones sobre el lenguaje no tendrán eco sobre el efecto del discurso porque éste tenderá a un plano en el cual estas reflexiones

---

la visión aristotélica de la retórica no como *tékne* sino como *dynamis*, H.-G. Gadamer reconoce la valiosa aportación de Perelman a la hermenéutica filosófica (Gadamer 1996 (1960): 661). Aunque la hermenéutica y la retórica desplieguen *métodos* distintos, coinciden, sin embargo, en situar la racionalidad dentro de un entorno, de un contexto, humano, a diferencia de esas filosofías que, utilizando un término nietzscheano, *idolátran* a la razón, hasta el punto de hacerla divina, eterna, inmutable :

«Tampoco el arte de la interpretación de la comprensión es una destreza específica que se puede estudiar y aprender para llegar a ser una especie de interprete profesional (en este sentido, añadimos nosotros, tampoco sería lícito hablar de un retórico profesional; no es suficiente con conocer las técnicas argumentativas para hacer un buen discurso, como absurdo sería aprendernos un diccionario de memoria si luego no sabemos usar y encajar las palabras dentro de un contexto, que es donde están vivas las palabras). Pertenece al ser humano como tal. Por eso las denominadas 'ciencias del espíritu' se llamaban y se llaman con razón *humaniora* o *humanities*. Esto ha perdido claridad con el desarrollo del método y de la ciencia como rasgo esencial de la época moderna. Pero en realidad una cultura que otorga a la ciencia un puesto eminente y por tanto también a la tecnología basada en ella, nunca puede rebasar el marco más amplio que envuelve a la humanidad como entorno humano y como sociedad. La retórica y la hermenéutica tienen un puesto indiscutible y global en este marco más amplio (este marco más amplio, siguiendo el "camino" señalado por Gadamer y también por Perelman, apuesta por una razón más amplia, *élargie*, que no se reduce al estrecho cauce del razonar científico).» (Gadamer 1994: 281)



sean irrelevantes. Sin embargo, no siempre es así. Solo teniendo en cuenta esta superposición de argumentos, de planos, se llegará a explicar lo mejor posible el efecto práctico, efectivo, de la argumentación. Cualquier análisis que no tenga presente esta superposición de argumentos, piensa Perelman, se verá abocado al fracaso. De ahí la importancia del estudio de la retórica, pero no como una retórica *restreinte*<sup>82</sup> sino como retórica de la argumentación.

Contrariamente a lo que sucede en una demostración, en la que los procesos demostrativos actúan en el interior de un sistema aislado, la argumentación se caracteriza por todo lo contrario, por una interacción constante entre todos sus elementos. De hecho, aunque la propia demostración lógica pueda ser objeto de atención por parte del que la sigue; deplorando su *lourdeur*, constatando su adecuación al objeto perseguido o incluso admirando su elegancia. No obstante, la argumentación que toma por objeto a la demostración no será en absoluto una demostración. No se superpondrá a la demostración para modificar su validez ya que se desarrollará en el terreno argumentativo, en el cual, según Perelman se encontrarán entonces los argumentos retóricos que son objeto de análisis del TA:

«Contrairement à ce qui se passe dans une démonstration où les procédés démonstratifs jouent à l'intérieur d'un système isolé, l'argumentation se caractérise en effet par une interaction constante entre tous ses éléments. Sans doute, la démonstration logique elle-même peut-elle être objet d'attention de la part de l'auditeur : celui-ci admirera son élégance, déplorera sa *lourdeur*<sup>83</sup>, constatera son

---

<sup>82</sup> Hacemos alusión aquí a la retórica como compendio de figuras de estilo propuesto por el Grupo η en los años setenta:

«Dans les années 70 s'est développé, sous le nom de "rhétorique générale", une rhétorique...restreinte, qui exclut l'argumentation et se situe dans la lignée d'une rhétorique de l'élocution. Elle a renouvelé l'étude des figures de style. En l'intégrant aux problématiques linguistes modernes (Groupe Mu, *Rhétorique générale*, 1970).» (Plantin 1996: 11)

<sup>83</sup> Vocablo difícil de traducir. No nos parece adecuada en este contexto, refiriéndose Perelman a las características de la demostración, la traducción al castellano de este término como "torpeza" por parte de J. Sevilla Muñoz. El sustantivo "*lourdeur*" es sinónimo aquí de *pesanteur*, lo que connota, a nuestro juicio, no la *torpeza* (falta de destreza) sino la *pesadez* del razonamiento demostrativo. No olvidemos que, según Perelman, la *ligereza*, la *agilidad*, el dinamismo, están del lado de la argumentación y no de la demostración.

adéquation au but à poursuivre. Mais cette argumentation qui prend la démonstration pour objet ne sera point elle-même démonstration. Elle ne se superposera pas à la démonstration pour en modifier la validité. Elle se développera sur un plan argumentatif où nous retrouverons précisément les arguments rhétoriques que nous analysons.» (TA: 255)

El estudio de las técnicas discursivas no prescribe un método en el sentido cartesiano del término. Múltiples son los caminos que nos llevan a una determinada argumentación. Cuando Perelman habla de *l'adhésion des esprits* se refiere al carácter persuasivo de la argumentación. Siempre argumentamos para persuadir o convencer a alguien, incluso en la deliberación con nosotros mismos nos proveemos de razones, de argumentos a tener en cuenta para convencernos a nosotros mismo. Perelman hace humana la argumentación, no es posible pensarla sin ese *contac d'esprits*<sup>84</sup>. Y esto no se da de forma determinante. De ahí que, en palabras de Perelman, *ce qui caractérise l'adhésion des esprits c'est que son intensité es variable*. La intensidad presupone que puede haber grados de intensidad, más o menos fuerte. La evidencia o la prueba demostrativa no admiten gradación alguna: la adhesión a una demostración no puede ser más o menos fuerte sino, en todo caso, total. Luego si Descartes proclama la exclusividad de la evidencia para la filosofía, reduce el campo de la argumentación, o lo que es lo mismo, *le champ de la rhétorique*, a la demostración. Una demostración además descarnada, ajena a la contingencia humana. No es esto lo que piensa Perelman de la argumentación. Para nuestro "*héroe de la retórica*", la argumentación siempre tiene rostro, hecha a la medida de los hombres: no está fuera de la historia, ni fuera del discurso, ni fuera del lenguaje:

«Elle (la argumentación) implique communion des esprits, prise de conscience commune du monde en vue de une action réelle ; elle suppose un langage vivant, avec tout ce que cela comporte de tradition, d'ambiguïté, de permanente évolution.» (Rh: 449)

El lenguaje artificial de los matemáticos, por el contrario, proporciona un ideal de claridad y de univocidad que las lenguas naturales, menos elaboradas, deberían, según el pensamiento antirretórico, de esforzarse por

---

<sup>84</sup> Al que le dedica Perelman el segundo párrafo de su TA: 19.

imitar. Toda ambigüedad, toda oscuridad, toda confusión son, desde esta perspectiva, consideradas como imperfecciones. De esta manera, según Perelman, el paso unívoco de la palabra a la idea que ésta representaría, es decir, el lenguaje como representación de la realidad, sería a los ojos de los antiguos teóricos<sup>85</sup> un fenómeno resultante del buen uso del lenguaje. Este ideal de univocidad y de precisión de sus términos haría del lenguaje científico, desde un talante positivista<sup>86</sup>, el mejor de los instrumentos para desarrollar la función de la demostración y de la verificación; sin embargo, la univocidad del lenguaje sería el resultado de una presuposición que, para un retórico, no sería evidente: el isomorfismo entre el lenguaje y el mundo, siempre y cuando, claro, el lenguaje sea entendido de manera literal<sup>87</sup>, representando todo lo decible. Ahora bien, se pregunta retóricamente Perelman, ¿podríamos decir incluso que el lenguaje científico está exento realmente de ambigüedades?:

«Le passage univoque du mot à l'idée qu'il représenterait est, aux yeux des anciens théoriciens, un phénomène découlant du bon usage du langage. On suppose en outre que cette idée peut être déterminée avec précision par le recours à d'autres idées, elles-mêmes exprimées par des termes univoques (...) Le langage artificiel des mathématiciens fournit, depuis des siècles, à beaucoup de bons esprits, un idéal de clarté et d'univocité que les langues naturelles, moins élaborées, devraient s'efforcer d'imiter. Toute ambiguïté, toute obscurité, toute confusion sont, dans cette perspective, considérées comme des imperfections, éliminables non seulement en principe, mais encore en fait. L'univocité et la précision de ses termes feraient du langage scientifique l'instrument le

---

<sup>85</sup> A los que Rorty llama, recurriendo a ideas tomadas de Gadamer y de Sartre, filósofos "sistemáticos" para los que el lenguaje es un *espejo* que refleja lo real, en oposición a los filósofos "edificantes", para los que el lenguaje es un instrumento que interpreta lo real. Cfr, cap. 8, R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1983), 2010.

<sup>86</sup> El positivismo lógico es, después del cartesianismo, el otro *enemigo* de Perelman.

<sup>87</sup> La expresión literal del lenguaje se superpone con el mundo mismo, cuya verdad corresponde a la adecuación presupuesta entre el mundo y su representación, lo dicho por el lenguaje. Ahora bien, cabe preguntarse si existe un lenguaje literal. Según López Leire, nada en el lenguaje es literal, ni tan siquiera el término "literal":

"...de manera que, por decirlo con Derrida, hasta el término "literal", si lo tomamos "literalmente" ("apegado a la letra", "al pie de la letra"), es un puro tropo que, a decir verdad, en cuanto lo soltamos por entre los labios al aire libre -sin letras con las que escribirlo sobre el puro e incansable viento-, se nos escapa de las manos, se esfuma y desaparece" (López Eire 2005: 9)

meilleur pour les fonctions de démonstration et de vérification, et ce sont ces caractères que l'on voudrait imposer à tout langage.

Mais toutes les fonctions du langage sont-elles pareillement liées à ces qualités et, peut-on même dire que le langage scientifique soit réellement exempt de toute ambiguïté ?» (TA: 174-175)

La tradición filosófica occidental, al menos desde el siglo XVII, ha estado, según Perelman, profundamente influida por el desarrollo de la física, las matemáticas y las ciencias naturales fundadas en la experiencia, la mediada, el peso y el cálculo. Luego todo lo que no era reductible al cálculo ha sido considerado, por eso mismo, ajeno al conocimiento *claro y distinto* (RD: 152). Por otra parte, en «Perspectives rhétoriques sur les problèmes sémantiques», Perelman afirma que ninguna situación retórica tiene su lugar en un lenguaje formal:

«Ce que nous tâcherons de montrer, dans ce qui suit, c'est la nécessité pour l'élaboration d'une langue, qui soit instrument de communication et d'action sur les esprits, d'éléments sur lesquels existe un accord préalable et suffisant pour les besoins de communication, à côté d'autres éléments dont la compréhension et l'interprétation, qui n'est jamais complètement garantie, peut s'élaborer et progresser au cours d'échanges d'idées plus ou moins prolongés.» («Perelman 1974: 242-243)

Heidegger decía que el lenguaje es la casa del ser, nosotros podríamos decir que, y creemos que posiblemente Perelman suscribiría nuestra analogía, que el lenguaje es la casa de la argumentación, que es lo mismo que decir que el lenguaje es la casa de la retórica, el lugar en el que el hombre construye el mundo y su morada en él. Refiriéndose Perelman a la dicotomía tan frecuente en la filosofía del siglo XX, entre juicios de realidad y juicios de valor, sostiene que ningún juicio puede formularse si no hay un acuerdo en relación a los elementos lingüísticos considerados. Para que los juicios de realidad constituyan un objeto indiscutible de un saber común, sería necesario que los términos en los que éstos están cifrados estén desprovistos de toda ambigüedad, ya sea porque hubiese una manera de conocer su verdadero sentido, o sea porque una convención unánimemente admitida elimine toda controversia al respecto. Ahora bien, a juicio de Perelman, ninguna de las dos cosas (*éventualités*), según él, la del realismo y la del nominalismo en materia

lingüística, serían *sostenibles* puesto que ellas consideran el lenguaje como un reflejo de la realidad, es decir, *juegan* a una correspondencia entre el lenguaje y el mundo<sup>88</sup>; o bien lo consideran una creación arbitraria de un individuo. Y olvidan, según Perelman, un elemento esencial: el carácter social del lenguaje, instrumento de comunicación y de acción sobre el otro (*sur autrui*):

«Tout langage est celui d'une communauté, qu'il s'agisse d'une communauté unie par des liens biologiques ou par la pratique d'une discipline ou d'une technique commune. Les termes utilisés, leur sens, leur définition, ne se comprennent que dans le contexte fourni par les habitudes, les façons de penser, les méthodes, les circonstances extérieures et les traditions connues des usagers. Une déviation de l'usage doit être justifiée, et le réalisme et le nominalisme ne constituent à cet égard que deux tentatives, diamétralement opposées d'ailleurs, de justification, toutes deux liées à des philosophies du langage pareillement insuffisantes.

L'adhésion à certaines usages linguistiques est normalement l'expression de prises de position, explicites ou implicites, qui ne sont ni le reflet d'une réalité objective ni la manifestation d'un arbitraire individuel. Le langage fait partie des traditions d'une communauté et, comme elles, il ne se modifie d'une façon révolutionnaire qu'en cas d'une adaptation radicale à une situation nouvelle: autrement sa transformation est lente et insensible. Mais un accord sur l'usage des termes, tout comme celui concernant la conception du réel et la vision du monde, même s'il est indiscuté, **n'est pas indiscutable**: Il est lié à une situation sociale et historique<sup>89</sup>, laquelle conditionne fondamentalement toute distinction que l'on voudra établir entre jugements de réalité et jugements de valeur.» (TA: 680-681)

En una nota a pie de página, refiriéndose Perelman a *comment on utilise l'analogie*, afirma que la aplicación del razonamiento por analogía al discurso mismo toma las formas más variadas. En una crítica que hace W. Moore a Wittgenstein recurre a la analogía al decir que los enunciados son a los hechos como los surcos de un disco a los sonidos (TA: 523). Aquí se toma la relación

---

<sup>88</sup> La presuposición de una adecuación no problemática entre el lenguaje y el mundo elimina todo elemento interpretativo, ya que al pensarse, como lo ha hecho las *philosophies premières*, un referente "único" -correspondiente a una realidad que se concibe estable y siempre idéntica- el papel del lenguaje se limita a reflejarlo unívocamente; lo que nos hace pensar, una vez más, en la imagen rortiana de la filosofía como espejo, reflejo, de la naturaleza.

<sup>89</sup> El subrayado y los caracteres en negrita son nuestros, con ellos queremos poner de relieve la relación que Perelman cree que hay entre el lenguaje y el mundo: no de correspondencia o de adecuación, al margen de lo social y de lo histórico, sino de interpretación consensuada; y siempre discutible.

entre el lenguaje y los hechos como el *tema*, mientras que el *foro* es sacado del ámbito doméstico, cuando el sonido salía de las líneas del disco. A menudo, dice Perelman, el lenguaje mismo es un *foro*, cuya estructura debe hacer conocer la estructura del mundo. (TA: 524)

Un discurso argumentativo casi siempre será más complejo que una explicación demostrativa, que podría ser reducida al enunciado de la tesis seguida de su demostración con tal de seguir una serie de pasos ya determinados de antemano (TA: 655). No hay método, sin embargo, en la argumentación que marque nuestros pasos, el camino de nuestra argumentación podía seguir cualquier otro derrotero. Y solo si el camino seguido la mantiene en pie ésta no se cristalizará en un mal discurso.

Perelman afirma que en determinadas épocas, ciertas tendencias en filosofía manifiestan preferencias a la hora de elegir un *foro*: si bien las analogías espaciales eran privilegiadas por el pensamiento clásico<sup>90</sup>, la nuestra, en cambio, prefiere *foros* más dinámicos<sup>91</sup>. Perelman se refiere al bergsonismo como el pensamiento que ha elegido *foros* prestados a lo que es líquido, fluido, que está en movimiento mientras que el pensamiento de la filosofía adversaria es descrito recurriendo a *foros* sólidos y estáticos. Según I. Richards<sup>92</sup>, dice Perelman, ha comprobado que las metáforas a las que una filosofía renuncia, dirigen el pensamiento tanto como aquellas que son adoptadas; y en ese caso, la argumentación puede organizarse en función de este rechazo (TA: 524). Es esto precisamente lo que hemos visto en Perelman al rechazar un tipo de razón: la razón demostrativa. De hecho todos los *foros*

---

<sup>90</sup> Muy interesante al respecto es la contraposición analizada por Perelman, a través de sus *foros*, entre el clasicismo y el romanticismo, como épocas con *sensibilidades* distintas a la hora de comprender el mundo. Cfr. "Classicisme et romantisme dans l'argumentation" (1958) (Rh: 221).

<sup>91</sup> Ahora bien, eso no significa que Perelman, para quien no todos los argumentos no valen, entienda el dinamismo de la argumentación de manera desbocada, al modo de un líquido desbordado derramándose continuamente:

«Est-ce à dire que, dans l'argumentation, tout soit mouvance, incertitude, choix arbitraire? Non sans doute. L'argumentation est au contraire charpentée par une série de facteurs de stabilité, elle fait penser plutôt à une succession de nœuds qu'à un écoulement fluide.» (Rh: 455)

<sup>92</sup> I. A. Richards, *The philosophy of Rhetoric*, p.92, citado por Perelman en TA: 524.

utilizados por Perelman para hablar de la argumentación (*foros* dinámicos) son contrarios a los utilizados al hablar de la demostración (*foros* estáticos).

Dentro del lenguaje, nuestro análisis se centra en un tipo de discurso, el filosófico, aunque la argumentación tal como la piensa Perelman estaría presente en todo aquel acto de comunicación en el que aportamos razones para intentar persuadir o convencer al otro:

«Aussi, pour des raisons de commodité technique, et pour ne jamais perdre de vue ce rôle essentiel de l'auditoire, quand nous utiliserons les termes 'discours', 'orateur' et 'auditoire', nous comprendrons par là l'argumentation, celui qui la présente et ceux auxquelles elle se adresse, sans nous arrêter au fait qu'il s'agit d'une présentation para la parole ou par l'écrit, sans distinguer discours en forme et expression fragmentaire de la pensée (...) En changeant d'auditoire l'argumentation change d'aspect, et si le but qu'elle vise est toujours d'agir efficacement sur les esprits, pour juger de sa valeur on ne peut pas ne pas tenir compte de la qualité des esprits qu'elle parvient à convaincre.

Ceci justifie l'importance particulière que nous accordons à l'analyse des argumentations philosophiques, traditionnellement considérées comme les plus 'rationnelles' qui soient, justement parce qu'elles sont censées s'adresser à des lecteurs sur lesquelles la suggestion, la pression ou l'intérêt ont peu de prise. Nous montrerons d'ailleurs que les mêmes techniques d'argumentation se retrouvent à tous les niveaux, à celui de la discussion autour d'une table familiale, comme à celui du débat dans un milieu très spécialisé.»(TA: 9-10)

La argumentación filosófica, clave de bóveda de nuestro trabajo, se da en un discurso, en un juego de lenguaje: el filosófico. Lo específico del discurso filosófico es el tipo de auditorio al que se dirige, y es muy importante en la argumentación filosófica cómo se entienda la razón, puesto que es el discurso racional por antonomasia<sup>93</sup>, hasta las filosofías irracionistas se hacen desde la razón, incluso en aquellas filosofías hechas a *martillazos*. No debemos olvidar que para Perelman la analogía y la metáfora, reinas de las figuras de estilo de una retórica hueca no pierden sus coronas como figuras argumentativas, siempre y cuando el discurso tenga algo que decir; y se proponga persuadir a alguien.

---

<sup>93</sup> Ni más ni menos que el discurso elaborado para dirigirnos a lo que Perelman llama "el auditorio universal" (abreviado *AU*). En el capítulo seis de esta tesis, *La representación del AU*, explicaremos el alcance de la ironía que nos permitimos aquí.

Para Perelman, la filosofía consiste en argumentar de una manera determinada. El lenguaje no es solo medio de comunicación sino que es además instrumento de acción, medio de persuasión. Las nociones utilizadas en la argumentación no son unívocas, no apuntan a un solo sentido, fijo, *ne varietur*, de ahí que las conclusiones de una argumentación no sean *contraignantes*:

«Les valeurs admises par l'auditoire, le prestige de l'orateur, le langage même dont il se sert, tous ces éléments sont en constante interaction quand il s'agit de gagner l'adhésion des esprits. La logique formelle a éliminé tous ces problèmes de sa technique démonstrative, grâce à un ensemble de conventions parfaitement fondées dans un domaine du savoir purement théorique. Mais, ce serait s'aveugler et méconnaître certains aspects fondamentaux de la pensée humaine, que d'ignorer l'influence que les besoins de décision et d'action exercent sur le langage et la pensée.» (TA: 178)

La estrategia argumentativa va tomando cuerpo a medida que se va gestando el discurso. No hay un orden establecido, determinado. No obstante, por ello mismo es esencial el orden, la disposición de los argumentos, su *fuerza retórica* depende de la manera en que estos son recibidos por el auditorio. Al ser el orden del discurso, en palabras de Perelman, una adaptación al auditorio y a la situación argumentativa, todas las reglas que se podrían formular al respecto son meramente funcionales y no normativas:

“Des préceptes plus précis ne sont que la codification de ce qui réussit normalement mais *ce normal dont ils s'inspirent n'a lui-même aucune fixité*. La tactique utilisée variera d'ailleurs selon les caractères de l'auditoire” (TA: 664)

En la medida que el orador se proponga persuadir a un auditorio, la táctica utilizada a la hora de *ordenar*<sup>94</sup>, de disponer, su discurso se adaptará a

---

<sup>94</sup> En el parágrafo 104 del TA, “Ordre du discours et conditionnement de l'auditoire”, Perelman trata la relación estrecha entre el orden del discurso -su disposición y presentación- con la “limitación” que supone persuadir al auditorio. Esta cuestión, *le conditionnement de l'auditoire* en el discurso del orador, nos parece interesante con arreglo al tipo de racionalidad retórica objeto de nuestra tesis. Por este motivo le hemos dedicado un capítulo, justo el siguiente a éste, titulado *El auditorio hace al orador*.



este propósito persuasivo: cada argumento deberá aparecer en el mejor momento, en el momento oportuno:

«Il es fréquent d'ailleurs que, parmi les arguments mis en avant, figure celui de l'opportunité : il y a une occasion à saisir ou à manquer, une conjoncture qui ne se reproduira plus, et dans laquelle la décision sollicitée doit s'insérer. Ainsi l'étau du temps transforme les conditions mêmes du raisonnement : il oblige à des hiérarchisations notamment, et aussi à des remaniements de concepts pour que ceux-ci d'adaptent, plus ou moins bien, mais rapidement, à une situation. » (Rh: 444)

Aunque lo que consigue persuadir un auditorio no tiene por qué convencer a otro, el esfuerzo de adaptación al auditorio en busca de la oportunidad retórica siempre debe ser considerado:

“La primera e ineludible obligación de todo orador que se precie es la de percibir el momento que aconseja o exige su intervención porque *conviene* modificar una situación, y ponerse de inmediato a estudiar, antes de la elaboración y representación de su discurso o acto de habla retórico, las circunstancias que lo rodearán, su contexto, es decir, la situación comunicativa en general (local, temporal, modal, ambiental, cognoscitiva, etc.) del susodicho acto de habla que va a ejecutar, prestando especial atención a la *adaptación* de éste a la psicología, formación y expectativas de los oyentes y poniendo todo interés y esmero en la imagen que de sí mismo con su alocución va a proporcionar, para que también ella se *adapte* a la que los oyentes se hacen del orador ideal y *conveniente* en el que pueden depositar sin recelo su confianza. No olvidemos que el discurso retórico es, sencillamente, un acto de habla pragmático cuya finalidad es la persuasión, es decir, lograr que el oyente haga suya la argumentación del hablante, del orador. Por eso es importante considerar lo que *conviene*, lo que se adapta (*tò prépon*) a la situación (*Katástasis*), lo que la “ocasión o momento oportuno” (*Kairós*) recomienda.” (López Eire 2000: 144)

En una demostración formal, en cambio, la persuasión no cuenta, el orden no es tan importante, precisamente porque va de suyo que debe seguir un orden predeterminado; y si la demostración está bien hecha, la “adhesión” está garantizada. En cambio, cuando se trata de argumentar no hay nada determinado, ni siquiera la adhesión del auditorio a nuestros argumentos, por

eso mismo, el orden, la disposición, de los argumentos es tan importante, porque de ello depende ganarnos al auditorio:

«(...) dans une démonstration purement formelle, l'ordre est sans importance; il s'agit, en effet, grâce à une inférence correcte de transférer aux théorèmes la valeur de vérité, attribuée par hypothèse aux axiomes. Par contre quand il s'agit d'argumenter, en vue d'obtenir l'adhésion de l'auditoire, l'ordre importe. En effet, l'ordre de présentation des arguments modifie les conditions d'acceptation de ceux-ci.»(ER: 161)

Perelman se pregunta si existe un orden invariable, un método a lo cartesiano, independiente del auditorio; y termina concluyendo que no. Por un lado, estarían los que sí buscan un orden racional o natural en el discurso; y, por otro, los que solo verían en él una obra de arte (TA: 671). En los dos casos, tanto los teóricos como los estetas buscarían un orden objetivo, determinado por consideraciones científicas o estéticas, independiente de todo auditorio. En el caso de los teóricos, entre los que se incluirían Platón y Descartes, la única manera de no tener en cuenta (*de négliger*) al auditorio es tener presente un solo tipo de auditorio, cuya adhesión completa sería garantía de verdad; lo que equivale a decir que no tienen en cuenta al auditorio en absoluto. Así la *retórica filosófica*, no la de los sofistas claro está, para Platón es aquella capaz de convencer a los dioses mismos, que sería lo mismo que decir que lleva la impronta de la verdad (*episteme*), despreciando la opinión (*doxa*), y en ese caso, el auditorio no tiene nada que decir, se limita a asentir. Igualmente ocurriría con Descartes, otra propuesta filosófica fundada en la verdad. Lo que es verdadero ha de ser verdadero para cualquier auditorio, de ahí que sea ajena en estas filosofías -llamadas por Perelman *premières*- una argumentación retórica en la que el argumentador ya no busca la verdad sino la adhesión, que subtiende a la tensión de su discurso como una cuerda doblega a un arco, con mayor o menor intensidad. En cualquier caso, por mucho que se tense el arco retórico, en la argumentación la adhesión completa nunca estará del todo garantizada. Desde la teoría de la argumentación perelmaniana no se busca un método conforme a la naturaleza de las cosas (ontología), ni tampoco se considera el discurso como una obra que encuentra en sí misma su estructura (estética), porque ambas concepciones separan forma y fondo; y olvidan, según Perelman, que la argumentación, discurso

oportuno, conveniente, es un todo, destinado a un auditorio determinado. Por lo que solo las exigencias de adaptación al auditorio son las que deben seguir de guía en el estudio del orden del discurso, de su oportunidad de *réussir*. Por ello la disociación entre la forma y el fondo de un discurso ha conducido, en palabras de Perelman, à *deshumaniser la notion même de méthode*, y también à *accentuer l'aspect irrationnel de la rhétorique* (por ser precisamente opinión) (TA: 672-673), cuando la retórica, para Perelman, no solo sería el dominio de lo racional sino también y sobre todo, de lo razonable, por ser justamente opinable.

El pensamiento antiguo que, a diferencia del nuestro, no ha pasado por la modernidad y no ha homogeneizado ni vaciado su tiempo, que no se basa en el tiempo de los relojes, del trabajo, de la prisa, de la velocidad; es distinto al tiempo *devorador* de los cronómetros. *Nuestro tiempo* es el del dios que necesita engullir todo lo finito a golpe de reloj. En Grecia, en donde aún no existía la reducción de los pliegues del tiempo a uno solo -el tiempo vacío de la física-, existían tres maneras de nombrarlo: *Kronos* (el que devora a sus hijos), *Aión* (el que no conoce la muerte) y *Kairós* (el que busca el momento oportuno).

*Kairós* es un diosillo, cuya madre es la diosa de la fortuna, la suerte, la oportunidad; y se representa sosteniendo una balanza desequilibrada en su mano izquierda, no es pues su virtud el equilibrio, el orden; y, además, tiene los pies alados como Hermes, es muy ágil, lo que le permite escabullirse fácilmente. No es fácil apresarlo. Este dios del momento oportuno posee él mismo el secreto de su medida. Análogamente el *surfista retórico* coge la ola, el pliegue oportuno, en el que consigue el equilibrio, *el orden adecuado*, de su discurso. La fabulosa combinación de estilo y argumentación articulados con gracia, pero que si no se consigue hace que todo sea un desastre.

El protagonista del *perseguidor* de Cortázar, Charlie Parker, dice que mete una hora en un minuto y medio. *Kairós* es el dios del tiempo confuso, indeterminado, el dios que no sigue el camino recto de los pasos contados, que no sigue el tic tac de los relojes. *Kairós* es el tiempo de la retórica, el momento de gloria que tiene todo discurso bien argumentado.

Si el lenguaje es retórico, apto para persuadir a quien va dirigido el discurso, ¿cómo debería ser el discurso para que fuese aceptado por el

auditorio? Bien argumentado. Pero para ello sería preciso contar con “la ocasión oportuna” (*Kairós*) para que “¡Ojalá pudiera decir lo que quiero y quisiera decir lo que es menester!” (Gorgias B6, 7D-K). Para ello habremos de adaptar nuestro discurso al momento oportuno y darle la debida y justa medida. Ya decía Aristóteles de los oradores que “muchos de ellos por cosas que parecen poca cosa ganan honores, pero la causa de ese éxito son los lugares y las ocasiones” (*Retórica* 1361 a 32); y que “algunas veces el cuándo (*kairós*), es cosa buena pues la oportunidad es cosa buena (*Tópicos* 107a8):

“En cualquier caso, toda esta preocupación (en la Antigüedad) por la oportunidad o “momento” (*Kairós*), por lo *prépon* o “adaptación a las circunstancias” y por todos los recursos o mecanismos “arrastradores de almas”, *psicagógicos*, del lenguaje responden al principio general de que con el lenguaje no se puede llegar más lejos, no se puede alcanzar una Verdad objetiva y absoluta, sino, todo lo más, relativas y no eternas Verdades político-sociales que resultan de la aceptación de discursos pronunciados ante la comunidad político-social que les da su aquiescencia” (López Eire 2005 b:151)

Muchas son las analogías, muchos son los *foros* de los que nos hemos servido en este capítulo en nuestro intento de *equilibrar* la balanza de *Kairós*: *el camino, el tejido, los pantalones, el vaso, la plastilina o la arcilla, las piezas de lego, la puerta, el puerto,...*, en relación no solo con la retórica sino también en relación con un pensamiento tan *antirretórico* como es el de Descartes. Sin embargo, tal como entiende Perelman la ilustración, la analogía y su condensación, la metáfora, no sería cuestión solo de estilo<sup>95</sup>, de que el filósofo se exprese de manera más o menos poética, algo que ejemplifique, que ilustre como si fuera un gravado al margen del texto, acompañando, sino que es más bien “*aboutissement*”, resultado y *mise en forme* de su argumentación:

---

<sup>95</sup> Perelman no comparte la idea de Cohen de que las “*métaphores affectives*”, solo apartándose del uso habitual del lenguaje alcanza sus fines. La metáforas poéticas, esencialmente las afectivas, solo serían comprendidas si contraponemos el sentido emotivo al sentido cognitivo de las palabras :

« Si cette thèse peut paraître séduisante, elle me semble simplifier la réalité du phénomène, car elle méconnaît ce que le processus métaphorique doit le plus souvent à l’analogie sous-jacente, dont la reconstitution fait éminemment appel aux facultés intellectuelles et créatrices du lecteur, et qui est fondamentale dans la communication de la pensée philosophique. » (*Rh*: 401)

«Pour un philosophe l'analogie n'est pas un simple relais, un auxiliaire de la pensée qui se cherche, et dont le philosophe, tout comme le savant, pourrait se passer dans sa conclusion. Elle est plutôt aboutissement et mise en forme de son argumentation, dont il serait vain de demander qu'elle s'achève sur une algèbre.» (Rh: 402)

La *solidez* del discurso argumentativo, siempre inconcluso, tramado de analogías, metáforas, nociones confusas..., no es la rigidez conclusa del discurso lógico.

La argumentación filosófica deja siempre abierto el paso, la salida, si es a un puerto, solo será una escala, ya que el periplo del pensamiento seguirá su singladura dando lugar a múltiples filosofías, con sus múltiples analogías:

«Toute l'histoire de la philosophie pourrait être réécrite en mettant l'accent non sur la structure des systèmes, mais sur les analogies qui guident la pensée des philosophes, la manière dont elles se répondent, se modifient, sont adaptées au point de vue de chacun. Il existe un matériel qui traverse les siècles et dont chaque penseur use à sa façon. La multiplicité des analogies, leur adaptabilité aux besoins et aux situations, ne permettent pas d'identifier la vision philosophique à l'intuition bergsonienne, de dire qu'il y a une seule et même intuition fondamentale qui se exprime de manières variées dans les écrits du philosophe. Mais il est indubitable qu'aucune pensée philosophique ne peut se passer d'analogies qui la structurent, la rendent intelligible et expriment, en même temps que le style personnel du philosophe, la tradition dans laquelle il s'insère, qu'il prolonge et adapte aux exigences de son époque.» (Rh: 408-409)

Si las *notions confuses* pueden constituir las “premisas” y los *eslabones* de la cadeneta del tejido argumentativo, sin orden ni método, estaremos ante lo que Perelman llama una argumentación retórica, *le champ de la philosophie régressive*<sup>96</sup>. Y sin embargo, yendo un poco más allá de Perelman y cerrando el círculo etimológico de *méthodos*<sup>97</sup> abierto al inicio del capítulo, tan retórica

---

<sup>96</sup> Una filosofía que no se escribe en mayúscula singular ni sabe de absolutismos; y a la cual nos dedicaremos en el último capítulo de esta tesis, *La derrota de la filosofía*, donde *derrota* se refiere, siguiendo con la analogía del camino, a los distintos caminos, derroteros, abiertos, jalonados de imprevistos, que abre *el campo retórico* a la filosofía.

<sup>97</sup> “*Poros* significa la *salida* que encontramos en un lugar terrestre, fluvial o marítimo donde parecía no haberla. De aquí sus secundarias significaciones: camino, puente, trayecto. Pero en *poros* todo está matizado por su negación. No es un camino cualquiera, sino el que súbitamente descubrimos cuando habíamos desesperado de hallarlo. Por eso *poros* significa también ‘recurso’ ‘expediente’ y, en consecuencia,

nos parece la argumentación que llega, tras una *oportuno* rumbo argumentativo, a buen puerto (*poros*); como la demostración siguiendo su camino (*hodós*, que vendría de *poros*) ya trazado<sup>98</sup>. Aunque nosotros preferimos seguir buscando, como Odiseo, “los pasos en el mar retórico”; a las quietas, siempre peligrosas, aguas de un solo discurso<sup>99</sup>. Sin rumbo fijo y

---

solución (...) De *poros*, que decía con todo su dramatismo lo que es camino, a saber, el tránsito que en una urgencia necesitaríamos, que no parece haberlo y de pronto descubrimos, se fue al vocablo más tranquilo *hodós*, el camino que ya está ahí y que podemos sin más, recorrer, que no ha sido cuestión o *aporía*. Mas, por lo mismo, no satisfizo a poco la expresión y hubo que intensificarla metiendo de nuevo en esta idea inerte de camino hecho el sentido dinámico de ‘ir más allá’, de avance en la ruta y de seguridad del avance. Entonces se empezó a decir *métodos*, cuya mejor traducción sería, en este caso, ‘progreso’. En la palabra *métodos* revive, pues, lo esencial del antiguo sentido de *poros*. *Poros* es “por-ta” y “por-tus” en el sentido este de ‘monte, puerta o vado’ (...) En la *Odisea*, XII, verso 259, Ulises habla de todo lo que ha sufrido ‘buscando los pasos del mar’-“(Ortega y Gasset 1971: 117).

<sup>98</sup> Compartimos la opinión de López Eire en relación a la idea de una *retórica* cartesiana. Pensamos que Perelman, sin embargo, obsesionado en sus escritos por desmarcarse de la razón cartesiana, no logra desenmascarar su retórica en el lenguaje; quedándose en el fondo, en relación con la filosofía, en la disyuntiva razonamiento formal (lógico-demostrativo a lo cartesiano, propio de *philosophies premières*); o razonamiento informal (retórico a lo perelmaniano, propio de *philosophies régressives*) (Cfr. *Rh*: 175), aunque explícitamente Perelman no plantea una disyuntiva sino, todo lo contrario, una conjunción complementaria entre estos dos tipos de razonamiento (Cfr. la *Introduction* y primer párrafo, *Démonstration et argumentation* del *TA*: 2-19) :

“La verdad es que los conceptos de argumentación retórica y raciocinio cartesiano apuntan, más bien, a operaciones totalmente diferentes, si bien, como veremos, hasta el raciocinio cartesiano, por estar fabricado con lenguaje, es retórico ¿Cómo no iba a serlo? Si el lenguaje es retórico, lo serán también todos sus productos.

La epistemología postmoderna rechaza hoy día la posibilidad de que una dialéctica más o menos matemática o formal, como las planteadas por Descartes, Hobbes y otros para ayudar al hombre a conquistar la racionalidad o la verdad, pueda escaparse así como así de la Retórica.

En el fondo, todas las epistemologías antirretóricas que en el mundo y a lo largo de su historia han sido son concienzudas y bien tramadas Retóricas que han sacrificado su reflexividad para no dejar al descubierto sus propios límites retóricos.” (López Eire 2005: 13)

<sup>99</sup> Con un solo o único discurso nos referimos al resultado de la búsqueda de lo absoluto, de esos elementos definitivos y perfectos con los que se construyen las *philosophies premières*. El peligro que comporta entender el lenguaje y la razón con pretensiones absolutas sí que lo supo ver Perelman en filosofías, como la cartesiana o la del positivismo lógico, escritas en los términos fijos de un lenguaje absoluto, cuando, contrariamente, Perelman aboga por la contingencia del lenguaje, en la línea de pensamiento del “segundo” Wittgenstein. En los últimos años de su vida L. Wittgenstein mantuvo una serie de conversaciones con su colega el profesor O. K. Bouwsma, -fecha el 7 de agosto de 1949- época en la que ya Perelman ya

---

comenzaba a despojarse de los supuestos positivistas y comenzaba a reivindicar la retórica, como asimismo a reconocer el dinamismo de las *notions confuses* en los contextos particulares de argumentación (Narváez Herrera 2011: 277)- el tema de conversación versó sobre el *cogito, ergo sum*, en el que, en relación a la concepción cartesiana del lenguaje entendido al margen de su uso, Wittgenstein decía que:

«podemos comparar el lenguaje con el dinero (al contado); pero entonces nos ponemos a pensar en el dinero como si equivaliese a algo que uno puede obtener a cambio de él y llevase consigo (un repollo, una silla, un cigarro, etcétera). Sin embargo, con el dinero también se puede obtener un asiento en el cine: lo cual no es algo que te puedas llevar a otra parte. (Hasta aquí Wittgenstein)

Durante el rato final de la tarde nos ocupamos de una bonita cuestión planteada por Black. Este se mostró de acuerdo con abandonar el 'pienso' y 'existo', pero quería saber qué es lo que haría si un estudiante no dijese 'pienso', sino 'veo algo'. Comenté que lo trataría exactamente del mismo modo. Entonces Wittgenstein tomó el hilo de la conversación. El argumento versaba acerca de un aspecto bien importante: ¿cuándo tiene sentido una frase? Se hablo acerca de la frase de Moore: 'Estoy aquí'. Moore creía que, mediante algún tipo de cuestionamiento introspectivo, se podía decidir que 'estoy aquí' tiene sentido: ¿es así? Ahora bien, por supuesto, todas esas frases tienen cierto uso. Podemos comprender qué es lo que mueve a Black: el afirma que esa frase no posee, obviamente, ningún objetivo en particular; nadie obtiene información alguna gracias a ella. Pero si fuese una pregunta que apareciese en un cuestionario de verdadero o falso, uno respondería claramente 'verdadero' o 'sí' cuando se le hubiera preguntado al respecto: ¿sí o no? Wittgenstein exclamó: '¡No! ¡No! Naturalmente que no, etcétera. El contexto determina el uso'. (el subrayado es nuestro)» (Wittgenstein & Bouwsma 2004: 33)

Con el hecho de que el contexto *determina* (nunca del todo) el uso del lenguaje estaría Perelman plenamente de acuerdo. En este caso el *abuso* del lenguaje vendría, sin embargo, del hecho de querer sacar el lenguaje de todo contexto, de querer hacerlo perfecto, transparente a las cosas del mundo:

«Le positivisme logique du XXème siècle a repris les exigences de clarté et de rigueur du rationalisme, mais en les exprimant non pas en termes de raison et d'idées claires et distinctes, mais en termes de langage; la philosophie scientifique devrait réaliser le projet de construction d'une langue idéale (...) L'inconvénient de cette tentative de réduire la langue naturelle à une langue parfaite, est qu'elle suppose que la langue naturelle n'a qu'un seul usage, celui d'un instrument de communication parfaite, ne donnant lieu à aucune ambiguïté, à aucune controverse. Mais, peut-on dire que le verre constitue un matériau parfait parce qu'il est transparent et indéformable? Qui voudrait confectionner dans ce matériau des chemises et des pantalons?» (RD : 153)

Esta claro que el *tema* de esta analogía perelmaniana (subrayada por nosotros) es el lenguaje: *transparente* para la tradición racionalista; *confuso*, lo que no hay que entender como un *disvalor*, desde la *nouvelle rhétorique*. No debemos olvidar, por otro lado, que estas reflexiones perelmanianas sobre el lenguaje tienen mucho interés porque manifiestan la importancia que para el lenguaje de nuestro siglo ha supuesto el *giro lingüístico* y, sobre todo el *giro retórico*, para el cual la figura de Perelman ha sido clave.

perrechados solo con nuestros argumentos, puesto que nuestro lenguaje no es perfecto y no refleja ningún orden natural, previo a nuestra expresión de las cosas. Diluida la disociación “retórica”<sup>100</sup> entre forma y fondo, la forma de nuestro lenguaje no refleja ya el fondo de la realidad. Nuestro lenguaje contingente no responde a una razón divina, ahistórica y asocial, sino a una razón humana que en su apertura nunca agota el campo de lo decible.

Y para este menester retórico en la Filosofía, curiosamente, coinciden en “la oportunidad” los étimos griego y latino, respectivamente, de *káipós, ũó*<sup>101</sup> - medida conveniente, justa medida, oportuno; y de *opportunus, -a, -um*<sup>102</sup>, que viene de *ob* y *portus* (hacia el puerto), lo que nos permite *concluir* que lo conveniente, lo a propósito, lo propicio para nuestro discurso, lo oportuno, lo encontramos no en el camino trazado de la demostración (método “antirretórico”) sino de camino al *puerto* de la argumentación (*método retórico*), siempre abierto.

---

<sup>100</sup> Un antirretórico, para quien la razón es una facultad y no se constituye en su expresión, negará siempre la disociación forma-fondo como retórica, al no reflejar ningún orden previo a su expresión.

<sup>101</sup> Cfr. Diccionario griego-español. Ed. Ramón Sopena, S. A., 1972.

<sup>102</sup> Cfr. Diccionario latino-español, Volumen II, Ed. Ramón Sopena, S. A., 1975.



## CAPÍTULO IV

### **EL AUDITORIO HACE AL ORADOR**

*Mal hablaste, mi huésped: pareces persona sin seso;  
bien se ve que los dioses no dieron a todos los hombres  
por entero sus gracias, talento, facundia y belleza.  
Es el uno de aspecto mezquino y, en cambio, le colma  
de perfecta hermosura algún dios sus discursos; los otros  
arrobados le observan y él habla seguro en la plaza  
con modesta dulzura; brilla así ante la asamblea  
y le miran como a una deidad, cuando pasa ante el pueblo*

*Odisea, VIII*

Cuando hablemos de “auditorio” nos referiremos genéricamente, tal como hace Perelman, a quien o a quienes va dirigido el discurso: sea nominado este oyente, interlocutor, lector...o tomados estos en su conjunto; así pues el nombre colectivo “auditorio”, en el contexto perelmaniano, designa tanto la agrupación de seres como su singularidad<sup>1</sup>. Por razones de comodidad técnica y para no perder de vista el papel esencial del auditorio *-qui est*

---

<sup>1</sup> El “auditorio” perelmaniano ya no es ese individuo sin rostro -siempre el mismo- que no es nadie porque es a la vez todo el mundo y que la modernidad había nombrado Sujeto; y que identificado con la universalidad de una Razón Pura (*raison éternelle*) se tragó las diferencias, los sujetos, los individuos (Cfr. “Du sujet aux sujets: les sciences humaines” en Meyer 1997: 99). Al rostro del “auditroire universel” que da nombre en Perelman a la racionalidad *constituée par l’humanité tout entière* (TA: 39) podremos reprocharle que nos recuerda bastante – en estos rasgos tan “modernos” recae fundamentalmente la mirada crítica, tal como veremos en el capítulo siguiente- al del Sujeto moderno, pero si lo vemos con las lentes de cerca que nos procura la metáfora nos daremos cuenta de que no podremos confundir los sujetos con el Sujeto porque este último carece de rostro humano. En cambio, el “auditorio universal” por muy universal que sea; y por muy colectivo que lo concibamos es pensado de modo retórico, lo que le confiere siempre un rostro y aunque no sea el mismo -como consecuencia de su concepción retórica cambiará a lo largo de la historia (*raison historique*); siempre será humano (cfr. Perelman, “raison historique, raison éternelle” LJ: 95). La universalidad del “auditorio universal” es siempre particular, singular.

*immédiatement évoqué, dès que l'on pense à un discours (TA: 8)-*, nos advierte Perelman desde la misma introducción del *Traité*, aplicable para sus demás escritos, que cuando utilice los términos “discurso”, “orador” y “auditorio” deberá entenderse de manera genérica, respectivamente, la argumentación, el que la presenta; y aquel o aquellos a quienes va dirigida esta, sin pararse a detallar si se trata de una presentación de palabra o por escrito, sin distinguir el discurso como una forma y expresión fragmentaria del pensamiento (TA: 9). La *NR* gira en torno a la argumentación que, por definición (TA: 5) siempre va dirigida a un determinado auditorio.

La noción de “auditorio” en Perelman es una *noción confusa* que goza de una indeterminación acorde con las aspiraciones de una teoría de la argumentación que, según Plantin (2004: 67) se sitúa *entre-deux*: es en el espacio conceptual abierto entre la “perturbadores” sentimientos y la “imperturbable” demostración el lugar en el que se levanta el imperio argumentativo, heterónimo de *l'empire rhétorique*.

Meyer, por su parte, ve mucho de *logos* y poco de *pathos*<sup>2</sup> en la concepción perelmaniana de la retórica; ni tampoco ve conveniente identificarla, como le reprocha a Perelman, con la argumentación. Únicamente centrada en el *logos* la retórica perelmaniana se habría olvidado, según Meyer, del *ethos* del orador y del *pathos* del auditorio:

«Lorsqu'on parle de ce siècle XXème siècle, précisément, force de constater que la plus grande partie des théoriciens auront procédé en privilégiant le *logos*, ce qui n'a rien d'étonnant, vu le rôle du langage dont il a été question plus haut. C'est le cas de Perelman comme du Groupe Mu, auxquels on associe généralement le renouvellement de la rhétorique. Mais il n'y a pas de réelle rhétorique sans *ethos* ni *pathos*, ni même sans dissociation de la rhétorique et de l'argumentation. Cela n'a pas empêché un Perelman d'ancrer sa vision dans le *logos* ni d'assimiler la rhétorique à l'argumentation, comme si leur différence n'était pas significative.» (Meyer 2008: 51)

---

<sup>2</sup> De todas formas menos aún de *pathos* y de *ethos* ve Meyer en el “logicismo” de Toulmin:

«Toulmin fit de même (lo mismo que Perelman), au nom d'une approche encore plus logiciste que celle de Perelman, plus soucieux, lui, du droit, de l'*ethos*, comme d'ailleurs du rôle de l'auditoire, du *pathos*.» (Meyer 2008: 51)

Quizá Perelman no haya profundizado lo suficiente en el *pathos* del auditorio pero lo que sí está claro, y así lo argumentaremos aquí, es que no tiene sentido hablar de retórica sin tener en cuenta al auditorio, clave de bóveda de la retahíla argumentativa del orador:

«La notion d'*auditoire* est centrale en rhétorique. Car, un discours ne peut être efficace que s'il est adapté à l'auditoire qu'il s'agit de persuader ou de convaincre.» (LJ: 107)

En la lidia retórica, todo buen orador mide su maestría y templanza en la arena argumentativa quizá menos por la bien hechura de su discurso que por el aplauso generoso que le arranca a su auditorio. Argumentar es lidiar con un auditorio ¿Pero quién es ese auditorio al que se dirige el orador? No es fácil definirlo (Gross 1999: 203-211). Reticente a una definición que lo encasille, ningún método retórico terminará pues por aprehender lo propio de todo auditorio: su versatilidad. No lo define ni el número de personas que lo componen, ni el calado moral de sus integrantes, ni sus características psicológicas, ni sociales...., sino que todo ello mezclado conforma el “auditorio” escurridizo a la definición. Sin definir su perfil, sin delimitarlo, dejando su contorno tan solo apuntado es la mejor manera que tiene Perelman de “definirlo” al enunciar su teoría de la argumentación, su *NR*, como una teoría general del discurso persuasivo que anhela ganarse *l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment* (TA: 5).

“El circuito de la palabra”<sup>3</sup> del que hablaba Saussure y con el que cuenta la teoría de la argumentación de Perelman, que exige para que tenga lugar el mínimo de dos (orador y auditorio), ya estaba presente en Aristóteles:

“Porque el discurso consta de tres componentes: el que habla, aquello de lo que habla y aquel a quien habla; pero el fin se refiere a este último, quiero decir, al oyente.” (*Retórica* 1358 a 35)

En *Ética Nicomáquea* 1115 b 23, el Estagirita dice que “todo se define por su fin”. El fin último de los discursos es el auditorio puesto que el orador

---

<sup>3</sup> El discurso según Aristóteles constar de tres componentes: “el que habla, aquello de lo que habla y aquel a quien se habla”; triada que recoge Saussure en “el circuito de la palabra” (Cfr. cap. 3, párr. 2, “El lugar de la lengua en los hechos del lenguaje”, Saussure 1991 (1916).

nada es sin él: su discurso gravita en torno. Por lo tanto, el auditorio es el gozne retórico sobre el que gira todo discurso pronunciado por un orador. En “el circuito de la palabra” el centro no es el discurso sino el auditorio, que da “forma” al discurso y que “hace” al orador, de qué manera es lo que iremos dilucidando a lo largo de este capítulo.

En cualquier caso, sean cualesquiera las características de los múltiples auditorios con los que nos podemos encontrar, al abordar la centralidad racional de la retórica hemos de enfocar -cosa que hemos hecho en el capítulo precedente- no solo el vértice relativo al discurso del triángulo retórico orador-discurso-auditorio, sino que los otros dos vértices son igualmente importantes. Lo relevante quizá sea que en el binomio orador-auditorio el peso que parece recaer sobre el orador en la elaboración de su discurso solo pueda medirse en función de la eficacia de la adhesión del auditorio al cual el discurso va dirigido. La adhesión es siempre la adhesión de un auditorio; y este auditorio no tiene por qué quedar completamente convencido al final, completamente *adherido* a las tesis que el orador le presenta. En el campo argumentativo la adhesión, tal como la entiende Perelman, admite grados; es una adhesión parcial, mientras que la noción de verdad, en el terreno demostrativo, exige necesariamente la adhesión completa. La “adhesión” es un concepto eminentemente retórico. Para Perelman la retórica *ne concerne pas tant la vérité que l’adhésion* (LJ: 107). Un concepto perelmaniano de la retórica que no se refiere tanto al discurso como lugar para convencernos de la verdad de una tesis que al discurso capaz de conseguir *l’adhésion des esprits*:

«(...) *l’adhésion à une thèse peut être d’une intensité variable, chose essentielle quand il s’agit non de vérités mais des valeurs.*» (LJ: 106)

En su retórica Aristóteles analiza profusamente los diferentes tipos de auditorios, diferenciados por edades y fortuna. Pensando en la multitud reunida en la plaza pública, el Estagirita pone de relieve que la retórica tiene como tarea conseguir la adhesión de un auditorio no especializado e incapaz de seguir un razonamiento complicado (*Retórica* 1357a 1-5); pero nada nos obliga a limitar la retórica a conseguir este tipo de adhesión. El cerco de la adhesión deberá ser ampliado. En efecto, dirá Perelman, una argumentación persuasiva

o convincente puede dirigirse a cualquier tipo de auditorio, trátese de un auditorio de sabios o de ignorantes, trátese de una argumentación que se dirija a una persona, a un pequeño número de personas o a la humanidad entera:

«Dans sa rhétorique, Aristote analyse longuement les différents types d'auditoires, différenciés par l'âge ou la fortune. En pensant à la foule réunie sur la place publique, il souligne que la rhétorique a pour tâche de gagner l'adhésion d'un auditoire non spécialisé et qui n'est pas capable de suivre un raisonnement compliqué, mais rien ne nous oblige à nous limiter de cette façon. En effet, une argumentation persuasive ou convaincante peut s'adresser à n'importe quel auditoire, qu'il s'agisse de savants ou d'ignorants, que l'on s'adresse à une personne, à un petit nombre ou à l'humanité tout entière. On argumente aussi avec soi-même, dans une libération intime.» (LJ: 107)

También hablamos de argumentación cuando en una deliberación íntima lo hacemos con nosotros mismos. Se puede dar el caso también de que un mismo discurso pueda dirigirse simultáneamente a varios auditorios. De aquí la superioridad, según Perelman, desde un punto de vista teórico, de los argumentos que serían admitidos por todos estos auditorios a la vez, es decir, por lo que él llama el auditorio universal. Una especie de auditorio integral que solo tiene sentido desde la teoría porque en la práctica es imposible, habida cuenta de que los grupos humanos tienden a ser bastantes “exclusivistas” (Rorty 2000: 79). Si nos dirigimos a tan “privilegiado” auditorio, el auditorio universal, podríamos decir entonces que interpelamos a la razón, que utilizamos argumentos convincentes, que deberían ser aceptados por todo ser razonable. Este tipo de argumentos serían para Perelman los que Aristóteles analiza en los *Tópicos*, donde la noción de auditorio no aparece explicitada ya que se tratarían de razonamientos dialécticos que podrían ser utilizados en cualquier controversia, independientemente del interlocutor; y que no habría pues que adaptarlos a las particularidades de cada uno de los auditorios (LJ: 107). Pero como hemos dicho más arriba –en la primera nota a pie de página del cuerpo del texto- el “auditorio universal” siempre tendrá realmente un rostro; y si lo pensamos sin él - como es el caso de los razonamientos dialécticos en

los *Tópicos*- , siempre será un “como si” porque nuestro discurso nunca será en realidad independiente del auditorio aunque no está pendiente de él<sup>4</sup>.

#### **4.1. *Le point “fixe” de la argumentación con el otro***

La *NR*, que ya no es la retórica aristotélica, considera que la argumentación puede dirigirse a múltiples y variados auditorios; y no se limitará por ello, como la retórica clásica, al examen del discurso de las técnicas del discurso público dirigido a una multitud no especializada; y se interesará igualmente en el diálogo socrático, en la dialéctica, tal como fue concebida por Platón y Aristóteles; en el arte de defender una tesis y de atacar la del contrario en una controversia. Luego la *NR* englobará pues todo el campo de la argumentación, complementario de la demostración, del tipo de prueba que estudia la lógica formal:

«La nouvelle rhétorique, considérant que l’argumentation peut s’adresser à des auditoires variés, ne se bornera pas, comme la rhétorique

---

<sup>4</sup> El proceso que terminó injustamente condenando a Sócrates por mayoría le sirve a A. de Botton para reflexionar sobre lo “indeseable” de la “opinión:

“Tan ingenuo sería sostener que impopularidad es sinónimo de verdad (nunca nos asiste tanto la razón como cuando los demás dicen que estamos equivocados) como creer que es sinónimo de error. La validez de una idea o acción no están en función de su amplia aceptación ni de su vasta detracción, sino de su grado de obediencia a las leyes lógicas.” (Botton 2013 (2001): 49)

Estamos completamente de acuerdo con Botton cuando dice que la popularidad o impopularidad, que siempre se dan en las movedizas arenas de la opinión, no son sinónimo de verdad; pero discrepamos en que la validez de una idea o acción esté en el grado de obediencia a las leyes lógicas. En nuestro disenso con Botton (instalado en la antirretórica “disociación” opinión-verdad) somos retóricamente perelmanianos al no creer que la verdad responda sin más al “grado” de obediencia a las leyes lógicas, como si el discurso solo pudiera sostenerse a sí mismo al margen de las “opiniones” (en el sentido más amplio del término) de oradores y auditorios. Aunque el sostén del discurso desde una perspectiva retórica siempre sea precario, será sin embargo justamente el grado no de obediencia sino de adhesión lo que lo validará y no “la verdad misma”. Y es que el grado de adhesión, absoluta para la Razón, siempre está en función del auditorio dispuesto, nunca “obligado”, a asentir o, por qué no, a disentir. Así pues la verdad no tiene por qué ser resultado de una adhesión pero tampoco ha de sostenerse sola. El discurso es como el arco que de nada sirve sin su aquero orador que lo sostiene y, por supuesto, sin el objetivo al que dirige sus razones: el auditorio.

classique, à l'examen des techniques du discours public, adressé à une foule non spécialisée, mais s'intéressera également au dialogue socratique, à la dialectique, telle qu'elle a été conçue par Platon et Aristote, à l'art de défendre une thèse et d'attaquer celle de l'adversaire, dans une controverse.» (LJ: 108)

La prueba demostrativa, analizada por la lógica formal, es más que persuasiva, es totalmente convincente; pero a condición de que haya plena adhesión a las premisas de las que se parte. De esta manera la validez de una demostración solo garantizaría la verdad de la conclusión si estamos dispuestos a reconocer la verdad de las premisas, del punto de partida (LJ: 106). En retórica, por el contrario, la "adhesión" siempre es cuestión de grado y el "punto de partida" nunca garantiza nada.

De este modo -sirviéndonos de la imagen que Eugène Dupréel emplea para hablar del punto de partida del conocimiento sustentado en la idea de necesidad-, podríamos decir que, análogamente, pensando en la necesidad del punto de partida de las premisas de una demostración, partiríamos a la conquista de la verdad como cuando uno parte de viaje, partiendo de la casa de uno: un punto fijo y determinado:

«(...) l'esprit partirait à la conquête de la vérité comme on se met en voyage, en partant de chez soi. Il y a un point de départ, les uns le placent dans l'expérience, les autres dans le jugement rationnellement nécessaire, mais cette dispute même implique l'accord tacite sur l'existence du point fixe. Il est ce qui est préalable au progrès de la connaissance tout ainsi que, avant même de penser au voyage, le voyageur avait une cité, une maison et des jambes pour se mettre en route. » (Dupréel 1990 (1928): 38)

*Le point fixe* lo constituyen las premisas indiscutiblemente admitidas antes de iniciar el camino demostrativo. La argumentación también necesita de un punto de partida pero sin ser fijo; siempre se corre el riesgo de dar por bien anclado aquello de lo que se parte. El argumentador parte, por el contrario, ligero de equipaje, el "punto de partida" será como un timón que vaya guiando el rumbo de su travesía argumentativa.

Y es que no todo es demostrar tal como habían pensado algunos filósofos que concebían al modo científico su labor añorando la evidencia *matemática* de lo absoluto, eterno, inmutable y universal. Ya corren otros

tiempos y de esto han sido artífices filósofos como Perelman, para quien al lado de la demostración de la lógica formal corre pareja la argumentación de la lógica informal (*LF/LI*: 15); encarnada en una retórica no de abstractas verdades absolutas y necesarias sino de concretas contingencias y particularidades.

Con la metáfora del viaje, válida para ilustrar el grado absoluto de adhesión en una demostración, nos plantamos en la otra orilla, la argumentación, en cuyas aguas más retóricas Perelman se sirve de la analogía del cuadro clavado en la pared para ilustrar ese *point fixe* argumentativo no tan consistente que explicaría lo discutible siempre de todo punto de partida toda vez que la precariedad de la adhesión en toda argumentación:

«A défaut d'avoir une idée claire et précise de l'intensité d'adhésion de son auditoire aux thèses qui pourraient servir de prémisses à son discours, l'orateur risque de voir s'écrouler tout le développement qu'il se propose d'y accrocher, à la manière d'un tableau trop lourd pour le crochet insuffisamment fixé au mur.» (*Rh*: 214)

Las “premisas” argumentativas (*TA*: 87) no prenden en la nada sino en el sustrato social, político, cultural... de la vida humana. Al no ser siempre el mismo el sedimento en el que arraigan las premisas argumentativas es lógico pensar que un mismo discurso no sirva para convencer a todos los auditorios. Cada auditorio estará dispuesto a aceptar solo determinadas “premisas” como punto de partida de la argumentación de la que es blanco; y eso el orador debe tenerlo *presente*<sup>5</sup>. Si no da con la fuerza necesaria para “clavar” sus “premisas” correrá el riesgo de ver como se viene abajo todo el desarrollo argumentativo que se propone anclar, análogamente al cuadro demasiado pesado para una

---

<sup>5</sup> Uno de los modos de tener “presente” el orador al auditorio reside en *la sélection des donées* que hace el orador teniendo en cuenta los intereses de su auditorio antes de embarcarse en la argumentación. Un procedimiento retórico la *présence* que, según Perelman, ha descuidado las concepciones racionalistas del razonamiento. Lo que no es de extrañar habida cuenta de que el “racionalista” no cuenta con el auditorio, ya que si no yerra en su razonamiento cuenta con su plena adhesión:

«Le fait de sélectionner certains éléments et de les présenter à l'auditoire, implique déjà leur importance et leur pertinence dans le débat. En effet, pareil choix accorde à ces éléments une *présence*, qui est un facteur essentiel de l'argumentation, beaucoup trop négligé d'ailleurs dans les conceptions rationalistes du raisonnement.» (*TA*: 155)



alcayata insuficientemente clavada a la pared (Johnson 2013: 533-549). Tener presente estas “premisas” por parte del orador es otra manera de tener en cuenta a su auditorio.

#### **4.2. No es suficiente con el lenguaje también es necesario *le contact***

“La cuestión es si *puede* hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes”, había dicho Alicia a Humpty Dumpty. Confiamos en un lenguaje que sigue el juego de unas reglas establecidas por los participantes y que se mueve en un mar de significados compartidos para no naufragar en la incomunicación. Para el segundo Wittgenstein ya no era sin embargo suficiente con que el lenguaje sirviera para “representar” el sedicente orden natural del mundo con un solo significado. Creer que el lenguaje refleja objetivamente el mundo de una única manera posible es un escollo “representacionalista” (Rorty: 1989; 2010) que Perelman (*TA*: 680) sabe que es preciso rehuir. En las primeras páginas del *TA*, Perelman dice que el mínimo indispensable para que haya argumentación es la existencia de un instrumento que permita la comunicación, de un lenguaje común de significados compartidos (Breton 1996).

No obstante, el hecho de compartir un mismo lenguaje<sup>6</sup> no le garantiza al orador la adhesión del auditorio. *Cela ne suffit point* (*TA*: 19). Incluso si provocamos o incrementamos *l’adhésion des esprits aux thèses qu’on présente*

---

<sup>6</sup> Perelman da más importancia al lenguaje como vehículo de valores (retórica) que como instrumento comunicativo (lingüística): “l’apprentissage d’une langage signifie aussi l’adhésion aux valeurs” (*LJ*: 110) En este sentido retórico el lenguaje tiene un valor incuestionable para la transmisión de valores compartidos; lo que hace posible que haya entendimiento, verdadera comunicación entre sus hablantes (oradores y auditorios):

«L’apprentissage d’une langue signifie l’adhésion aux valeurs que cette langue charrie d’une façon explicite ou implicite, aux théories dont elle porte la place, aux classifications qui sont sous-jacentes à l’emploi des termes.» (*LJ*: 110)

à leur assentiment<sup>7</sup> (TA: 5) nunca tendremos la garantía de haberlo conseguido. Quizá nos pase como Alicia en *el país de las Maravillas* (TA: 19); que no consigamos comunicarnos con los demás, no porque no hablemos el mismo lenguaje sino porque no somos capaces de “contactar” con el otro, de conseguir su adhesión. Una adhesión retórica que no recae sobre lo verdadero sino sobre lo preferible; donde el asentimiento del hombre no es simplemente sumisión o resignación sino decisión y compromiso (Rh: 299). Ya no habremos de resignarnos con las verdades desveladas por el entusiasmo del filósofo *antirretórico*, el primer resignado -apunta Dupréel- asumiendo el papel de guía y, algunas veces, de jefe para que estemos al corriente no de lo decidido *préférable* sino de *l'inévitable préalable*. *Après avoir plié le genou devant le dieu, le prêtre* (variante del filósofo metafísico « entusiasmado » « lleno de dioses ») *se retourne et commande*<sup>8</sup> (TA: 579) :

«(...) c'est déjà appréciable si l'on cherche à gagner votre adhésion, si l'on cherche à persuader, au lieu de vous ignorer ou de vous donner des ordres, sans se préoccuper de votre avis.» (LJ: 108)

En el *país retórico* puede que no nos movamos con tanto entusiasmo y no lleguemos a comulgar con el vecino pero al menos, a diferencia de Alicia en su *maravilloso país*, tendremos la posibilidad de comunicarnos con él, porque

---

<sup>7</sup> Esta es la definición retomada en múltiples ocasiones en sus escritos, también en cursiva en el TA, que resume la teoría de la argumentación tal como la entiende Perelman, cuya traducción al castellano propuesta por Muñoz Sevilla reza:

“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*.” (TA: 34)

<sup>8</sup> La cita es tomada por Perelman de su maestro E. Dupréel (*Esquisse d'une philosophie des valeurs*: 24) para ilustrar como *el filósofo humillándose ante la verdad humilla de verdad* (cfr. Marín-Casanova 1996: 205), dicho de manera menos trópica, como el canon hegemónico de la filosofía occidental asistiendo a un realismo ontológico -para el que el conocer del sujeto ha significado representar adecuadamente el objeto- consiente el conocimiento como una consecuencia de lo real al asentir la primacía de lo teórico (la vida contemplativa) sobre lo teórico (la vida activa): lo *previo* antes que lo *preferible* (TA: 579):

aunque no sea condición suficiente <sup>9</sup>sí que es condición necesaria conseguir lo que Perelman llama “*le contact des esprits*” puesto que, tal como nos indica en la introducción del *TA*, nunca debemos de olvidarnos del auditorio:

«(...) c’est en fonction d’une auditoire que se développe toute argumentation.» (*TA*: 7)

Cada orador piensa, de forma más o menos consciente, en aquellos a los que quiere persuadir y que constituyen el auditorio al que se dirigen sus discursos:

«Il nous semble préférable de définir l’auditoire, en matière rhétorique, comme *l’ensemble de ceux sur lesquels l’orateur veut influencer par son argumentation*. Chaque orateur pense, d’une façon plus ou moins consciente, à ceux qu’il cherche à persuader et qui constituent l’auditoire auquel s’adressent ses discours.» (*TA*: 25)

Pero ¿quiénes serían los oradores y sus múltiples auditorios a los que van dirigidos nuestros discursos? Para responder a la enjundia de semejante cuestión nos agrada jugar con la imagen propuesta por Sloterdijk de que todo hombre -orador o auditorio pisando la misma arena desde lados opuestos- encarna una sílaba viva<sup>10</sup>:

---

<sup>9</sup> “Le contact des esprits” al que alude Perelman exige un lenguaje común que pueda ser comprendido por el auditorio. Ahora bien, desde el momento en el que el orador y el auditorio no compartan la misma formación, la misma profesión... o traten de cuestiones especializadas para las que no están igual de preparados lo más seguro es que la argumentación no alcance su objetivo:

«Le contact des esprits exige un langage commun, qui puisse être compris des auditeurs, qui leur soit même familier. Ceci ne pose aucun problème si l’on adresse à des auditeurs qui ont la même formation, la même profession, ou si l’on adresse, sur des problèmes non spécialisés, à son milieu habituel. Mais dès que le milieu est inconnu, ou que l’on cherche à obtenir, à propos de questions techniques, l’adhésion d’un auditoire non initié, l’adaptation de l’orateur à son auditoire peut présenter des difficultés non négligeables (...) L’adaptation à l’auditoire ne concerne pas uniquement des questions de langage, car il ne suffit pas que l’auditoire comprenne l’orateur pour qu’il donne son adhésion aux thèses que celui-ci présente à son assentiment.» (*LJ* : 108)

<sup>10</sup> Rorty (2002) considera a los seres humanos *léxicos encarnados* abiertos a la posibilidad de múltiples descripciones.

“una suerte de excrecencia única e intransferible de consonantes y vocales, una sílaba viva que va de camino a la palabra, al texto” (Sloterdijk 2006: 18)

Una sílaba viva que no puede leerse a sí misma, que necesita de su discurso con el otro para encontrar la huella de su propio sonido, que si es retórico no se impone sino que se expone. Toda exposición es una suerte de manifestación. El orador no solo expone su discurso sino que con él se expone a sí mismo. Le suponemos a toda persona en su exposición una “estabilidad”, un nombre propio, una identidad que, desde un enfoque retórico, nunca estaría completamente asegurada (TA: 396).

Para Perelman, dentro de las “relaciones de coexistencia” (TA: 394) de aquellos “argumentos basados en la estructura de lo real” (TA: 351), la relación fundamental, en filosofía, es aquella que liga una esencia a sus manifestaciones; y, según nuestro filósofo, el prototipo de esta construcción teórica se encuentra en las relaciones existentes entre una persona y sus actos<sup>11</sup>. De este modo la construcción de la persona humana, que subyace en sus actos, está unida a la distinción entre lo que se considera importante, natural, propio del ser del que hablamos; y aquello que se considera transitorio, manifestación exterior del sujeto. Lo fundamental a nuestro juicio es que para Perelman la persona y sus actos no constituyen una relación necesaria, ni tampoco posee los mismos caracteres de estabilidad que la relación que existe entre un objeto y sus cualidades; la simple repetición de un acto puede entrañar una reconstrucción de la persona o una adhesión reforzada a la construcción anterior. Lo que hace evidente que la concepción de la persona pueda variar según las épocas y según la metafísica que se adopte:

«(...) c'est à dire que la manière de construire la personne pourra faire l'objet d'accords limités, précaires, particuliers à un groupe donné,

---

<sup>11</sup> Múltiples son los actos que analiza Perelman en relación a la persona (cfr. Rh: 257; TA: 394). Aquí nos estamos refiriendo -siguiendo la línea de la corriente pragmática de un Austin en *Quand dire c'est faire*- al discurso dentro de una situación de comunicación. En este sentido todo discurso es *une mise en scène* del lenguaje; y en tanto y en cuanto que es “representado” implica un acto, una acción. En perfecta sintonía con la preeminencia para Perelman de la “acción” sobre la “contemplación”, de la “praxis” sobre la “teoría”.

accords susceptibles de révision sous l'influence d'une nouvelle conception religieuse, philosophique ou scientifique.» (TA: 395)

Así pues la noción de persona<sup>12</sup> nunca se nos da hecha del todo, siempre está en construcción del mismo modo que la relación entre el orador y su auditorio (personas a fin de cuentas); y del mismo modo también que el mismo discurso proferido. Lo genuinamente retórico es que nada hay acabado, todo es un continuo quehacer, y todo está por hacer, una especie de proyección hacia el futuro (*Rh*: 441-442). Quizá no sea casual el que la palabra “persona” –del griego *prosopon*- signifique “el que mira hacia adelante”. De aquí que la elección, antesala de la decisión futura, sea fundamental desde la atalaya retórica; puesto que en este mundo contingente todo lo relativo a los asuntos humanos siempre puede ser de otra manera<sup>13</sup>. Se trataría pues de elegir dentro del abanico de posibilidades lo mejor, lo preferible, lo más razonable. Que no es poco.

Algo “evidente” para los retóricos, siempre prestos a discutir, que no supieron ver los “evidencialistas”, enemigos de la discusión y la controversia (contrarios a todo lo que presenta dos vertientes opuestas): las ideas claras y distintas de Descartes y toda su caterva racionalista no permitían la doble lectura. Cegados por la intensidad de la claridad de la evidencia nada podían ellos vislumbrar de las “naciones vagas o confusas”; con lo cual se habrían echado la mano a la cabeza ante la confusión de la noción de “persona” que, desde un enfoque perelmaniano, siempre es anticartesiano, aquí sostenemos.

Eugenio Trías al reivindicar el concepto de *persona*<sup>14</sup> en *El cansancio de Occidente* dice que al individuo<sup>15</sup> no hay que “reinventarlo” sino acabar con

---

<sup>12</sup> La noción de “persona” junto con las nociones de “orador” y “auditorio” son *notions confuses* que, como todas ellas, adquieren contenido con su expresión.

<sup>13</sup> No nos referimos aquí a la contingencia ontológica según la cual lo que es puede no ser porque algún día dejaremos de existir; y no seremos de otro modo sino que simplemente no seremos en modo alguno. Nos estamos refiriendo, por el contrario, a las mudables y plurales “contingencias de la vida”, desdeñadas, según Gomá Lanzón: 114-115), por una “filosofía perenne” que solo se había interesado por la esencia inmutable de las cosas.

<sup>14</sup> El concepto de persona (máscara) implica relación: “Relación con la alteridad; relación con la propia comunidad; y relación con un marco cósmico (y cosmopolita) universal: lo que el estoicismo llamaba *logos*, razón común.” (Trías 1993)

él. Un individuo que no es solidario respecto de nada salvo de él mismo y del vacío que le rodea. Un verdadero monstruo incapaz de *abrirse a la experiencia personal de verdaderos sujetos capaces de establecer relaciones tanto con los propios como con los extraños* (Trías 1993).

Sin embargo, formamos parte de un mundo “compartido” de seres con los que no siempre queremos tener relación, entablar conversación o estar en contacto:

«L'ensemble de ceux auxquels on désire s'adresser est fort variable. Il es loin de comprendre, pour chacun, tous les êtres humains.» (TA: 20)

Hay seres, prosigue Perelman, con los cuales todo contacto puede parecer superfluo o poco deseable. Hay seres a los que no nos preocupamos por dirigirles la palabra. También están aquellos con los que no queremos discutir, contentándonos con ordenarles (*ibidem*). Podríamos también añadir aquellos con los que no queremos ningún tipo de contacto y no por ello seríamos menos solidarios. Ahora bien, si hablamos de “contacto” a qué tipo de contacto nos estamos refiriendo si tenemos en mente la relación orador-auditorio. A una especie de mutualidad o reciprocidad, de *co-existencia* y no de

---

<sup>15</sup> El término “individuo” en sentido sociológico es un término técnico para indicar la unidad menor que compone la sociedad, es decir, constituye la unidad mínima que estudia esta disciplina; y en este sentido se correspondería con ese Individuo “encapsulado” que para Trías constituye la unidad *mínima* de nuestra sociedad tecnológicamente orientada y construida a escala masiva (*ibidem*). Ahora bien, en tanto y en cuanto que los individuos son personas estos son irreductibles a la masa social, constituyendo ese “yo” que, según Ortega (1980 (1957): 169), se refiere a la distinta y exclusiva individualidad que cada uno de nosotros es frente a cada uno de los demás. En este sentido el “yo” excluye a todos los otros. Por otro lado, en sentido etimológico el vocablo “individuo” significa “lo indivisible”, lo que lo haría poco acorde con la “naturaleza” retórica del orador frente a su auditorio. Hay cierta “esquizofrenia”, cierto desdoblamiento, en la persona del orador porque si pretende conseguir la adhesión del otro ha de ponerse en el sitio del otro. De hecho, y en esto insiste Perelman, hasta en la misma deliberación de uno consigo mismo se produce este desdoblamiento, ya que en el fondo cuando pensamos no hacemos otra cosa que dialogar con nosotros mismos, es decir, nos respondemos a nosotros mismos en un acto que más que reflexivo sería recíproco, sería entonces una especie de *reciprocarnos*, de *co-rrespondernos*. Hasta en la misma noción de “auditoire universel”, tal como veremos en el capítulo siguiente, late este “desdoblamiento” :

«Le sujet qui délibère (avec soi-même) est considéré souvent comme une incarnation de l'auditoire universel.» (TA: 53)

existencia sin más, porque un mineral existe pero no me puede responder, no *co-existe* conmigo. El *co-existir* del orador y su auditorio sería como lo que Ortega llama “un entrepeinar las existencias”; y no un “estar ahí” sin tener que ver el uno con el otro<sup>16</sup>. Justo lo que piensa Perelman, para quien no tiene sentido hablar de argumentación si no contamos con el otro (TA: 18). Por ello Perelman no considera la demostración apropiada para el campo retórico: esta, a diferencia de la argumentación, no tiene en cuenta al otro. Si acaso, una parte del otro, la razón, como si se pudiera arrancar esta del cuerpo humano:

«(...) la démonstration ne s’adressera pas à tout l’homme mais à certaines facultés intemporelles, telles l’entendement, la raison.» (TA : 438)

Un “evidencialista” solo quedaría alterado frente a la alteridad del “retórico”. Ningún “contacto” querría el “evidencialista” con el “retórico” si no es para ordenarle puesto que si está instalado en la verdad y no en la voluble adhesión, *on pense adhérer, on déclare adhérer, alors que peut-être on n’adhère plus* (Rh: 441); poco habrán de importarle pues las opiniones retóricas:

«Dans la démonstration (“argumentación” del evidencialista), il n’est pas question de vérifier si l’assentiment donné aux conclusions est effective : puisque celles-ci sont contraignantes, point n’est besoin de s’assurer si la démonstration a atteint son but.» (Rh : 440)

El término “contact” utilizado por Perelman al hablar de la *co-rrelación* entre el orador y el auditorio no supone dificultad alguna en su trasvase al castellano. Lo contrario ocurre con la palabra “esprit” o cualquier expresión que la contenga, de difícil traducción en nuestra lengua, tal como aparece contenida en el parágrafo dos del TA titulado “Le contact des esprits”. En la traducción castellana de Sevilla Muñoz aparece como “El contacto intelectual”. Quizá la traducción sea del todo pertinente si leemos que:

---

<sup>16</sup> Cfr. Ortega 1980 (1957): 109: «Noten que *otro* –*alter* en latín- es propiamente el término de una pareja y *sólo* de una pareja. *Unus et alter* –el *alter* es el *contraposto*, el parangón, el correspondiente al *unus*. Por eso la relación del *unus* –yo- con el *alter* –otro- se llama en nuestra lengua *alternar*. Decir que no alternamos con alguien es decir que no tenemos con él “relación social”. Ni con la piedra ni con la hortaliza alternamos.»

«Il faut, en effet, pour argumenter, attacher du prix à l'adhésion de son interlocuteur, à son consentement, à son concours mental. C'est donc parfois une distinction appréciée que d'être une personne avec qui l'on discute.» (TA: 20)

Hemos subrayado las palabras de Perelman “à son concours mental” porque nos parece significativo que utilice al hablar del interlocutor una sinécdoque que alude a su razón cuando nuestro autor pone tanto empeño en múltiples ocasiones en recordarnos que no debe dissociarse lo intelectual de lo pasional, la razón del corazón:

«L'erreur est de concevoir l'homme comme constitué de facultés complètement séparées.» (TA: 62)

Perelman, contrario al racionalismo de los últimos siglos y harto de la “disociación” opinión-verdad de la tradición filosófica de corte racionalista, se congratula de que sea una cualidad retórica la opinión del auditorio con la que cuenta el orador (TA: 21). Si el racionalismo ponía en órbita lo verdadero no le quedaba más remedio que ponerse a girar en torno sin echar cuenta de las opiniones que escapaban a su brida orbital. No es este el racionalismo de Perelman aunque sigue siendo etiquetado por algunos -al considerarlo preso de una época todavía moderna- como cartesiano *à son corps défendant*<sup>17</sup> (Danblon 2013: 64). Hoy día el reduccionismo cartesiano está superado: es normal ya, después de la consolidación del “*rhetorical turn*, encore plus chic que le *linguistic turn*”, señalar con el dedo a Descartes; y con él, a toda la ciencia moderna (Danblon *ibidem*). Perelman nunca dejó de señalar a Descartes, cómo podría entonces ser “cartesiano”. Nunca hemos visto a *Perelman contra Perelman*.

El querer convencer a alguien implica siempre una cierta modestia por parte del orador puesto que lo que dice no es palabra de Dios, es decir, que no dispone de esa autoridad “divina” que hace que lo que diga no sea discutible.

---

<sup>17</sup> Según Danblon (*ibidem*) « comme en une faute tragique, les penseurs de l'époque (l'après-guerre), pourtant tous conscients de la chose, ont encore creusé le sillon ». Para una crítica de las concepciones involuntariamente cartesianas de Perelman. ( Cfr. Danblon, *Rhétorique et rationalité. Essai sur l'émergence de la critique et de la persuasion*, Bruxelles, Ed. de l'Université, 2002).



El cartesianismo sí que tenía la certeza de que se podía decir lo indiscutible. Para Perelman, sin embargo, todo sería discutible, incluidos los dogmas de fe o de razón. Parece que en el mundo de los hombres, aunque a veces pretendamos, como decía Platón tantas veces evocado por Perelman, *convencer a los dioses mismos*, la convicción hay que ganársela:

«Il (el orador, el argumentador) admet qu'il doit persuader, penser aux arguments qui peuvent agir sur son interlocuteur, se soucier de lui, s'intéresser à son état d'esprit.» (TA: 21)

Además de un «contact d'esprit» entre el orador y su auditorio se necesita el conocimiento por parte del orador del "état d'esprit", del estado de ánimo de su interlocutor. Según Perelman, los seres que quieren que se los tenga en cuenta desean que se les considere como miembros de una sociedad más o menos igualitaria, que se les razone y que se les preste atención. El hombre, si humaniza el mundo y ocupa el puesto vacante de un dios que se dio a la fuga, necesita el contacto con sus semejantes, saber lo que opinan los demás para ver quién tiene razón o no. Solo si todo el mundo perdiera la razón acabarían teniéndola todos. Y si alguien tiene la razón entera terminarían perdiéndola todos. Menos mal que contamos con lo que Danblon (2013: 10-11) llama el *homo rhétoricus*; y que, en esto estaría de acuerdo Perelman, el ejercicio de la razón retórica es a la vez lo propio del hombre y una condición de su humanidad.

Para Perelman, escuchar a alguien consiste en mostrarse dispuesto a admitir eventualmente su punto de vista (TA: 22), es decir, en ponernos en el lugar del otro, en reconocer unas condiciones previas a una posible argumentación. Como dice poéticamente Octavio Paz en *Piedra de Sol: ...para que pueda ser he de ser otro, salir de mí, buscarme entre los otros, los otros que no son si yo no existo, los otros que me dan plena existencia*.

Perelman, menos literario pero igualmente pensando en el otro, considera que formar parte de un mismo medio, tratarse, ser sociable, facilita precisamente la realización de las condiciones previas *au contact d'esprits*. Hasta las conversaciones frívolas y sin interés aparente no siempre están desprovistas de importancia en tanto y en cuanto que contribuyen al buen funcionamiento de un mecanismo social indispensable (*Ibidem*).

La relación entre el hombre y la sociedad a la que pertenece es asaz compleja pero es difícil pensar lo uno sin lo otro. No es posible la retórica sin un marco social que haga posible ese *contact des esprits* indispensable para que toda argumentación tenga lugar. Visto así, la argumentación es un producto social pero no como un añadido o una joya preciosa que debamos guardar, como si fuese posible vivir sin ella. No es algo de lo que podamos prescindir<sup>18</sup>.

La argumentación y con ella la retórica es el campo de la razón humana, el dominio de lo que Danblon (2013: 10) llama certeramente el *Homo rhetoricus*, “artesano de la ciudad, *maître* del *logos*, reflejo de una visión *élargie*, más coherente y más realista de la razón humana”. No tiene sentido argumentar si no pensamos en alguien, a veces ese alguien somos nosotros mismos. Viven las personas alojadas en las sociedades. Una asociación la de persona y sociedad que siendo contingente no es accidental. Lo uno necesita de lo otro; al igual que el cuadro precisa del contorno del marco para no “derramarse”. Nos cuesta pensar un hombre sin los márgenes de una sociedad; en un hombre derramado, sin la contención social. Nos cuesta pensar en un hombre que no sea retórico:

«Dans la forêt obscure d'un chaos naturel d'où est né un cosmos humain, on retrouve les traces d'un lointain ancêtre commun. C'est le premier artisan du *logos*, celui qui a taillé le monde à sa mesure: l'homme rhétorique.» (Danblon 2013: 9)

La relación entre la persona y la sociedad a la que pertenece es esencial y no fortuita, tiene el carácter de una exigencia fisiológica: como la sangre exige pasar por el corazón; o la mano culminar en un gesto. Como algo natural al hombre. Sin embargo, la convivencia del hombre en su entorno social no va de suyo; luego ese *contact des esprits* del que habla Perelman consiste en la unión de dos cosas que naturalmente no venían unidas.

Hay actitudes muy extendidas en diversos ambientes científicistas o racionalistas en los que se piensa con total “naturalidad” que es suficiente con mencionar los hechos, con enunciar cierto número de verdades para suscitar sin falta el interés del posible auditorio. Según Perelman, dicha actitud resulta de la ilusión de creer que los hechos hablan por sí mismos e imprimen una

---

<sup>18</sup> Cfr. Griffin-Collart 1979; Boudon 2007; Breton 2012.

impronta indeleble en todo ser humano (TA: 23). Como si la adhesión fuera de suyo, estos interlocutores se verían forzados a admitir lo que por principio es así independientemente de cualesquiera de las disposiciones, incluida lo que dicho auditorio –que en el caso del racionalista se pensaría como “universal” al pie de la letra- estaría dispuesto a admitir. Es ese auditorio descarnado, “razón pura” de la tradición racionalista, el que no estaría dispuesto a admitir la NR de Perelman. Es lo que ha venido ocurriendo con lo que Perelman llama *philosophies classiques* (Rh: 213), o también llamadas “*philosophies premières*”; filosofías que no piensan en su auditorio:

«(...) les philosophies classiques ne s'intéressent guère à leur auditoire et, *a fortiori*, ne font guère d'effort pour s'adapter à ce dernier.» (*ibidem*)

Si acaso, estas filosofías primeras con la impronta de lo verdadero confinado en lo evidente exigen a su “auditorio” la plena adhesión<sup>19</sup>; o lo que es lo mismo, no tenerlo en cuenta. La razón pura no necesita justificarse. Es por ello que el recurso a ideas intemporales y universales, “telles que la *vérité*, la *raison*, l'*évidence*, permet de se passer de l'adhésion *effective* de l'auditoire (Rh: 213):

---

<sup>19</sup> La oposición clásica entre persuadir y convencer viene desde el enfrentamiento de Platón a los sofistas (*Gorgias* 455, 457a, 463, 471); en el *Fedro* (273 e) continúa la polémica aunque se le permitirá a la retórica “convencer a los dioses mismos”; pero ya no será retórica sino filosofía. La distinción entre la filosofía (que versa sobre lo verdadero) y la retórica (sobre lo opinable) está en la base de la confrontación con los sofistas. Los filósofos, del lado de la razón convincente, ocupados en desvelar incondicionalmente la verdad absoluta han despreciado desde los tiempos de Platón el arte de persuadir al auditorio sin interesarse demasiado quizá por convencerlo racionalmente. Descartes seguirá el camino trazado por Platón y entiende que, en contra de toda retórica, si el orador consigue ordenar los argumentos de modo que resulten evidentes y lógicamente válidos podrá convencer a su auditorio sin la necesidad de recurrir a artificio alguno, como si la sola estructura lógica sostuviera su discurso y garantizara así por sí mismo la adhesión de cualquier auditorio, como si se dirigiera a una parte solo del auditorio: su razón:

“Los que tienen más robusto razonar y digieren mejor sus pensamientos para hacerlos claros e inteligibles son los más capaces de llevar a los ánimos la persuasión sobre lo que proponen, aunque hablen una pésima lengua y no hayan aprendido nunca retórica (...)” (Descartes 1997 (1637):46)

Para un cartesiano la convicción es el grado máximo de persuasión; y nunca contará con un auditorio más o menos persuadido; más o menos convencido.

«Un fait établi, une vérité évidente, une règle absolue, portent avec eux l'affirmation de leur caractère indiscutable, excluant la possibilité de défendre le pour et le contre. L'accord unanime sur certaines propositions peut rendre fort difficile leur mise en doute. On connaît le conte<sup>20</sup> d'Orient dans lequel, à l'encontre de tous, seul un enfant, naïf et innocent, a osé affirmer que le roi était nu, rompant ainsi l'unanimité née de la crainte de vire la vérité.» (TA: 75)

Ahora bien, desde la vía perelmaniana que seguimos, la adhesión a una tesis puede ser de una intensidad variable, lo que resulta esencial cuando no hablamos de verdades sino de valores; y en este caso no solo nuestra adhesión varía sino que además debemos elegir cuáles de ellos queremos abrazar (LJ: 106).

No obstante, lo que de verdad caracteriza el punto de vista retórico en filosofía es la preocupación fundamental del orador por las opiniones y los valores de su auditorio; y fundamentalmente interesado en todo lo relativo a la intensidad de la adhesión del auditorio a cada una de las tesis propuestas (Rh: 214):

«Pour persuader son auditoire, il faut d'abord le connaître, c'est-à-dire connaître les thèses que l'auditoire admet au préalable, et auxquelles on pourra accrocher l'argumentation. Il est important non seulement de savoir quelles sont les thèses que les auditeurs admettent, mais en plus, avec quelle intensité ils adhèrent, car ce sont elles qui fourniront le point de départ de l'argumentation.» (LJ: 109)

Es cierto que en determinados ámbitos -como es el caso de determinados dominios como, por ejemplo, en una publicación científica-, el orador puede descuidar los medios “persuasivos” al pretender entrar en

---

<sup>20</sup> Perelman se refiere al cuento del traje del emperador, el cual pone de ejemplo para ilustrar la técnica argumentativa de ruptura opuesta a la interacción acto-persona, cfr. párr. 71 (TA: 420). Ante la evidencia de un hecho, que se impone a todos (la desnudez del emperador), ninguna autoridad (el emperador y el prestigio del sastre) puede contra la él. La gracia del cuento está en que se quebranta el estatuto del hecho (el hecho de que se imponga a todos, de que sea así, evidente, para todos) que hace que algo, que debería ser independiente de la persona, dependa de la calidad de quien lo testimonia: por ello cuando el sastre le regala trajes al emperador (en realidad ningún traje había confeccionado) que solo veían –según decía el sastre- los hombres moralmente irreprochables; ni el emperador ni los cortesanos se atrevían a confesar que no veían nada, hasta que un niño, por su inocencia, exclamó “¿Por qué corre el emperador desnudo? El encanto se rompió. El prestigio del sastre era suficiente para atribuir a la percepción el valor de un criterio de moralidad.

contacto con el público al que se dirige siguiendo las pautas que las mismas instituciones científicas le proporcionan, canalizando el vínculo indispensable entre el orador y su auditorio, ambos especializados. En este caso el contacto entre el orador y su auditorio vendría establecido de antemano por la institución científica. En este sentido poco importaría la reacción del otro, puesto que el orador se dirigirá a un determinado, especializado y específico auditorio que, paradójicamente, será desde la *NR* el más “universal” de los auditorios; y sobre todo, en el ámbito de las ciencias empíricas experimentales o las ciencias formales, el más “racional” de todos:

«Les auteurs de communications ou de mémoires scientifiques pensent souvent qu’il leur suffit de rapporter certaines expériences, de mentionner certains faits, d’énoncer un certain nombre de vérités pour susciter inmanquablement l’intérêt de leurs auditeurs ou lecteurs éventuels. Cette attitude résulte d’une illusion, fort répandue dans certains milieux rationalistes et scientistes<sup>21</sup>, que les fait parler par eux-mêmes et impriment une empreinte indélébile sur tout esprit humain, dont ils forcent l’adhésion, quelles que soient ses dispositions (...) Il est vrai que ces auteurs, pour autant qu’ils prennent la parole dans une société savante, ou publient un article dans un revue spécialisée,

---

<sup>21</sup> Con esta falta de retórica –como si los hechos hablasen por sí solos- Perelman se está refiriendo a un modo racionalista y positivista de entender la ciencia ajena a la filosofía de la *NR*. Perelman, al igual que Polanyi (científico y filósofo húngaro-británico), está en contra del positivismo científico, cfr. el artículo de Perelman “La conception de la recherche scientifique de M. Polanyi” (1970) en (*ChA*: 344-352):

«La conception de l’activité scientifique défendue par M. Polanyi, en mettant l’accent sur l’aspect créateur, inventif, de l’activité scientifique, montre dans quelle mesure cette activité dépend des décisions personnelles du savant, de son engagement intellectuel, en quoi d’ailleurs elle peut être rapprochée des autres formes de culture, telles que le droit, la religion, l’art, la moralité, etc. Le développement des sciences serait solidaire de la vision du monde des sociétés où elles ont pu prendre leur essor (...) Personnellement, je (Perelman) ne puis que souscrire à cette critique du positivisme et de l’objectivisme scientifique. Je pense, comme Polanyi, que l’idée d’un doute absolu ne peut nous mener nulle part, que tout effort de recherche est fondé sur des présupposés auxquels le savant accorde sa confiance jusqu’à nouvel ordre, que son esprit s’inspire de considérations de beauté et de rationalité qui le font progresser dans sa quête des aspects encore inconnues du réel. Et par là le savant peut ressembler à l’artiste et au mystique, au prophète comme au philosophe.» (*Ibidem* : 348)

En relación a la concepción de Perelman sobre la ciencia cfr. asimismo «L’idéal de rationalité et la règle de justice» (1960); «Sciences et philosophie» (1963); «Réflexions philosophiques sur la classification» (1963)

peuvent négliger les moyens d'entrer en contact avec leur public, parce qu'une institution scientifique, société ou revue, fournit ce lien indispensable entre l'orateur et son auditoire. Le rôle de l'auteur n'est que de maintenir, entre lui et le public, ce contact que l'institution scientifique a permis d'établir.

Mais tout le monde ne se trouve dans une situation aussi privilégiée. Pour qu'une argumentation se développe, il faut, en effet, que ceux auxquels elle est destinée y prêtent quelque attention.» (TA: 23)

Todo el mundo, empero, no se encuentra en una situación "tan" privilegiada, salvo el "auditorio universal"<sup>22</sup> de los filósofos (TA: 40), con el que aparentemente no cuenta el retórico y con el que realmente no cuenta el "evidencialista":

«Mais tout le monde ne se trouve pas dans une situation aussi privilégié.» (TA: 23)

El verdadero privilegio del auditorio es que cuenten con él. Para ello el orador usará de la argumentación y atribuirá a la adhesión de su auditorio un valor inestimable. Una adhesión que de ningún modo ha de ser impuesta sino que se conseguirá con ayuda de la persuasión razonada; y que por ello mismo a ningún auditorio debería tratarse como si fuesen objetos sino como lo que son, personas libres capaces de decidir si quieren asentir o no a la propuesta del orador (TA: 73).

#### **4.3. El "contacto con el otro" y "contar con el otro" construyen al orador**

Para que una argumentación tenga lugar es necesario que, según Perelman, se les preste atención a quienes los argumentos van dirigidos, es decir, que se les tenga en cuenta, puesto que esta es la condición imprescindible a la hora de poner en marcha cualquier argumentación. No

---

<sup>22</sup> El filósofo, el científico y el juez se dirigen todos ellos a la vez, como si de muñecas rusas se tratara, al "auditorio universal", que es un "auditorio particular" y, en último término, un "auditorio real".

bastaría pues con que para un gran número de campos como puede ser el educativo o el administrativo toda sociedad posea instituciones que faciliten y organicen dicho *contact des esprits* (TA: 23).

Para Perelman, el “contacto” que se produce entre el orador y su auditorio no se refiere únicamente a las condiciones previas a la argumentación sino que también es esencial para todo su desarrollo. El hecho de que la argumentación tenga como objetivo la adhesión de aquellos a quienes se dirige hace que toda ella (punto de partida y desarrollo) sea relativa al auditorio al que pretende influir. De lo que podemos inferir “cuasi-lógicamente” que el auditorio en una argumentación es mucho más importante de lo que parece. Decimos de lo que parece porque es una opinión logocentrista extendida que los discursos se sostienen a sí mismo con independencia del auditorio; y a veces incluso del orador:

«Ce contact entre l’orateur et son auditoire ne concerne pas uniquement les conditions préalables à l’argumentation : il est essentiel également pour tout le développement de celle-ci. En effet, comme l’argumentation vise à obtenir l’adhésion de ceux auxquels elle s’adresse, elle est, toute entière, relative à l’auditoire qu’elle cherche à influencer.» (TA: 24)

Ahora bien, ¿cuál es el rostro del auditorio? Múltiples son los rostros del auditorio<sup>23</sup>, incluido el de un auditorio particular, como múltiples son también los rostros del auditorio por antonomasia: el auditorio del filósofo, el más “universal” de los auditorios. Un auditorio de derecho pero que de hecho presenta múltiples máscaras:

«Comment définir pareil auditoire? Est-ce la personne que l’orateur interpelle nommément? Pas toujours : le député qui, au Parlement anglais, doit s’adresser au président, peut chercher à convaincre, non seulement ceux qui l’écoutent, mais encore l’opinion publique de son pays. Est-ce l’ensemble des personnes que l’orateur voit devant lui quand il prend la parole? Pas nécessairement. » (*Ibidem*)

Un auditorio sin rostro definido podría ser el del un escritor, el de un filósofo, cuyos lectores son difíciles de determinar. Es por ello, por el carácter

---

<sup>23</sup> Evidentemente estamos haciendo alusión a la noción de auditorio como conjunto de personas y no al interlocutor concreto en un diálogo particular.

“proteiforme” del auditorio, *notion plus large qu’il ne paraît* (Goltzberg 2013: 39), que Perelman considera que la mejor manera de definirlo desde una perspectiva retórica sea:

«Comme l’ensemble de ceux sur lesquels l’orateur veut influer par son argumentation. Chaque orateur pense, d’une façon plus ou moins consciente, à ceux qu’il cherche à persuader et qui constituent l’auditoire auquel s’adressent ses discours.» (TA: 25)

Dice Perelman que cada orador piensa, de un modo más o menos consciente, en aquellos a los que trata de persuadir. De aquí que la persuasión sea un componente retórico fundamental en la definición de la noción *floue* de auditorio que *ne se définit pas comme l’ensemble de ceux qui écoutent un discours, mais plutôt comme l’ensemble de ceux vise l’effort de persuasion* (LJ: 122).

Por otro lado, el hecho de que el orador “piense” en su auditorio viene a significar que su discurso no será concebido sin tenerlo de algún modo presente. El verbo “pensar” aquí rebota de pleno en el verbo “imaginar”: el orador *se representa* a su auditorio, es decir, lo “construye”:

«L’auditoire est une construction, un paramètre que l’on doit garder à l’esprit durant l’énonciation d’un discours.» (Goltzberg 2013 : 39)

No obstante, la “construcción” que del auditorio podamos hacer, es decir, la idea que de este nos hagamos nunca coincidirá del todo con el auditorio real, de carne y hueso, con emociones, sensaciones, recuerdos...; y, sobre todo, capacitado para juzgar, con libertad para elegir. Desde una concepción perelmaniana del auditorio, no nos encontramos con una entidad pasiva sino con una persona o un grupo que desde sus “realidades radicales” –como diría Ortega refiriéndose a la vida, cada uno con la suya- son libres de asentir o disentir. Un auditorio que no tuviese la elección de adherirse o no a las tesis propuestas por un orador perdería todo su sentido retórico.

El epígrafe cuatro de «Les cadres de l’argumentation » del TA lleva por título « L’auditoire comme construction de l’orateur » muy próximo al título de este capítulo: “*el auditorio hace al orador*”, aunque de entrada parezca su



reverso, su antistrofa. Lo que nosotros queremos subrayar es precisamente ese doble sentido retórico que tiene la relación del orador con su auditorio; esa especie de ósmosis entre dos elementos que han de ir contiguos; es pues una relación metonímica la que vemos entre el orador y su auditorio en tanto y en cuanto que los podemos pensar por separado, de hecho salvo en el caso del soliloquio –uno en “diálogo” consigo mismo- cada uno va por su lado; sin embargo, nunca van por separado en la argumentación. Al ser una relación de contigüidad, el orador se impregna del auditorio así como el auditorio del orador incluso puede que compartan valores y hasta los mismos pensamientos, emociones..., se trata de que cada uno se ponga *en los zapatos* del otro.

Aquello que comparten el orador y su auditorio lo llama Perelman, inspirado en la *Tópica* aristotélica, los *topoi* (les lieux), nociones de capital importancia en la *NR*. Muchos son los “lugares” compartidos; lo relevante para la definición que pretendemos hacer aquí de la noción perelmaniana de “auditorio” es que el orador ha de conocer los *topoi* de su auditorio, incluso el del más “universal” de los auditorios, el auditorio universal. En cuyo caso estaría al corriente de “todos” los “lugares comunes” ya que estos, según Perelman, provienen de lo razonable del “sentido común”:

«La solution<sup>24</sup> qui s'impose à l'orateur est de se fonder sur des thèses généralement admises, sur les opinions communes, celles qui relèvent du sens commun. Chaque orateur, à chaque époque, se fait une idée de ce qui est admis par le sens commun, des faits, des théories et des présomptions, des valeurs et des normes, censés admis par tout être raisonnable.» (*LJ*: 117).

El orador, desde el punto de partida<sup>25</sup> que le confieren los “lieux communs” que elige<sup>26</sup>, se construye la idea del auditorio al que se dirige. Una

---

<sup>24</sup> El problema se plantea cuando el orador se dirige a un auditorio heteróclito, extremadamente heterogéneo o extremadamente homogéneo, como sería el caso del auditorio universal, compuesto por “todos” los hombres razonables.

<sup>25</sup> Perelman recurre a una analogía prestada a la lógica para resaltar la importancia de estos “lieux communs” que el orador en ningún caso deberá obviar si quiere llegar a buen puerto y conseguir así la adhesión de su auditorio:

«Les lieux communs jouent, dans l'argumentation, un rôle analogue à celui des axiomes dans un système formel.» (*LJ*: 118)

Ahora bien, la analogía entre “les lieux communs” y los “axiomas” en este caso sirve tanto para “acercar” la retórica de la lógica como para alejarla puesto que *ils* (lugares comunes y axiomas) *diffèrent parce que l'adhésion qu'on leur accorde* (a los

“construcción” que no cae en el vacío, ni surge de la nada, ya que solo si lo tiene en cuenta, esto es, si tiene presente al auditorio, al otro que no es él podrá “construirlo”; luego las piezas de construcción se las proporciona el auditorio mismo. Ahora bien, estas piezas con las que el orador “construye” al auditorio aun encajándolas nunca quedarán soldadas definitivamente; ni siquiera la persona una vez muerta está “construida” para siempre. No hay una estabilidad en la noción de persona, una identidad, pese al nombre propio que nos da continuidad, terminada; al igual que ninguna argumentación está cerrada tampoco lo está la noción de persona (*Rh*: 257).

---

lugares comunes) *n'est pas fondé sur leur évidence* (a diferencia de los axiomas), *mais au contraire sur leur ambiguïté, sur la possibilité de les interpréter et de les appliquer de façons diverses* (*ibidem*).

El carácter equívoco de los « lugares comunes » los hace completamente diferentes a los axiomas, que siempre tienen vocación de univocidad. Pero que no sean unívocos, que muestren la ambigüedad como baluarte, no hay que verlo como un no-valor; porque precisamente ahí, en su ambigüedad, es donde reside su fuerza argumentativa. De ahí que en el imperio retórico esté permitido que haya “lugares” completamente distintos sin que por ello sea contradictorio. Prueba de ello son, por ejemplo, esos “lugares comunes” que son los proverbios; y de sobra sabemos cada uno de ellos suele tener su contrario sin que por ello se invalide ninguno de los dos: a quien madruga Dios le ayuda / no por mucho madrugar amanece más temprano.

Luego es necesario que el orador conozca estos “lugares comunes” como punto de partida en su argumentación; pero no es suficiente, muchos otros factores deberán ser tenidos en cuenta para conseguir la adhesión del auditorio. Puede que el auditorio acepte el punto de partida pero no llegue a adherirse a la conclusión. En la demostración esto no ocurre: si aceptamos los axiomas de los que parte, si la inferencia está bien hecha, necesariamente asentiremos a la conclusión. En la argumentación en cambio ni el camino ni la meta estarán nunca garantizada.

«L'accord sur les lieux communs, comme l'accord sur les faits et les valeurs, ne garantit nullement l'accord sur leur mise en œuvre, et donc sur les conclusions auxquelles on aboutira.» (*LJ* : 118)

<sup>26</sup> La libertad de elegir no es exclusividad del orador, también el auditorio, decide si asiente o no a las tesis que el orador le argumenta; también es fundamental en el orador que utilizando la técnica argumentativa de la *présence* –procedimiento que pone en primer plano aquello que el orador considera relevante para su argumentación- elige el punto de partida así como el conjunto de argumentos que considera pertinentes para persuadir y convencer a su auditorio:

«Il va de soi que les faits, les valeurs, les lieux communs, qui serviront de point de départ à l'orateur, ne constituent jamais qu'un choix effectué dans une masse de données également disponibles. L'orateur, en choisissant tels faits, telles valeurs, tels lieux, plutôt que tels autres, en soulignant leur importance, grâce à diverses techniques de présentation, cherchera à leur accorder une *présence*, les mettra à l'avant-plan de la conscience des auditeurs.» (*LJ* : 118)

Tanto el orador como el auditorio son personas; cuya identidad se va siempre construyendo como ese “aprender a aprender” tan importante aplicado a las lenguas, porque nunca se la llega a apre(h)ender del todo, nunca se cierra el capítulo del aprendizaje como tampoco se cierra el capítulo de la noción de persona; ni el de la argumentación retórica:

«Liée à tous les changements qu’entraîne le temps, changement de la personne, changement du contexte argumentatif, l’argumentation n’est jamais définitivement close ; il n’est jamais inutile de la renforcer.» (*Rh* : 441-442)

Para quien argumenta, el auditorio siempre es una construcción que puede ser más o menos sistematizada pero con la “maleabilidad” que presenta cualquier construcción: se puede dejar como está pero nunca se quedará como está, se puede restaurar, modificar y hasta demoler. Lo mismo ocurre con las personas, con el orador y su auditorio, por muy consolidado que esté nunca está libre de la “demolición”, el prestigio siempre puede saltar por los aires (*Rh*: 274).

No es un auditorio convencional al que se dirige la retórica, ni estereotipado, esta concepción anquilosada del auditorio ha contribuido a su degeneración, es decir, pensar el auditorio como algo estable, inmutable, bajo la égida de una idea fija, es un prejuicio paralizante en cuya base en último término se aloja la disociación “apariencia-realidad” –responsable, como ya vimos en el primer capítulo, de la separación entre filosofía y retórica durante más de dos milenios-, donde la congruencia de la realidad (término II de la pareja filosófica “apariencia-realidad”) es la que manda (*TA*: 556).

Ahora bien, que la persona del orador o del auditorio se piense congruentemente no es incompatible con el carácter dúctil que aquí defendemos siguiendo los pasos de la *NR* de Perelman sino todo lo contrario; dicha congruencia, o dicha “identidad” no es natural sino cultural, en perfecta sintonía con una razón histórica que siempre es humana y que es postulada por Perelman en contra de la razón pura (*JR*: 95). Una razón antitética a esa otra razón que la tradición racionalista nos ha querido presentar antes como divina que como inhumana<sup>27</sup>. Una razón eterna atemporal e impersonal,

---

<sup>27</sup> En el sentido de cargar en la balanza el platillo de la razón y vaciar el del corazón.

descarnada, como la sinécdoque perfecta del hombre que reduce todo solo a razón. No es pues la sinécdoque la que triunfa en el campo retórico porque eso supondría el triunfo de la razón sobre la voluntad sino la metonimia, figura retórica que nunca “disocia” del todo, permitiendo la permeabilidad, la contigüidad, el contagio de lo uno con lo otro: de la razón y el corazón. Por el contrario, cuando la técnica argumentativa de la “disociación” se aplica fuera del dominio retórico, como es el de la filosofía de la tradición racionalista, se tiende a privilegiar uno de los dos términos, convirtiéndose uno en norma<sup>28</sup> del otro; por ello en filosofía siempre han salido mal parados la apariencia, la opinión, la voluntad, el corazón..., la retórica.

No obstante, es la sinécdoque lo que la crítica ha visto en Perelman, al privilegiar este la razón hasta el punto de cerrarles la puerta, según Meyer, al *ethos* y al *pathos*, a las pasiones y a los sentimientos. Como si el hombre solo fuese un hombre de cabeza y no también de corazón. Como si la culminación de haberse centrado en la razón terminase con el estruendo de la noción de “auditorio universal” quedándose solo con el logos, con la razón o como dice Cassin, con *un avatar kantien de l'auditoire des dieux*<sup>29</sup>.

Según Perelman, la argumentación se debe a su auditorio; y para que sea efectiva debe hacerse una idea de este lo más cercana posible de la realidad. Una imagen inadecuada del auditorio podría tener las más lamentables consecuencias. De ahí que el conocimiento por parte del orador de aquellos cuya adhesión piensa obtener es, pues, una condición previa a toda argumentación. De hecho, la preocupación por el auditorio transforma ciertos capítulos de los antiguos tratados de retórica en verdaderos tratados de psicología (TA: 26).

---

<sup>28</sup> La norma (término II de la pareja filosófica) en el pensamiento filosófico ha venido siendo la realidad, la verdad, la razón “pura” (...) Cfr. TA: 550-590); (ER: 139-151); (Olbrecht-Tyteca 321-331)

<sup>29</sup> Cfr. Cassin, “Bonnes et mauvaises rhétoriques. De Platon à Perelman », *Figures et conflits rhétoriques*, M. Meyer, A. Lempereur (éd.), Bruxelles, Éd. de l'ULB, 1990. Cassin reconoce en Perelman la conjunción entre el autoritarismo de Platón y el universalismo abstracto de Kant, lo que haría de Perelman un filósofo poco posmoderno.

El estudio de los auditorios podría constituir igualmente un capítulo de sociología, ya que 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 y convive (TA: 26):

« 'Voulez-vous, disait M. Millioud, que l'homme inculte change d'opinions? Transplantez-le'. Chaque milieu pourrait être caractérisé par ses opinions dominantes, par ses convictions indiscutées, par les prémisses qu'il admet sans hésiter: ces conceptions font partie de sa culture et tout orateur qui veut persuader un auditoire particulier ne peut que s'y adapter. Aussi la culture propre de chaque auditoire transparaît-elle à travers les discours qui lui sont destinés. De manière telle que c'est dans une large mesure de ces discours eux-mêmes que nous nous croyons autorisés à tirer quelque information au sujet des civilisations révolues. » (TA: 27)

Esta claro que la dimensión social desempeña un papel muy importante en relación a la noción de auditorio. Además lo que sirve para cada oyente o interlocutor en concreto es válido también para un auditorio entendido en su conjunto, hasta tal punto que, según Perelman, los teóricos de la retórica creyeron poder distinguir 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 y epidíctico, correspondían respectivamente a auditorios que deliberan, juzgan o simplemente disfrutan como espectadores del desarrollo oratorio, sin tener que pronunciarse acerca del fondo de la cuestión (TA: 28).

#### **4.4. La paradoja de lo epidíctico: el orador *no* cuenta con el otro.**

La retórica mueve a la acción del auditorio por medio de la persuasión que llega tanto a las emociones como a la razón, al *homme entier*, como diría Perelman. La paradoja de lo epidíctico consiste en que el arte retórico estaría a disposición del orador esta vez, contrariamente a lo que esperamos de los géneros deliberativo y judicial, no para mover a la acción sino justamente para

lo contrario, para dejar las cosas como están. Por ello este género sería simultáneamente, *le plus “émotif” et le moins “décisionnaire” des trois genres* (Danblon 2013: 95):

«(...) l'épidictique ne menait à aucune décision particulière (...) d'après lui (*Retórica* 1358b 1-7), n'était pas de prendre une décision, mais d'apprécier le talent de l'orateur.» (LJ: 110)

Su función principal consistiría en restablecer o salvaguardar la concordia y el equilibrio social, lo que los griegos llamaban la *homonoia*:

«(...) créer une communion autour de certains événements, certaines personnes, certaines réalisations, dont la mise en valeur caractérise la culture d'une société.» (LJ: 110)

La práctica del género epidíctico garantiza pues la estabilidad y la colectividad de las opiniones. Una opinión social que, como dice Ortega, es *una realidad independiente de los individuos, que está fuera de éstos como las piedras del paisaje, y con la cual los individuos tienen que contar quieran o no* (Ortega 1971 (1935): 19). Si las opiniones del auditorio son contrarias a las expresadas por el discurso diremos que “son solo palabras” pero si el discurso rezuma nuestra manera de ver el mundo nos identificaremos con sus palabras y no apreciaremos ningún artificio retórico en él porque para nosotros serán “más que palabras”:

«Quand les auditeurs communient avec l'orateur dans le respect ou l'admiration des valeurs glorifiées, lors d'un discours épídictique, celui-ci sera rarement perçu comme procédé ; mais il n'en sera pas de même pour des tiers non intéressés à ses valeurs. 'Ce ne sont que des mots' est une accusation qu'on lance aux autres quand ils exaltent ce qui nous paraît creux, parce que ce ne sont pas nos valeurs.» (TA: 599)

Perelman destaca el género epidíctico sobre los otros géneros, de hecho le dedica el epígrafe once de su *Tratado* (TA: 62) al considerarlo como el más genuinamente retórico, incluso si el orador no mide la fuerza de sus argumentos con su interlocutor en el pugilato de una discusión. El orador del discurso epidíctico deseoso de fortalecer los valores establecidos se parecerá,

antes que a un guerrero de la palabra, a ese guardián protector de los diques que sufren sin cesar los envites del océano, para que el *paysaje* no cambie:

«Mais tandis que celui qui prend l'initiative d'un débat est comparable à un agresseur, celui qui, par son discours désire renforcer des valeurs établies, ressemblera à ce gardien protecteur des digues qui subissent sans cesse l'assaut de l'Océan.» (TA: 72)

Según Danblon (2013: 98), el entramado figurativo del discurso epidíctico lejos de ser un adorno –Aristóteles subrayó su naturaleza estética; de ahí que el auditorio transformado en espectador se pronunciase sobre el talento del orador-, es una condición de la razón humana, sosteniendo la tesis de que no solo es el más retórico sino que también es el menos argumentativo.

¿Cómo podríamos pues conciliar el parecer de Danblon cuya visión del género epidíctico coincide en el fondo con la de Perelman si afirma que estamos ante el género menos argumentativo de todos cuando sabemos que para el padre de la *NR* si la retórica no cultiva el campo argumentativo cae en el florido barbecho de *fleurs de rhétorique*?

La respuesta nos la proporciona Danblon (2013: 98) citando a Perelman como autor que ha redescubierto el vínculo entre epidíctica y política, es decir, que ha sabido ver, interpretando adecuadamente a Aristóteles, la ética que subyace en la supuesta naturaleza estética del discurso epidíctico:

«Les discours épидictiques n'étaient pour lui qu'un spectacle, et le rôle des auditeurs, d'après lui (Aristóteles), n'était pas de prendre une décision, mais d'apprécier le talent de l'orateur (...) Contrairement à l'opinion d'Aristote, les discours épидictiques ont un effet sérieux, celui de créer une communion autour de certains événements, certaines personnes, certaines réalisations, dont la mise en valeur caractérise la culture d'une société.» (LJ: 110)

Unos valores éticos que anidados en el auditorio eclosionarían en una acción futura, es decir, una especie de “disposition générale à l'action” (Danblon *ibidem*). Por lo que siendo el más estético de los discursos es a su vez el más político:

«Le genre épидictique est le témoin d'un état ancien des sociétés où les décisions se prenaient par la tradition, une tradition qui figurait un monde

stable, beau et juste. Transmise par la voix des sages et des poètes, par des formules, des sentences et des maximes, cette tradition fondait en même temps qu'elle guidait la vie politique. Elle constitue une jurisprudence orale où l'on allait puiser la matière, consensuelle, des décisions à prendre, de sorte que la rhétorique y était *naturellement* épideictique.» (Danblon 2013: 99)

Por otro lado, otra de las razones por las que el género epidíctico se haya considerado el menos retórico de todos quizá haya sido porque se pensaba que al no intervenir el auditorio -ya que el discurso versaba por principio en todo aquello en lo que estaban todos de acuerdo-, tampoco habría por qué contar con él. Al contrario que los otros géneros, el deliberativo y el judicial, que constituían verdaderos combates en los que dos adversarios buscaban conseguir la victoria, la adhesión del otro, en asuntos controvertidos a la hora de decidir el resultado de un proceso o de una acción que debía emprenderse: *les discours épideictiques n'étaient rien de tout cela* (TA: 63).

Un contar con el otro a la hora de argumentar tiene mayor calado si cabe en la NR que la noción misma de "adhesión". En cierto modo tiene su lógica puesto que en la misma idea de adhesión en el contexto retórico, que es un contexto comunicativo, va implícito el auditorio. En retórica, sin el otro, sin el auditorio, no tiene sentido hablar de adhesión alguna. Por ello se burlaba Pareto de la dialéctica platónica, porque una adhesión que no cuenta con el otro no es una adhesión. La adhesión tal como la entiende Perelman en su NR siempre admite grados. En los diálogos platónicos parece que se cuenta con el otro pero solo aparentemente.

En cambio, en el género epidíctico ocurre lo contrario; aparentemente parece no contar con el otro pero solo en apariencia. A veces se trataba de un orador solitario que a menudo ni siquiera aparecía delante del público, sino que se contentaba con hacer circular su composición escrita; presentaba un discurso al que nadie se oponía, acerca de asuntos que no se cuestionaban, no parecían dudosos y en los que no se veía ninguna consecuencia práctica. Hasta el punto de que su carácter genuino, poco retórico, con pocas consecuencias prácticas, había hecho que para los teóricos de los discursos se considerara una forma degenerada de elocución que sólo pretendía agradar, realzar, adornándolos, hechos ciertos o, al menos, incuestionables :



«Qu'il s'agisse d'un éloge funèbre ou de celui de une ville devant ses habitants, d'un sujet dépourvu d'actualité, tel que l'exaltation d'une vertu ou d'une divinité, les auditeurs n'y jouaient, selon les théoriciens, que le rôle de spectateurs. Après avoir écouté l'orateur, ils n'avaient qu'applaudir et à s'en aller. Ces discours formaient d'ailleurs une attraction de choix aux fêtes qui réunissaient périodiquement les habitants d'une ville ou ceux de plusieurs cités, et son effet le plus visible était d'illustrer le nom de son auteur. Un pareil morceau d'apparat était apprécié comme une œuvre d'artiste, de virtuose, mais on voyait dans cette appréciation flatteuse une fin, et non la conséquence de ce que l'orateur avait atteint un certain but. On traitait le discours à la manière de spectacles de théâtre ou de joutes athlétiques, dont le but semblait être la mise en vedette des participants (...) Il présentait, pour les théoriciens, une forme dégénérée d'éloquence qui ne cherchait qu'à plaire, à rehausser, en les ornant, des faits certains ou, du moins, incontestés.» (TA: 63)

Esto no significa, dice Perelman, que los antiguos no hubieran visto otro fin en el discurso epidíctico. Para Aristóteles, el orador se propone alcanzar según el género objetivos distintos: en el deliberativo, se trataría de aconsejar lo útil, es decir, lo mejor; en el judicial, se trataría de defender lo justo; y en el epidíctico, que versaría sobre el elogio y la censura, el discurso y el orador solo se tendrían que ocupar de lo que es bello o feo (*ibídem*).

¿Dónde está entonces la importancia del discurso epidíctico? ¿Qué hace de este tipo de discurso, que parece no tener en cuenta al auditorio, tan importante en una concepción retórica? Cabe preguntarse pues qué ve Perelman en este tipo de discurso para considerarlo como el más genuinamente retórico.

La respuesta a todas estas cuestiones la ofrece Perelman con el laconismo de la siguiente frase: "Il s'agit donc bien de reconnaître des valeurs". Aquí está la clave retórica: el reconocimiento de unos valores. Unos valores que si no se cuestionan es *porque* son compartidos<sup>30</sup>. El *porque* no es una

---

<sup>30</sup> Graff & Winn (2006) recalcan la importancia de la NR al ensanchar el terreno de la retórica clásica *en remettant à l'honneur* la epidíctica, que promueve la noción de comunión:

«Contrairement à la démonstration d'un théorème de géométrie, qui établit une fois pour toutes un lien logique entre des vérités spéculatives, l'argumentation du discours épídictique se propose d'accroître l'intensité de l'adhésion à certains valeurs, dont on ne doute peut-être pas quand on les considère isolément, mais qui pourraient néanmoins ne pas prévaloir contre d'autres valeurs qui vendraient à entrer en conflit avec elles. L'orateur cherche à créer

palabra al aire: es la razón de por qué son tan importantes los valores en la cohesión de un “auditorio”: son el cemento con el que se construye el armazón social. Solo si los compartimos estaríamos en el terreno de los valores, en el marco de una sociedad. Estos valores compartidos serían valores concretos, aquellos que van ligados à *un être vivant, un groupe déterminé, un objet particulier, quand on les envisage dans leur unicité* (TA: 103). Los valores concretos nunca son de uno solamente; ni todos son de la misma índole.

Hay comportamientos y virtudes que solo pueden concebirse en relación a valores concretos, como son los valores de compromiso, de fidelidad, lealtad, solidaridad, disciplina..., valores que escapan a la imposición de universalidad que dictamina que deben ser válidos para todos sin importar las circunstancias.

Al lado de la circulación de los valores concretos están las balizas de los valores abstractos (TA: 103). Valores que perduran zafándose del tiempo demoledor. Esto es lo que ha ocurrido con el “privilegio” de la “verdad” que la tradición filosófica hubo acomodado durante mucho tiempo en la cúspide de la jerarquía de los valores universales, considerados válidos para todos y para siempre. Se pensaban que eran valores desde siempre, desde el inicio de los tiempos pero esos valores no eran universales sino concretos. Los mismos

---

**une communion** (el énfasis es nuestro) autour de certains valeurs reconnues par l’auditoire, en se servant de l’ensemble des moyens dont on dispose la rhétorique pour amplifier et valoriser.» (TA: 67)

De lo que resulta que el discurso epidíctico -más que una técnica argumentativa es un saludable ejercicio de la razón práctica- tiene como objetivo fundar una comunión de valores compartidos, que asegurará una disposición a la acción colectiva. No se trataría de eliminar todo disenso sino en consolidar la “comunión”, los acuerdos (TA: 87) en torno a unos mismos valores, los cuales ayudarán a la comunidad a afrontar y suavizar las divergencias que siempre suelen emerger en las sociedades pluralistas; y que si son muy pronunciadas pueden llegar a producir una fractura social y poner en peligro la convivencia:

“(...) communion is for Perelman more than an effect of argumentative techniques; it is also required for the sustenance of community and, thus, a precondition for the exercise of practical reason in human affairs.” (Graff & Winn 2006: 66)

Perelman cree que comulgar con ciertos valores es imprescindible –de ahí que diga que el epidíctico es el más argumentativo de los géneros- para una buena convivencia colectiva en sociedades liberales plurales en las que ningún tipo de violencia debe permitirse.

valores que Danblon atisba en la retórica natural<sup>31</sup>, antecedente de una retórica técnica que -si bien ya transformada no deja de ser una prolongación de la natural-, sigue proporcionándonos el sentido de un mundo que deseamos estable, agradable y justo, y cuyos héroes actuarían siempre *sin dudar*, sin tener la ardua tarea humana de tener antes que deliberar. El choque de los valores concretos proporcionados con los universales produce la desazón de la ambigüedad, del no saber cuáles son los valores que hemos de seguir<sup>32</sup>:

«C'est à cela (la cohesión social) que servent l'histoire patriotique, les idéologies et les mythes communautaires, auxquels la science historique et les philosophies vont opposer des valeurs universelles, qui caractérisent les cultures humanistes. Ces dernières se présentent comme visant à la vérité et à l'objectivité, donc à des valeurs qui s'imposent à tous. C'est ainsi qui apparaît l'ambiguïté de la notion de vérité, tantôt étrangère aux valeurs, tantôt valeur universelle, s'imposant à tous, et primant toutes les autres valeurs.» (LJ: 110)

El hecho de que nuestros distintos valores sean compartidos con unos o con otros es lo que hace que pertenezcamos a auditorios diferentes. Y según

---

<sup>31</sup>Danblon (2013: 88-93), para quien las emociones son una condición de la razón, sostiene una visión naturalista de connotaciones viquianas y nietzscheanas de la retórica, al entenderla como la primera aproximación del hombre a su entorno, de ese primer movimiento tremendamente humano hacia la comprensión de la realidad circundante cuando antes que pensar sentía, cuando todavía no existía el desdoblamiento entre un sentido literal del mundo y un sentido figurado, derivado y desviado de lo que se considera el "orto" sentido. Una retórica natural en el que todo era figuración viva antes de perecer en un léxico estabilizador en el que solo queda ya, si acaso, la huella emocional. Ya solo desde la retórica técnica, prolongación de la retórica natural, transformación de la naturaleza en arte, quizá podamos reavivar por medio de un juego poético (*poièsis*) ese mundo perdido donde las figuras expresaban el mundo directamente.

<sup>32</sup> La reflexión que plantea Danblon (2013: 88-103) al respecto es muy interesante ya que al reivindicar al *homo rhetoricus* aboga por una retórica que funde las emociones con la razón, en el crisol del género epidíctico, haciendo *batir el corazón inteligente del los ciudadanos*, si ellos hacen caso a sus emociones llegarán a ser más racionales. Evidentemente este tipo de racionalidad *élargie* de la que habla Danblon muy próxima a la razón *raisonnable* de la NR nada tiene ya que ver con la racionalidad "dehumanizada" de la tradición filosófica, que gusta de ordenar e imponer valores universales. Desde el sentir retórico compartido por Danblon y Perelman el discurso epidíctico actuaría como un bálsamo que nos consuela de la necesidad de actuar, de tener sin más remedio que decidir; es lo propio de "sociedades abiertas", donde el intercambio de argumentos a favor y en contra es siempre vector de discordia. Por este motivo hoy día el género epidíctico en las sociedades democráticas -en las que la fortuna de decidir nos obliga a la "inquietud" de tener que deliberar con los demás-, tendría también su función: "une *compensation* pour ne pas dire une *consolation* à ce nouveau devoir de délibérer" (*op.cit.*: 99).

se nos dirija un orador u otro podrán hacerlo de modo distinto. No siempre se van a dirigir los oradores de la misma manera a los distintos auditorios.

Lo que queremos poner de relieve aquí es que los valores no son absolutos al margen de su expresión lingüística pero eso no significa que sean expresiones exclusivamente de un estado subjetivo o plenamente arbitrario, idea que en ningún caso compartiría Perelman; porque eso habría supuesto cometer el mismo error que los “racionalistas”; y Perelman lo que se propone es precisamente salvar a los valores del descalificativo de irracionales:

«Pour le projet rationaliste, l’auditoire est insensible aux valeurs et ne poursuit que la vérité, alors que Perelman considère la vérité également comme une valeur (...) L’élimination des valeurs (por parte de los racionalistas) –nécessairement subjectives – laissait le champ libre aux questions de vérité, qui sont, elles, objectives. Le discours sur le réel est donc soigneusement séparé, par les rationalistes, du discours sur les valeurs, dans la mesure où celles-ci ont partie liée avec l’arbitraire et donc l’irrationnel.» (Goltzberg 2013 : 40)

De modo que lo que nos pareciera justo, por poner un ejemplo, no sería solo por el hecho de que así lo valoramos sino que más bien lo que ocurriría es que así lo valoramos porque veríamos en ello el carácter valioso de la justicia. Por lo tanto, el valor de la justicia se hallaría en nosotros (orador y auditorio) previamente a la valoración de lo justo. Esta postura muy perelmaniana que aúna lo subjetivo y lo objetivo de la valoración, según la cual (Cfr. Ortega 2004 (1983): 28-29) valorar no es *dar* valor a quien por sí no lo tenía sino en saber reconocer un valor residente en el objeto, haciendo de la valoración una *quaestio juris* y no una *quaestio facti*, está magistralmente ilustrada por Ortega evocando a Shakespeare:

“Discutiendo Héctor y Troilo sobre el caso Helena, reparte el poeta entre ellos las dos teorías del valor: la subjetivista y la objetivista.

-Hermano –dice Héctor-, ella no vale lo que nos cuesta conservarla.

Y Troilo: -¿Qué valor puede tener una cosa sino el que nosotros le demos?

A lo que Héctor replica con estas aladas, esenciales palabras:

-No, el valor no depende de querencia individual; tiene su propia estimación y dignidad, que le compete no menos en sí mismo que en la apreciación del hombre.” (Ortega 2004: 28)

Esa idea de justicia sería el “punto de partida”; un punto de arranque con el que no se puede “demostrar” lo concretamente justo si pensamos, como hace Perelman, que la conclusión de una demostración sigue necesariamente a sus premisas. El proceder de la argumentación es otro: lo que se “infiere” de las “premisas”, de lo primero que partimos en la argumentación, constituye el manantial que hace que lo justo proceda de la idea de justicia que tengamos: damos valor de justo en función del valor de justicia que tengamos, que nunca será un valor absoluto del que se pueda demostrar lo concretamente justo. La idea de justicia es una noción confusa que termina escapando al rigor de una lógica de valores<sup>33</sup>.

No es así como ha operado la tradición filosófica, para quien la idea de justicia, si seguimos con el ejemplo, es primero; de modo que todo absoluto, todo primer “analogado”, sería independiente de cómo se piense, haciendo así de todo valor absoluto no solo la estrella polar que nos guíe desde lejos sino que además pretendía ponerla a nuestro alcance con solo definirla (este era el espíritu del intelectualismo socrático que tanta secuelas dejó en la historia del pensamiento). En Perelman hay también definiciones pero sin el esplendor que da lo absoluto: cuanto más intentemos clarificar una noción más confusa la haremos a la vez que más densa de contenido, en cambio, cuanto más absoluta la pensemos más vacía la tendremos. Las nociones confusas son los recipientes vacíos de absoluto.

Al deseo de no perder de vista a la estrella polar de la universalidad no renuncia Perelman pero este anhelo lo siente de otra manera, de una manera retórica, es decir, renunciando a hacer una lógica de valores que defina de una vez por todas la misma idea de justicia, lo que vendría a coincidir con la idea de justicia misma. Desde un enfoque perelmaniano no siempre tendríamos la misma idea de justicia porque no existe la idea de la justicia misma al margen de cómo la humanidad en su recorrido histórico la haya pensado y la haya dicho. Si hay una estrella para la justicia no sería una estrella fija sino una estrella errante, mudable en el firmamento retórico.

---

<sup>33</sup> Cfr. *De la justice* (1945), el último esfuerzo perelmaniano por establecer una lógica de valores. A partir de aquí empezará al Perelman retórico (Narváez Herrera: 2011)

Es pues en este género, el epidíctico, donde Perelman atisba la importancia para la retórica de los *jugements de valeur*. Ahora bien, se lamenta Perelman, al no “reconocer” los antiguos estos “juicios de valor” -faltaba dicha noción así como la de intensidad de adhesión- los teóricos del discurso, siguiendo a Aristóteles, mezclan rápidamente la idea de lo bello, objeto del discurso, equivalente, por otra parte, a lo bueno, con la idea del valor estético del discurso mismo, quedándose así todo en aguas de borrajas retóricas. Haciendo pues depender más el género epidíctico de la literatura que de la argumentación:

«Il s’agit donc bien de reconnaître des valeurs. Mais la notion de jugement de valeur, et celle de intensité d’adhésion, faisant défaut, les théoriciens du discours, à la suite de Aristote, mêlent incontinent<sup>34</sup> l’idée de beau, objet du discours, équivalente d’ailleurs à celle de bon, et l’idée de valeur esthétique du discours lui-même.» (TA: 64)

Perelman se queja de cómo los teóricos del discurso después de Aristóteles fusionaron sin dilación la idea de lo bello a la estética del discurso mismo. Nosotros hemos subrayado el paréntesis explicativo en el que nuestro filósofo explica la equivalencia “griega” entre lo bello y lo bueno<sup>35</sup>: lo indiscernible entre lo estético y lo ético.

Por otro lado, intentando “desenmascarar” a Aristóteles, Danblon señala la ambigüedad que se esconde tras el criterio de “beauté” en la definición que del género epidíctico hace el Estagirita:

«Car, tout bien considéré, l’on dira que les actions des personnages sont ‘belles’ ou ‘laidés’, mais ce faisant, l’on portera un jugement de nature éthique et non pas esthétique. C’est pourquoi Aristote –qui semble conscient du problème- précise immédiatement que l’auditoire devra se

---

<sup>34</sup> El adverbio “incontinent” nosotros lo hemos traducido por “rápidamente”; procede del latín jurídico *in continenti*. Sin embargo, Sevilla Muñoz ha optado por traducirlo como “incontinente”, adverbio de tiempo en desuso (TA: 96).

<sup>35</sup> Danblon añade un interesante apunte etimológico que refuerza el origen del estrecho vínculo entre lo ético y lo estético en relación a la elección de los términos que Aristóteles utiliza (1358b) en su definición del género epidíctico:

«‘beau’ (*to kalon*) et ‘laid’ (*to aischron*) dont le sens est au moins autant éthique qu’esthétique (le second se traduisant généralement par ‘honteux’).» (Danblon : 97)

prononcer, non pas sur les actions des héros, *sur lesquelles tout le monde s'accorde*, mais bien sur la qualité du discours lui-même, de sorte que le jugement *redevient* esthétique dans sa théorie.» (Danblon 2013: 96)

Lo que puede parecer una cuestión de detalle para los teóricos de la retórica revela en cambio para Danblon una de las pistas tangibles del vaivén cultural que está viviendo la sociedad que ha visto nacer la retórica; una época en la que todavía no estaban consolidadas muchas de las “disociaciones” con las que ha ido operando la tradición filosófica (Aubenque 1963: 63). Toda una cultura que permitía en el mundo griego pensar a la vez atributos que el hombre moderno se acostumbró a pensar por separado; como cualidades intelectuales, de orden ético y estético, presentes en el ideal griego del *kalos kagatos*. Sin duda alguna Aristóteles intenta racionalizar la descripción de la técnica emergente al son de los cánones de una nueva razón *jánica* presta a “disociar” la apariencia de la realidad, la opinión de la verdad; y que tan profunda huella ha dejado en el pensamiento. No obstante, según Danblon, al autor de la *Retórica* su descripción del género epidíctico lo traiciona al no poder zafarse de su idea de *phronimos*:

«Mais pour notre plus grand intérêt, sa description du genre épideictique le trahit. La *phronèsis* y déborde de partout et les nouveaux critères du *beau* et du *bon* semblent bien étriqués pour recouvrir ce qu'Aristote semble avoir en tête. Il s'agit-là d'une catégorie éthico-esthétique, incarnée par les héros de la tradition qui font la matière des éloges et des blâmes.

Ainsi, la pensée d'Aristote dépasse les cadres qu'il croit devoir s'imposer. Nostalgique du monde d'hier, il se résout pourtant à faire table rase du passé.» (Danblon 2013: 97)

Le *phronimos* es “le prudent de la tradition” encarnado en la figura de Pericles, ideal de la razón humana; una razón a la medida del hombre que no tiene la ambiciosa pretensión de convencer a los dioses mismos, le basta con los hombres; y que reúne todos los rasgos “incompatibles” que nosotros, herederos de los filósofos “racionalistas” hemos desaprendido a asociar:

«Le *phronimos* d'Aristote réunit des traits que nous avons désappris d'associer : le savoir et l'incommunicabilité, le bon sens et la singularité, le bon naturel et l'expérience acquise, le sens théorique et l'habilité

pratique, l'habilité et la droiture, l'efficacité et la rigueur, la lucidité précautionneuse et l'héroïsme, l'inspiration et le travail. Le personnage de Périclès ne symbolise ni l'idéalisme politique ni l'opportunisme, mais l'un et l'autre à la fois. Ni 'belle âme' ni Machiavel, il est indissolublement l'homme de l'intérieur et de l'extérieur, de la théorie et de la pratique, de la fin et des moyens, de la conscience et de l'action. Ou plutôt ce sont là des oppositions modernes, qui commencent à apparaître du temps d'Aristote, et auxquelles il essaie d'opposer, comme une dernière digue, l'unité encore indissociée du prudent de la tradition.» (Aubenque 1993 : 63)

Todas estas «asociaciones » de las que habla Aubenque refiriéndose a Pericles, el ideal de racionalidad para los griegos, se corresponden con lo que –y esto lo hemos aprendido de Perelman-, la tradición filosófica desde los tiempos de Parménides “disociará” en aras de una racionalidad que se asienta sobre la pareja filosófica prototípica: la disociación apariencia-realidad modelo de todas las otras “disociaciones” que tanto han influido en un modo de pensar antirretórico; y que están en la base de la separación milenaria entre la retórica y la filosofía.

La distinción aristotélica entre los géneros, según Perelman, ha contribuido a la disgregación ulterior de la retórica, puesto que los géneros deliberativo y judicial habían sido anexionados a la filosofía y a la dialéctica mientras que el género epidíctico había sido engullido por la prosa literaria. (TA: 64); lo que dio lugar a que la filosofía y a la retórica fuese cada una por un lado; la razón del lado de la filosofía y la emoción estética del lado de la retórica.

El epidíctico es el género que más recuerda a la literatura, a la retórica entendida como estilo literario, sin contenido ni sustancia, es decir, a la retórica tan denostada por los filósofos a lo largo de la historia:

«C'est dans l'épidictique<sup>36</sup> que tous les procédés de l'art littéraire sont de mise, car il s'agit de faire concourir tout ce qui peut favoriser cette

---

<sup>36</sup> Hay un error en la traducción del TA de Sevilla Muñoz 2006 (1989): 100, al traducir este vocablo “épidictique” por “demostración”, quizá este error “calami” se haya debido a que en el párrafo anterior Perelman estuviese comparando la argumentación del discurso epidíctico con la demostración. No debemos olvidar que Perelman distingue netamente hasta el punto de que podríamos decir que en ocasiones disocia –al considerar la argumentación por encima de la demostración- la argumentación de la demostración. Distinción de la que se ocupa extensamente en la introducción y que



communion de l'auditoire. C'est le seul genre qui, immédiatement, fait penser à de la littérature, le seul que l'on aurait pu comparer au livret d'une cantate, celui qui risque le plus facilement de tourner à la déclamation, de devenir de la rhétorique, dans le sens péjoratif et habituel du mot.» (TA: 67)

Lo cierto es que Aristóteles le dio importancia al género epidíctico, cosa que le reprochará Whately en el siglo XIX. Perelman, continuador de la retórica aristotélica, sí que tiene claro la importancia de este tipo de género retórico al constituirse como parte esencial del arte de persuadir; y el que no haya sido lo suficientemente comprendido procede, según el filósofo belga, de una falsa concepción sobre los efectos de la argumentación.

¿Cuáles serían pues estos efectos de la argumentación de los que habla Perelman? Consistiría, y en esto coincide con Danblon, en preparar el terreno del auditorio para que la argumentación, más adelante, prenda en él. Consiste pues en crear en el auditorio la “disposición” adecuada, una predisposición, para en un futuro actuar. Los efectos de la argumentación retórica se mide en función de eficacia, que tiende a obtener del auditorio el mayor grado de adhesión posible a las tesis que se le presentan; adhesión que solo puede ser juzgada de acuerdo con los objetivos que se propone el orador. Luego, según Perelman, la intensidad de la adhesión que se pretende obtener no se limita a la producción de resultados puramente intelectuales sino que la tesis propuesta se reforzará, preparando el terreno, labor de la que se encarga el género epidíctico, hasta que la acción que debía desencadenar haya dado su fruto.

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. Los valores a los que uno se adhiere no son, sin más, ideas que se piensan sino en las que además se cree, podemos decir que *tenemos* estas o las otras ideas pero nuestro valores más que tenerlos los *somos* (Ortega 1971 (1935): 18), creemos en ellos no solo los pensamos; y el creer - según Ortega hablando de las creencias o lo que es lo mismo, los valores- *no es ya una operación del mecanismo “intelectual”, sino que es una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer*

---

retoma en el primer párrafo del TA (Cfr. párrafo 1, “Démonstration et argumentation”, 18-19)

(Ortega 1971 (1935):11). Es justamente esta la pretensión del epidíctico; reforzando un estado colectivo de creencia orientar la conducta, crear la disposición suficiente para mover a la acción.

Este tipo de discurso privilegiado por Perelman, contrariamente a la demostración de un teorema de geometría, que establece de una vez por todas un nexo lógico entre verdades especulativas, se apoya en la argumentación proponiéndose acrecentar la intensidad de la adhesión del auditorio a ciertos valores. El orador pretende pues crear una comunión en torno a ciertos valores reconocidos por el auditorio, sirviéndose pues de los medios de que dispone la retórica para amplificar y valorar, es decir, para reforzar los valores; o por el contrario, para cambiarlos.

Los valores de los que habla Perelman son equiparables a las creencias de las que hablaba Ortega. Las creencias, al igual que los valores, constituyen “el suelo de nuestra vida”; el repertorio de valores o creencias *en las que está* un hombre un pueblo o una época constituyen el estrato básico, *el más profundo de la arquitectura de nuestra vida* (Ortega 1971 (1935): 18). Según Ortega, el conjunto de creencias –los valores las constituyen- no posee nunca una articulación plenamente lógica:

“La creencias que coexisten en una vida humana, que la sostienen, impulsan y dirigen son, a veces, incongruentes, contradictorias o, por lo menos, inconexas.”(Ortega 1971 (1935): 10)

Es el discurso epidíctico el que asienta el suelo de los valores; es el que se encarga de dar sentido, coherencia, a los valores, a las creencias, de un pueblo; según Ortega, los cambios más decisivos en la humanidad son los cambios de creencias, la intensificación o debilitación de las creencias (*ibidem*). La labor del orador epidíctico es procurar dejar las cosas como están, que los “dogmas sociales” no sean suplantados.

De ahí que diga Perelman que la propia concepción del género epidíctico recuerde más a una procesión que a una lucha; y que lo practiquen preferentemente en una sociedad aquellos que defienden los valores tradicionales, los valores admitidos, como dice Ortega, las creencias *en las que se está*, es decir, los valores que constituyen el objeto de la educación, y no

tanto los valores revolucionarios, los valores nuevos que generan polémicas y controversias:

«Il y a un côté optimiste, un côté bénisseur dans l'épidictique<sup>37</sup> qui n'a échappé à certains observateurs perspicaces. Ne craignant pas la contradiction, l'orateur y transforme facilement en valeurs universelles, sinon en vérités éternelles, ce qui, grâce à l'unanimité sociale, a acquis de la consistance. Les discours épидictiques feront le plus facilement appel à un ordre universel, à une nature ou à une divinité qui seraient garants de valeurs incontestables. Dans l'épidictique, l'orateur se fait éducateur. » (TA: 67-68)

#### 4.5. ¿Comunicar o educar<sup>38</sup> ?

Perelman, el padre de la noción de “auditorio universal” no cree en una universalidad previamente existente. El auditorio siempre está dentro de un “contexto” en el sentido lato del término; de una realidad que el demostrativo metafísico siempre se empeñó en representar pensándola ajena a cualquier vicisitud humana. Con lo que una vez el primer paso dado, conocerla, solo habría que echar el segundo paso, comunicarla sin importar mucho la “situación de comunicación” (Charaudeau 1992: 634):

«Le caractère mécanique du raisonnement démonstratif implique que le *contexte* n'importe pas. Peu importe qui le prononce : quel que soit l'auditoire et donc le contexte, le raisonnement garde la même validité. La non prise en compte du contexte, sa neutralisation, est sans doute ce qui a permis l'avancement des sciences modernes ; isoler les paramètres peut s'avérer, en ce sens, utile. Mais dès lors que les arguments sont avancés, dès lors qu'un auditoire est sollicité, il n'est plus guère pensable de faire *comme si* le contexte d'énonciation était non

---

<sup>37</sup> Muñoz Sevilla incurre en el mismo “lapsus calami” al traducir “épидictique” por demostración, más adelante, en el epígrafe siguiente continuará la traductora “traicionando” el texto, lo que hace si no se dispone del original para cotejarlo que el lector se confunda.

<sup>38</sup> Cfr. Rorty 2000:120.

pertinent, même si certaines théories de l'argumentation se sont construites en mettant entre parenthèse le contexte (...) Perelman, quant à lui, requiert la prise en considération du contexte, puisqu'un même argument provoquera ou accroîtra l'adhésion des esprits aux thèses présentées à leur assentiment dans tel contexte et non pas dans tel autre.» (Goltzberg 2013 : 42-43)

Pero la realidad no es la misma para todos (*Rh*: 331). Incluso en las sociedades que se creen igualitarias –porque ellas excluyen ciertas formas de jerarquía social- se reconocerá la existencia de desigualdades naturales, determinadas, por ejemplo, por diferencias de edad, de sexo, de fuerza física o de inteligencia (*ChA*: 392). Estas desigualdades “naturales” de las que habla Perelman es lo que hace que la sociedad sea un compendio de lo que Rorty (2000: 120) llama “comunidades exclusivistas”; y que las diferentes culturas por el hecho de ser distintas también sean exclusivas.

Perelman, al hablar de este “exclusivismo”<sup>39</sup>, introduce la noción de jerarquía (*TA*: 107; 453). De modo que la estabilidad de un orden social, sea cual sea, solo puede estar asegurado si las jerarquías establecidas son reconocidas por las conciencias como conformes, según Perelman, al derecho natural o a la moral; a la naturaleza o a la razón: las jerarquías de personas o de seres deberán ser justificadas por la superioridad de sus cualidades y de esos actos. Solamente se podría combatir la existencia de determinadas jerarquías a través del establecimiento de otras consideradas como más justas, más razonables, más conformes a la naturaleza y al bienestar social. Sin embargo, no todos comparten la misma jerarquía en el mundo social; múltiples son las “hiérarchisations” en función de los actos y de las personas:

«Voici quelques exemples de couples hiérarchisés : les hommes libres-les esclaves, les hommes-les femmes, les adultes-les enfants, les hommes-les animaux, les dieux-les hommes, les Grecs-les barbares, les chrétiens-les païens, les civilisés-les primitifs, les blancs-les noirs, les nobles-les vilains, les bourgeois-les prolétaires, les travailleurs-les parasites, etc. A partir d'un pareil couple, dont la hiérarchie est socialement reconnue, on passera à la détermination des caractères ou

---

<sup>39</sup> Perelman nunca habla de “exclusivismo” ni de “comunidades exclusivistas”; forman parte de la nomenclatura rortiana para señalar las desigualdades culturales que de modo “natural” se dan en el seno de la sociedad y de la cultura. Apelativos que pueden ser aplicables a la manera perelmaniana de entender la diversidad social (Rorty 2000: 79)

des comportements qui caractérisent les termes supérieurs et inférieurs du couple, pour préconiser ceux-là et condamner ceux-ci.» (Ch : 392-393)

Acaso el incremento de comunicación entre comunidades que «jerarquizan» de modo distinto pueda, gradualmente, llegar a *crear* universalidad pero que no caigamos en la tentación de pensar en cualquier jerarquía previa a toda contingencia humana:

“Pero no veo en qué sentido podría ese incremento (de comunicación) equivaler al reconocimiento de una universalidad previamente existente.

Los filósofos que, como Habermas, se preocupan por las implicaciones antiilustradas de las concepciones que ellos llaman “contextualistas” ven en la noción de justificación, dado que esa noción es claramente relativa a un contexto, ya que uno se justifica ante una audiencia determinada, y la misma justificación no sirve para todas las audiencias, un peligro para el ideal de fraternidad humana.” (Rorty 2000: 120)

Con la noción de “justificación” de por medio, uno de los *fil rouge* que sostiene a la *NR*, no podemos ver más que afinidad entre el filósofo americano y el belga dispuestos a sacar todo lo que puedan de una idea más bien débil como la de “justificación” (ChA: 193); así como el desacuerdo con el filósofo alemán. Para Perelman uno siempre se justifica ante una audiencia determinada, y la misma justificación no serviría para todas las audiencias. Incluso la misma filosofía que, para Perelman, pretende convencer al “mismísimo” auditorio universal es *une entreprise de justification. Le philosophe est constamment devant le juge* (ChA: 205); lo que significa que la racionalidad de la justificación sustituye el eje circular de una razón pura que no necesitaba justificarse por la cordialidad de una razón argumentativa siempre abierta a la pluralidad.

Habermas, por el contrario, es de la opinión de que lo que diga el orador en un contexto dado trasciende todo criterio de validez meramente local haciendo posible una situación ideal de diálogo homogeneizador. Los “inclusivistas” como Habermas tendrían esperanza en la comunicación entre los diversos grupos sociales y culturales que respetasen las relaciones

simétricas entre los participantes en el discurso, viendo en la razón un principio regulativo que se podría confundir con el auditorio universal de Perelman si hacemos caso omiso a su figura retórica<sup>40</sup>.

Nosotros no vemos, dada nuestra metafórica interpretación del “auditorio universal” (la racionalidad perelmaniana en estado “puro”, el entrecomillado muestra nuestra ironía), una razón trascendente a la contingencia humana en Perelman que regule y sirva para criticar lo que es distinto, sino que podría pues regular nuestra manera de estar y ver el mundo cuando no queremos dialogar con todos, cuando no estamos dispuestos a dialogar con racistas, machistas, pederastas, homófobos y gente parecida. Como dice Rorty, para formar parte de nuestra sociedad democrática se requiere haber hecho ciertos méritos. Para ser uno más de la sociedad, participante de la conversación y con los que sea posible el diálogo uniendo horizontes tendrá uno que ser *educado* para ello (Rorty 2000: 130). Una vez más Perelman y Rorty se darían la mano al pensar que la clave de la fraternidad entre los hombres quizá no esté en la comunicación sino en la educación.

No es extraño pues que la Hermandad Musulmana de la que habla Houellebecq en su última novela, *Soumission*, para obtener el poder en Francia esté dispuesta a dar más de la mitad de los ministerios a la izquierda, haga concesiones en economía, en política fiscal, en seguridad... pero donde no transige es en la Educación:

“Para ellos (la Hermandad Musulmana) lo esencial es la demografía y la educación; la superpoblación que cuenta con el mejor índice de reproducción y que logra transmitir sus valores triunfa; a sus ojos es así de fácil, la economía o incluso la geopolítica no son más que cortinas de humo: quien controla a los niños controla el futuro, punto final.” (Houellebecq 2015: 78-79)

No es extraño tampoco que Perelman establezca, de cara al auditorio, un estrecho vínculo entre el más retórico de todos los géneros, el epidíctico, pero que, sin embargo, parece el menos retórico de todos; y la educación. Al igual que Rorty, Perelman da mucha importancia a la educación (*TA*: 68; *ChA*:

---

<sup>40</sup> En el capítulo siguiente, cap. V, nos ocuparemos del carácter derivado, trópico, de la noción perelmaniana de “auditorio universal”; más congruente, a nuestro entender, con las ideas fundamentales de su retórica.

391) a la hora de tener presente, desde su pragmatismo, que la “jerarquía” de los valores compartidos, que nunca es *natural*, es lo que hace que unos grupos sociales sean distintos a otros. Y la única manera de persuadirlos de veras está en la educación.

Sabemos de sobra el riesgo que corremos de emparentar a Perelman con Rorty tal como lo estamos haciendo a lo largo de esta tesis pero estamos persuadidos de que aun siendo los contextos filosóficos bien distintos muchas son las concomitancias y los puntos de encuentro. Tal vez se nos pueda reprochar críticamente el no tener en cuenta que Perelman piense en “comunidad” de valores, en “unanimitad”, lo que nos haría pensar en cierta simetría homogeneizadora como punto de partida del discurso eminentemente epidéctico que, como hemos visto más arriba, sirve para intensificar y reforzar la adhesión a aquellos valores que ya estaban compartidos en el seno de una sociedad. No niega, sin embargo, tampoco Rorty esta “comunidad”, es más, sino que precisamente por existir de hecho esta comunidad existe lo heteróclito del panorama humano; y hace imposible quizá un ética discursiva con ínfulas “inclusivistas” a lo habermasiano a la caza de una simetría que nunca se dará en la realidad porque como hemos dicho en otra ocasión en este trabajo la unanimidad poco tiene que ver con la humanidad.

Quizá la llave maestra que abre las puertas de par en par a la tolerancia esté en que no hay que buscar valores universales sino proponer por medio de nuestras habilidades retóricas modelos más eficaces y solidarios con los demás (Rorty 2000).

A un artículo Christian Plantin pone como título la sugerente y ocurrente frase de un corresponsal del periódico *El País*, “*No se trata de convencer, sino de convivir. L’ère post-persuasion*”, en el que reflexiona sobre el alcance de los verbos “convaincre” y “persuader” llegando a la conclusión de que al ser la diferencia de opinión –y no la “comunidad” de los hombres- no un mal transitorio sino el estado normal y estable de los grupos humanos; la argumentación es el flotador que nos permite vivir y sobre todo convivir en un mundo en continua situación de contradicción. De ahí que diga que *le problème n’est pas de convaincre l’autre, mais de vivre avec lui*.

En líneas generales no nos parece que su tesis discrepe demasiado con la postura “exclusivista” perelmaniana. Ahora bien, no es precisamente un

acuerdo con Perelman en relación al concepto de “persuasión” lo que se firma en el artículo sino todo lo contrario. Aunque nos llama la atención cómo Plantin en la era que él llama de “post-persuasión” defiende que la argumentación, antes que apoyarse sobre el estrato más o menos firme de unos valores compartidos, constituye un método de gestión de las diferencias (Plantin 2011: 61). De este modo la argumentación se definiría *non plus comme ouvrière de persuasion ou de consensus, mais comme méthode de gestion des différences d'opinions et de représentations*. Así el TA no se ocuparía de gestionar la diferencia sino que se situaría en la perspectiva de una retórica de la persuasión con la apoteosis de convencer al privilegiado “auditorio universal” que para Plantin, que sostiene el platonismo de Perelman, ya no estaría del lado del confuso e imbricado mundo de las opiniones sino en el otro lado; en el lado de la verdad del dualismo o, como le gustaba decir a Perelman, de la disociación asimétrica opinión-verdad.

Plantin evoca la concepción platónica del *Fedro* sobre la persuasión como el arte psicagógico de “conducción de almas” hacia lo verdadero a la par que cita la interpretación perelmaniana de dicho fragmento platónico:

«D'après Perelman, « quand Platon rêve, dans le *Phèdre*, d'une technique qui, elle, serait digne du philosophe, ce qu'il préconise, c'est une technique qui pourrait convaincre les dieux eux-mêmes (Platon, *Phèdre* 273c9) ».» (Plantin 2011: 66)

Justo después de haber citado a Perelman, Plantin reinterpreta a su vez el pasaje que el propio Perelman había interpretado citando parte del diálogo platónico (*Fedro* 276 e) con el objeto de cuestionar la supuesta pretensión platónica presupuesta por Perelman de que la retórica digna del filósofo se propusiera *convaincre les dieux mêmes*:

«Dans le passage cité, il ne s'agit pas vraiment de persuader les dieux, mais plutôt de détourner l'homme sensé des autres hommes :

'Ce n'est pas pour parler et pour entretenir des rapports avec les hommes que l'homme sensé se donnera toute peine, mais pour être capable de dire ce qui plaît aux dieux et d'avoir, en toute chose, une conduite qui les agrée, autant que faire se peut. (*Phèdre* 273 e)'.» (Plantin 2011: 66)



Lo que Plantin saca en claro de las palabras platónicas es que el discurso retórico se construye siempre en lo vero-símil, en lo que bien pudiera parecer verdad pero que en realidad no lo es. Un discurso pues *contra la vérité*:

«Au fond, on attribue à la rhétorique argumentative la fonction de persuasion un peu comme un stigmaté marquant son incapacité congénitale à approcher, et à fortiori à atteindre la vérité, l'Être et les Dieux. Le vraisemblable n'a pas de rapport avec le vrai. *Vivre dans la persuasion* c'est vivre dans la croyance et l'opinion, vivre *dans la caverne* et non pas *dans la vérité*.» (Plantin 2011: 66)

Lo que viene a decir que la Verdad con letra mayúscula no es de este mundo; del mismo modo que una razón descarnada, una eterna “Razón pura” no se corresponde con ninguna de nuestras razones humanas:

«Dans la mesure où Perelman et Olbrechts-Tyteca opposent *persuader* et *convaincre* et renvoient *convaincre* à l'auditoire universel, ils semblent répéter la vision platonicienne en reconduisant la vérité hors du monde.» (Plantin 2011: 69)

Ahora bien, la noción de “auditorio universal” que nosotros tenemos en mente después de haber leído y por ello mismo necesariamente interpretado a Perelman no es la misma que la de Plantin. En la medida que no vemos atisbo alguno ni de la Verdad ni de la Razón con mayúsculas tras la “infinitud” de auditorios *exclusivos* que nos podemos encontrar. En este sentido el “auditorio universal” aunque sea un auditorio “privilegiado” no deja de ser un auditorio más.

Por otro lado, resulta bastante congruente que una noción tan aparentemente habermasiana como la perelmaniana de “auditoire universel”<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Cfr. “Perelman and Habermas” en relación a la necesidad de establecer un principio normativo, un criterio regulador, que garantice esos mínimos éticos universalizables exigibles para el buen funcionamiento social; y sea capaz de fundamentar la distinción entre una buena y mala argumentación:

“As Perelman, he (Habermas) thinks that the modern public space is base on some formal constraints (...) Habermas, like Perelman, does not think that this rationality is a technical-demonstrative rationality, rather it is a *sui generis* rationality, and (as in New Rhetoric) a *tertium datur* between rationalism and relativism, reason, and will.” (Haarscher 986 b: 341).

nunca se dé de hecho sino todo lo más de derecho: un principio normativo que no es otra cosa que un presupuesto retórico, y precisamente por eso, por ser un presupuesto reconocido como tal. De sobra sabemos ya a estas altura de esta tesis que el racionalismo partía también de presupuestos pero, y esto es lo que la diferencia de la retórica argumentativa, sin reconocerlo. De ahí la “autofagia” del proceder racionalista<sup>42</sup>.

La retórica sirve y de mucho si nos ayuda no tanto a integrar grupos que resulta que ligan tanto como el aceite y el agua como a proponer experiencias que podemos enseñar y con las que tal vez consigamos persuadir y convencer a otros. Ya decíamos que no siempre queremos tener “contact des esprits” con todos, al igual que determinados grupos sociales tampoco querrían ese “contact des esprits” con otros, lo que debería ser muy respetable sino queremos incurrir en el trillado etnocentrismo<sup>43</sup> del que siempre viene siendo acusada la cultura occidental.

Si consideramos que nuestra cultura, nuestro valores o nuestra racionalidad son las mejores no lo escribamos con caracteres universales, no los demostremos<sup>44</sup>, mejor sería mostrarlos, enseñarlos. Sostiene Perelman que el papel del educador es fundamental desde una perspectiva retórica puesto que una comunidad le encarga que se convierta en portavoz de los valores reconocidos por ella. En este sentido nada tendría que ver la educación con la propaganda ya que el propagandista, según Perelman, habría de conciliarse antes con la audiencia del público mientras que el educador es simplemente el

---

Sin embargo, *their philosophical background, and therefore their way of arguing, differs.(ibidem)* (Para la confluencia entre Habermas y Perelman, cfr. Alexy 1989)

<sup>42</sup> Cfr. cap.VII, epígrafe 7.3, “El *Catoblepas* de la filosofía: la *inevidencia* cartesiana”.

<sup>43</sup> Si partimos de la hipótesis de que vivimos en un mundo humano eminentemente “exclusivista” al pensar en una fraternidad “inclusivista” se corre el riesgo de ser acusado de etnocentrista; se puede caer en la tentación de valorar y juzgar la cultura de otros desde las creencias de la propia. En su lugar, por qué no reconocer que quizá en algunas cosas podamos ser mejores que otros e intentar convencer a los demás de que tal vez sea mejor seguir nuestro camino, pero siempre desde la persuasión y no desde la “seguridad” de estar instalados en unos valores universales, con la ilusión de que un diálogo universal es posible.

<sup>44</sup> Desde el enfoque retórico que le estamos dando en esta tesis a la racionalidad con la *NR*, lo propio ahora no es la demostración sino la argumentación; la justificación de por qué elegimos unos valores en lugar de otros.

emisario de unos valores: los valores de una determinada comunidad. Lo que hace que el orador del discurso epidíctico se halle muy cerca del educador:

«Or un instant de réflexion suffit pour constater que, à de point de vue, l'orateur du discours épídictique<sup>45</sup> est très proche de l'éducateur. Comme ce qu'il va dire ne suscite pas de controverse, qu'un intérêt pratique immédiat n'y est jamais engagé, qu'il ne s'agit pas de défendre ou d'attaquer, mais de promouvoir des valeurs qui sont l'objet d'une communion sociale, l'orateur, s'il est par avance assuré de la bonne volonté de son auditoire, doit pourtant posséder un prestige reconnu. Dans l'épídictique, plus que n'importe quel autre genre oratoire, il faut, pur ne pas être ridicule, avoir des titres à prendre la parole et ne pas être malhabile dans son usage. Ce n'est plus, en effet, sa propre cause ni son propre point de vue, que l'on défend, mais celui de tout l'auditoire : on est, pour ainsi dire, l'éducateur de celui-ci, et s'il est nécessaire de jouir d'un prestige préalable, c'est pour pouvoir servir, à l'aide de sa propre autorité, les valeurs que l'on soutient.» (TA: 69)

Los discursos epidícticos tienen como finalidad acrecentar la adhesión de los valores comunes del auditorio y del orador. Este papel es importante porque sin estos valores “comunes”, en qué podrían, se pregunta Perelman, apoyarse los discursos deliberativos y judiciales. En el género epidíctico la comunión en torno a los valores es el objetivo perseguido. Luego el papel de los discursos epidícticos consistiría en:

«appels à des valeurs communes, non contestées bien qu'informulées, et par quelqu'un qui a qualité pour le faire ; renforcement, par là, de l'adhésion à ces valeurs en vue des actions ultérieures possibles.» (TA : 70)

El que el género 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 se posiciona en un asunto controvertido, orientando su argumentación hacia

---

<sup>45</sup> Sevilla Muñoz despista al lector en los epígrafes once y doce del TA al confundir de manera reiterada la “epidíctica” con la “demostración” (donde debe poner “epidíctica” o “epidíctico” nos encontramos con “demostración” o “demostrativo”), cuando resulta que la importancia del género epidíctico subrayada por Perelman reside justamente en que la epidíctica es el género argumentativo por excelencia, nada que ver pues con la demostración.

valores cuestionados, introduciendo disonancias<sup>46</sup> en una circunstancia creada para favorecer la comunión. El abuso se produce, según Perelman, cuando el educador se hace propagandista. (TA: 70). Una línea sutil pues separa a veces la educación y la propaganda.

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 objeto de controversia. Se presupone que el orador disfruta de una confianza tan grande como portavoz de los valores comunes que no tiene por qué adaptarse a su auditorio bastando con partir de tesis que éste admite porque *magister dixit* (TA: 410; ChA: 208).

Pero qué habría de retórico en todo esto si el orador tiene ya de entrada ganado a su auditorio. Toda discusión supone la adhesión previa a ciertas tesis, sin las cuales ninguna argumentación sería posible. Siempre hay que partir de un supuesto “acuerdo” de un mundo compartido: esta “comunión” es lo que refuerza en último término el género epidíctico haciendo de este género el más retórico de todos; pues aunque es cierto que la argumentación parte del desacuerdo no es menos cierto que en ese mismo punto de partida ya hay algo acordado a partir de lo cual comenzar a argumentar.

El discurso epidíctico, al igual que el educativo, tiene como objetivo no la revalorización del orador sino la creación de una determinada disposición en el auditorio. Contrariamente a los géneros deliberativo y judicial, los cuales se proponen obtener una decisión de acción, el epidíctico crea tan solo una simple disposición de acción, por lo cual según Perelman, se los puede relacionar con el pensamiento filosófico. Si la distinción entre estos géneros oratorios no siempre es fácil de aplicar, no obstante presenta, la ventaja de ofrecer al estudio de la argumentación un marco unitario: de aquí que toda argumentación, desde esta perspectiva perelmaniana, solo se conciba en función de la acción que prepara o que determina. Una razón más, según Perelman, que apoya que la argumentación esté más cerca de la retórica que

---

<sup>46</sup> Una “disonancia” fue echarle la culpa al pueblo judío de los males del pueblo alemán. Hitler no educaba hacía propaganda con objeto de conseguir la adhesión de un auditorio pensado a su medida inhumana. Con los niños alemanes empleó la educación trufada de propaganda: a los niños no tenía que persuadirlos bastaba con educarlos en sus inhumanos valores.

de la dialéctica de los antiguos, al limitarse esta a la sola especulación mientras que la otra, la retórica, pone en primer plano la acción ejercida por el discurso en la personalidad al completo del auditorio.

La retórica incide en la persona al completo y no solo, como se afirma en la traducción de Sevilla Muñoz, sobre “todos los oyentes”<sup>47</sup>. No solo incide en el conjunto de interlocutores; o en cada uno de los componentes de dicho auditorio sino que; y esto es, a nuestro juicio muy relevante, ya que según el original, la retórica pone en primer plano la acción ejercida por el discurso *sur la personnalité tou entière des auditeurs*:

«Le discours éducatif, tout comme l'épidictique, vise non à la mise en valeur de l'orateur, mais à la création d'une certaine disposition chez les auditeurs. Contrairement aux genres délibératif et judiciaire, qui se proposent d'obtenir une décision d'action, l'épidictique, comme le discours éducatif, créent une simple disposition à l'action, par quoi on peut les rapprocher de la pensée philosophique. Si cette distinction entre genres oratoires n'est pas toujours facile à appliquer, néanmoins elle présente, à notre point de vue, l'avantage d'offrir, à l'étude de l'argumentation, un cadre unitaire : toute argumentation ne se conçoit, dans cette perspective, qu'en fonction de l'action qu'elle prépare ou qu'elle détermine. C'est une raison supplémentaire pour notre rapprochement de la théorie de l'argumentation avec la rhétorique plutôt qu'avec la dialectique des Anciens, celle-ci se limitant à la seule spéculation, celle-là mettant au premier plan l'action exercée par le discours sur la personnalité tout entière des auditeurs.» (TA: 71)

El discurso epidíctico y cualquier educación persigue menos un cambio en las creencias que un aumento y reforzamiento de la adhesión a lo que ya está admitido, mientras que la propaganda, según Perelman, goza de toda la

---

<sup>47</sup> Creemos que no es del todo precisa la traducción que Sevilla Muñoz propone de las palabras de Perelman hablando de la importancia de la educación y de la epidíctica a la hora de crear o consolidar una disposición en el auditorio para la acción. En ellas Perelman habla de la importancia de la teoría de la argumentación, más próxima de la retórica que de la dialéctica de los antiguos, al poner en primer plano la acción ejercida por el discurso en la “personalidad al completo de los interlocutores” (“la personnalité tout entière des auditeurs”). Cuando Perelman dice “sur la personnalité tout entière des auditeurs” (evidentemente el adjetivo “entière” modifica al sustantivo “personnalité” y no a “auditeurs”) entendemos que se refiere pues a todos aquellos rasgos particulares susceptibles de ser incluidos en el término “personalidad”: razones, emociones, pensamientos, gustos.... Sin embargo, la traducción propuesta por Sevilla (2006 (1989): 104) reza “...la influencia ejercida por el discurso sobre todos los oyentes”, con lo cual no hace mención alguna a la personalidad, a la singularidad de los componentes del auditorio, sino que simplemente alude al conjunto de oyentes a los que va dirigido el discurso. Pensamos que son dos cosas diferentes.

parte espectacular para seducir a su auditorio. En los dos casos hay una pretensión; y una pretensión de adhesión, sin embargo la diferencia estriba en que el propagandista responde dejando implícita la cuestión (Meyer 2008: 25) mientras que el educador responde donde no hay cuestión alguna. En la medida pues en que la educación aumenta la resistencia contra la propaganda adversa, es útil considerar que la educación y la propaganda actúan en sentido opuesto. Hay una línea muy sutil a veces entre la propaganda y la educación pero la hay. Perelman, para distinguirlas pone el ejemplo del sacerdote:

«Le prêtre catholique enseignant les préceptes de sa religion à des enfants catholiques de sa paroisse remplit un rôle d'éducateur, alors qu'il est propagandiste s'il s'adresse, dans le même but, aux adultes membres d'un groupe religieux. » (TA: 68)

Perelman cita al especialista americano en estas cuestiones D. Lasswell, quien sostiene que el educador difiere del propagandista esencialmente porque su discurso, el del educador, versa sobre cuestiones que no son, para su auditorio, objeto de controversia<sup>48</sup> (*Ibidem*).

A menudo puede ocurrir que el orador deba persuadir a un auditorio heteróclito “auditoire composite”, el cual reúne a personas distintas entre sí por su carácter, sus gustos, sus relaciones o sus funciones. En este caso el orador deberá utilizar múltiples argumentos para ganarse a los distintos componentes de su auditorio. Según Perelman, es precisamente el arte de tener en cuenta, en su argumentación, a este auditorio tan variado y por ello más complejo, lo que caracteriza al gran orador (TA: 28).

Lo cierto es que el orador ha de preocuparse, según Perelman, por saber cuáles son las opiniones y los valores a los que se adhiere con mayor intensidad y sobre los que el orador puede comenzar a construir su discurso, de tal manera que este tenga “une prise assurée sur la personnalité de su auditorio”, porque si no tiene una idea clara y precisa de la intensidad de la adhesión de éste, a las tesis que pudieran servir como premisas a su discurso,

---

<sup>48</sup> Lo relevante para Perelman a la hora establecer la diferencia entre el propagandista y el educador es que el propagandista debe previamente ganarse la audiencia de su público; mientras que al educador una comunidad lo ha convertido en portavoz de los valores reconocidos por ella y, como tal, este disfruta de un prestigio debido a sus funciones (TA: 68). Lo que hoy día es muy deseable y discutible; ya que no creemos que la sociedad actual valore suficientemente la labor del maestro, ni su autoridad.

el orador corre el riesgo de ver desmoronarse todo la argumentación que ha querido ahí prender, como ya hemos dicho más arriba, como un cuadro demasiado pesado para una alcayata no lo suficientemente fijada a la pared:

«C'est ainsi que, une même personne adhérant simultanément à plusieurs groupes sociaux, et aux thèses qui expriment leur point de vue, sera solidaire, à des degrés variables, d'auditoires divers, par exemple de celui des patriotes, des propriétaires, des socialistes, des pères de famille, des fonctionnaires, des catholiques, etc. Si, à propos d'une thèse déterminée, ces divers auditoires réagissent de la même façon, cette concordance renforce l'adhésion à la thèse en question, et l'orateur peut, sans crainte d'être contredit, la prendre comme point de départ de son argumentation. Mais si, sur une question, ces divers auditoires ont des avis différents, il sera essentiel de savoir lequel d'entre ceux-là l'auditeur se sent plus solidaire, et quelle est l'opinion que prévaudra en cas de conflit. À défaut d'avoir une idée claire et distincte de l'intensité d'adhésion de son auditoire aux thèses qui pourraient servir de prémisses à son discours, l'orateur risque de voir s'écrouler tout le développement qu'il se propose d'y accrocher, à la manière d'un tableau trop lourd pour le crochet insuffisamment fixé au mur.» (TA: 214)

Lo relevante de esta noción perelmaniana de “auditorie composite”<sup>49</sup> es que a su vez cada uno de los miembros de un auditorio así es a su vez una

---

<sup>49</sup> El ejemplo que pone Perelman de *Tristram Shandy* es muy ilustrativo. En él el orador no es el único que cambia de rostro, sino que es más bien el auditorio al que se dirige el que cambia; auditorio que el agudo Tristram Shandy transforma al capricho de su fantasía para captar sus aspectos más vulnerables y tratar así de con-vencerlo; descomponiendo así su auditorio, es decir, intentando llegar a él de alguna manera. Y las maneras pueden ser muchas, en el caso de la cita literaria recogida por Perelman, siete contra uno:

«Dans son *Tristram Shandy* (...) Sterne décrit une discussion entre les parents du héros. Mon père, dit celui, qui voulait convaincre ma mère de prendre un accoucheur:

*fit valoir ses arguments sous tous les angles ; discuta en chrétien, en païen, en mari, en père, en patriote, en homme : ma mère ne répondit jamais qu'en femme. Ce fut un jeu dur pour elle : incapable d'adopter pour le combat tant de masques divers, elle soutenait une partie inégale, se battait à un contre sept.*

Or, prenons-y garde, ce n'est point seulement l'orateur qui change ainsi de visage : c'est bien plus encore l'auditoire auquel il s'adresse -sa pauvre épouse en l'occurrence- qu'il transforme ainsi au gré de sa fantaisie pour en saisir les aspects les plus vulnérables. Mais l'initiative de cette décomposition de l'auditoire revenant à l'orateur, c'est à lui-même que l'on applique les termes « en chrétien », « en païen », « en mari », « en père »... » (TA : 29)

parte integrante simultáneamente de múltiples grupos o auditorio, lo cual quizá lo haga aún más complejo:

«Même lorsque l'orateur se trouve en face d'un nombre limité d'auditeurs, voire d'un auditeur unique, il se peut qu'il hésite à reconnaître les arguments qui paraîtront les plus convaincants à son auditoire ; il s'insère alors en quelque sorte fictivement en une série d'auditoires différents.» (TA : 28-29)

Ese «en quelque sorte fictivement» que hemos subrayado, es decir, «de alguna manera ficticiamente» es lo que nos hace pensar que Perelman ni siquiera al tratarse de auditorios particulares esté pensando en realidades sino en las imágenes que de esas realidades nos hacemos a la hora de dirigirnos a alguien. Esta idea de auditorio es completamente congruente con la idea de un “auditoire universel” difícil de ponerle rostro pero que sin embargo, tal como veremos en el capítulo siguiente, siempre se presentará encarnado en alguno de los auditorios particulares. Lo que viene a decir que en ningún caso el auditorio escapa a los vaivenes de la marea histórica; la noción de auditorio en Perelman, se trate del más particular o del más universal de ellos, es quizá la noción más retórica y por ello mismo más maleable y difícil de atrapar del arsenal conceptual de la *NR*.

La noción de auditorio siendo “ideal”, una representación que se hace el orador de su auditorio, es a su vez la más “real”. No hay tal auditorio si no lo tenemos presente, si no contamos con él en nuestra argumentación. Y una vez proferido nuestro discurso, es decir, si logramos decir lo que queremos decir solo tendrá sentido si ese auditorio que siempre es “real”, que tiene nombre y apellidos, comparte con nosotros nuestro discurso, nos da la razón y por ello mismo conseguimos persuadirlo y hasta convencerlo.

Ese mundo compartido con nuestro auditorio responde más al mundo del valer que al mundo del ser. Esta distinción orteguiana (2004: 15-16) nos parece relevante desde el ángulo retórico en el que estamos enfocando la cuestión del auditorio. No olvidemos que para que haya enfoque retórico no podemos perder de vista al auditorio; ni siquiera en las filosofías más antirretóricas, que coinciden con las más racionalistas de entre ellas, han perdido de vista el auditorio aunque evidentemente nunca han contado con él,



¿para qué? si con la razón misma, como si el hombre fuese realmente una sinécdoque, se puede llegar a convencer, como creía Platón, a los dioses mismos. Las pretensiones retóricas son mucho más humildes pero, sin embargo, también más difíciles de alcanzar: conseguir una mayor y más fuerte adhesión en el mundo real de los hombres partiendo de nuestra “imagen”, en cierto modo “ficticiamente”, de un auditorio demasiado real.

Y es que, como dice Ortega, el mundo del ser y el mundo del valer son ordenaciones distintas pero compenetradas, aunque la constitución del uno carezca de vigencia en la del otro:

“Lo que es nos parece *no valer* nada, y, en cambio, lo que *no es* se nos impone como valor máximo. Ejemplo: la perfecta justicia nunca lograda y siempre ambicionada” (Ortega 2004: 16)

Análogamente, ocurre, a nuestro juicio, con la noción misma de auditorio, sobre todo si pensamos en un auditorio universal, lo más cercano en Perelman a la razón racionalista pero sin salirse de los márgenes de un “como sí” porque si bien es cierto que aunque nuestra lectura sea posmoderna nuestro autor sigue siendo muy del siglo XX y tal vez no se halle del todo desvinculado del todo de los prejuicios modernos. Lo que sí es cierto, sin embargo, es que es radicalmente distinto, por muy aristotélico que nos resulte nuestro Perelman, del pensamiento antiguo. Para el hombre antiguo lo más natural y espontáneo es pensar que los objetos, ya sean cosas, verdades, normas o valores, son transubjetivas, independientes del sujeto, por ello quizá nos parezca una verdad de Pero Grullo la supuesta “provocación” de Markus Gabriel cuando dice que el mundo no existe, que existe todo salvo el mundo, incluidos los unicornios. De aquí que diga Ortega que:

“Sólo en virtud de un gran esfuerzo mental, del que sólo algunos individuos fueron capaces, llega la humanidad antigua a sospechar que tal vez todo ese mundo de objetos y relaciones objetivas es mera ilusión y se reduce a una emanación del sujeto.” (Ortega 2004: 19)

El caso es que cuando nos hacemos una idea de nuestro auditorio no vemos nuestra “representación” del auditorio proyectada sobre él sino tal vez al revés, como si revirtiera en nosotros desde el auditorio mismo. Como si todas

esas cualidades y valores, que además presuponemos compartidos, estuviesen presentes en él independientemente de nuestra “imagen”, como la dureza de una pared nos aparece en la pared siendo una propiedad de ella indiscutible. Luego esas “realidades”, esos “auditorios”, por muy ideales que sean se nos presentarán siempre como entidades distintas e independientes de nuestro estados subjetivos, lo que significa, en palabras de Ortega, “que esta manera de pensar implica el reconocimiento de que estamos condenados a un inexorable espejismo y a un perpetuo *quid pro quo* (Ortega 2004: 20). Con los valores ocurre lo mismo; y así es como hemos de entender la noción de auditorio en Perelman, antes como un valor que como una realidad. Como algo que estimamos de una cierta manera y no como algo que es así sin más.

Quizá ese “grand orateur” al que se refiere Perelman no sea sino alguien dotado con una facultad estimativa, del mismo modo que las metáfora son capaces de crearlas quienes son capaces de ver semejanzas donde “realmente” no las hay. El orador tiene de su auditorio, como decía Rafael cuando le preguntaban qué era lo que copiaba en sus cuadros: “*una certa idea che mi vien in mente*”. Lo que le permite insertarlo, “en quelque sorte fictivement”, en una serie de auditorios diferentes.

Por ello a veces resulte práctico “*diviser idéalement l’auditoire*” (TA: 29) en función por ejemplo de grupos sociales porque dicho auditorio puede estar completamente englobado en un único grupo social; o quizá fuese mejor distribuirlo en múltiples grupos que incluso pueden oponerse entre sí. Luego hay que tener en cuenta a la hora de estimar al auditorio al que nos dirigimos los valores a los que determinados oyentes se adhieren y esto *ne peut être réalisé que par l’adaptation continue de l’orateur à l’auditoire* (TA: 30): Es difícil pues sacar el hacha niveladora a la hora de dirigirnos a nuestro auditorio. Esta heterogeneidad consustancial de la noción retórica del auditorio propuesta por Perelman es difícil de conciliar, a nuestro juicio, con el rasero que saca Habermas a la hora de integrar a los distintos auditorios.

Lo importante en la argumentación no reside en saber qué considera el orador como verdadero o convincente, sino en saber cuál es la opinión de aquellos a quienes va dirigida dicha argumentación. Perelman cita a Vico en este caso no como ejemplo ilustrativo de alguna de las técnicas argumentativas

objeto de estudio del *TA* sino como apoyo para reforzar su tesis de que el buen orador es aquel que maneja el arte de tener en cuenta a su auditorio:

«Tout l'objet de l'éloquence, écrit Vico, est relatif à nos auditeurs, et c'est suivant leurs opinions que nous devons régler nos discours.» (*TA*: 31)

Así el buen orador, *celui qui a prise sur autrui*, se viene arriba con su auditorio. Y este ascendiente sobre los demás no es sin más, según Perelman, el caso del hombre apasionado que solo se preocupa por lo que siente él mismo, es decir, que no tiene en cuenta en realidad a su auditorio. Un orador así, muy apasionado pero poco preocupado por su auditorio puede que influya sobre los más sugestionables de ellos pero, en opinión de Perelman, lo más frecuente es que a su auditorio este discurso le parezca poco razonable. El apasionado llevado por su entusiasmo *imagine*, es decir, "se representa" *fictivement* un auditorio sensible a los mismos argumentos que lo han persuadido a él mismo. Por ello:

«ce que la passion provoque, c'est donc, par cet oublie de l'auditoire, moins une absence de raisons qu'un mauvais choix des raisons.» (*TA*: 31)

Esta claro que aunque Perelman insista en que no se deban separar las razones de las emociones, la razón del corazón, tal como ha hecho la tradición filosófica, no puede por menos que poner los acentos sobre la razón. La pasiones cuentan pero quizá no tanto como la razón. Ahora bien, la razón de la que habla Perelman nada tiene que ver ya con la razón cartesiana. La razón retórica tiene en cuenta al otro, con sus razones y sus pasiones ya que, a diferencia del cartesiano, el retórico no pretende eliminar de nuestro conocimiento todo lo que es subjetivo, individual..., contingente, en aras de una razón despojada de las subjetivas pasiones, *commun à tous les hommes* y que no sería nada más que un reflejo imperfecto de la razón divina (*Rh*: 253). Una razón sin pasiones no tiene cabida en el *empire rhétorique*.

En este arte de contar con el otro que es la retórica tanto valen las razones como las pasiones. Podemos ser apasionados, pues, pero sin perder de vista al auditorio, este ha sido el error del racionalismo tan denostado por

Perelman: haberse olvidado del otro, haber contado solo con su razón y haberse olvidado de sus pasiones. Es por ello que a esta altura de la historia un Descartes nos parezca más un apasionado que un hombre de razón; y todo porque ya no le damos la razón cuando paradójicamente creía tener toda la razón del mundo. Y es que Descartes había considerado la evidencia no como algo *purement psychologique* con sus razones y pasiones sino como *une force qui s'impose à tout esprit doué de raison, et qui manifeste la vérité de ce qui s'impose de cette façon* (Rh : 247-248).

Luego más importante si cabe que buscar y, sobre todo, elegir las mejores razones para nuestra argumentación, que de eso trata la *NR*, sea tener en cuenta las “razones” de nuestro auditorio. De lo que inferimos retóricamente que es el auditorio quien hace al orador, que es el auditorio quien “en realidad” hace nuestro discurso. Es más, en la medida que “pensamos” en el otro tendrá sentido nuestro discurso. Así pensar con el otro viene a ser pensar en el otro, pilar de sociedades solidarias y democráticas, retóricas, tales como las pensadas por Perelman. Por ello le resulta tan chocante a nuestro autor la forma de pensar “en solitario” del racionalismo, hasta el punto de confundir la razón humana con la razón divina. Si lo pensamos bien, Dios, que desde los tiempos de San Anselmo posee todo los atributos en grado superlativo, debe de ser el más solitario del universo; y desde luego, el menos solidario<sup>50</sup> de todos.

Ningún orador debe ignorar, según Perelman, el esfuerzo necesario para adaptarse a su auditorio. Luego es al auditorio quien en último término le calibrará la calidad de la argumentación. El auditorio es el “juez” del discurso, quien decide si finalmente se suscribe a él o no (*TA*: 32).

Pero cabría preguntarse qué pasaría si este auditorio no fuese un “buen” auditorio, es decir, si no fuese muy noble, ¿habría de caer el orador también en lo deshonesto con tal de convencerlo? :

«Or, si l'on admet qu'il y a des auditeurs de gens dépravés que l'on ne veut pas renoncer à convaincre, et si l'on se place au point de vue de la

---

<sup>50</sup> La solidaridad junto con la tolerancia deben de ser las mejores palabras con las que cuenta la razón humana que, desde la *NR*, no pretende emular ya la perfección de la razón divina ni convencer a los dioses mismos.

qualité morale de l'orateur, on est incité , pour résoudre la difficulté, à établir des dissociations et des distinctions qui ne vont pas de soi.

L'obligation pour l'orateur de s'adapter à son auditoire, et la limitation de ce dernier à la foule incompetente, incapable de comprendre un raisonnement suivi et dont l'attention est à la merci de la moindre distraction, ont non seulement mené au discrédit de la rhétorique, mais ont introduit dans la théorie du discours des règles générales dont la validité semble pourtant limitée à des cas d'espèce (...) Il n'y a qu'une règle en cette matière, qui est l'adaptation du discours à l'auditoire, quel que soit : le fond et la forme de certains arguments, appropriés à certaines circonstances, peuvent paraître ridicules dans d'autres. » (TA: 32-33)

Lo que está claro es que para Perelman el estudio de las particularidades de los distintos auditorios; y cómo estos influyen en el comportamiento y en la argumentación del orador solo será un estudio fecundo si no nos olvidamos de todas las "peculiaridades" del auditorio, es decir, *en se basant sur la considération des auditoires sous leur aspect concret, particulier, multiforme* (TA: 34).

Nosotros no nos vamos a extender aquí en las características de los distintos tipos de auditorios que concibe Perelman por no considerarlo relevante para la cuestión que nos ocupa: la centralidad racional de la retórica de cara al discurso filosófico. Por ello de entre todos los auditorios nos centraremos en el auditorio universal dedicándole el siguiente capítulo de esta tesis.

Ahora bien, antes de abordar las peculiaridades de un auditorio tan controvertido como es el del *AU*, creemos importante en relación a esa adaptación del orador a su auditorio; o lo que es lo mismo, la preeminencia del auditorio en el discurso retórico, considerar el epígrafe seis del *TA* titulado "Persuader et convaincre", puesto que estas dos acciones verbales solo tienen sentido desde una perspectiva retórica como la perelmaniana, porque de qué nos sirve persuadir o convencer si no contamos con el otro; o si no creemos ni queremos, como es el caso de Perelman, que el discurso argumentativo se convierta en ese otro discurso, el demostrativo, cada vez más impersonal y monológico, "capaz" de sostenerse solo:

«(...) le discours devient de plus en plus impersonnel; le langage naturel est réformé ou remplacé partiellement ou totalement, par une langue

formelle et calculatoire, etc. Au terme de ces métamorphoses, l'argumentation est devenue démonstrative.» (Plantin 2004: 78)

El epígrafe mencionado comienza aseverando que la variedad de auditorios es infinita; y que de querer adaptarse a todas sus particularidades el orador se vería confrontado a innumerables problemas. De ahí que el anhelo de objetividad, de transcendencia del filósofo, vaya ligado à *cet idéal*, à *ce désir de transcender les particularités historiques ou locales de façon que les thèses défendues puissent être admises par tous* (TA: 34). Hemos subrayado la manera de ver –como un ideal, como un deseo- que tiene Perelman de pensar el conjunto de todos los auditorios compuestos por hombres competentes y razonables. Pero cabe preguntarse quiénes son aquellos para los que se podría pensar una *technique argumentative qui s'imposerait à tous les auditoires indifféremment* (TA: 34) como si no hubiese diferencias entre ellos. Desde el ángulo retórico de la argumentación que aquí analizamos solo tiene sentido el conjunto *universalista* de todos los hombres competentes y razonables como un ideal, como un deseo. Un ideal o deseo fuertemente criticado en Perelman sobre todo en relación a la noción de AU, en la que muchos ven el fantasma metafísico de una racionalidad descarnada.

Nosotros nos hemos propuesto aquí navegar a contra corriente, à *rebours*, y hacer un *Perelman con Perelman*, es decir, interpretarlo no como un filósofo que termina siendo un lógico sino más bien como un lógico que termina siendo un retórico. Lo que quiere decir que no vemos contradicción en Perelman ni siquiera en lo relativo a la controvertida noción del AU; y que allí donde se ven incompatibilidades estas se pueden salvar desde el mismo Perelman. No olvidemos que es propio de la retórica superar las incompatibilidades: *dans l'argumentation, il n'existe pas de contradictions. Il n'y a que des incompatibilités, l'obligation de choisir entre deux êtres, deux règles, des solutions, deux actions* (TA: 456). Luego quizá Perelman haya persuadido a muchos y convencido a pocos<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Perelman pone un ejemplo del Prólogo de « La genèse de l'hypothèse » de Claparède para ilustrar que el valor objetivo y la fuerza contundente de una razones que convencería a todos, estarían pues del lado de la convicción mientras que la persuasión solo estaría tejida por las razones que solamente le convencen a uno pero que no tiene por qué al resto:

Parece que Perelman privilegia la convicción respecto de la persuasión. Las dos serían “creencias”, en esto el enfoque perelmaniano coincide con el kantiano aunque si bien es cierto, tal como apunta el propio Perelman, que este difiere del pensador alemán en que no es criterio para distinguirlas la oposición entre *subjectif-objectif*, es decir, como si la convicción estuviese fundada en la verdad de su objeto, estrictamente racional y por ello mismo válido para todo ser razonable; mientras que la persuasión solo tuviese un alcance individual (TA: 38)

Perelman reprocha a Kant el hecho de que no admita nada más que la prueba lógica y que la argumentación no apremiante sea excluida de la filosofía. Lo que siempre puede ser de otra manera y no se mueve en la sólida roca de lo verdadero y necesario quedaría excluido pues de la argumentación filosófica:

«On voit, par là, que Kant n'admet que la preuve purement logique, l'argumentation non contraignante étant, par lui, exclue de la philosophie. Sa conception n'est défendable que dans la mesure où l'on admet que ce qui n'est pas nécessaire, n'est pas communicable, ce qui exclurait toute argumentation à l'égard d'auditoires particuliers : or, celle-ci est le champ d'élection de la rhétorique. A partir du moment où l'on admet qu'il existe d'autres moyens de preuve que la preuve nécessaire, l'argumentation à l'égard d'auditoires particuliers à une portée qui dépasse la croyance purement subjective.» (TA: 38)

El auditorio universal también puede ser particular, al igual que un auditorio particular puede ser también universal. Esta consideración hace de la noción misma de auditorio una noción confusa, quizá la más confusa de todas las nociones perelmanianas. La distinción que propone nuestro autor entre persuasión y convicción da cuenta, pero solo de modo indirecto, del vínculo que a menudo se establece, *encore que confusément* (TA: *ibidem*), entre persuasión y acción, por una parte, y entre convicción e inteligencia, por otra:

«La distinction que nous proposons entre persuasion et conviction rend compte indirectement du lien que l'on établit souvent, encore que confusément, d'une part entre persuasion et action, d'autre part entre

---

« Ainsi Claparède, dans l'avant-propos à l'un de ses livres, nous dit que s'il s'est décidé à exhumer son manuscrit. 'c'est à la demande de Mme Antipoff qui m'a persuadé (mais mon convaincu) qu'il y aurait intérêt à publier ces recherches » (TA: 39)

conviction et intelligence. En effet, le caractère intemporel de certains auditoires explique que les arguments qui leur sont destinés ne constituent point un appel à l'action immédiate.» (TA: *ibidem*)

La dicotomía persuasión (acción) - convicción (inteligencia) de la que habla Perelman podría hacernos pensar que en el fondo por muy *confusément* que haya que entender dicha distinción nuestro retórico no deja de pensar en el carácter “intemporal” de ciertos auditorios (a los que bastaría con convencer); pero desde luego lo que nos queda claro es que para Perelman ningún auditorio es realmente ni intemporal ni impersonal. Luego esta dicotomía hay que entenderla en un sentido heurístico entre otras cosa por que es *lugar común* pensar que cuando nos convencen aceptamos sobre todo razones y que cuando nos persuaden, hay algo más que razones.

Creemos que Perelman ve, antes que una relación antagónica -de ruptura- entre convencer y persuadir, una diferencia de grado en función del tipo de auditorio que tengamos delante. Si es particular cuenta más la persuasión; y si es “universal” lo importante es la convicción<sup>52</sup>. De todas formas, la *nuance* entre persuadir y convencer es bastante sutil; y depende esencialmente, según Perelman, *de l'idée que l'orateur se fait de l'incarnation de la raison* (TA: 36). No significaría lo mismo convencer o estar convencido para un “racionalista” (blandiendo la dureza de una razón descarnada) que para un “retórico” (esgrimiendo la fragilidad de una razón humana).

---

<sup>52</sup> Ahora bien, no es precisamente la discernibilidad lo propio de los auditorios tal como los concibió Perelman. Al igual que Rorty nunca aceptaría una distinción tajante entre una argumentación convincente y una argumentación persuasiva; y es que las argumentaciones, igualmente pensaba Perelman, no salen de la nada, ni de unos previos axiomas o premisas evidentes (*préalables points fixes*) sino de acuerdos que si son previos no son *a priori* porque el orador cuando convence no convence a una razón sino a una persona. No hay pues una diferencia neta entre convencer o persuadir (« si l'on refuse, comme nous le faisons, à adopter ces distinctions (entre convencer y persuadir) au sein d'une pensée vivante... » (TA : 36) sino *una distinción entre buenos y malos argumentos, pero es una diferencia que se relaciona con el público o el destinatario. Un argumento es bueno para un público cuando sus premisas son plausibles para ese público* (Cfr. Rorty 2005: 91-92). De nuevo se dan la mano Rorty y Perelman al considerar que no es buena idea asociar la adhesión con la verdad tal como lo había hecho la metafísica tradicional (la verdad sería la adhesión completa); y más recientemente la modernidad “completada” en cuya corriente de pensamiento se halla Habermas (La verdad sería el mayor gado de adhesión conseguido), cfr. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, “Comentario sobre Verdad y justificación”, 2010: 69; Damiani 1997: 187-216)



Si es difícil establecer una distinción entre persuadir y convencer aún lo es más entre los distintos auditorios. No es fácil distinguir la infinidad de auditorios con los que nos podemos encontrar. A juicio de Perelman, esta imprecisión a la hora de discernir auditorios es tanto más cuanto que la imagen, la “représentation” que se hace el orador de los diversos auditorios, es el resultado de un esfuerzo siempre susceptible de poder retomarse. Nunca tendremos una idea fija de qué es un auditorio, como tampoco, tal como hemos visto más arriba, tenemos una imagen estática de una persona, ni siquiera de nosotros mismos: suele ser mucho más lo que cambia que lo que permanece:

«Notre point de vu permet de comprendre que la nuance entre les termes *convaincre* et *persuader* soit toujours imprécise, et que, en pratique, elle doive le rester. Car tandis que les frontières entre intelligence et la volonté, entre la raison et l'irrationnel peuvent constituer une limite précise, la distinction entre divers auditoires est beaucoup plus incertaine, et cela d'autant plus que la représentation que l'orateur se fait des auditoires est le résultat d'un effort toujours susceptible d'être repris<sup>53</sup>.» (TA: 38-39)

Es el auditorio, al que va dirigida nuestra argumentación, quien en último término condiciona nuestro discurso. Los auditorios pueden ser particulares, universales, especializados, compuestos...pero todos ellos se pueden reducir, según Perelman, a tres especies de auditorio: el otro en un diálogo, nosotros mismos deliberando o evocando las razones de nuestro actos; y el auditorio al que se dirige el filósofo: el auditorio universal constituido, según Perelman, por toda la humanidad o, al menos, por todos los hombres adultos y normales (TA: 39).

¿Cómo es posible sin embargo desde una perspectiva retórica como la que estamos manejando aquí un auditorio *constitué par l'humanité tout entière*, cuando constantemente nos damos de bruces con la no unanimidad de la humanidad? ¿Cómo es posible que todos atiendan a la misma razón? El hecho

---

<sup>53</sup> No es correcta la traducción de Sevilla Muñoz, dice justo lo contrario de Perelman: el original dice –tal como recogemos en la cita de Perelman- hablando este del matiz (la nuance) impreciso entre *convencer* y *persuadir*, que en la práctica “elle (la nuance) doive le rester” (debe permanecer); mientras que en la traducción figura “ 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 ”, justamente lo contrario.

de que tengamos razón no significa que tengamos las mismas razones o que entendamos las mismas razones. Esto supondría pensar en una argumentación válida para todos, lo cual enmascararía un etnocentrismo y una manera de entender el mundo que se pretendería imponer sin confesarlo, evidentemente, es decir, un proyecto homogeneizador que enarbola, sin embargo, un supuesto rechazo de todo etnocentrismo, de que unas culturas se impongan a otras en aras de un también “supuesto” diálogo que hiciera posible la convergencia de aquellos rasgos culturales que se han ido mostrando en el transcurso de la historia más eficaces. El problema aparece cuando esta postura pretende llevar estos “valores” eficaces a la categoría de valores universales, extensibles a todas las culturas como si las culturas fuese conmensurables unas a otras (Rorty 2000: 201).

Si desde fuera el auditorio universal de cada orador se ve como un auditorio particular, no es menos cierto que, para Perelman, a cada instante y para cada persona, exista un auditorio que trascienda a todos los demás y que sea difícil calificarlo como auditorio particular, es decir, no es que solo el auditorio universal sea en la forma un auditorio particular sino que cualquier auditorio particular puede ser en el fondo un auditorio universal:

«En effet, si l'auditoire universel de chaque orateur peut être considéré, d'un point de vue extérieur, comme un auditoire particulier, il n'en reste pas moins que<sup>54</sup>, à chaque instant et pour chacun, il existe un auditoire qui transcende tous les autres, et qu'il est malaise de cerner comme auditoire particulier.» (TA: 40)

---

<sup>54</sup> Una vez más la traducción española propuesta por Sevilla Muñoz no coincide con *l'esprit* de la letra perelmaniana (hemos subrayado en la cita la parte de la traducción que pierde pie respecto del original):

“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.” (Sevilla 2006 (1989): 71)

Creemos que “(...) ni que sea difícil en tanto que auditorio particular” no es una buena traducción de “et qu'il est malaisé de cerner comme auditoire particulier”, dato explicativo que añade Perelman en relación a un auditorio que por el hecho de trascender a todos los demás auditorios (de ahí su “universalidad”); resulta difícil definirlo como auditorio particular. Nuestra traducción habría sido otra: “(...) no es menos cierto que, a cada instante y para cada uno, hay un auditorio que trasciende a todos los demás; y que es difícil definirlo como auditorio particular.”

Una filosofía desde un ángulo retórico no solo no reniega de la razón, una retórica que no concibe a la razón como una facultad separada de otras facultades humanas, sino que le es asignado el privilegio de dirigirse también a un extraordinario auditorio<sup>55</sup>. Este auditorio extraordinario, privilegiado, es el auditorio universal, el cual *est censé englober* a todos los hombres razonables y competentes en las cuestiones debatidas. Según Perelman, todo discurso filosófico debe esforzarse por convencer un auditorio de estas características (Cfr. Frogel 2009). Así, aunque cada filósofo se haya podido hacer en el transcurso de la historia una idea variable de un auditorio de tales características, incluso en una misma época y en un mismo lugar, el auditorio de uno puede no coincidir con el de otro:

«Et la conscience de ce fait (que un auditorio no coincida con otro incluso en la misma época o en el mismo lugar) distingue radicalement une philosophie d'inspiration rhétorique de toute philosophie traditionnelle qui cherche à se constituer en système d'idées évidentes et nécessaires.»  
(*Rh*: 217)

Con lo que nos encontramos de nuevo con esa relación metonímica que apuntábamos antes al hablar de la osmótica relación entre el orador y su auditorio; que aplicada a la relación existente entre los distintos auditorios explica la contigua relación que se da entre ellos dificultando así su neta distinción. Quizá porque nunca existe, tal como pensaba Perelman, una tajante distinción entre los distintos auditorios: cada uno de nosotros podemos indistintamente pertenecer a uno o a otro; a varios a la vez; o incluso a ninguno, dentro del abanico infinito de auditorios que existen en este *babélico* mundo sublunar. No olvidemos que para Perelman la filosofía que obviaba al

---

<sup>55</sup> Lo extraordinario del auditorio universal también se podría interpretar como la capacidad racional necesaria para desliar la “confusión” del lenguaje natural con el que la filosofía está escrita. Esta “especialidad” racional de la pareja orador-auditorio es para muchos un galimatías hermético que solo los filósofos entenderían ¿Quién puede hablar de un “auditorio universal” si no es un filósofo? Y si el auditorio del filósofo, como dice Perelman, es el “auditorio universal”: éste, el *AU*, no puede ser que otro filósofo. Luego realmente el “auditorio universal” no es más que un reducido auditorio de especialistas, los filósofos, que queriendo comprender todo no hacen otra cosa que darle vueltas al lenguaje. Idealmente, el *AU* es *l'humanité tout entière, ou du moins tous les hommes adultes et normaux* (*TA*: 39)

auditorio, la filosofía “racionalista” –asentada en verdades irrefragables- , situaba su razón pura en el mundo supralunar de una razón divina, lugar en el que no era necesario contar con el auditorio.

Después de lo expuesto concluimos que tal como apuntábamos en el título de este capítulo; “el auditorio hace al orador” se carga de sentido no porque el auditorio construya al orador directamente sino que indirectamente, sin hacer en principio nada que no sea escuchar y atender al discurso, “ha construido”, sin embargo, el discurso que el orador ha confeccionado teniéndolo presente.

La *presencia* es una noción fundamental en la retórica perelmaniana puesto que constituye un elemento esencial de toda argumentación, que hace “aislar” aquello que se quiere enfocar en la argumentación (TA: 158). Del mismo modo, el orador “aísla” a su auditorio. Este “aislamiento” no sería otra cosa que la imagen o la representación que nos hacemos de nuestro auditorio. Una imagen que nunca está cerrada; una imagen que no se corresponde al quietismo de las fotografías sino que como noción bien confusa resulta plástica. En pintura no se correspondería con la *mímesis* del estilo figurativo sino más bien con la hermenéutica de lo abstracto, abierto a múltiples variaciones interpretativas.

El auditorio y el orador son nociones plásticas, en cierto sentido, como esos trozos de plastilina moldeables que pueden “representar” no una forma sino que son múltiples las formas que pueden salir del mismo trozo. Esta plasticidad es lo propiamente retórico de las nociones de orador y de auditorio tal como las entiende Perelman, no solo como esos vértices fundamentales del triángulo comunicativo sino como esas nociones confusas que hace que el orador adapte constantemente en la medida de sus posibilidades el discurso a su auditorio; del mismo modo que el auditorio puede cambiar una vez que ha llegado el discurso a él (Rh: 439-442). Esto también es válido para la recepción de los textos escritos; en principio, parece que no podemos cambiar nada pero aun siendo un *lector hembra* puede que no nos quedemos pasivos al empeñamos en entablar un “diálogo” con el autor del texto. Este diálogo en diferido es la única “intemporalidad” que está dispuesta a admitir la razón argumentativa. De ahí que el mismo texto no diga lo mismo para cada uno

como tampoco dice lo mismo siempre un discurso para personas distintas por mucho que esté escrito pensando en un auditorio universal.

Miedo nos da si un mismo discurso concentra a mucha gente y su univocidad y homogeneización dice lo mismo para todos, nos aterriza porque inevitablemente lo asociamos con esas imágenes en blanco y negro de los discursos totalitarios; que hoy día lamentablemente aún persisten pero con la crudeza añadida del color del presente:

«Personne sans doute mieux que Chaïm Perelman n'a exprimé les choses. En introduction à sa *Nouvelle Rhétorique* il affirme que le modèle cartésien de la raison n'a été d'aucun secours contre les tragédies de la Deuxième Guerre mondiale. Toutes les raisons exprimées dans les grandes propagandes totalitaires, leurs conséquences politiques et la conception de l'homme qu'elles véhiculent n'ont pas été « raisonnables » nous dit-il.» (Danblon 2013: 63)

## CAPÍTULO V

### LA REPRESENTACIÓN DEL “AUDITOIRE UNIVERSEL”

*La metáfora es el auténtico nombre de las cosas y no el término técnico de la terminología.*

Ortega y Gasset

No es fácil, tal como hemos visto en el capítulo anterior, desliar en la claridad de una definición la noción de auditorio; un concepto perelmaniano sobremanera confuso<sup>1</sup>:

“The fact that universal audience is a “confused idea” did not disturb Perelman. All societal values as well as philosophical and rhetorical theories, he held, are “confused ideas”. But rather than give this fact a negative connotation, he viewed it in positive terms. To him a confused idea merely suggest that debate is required which, presumably, will produce an adherence of minds at as specified time in history. As a result, since all we can hope for in any discussion of a controversial issue is a degree of ambiguity, Perelman believed that Descartes and his followers were overly unrealistic in demanding complete clarity.” (Golden 1986: 287)

---

<sup>1</sup> Y más aún tratándose del “auditorire universel” (en lo que sigue *AU*), la noción más controvertida y mal comprendida de la *NR*. Cfr. especialmente “*The New Rhetoric’s* Concept of Universal Audience, Misconceived” (Sigler 2015: 325-349):

“(…) rhetorical scholars have persisted in three primary misconceptions of concept of universal audience: (1) appeals to the real are made only to universal audiences, (2) only universal audiences are qualified to establish the reasonableness of arguments, and (3) only universal audiences prevent *The New Rhetoric’s* rhetorical theory from degenerating into relativism.” (*Ibidem*: 325)

A lo que hay que añadir además que los auditorios se confunde unos con otros, no en el sentido de que no sepamos de qué auditorio estemos hablando; ni de que se mezclen unos con otros hasta el punto de no poder reconocerlos<sup>2</sup>. La confusión<sup>3</sup> viene por el hecho de que cada uno de nosotros puede formar parte de un auditorio u otro indistintamente: podemos ser desde el interlocutor de un diálogo hasta *l'humanité tout entière*<sup>4</sup> (*Rh*: 81)

Muchos son nuestros auditorios y muchos son los auditorios en los que estamos. De todos los auditorios cabría preguntarse cuáles son los que interesan al filósofo.

---

<sup>2</sup> Perelman establece una dicotomía entre auditorios particulares y universal basada en la distinción clásica entre persuadir y convencer:

«Nous nous proposons d'appeler *persuasive* une argumentation qui ne prétend valoir que pour un auditoire particulier et d'appeler *convaincante* celle qui est censée obtenir l'adhésion de tout être de raison.» (*TA*: 36)

En relación a los auditorios particulares el criterio del resultado es preferible a cualquier otro, mientras que para el *AU* es más importante convencer. Con lo que si los auditorios particulares son también aquellos auditorios especializados, los auditorios de *élite* de las distintas disciplinas. Sigler (2015: 326-328) distingue en la *NR* tres tipos de auditorios: real audiences (RAs), particular audiences (PAs) y univesal audiences (UAs):

“Perelman and Olbrechts-Tyteca's rhetor may have many audiences. These include the audiences that all rhetors have at least one of in any given rhetorical situation, real and particular audiences, as well as the audiences that not all rhetors have only one of which may be had (each) in any given rhetorical situation, universal and undefined universal audiences.” (*Op.cit.* 326)

<sup>3</sup> En relación a la “confusión” de auditorios en el sentido que estamos dándole aquí cfr. Gross (1999: 203-211); Tindale (2013: 508-532)

<sup>4</sup> *L'humanité tout entière* constituye en principio, según Perelman, el auditorio al que se dirige el filósofo. Un auditorio, constituido por todos lo hombres racionales y razonables, al que el filósofo tendría que convencer con los “frágiles” –en oposición a los “sólidas” inferencias demostrativas- trastos de su argumentación:

«Alors que le spécialiste, s'adressant à une société savante, et le prêtre, prêchant dans son Eglise, savent sur quelles thèses ils peuvent fonder leur exposé, le philosophe se trouve dans une situation infiniment plus difficile. Car son discours s'adressant, en principe, à tout le monde, à l'auditoire universel, compo'se de tous ceux qui sont disposés à l'entendre, et qui sont capables de suivre son argumentation, il ne dispose pas, comme le savant ou le prêtre, d'un ensemble de thèses philosophiques admises par tous les membres de son auditoire.» (*ER*: 30)

En “Logique et rhétorique” (1950) Perelman tiene claro que hay dos tipos de auditorio que merecen una atención especial debido a su interés filosófico:

«Deux auditoires méritent une attention spéciale en raison de leur intérêt philosophique.

C’est lui constitué par une seule personne et celui constitué par l’humanité tout entière.» (*Rh*: 81)

Perelman afirma que cuando se trata de obtener el asentimiento de una sola persona no solemos utilizar la misma técnica de argumentación que si estamos delante de un gran auditorio. En el caso del diálogo el orador se puede ir asegurando en cada paso de su argumentación el acuerdo de su interlocutor, haciéndole preguntas o bien respondiendo a sus objeciones: lo que pudo empezar como un discurso terminará en un diálogo. Es la misma técnica, la del diálogo, la que utilizamos cuando deliberamos solos y atendemos a los pros y a los contras de las posibles soluciones que podemos elegir ante cualquier asunto que nos hace pensar (Loïc 2011).

Este modo de proceder dialógico, dice Perelman, crea la ilusión de que por el hecho de que nuestro interlocutor admita cada uno de la argumentación ya no nos movemos en el dominio de la opinión sino en el de la verdad; hasta el punto de estar convencidos de que las proposiciones que vamos avanzando estarían más solidamente fundamentadas que en una argumentación retórica<sup>5</sup>, donde no es imposible probar cada uno de los argumentos utilizados. Según Perelman, el diálogo platónico –que como sabemos no es realmente un diálogo- a favorecido la propagación de esta ilusión; y la identificación, en siglos posteriores, de la dialéctica con la lógica. Esta identificación entre la dialéctica y la lógica provocó, como ya vimos en el primer capítulo, la completa ruptura entre la filosofía -dominio de la realidad y de lo verdadero- y la retórica, campo de la apariencia y de lo opinable (*Rh*: 82).

---

<sup>5</sup> De ahí el prestigio de los argumentos cuasi lógicos (*TA*: 259) incluso para el mismo Perelman defensor de la argumentación en detrimento de la demostración:

«(...) dans une pensée habituée au raisonnement formel, les arguments que nous avons appelés *quasi logiques* se comprennent le mieux par leur rapprochement avec les démonstrations logiques ou mathématiques.» (*Rh*: 242)



La “ilusión” de la que habla Perelman es la misma que ponemos cuando hablamos del *AU*: la ilusión de ser entendidos por la humanidad entera. No es que seamos ilusos sino más bien unos ilusionistas capaces de imaginarnos, de *representarnos*, a un auditorio que nunca es real, un producto de la imaginación, que nos hace pensar en lo que creemos que todo el mundo admitiría con independencia de sus circunstancias: un auditorio ideado, *plutôt idéal*, no a nuestra medida humana sino *a la de los dioses mismos* (*Rh*: 82). Un auditorio que nos imaginamos fuera del tiempo y fuera del espacio, del mismo modo que se lo imaginó el racionalista *à son insu*, solo que ahora, sin creer en una “*raison éternelle*”, solo podemos pensarla *como si* fuese universal cuando en realidad es un *AU* humano; un auditorio que subsume el discurso filosófico en la categoría de retórico (Cfr. Tindale 2006; 2013):

“So do Perelman and Olbrechts-Tyteca reduce the philosopher’s intended audience –which philosophers since Descartes had conceived of as a sort of “divin mind”, the embodiment of reason itself, capable of assenting only to the truth and never to falsity- to a *human UA* (...) in reducing the “divine mind” audience of the philosopher to a *humain UA*, Perelman and Olbrechts-Tyteca subsumed philosophical discourse under the category of rhetoric.” (Sigler 2015: 330)

La razón del *AU* podrá, si acaso, parecerse a la razón cartesiana pero nunca será como ella porque en realidad la razón del *AU* es *une raison historique*<sup>6</sup>. De este modo cada época tiene su propio *AU*, su propia manera de entender los hechos indiscutibles o las verdades objetivas:

«Au lieu de croire à l’existence d’un auditoire universel, analogue à l’esprit divin qui ne peut donner son consentement qu’à « la vérité », on pourrait, à plus juste titre, caractériser chaque orateur par l’image qu’il se forme lui-même de l’auditoire universel (...)» (*TA*: 43)

Muchos son pues a lo largo de la historia –el auditorio cartesiano es uno de ellos- dependiendo de cómo lo vea, de cómo se lo *represente*, cada cultura, cada ciencia, cada época, incluso cada individuo; de haber pensado el

---

<sup>6</sup> Cfr. “Raison éternelle, raison historique” (1952) en *JR* : 95-103.

cartesiano en su *AU* –su antirretórica nunca se lo permitió- siempre habría sido el mismo:

«(...) nous nous fabriquons un modèle de l'homme –incarnation de la raison (...)– que nous cherchons à convaincre, et qui varie avec notre connaissance des autres hommes, des autres civilisations, des autres systèmes de pensée, avec ce que nous admettons être des faits indiscutables ou des vérités objectives. C'est la raison, d'ailleurs, pour laquelle chaque époque, chaque culture, chaque science, et même chaque individu, a son auditoire universel.» (*Rh*: 83)

La palabra *representación*, que aparece referida a la noción de *auditoire universel* en los párrafos seis y siete<sup>7</sup> de la primera parte del *TA*, es clave para comprender el alcance de este *auditoire privilégié*, el “interlocutor” pertrechado de razón al cual se dirigen los filósofos<sup>8</sup> y que *devrait être universel*, aunque de hecho sea *multiverso*, puesto que cada filósofo ha podido formarse, en el curso de la historia, una idea variable de este auditorio *par excellence*, incluso en una misma época y en un mismo lugar. El *AU* de uno puede no coincidir con el de otro habida cuenta de *la multiplicité des façons d'être raisonnable*, lo que permitiría comprender la heterogeneidad y pluralidad de filosofías sin que ninguna de ellas consiga imponerse aunque todas pretendan tener razón (*Rh*: 217):

---

<sup>7</sup> En el párrafo siete, Perelman trata de manera explícita su idea de “auditoire universal”, incluido en la primera parte de la estructura trina del tratado, en la que nuestro filósofo junto con su colaboradora perfilan los límites, el contorno, que confina a la argumentación, titulado *les cadres de l'argumentation*. En el párrafo seis titulado “persuader et convaincre” encontramos que «la représentation que l'orateur se fait des auditoires (entre ellos el auditorio universal) est le résultat d'un effort toujours susceptible d'être repris.» (*TA*: 38-39) ; y en el párrafo siete al referirse Perelman al acuerdo *unánime* del auditorio universal habla *d'une universalité que se représente l'orateur*, de un acuerdo que *debería ser* universal pero que de hecho no tiene por qué serlo.

<sup>8</sup> Los filósofos no solo se dirigen al *AU* sino que además forman parte de él:

« (El filósofo) doit être inclus lui-même dans cet auditoire qui ne sera convaincu que par une argumentation qui se prend objective, qui se base sur des « faits », sur ce qui est considéré vrai, sur des valeurs universellement admises.» (*Rh*: 82)

«Les philosophes prétendent toujours s'adresser à un pareil auditoire (...) parce qu'ils croient que tous ceux qui comprendront leurs raisons ne pourront qu'adhérer à leurs conclusions.» (TA: 41)

Al *representarnos* el *AU* del que habla de modo equívoco Perelman hemos optado por tambalearlo, no tomarlo al pie de la letra y quedarnos con su metáfora; esta idea nos viene de que para concebir un *AU comme il faut* hemos de admitir ciertos gestos “racionalistas”<sup>9</sup> incompatibles con una fisonomía retórica. Esperemos que no nos pase como a Mme Bovary, que de tanto querer tocar a sus ídolos se quedó con el dorado en las manos.

En nuestra aproximación a la *representación* perelmaniana del *AU*, ponemos el acento en la “representación” que remite a la idea -sea cual sea su naturaleza- que nos podemos hacer de algo, próxima en esta acepción a lo que nos podemos imaginar de algo cuando lo referimos o lo evocamos: desde esta perspectiva lo mismo me puedo representar, imaginar, concebir, o pensar, un triángulo equilátero que un unicornio. Un platónico diría que estas representaciones son fieles a la realidad, y que nos bastaría con ser el transparente cristal reflectante de esa realidad perfecta que es el mundo de las ideas ingénitas, inmutables y universales. No es este el caso. Sino que, más bien, la representación de un auditorio determinado nos permite hacernos una idea de quién y de cómo es nuestro *interlocutor*. Para Perelman, incluso en el acto íntimo de la deliberación con nosotros mismos tendremos delante a *un interlocutor*.

---

<sup>9</sup> Con “gestos” racionalistas no estamos refiriendo a los acentos platónicos y kantianos que aprecia Cassin (1990: 33) al describir el *AU* como *l'avatar kantien de "l'auditoire des dieux"*. Por otro lado, Danblon (2002: 191-194) distingue en el *TA* una alternancia neta entre dos conceptos operatorios del *AU*: como principio regulador de derecho al cual se refiere el contenido de toda declaración (en particular la de los derechos humanos); y como capacidad para juzgar una situación, una decisión, en nombre de una conciencia ética “natural” genuina de la humanidad del hombre (representado por la figura del juez, versión concreta del *AU*) (Cfr. Cristie: 2005) :

«L'auditoire universel a donc deux aspects: d'abord, celui d'une universalité de fait (referido *realmente* a todos los seres humanos), clairement fondée sur l'idée que le contenu des chartes et des principes (como la Declaración universal de los derechos humanos) s'adresse effectivement à *tous les hommes*. Mais il y a aussi le côté désincarné du droit, celui d'un principe régulateur, d'une idée de la raison hérité des Lumières.» (Danblon 2004: 25)

Este «principe régulateur» del que habla Danblon refiriéndose al *AU* sería otro de sus “gestos” racionalistas.

«Même sur le plan de la délibération intime il existe des conditions préalables à l'argumentation: il faut notamment se concevoir comme divisé en deux interlocuteurs, au moins, qui participent à la délibération. Et, cette division, rien ne nous autorise à la considérer comme nécessaire. Elle paraît constituée sur le modèle de la délibération avec autrui. Dès lors, il est à prévoir que nous retrouverons, transposés à la délibération avec soi-même, la plupart des problèmes relatifs aux conditions préalables à la discussion avec autrui. Bien des expressions en témoignent ; ne mentionnons que des formules telles : 'N'écoute point ton mauvais génie', 'Ne remets plus cela en discussion', qui sont relatives l'une à des conditions préalables tenant aux personnes, l'autre à des conditions préalables tenant à l'objet de l'argumentation.» (TA: 18-19)

Es como si en todo acto deliberativo nos situásemos ante un juego de espejos que nos desdobra, juego entre lo real (el otro) y lo virtual (*el otro*), y nos *representásemos* al *otro* que somos nosotros mismos –Narciso no se ahogó porque se enamorase de sí mismo sino por enamorarse de *otro* reflejado en las mortíferas aguas-, de ahí que Perelman emplee la expresión “comme divisé en deux interlocuteurs”, y más adelante, no solo nos advierta de que nada nos autoriza a considerar necesario este desdoblamiento sino que, la mayoría de los problemas relativos a las condiciones previas a la discusión con el otro (*avec autrui*) nos los encontraremos *transposés*, trasladados, en la deliberación con nosotros mismos (*con otro*).

Al hilo de la *representación* del AU no podemos por menos que acodarnos de ese pasaje de Ortega en *Historia como sistema* recordando el sentido común del cochero de Heine:

“Cuando Heine, sin duda al salir de una lección de Hegel, preguntaba a su cochero: ‘¿Qué son las ideas?, éste respondía: ‘¿Las ideas?... Las ideas son las cosas que se le meten a uno en la cabeza.’ Pero el caso es que podemos más formalmente decir que las cosas son ideas que se nos salen fuera de la cabeza y son tomadas por nosotros como realidades.” (Ortega 1971(1935): 39)

Una de esas ideas que se no salen *fuera*<sup>10</sup> de la cabeza es la realidad de AU propuesta por Perelman, una de las tres representaciones que podemos

---

<sup>10</sup> Adverbio de lugar que, desde luego, hemos de entender en sentido figurado: un auditorio al margen del sujeto o, en términos retóricos, del *orateur*, es impensable en la *Nouvelle rhétorique*, entre otras cosas porque en una argumentación, siempre abierta

hacernos de nuestro auditorio<sup>11</sup>. Tanto en la práctica corriente como en el quehacer filosófico, Perelman distingue, tal como vimos en el capítulo anterior, tres especies de auditorios (TA: 39): el primero, *constitué par l'humanité tout entière*, o al menos, por todos los hombres adultos y normales, el AU; el segundo, formado, en el diálogo, *par le seul interlocuteur* al que nos dirigimos; el tercero, *constitué par le sujet lui-même*, cuando delibera o *se représente* (en el mismo sentido que estamos considerando aquí el sustantivo “representación”) las razones de sus actos.

Estos tres auditorios los concibe Perelman distintos, tres moldes en los que verter la complejidad de auditorios que realmente nos podemos encontrar en la *multivocidad* del discurso argumentativo, opuesto a la univocidad indiscutible que buscan los lógicos y que les lleva a construir un andamiaje formal *hors discussion* y sin las piezas, *les sens des expressions*, que construyen los pilares de la comunicación (TA: 18). En cambio, la argumentación, si no es epidíctica, siempre ha de hallarse en un marco de discusión o de diálogo, dentro de una situación determinada o contexto. Cuando se trata de argumentar buscamos la adhesión a determinadas propuestas de un auditorio. Este carácter *dialógico* de la teoría de la argumentación es primordial, a nuestro juicio, para entender el papel que representa el AU en el discurso filosófico.

El término *auditoire* es la amplia categoría que emplea Perelman para referirse al *otro*, a nuestro interlocutor -sea cual sea su naturaleza y condición, sea uno o múltiple, o incluso si ese *otro* somos nosotros razonando con nosotros mismos, deliberando-, que, junto al *orateur* (orador), sujeto que comienza la argumentación, constituyen los pilares sobre los que se sustentan todo *diálogo*, siempre y cuando se dé la primera de las condiciones: que haya comunicación. Ya comentamos en el capítulo anterior que en *Alice au pays des Merveilles* tenemos un mundo poco comunicativo, que sabe poco de relaciones

---

al diálogo, nunca hay *orateur* sin *auditoire*, ni *auditoire* sin *orateur* (Cfr. nuestro epígrafe *el auditoire hace al orateur*), si no fuera así, se cerrarían las puertas al diálogo y se abrirían las puertas a la violencia (poner aquí el ejemplo extremo del discurso totalitario en filosofía del s.XX)

<sup>11</sup> Cfr. “L’auditoire universel: convention ou fiction?” en «La *Nouvelle Rhétorique* de Perelman et la question de l’auditoire universel», Danblon (2004 a: 31-35).

sociales; pues en el *país* de las maravillas no hay ninguna razón para comenzar un diálogo, *on ne sait pas pourquoi l'un s'y adresserait à l'autre*:

«Même les conversations entamées, tournent souvent court, telle la conversation avec le lori. Celui ci se prévaut de son âge: 'Et ceci, Alice ne voulait pas le permettre sans savoir quel âge il avait et comme le lori refusait carrément de donner son âge, il n'y avait plus rien à dire.» (TA: 20)

Nuestro mundo no es el mundo poco comunicativo del *pays des Merveilles*, aunque a veces parezca lo contrario<sup>12</sup>, cuyos fantásticos pobladores no comprenden el lenguaje de Alicia, pero no porque hablen una lengua distinta sino porque en ese acercamiento que antecede al diálogo solo se oye la disonancia de mundos diferentes, es decir, cada uno de ellos *se representa* un mundo distinto. En el de Alicia, que es el nuestro, no podemos sustraernos a las convenciones y normas sociales, compartimos mundo con nuestros interlocutores, si no, no sería posible entendernos –el hombre no tiene naturaleza sino cultura<sup>13</sup>–, mientras que en *el maravilloso*, sin orden ni concierto, solo hay individuos que no necesitan entenderse:

«Dans notre monde hiérarchisé, ordonné, il existe généralement des règles établissant comment la conversation peut s'engager, un accord préalable résultant des normes mêmes de la vie sociale. Entre Alice et ceux du Pays des Merveilles, il n'y a ni hiérarchie, ni préséance, ni fonction qui fassent qu'un doive répondre plutôt que l'autre.» (TA: 19-20)

Nuestro mundo es social y es en su seno donde se da la argumentación, la manera de influir, por medio del discurso, en la intensidad de la adhesión de

---

<sup>12</sup> La más radical falta de comunicación en nuestro mundo no tan maravilloso no es con los seres fantásticos sino con los seres fanáticos.

<sup>13</sup> Esta expresión orteguiana nos sirve para enfatizar el carácter social del hombre puesto que sin sociedad no hay cultura. Para pensadores ilustrados como Rousseau, fiel hijo de su tiempo, y para quien la naturaleza es aún amable –el ideal del *bon sauvage* es anterior al terremoto de Lisboa de 1755, sacudida que abre un brecha irreversible en la fe del hombre en la naturaleza– Este *candide*, no contaminado por la cultura, representa a ese hombre idílico, bueno por naturaleza, susceptible de ser corrompido por la sociedad, por la cultura. Pero, si no tenemos cultura, ¿no nos ocurrirá lo que a los protagonistas de *un dios salvaje*? en quienes se consuma la sentencia hobbesiana, que de manera inquietante nos recuerda que el hombre, sin las *máscaras* sociales, es un lobo para el hombre.

un auditorio a ciertas tesis. Pues, *toute argumentation vise à l'adhésion des esprits et, par le fait même, suppose l'existence d'un contact intellectuel.* (TA: 18)

Para que haya argumentación es condición necesaria, como ya vimos, *le contact des esprits*, es decir que en un momento dado se realice una comunidad efectiva de personas, aunque esto no suponga necesariamente el diálogo y el entendimiento. Para que haya diálogo es necesario esta *communauté des esprits*, pero el que haya una comunidad efectiva de personas (*une communauté des esprits*) no significa que haya acuerdo:

«Pour qu'il y ait argumentation, il faut que, à un moment donné, une communauté des esprits effective se réalise. Il faut que l'on soit d'accord, tout d'abord et en principe, sur la formation de cette communauté intellectuelle et ensuite, sur le fait de débattre ensemble une question déterminée : or, cela ne va nullement de soi.» (TA: 18)

Lo que Perelman llama *le contact des esprits* configura la dimensión empírica del AU, *à la limite* englobaría a todos los interlocutores *compétents et raisonnables*, y que en el comienzo de toda comunicación se traduce en el encuentro *real* de personas por medio de un lenguaje común<sup>14</sup>. El “auditorio universal”, pese a las apariencias, no lo representa Perelman, de hecho, en mayúsculo singular atendiendo en términos absolutos a un Lenguaje capaz de calcar la Realidad. La razón del AU no constituye esa facultad que nos permitiría alcanzar el Significado unívoco sino ese *langage commun*<sup>15</sup> que confiere significados, que crea el mundo, nuestro mundo, cada cultura y cada época el suyo. Nos cuesta imaginarnos que tras la expresión “auditoire universel” que parece apuntar a un auditorio solícito siempre *hic et nunc*, fuera del espacio y del tiempo – y más aún si el mismo Perelman nos habla del carácter privilegiado del *interlocutor* del filósofo- se escondan personas de

---

<sup>14</sup> Este “lenguaje común” es para Perelman *une technique permettant la communication* (Perelman 2008: 19); y no una lente transparente que nos permita ver el mundo. Es impensable pues desde un enfoque retórico una correspondencia entre el lenguaje y el mundo.

<sup>15</sup> Y porque el lenguaje, *minimun indispensable à l'argumentation* (TA: 19) es común también lo son las relaciones sociales, el medio mismo compartido para que haya un contacto efectivo de puntos de vista. Por ello no es suficiente con hablar o escribir, *il faut encore être écouté, être lu* (TA: 22), es decir, tener un auditorio.

carne y hueso (Tindale 2013) en una situación y momento determinados<sup>16</sup>. Aun así, no debemos tomarnos al pie de la letra la expresión perelmaniana: no es un auditorio universal sino un *como si fuese* un auditorio universal<sup>17</sup>:

«L'auditoire universel est constitué par chacun à partir de ce qu'il sait de ses semblables, de manière à transcender les quelques oppositions dont il a conscience. Ainsi chaque culture, chaque individu a sa propre conception de l'auditoire universel, et l'étude de ces variations seraient fort instructive, car elle nous ferait connaître ce que les hommes ont considéré, au cours de l'histoire, comme *réel, vrai, et objectivement valable.*» (TA: 43)

Si jugamos a las analogías, y pensamos en *la representación (la mise en scène)* del *AU* como si fuéramos espectadores de sus actos, nos encontraríamos con la enjundia del papel dado por Perelman a este auditorio, en tanto que norma de la argumentación objetiva, en la escena dramática podría estar a la altura de la solemnidad de las tragedias de un Racine, y en la escena de la vida, *trascende tous les autres*, sobrepasaría siempre al interlocutor (el diálogo) y al individuo deliberante consigo mismo (el monólogo), al constituer éstos meras encarnaciones siempre precarias:

«D'où l'importance primordiale de l'auditoire universel en tant que norme de l'argumentation objective, le partenaire du dialogue (el segundo de los auditorios) et l'individu délibérant avec lui-même (el tercero de los auditorios) n'en étant que des incarnations toujours précaires.» (TA: 40)

Ahora bien, siguiendo con la analogía teatral – la analogía y su condensación, la metáfora, son las figuras retóricas preferidas por Perelman-, los actores, es decir los auditorios, no siempre representan los mismos papeles. En esto Perelman es bastante claro: sólo cuando el interlocutor del diálogo o el sujeto que reflexiona consigo mismo encarnan, representan, al *AU*, éstos adquieren el privilegio filosófico que se le da a la razón, en virtud del cual

---

<sup>16</sup> Aunque bien es cierto que, según Jørgensen (2009: 13), Perelman no presta demasiada atención al auditorio real de carne y hueso; solo será considerado en la medida que sirva para “construir” los auditorios particulares y universales. De hecho en el caso de la argumentación epidíctica, por ejemplo, en muchas ocasiones ni siquiera está el auditorio presente (TA: 63).

<sup>17</sup> Cfr. “L'auditoire universel: convention ou fiction?” en Danblon (2004 a: 31-35).



la argumentación que se dirige a ellos queda asimilada, con frecuencia, a un discurso lógico. Pero no es propio del lógico la argumentación sino la demostración, su opuesta:

«Pour bien exposer les caractères particuliers de l'argumentation et les problèmes inhérents à l'étude de celle-ci, rien de tel que de l'opposer à la conception classique de la démonstration et plus spécialement à la logique formelle qui se limite à l'examen des moyens de preuve démonstratifs.» (TA: 17)

Lo que sí es propio del retórico es la argumentación por medio de razones que, en el caso de dirigirse a un *AU*, buscaría la valía de aquellas opiniones o argumentos que disfrutasen de la aprobación unánime, especialmente los que vienen por parte de personas o grupos de personas que se ponen de acuerdo en muy pocas cosas<sup>18</sup>. Perelman dice que es obvio (*qu'il va de soi*) que el valor de esta unanimidad depende del número y de la calidad de quienes la manifiestan, dado que, en este dominio, el límite lo alcanza *l'accord de l'auditoire universel*. Lo que vendría a decir que el listón, en esto de los acuerdos, lo pone el *mejor de los auditorios posibles*, esto es, el *AU*; el más racional y razonable de todos; el más convincente y el más persuasivo<sup>19</sup>, sin renunciar a su "universalidad":

---

<sup>18</sup> Nosotros defendemos aquí a un Perelman "exclusivista" (Rorty 2000) (Cfr., cap. IV, epígrafe 4.5., *¿Comunicar o educar?*); ya que no es lo propio del hombre ponerse de acuerdo sino discrepar.

<sup>19</sup> Danblon sostiene que la teoría perelmaniana de los auditorios trata de resolver la dicotomía tradicional entre *persuadir* y *convencer*, entre el corazón y la razón: Perelman dice que a un auditorio particular se le persuade y a un *AU* se le convence (TA: 36), aunque no debemos olvidar que un *AU* siempre es en realidad un auditorio particular y, en último término, un auditorio real:

«Perelman ne peut pas adhérer à une vision platonicienne qui condamnerait d'emblée la rhétorique de la persuasion, séductrice et dangereuse, au profit d'une rhétorique de la conviction, sous-tendue par une raison idéalisée. Mais il n'entend pas pour autant laisser la bride sur le cou à une persuasion sauvage dont on connaît trop bien, dans un contexte encore marqué par l'après-guerre, les dérives potentielles. D'où le paradoxe: d'un côté, si l'on supprime l'auditoire, toute théorie de l'argumentation prend le risque d'être une forme dialectique vide de sa chair rhétorique. D'un autre côté, si l'adhésion de l'auditoire est l'unique critère d'appréciation, le spectre de la démagogie continue à hanter la rhétorique. La dynamique entre persuader et convaincre ne serait-elle, au fond, que l'aveu d'une tension non résolue?» (Danblon 2004 a : 22)

«L'auditoire universel "de fait" joue le rôle de conscience de l'humanité, en redonnant aux notions de droit tout ce dont l'humanité a la nostalgie : la transparence d'un langage universel, une éthique naturelle, un sentiment d'évidence. Dans la notion d'auditoire universel, en définitive, il n'y a pas d'hésitation, mais bien une dynamique savamment articulée entre le fait et le droit. Éclairé par l'évolution de notre rationalité, le pari de Perelman est gagné : la dialectique est replacée dans la rhétorique, la persuasion est articulée à la conviction, les émotions s'expriment au cœur de la raison.» (Danblon 2004 a: 35-36)

Al hilo de nuestra analogía teatral, podemos hablar del posible cambio de papeles entre los distintos auditorios. Tal es la labilidad de la figura del auditorio perelmaniano en general, y en particular la del *AU*, que, visto desde fuera, nosotros como espectadores, por ejemplo, podríamos verlo como un auditorio particular<sup>20</sup>. Aunque eso no signifique que, a cada instante y para cada persona, no exista un auditorio que trascienda a todos los demás *AU* y *qu'il est malaisé de cerner comme auditoire particulier* (TA: 40).

Un auditorio que no deseáramos catalogar como particular puesto que deseamos el mejor y mayor de los acuerdos. Los filósofos pretenden siempre dirigirse a un auditorio de este tipo, no porque esperen conseguir el consentimiento efectivo de todos los hombres, esto sería una quimera que en ningún momento se plantea Perelman puesto que sería contradictorio con su filosofía retórica<sup>21</sup> -pues saben muy bien (los filósofos) 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

---

Puesto que para Perelman no hay una distinción tajante entre *persuadir* y *convencer* (TA: 38) solo queda la opción de "construir" una teoría sobre los auditorios (persuadiendo a unos y convenciendo a otros), cada uno con su *representación* en la escena argumentativa corriendo el riesgo, como dice Danblon (*ibídem*: 23), de caer en un determinado relativismo o en una posición autoritarista según la cual la razón vendría definida *à priori*, es decir, sin salir de la "disociación" tradicional entre corazón y razón.

<sup>20</sup> En relación a la manera de conciliar lo "universal" y lo "particular", lo objetivo y subjetivo de la noción de *AU* (Cfr. Gross 1999; Aikin 2008; Crosswhite 1989; 2010).

<sup>21</sup> En el caso de Descartes, una filosofía *antirretórica*, dirigirse a un auditorio de este tipo no es cuestionable, se da por hecho.

adherirse a sus conclusiones; éste sería uno de los gestos “cartesianos” del *AU*.

Perelman dice que al ser imposible conseguir el acuerdo de todos los hombres competentes y razonables lo que cuenta es la imagen que de ese auditorio ideal, *AU*, se representa el orador. El *AU* no es un concepto cuantitativo sino cualitativo. No es pues una cuestión de hecho sino de derecho:

«Les philosophes prétendent toujours s’adresser à un pareil auditoire (*d’une universalité et d’une unanimité que se représente l’orateur*), non parce qu’ils espèrent obtenir le consentement effectif de tous les hommes –ils savent très bien que, seule, une petit minorité aura jamais l’occasion de connaître leurs écrits- mais parce qu’ils croient que tous ceux qui comprendront leurs raisons ne pourront qu’adhérer à leurs conclusions. *L’accord d’un auditoire universel n’est donc pas une question de fait, mais de droit.*» (TA: 41)

Marc Angenot en *Le rationnel et le raisonnable. Sur un distinguo*<sup>22</sup> de Chaïm Perelman (2012), habla del uso equívoco de la idea de lo “*universel*” que hace Perelman al referirse al auditorio<sup>23</sup> *par excellence*, el auditorio al que se dirige el filósofo. Equívoco que se desliza entre la necesidad lógica y la voluntad de persuasión, un terreno que se torna resbaladizo en una *filosofía retórica*<sup>24</sup> en la que “lo universal”<sup>25</sup> no habría que entenderlo, paradójicamente,

---

<sup>22</sup> El *distinguo* perelmaniano al que hace alusión Angenot distingue, por un lado, lo estrictamente racional de lo razonable; y por otro, lo universalizable de lo estrictamente demostrable.

<sup>23</sup> No debemos olvidar que el término de « auditoire » utilizado por Perelman es un nombre genérico para facilitar la exposición y que engloba a todas las formas de expresión verbal, tanto oral como escrita: « Notons une fois pour toutes, que si notre terminologie utilise les termes d’ « orateur » et d’ « auditoire » c’est simple commodité d’exposition, et qu’il faut englober sous ces vocables tous les modes d’expression verbale, tant parole qu’écriture. » (Rh: 79)

<sup>24</sup> Con la expresión *filosofía retórica* nos referimos a las filosofías abiertas, inacabadas, imperfectas, relativas, que Perelman engloba en *les philosophies régressives* en oposición a las filosofías cerradas, acabadas, perfectas, absolutas, *les philosophies premières*. En esta tesis se sostiene que toda filosofía es retórica incluso aquellas filosofías que por denostar a la retórica y situarla del lado de la opinión y el error frente al conocimiento y a la verdad, podemos calificar, como es el caso de las filosofías platónica y cartesiana, filosofías *sin retórica*.

único y siendo siempre el mismo –a lo largo del tiempo nunca contaríamos ni con la misma razón ni con el mismo auditorio-, sino múltiple. Múltiples auditorios razonables encarnados en los distintos rostros del pluralismo filosófico:

«C'est je pense, à la fois, un *distinguo* et un concept perspicaces<sup>26</sup> et pourtant un point problématique et indécis de la pensée du philosophe lequel fait un usage constamment flou et équivoque de l'idée d' « universel » -entre nécessité logique, mondialité postulé de certaines valeurs et exigence psychologique inhérente à la volonté de persuasion. Et d'abord, en quoi les prémisses d'auditoires particuliers dont l'orateur est censé avoir étudié les sentiments sont-elles englobées dans les prémisses de (prêtées à ~) l'Auditoire universel ? Qu'arrive-t-il si elles sont incompatibles? L'orateur essaiera-t-il de faire passer en fraude par 'pétition de principe' (procédé qui feint de prendre acquis ce qui est précisément en question) quelques valeurs universelles mêlées au vraisemblable et aux mythes familiers et chers à son auditoire ? Le raisonnable et l'universalisable se confondent-ils à tout coup?»(Angenot: 74)

Ahora bien, ¿se dejaría convencer un auditorio o un hombre si se le dice que las razones que se han esgrimido solo sirven exclusivamente para él? ¿Y no sería peligroso que un solo auditorio o un solo hombre estuviera convencido de tener toda la razón? Estamos continuamente hablando, discutiendo, debatiendo, seduciendo, persuadiendo...pero ¿cuántas veces conseguimos convencer o convencernos de verdad?

---

<sup>25</sup> Cfr., *Diccionario etimológico de Joan Corominas* para este vocablo. El término latino *universus* antes de designar al cosmos es solo un adjetivo que significa "todo, entero y único *uni-*, todo considerado como conjunto unitario y global, vertido o vuelto, *-versus*, a la unidad diferente del distributivo *omnis*, todo en el sentido de "cada uno" y de *totus*, todo en el sentido de "entero y completo".

<sup>26</sup> El concepto al que se refiere aquí Angenot es a la noción espinosa del *AU* que resbala entre lo universal y lo particular, entre lo racional y lo razonable; y en cuanto al *distinguo* se refiere a que a pesar de que Perelman asume la tajante distinción aristotélica entre la manera de razonar apodíctica y la manera de razonar retórica, *tertium non datur*, nuestro filósofo *réintroduit* sin embargo lo universal del lado del contingente razonamiento retórico a la hora de introducir al *AU* en su retórica, en este sentido podríamos decir que si bien lo universal se contrapone a lo particular, Perelman habla de los dos tipos de auditorio, de hecho siempre estaríamos ante un auditorio particular aunque de derecho sea universal, es decir, el compuesto por aquellos que son *compétents et raisonnables, l'humanité tout entière* si fuera razonable.

Cuando tenemos razón parece que sintonizamos nuestro punto de vista con los puntos de vista de los demás. Si lo que creemos lo apoyamos en argumentos racionales, no creemos que pueden ser racionales sólo para nosotros. Lo propio de la razón, si la tenemos, es que no es exclusivamente *nuestra* razón, *mi* razón. Del hecho de que no la quiera para mí sola proviene su esencial *universalidad*. En este sentido, todos los humanos en mayor o menor medida la poseen, de manera que podríamos convenir en los mismos argumentos que nos permitiesen llegar a unos acuerdos compartidos. Lo que hace posible precisamente estos argumentos y estos acuerdos es la razón, aquello que *l'humanité tout entière*, o al menos parte de ella, comparte. Por eso Sócrates previene al joven Fedón contra el dejarse llevar por el odio a los razonamientos:

“No vayamos a hacernos “mitólogos” –dijo él- como los que se hacen misántropos. Porque no se puede padecer mayor mal que el de odiar los razonamientos.” (*Fedón* 89d)

No se trata así pues de que Perelman rechace lo racional en aras de lo razonable sino que el modelo de razón para la filosofía ya no será más el razonamiento *more geometrico* de las ciencias exactas, sino que más bien será, como dice nuestro buen jurista, el razonamiento argumentativo del discurso jurídico. En múltiples ocasiones equipara Perelman al juez capaz de justificar su decisión razonable con el filósofo<sup>27</sup>. En filosofía, el primado de lo razonable en *l'empire rhétorique* anula el privilegio de la razón teórica sobre la razón práctica, que trata de lo verosímil, lo probable y lo plausible, cuyos dominios se pueden justificar pero no probar con exactitud matemática:

«Selon Perelman, un des effets de cette reconsidération de la notion de raison est de renverser le primat de la raison théorique sur la raison pratique. Dorénavant, le modèle de la philosophie ne sera plus le raisonnement démonstratif des sciences exactes, mais plutôt le raisonnement argumentatif du discours juridique. La philosophie sera ainsi identifiée à une discipline essentiellement rhétorique, parce que justificative. Ce qui fera de la rhétorique la méthode par excellence de la philosophie.» (Côté 1985: 197)

---

<sup>27</sup> Cfr. cap. VI de esta tesis: “*Lo que el filósofo aprende del juez*”.

*Philosophe du Raisonnable*, Perelman, aun siguiendo en la tradición humanista, ensancha la noción de prueba<sup>28</sup> tal como la entienden el racionalismo y la estrecha vertiente del empirismo lógico, cuyas exigencias en relación a la naturaleza de la prueba lógica sacaba del cauce racional a la filosofía, al haber encogido como *peau de chagrin* el dominio de la razón. Contrario a este estrechamiento de la razón Perelman proclama una nueva concepción de la razón en cuyo seno distingue entre lo racional y lo razonable<sup>29</sup>, según Marcel Côté, esta distinción fue elaborada solo siete años antes de su muerte<sup>30</sup>

El carácter múltiple de lo universal es lo que hace que haya muchas filosofías razonables y lo que justifica la posibilidad de una comunidad humana filosófica que, en lugar de excluir a determinados miembros por motivos de desacuerdos profundos favorezca el respeto mutuo. Desde esta perspectiva retórica, toda filosofía es una obra de justificación, jamás acabada y constantemente puesta en tela de juicio, y precisamente por ello, por ese carácter inacabado e imperfecto, plural. Hasta el punto de que ni siquiera Perelman hace del pluralismo *le seul choix possible*. Puesto que al fin y al cabo imponer esta elección plural sería adoptar la actitud intransigente de las *philosophies premières*, cosa que Perelman no hace<sup>31</sup>.

Ahora bien, se trate de filosofías fundacionalistas o no, la especificidad del discurso filosófico reside en el hecho de que apunta a lo universal. La pretensión de universalidad del filósofo busca trascender lo concreto, razonarlo y sobre todo, racionalizarlo:

« ... pour le philosophe, la rationalité est liée à des valeurs qu'il voudrait non seulement communes, mais aussi universalisables, souhaitant qu'elles puissent obtenir l'adhésion de l'auditoire universel, c'est-à-dire composé de tous les hommes à la fois raisonnables et compétents. Mais

---

<sup>28</sup> Prueba lógica apremiante dentro de lo necesario en la que toda prueba es reducida a la evidencia; y lo que es evidente no tiene necesidad de prueba puesto que lo evidente coincide con lo verdadero.

<sup>29</sup> En Perelman, según Marcel Côté, lo razonable no se contrapone a lo racional sino a lo arbitrario (Cfr. Côté 1985: 197).

<sup>30</sup> Cfr. nota 5, (Côté *ibidem*).

<sup>31</sup> Cfr. Côté (1985: 199).

n'étant jamais sûr de l'universalité de ses normes et de ses valeurs, le philosophe doit toujours être prêt à entendre les objections qu'on pourrait lui opposer, et à en tenir en compte, s'il n'est pas à même de les réfuter. Le dialogue doit être toujours ouvert, car les thèses qu'il avance, il ne peut jamais les considérer comme définitives.» (« Ce que le philosophe peut apprendre par l'étude du droit » en *Droit, morale et philosophie*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1968; p. 202. Citado por M. Côté 1985: 200-201)

Perelman con la *nouvelle rhétorique* hace estallar el postulado metafísico de una razón universal en infinitas razones *multiversales*. En el *giro perelmaniano* la verdad abstracta *sin retórica* y *à hauteur des dieux* es remplazada por la adhesión concreta de un auditorio *à hauteur d'hommes*<sup>32</sup> al que con nuestros argumentos pretenderemos persuadir y convencer. Con Perelman no valen los versos de Machado, aquéllos que hablan de “tu verdad, no: la Verdad”, no se trata ya de elegir entre dos polos, uno subjetivo “tu verdad” y otro objetivo “la Verdad” sino que las verdades vienen definidas por nuestra adhesión a ellas y esto se da en el marco del acuerdo, del diálogo con los demás. Porque si bien “verdad” y “razón” comparten la misma vocación universalista, la misma validez para *l'humanité tout entière*, en Perelman la adhesión reemplaza a la verdad. La tradición racionalista, ha seguido la trayectoria metafísica del *mundo de la verdad*, opuesto al de la opinión, que empezando por la vía parmenídea ha llegado hasta *el mejor de los mundos posibles*. En la *nouvelle rhétorique* de Perelman, donde lo que cuenta son los argumentos y el grado de adhesión a las tesis propuestas fuera del estrecho marco de la lógica formal y del canon metafísico impuesto por la tradición, no es que se oponga lo verdadero a la opinión, sino que, más bien sería al revés, se toma la opinión como la verdadero. Una verdad que no es la mía ni la Verdad sino que es una verdad compartida, a escala del hombre aunque pretenda *convencer a los dioses mismos*.

El arte retórico, impensable sin un auditorio, se distingue del intemporal arte de razonar en el orden necesario de la lógica analítica, perfectamente pensable sin un auditorio. Esto es lo que ha hecho la tradición racionalista con la que se enfrenta Perelman: no pensar en el auditorio. Tampoco era

---

<sup>32</sup> Cfr. Angenot (2012: 70-71)

necesario. Si razonamos con silogismos y de manera apodíctica qué necesidad tenemos de pensar en un auditorio, en sus intereses, en sus emociones..., nos basta con *raisonner juste*<sup>33</sup> y dejar en suspenso también nuestros intereses, nuestras emociones... De ahí el sentido retórico de Perelman:

«La rhétorique, dans notre sens du mot, diffère de la logique par le fait qu'elle s'occupe non de vérité abstraite, catégorique ou hypothétique, mais d'adhésion. Son but est de produire ou d'accroître l'adhésion d'un auditoire déterminé à certaines thèses et son point de départ sera l'adhésion de cet auditoire à d'autres thèses. (...) En logique, comme en science, nous pouvons croire que nos idées sont la reproduction du réel, ou expriment le vrai, et que notre personne n'intervient pas dans nos assertions; la proposition n'est pas conçue comme un acte de la personne. Mais ce qui distingue précisément la rhétorique, c'est que la personne a contribué à la valeur de la proposition par son adhésion même.» (*Rh*: 79, 84)

Forma parte del equívoco al que aludíamos antes el hecho de que el mismo Perelman nos diga unas veces que el *AU* nunca es real, que es más bien ideal y que se trata de un producto de la imaginación, al margen de las contingencias espacio temporales que nos arrastran:

«L'auditoire universel a cette caractéristique qu'il n'est jamais réel actuellement existant, qu'il n'est donc pas soumis aux conditions sociales ou psychologiques du milieu environnant, qu'il est plutôt idéal, un produit de l'imagination de l'auteur et que, pour obtenir l'adhésion de pareil auditoire, on ne peut se servir que de prémisses admises par tout le monde ou du moins par cette assemblée hypercritique, indépendante des contingences de temps et de lieu, à laquelle on est supposé s'adresser.» (*Rh*: 82)

Y que otras, por el contrario, se refiere a él como un auditorio real, el conjunto de todos los hombres razonables y competentes a cuestas con su circunstancia:

«Mais si une philosophie qui accorde de l'importance au point de vue rhétorique admet également l'appel à la raison, elle ne conçoit pas celle-ci comme une faculté, séparée des autres facultés humaines, mais comme un auditoire privilégié, à savoir l'auditoire universel, qui est censé englober tous les hommes raisonnables et compétents dans les

---

<sup>33</sup> *Op. Cit.*, Angenot: 71.



questions débattues. Tout discours philosophique doit s'efforcer de convaincre un pareil auditoire. Il est vrai que chaque philosophe a pu se former, au cours de l'histoire, une idée variable d'un tel auditoire, que, à une même époque et dans un même milieu, l'auditoire universel de l'un peut ne pas coïncider avec celui de l'autre. Et la conscience de ce fait distingue radicalement une philosophie d'inspiration rhétorique de toute philosophie traditionnelle qui cherche à se constituer en système d'idées et nécessaires.» (*Rh*: 217)

El hecho de que las circunstancias sean distintas hace posible la existencia de que en filosofía nunca esté todo dicho, de que exista una pluralidad de filosofías. A la unidad de la verdad que pretenden determinadas filosofías, *les philosophies premières*, Perelman opone el pluralismo de valores, la multiplicidad de maneras de ser razonable. Una filosofía retórica constata no solo la existencia de diversos *AU* sino el hecho de que cada hombre razonable pueda pertenecer a múltiples auditorios (*Rh*: 217-218)

« Qu'est-ce donc alors que l'Auditoire universel dans les mots mêmes de Perelman ? » Angenot nos habla de la dificultad de responder a esta cuestión cuando es el mismo Perelman quien fluctúa a la hora de perfilar el semblante *jánico* de este auditorio *privilegiado*:

«La formulation la plus fréquente stipule que l'auditoire universel se compose de tous les êtres humains raisonnables ; on peut rattacher à cette formulation celle qui se réfère à tous les hommes adultes et normaux. Selon une seconde formulation, l'auditoire universel serait constitué par tous les êtres raisonnables et compétents ; ou par tous les hommes normaux et compétents ; en deux autres cas cependant, il est question d'hommes raisonnables (normaux) ou compétents. Enfin, deux formulations s'écartent de la terminologie des précédentes. La première prétend que la rationalité est liée à des affirmations et à des croyances qui sont universalisables aux yeux de tous. La seconde comporte trois volets : a) l'auditoire universel se compose de tous ceux qui sont disposés à entendre le philosophe et qui sont capables de suivre son argumentation ; b) le philosophe doit utiliser des prémisses qui sont censées s'imposer à tout être de raison suffisamment éclairé ; c) il doit recourir à des prémisses et à des arguments universalisables, c'est-à-dire acceptables en principe par tous les membres de l'auditoire universel.» (Bouchard 1980 a: 168-169)

El eco aristotélico<sup>34</sup> resuena en el seno del *auditoire universel* perelmaniano, el que acoge a todos los hombres adultos, normales, competentes y razonables, cuya racionalidad estaría ligada a aquellas afirmaciones y creencias *universalizables*<sup>35</sup> a los ojos de todos, o al menos de aquellos que iluminados por la luz de la Razón compartieran buenas razones y llegasen a un acuerdo, si bien no tienen por qué compartir ni las mismas emociones, ni el mismo imaginario, ni los mismos intereses. Pero sí entenderían las mismas razones:

«Tout en distinguant à la suite d'Aristote deux manières hiérarchisées de raisonner, l'une apodictique, l'autre probable, l'une rigoureuse et sûre dans ses conclusions et l'autre approximative mais utile dans la vie courante, l'une fondé sur l'évidence et tirant d'elles des inférences nécessaires universellement vraies, l'autre fondée sur les lieux contingents de la *doxa*, deux manières de connaître en raisonnant qui s'offrent aux humains, *tertium non datur*, Perelman réintroduit cependant de l'universel du côté du contingent raisonnement rhétorique et du probable en postulant –surplombant l'auditoire particulier sur lequel l'«orateur» veut exercer son influence et les prémisses et valeurs admises par celui-ci -un « Auditoire universel » qui n'admet lui que des prémisses qui portent à l'assentiment tout homme éclairé par la raison.» (Angenot 2012: 73-74)

---

<sup>34</sup> El *AU*, *tertium datur*, es un intento de conciliar lo apodíctico con lo probable.

<sup>35</sup> El adjetivo “universalizable” no hay que entenderlo en la teoría de la argumentación de Perelman como lo ha hecho toda la tradición racionalista monista, que ha identificado lo que está fundado en argumentos razonables, lo *universalizable* para todos los hombres cabales, con lo demostrable *more geometrico* (Angenot 2012: 74). Lo “universalizable” se complica aún más con los juicios de valor que incluso ante un *AU* solo pueden ser aceptados hasta un determinado nivel de generalidad por lo que se refiere a su contenido. Al perder estos todo valor absoluto solo pueden ser débilmente “objetivos” y siempre en algún contexto abierto a nuevas preguntas y justificaciones:

“Perelman afirma que cada estado de cosas generalizable alcanza la posición de un hecho en la argumentación. Al añadir más información acerca de los hechos, las proposiciones se verán reforzadas ante una audiencia universal. Gradualmente se aproximan a la realidad empírica y alcanzan, de esta forma, una naturaleza “objetiva”. Los juicios de valor son de distinta naturaleza. Incluso ante una audiencia universal, sólo pueden ser aceptados hasta un determinado nivel de generalidad, esto es, como no especificados, abstractos, por lo que se refiere a su contenido. Sólo en este sentido tan débil es posible decir que los valores son “objetivos”. Los juicios de valor siempre deben situarse en algún contexto en el que se abran a nuevas preguntas y nuevas justificaciones.” (Aarnio 2010: 12-13)

¿Pero quiénes serían esos hombres adultos, normales, competentes y razonables? Solo aquellos que estuvieran dispuestos y fueran capaces de seguir la argumentación del juez, del científico o del filósofo pero sin llegar a la encarnación misma del auditorio universal en la tierra, tal como el Rey Sol lo fue de dios<sup>36</sup>, pero sin renunciar al uso de premisas y argumentos universalizables aunque no necesariamente demostrables, expuestos a la luz de la razón de un auditorio racional o al menos, *tout à fait* razonable. Luego en esta circularidad racional el auditorio universal sería a quien se dirige el filósofo o a la filosofía del filósofo (Tindale 2010), que para hacerse entender apelaría a las razones más convincentes: así pues la voz misma de la razón hablaría a la razón misma. Nuestro *jinete polaco* parece así pues cabalgar en círculo a la hora de exponer su idea de *AU*. En el capítulo anterior, “El auditorio hace al orador”, Perelman habla de que el orador debe tener en cuenta siempre al auditorio, y en el caso del auditorio universal, no sería suficiente con persuadirlo sino que habría además que convencerlo. En este sentido parecería que para Perelman el auditorio universal es el mejor de los auditorios y que convencer es más que persuadir aunque entre estas dos nociones, nos dice, solo hay una diferencia de matiz (*d'une nuance assez délicate*), dependiendo de la idea que el orador se haga de la encarnación de la razón:

«Nous nous proposons d'appeler *persuasive* une argumentation qui ne prétend valoir que pour un auditoire particulier et d'appeler *convaincante* celle qui est censée obtenir l'adhésion de tout être de raison. La nuance est assez délicate et dépend, essentiellement, de l'idée que l'orateur se fait de l'incarnation de la raison. Chaque homme croit en un ensemble de faits, de vérités, qui tout homme « normal » doit, selon lui, admettre, parce qu'ils sont valables pour tout être raisonnable. Mais en est-il vraiment ainsi ? Cette prétention à une validité absolue pour tout auditoire composé d'êtres raisonnables n'est-elle pas exorbitante ? (...) Il aura, en tout cas, fait ce qui dépend de lui pour *convaincre*, s'il croit s'adresser valablement à pareil auditoire. » (TA: 36-37)

Ante tal declaración de principios cabría preguntarse, ¿es el *AU*, *celui constitué par l'humanité tout entière*<sup>37</sup>, un concepto más en el ámbito del ser,

---

<sup>36</sup> El *AU* está vacío de cualquier atisbo de absolutismo. “Pensar” el *AU* en términos absoluto fue lo que hizo el racionalismo cartesiano.

<sup>37</sup>Esta expresión “l'humanité tout entière” aparece en varios de sus escritos ; (*Rh*: 81); (*TA*: 39).

cuya vislumbre metafísica recuerda a la razón cartesiana, perfecta y, por ello mismo, descarnada? Meyer, quien reconoce en su *Principia Rhetorica* la enjundia para la retórica de la figura de Perelman<sup>38</sup>, es quizá el crítico que mejor conoce al maestro y el más acerbo en su crítica centrada fundamentalmente en el hecho de que solo el *logos* constituya *le point d'ancrage* de una teoría de la argumentación que solo es concebida como *forme élargie de la Raison et de la rationalité* (Meyer 2008: 57), obliterando el *ethos* y el *pathos*<sup>39</sup> retóricos. Para Meyer la retórica rompe el círculo de la argumentación estrictamente racional tal como, según él, la entendía Perelman. No solo la razón cuenta:

«C'est là un idéal d'auditoire qui n'a plus de rhétorique, parce qu'il recouvre ce que Descartes appelait *la Raison*. On voit bien que, pour Perelman, c'est l'argument qui fait l'auditoire ; donc, à arguments universels, auditoire universel, lequel n'est composé de personne en particulier. Car pour Perelman, la rhétorique se confond avec l'argumentation rationnelle : on donne des arguments, c'est-à-dire des raisons.» (Meyer 2008: 61)

Lo que está claro es que la noción de “auditoire universel” es una noción confusa. Es una noción con aristas aun siendo lo racional el rasgo que mejor define su perfil. Esto es debido a que Perelman ha barajado las cartas de la tradición racionalista. Por las venas de la *NR* fluye una nueva racionalidad. Sin embargo, la crítica se centra en el reproche que se le hace a Perelman al

---

<sup>38</sup> En su *Principia Rhetorica. Une théorie générale de l'argumentation* Meyer elabora la primera síntesis sobre la retórica desde el *TA*, cincuenta años después: «La grande révolution en rhétorique durant le XXème siècle aura été, de l'avis de tous, celle qu'a accomplie Chaïm Perelman. On le lira dans les siècles à venir, comme on lit encore Cicéron ou Quintilien. Car Perelman est le premier depuis bien longtemps à avoir redonné toutes ses lettres de noblesse à la rhétorique.» (Meyer 2008: 55-56)

<sup>39</sup>Cfr., *Principia Rhétorique*, obra en la que trata *les types de rhétorique* fruto del privilegio acordado a cada una de las tres dimensiones retóricas, *ethos*, *logos*, *pathos* (orador- argumentación- auditorio):

«Si l'auditoire est invoqué par Perelman, il n'est pas moi, tout comme l'orateur, subordonné à la considération des arguments qui, eux, font l'objet d'une analyse détaillée. Le *logos* est le point d'ancrage de sa conception. Point de *pathos* qui soit passionnel ou passionné ; point d'orateur dont le caractère serait plus important que les arguments eux-mêmes, au point d'être étudié à part entière. » (Meyer 2008: 56-57)

considerar este auditorio como algo ideal difícilmente congruente en un marco *retórico* y perfectamente congruente en un marco *lógico* (Cfr. Dunlap 1993).

La retórica solo es pensable en un encuadre dialéctico, de relación a través de un discurso argumentado entre el orador y su auditorio. Ahora bien, no todos los auditorios son iguales ni todas las técnicas argumentativas son las mismas a la hora de obtener el acuerdo:

«Quand il s'agit d'obtenir l'assentiment d'une seule personne, on ne peut, par la force même des choses, utiliser la même technique d'argumentation que devant un grand auditoire. Il faut s'assurer à chaque pas de l'accord de l'interlocuteur en lui posant des questions, en répondant à ses objections ; le discours se transforme en dialogue.» (*Rh*: 81)

Sin embargo, esta técnica argumentativa dialéctica -Perelman hace alusión al método socrático- puede provocar la ilusión de creer que, si el interlocutor admite uno y cada uno de los eslabones de la argumentación, dejamos el proceloso mar de las opiniones para adentrarnos en la tierra firme de la verdad; y quedarnos convencidos que las proposiciones propuestas están más solidamente fundadas y probadas que las resultantes de una argumentación retórica, cuyos “eslabones” no son tan fuertes.

El arte de Platón ha favorecido, según Perelman, la propagación de esta ilusión, la ilusión de que podemos traspasar el umbral de la mera opinión para adentrarnos en la verdad. Y ha propiciado también la identificación, en los siglos posteriores, de la dialéctica con la lógica, es decir de una técnica que se ocuparía de lo verdadero y no de lo aparente, como hace la retórica (*Rh*: 82). La catacresis del “encadenamiento de ideas” es utilizada por Descartes en la séptima regla para la dirección del espíritu al insistir en el hecho de que en una deducción rigurosa, no hay que saltarse ningún eslabón de la cadena, ni siquiera el más pequeño porque si la cadena del razonamiento se rompe nos quedamos sin la certeza de la conclusión ¿Pero qué ocurre si cambiamos de *phore*? ¿y si en lugar de establecer la analogía entre el razonamiento y los *eslabones* de una *cadena* lo hacemos con los *hilos* de una *tela*<sup>40</sup>? Cuyo

---

<sup>40</sup> Perelman utiliza la palabra *tissu* en los tiempos de las nuevas tecnologías tiene más fuerza retórica *Toile*, la red

entramado está hecho de argumentos entrelazados. Veríamos inmediatamente que la consistencia del *tejido* argumentativo en el *vestido* retórico<sup>41</sup> no está decidida por ninguno de sus *finos hilos*:

«Mais si l'on change de phore, le raisonnement n'étant pas assimilé à un enchaînement, mais un tissu, dont la trame est constituée d'arguments entrelacés, on voit immédiatement que sa solidité est de loin supérieure à chacun des fils et l'on ne peut affirmer qu'il est analogue à une chaîne qui n'est pas plus solide que le plus faible des maillons.» (ER: 135)

Tres elementos co-presentes conforman el entramado retórico según Perelman. Toda argumentación supone un orador presentando un discurso que puede ser comunicado tanto por escrito como verbalmente; un auditorio al que va dirigida la argumentación, en el caso de la deliberación íntima se identifica con el orador mismo; y una finalidad, conseguir a través de la argumentación esgrimida la adhesión a los argumentos presentados o, al menos, un incremento de la intensidad de adhesión con la pretensión de persuadirlo o convencerlo.

El *AU* no es asunto de una filosofía *sin* retórica. Solo desde una perspectiva retórica en un marco comunicativo<sup>42</sup> como la de Perelman tiene sentido no ya de hablar de *AU* sino incluso de hablar de la noción misma de “auditorio”:

«Toute argumentation suppose un orateur, celui qui présente un discours (lequel peut ailleurs être communiqué par écrit aussi bien que verbalement), un auditoire, celui que vise l'argumentation (et qui peut s'identifier avec l'orateur dans la délibération intime) et une fin, l'adhésion à une thèse ou l'accroissement de l'intensité d'adhésion, devant créer une disposition à l'action, et, s'il y a lieu, déclencher une action immédiate.» (ChA: 112)

Angenot resalta la importancia del *diálogo* en la relación argumentativa:

«Toute argumentation –devant une foule, un livre, en dialogue ou bien même avec soi-même, *in petto*- est dialectique en ce sens: c'est

---

<sup>41</sup> Cfr. para esta analogía entre la argumentación retórica y la trama de un *tejido*, *Le champ de l'argumentation*, (ChA: 277).

<sup>42</sup> El adjetivo “comunicativo” hay que entenderlo en un sentido amplio; no tiene sentido hablar de un *AU* sin un “contact de esprits”.

l'interaction communicative, même si le public est muet ou éloigné physiquement ou seulement virtuel qui donne pertinence, forme et visée aux raisonnements énoncés. L'argumentation implique une altérité constitutive, elle institue à la fois un énonciateur et un destinataire et un *écart dialogique* entre les deux qui justifie une relation argumentative.» (Angenot 2012: 71)

Parte del *TA* así como en el capítulo diez de *L'Empire rhétorique* están dedicados a la analogía y a la metáfora, de estos lugares cogeremos la terminología necesaria para dilucidar el sentido *trópico* de la controvertida noción de *AU*.

Según Perelman, para conservar la especificidad de la analogía hay que saber interpretarla en función de su sentido etimológico de *proportion*, proporción que no hay que entenderla en sentido matemático puesto que no equivale a la igualdad entre dos relaciones sino a la similitud, es decir, las relaciones que se comparan no son iguales sino similares. El papel de la analogía consiste en esclarecer el *thème*, menos conocido, por medio del *phore*:

«(...) dans l'analogie, on affirme que a est à b comme c est à d. Il ne s'agit plus d'une relation quelconque que l'on assimile à une autre relation. Entre le couple a-b (le thème de l'analogie) et le couple c-d (le phore de l'analogie), on n'affirme pas une égalité symétrique par définition, mais une assimilation, ayant pour but d'éclairer, de structurer et d'évaluer le thème grâce à ce que l'on sait du phore, ce qui implique que le phore relève d'un domaine hétérogène, car mieux connu que celui du thème.» (*Rh*: 128)

Para Perelman la metáfora es una analogía condensada en la que se fusiona el *thème* y el *phore*. Distintas metáforas pueden salir de una misma analogía. Además la fusión metafórica, *qui tend à assimiler le domaine du thème à celui du phore*, puede ser indicada por un adjetivo, como en la expresión "auditoire *universel*", que trataremos aquí como una analogía condensada, como una metáfora, para esclarecer el *thème*, la noción perelmaniana de *AU*, hemos elegido el *phore* de la razón de la metafísica tradicional, de la filosofía que no requiere auditorio alguno. Creemos que se cumplen todas las condiciones necesarias propuestas por Perelman para que podamos establecer una relación analógica entre la razón retórica y la razón metafísica, entre el *AU* (el auditorio virtual de la retórica de Perelman, encarnado en la historia) y el *AU* (la razón universal de la tradición metafísica,

descarnada y sin historia). La primera de las condiciones es que aquello que se compara pertenezca a dominios diferentes: el dominio del *AU* es *la philosophie régressive* y el dominio del *AU* es *la philosophie première*. Hay entre el *AU* y el *AU* una relación de similitud pero no de igualdad. Esta similitud la encontramos cuando Perelman nos habla de carácter objetivo y universal de la representación que nos hacemos del *AU* que se corresponde con *l'humanité tout entière*, es un “como si” el filósofo, al dirigirse al *AU*, se dirigiese a una razón universal extrahistórica.

La ambivalencia del *AU* a la que alude Angenot al distinguir entre un *AU* ideal y un *AU* real solo se diluye desde un enfoque retórico. Lo que se sostiene en este trabajo es que el concepto de *AU* no es un concepto lógico, quizá eso explique las fluctuaciones y las sinuosidades del pensamiento de Perelman a la hora de explicarlo, tampoco es *ideal*, en el sentido de que se acople perfectamente a una forma o arquetipo, ni siquiera es *real*: quizá sea, tal como sostiene J. E. Sigler, simplemente innecesario<sup>43</sup>:

“I do not see the need for a UA construct. In fact, I do not see the need for *any* audience<sup>44</sup> constructs. As Frogel explains, if UAs (auditorios

---

<sup>43</sup> Sigler se pregunta qué utilidad tiene la distinción entre distintos auditorios cuando *en realidad* el único que cuenta es el auditorio real (RA), el resto sería una “representación” en el sentido de este vocablo que aquí defendemos, una construcción retórica *in the rhetor's head*.

“The Only real “check” that exists on *any* rhetorical argument –philosophical or otherwise- is the RA. Everything else is in the rhetor's head.” (*op.cit.*, 345)

<sup>44</sup> Tampoco Henri W. Johnstone, Jr (1978) ve necesario la “construcción” de diferentes tipos de auditorio; en particular del *AU*. En “Philosophie et argumentation” (1960) Perelman comenta las objeciones por parte de Johnstone en relación a su concepción del *AU* aparecidas en *Philosophy and Argument* (1959); donde el filósofo americano habla de cómo en toda controversia filosófica los argumentos son siempre *ad hominen*; y que no sería “necesario” hablar de argumentaciones racionales válidas para “todos” (*ad humanitatem*) como postula la concepción de un *AU*:

«M. Johnstone objecte que le désaccord entre philosophes empêche que l'auditoire de ceux-ci soit universel : l'argumentation philosophique s'adresserait plutôt, d'après lui, à des auditoires particuliers, liées par des obligations que leur seraient propres.» (*Rh*: 241)

No obstante, Perelman reconoce que *peu d'affirmations typiquement philosophiques soient l'objet d'un accord universel*, después de haber afirmado que el *AU* –para quien una argumentación *on la voudrait à l'égard de tous-* no es *effectivement donné*, es decir, que no es un auditorio real; ni tampoco imaginario sino



universales) boil daown to PAs (auditorios particulares) which boil daown to RAs (auditorios reales), then there are, *in reality*, only my RA and me. I may have many ideas about my RA, both appropriate and inappropriate, but these are, ultimately, just my ideas. To cast rhetorical discourse in terms of the rhetor's PA and UA adds no more explanatory power or richness to a rhetorical analysis than one could obtain by speaking simply in terms of the rhetor, her conception of her RA, the actual RA, and her argumentative employment of appeals to the real and to the preferable (...) Audiences still determine reasonableness, and, as we have seen, all audiences are ultimately reduced to RAs and rhetors. These alone –their agreement or lack thereof- are sufficient to determine reasonableness (...) Even the “higher argumentative standard” maintained by UAs is a superfluous construct: It is nothing more than a measure of strength of our arguments, i.e., of the degree of universal acceptance we imagine for them, measured in terms of their proportions of appeals to the real and appeals to the preferable. Thus, again, these appeals, combined with the rhetor, her conception of her RA, and her actual RA, would appear to be sufficient for determining even our argumentative standards.” (Sigler 2015: 346)

Si bien Perelman dice que este *AU* solo se puede servir de las premisas admitidas por todo el mundo, en una argumentación *ad humanitatem*, o al menos por las de *une assemblée hypercritique* independiente de toda contingencia espacio temporal, el orador mismo estaría incluido en este auditorio que solo será convencido por una argumentación que se pretenda objetiva, basada en *hechos* considerados verdaderos, en valores universalmente admitidos. En el caso de querer ser escuchados por el *AU*, para una *philosophie première*, absoluta, debería ser prioritario para el orador la búsqueda de objetividad, de universalidad, y así liberarse de su particularización en las cosas. Lo real individualizado temporal y espacialmente en el aquí y ahora de la realidad física solo podría ser conocido al prescindir de su singularización toda vez que hace universal al conocimiento, puesto que toda idea pensada, toda razón dicha para el *AU* estaría fuera del espacio y del

---

ideal (*Ibidem*) en el sentido de que cuando nos dirigimos a él, al *AU*, nos gustaría que la racionalidad de nuestra argumentación fuese la misma para todos. De ahí la pregunta retórica que lanza Perelman a las objeciones de Johnstone cuando resulta que sus argumentos también buscan justificaciones racionales, presumiblemente válidas “para todos”:

«Pourquoi ce désir, et même cette obligation, d'imposer à chacun ses vues propres, si ce chacun ne devait pas être amené à adhérer au point de vue que l'on défend et dont on voudrait que, à cause de sa rationalité, il soit celui de tous ?» (*Rh*: 242)

tiempo. En su interpelación el AU contaría con *la* Razón mientras que nuestro AU contaría razones. Si el AU quiere mirar al mundo en su objetividad y en su universalidad es imprescindible el punto de vista individual.

Lo que nosotros defendemos aquí es el carácter retórico del AU, y en este sentido hablamos de su *irrealidad*, de su virtualidad. No se trata de un auditorio universal en sentido literal sino en sentido figurado, un “como si fuese” universal para que siga teniendo sentido hablar de AU desde un punto de vista retórico:

«C'est qui est certain, c'est que la pensée philosophique, ne pouvant être vérifié empiriquement, se développe en une argumentation qui vise à faire admettre certaines analogies et métaphores comme élément central d'une vision du monde.» (ER: 138)

Si decimos de alguien que es un león no estamos diciendo que literalmente sea un león sino solo de manera figurada; lo que significa que el individuo al que hacemos referencia comparte algunos de sus atributos (fortaleza, fiereza...) con el león pero desde luego no es un león. Para que nosotros pensemos en el AU como una metáfora hacemos el esfuerzo de ver cuáles son los rasgos que comparte con lo que aquí estamos llamando AU: son dos especies diferentes, dos cosas distintas, el AU retórico nunca puede coincidir literalmente hablado con el AU cartesiano, como nunca coincidiría *el león* con el león, solo “coinciden” en la oblicuidad del sentido figurado. Cfr. Lempereur (1990 b: 609); Meyer (1988: 96-111).

La noción retórica de AU nunca seguiría el principio leizniciano de la “indiscernibilidad de los idénticos” porque por mucho que coincidieran sus atributos siempre serían discernibles, nunca sería el mismo auditorio por la sencilla razón de que el racionalista, a diferencia del retórico, “no cuenta” con auditorio alguno. Nunca serán idénticos por muchos atributos que compartan. El retórico además de contar con el auditorio, cuenta con una multiplicidad de auditorios, entre los que se encuentra el AU. El racionalista, de contar con el auditorio contrario con solo uno, el AU.

A lo largo de esta tesis en la que tratamos de la centralidad racional de la NR no podemos por menos que ver las diferencias entre la razón argumentativa del AU y la razón demostrativa del AU (TA: 17-19). Nos

proponemos ahora desde nuestra *representación* trópica de la metáfora del *AU* hacer balance de estas diferencias.

Atendiendo a las no pocas diferencias, a nuestro juicio, entre el *AU* y el *AU*, diremos todo lo que es el *AU* que no vemos en el *AU*. Siete son las diferencias fundamentales las que vemos entre uno y otro; a las que evidentemente se podrían añadir muchas más:

Primero, para el *AU* no hay ningún problema que no sea soluble, la razón demostrativa es una razón todopoderosa que si razona bien, es decir, que si no es perturbada por las pasiones y no se precipita a la hora de emitir sus juicios nunca se equivocará. Sabrá la verdad sobre todo. No existen pues arcanos para esta razón analítica que hará transparente lo más opaco. Con su buen uso, si no azora ni desfallece, todos los entresijos del universo serán puestos al descubierto, se harán transparentes al hombre omniscio. Una razón que puede conocer todo nunca será una razón inerme, débil, humilde. Todo lo contrario de una razón argumentativa, más humilde, más humana y más “limitada”; nunca dará por seguro nada y menos lo absoluto, es una razón abierta consciente de que las soluciones nunca son para siempre. Nunca sabrá esta razón la verdad sobre todo.

Segundo, para el *AU* el mundo posee una estructura completamente racional que se ajusta a la razón del hombre; lo que hace que el hombre represente el mundo tal como es. Y su lenguaje será un lenguaje lo menos equívoco posible, un lenguaje que reniega de toda retórica, de todo desvío de lo que se considera *orto*, recto. El *AU* en esta correspondencia entre su razón y el mundo ha tenido antes que disociar lo real de lo aparente, lo literal de lo literario, la razón del cuerpo..., la filosofía de la retórica. La razón pura del “racionalista” es capaz del descubrir la tierra firme de la permanente realidad tras la confusa niebla de la apariencia. No le gusta al racionalista lo movedizo, lo cambiante ni en la realidad ni en el conocimiento. Todo aquello que cambie, es lo propio de las opiniones, será borrado de lo real. El *AU* está sin embargo pendiente de lo que cambia, de todo lo que puede de ser de otra manera, de lo razonable de las opiniones.

Tercero, la realidad para el racionalista posee una consistencia sólida, una estructura estable no sensible a la historia, la razón eterna, dentro aún del círculo del círculo que trazó la ontología eleática, descubre una realidad que fija y dada para siempre: una naturaleza, lo invariable de todas las variaciones. El retórico se queda con las variaciones. Una razón eterna que pone al descubierto la naturaleza de las cosas y del hombre, su quietud, la misma categoría ontológica ve el racionalista en la cosa como en el hombre. Para el racionalista el hombre es una cosa más del universo. Una razón que pretende hacer *tabula rasa*, para qué la historia, que es cambio y degeneración, cuando puede fijar la naturaleza de las cosas y del hombre y poder escapar así de de la entropía de la historia. Para el racionalista el hombre es una cosa, que una vez apresada no cambia; es naturaleza y no cultura. En cambio para el retórico el hombre antes que naturaleza –y en el caso de serlo seguiría el paso del tiempo- es cultura. El retórico piensa al hombre con otras categorías indóciles al rigor cartesiano; son las nociones confusas las que predominan en el ámbito humano. Los valores humanos no encajan en la miopía de una razón matemática, desde una óptica retórica, no se dejan apresar por valores absolutos.

Cuarto, la razón físico-matemática pretende desentrañar el enigma humano, el mismo Descartes escribió un *Tratado del hombre* y habló sobre *las pasiones del alma*; sin embargo todo lo humano acabará escapándose como el agua entre los dedos. Ante la incapacidad de resolver los problemas humanos, la razón terminará sacándolos de su dominio confinando todo aquello, genuinamente humano para el retórico, al terreno irracional. La razón retórica, por el contrario, abarcará y acogerá todo aquello del hombre –todo lo que no es razón- en su seno; y se preocupará menos de descifrar el destino humano que de comprenderlo. Una razón capaz de hablar sobre el hombre.

Quinto, para el racionalista evidencia es criterio de verdad; y todo aquello que vea con la nitidez de las ideas claras y distintas será verdadero. Para el retórico todo está más confuso, nada hay tan evidente. En la verdad no hay grados en la adhesión sí.

Sexto, para el racionalista el lenguaje es unívoco, es el medio transparente a cuyo través se puede conocer plenamente el mundo, la realidad. El racionalista es pues capaz de comunicar el verdadero sentido del mundo, que siempre coincidirá con el sentido de la expresión: el racionalista dice siempre lo que quiere decir en cambio el retórico como no está amparado por la pericia de *Kairós* seguramente nunca dirá lo que quiera decir porque es la equivocidad congénita al lenguaje decir solo una pequeña fracción de lo que se quiere decir, el resto se subidse o se da por sabido. Al igual que muchas cosas, sobre todo lo relativo a los asuntos humanos, en el lenguaje todo también se puede decir de otra manera. Para el racionalista el lenguaje si es literal habla de la realidad; mientras que lo aparente, lo irreal, se cuenta en lo literario. En cambio para el retórico el lenguaje es equívoco; y lo trópico dice muchas veces más que lo literal. La misma cursiva de nuestro *AU* apunta a que la noción perelmaniana de “auditoire universel” no hay que tomarla al pie de la letra. La metáfora nos sirve para argumentar, desliar, la complejidad de una de los conceptos más controvertidos de la *NR*.

Séptimo, el razón racionalista demuestra mientras que la razón retórica justifica porque ya no hay un orden absoluto que palpar sino que todos los valores con los que cuenta el retórico los inventará y los habrá de discutir con el otro porque la razón retórica no es una razón absoluta sino colectiva; no es la razón de un solo hombre sino del “hombre colectivo”, de la sociedad.

Las diferencias que hemos expuesto marcan la diferencia; si somos retóricos nuestro discurso tendrá un auditorio que es a la vez particular (muchas, variadas, serán las conversaciones que tenga el tribunal que juzga esta tesis con sus interlocutores); especializado en filosofía, luego también es un auditorio de élite; y por supuesto *AU*, puesto que lo consigamos o no, no nos proponemos otra cosa aquí que convencerlo de nuestra tesis, con este fin argumentamos.

La razón del *AU* es una razón que ha cambiado de cuadrante; no enfoca la razón divina sino las razones de los hombres; al entusiasmo de una razón pura ha sucedido la tibieza de una razón retórica, que ha sabido con pensadores como Perelman, desprenderse de las cadenas de razonamientos

lógicos y de la carga de una razón demasiado pura. La razón del *AU* ha abierto un gran boquete retórico inundando nuestra época posmoderna, en la que el hombre no responde a una naturaleza estática sino plástica: la pasta de la que está hecha el hombre y sus ideas es moldeable; y el resultado de esta flexibilidad nada tiene que ver con rigidez de la razón del *AU*. El hombre retórico es libre, decide sus argumentos y no se doblega ante evidencias “supuestamente” verdaderas –el racionalista nunca reconocerá partir de supuestos- ; y obedecerá los dictados de la razón. El retórico siempre cuestionará las razones y estará abierto a nuevas razones. Lo único que hay de estable y fijo en el retórico es su constitutiva inestabilidad: el retórico, a diferencia del racionalista nunca estará acomodado de una vez y para siempre en ningún ser o valor determinado que vaya de suyo. El retórico es por fuerza libre; y no como el racionalista, que a la fuerza –la razón no le propone opciones sino que le impone la “opción”- no es libre. Los valores del retórico no descansan sobre valores absolutos sino sobre *notions confuses* que irá moldeando críticamente, *representando* en el *drama*<sup>45</sup> que es su vida.

---

<sup>45</sup> Perelman nunca menciona a Ortega pero estamos convencidos de que estaría plenamente de acuerdo con el filósofo madrileño en que la vida es esa “realidad radical” desde la que el hombre con su razón (vital e histórica); y su imaginación –el belga piensa al *homme entier*- es capaz de inventarse una figura de vida, de “idear” el personaje que va a ser (Ortega 1971 (1935): 44), del mismo modo que *se representa* a su auditorio.

## CAPÍTULO VI

### LO QUE EL FILÓSOFO PUEDE APRENDER DEL JUEZ

*La plus haute science de gouvernement est la rhétorique, c'est-à-dire, la science du parler. Car, s'il n'y avait eu la parole, il n'y aurait eu ni cités, ni établissements de justice, ni humaine compagnie.*

Brunetto Latini, *Nature de la Rhétorique*.

El juez, el filósofo, en última instancia, el hombre, no se encuentra delante de la nada a la hora de elegir sino ante distintas opciones que debe sopesar a la hora de decidirse. Una decisión que, por ser *simplemente* humana –no es propio de dioses ni elegir, a menos que se trate de los antropomórficos e irreflexivos moradores del Olimpo, ni convivir-, escapa al férreo engranaje de la necesidad. Siempre pueden ser otras nuestras elecciones y nuestras decisiones. Nosotros, -moradores de la Tierra, necesitamos reflexionar sobre nuestras acciones si queremos saber convivir con los demás<sup>1</sup>. Cuando

---

<sup>1</sup> Como “moradores” de este planeta, nos parece interesante la observación sobre la etimología de la palabra “ética” hecha por Ramón Román al preguntarse por qué es fundamental que, en estos tiempos de mucha imagen y poco pensamiento -nunca ha valido tanto una imagen como mil palabras, literalmente hablando-, el ser humano haya de plantearse un comportamiento ético. Tiempos en los que *tomar decisiones sobre la vida, la muerte, un embrión o un suicidio* no debería ser como *tomar una decisión sobre elegir el último modelo de automóvil* (Román 2014: 84):

“El término ‘Ética’ nos remite al vocablo griego *éthos* que se refería al ‘lugar donde se habita’ (morada) y al ‘modo de ser’ o ‘carácter’. De ahí, su relación con el modo o estilo de vida desde el que el hombre afronta la existencia. El *éthos* da lugar a esa segunda naturaleza, adquirida a través de hábitos y que se convierte en el fundamento o raíz desde la que brotan todos los actos humanos. Desde esta perspectiva, podríamos definir la ética como ‘el arte de vivir o saber vivir’ de una manera plenamente humana.” (*Op.cit.*: 80)

debemos elegir y nuestras decisiones no son caprichosas o absurdas<sup>2</sup> -siempre y cuando no seamos como *Bartleby, el escribiente*, de H. Melville- quien ante la posibilidad de tomar cualquier decisión siempre respondía con el sin sentido de *preferiría no hacerlo*-, contaremos razones para ello, *arguments dont nous devons nous-mêmes apprécier la valeur* (Rh: 166). Sin embargo, como dice Ortega, la cosa es endemoniadamente paradójica, porque elegir es hacer uso de la libertad<sup>3</sup> y resulta que eso -ser libres- tenemos que serlo a la fuerza. *No hacer nada* como *Bartleby* ya es una elección. *La soportable pesadez de la libertad* no podemos descargarla sobre nadie. De ahí que, *si volvemos del revés la figura de la libertad nos encontramos con que es responsabilidad* (Ortega y Gasset 1992 (1947): 375). Perelman también pondera el peso de la libertad cuando dice que cada elección constituye un riesgo, una opción que compromete la responsabilidad de quien elige (RP: 160):

«L’homme ne se trouve devant le néant, quand il doit choisir, et ses décisions ne sont pas absurdes. Ce qui influence sa décision, comme celle des autres, ce sont des arguments dont il doit lui-même apprécier la

---

<sup>2</sup> El hecho de existir en un espacio y en un tiempo que no son absolutos nos abre un abanico de posibilidades de acción, de elección:

«Par le fait que notre existence est situé dans l’espace et dans le temps, que nos moyens d’action sont toujours limités à plusieurs points de vue, on ne peut pas agir sans choisir.» Cfr. Perelman, «Le problème du bon choix» (1948), en (RP: 143-144)

Sin embargo, en el plano moral, también dentro del dominio práctico, nuestra elección está condicionada por las normas, valores y costumbres que la sociedad del momento acepta como correctas o adecuadas.

<sup>3</sup> Nos referimos a la libertad reflexiva y consciente de quien elige, ya que no todas las elecciones “les choix” a la hora de elegir tienen la misma importancia:

«La plupart des gens laissent à d’autres le soin de composer le menu de leurs repas et acceptent de manger à heures fixes. Le travail et le repos, les distractions et les lectures, et même les manifestations religieuses et politiques d’un grand nombre de nos concitoyens sont réglés comme les aiguilles d’une montre par les exigences d’un patron, les habitudes familiales et les traditions locales. Très souvent d’ailleurs, d’autres choisissent à notre place (...) Combien de personnes se rendent-elles compte que c’est de leur choix que dépend leur genre de vie, le milieu qu’elles fréquentent, les journaux qu’elles lisent ou la religion qu’elles pratiquent. En fait, ces personnes agissent comme s’il n’y avait pas de choix parce que la possibilité de se conduire d’une autre façon ne se présente même à leur esprit.» (RP: 144-145).



valeur<sup>4</sup>. Quand il s'agira d'adapter son système à des faits nouveaux qui suscitent un conflit dans sa pensée, le chercheur devra inventer des modifications possibles de ses conceptions, et choisir celle qui lui paraîtra la plus idoine. Il aura d'ailleurs à justifier ce choix, et montrer les raisons pour lesquelles il lui paraît préférable<sup>5</sup>, s'il désire obtenir l'adhésion de ses pairs.» (Rh: 166)

---

<sup>4</sup> El subrayado es nuestro, creemos que el carácter reflexivo de la expresión perelmaniana "*lui-même*" referido al hombre que ha de decidir, como es el caso del juez y el filósofo, invoca, por un lado, el compromiso y la responsabilidad moral a la hora de dar cuenta razonadamente de la decisión tomada (Cfr., P. Ricoeur (1990) 1993, *Se stesso come un altro* [Ed. Cast.: *Lo mismo como otro* (1996), Siglo XXI, Madrid], citado en "*el retorno de la responsabilidad*", en *Filosofía del siglo XX*, R. Bodei (2014: 187):

«P. Ricoeur relaciona la identidad personal, en el campo ético, no al 'yo' (término vacuo, entidad desanclada, independiente), sino al 'sí' (reflexividad que integran en un *tertium datur* la identidad y la alteridad. Pero este 'sí' no es el *Idem*, caracterizado por la permanencia en el tiempo y por la comparación entre sí de los distintos estadios del sujeto, sino el *Ipse*, la personalidad que se conserva proyectándose hacia la palabra dada, manteniéndose fiel a la 'promesa'. El *Ipse* permanece coherente consigo mismo uniendo al presente simultáneamente tanto la 'deuda' del pasado como el compromiso del futuro.»

Pero, por otro lado, es un compromiso que no identifica, como en el proyecto ilustrado, la justificabilidad para el conjunto de la humanidad con la verdad:

"Los antropólogos e historiadores de la ciencia han borrado la distinción entre una racionalidad innata y los productos de la enculturación. Filósofos como Heidegger y Gadamer (aquí también podríamos incluir a Perelman) nos han presentado consumadas concepciones historicistas del ser humano. Otros filósofos, como Quine y Davidson, han borrado la distinción entre verdades de razón permanentes y verdades de hecho temporales. El psicoanálisis ha borrado la distinción entre la conciencia y las emociones de amor, odio y miedo, y con ello la distinción entre moralidad y prudencia. El resultado ha sido borrar la imagen del yo común a la metafísica griega, la teología cristiana y el racionalismo de la Ilustración: la imagen de un centro natural ahistórico, el *locus* de la dignidad humana, rodeada de una periferia fortuita y accidental" (Rorty 1996: 241)

<sup>5</sup> La acción de "preferir" implica múltiples posibilidades a la hora de elegir; ante una única opción no hay elección posible. Para Perelman, la posibilidad de elegir se abre camino con una racionalidad argumentativa, distinta de una racionalidad demostrativa:

«C'est par rapport à des argumentations qui s'opposent, à une délibération où l'on examine le pour et le contre, que l'on peut comprendre enfin la signification et la portée d'une liberté de choix ou de décision, qui est étrangère à l'idée même de démonstration contraignante, par rapport à laquelle la liberté ne peut se concevoir que comme liberté d'adhésion.» (ChA: 293)

La NR define la argumentación en términos de libertad, subrayando que la libertad es, a la vez, elegida y *non-contraignante*, pero sin ser arbitraria, una «liberté d'adhésion» sin limitación, donde todo vale porque nada tiene valor: es la razón argumentativa, retórica, el posible *límite* de la libertad:

Pero antes que su decisión y su responsabilidad, si tuviéramos que decir con una sola palabra qué es lo esencial del filósofo, diríamos sin duda: *su visión*. Y no porque la tradición de la filosofía occidental haya sido *oculocéntrica*<sup>6</sup>, que lo ha sido, sino porque en el corazón de cualquier filosofía,

---

«Si la liberté “de choix ou de décision » se caractérise d’abord par l’exigence argumentative, elle doit alors aussi, et par là même, être comprise comme relevant de la raison.» (Vannier 2001 : 175)

<sup>6</sup> En la tradición filosófica occidental, la acción de ver -en sentido literal, y sobre todo, en sentido figurado (cuando ver algo es igual a entenderlo, comprenderlo)- ha sido privilegiada frente a las otras acciones de los sentidos: oír, degustar, tocar. La primacía de la visión, del sentido de la vista, sesga la manera de pensar occidental hasta extremos insospechados (Ortega y Gasset 1992); sobre todo, la visión de un solo punto de vista, el más antirretórico de los puntos de vista:

“Quizá no sea exagerado considerar la historia toda del pensamiento occidental como una historia de la metáfora de la luz: la caverna platónica y sus sombras, la ideología de *las luces* y la ilustración (Les Lumières), el propio lenguaje científico (los *observables* empíricos, lo que se tiene por *evidente*, las *demonstraciones* matemáticas, los *des-cubrimientos* científicos)...todo nuestro vocabulario científico y filosófico está impregnado por metáforas lumínicas (...) El mismo concepto de “demostración” es un concepto basado en la visión: el término griego para la demostración, la *deîxis*, significa “hacer ver”, “poner ante la vista”, “mostrar”. En ocultar esta deuda con la metáfora visual se juega gran parte del prestigio de una racionalidad que, como la occidental, lo extrae de su supuesta pureza respecto de los sentidos y sentimientos.” (Lizcano 2006: 138-139)

Richard Rorty ha sido quien con más *ironía* ha tratado “la jerarquía sensual oculocéntrica” en su crítica de la imagen de la mente como espejo (Rorty 1990, 2010), que:

“aun cuando fuese Descartes quien puliese nuestra “esencia de vidrio”, ya había estado dominando la tradición desde que la filosofía debelase a la retórica (sofista) que se centraba en el oído, el más temporal de los sentidos.” (Marín-Casanova 2014: 157)

En relación al “oculocentrismo” de las sociedades actuales, con Google y las redes sociales presentándose como espacios de “libertad”, movidos por la obsesión de hacerlo todo transparente, donde *cada uno se entrega voluntariamente, desnudándose y exponiéndose, a la mirada panóptica*, cfr. Byung-Chul Han 2012.

o en la mente de cada filósofo, nos encontramos una manera de ver el mundo, un aparecer o un *desaparecer*<sup>7</sup>, que es a la vez *un parecerle*:

«En effet, son rôle (el del filósofo) n'est pas simplement de décrire et de expliquer le réel, à la manière du savant qui vise à l'objectivité, il doit prendre position à l'égard du réel.» (DMP: 202)

La toma de posición respecto al *mundo*<sup>8</sup> (*prendre position à l'égard du réel*) resulta de una elección. Para Perelman, ni el único punto de vista del dogmático o la ausencia de todo punto de vista del escéptico eligen, sino la amplitud de miras del filósofo retórico. Tanto el dogmático como el escéptico se oponen a lo que Perelman, inspirado en la *Dialectica* de Genseth, llama *principe de responsabilité*<sup>9</sup>, en la base de toda elección razonable. Tanto el escéptico como el dogmático se mueven, a juicio de Perelman, sin margen de libertad: uno, el dogmático, porque encuentra el criterio absoluto que hace toda elección necesaria, y el otro, el escéptico, porque no la encuentra en absoluto, en cualquier caso, ninguno de los dos elige.

---

<sup>7</sup> Markus Gabriel, un filósofo muy joven y mediático, acorde con los tiempos que corren, desde su hiperrealismo niega la existencia del mundo como unidad engloba toda de todo lo que hay. Cfr. *Warum es die Welt nicht gibt* (2013).

<sup>8</sup> Traducimos la expresión perelmaniana *le réel* por *mundo*, porque creemos que Perelman concibe el ámbito de lo real como todo lo que hay, noción acorde, a nuestro entender, con la idea orteguiana de la filosofía como saber de la totalidad, poéticamente expresada en este pasaje de *¿Qué es filosofía?*: “Hamlet. Parejamente el mundo que hallamos es, pero, a la vez, no se basta a sí mismo, no sustenta su propio ser, grita lo que le falta, proclama su no-ser y nos obliga a filosofar- porque esto es filosofar, buscar al mundo su integridad, completarlo en Universo y a la parte construirle un todo donde se aloje y descanse.” (Ortega 2012: 126)

<sup>9</sup>Cfr. el “principio de responsabilidad” teorizado por Jans Jonas 1995 (1979). Es debido, paradójicamente, no al fracaso sino al “éxito desmesurado” de la técnica, que el hombre resulte altamente nocivo, incapaz de valorar adecuadamente el conjunto de las acciones de todos y de cada uno; este es el motivo por el que debería extenderse el radio de responsabilidad personal antes de que sea demasiado tarde. De ahí el nuevo imperativo ecológico de Jonas, formulado al modo kantiano: “Actúa de manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténtica sobre la tierra”. El “principio de responsabilidad” del que habla Perelman comparte con el de Jonas el alto grado de compromiso moral en el dominio de la acción. Así las cosas, es lógico que Perelman le reproche al escéptico el grave riesgo que corre si opta por abstenerse en lugar de actuar: no elegir sería ya elegir la falta de compromiso (*Rh*: 168). Cfr. en este trabajo el epígrafe 7.5. “Los principios de *revisibilidad* y de *responsabilidad*”, cap. 7, “La *derrota* de la filosofía”.

El filósofo retórico, a diferencia del dogmático y del escéptico, es un filósofo comprometido: su elección es libre pero razonada, y sobre todo, razonable. Lo que él es: su temperamento, su formación, su entorno, sus conocimientos, su escala de valores..., influyen en su elección y explican su filosofía, sin embargo, su justificación nunca es completamente exhaustiva puesto que sus elecciones no son absolutas, necesarias, definitivas:

« Le philosophe choisit son attitude: son choix est libre, mais raisonné. Ce qu'il est, son tempérament, sa formation, son milieu, tout son bagage de connaissances et ses jugements de valeur influencent le choix du penseur et expliquent sa philosophie, mais cette explication n'est jamais tout à fait exhaustive, car son choix n'est jamais tout à fait nécessaire.»  
(*Rh*: 169)

Ahora bien, si el filósofo se erige como portavoz de *une philosophie première*<sup>10</sup>, el que se considere metafísico o no, es lo de menos. Cambiaría el collar pero no el perro. Los primeros metafísicos imponían una filosofía particular del ser, es el caso de Aristóteles al dedicarse al estudio del ser en tanto que ser; y aquellos que en el transcurso de la historia del pensamiento se consideraban antimetafísicos la suplantaban por otra filosofía del ser.

Tampoco apuesta Perelman por el filósofo antimetafísico, al que considera relativista y escéptico (*Rh*: 162), porque una vez desmantelados los cimientos metafísicos, en su lugar, al igual que un *arroseur arrosé*, blande primeros principios, quizá menos firmes pero igualmente incondicionados. La alternativa propuesta por Perelman es *la philosophie régressive*, la del retórico, capaz de argumentar y decidir dentro de lo razonable sabiendo que nunca está todo dicho, ni falta que hace:

«C'est ainsi qu'apparurent des philosophes antimétaphysiques, c'est-à-dire opposés à toute philosophie première, ceux qui, communément, dans l'histoire de la philosophie, sont traités de relativistes et de sceptiques (...) Or celles-ci s'avéraient, à l'examen, être entachées des

---

<sup>10</sup> La imagen proyectada aquí de la figura del filósofo, tanto metafísico como retórico, está sacada de la distinción perelmaniana entre *philosophie première* y *philosophie régressive*, comentadas en el cap. VII de esta tesis. Cfr. "Philosophies premières et philosophie régressive" (1949), (*Rh*: 153-177): el "metafísico" es el filósofo que piensa en el marco de una "filosofía primera"; mientras que el "retórico" se desenvuelve en el *campo de argumentación* de una "filosofía regresiva".

mêmes défauts que les philosophies premières, objet de la critique sceptique : très souvent, ces raisons supposaient également la validité de principes premiers et inconditionnels, qui avaient le tort supplémentaire de n'être pas exprimés. Il en résulte que tout antiabsolutisme, tout antidogmatisme, pour être pris au sérieux, devrait s'efforcer de dégager les affirmations métaphysiques se trouvant à la base de la critique. Or, une pareille opposition de principe à toute philosophie première, si elle ne veut pas tomber sous le coup de sa propre critique, ne peut consister qu'en une philosophie régressive.» (*Rh*: 163)

Así pues, el criticismo kantiano trató con desprecio la metafísica dogmática al sostener que toda teoría del ser debería ser precedida por una epistemología. Si antes los primeros principios los establecía la ontología ahora los establece la epistemología, pero primeros principios a fin de cuentas. Después de Kant, el debate metafísico entre filósofos seguiría abierto durante siglos sin llegar estos a ponerse de acuerdo, incapaces de encontrar un lenguaje común; y luchando cada uno en su terreno realista, idealista, pragmático..., por establecer, no sus principios sino los principios ontológicos, epistemológicos y axiológicos, que, paradójicamente, desde un punto de vista retórico siempre serían *sus* principios:

«La lutte des systèmes métaphysiques du passé nous montre que les attaques les plus violentes contra 'la métaphysique' ont été presque toujours le fait d'autres métaphysiciens qui ne pouvaient admettre 'le critère ultime' ou 'l'intuition' évidente des adversaires sans accepter, du même coup, les propositions fondamentales de son système.» (*Rh* : 156)

Todas las vertientes de la filosofía dogmática, proclamada metafísica o autoproclamada antimetafísica, conducen al mismo punto de partida: el estrecho cauce de los primeros principios, absolutamente primeros por considerarlos necesarios y evidentes:

«...le point de départ qui sera constitué par une réalité nécessaire, une connaissance évidente ou une valeur absolue devant laquelle on ne peut que s'incliner.» (*Rh*: 155)

Punto de partida constituido y constituyente de una realidad necesaria, un conocimiento evidente y unos valores absolutos. Primeros principios de los que el filósofo, según Perelman, debe librarse. Eso no significa, sin embargo,

que el filósofo no cuente con principios sino que esos principios no son absolutos sino que más bien serían el resultado d'*une situation de fait* (Rh: 157), haciendo que lo fundamental<sup>11</sup> no sea lo fundacional sino relativo a los hechos que él mismo ha sistematizado, *et n'est considéré que comme un fait, plus important peut-être que les autres, mais toujours contingente* (Rh: 158), así lo fundamental siempre quedaría abierto a ser de otra manera, a lo contingente, en *el campo retórico*, fuera del dominio de una filosofía antirretórica que, paradójicamente, muy a pesar suyo, también es retórica.

La obra de Perelman se mantiene en la distinción que enfrenta el pensamiento absoluto antirretórico, el de la tradición metafísica, cuyo máximo exponente vendría representado por Descartes, racionalista a ultranza; contrapuesta a una nueva manera de entender la racionalidad, una *rationalité élargie*, de su NR. Nosotros consideramos que tan retórica es una como otra. No obstante, así como Platón distinguía entre la mala retórica (la de los sofistas persuadiendo a los hombres con sus opiniones) y la buena (la de los filósofos *convenciendo a los dioses mismos* (...) con sus verdades), nosotros también distinguimos entre “mala” y “buena” retórica pero de manera distinta y quizá no tan *clara*<sup>12</sup> como la platónica. A hombros de la NR de Perelman, exponente clave en la escena del pensamiento antidogmático, reflexionamos sobre la peligrosidad de los valores absolutos en filosofía, en realidad, peligrosos para cualquier ámbito de nuestra vida, porque, como decía Ortega y Gasset, la filosofía es algo que se hace desde esa realidad radical, en el sentido de *raíz*, que es la vida. La retórica “buena” sería aquella que borra cualquier atisbo de radicalidad<sup>13</sup>, en el sentido de extrema, de fundamentalismo en nuestros quehaceres, incluido el filosófico:

---

<sup>11</sup> En relación a la divergencia en la manera de concebir “le fondamental” por las filosofías *première* y *régressive*, cfr. Rh: 158.

<sup>12</sup> Las *philosophies premières* han abusado de la metáfora de la luz, desde la cegadora luz de la Idea del bien platónica que iluminaba la realidad del mundo inteligible hasta las ideas claras y distintas a la luz de la evidencia que se le muestran al sujeto cartesiano.

<sup>13</sup> Cfr. TA: 82: «Quand il s'agit de vérités, dont l'établissement fait appel à des critères reconnus indiscutables, comme on ne se trouve pas dans une situation où le recours à la argumentation est possible, il ne peut être question de fanatisme. Le fanatique es celui qui, adhérant à une thèse contestée, et dont la preuve indiscutable ne peut être fournie, refuse néanmoins d'envisager la possibilité de la soumettre à une libre

«Une longue expérience historique nous a enseigné qu'il est dangereux d'imposer, par la violence et l'inquisition, des convictions et des valeurs qui constituent, pour un philosophe ou un prophète, la vérité objective et la justice absolue. Il n'y a pas loin, en effet, du philosophe-roi et du prophète armé en tyran, d'autant plus despotique qu'il aura bonne conscience. Mais si le philosophe renonce à se servir de la force des armes pour imposer ses idées, son rôle n'est-il pas de faire valoir tout ce qu'elles ont de convaincant pour rendre l'humanité plus juste, parce que plus raisonnable ?» (DMP: 56)

Ahora bien, una filosofía sin fundamentos, como la del filósofo retórico<sup>14</sup>, no es una filosofía sin fundamento sino una filosofía con argumentos, abierta siempre a contra-argumentos y nuevos argumentos; y no una filosofía con un solo argumento esgrimido por la hegemonía de una razón levantada sobre un pedestal de verdades y valores absolutos. Sus argumentos retóricos, razonables, expresan las convicciones y las aspiraciones de un hombre libre, que elige y decide en un momento de la historia sabiendo que sus tesis aceptables para un *auditoire universel*<sup>15</sup>, no serán definitivas:

«Il n'existe pas, transcendant toute philosophie, des critères non formels auxquels l'argumentation rationnelle devrait se conformer. C'est pourquoi, en fin de compte, la raison philosophique implique la liberté de jugement du philosophe et la responsabilité qui en est corrélative. Le

---

discussion, et par conséquent refuse les conditions préalables qui permettraient, sur ce point, l'exercice de l'argumentation.»

<sup>14</sup> A partir de ahora al referirnos al filósofo utilizaremos la sinécdoque, el atributo por el sustantivo, de esta manera el filósofo absolutista será “el metafísico”; y el filósofo retórico será “el retórico”.

<sup>15</sup> Aunque la controversia siempre está servida con la noción clave de “auditoire universel” en la retórica perelmaniana, en este contexto, hemos de entenderlo como la encarnación de una razón histórica (Descartes encarnaba la razón eterna) con vocación universalista. El filósofo, “el intelectual de uso múltiple”, como lo llama Rorty, no solo quiere saber de todo sino que además pretende que todos lo entiendan. Como hijos de su tiempo, tanto el filósofo como su interlocutor, el *auditoire universel*, “constitué par tous les êtres raisonnables” no escapan a la marea histórica:

«(..) cet auditoire (cualesquiera de los auditorios) n'est pas une table rase, mais admet déjà certains faits, certaines présomptions, certaines valeurs et certaines techniques argumentatives. Ceci vaut pour tout auditoire, donc également pour celui qui doit, à nos yeux, incarner la raison (*l'auditoire universel*)» (JR: 100).

philosophe s'engage en jugeant ; en jugeant une philosophie, on juge aussi l'homme qui en est solidaire.

Sil en est ainsi, les critères, les valeurs et les normes dont fait état une philosophie ne constituent pas des vérités et des valeurs absolues et impersonnelles. Ils expriment les convictions et les aspirations d'un homme libre, mais raisonnable, qui s'efforce, grâce à un effort créateur, personnel et situé dans l'histoire, de présenter à l'auditoire universel, tel qu'il le conçoit, des thèses acceptables. Ces thèses, il cherchera à les justifier ou montrera qu'elles n'ont pas besoin de justification, en tenant compte des objections et critiques qui lui semblent pertinentes. Connaissant ses limitations, le philosophe sait que ses efforts ne produiront pas une œuvre définitive et complète. Même s'il a pu surmonter les difficultés et les problèmes dont il a eu conscience, il prévoit que l'avenir réserve à l'humanité d'autres difficultés et d'autres problèmes et que le progrès des connaissances ébranlera et modifiera les convictions qui lui ont paru acceptables par l'auditoire universel. C'est sera à d'autres, après lui, de continuer l'effort qu'il aura entrepris pour plus de rationalité et de justice, et moins de violence, dans les relations humaines. » (DMP: 65-66)

El filósofo dogmático, el de la retórica antirretórica, el de la retórica “mala”, el fundacionista<sup>16</sup>, el metafísico, por el contrario, se basa, al establecer los primeros principios, en una intuición o una evidencia. Luego se basa, en definitiva, en un hecho psicológico a la hora de afirmar la validez universal, incondicional, incluso absoluta, acordada al contenido de dicha intuición o evidencia. En el epígrafe del *TA* dedicado a la noción de *l'auditoire universel*<sup>17</sup>, Perelman señala que allí donde habita la evidencia racional, intemporal y absoluta, independiente de las contingencias locales e históricas, la adhesión del auditorio queda prendida de una verdad apremiante (*contraignante*); y la argumentación no tiene nada que decir.

La libertad de deliberación y de elección del individuo se desdibuja ante la certeza, la evidencia que anula toda posibilidad de duda. Para ilustrar con lenguaje expresivo las características de la certeza cartesiana, Perelman cita un texto de G. Dumas que viene a decir que la certeza, al excluir la duda, es la plena creencia, la creencia en grado superlativo de lo necesario y universal. De

---

<sup>16</sup>Los apelativos de “fundacionista”, “filósofo tradicional” y “representacionista” son todos válidos para referirnos a los filósofos que construyen filosofías sobre cimientos incuestionables por verdaderos y evidentes.

<sup>17</sup> Cfr. *TA*: 42.



este modo, el “evidencialista” (otro atributo del filósofo metafísico) se representa su evidencia, no como algo subjetivo sino como algo objetivo, debiéndose, por consiguiente, imponerse a todos en las mismas circunstancias. La certeza sería nuestro percatarnos de pensar la verdad al tiempo que se borra nuestra subjetividad. *Dans la croyance rationnelle, la vérité devient nôtre et nous devenons la vérité*<sup>18</sup>.

A fin de cuentas, un criterio de verdad insuficiente, ya que el sentimiento de seguridad y certeza que acompaña a la evidencia y nos impide dudar de ella no deja de ser un sentimiento o un estado mental, propio del filósofo y no de aquello que pretende conocer<sup>19</sup>. Perelman habla de *dépassement* al referirse al salto ilegítimo que va de lo evidente para el sujeto a lo propiamente evidente, lo impropio para el retórico anti-evidencialista. Por ello el filósofo retórico no ve claro lo evidente<sup>20</sup>, es decir, no ve lo que hay que ver, según el dogmático, el metafísico<sup>21</sup> por antonomasia. Pero desde un enfoque retórico, al que el punto de vista no le es ajeno, resulta difícil, por no decir imposible, legitimar la evidencia como criterio para reconocer la verdad:

«...dans les philosophies premières, le penseur se base sur une intuition ou une évidence, donc un fait psychologique, pour affirmer la validité universelle, inconditionnelle et même absolue, accordé au contenu de cette intuition ou évidence. C'est, justement, ce dépassement des conditions concrètes de vérification que, dans le langage habituel, on considère comme métaphysique, dans le sens péjoratif du mot.» (*Rh*: 158)

---

<sup>18</sup> *Op.cit.*: 44; G. Dumas, *Traité de psychologie*, t. II pp.197-198, 200.

<sup>19</sup> Quizá no podamos prescindir de esa firmeza de convicción que nos aporta la evidencia, que nunca deja de ser autoevidencia, esto es, la evidencia de un sujeto. Sin embargo, hemos de ser cautelosos si lo presentamos como garantía de la verdad y como criterio de conocimiento.

<sup>20</sup> La palabra “evidencia” (proviene del término latino *videre* “ver”) suele ir asociada al metáfora de la luz, sin luz no podemos ver. En filosofía nos referimos a la especial forma de presentarse para nosotros que tienen ciertos hechos y proposiciones que consideramos evidentes; y que en el plano del conocimiento produce una certeza que nos impide dudar de su verdad.

<sup>21</sup> En un sentido amplio también sería metafísico Perelman, así como racionalista. No obstante, en un sentido restrictivo, *la philosophie première*, la metafísica por antonomasia de la tradición filosófica, aquella que parte de primeros principios “evidentes”, se haya en las antípodas de la “metafísica” perelmaniana.

No es extraño pues que la metafísica, en el sentido peyorativo del término, haya sido siempre, a la vez, individualista y universalista, al partir de las evidencias de un solo filósofo que las declarará universalmente válidas (he aquí *le dépassement* de la evidencia). Descartes pensaba que el edificio filosófico construido sobre los cimientos de principios evidentes sería más sólido si solo intervenía *un seul esprit*, como si se pudiera escapar de la corriente histórica. Y es que por el hecho de estar conformados cultural, social e históricamente a ver las cosas de una determinada forma<sup>22</sup>, quizá tendamos a absolutizar nuestro punto de vista. Y es eso precisamente de lo que hemos de guardarnos:

«Cette prétention à l'absolu, que l'on ne peut justifier ni en se basant sur les conséquences des principes, qui son des faits contingents, ni en accordant à l'évidence le fragile statut de fait psychologique, oblige tout bâtisseur de philosophie première à concevoir une théorie de l'être et de la connaissance en harmonie avec une pareille attitude. Une philosophie première est toujours, et par définition, en quête de ces éléments définitifs et parfaits qui fourniront au système métaphysique une base invariable et éternelle.» (*Rh*: 159)

Con la retórica de su antirretórica, el metafísico es un retórico sin saberlo, pero lo que sí sabe es que él no es retórico ¿Cómo ser retórico alguien que habla de una realidad y de un conocimiento verdaderos más allá *del bien y del mal* de lo opinable? Con la *NR* se rompe la perniciosa dualidad platónica entre lo que es opinión y lo que es ciencia, así como la dualidad, en el plano estilístico, entre el contenido y la forma. Si el siglo XIX declaraba la paz a la sintaxis (contenido) y la guerra a la retórica (forma) al grito huguiano de *Prend l'éloquence et tord lui le cou!*; el siglo XX, *nada moderno*, se declara retórico

---

<sup>22</sup> A la determinación cultural, social e histórica que nos conforma y hasta nos deforma es a lo que se refiere Odo Marquard en *Apología de lo contingente* (2000 b: 138-139) al decir que *los seres humanos somos siempre más nuestras contingencias o casualidades que nuestra elección, lo contingente por destino* (lo que podría ser de otra manera pero no lo podemos cambiar) frente a *lo contingente por arbitrariedad* (lo que podría ser de otra manera y sí lo podemos cambiar).

(contenido *en forma*). La utilidad de la retórica estriba entonces en hacer el discurso *formosus*, con “hermosa forma”<sup>23</sup>.

El metafísico, aquel cuyo “logos” se situaba por encima de todos los demás, mostrándose único y relegando la retórica al artificio del estilismo, se valía, sin embargo, de *una retórica que camufla su intención de conseguir la adhesión de su auditorio, de persuadirlo para que modifique sus prácticas*<sup>24</sup>. Una vez en posesión de ciertas verdades absolutas, a las que todos deberían doblegarse, surge el problema para el metafísico de explicar convenientemente el desacuerdo en el dominio del conocimiento o de la acción por parte de aquellos a los que su retórica antirretórica no ha conseguido convencer. Es un escándalo pues, según Perelman, para toda *philosophie première*, la que se sostiene en principios absolutos, ver a los hombres oponerse a la necesidad y a la evidencia, preferir el error a la verdad, la apariencia a la realidad, el mal al bien, la desgracia a la felicidad, el pecado a la virtud. Luego un segundo elemento aparte del fundamento deberá ser introducido, una especie de obstáculo, *d’antivaleur*, de diablo, para explicar toda desviación del orden

---

<sup>23</sup> Cfr. *ER*: 166. Para Ramus, la retórica tiene como finalidad agradar pero no convencer, las verdades (el contenido) pueden ser conocidas independientemente de la forma del discurso. De ahí, según Perelman, la tendencia, cuyas premisas ya se encontraban en la concepción platónica de la retórica (*Fedro* 264c), a considerar el discurso como una obra de arte en sí mismo sin tener en cuenta a quien va dirigido, puesto que si no se convencer a los dioses mismos (*Fedro* 273e) no hace falta convencer, y menos aún persuadir, a nadie más. Es la disociación del contenido (las verdades) de la forma (el discurso) lo que desprecia al auditorio. El filósofo no tiene que persuadir ni convencer a nadie:

“Pero creo que me concederás que todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos, y que al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo.”(*Fedro* 264c)

La estructura del lenguaje, como la de un organismo vivo, era un lugar común de los retores, (Cfr. *Político* 277b, *Filebo* 64b, *Timeo* 69b, *Leyes* 752a), sin embargo, la forma del discurso (retórica) no sirve si no habla de verdades (filosofía):

“¿Y vamos a dejar descansar a Tisias y a Gorgias, que vieron cómo hay que tener más en cuenta lo verosímil que lo verdadero, y que, con el poder de su palabra, hacer parecer grandes las cosas pequeñas, y las pequeñas grandes, lo nuevo como lo antiguo, y lo antiguo como nuevo, y la manera, sobre cualquier tema, de hacer discursos breves, o de largarlos indefinidamente.”(*Fedro* 267a)

<sup>24</sup> J.A. Marín-Casanova (2014:166).

estableciendo un dualismo antitético<sup>25</sup>: lo subjetivo opuesto a lo objetivo, la imaginación a la razón, el placer al deber, la materia al espíritu... De ahí que el monismo inicial, lo absoluto, se transforme en un dualismo que explicará, a la vez, el mundo del ser y el del deber-ser (*Rh*: 160-161). Para el metafísico el origen de las normas, incuestionables, reside en algo externo al sujeto, sean leyes naturales (derecho natural) o por la gracia de dios. La realidad (derecho positivo), sin embargo, nunca responde a las expectativas de toda *philosophie première*, a menos que no se demonice el cambio (única concesión que el metafísico puede conceder), y se admita el *malum metaphysicum* (la mutabilidad) como necesario, como *desmalificador* de los males. Por ello, a partir de la *Teodicea* de Leibniz tendría sentido la historia, pero solo un tipo de historia, la Universal, la única *en el mejor de los mundos posibles*.

El retórico que vemos en Perelman, en cambio, no pretende situar su discurso por encima de todos los demás. No tiene esa necesidad. Su retórica no es huero artificio ni habla de lo Absoluto; se conforma con desplegar argumentos persuasivos y convincentes en su deseo no camuflado de conseguir la adhesión del auditorio. Para ello se vale de la razón al tiempo que hace gala de lo razonable. Nunca lo veremos en posesión de verdades absolutas; sus verdades son perspectivas, horizontes vitales propuestos, nunca impuestos. El desacuerdo no lo ve como un problema, sino que cuenta con él, así como con el error, la imperfección..., con la contingencia. No le gustan ni los monismos ni los dualismos, opta por la pluralidad, los valores democráticos y la tolerancia. El deber moral no le cae del cielo sino del ejercicio de su libertad. Para quien, como diría Vattimo, es “verdad lo que le libera” y no “le libera lo que es verdad”. Sabiéndose libre, elige sus acciones de forma autónoma y responsable; sus valores los apoya en el diálogo siempre abierto y consensuado a la hora de establecer cuáles son las normas que permiten *la mejor de las convivencias posibles*.

“C’est que le philosophe peut apprendre par l’étude du droit”<sup>26</sup> (1966), publicado en francés en 1968 en el libro compilatorio *Droit, morale et*

---

<sup>25</sup> Cfr. el epígrafe 7.2. “El *diable* de las filosofías primeras”, cap. VII, “La *derrota* de la filosofía”

<sup>26</sup> Inédito, este artículo fue publicado en inglés en *Natural Law Forum*, 1966; y en alemán en *Wissenschaft und Weltbild*, 1966; y publicado en la obra compilatoria *Droit, morale et philosophie* (1968), (*DMP*: 191-202).

*philosophie*, fue escrito cuatro años después de otro artículo con un título similar “Ce qu’une réflexion sur le droit peut apporter au philosophe” (1962), publicado en 1963 en *Justice et raison*<sup>27</sup>, obra recopilatoria centrada esencialmente en el problema de la razón práctica, *la détermination du rôle de la raison dans l’action* (JR: 5); y en cuyo prefacio Perelman se pregunta retóricamente si renunciamos a la razón cuando, al margen de un tipo de racionalidad puramente formal, podemos decidir y justificar nuestra decisión en el dominio práctico, allí donde la ciencia no nos ofrece una respuesta indiscutible sino todo lo contrario, muy discutible. La respuesta retórica es negativa: no se renuncia a la razón sino a un tipo determinado de razón, aquella que gravitaba en torno a las categorías de verdad y de demostración. En el seno de la *NR*, al supeditar la razón teórica a la razón práctica, hablamos de justificación y de decisión razonables<sup>28</sup>:

«Or est-il vrai que nous renonçons à l’usage de la raison quand il s’agit d’apprécier un projet, d’opérer un Choix, de justifier une décision? Comment raisonnons-nous dans tous les cas où l’étude scientifique d’un problème pratique ne nous fournit pas une réponse indiscutable? Les philosophes contemporains ne nous fournissent guère de réponse satisfaisante à cette deuxième question. Loin de désespérer en limitant le rôle de la raison au domaine théorique, nous avons essayé d’y répondre. Il nous a fallu entreprendre, sans idée préconçue, une longue recherche empirique, dans le but de dégager, grâce à des analyses concrètes, les techniques de raisonnement utilisées quand on délibère,

---

<sup>27</sup> Obra complementaria a la recopilación realizada en colaboración con L. Olbrechts-Tyteca en *Rhétorique et Philosophie pour une théorie de l’argumentation en philosophie* (1952), donde se concibe *une nouvelle conception de la raison, une nouvelle rhétorique*, al elaborar una teoría de la argumentación, *complémentaire*, en palabras de Perelman, a la teoría de la demostración. No es el caso que rechace un modo de conocer por otro sino que, la justificación en el dominio de los valores (*les jugements des valeurs*) no sigue el patrón objetivo de la ciencias, cuyos *jugements de réalité*, se integran en un saber unívoco, toda vez que objetivo y comunicable. Sólo dando de lado al positivismo, que en filosofía se esforzaba en modelar los métodos filosóficos siguiendo el camino de la ciencias exactas, se puede salir, según Perelman, del irracionalismo al que parecía estar abocada la razón práctica, una razón que no se conforma con *contempler* el mundo al *de-monstrer* un reflejo quietista que lo describa o lo explique; y que sirva de modelo para la conducta humana (primacía de la razón teórica sobre la razón práctica en la metafísica tradicional), sino un saber actuar en él, cuando deliberamos, criticamos, persuadimos, convencemos....(primacía de la razón práctica en la *NR*), cfr. el prefacio de *JR*: 5-8.

<sup>28</sup> Cfr. Jerzy Wróblewski, «Logique juridique et théorie de l’argumentation de Ch. Perelman», en Haarscher & Ingber (1986 : 175-196).

quand on critique, quand on argumente en vue de persuader et de convaincre. Cette recherche a abouti à l'élaboration d'une théorie de l'argumentation, d'une nouvelle rhétorique, complémentaire de la théorie de la démonstration, objet de la logique formelle.

Ces résultats ont mené, tout naturellement, à un élargissement de la notion de preuve et à une nouvelle conception de la raison.» (JR: 6-7)

Y si con nuestras decisiones razonables hubiere progreso moral, cuestión aún más discutible y sin garantía, sería resultado de desvelamientos (no en el sentido de descubrir, si acaso en el sentido de poner gran cuidado en lo que tenemos que hacer), de hallazgos graduales, mediante el uso de la “razón”<sup>29</sup>, de “principios” o “derechos” o “valores” (Rorty 1996: 257). Y en ese caso la historia, que siempre ha podido ser otra, no se ejecuta al son de una partitura preestablecida.

Aristóteles ha sido uno de los pensadores que mejor ha descrito, en su *Ética*, las múltiples dimensiones del hacer humano. De las actividades humanas reseñadas por el Estagirita: ciencia (teoría), arte (producción) y prudencia (razón práctica), la teoría de la argumentación perelmaniana de inspiración aristotélica, confesado por el mismo autor en un sinnúmero de ocasiones, se desvincula del proceder “científico” *porque lo científico es demostrable, mientras que el arte y la prudencia versan sobre cosas que pueden ser de otra manera* (*Ética nicomáquea*: 1140b-1141a), lo que equivaldría a decir que, si el conocimiento de la razón teórica se asienta sobre lo necesario, en lo que no puede ser de otra manera, el conocimiento de la

---

<sup>29</sup> Esta “razón” retórica ya no quiere saber de la relación entre una esencia ahistórica del alma humana y la verdad moral, que bien alto vociferaba la “razón” ilustrada. Una relación que aseguraba que la discusión libre y abierta daría lugar a “una respuesta correcta” a las cuestiones morales y científicas. Véase para esta “valoración” coincidente, a nuestro juicio, con la de Perelman, la idea ilustrada de “razón” en R. Rorty, *Objetividad, relativismo, y verdad* (1996): 240:

“Si tenemos propensión a filosofar, desearemos el vocabulario que nos ofrecen Dewey, Heidegger, Davidson y Derrida, con sus características advertencias en contra de la metafísica, en vez del ofrecido por Descartes, Hume y Kant. Pues si utilizamos el primer vocabulario, estaremos en condiciones de concebir el progreso moral como un historia de realizaciones más que de hallazgos, de logros poéticos de personas o comunidades “radicalmente situadas”, en vez de cómo *el desvelamiento* (la cursiva es nuestra) gradual, mediante el uso de la “razón”, de “principios” o “derechos” o “valores”.” (*Op. cit.*: 257)

razón práctica, como la retórica, por el contrario, se vuelca en plausible, en lo que sí puede ser de otra manera:

«El mismo Aristóteles, por ejemplo, en las páginas iniciales de la *Ética a Nicómaco*, observaba que en la ciencia ética no es posible, dada la naturaleza de la materia tratada, conseguir el mismo grado de rigor demostrativo que se alcanza en matemática (el cual, por lo demás, no se alcanza ni siquiera en física), pero añade enseguida que quien pretendiese semejante rigor en ética sería tan tonto como quien, al contrario, se contentase en geometría con demostraciones sólo probables y no necesarias. “ (Agazzi 2011: 47)

Dos tipos de conocimiento, teórico y práctico -correspondientes a esa perenne dualidad que, como dice Ortega, desdobra la vida en *vita contemplativa* y *vita activa*, en acción y contemplación-, de una razón que, vista desde la perspectiva que nos da la historia, está hecha a la medida del hombre aunque pretenda con su discurso siempre *retórico*<sup>30</sup> convencer a los dioses mismos o a un *auditoire universel divinomórfico* pero con semblante histórico, valga el oxímoron.

Al abandonar *el racionalista*<sup>31</sup> como modelo el conocimiento *more geométrico* y el proceder de las ciencias formales y experimentales mucho

---

<sup>30</sup> En esta tesis sostenemos, dentro del marco de una retórica concebida como teoría de la argumentación, que el hecho de que la filosofía en su historia haya renegado y vituperado a la retórica nunca la ha eximido de su perfil retórico, en tanto y en cuanto que siempre necesita de argumentos para sostenerse.

<sup>31</sup> Lo poco que ve *el racionalista* a través de *la preuve démonstrative et le calcul* de su razón miope lo ve muy bien, sin embargo, todo lo que se sale del radio de su menguada visión lo considera irracional (le domaine de l'expérience et de l'action), cfr. *JR*: 97:

« Remarquons que si, depuis trois siècles, notre tradition philosophique peut être caractérisée par sa conception particulière de la raison, dont les seules manifestations seraient la preuve démonstrative et le calcul, tout homme considère qu'il raisonne quand il délibère, discute, argumente ou justifie une attitude. Et ce fait est reconnu implicitement même par ceux qui limitent la compétence de la raison à l'aspect formel du savoir, parce que, pour faire prévaloir leur point de vue dans un débat, ils ne peuvent recourir ni au calcul ni à une démonstration formelle, mais à l'argumentation, qui est le seul usage de la raison possible en l'occurrence » (*JR* : 98).

Perelman con su *raison historique* (*la raison éternelle* es la del racionalista *miope*) opera la miopía de la estrecha razón del racionalista tradicional pero sin salirse él mismo de la tradición:

tendría que aprender el filósofo, a tenor de Perelman, del papel desempeñado por el juez en la sociedad, en la arena de la dialéctica constante entre la razón y la voluntad, siempre interactuando, en un mundo de razones y voluntades, valga la sinécdoque.

La práctica del derecho nos enseñaría a los filósofos a no reconocer una dualidad irreductible ente la razón y la voluntad como facultades separadas; y por consiguiente, nos invitaría a rechazar cualquier tipo de metafísica absolutista<sup>32</sup>, ya sea racionalista o voluntarista, que se preocupe de elaborar un orden racional que elimine toda decisión individual o de presentar una voluntad perfecta, que ninguna regla limita, destilando arbitrio en estado puro. Con lo que, si, contrariamente al inerte *Bartebly*, *prefiriésemos hacerlo*, quedaría muy limitado, si no absurdo, el ejercicio de nuestra libertad a la hora de decidir y de actuar:

«On peut se demander si l'existence chez Aristote de deux traités consacrés à l'argumentation, *Topiques* et *Rhétorique*, l'un se référant à la discussion théorique de thèses, l'autre tenant compte des particularités des auditoires, n'a pas favorisé cette distinction traditionnelle entre l'action sur l'entendement et l'action sur la volonté. Quant à nous, nous croyons que cette distinction, qui présente la première comme entièrement impersonnelle et intemporelle, et la seconde comme tout à fait irrationnelle, est fondée sur une erreur et conduit à une impasse. L'erreur est de concevoir l'homme comme constitué de facultés complètement séparées. L'impasse est d'enlever à l'action fondée sur le choix toute justification rationnelle, et de rendre par là absurde l'exercice de la liberté humaine. Seule l'argumentation, dont la délibération constitue un cas particulier, permet de comprendre nos décisions. C'est pour cela que nous envisagerons surtout l'argumentation dans ses effets vers l'avenir, elle se propose de provoquer une action ou d'y préparer, en agissant par des moyens discursifs sur l'esprit des auditeurs.»(TA: 62)

---

«Elle (la raison historique) fait également partie d'une ligne d'évolution historique; elle s'insère dans la tradition rationaliste de l'Occident, et c'est pour sauver cette tradition que je vous propose d'élargir la conception nécessaire de la raison qui domine, depuis trois siècles, nos débats philosophiques.» (JR: 103)

Perelman se sitúa así pues, a través de la perspectiva de una razón histórica, de amplitud de miras, en una línea de diálogo con la tradición.

<sup>32</sup> Cfr. TA: 676, tenemos toda una declaración perelmaniana de principios anti-dualistas y anti- absolutistas.



El artículo «Ce que le philosophe peut apprendre par l'étude du droit» comienza oteando sucintamente la historia de la filosofía para llegar a la conclusión de que los filósofos, y esto es lo que lamenta Perelman, que sí han pensado en la geometría como modelo de racionalidad, no han pensado, sin embargo, en el modelo jurídico, más bien han mostrado desprecio hacia él (*DMP*: 191).

La inscripción platónica en la entrada de la Academia franqueaba el paso solo al geómetra, al racionalista por excelencia. Y Descartes utilizaba como modelo para su método, el geométrico. Es más, la tradición filosófica, al menos la racionalista, según Perelman, más bien ha manifestado desprecio por el Derecho y sus métodos. En lugar de argumentar sobre lo justo, Platón, por ejemplo, aspiraba a ofrecernos el conocimiento de la justicia verdadera al tiempo que ponernos en guardia frente a aquellos hábiles sofistas capaces de esgrimir un conocimiento y una noción de la justicia, o de cualquier otro asunto de la *res-pública*, barnizados de verdaderos cuando solo contaban opiniones (*doxa*). No obstante, el conocimiento verdadero (*episteme*) permite al *filósofo gobernante* dar cuenta de las adecuadas soluciones racionales a todo problema de justicia. Platón no hallaría respuestas sino la solución misma. Bastaría saber qué es la justicia para reconocer lo justo. El intelectualismo moral heredado de su maestro Sócrates liga estrechamente los valores morales al cálculo cognoscitivo. De ahí que en la racional *República* no sean necesarios los sofistas, los abogados *avant la lettre*, bastaba con los filósofos para conocer y juzgar:

« Au lieu de discuter, à perte de vue, sur les ombre du juste, Platon aspire à nous fournir la connaissance de la véritable justice, celle qui permettra au dialecticien, seul apte à s'occuper de politique, de trouver les solutions rationnelles à tout problème de justice.» (*DMP*: 191)

*Calculemos* pues para evitar las discrepancias, habría sido el lema de la tradición racionalista abierta por Platón, y hasta empirista, si hemos de seguir el modelo calculador trazado por las ciencias experimentales:

«À l'entrée de l'Académie, Platon avait fait mettre l'inscription : «Nul n'entre ici s'il n'est géomètre»; de même Descartes et Spinoza proposaient aux philosophes la méthode géométrique comme modèle de rationalité. Leibniz rêvait de pouvoir terminer les disputes philosophiques grâce à un recours au calcul : *calculamus*, et souhaitait de mettre fin aux divergences des philosophes par les mêmes procédés qui mettent d'accord les mathématiciens. D'autres penseurs, de tendance empiriste, depuis Hume jusqu'à Piaget, proposent aux philosophes de suivre les méthodes des sciences expérimentales.» (*Ibidem*: 191)

Pero el cálculo, si no es *kairós*, medida conveniente, momento oportuno (tal como hemos visto en el epígrafe 3.3., cap. III), no tiene dominio dentro del *champ rhétorique*. El *cálculo* propio de la retórica solo puede venir auspiciado por *Kairós*, ayudándonos a saber calibrar las partes de un discurso, sin las fisuras de la distinción entre la forma y el contenido: haciendo coincidir lo que el discurso dice con como se dice.

En las *sociedades utópicas*<sup>33</sup>, hay pocas leyes, pocos jueces y ningún abogado; *claras y distintas*, ellas son accesibles a todos y no necesitan interpretarse<sup>34</sup> para ser comprendidas, si acaso el juez, sabio y justo, podría pronunciarse en caso de un improbable desacuerdo. Pero en ningún caso se contaría con *une milliasse d'interprètes qui ne s'accordent entr'eux non plus que les horloges, et causent des scrupules et distractions d'esprit par la*

---

<sup>33</sup> Perelman al hablar de las utopías racionales utiliza la expresión de *cités*, sin embargo, en nuestra traducción e interpretación del texto hemos considerado más oportuno volcarla aquí al castellano en "sociedades" porque, por un lado, en este contexto se habla con un alto grado de generalidad y el término ciudad nos parece más restrictivo. Ningún lugar hay reservado en estas « sociedades » para los juristas, algo impensable para una sociedad como la nuestra, ¿qué haríamos nosotros sin abogados ni jueces? Ni imaginar podemos:

«Dans toutes les cités utopiques, que l'on veut rationnelles, aucune place n'est réservée aux praticiens du droit, même quand elles sont l'oeuvre des juristes.» (*DMP*: 191)

<sup>34</sup> Las leyes nunca son en realidad del todo claras y conceden siempre a quienes las aplican un margen de interpretación, rara vez coincide exactamente la letra con la finalidad de la ley, por lo que:

«Il existe un rapport inversement proportionnel entre la clarté de la loi et le pouvoir d'interprétation accordé à ceux qui doivent l'appliquer. Celui-ci devient d'ailleurs d'autant plus grand qu'avec l'évolution de la société, les progrès techniques et les changements des mœurs, la lettre de la loi s'oppose de plus en plus à son esprit, c'est-à-dire à sa finalité.» (*DMP* : 200)

*diversité de leurs opinions*<sup>35</sup>. En la ciudad ideal, trazada a la perfección, sin apenas conflictos, lo ideal es que las leyes estén inscritas en el corazón, la conciencia y la razón de cada uno, para qué entonces los jueces y los abogados. *Imagine-t-on des tribunaux au sein du paradis?* (DMP: 192)

En *las sociedades reales*, o como diría Odo Marquard, ni el infierno ni el paraíso en la tierra sino *la tierra en la tierra*<sup>36</sup>, la diversidad de leyes sería la prueba de nuestra ignorancia sobre la verdadera justicia puesto que lo que es conforme a la razón no debería ser justo aquí y allí, hoy y mañana, justo para uno e injusto para otro. Todo lo justo, como todo lo verdadero, debería ser justo universalmente. Para *el perfeccionista*<sup>37</sup>, todo desacuerdo sería signo de imperfección, de falta de razón. Si dos interpretaciones de un mismo texto son razonablemente posibles, es porque la ley debe ser ambigua, luego imperfecta. El desacuerdo sería visto como un escándalo resultado de la imperfección del legislador o debido al sutil engaño de los abogados. El sentido innato de la justicia, del que cada juez justo estará ciertamente provisto, debería poder poner inmediatamente orden (DMP: 193).

Perelman parece lamentar, pero solo retóricamente, la inutilidad de un modelo matemático para el Derecho<sup>38</sup>:

---

<sup>35</sup> Texto de Eméric Crucé, *Le Nouveau Cynée ou Discours d'Etat*, 1623, citado por Perelman por mediación de P. Foriers, « Les utopies et le droit » en *Les Utopies à la Renaissance*, (1963 : 240).

<sup>36</sup> Quien solo consiente entre los extremos, el *ens perfectissimum* (todo) y el *ens defectissimum* (nada), entre el paraíso y el infierno, nada quiere saber de lo suficiente, de la segunda mejor posibilidad, de *la tierra en la tierra*. .Cfr. Marquard (2000b (1986): 66).

<sup>37</sup> Otra manera con la que nombrar al “metafísico”, al buscador de Sentido, en un único sentido, en las perfectas pero muertas aguas de lo absoluto. Por ello sería conveniente, si queremos ser “retóricos”, renunciar al *sinsentido del desprecio de las respuestas ‘pequeñas’ por el sentido* y abrimos a la pluralidad de sentidos. Diferencias aparte, tanto Marquard (escéptico confeso) y Perelman (anti-escéptico confeso) abogan por una filosofía de la pluralidad, abierta a la contingencia, *à rebours* de casi toda la tradición filosófica, el mismo Hegel, refiriéndose a ella, decía que la consideración filosófica no tiene otra intención que alejar lo contingente. Alejar lo contingente sería, y en esto estarían de acuerdo Perelman y Marquard, alejar de lo humano lo demasiado humano: solo salvando lo contingente tiene realidad la filosofía y el ser humano. Cfr. *Op.cit.*: 127.

<sup>38</sup> Perelman, en realidad, quiere romper con la obsesión por las matemáticas que fascinan a los filósofos desde Platón:

«Pourquoi l'**accord**<sup>39</sup> que l'on constate devant les axiomes et les théorèmes mathématiques ne serait-il pas réalisé en droit ? Puisque la raison divine, dans son omniscience, connaît le vrai et le juste en toutes choses, ne faut-il pas étendre à toutes les matières, cette connaissance claire et distincte, conforme à la raison divine, qui fait la gloire de la géométrie?» (*Ibidem*)

Si hacemos extensiva la pregunta retórica formulada por Perelman en relación al Derecho a la Filosofía, cabría preguntarse por qué un modelo así, matemático, no sirve tampoco en Filosofía. En estos tiempos veloces<sup>40</sup> de *virtualidad relativa*, tiempo ha, o al menos esa es la impresión, que se extinguió la *mathesis universalis*<sup>41</sup>, esa convicción que cree que lo que hay absolutamente, se impone como absoluta realidad:

«Aujourd'hui il est peu probable qu'une nouvelle métaphysique puisse écartier à nouveau la rhétorique à faire revivre la nécessité mathématique comme modèle de discours et de pensée. Une des caractéristiques de la pensée contemporaine est la reconnaissance de la dimension problématique de l'existence comme des valeurs. Même la science a

---

«Il (Perelman) note le fossé qui sépare les raisonnements mathématiques mis au point par la logique formelle et les raisonnements juridiques habituels décrits par l'argumentation.» (Lempereur 2012 (1990) : 18, *ED*)

<sup>39</sup> Hemos resaltado la palabra "**accord**" porque eso, el acuerdo entre los hombres, es lo que, en resumidas cuentas, propone Perelman en la *NR*. Sin embargo, así como el acuerdo, en el dominio de las ciencias formales, *in nuce*, sería unánime, por principio; en Filosofía y en Derecho, lo unánime es justo lo contrario: la falta de acuerdo, en principio. Múltiples son las ideas y múltiples los litigios *en el reino de los hombres* hasta llegar a un acuerdo, y nunca será definitivo.

<sup>40</sup> Cuando el hombre ya no *contempla las ventanas de Dios*, la velocidad, incorporal, inmaterial, es la clave (clavier) con la que está cifrado el mundo y nuestras relaciones en él: *la vitesse est la forme d'extase dont la révolution technique a fait cadeau à l'homme*. Cfr. Kundera, *La lenteur*, 10.

<sup>41</sup> Con la expresión *mathesis universalis* nos referimos a la metafísica de la evidencia, la que busca el fundamento necesario de las cosas, trasparente a un pensamiento *sin supuestos*:

«Renouant avec l'étymologie grecque qui fait des mathématiques la *mathesis* par excellence (on se souvient du mot de Platon inscrit au fronton de son Académie : 'Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre'). Descartes rêve d'étendre la certitude mathématique à l'ensemble du savoir. L'auteur du *Discours de la méthode* est en effet plus soucieux d'unité et d'universalité que de totalité –ou plutôt la totalité à laquelle il s'intéresse et qui lui paraît présenter quelque valeur est celle qui est portée par l'Un et l'universel.»(Godin 1998 : 519)

cessé d'être analysée comme une suite de résultats qui s'accumulent de façon progressive. Ainsi, pour Popper, elle s'assimile plutôt à une démarche conjecturale, dont la falsifiabilité intrinsèque rend problématique le résultat le plus certain en apparence. En fait, c'est tout le champ de la réflexion qui se révèle traversé par la problématique. L'écroulement d'un certain type de rationalité au siècle passé a affecté l'ensemble de la tradition occidentale, bien au-delà des critiques adressées à Descartes et au primat de la conscience. Car les idées de nécessité, de vérité univoque, de démonstration, de clarté ou de formalisation naissent avec la philosophie grecque. Le déplacement est certes important, mais il ne crée pas de véritable rupture par rapport au modèle millénaire d'une raison qui affirme sa confort. » (Meyer 1993 : 8-9)

Paradojicamente, el ideal de una razón universal, a la manera de un sistema de geometría, ha dado lugar a sistemas, tanto en Derecho como en Filosofía, muy divergentes (DMP: 193).

¿No será mejor -se preguntaba Perelman a mitad del siglo pasado- dejar de imitar al matemático o al científico y reconocer, de una vez para siempre, que las divergencias de todo tipo que nos encontramos en el ámbito del Derecho *tiennent à sa nature même, à sa spécificité par rapport aux sciences?* La especificidad del Derecho, que hace de él *lo otro* de las ciencias formales y experimentales, es válida también para la Filosofía:

«Trop souvent, en effet, les logiciens se sont bornés à étudier les techniques du raisonnement et les moyens de preuve des sciences déductives et inductives ; trop souvent, c'est en s'inspirant du modèle fourni pas celles-ci que l'on a cherché à élaborer la méthodologie des sciences humaines, du droit , de la philosophie, et spécialement de la philosophie morale. Il serait utile que l'on reconnaisse enfin la spécificité des raisonnements qui, tel le raisonnement juridique, conduisent à des conclusions d'ordre pratique, qui visent à justifier des décisions, des choix et des prétentions, qui cherchent à établir la rationalité d'une conduite.» (DMP: 100)<sup>42</sup>

No es específico así pues en Derecho- y esto es lo que del Derecho, conocimiento práctico por antonomasia, puede aprender la Filosofía- el razonamiento que sigue la cadena lógica del silogismo, sino el razonamiento práctico que pone el punto de mira en la elección, en la decisión, personal pero

---

<sup>42</sup> Cfr. asimismo «La spécificité de la preuve juridique» (1959), en *JR* : 206-218.

no arbitraria, porque aunque no se pueda demostrar usando la prueba lógica impersonal sí que se puede motivar, justificar, argumentar. La cadena lógica tiene contados los eslabones que necesariamente hemos de contar, y solo hay una manera de contarla<sup>43</sup>. No es extraño que el método cartesiano empiece pisando fuerte en la primera planta, la de la evidencia y termine en el último piso de la enumeración, es decir, con el recuento de todos los pasos al cerciorarse de no haberse dejado ninguno atrás, pero ¿no es esto mismo un añadido hipotético y nada evidente? Sin embargo, lo específico no es que el juez o el filósofo no sean lógicos, eso no tiene nada de particular, sino que en última instancia siempre han de decidir las premisas de las que partir:

«Assimiler le raisonnement judiciaire à un syllogisme, dont la conclusion serait vraie, parce qu'elle peut être démontrée formellement à partir de prémisses vraies, c'est masquer la nature même du raisonnement pratique, c'est le transformer en un raisonnement impersonnel, dont aura éliminé tout facteur de décision, qui est pourtant essentiel.» (DMP: 93)

Pero el juez y el filósofo no solo han de elegir el punto de partida, sino que también han de seleccionar los argumentos y la manera de enlazarlos. El resultado, la argumentación, a diferencia de la demostración, siempre puede ser contada de otra manera<sup>44</sup>. En la tradición judía, en el Talmud, *deux*

---

<sup>43</sup> Aquí encadenamos la metáfora de *la rigidez de la cadena lógica* con el lenguaje unívoco de la *mathesis universalis*, el utilizado en la narración monolítica de los grandes relatos, aquellos que no pueden ser de otra manera. Desde esta perspectiva, no hay diferencia entre una razón argumentativa y una razón narrativa; pero sí, entre una razón argumentativa y una razón demostrativa; aunque para hablar de las excelencias de la demostración necesitemos de la argumentación.

<sup>44</sup>Cfr. el epígrafe «L'unique rationel et le raisonnable pluriel. L'opposable et le discutible» en el que Marc Angenot hace hincapié en la idea de que si bien en la demostración, el trayecto que siguen los razonamientos es unidireccional (única dirección racional), en la argumentación, por el contrario, el camino recorrido es pluridireccional (distintas direcciones, todas ellas razonables):

«Il n'est qu'une manière d'être rationnel dans la déduction démonstrative alors qu'il est sociologiquement et historiquement possible pour plusieurs individus d'être diversement et concurremment raisonnables 'en l'absence d'une vérité contraignante dans le champ du raisonnement pratique'. Dans une controverse, le désaccord persistant n'implique pas que l'un des camps est raisonnable et l'autre pas (ou que les deux sont symétriquement dans l'erreur): 'Il y a plusieurs façons d'être raisonnable, et ce n'est pas parce qu'elles ne sont pas d'accord sur une décision à prendre que deux personnes ne peuvent pas être, toutes deux, raisonnables », écrit Perelman dans « Morale et libre examen. »

*interprétations opposées peuvent être également respectables, et il n'est pas nécessaire de condamner comme déraisonnable l'un au moins des interprètes (DMP: 194).*

El que múltiples interpretaciones, todas razonables, puedan *convivir* en la tradición talmúdica nos hace pensar en el elogio de la ambigüedad de Odo Marquard en contra de la univocidad de las ciencias de la naturaleza. Según el filósofo alemán, las ciencias del espíritu, entre las que se encontrarían el Derecho y la Filosofía, lo que más necesitan no es una operación de belleza que las acomode a la teoría de la ciencia, sino más coraje para ser ellas mismas:

«Esto vale también para el problema de la univocidad. Según dicen, quien narra incumple el deber científico de univocidad, de modo que en las ciencias del espíritu se produce la ambigüedad. Pero quien reprocha esto a las ciencias del espíritu pasa por alto algo muy importante: en las ciencias del espíritu interpretadoras, la univocidad no es un ideal que no se alcanza, sino un peligro que hay que evitar.» (Marquard 2000b (1986): 119)

Al no manejarse con un lenguaje unívoco, divergencias irreductibles tienen lugar en los ámbitos del Derecho (si fuese unívoco no existiría) y de la Filosofía (si fuese unívoco solo existiría una). En la decisión, ínsita en el Derecho y que no debe ser arbitraria, toman carta de naturaleza las razones aducidas haciendo de la propia decisión una elección razonada y, en la medida de lo posible, razonable, *tout jugement doit être motivé*. El derecho positivo tiene así pues como correlativo la noción de decisión, si no razonable, al menos razonada ( *DMP Ibidem.*), ajena a la “libertad” del sujeto cartesiano sin historia, absolutamente al margen del espacio y del tiempo, fundador de una realidad apremiante y una razón metafísica, para quien los pareceres no cuentan si no son evidentes. Se trata de una razón sobre el pedestal de los *a priori*, que habla un lenguaje unívoco y se repliega ante la pluralidad de valores y opiniones. Solo el despliegue del lenguaje *plurívoco* de la *NR* que hermana al filósofo con el juez, haciendo uso de una nueva racionalidad, podría rescatar a

---

Perelman admet dès lors qu'il y a une pluralité de solutions raisonnables sur la plupart des questions de droit. Le raisonnable interprété par des juristes aussi éminents et savants que possible ne renvoie pas à une solution unique et n'y aboutit guère.» (Angenot 2012: 68)

la retórica del contorno de la Razón céntrica (centro) y *cétrica* (cetro) que la había relegado a la periferia, al límite del adorno; y poder restañar así la brecha abierta -en la Antigüedad por Platón, y en la Modernidad, de manera conspicua por Descartes-, entre Filosofía y Retórica.

Las filosofías que toman las ciencias como modelos no contemplan la idea de decisión razonable. Estas filosofías se construyen en función de la idea de verdad, probable o cierta, cifrada en el cálculo. Ante la verdad, no hay lugar para la elección razonable, puesto que toda elección, desde esta perspectiva dogmática, implica ignorancia de la verdad. Ser razonable consistiría en conformar las ideas a una realidad objetiva, o presentarlas de tal forma que su claridad y distinción nos postren ante la evidencia. De esta manera, la posibilidad de elegir es correlativa a la ignorancia de la única respuesta (*DMP*: 194-195).

El racionalismo clásico, como el de Descartes y Spinoza, al estudiar la relación entre la razón y la voluntad, se ha inspirado en un modelo absoluto, de ahí que haya falseado, según Perelman, las relaciones efectivas entre estas facultades hasta el punto de eliminar una de ellas en beneficio de la otra. Saliendo triunfante la razón. La perfección divina puede considerarse bien como voluntad perfecta o como razón omnisciente ¿Qué ocurre pues ante tal modelo de perfección? La voluntad no encuentra ante ella ninguna realidad ni ninguna norma; lo que ella decide se convierte, por el mismo hecho de decidir, en realidad, verdad y justicia. La voluntad divina es en Descartes, creadora de lo real y fundamento de todas las normas, ya que nada puede limitar ni su omnipotencia, ni su perfección. Sin embargo, esta voluntad perfecta es arbitrio en estado puro, puesto que no se conforma a ningún criterio exterior a ella, no hay voluntad más allá de una voluntad perfecta (*Ibidem*).

En Spinoza, la razón divina es conciencia de un orden sistemático, en el que todas las proposiciones son teoremas encadenados de una forma rigurosa. En la medida que el hombre es razonable y se conforma a sus ideas claras y distintas, es libre, pero al ser su libertad identificada con el orden de la razón, queda mermada cualquier capacidad de decisión o de elección no conforme con la razón misma (*Ibidem*):



«Es la actitud de Spinoza: si contemplar la eternidad de la verdad matemática como estructura necesaria del Ser configura mi beatitud, esto es, es mi libertad, mi libertad coincide con la aceptación pura y simple de un orden que se me ha impuesto, es decir, el *amor fati* (...) En otras palabras, en el fondo de toda concepción de la liberación por medio del conocimiento de cómo están verdaderamente las cosas, del orden racional del mundo, hay una enorme religiosidad metafísica frente a una necesidad que me trasciende: es así, no puede ser de otra manera<sup>45</sup> y yo estoy contento, *debo* estar contento.» (G. Vattimo (2000) 2012: 100)

Luego, tanto en la concepción cartesiana como espinosista, no hay para la voluntad humana que trata de evitar el error y el mal ninguna posibilidad de una elección si no es conforme al orden racional. Una elección no arbitraria, guiada por reglas, presupone el ejercicio de un poder de decisión dentro de un marco previo. Ahora bien, esta doble condición, el no ser arbitraria y estar inserta en un marco previo, se opone tanto a la idea de una voluntad perfecta, criterio de toda norma, como a la idea de una razón perfecta, capaz de determinar la única solución concreta de todos los problemas, y eliminar pues toda posibilidad de una elección “razonada” ya que sería la razón misma la que elegiría de manera absoluta. De lo que se concluye que en un modelo divino de racionalidad y de voluntad no hay lugar para la decisión:

«(...) le modèle divin des rationalistes est-il inadéquat dans la mesure justement où il ne fait aucune place à l'idée de décision raisonnable.» (DMP : 195)

Ante una crítica tan vehemente como la hecha por Perelman al racionalismo cartesiano -ha sido el método geométrico el que ha inspirado la idea de una razón absoluta en los racionalistas clásicos- no tiene sentido tal como lo hemos argumentado en un capítulo de esta tesis,<sup>46</sup> considerar que el *AU*, el auditorio al que va dirigido el discurso filosófico, sea la encarnación ideal de la razón absoluta:

---

<sup>45</sup> El subrayado es nuestro. Lo que “no puede ser de otra manera” al querer eliminar toda diferencia, lo otro, no entiende la diferencia y las diferencias entre los hombres en un indefinido plural.

<sup>46</sup> Nos referimos al capítulo “La *representación* del *AU*”, donde abordamos el carácter trópico de este auditorio, al cual se dirigen los argumentos del filósofo; y del juez.

«Cet idéal de rationalité suppose l'humanité purgée par le doute de tous ses préjugés, de ses dogmes, de ses valeurs et de ses normes, qu'une longue histoire a déposés dans la conscience de chaque société constituée.» (DMP:196)

La libertad, para nuestro jurista filósofo, reside en el poder de elección de una voluntad que no se identifica con el orden de una razón divina, la más perfecta de las razones. Dios no elige, el hombre sí.

La *racionalidad* perelmaniana sostiene que el método geométrico no debe aplicarse al terreno del Derecho y de la Filosofía. Aquel que partiendo de axiomas evidentes, y por ello mismo *s'imposent à tout être de raison*, por medio de reglas de deducción igualmente fuera de toda duda, consigue transferir la evidencia de los axiomas a todos los teoremas (*Ibidem.*) El método geométrico no sería pues un mal método para el hombre si lo aplica bien, tal como nos advierte Descartes, para encontrarnos con la razón divina, capaz de conocer la verdad y la falsedad de cualquier proposición. Sería el adecuado para conocer las verdades que Dios conoce eternamente. Al descartar todas las opiniones respecto de las cuales podríamos tener la menor duda, Descartes espera llegar a las verdades evidentes, aquellas carentes de toda ambigüedad para todos los seres razonables (el error está en identificar verdad con evidencia), que como un cimiento sólido permitiría fundar y edificar un sistema filosófico inquebrantable:

«En écartant toutes les opinions au sujet desquelles il pourrait avoir le moindre doute, Descartes espère arriver à des vérités évidentes qui, comme un roc solide, permettraient de fonder un système philosophique inébranlable, servant de base à la communauté universelle des êtres raisonnables.» (DMP: 196)

Este ideal de racionalidad supone, por un lado, una humanidad purgada por mediación de la duda de todos los prejuicios, dogmas, valores y normas, que el transcurso de la historia ha ido depositando en la conciencia de cada sociedad constituida. Por otro costado, todo sistema axiomático se presenta de la misma manera como independiente de todo contexto: los axiomas nunca serían objeto de una decisión razonada: los axiomas se impondría del mismo modo a la voluntad de todo ser razonable, conformes a la razón eliminan toda posibilidad de elección. También se puede dar el caso de que, siguiendo el

principio de tolerancia de Carnap, cada uno elabora, según le parezca, su sistema axiomático de manera arbitraria. En este caso la elección sería arbitraria y sin razón (*DMP Ibidem*):

«Un système de logique formalisé contient des règles de construction d'expression bien formés, des axiomes et des règles de déduction. Toutes ces règles doivent être dépourvues d'ambiguïté, et tout être (homme ou machine) capable de distinguer des signes e de les arranger selon un ordre devrait pouvoir reconnaître si l'expression est bien formée et la déduction correcte. C'est l'examen de la structure du système qui permet d'établir si le système est cohérent, quelles sont les expressions qui y sont déductibles, si une expression bien formé en est indépendante, -ce qui permettrait de l'adjoindre au système, ou adjoindre sa négation, sans que le système devienne incohérent. La volonté du chercheur ne peut en rien modifier les conclusions auxquelles a conduit l'examen du système ; la seule façon d'éviter une conclusion désagréable est de remplacer le système par un autre, où il ne serait plus possible d'obtenir le résultat que l'on désire éviter.» (*JR*: 122,123)

El método axiomático, aplicado en geometría, y que ha servido de método al racionalismo clásico, difiere por completo del razonamiento jurídico. Y tomando el razonamiento jurídico como modelo para la Filosofía, según Perelman, llegamos a concebir otro tipo de racionalidad (*DMP*: 196)

¿A qué tipo de racionalidad le da pues la espalda Perelman? A la racionalidad que instalada en la duda universal, la más *subjetiva*<sup>47</sup> de las dudas, ha querido romper definitivamente con el pasado. Ahora bien, la ruptura con un orden preexistente, la instalación de un nuevo orden no ha podido hacerse en la historia sin violencia o al menos con la amenaza de la fuerza. Es una ilusión creer que un nuevo orden pueda imponerse por su sola racionalidad. Si es reconocido como tal es porque es conforme al criterio de racionalidad previamente admitido y no supone, así pues, una ruptura completa

---

<sup>47</sup> Queremos señalar con *subjetiva*, la más radical de las dudas, la que consigue borrar su propia subjetividad y hacer de la duda, del pensamiento, lo más objetivo posible. Este sería "el extraño realismo" del que habla Ortega al referirse a los presupuestos del idealismo. Para Descartes, la duda, el parecerle a uno que está dudando, coincide con su existencia absoluta en tanto que sujeto que está dudando. Si creo dudar, dudo:

"El genial descubrimiento de Descartes –palpado ya por San Agustín y San Anselmo, pero sólo palpado-consiste en haber advertido que 'hay algo cuya existencia relativa a mí y su existencia absoluta son idénticas, o dicho de otro modo, que hay algo cuya existencia absoluta consiste en existir para mí o en mi creencia de que existe'. " (Ortega 2013 (1966): 153)

con el pasado. En Derecho los primeros principios ni son evidentes, si acaso dictados por la autoridad, ni son arbitrarios, siempre insertos en un determinado contexto social, político e histórico. Las tesis de partida de un sistema jurídico siempre se hallan en un contexto y hallan en él las razones que explican y justifican su aceptación.

Las exigencias propias del orden jurídico nos muestran claramente, según Perelman, lo que de irrealizable hay en el consejo cartesiano al pedirnos hacer *tabula rasa* de todas nuestras opiniones:

«Quel homme normal mettrait en doute l'une quelconque de ses convictions si les raisons d'en router n'étaient pas plus solides que l'opinion à laquelle elles s'opposent ? Pour ébranler une croyance, il faut, comme un levier, un point d'appui plus solide que ce qu'il s'agit de mettre en branle. Personne n'a jamais mis sérieusement en doute l'ensemble de ses opinions, car celles-ci s'éprouvent réciproquement : on garde celles qui ont, jusqu'à présent, le mieux résisté à l'épreuve, ce qui ne les garantit pas absolument contre toute preuve ultérieure. Alors que dans les philosophies absolutistes l'esprit oscille du doute absolu à la certitude absolue, nous sommes toujours dans l'entredeux : les opinions auxquelles nous adhérons constituent le dernier état de l'évolution de nos idées, ce qui ne signifie pas nécessairement l'état définitif ; mais ces idées, nous n'allons pas raisonnablement nous en démunir, sauf si elles s'avèrent incompatibles avec des idées auxquelles nous accordons un crédit supérieur. Nous demander de faire table rase de notre passé intellectuel, c'est s'opposer au principe d'inertie qui fonde, en fait, notre vie spirituelle, tout comme notre organisation politique et sociales.»  
(DMP: 198)

Cuando Descartes pretende hacer *tabula rasa* con el pasado, pretende construir su saber racional a partir de una duda universal que haga borrón y cuenta nueva, lo que presupone una razón que rompe con el pasado. Para los juristas, en cambio, toda racionalidad es continuidad. Perelman se refiere con la expresión *principe d'inertie*<sup>48</sup> a la directriz que se refleja en la regla de justicia, y que postula que no hay que cambiar nada sin razón:

---

<sup>48</sup> Aunque Perelman al tratar el concepto de "principio de inercia" se refiere principalmente al ámbito jurídico en el sentido amplio del término, creemos que en el fondo aparece este asociado a la continuidad de lo histórico, y en este sentido, una vez más, relacionamos Perelman con Marquard, al hacer el alemán *el elogio de la inercia*. Según *el apologista de lo contingente*, no tenemos bastante tiempo, (la consideración explícita de *vita brevis* en la reflexión de Marquard, la reconocemos implícita en los argumentos de Perelman) para inventar continuamente todo de nuevo,

«Ce principe se manifesta par la règle de justice, qui nous demande de traiter de la même façon les êtres et les situations essentiellement semblables et, plus particulièrement, par la conformité aux précédents, qui assure la continuité et la cohérence de notre pensée et de notre action. On pourrait formuler le principe d'inertie, en tant que directive : il ne faut rien changer sans raison. Si l'on prétend que nos idées, nos règles et nos comportements sont dépourvus d'un fondement absolu, et que, pour cette raison, le pour et le contre se valent, et qu'il faut donc, en philosophie, faire table rase de notre passé, on énonce une exigence que relève de l'utopie et à laquelle on ne peut se conformer que par fiction. Il est vrai que même Descartes, dans sa morale provisoire, faisait preuve de plus de réalisme, mais faut-il, pour édifier la science et la philosophie, adopter des principes entièrement opposés à ceux qui sont utiles pour 'l'action de la vie'?» (DMP:198)

Perelman cree que, al contrario que Descartes, el conjunto de nuestras ideas también se transforma desde el interior, como diría Ortega, *un dentro que tiene que convertirse en un fuera*<sup>49</sup>, y en ese sentido, en un hacer, un programa de quehaceres, una norma, un perfil de conducta que se resuelve en la acción y se ha de adaptar a las nuevas circunstancias ( Perelman habla de *situations et aspirations*, DMP *Ibidem*). Y este camino no es otro que el de la razón práctica.

La racionalidad que se presenta en Derecho es siempre una forma de continuidad, conforme a reglas anteriores o de justificación de lo nuevo por medio de valores anteriores. Lo que no tiene atadura alguna con el pasado no puede imponerse nada más que por la fuerza, no por la razón. La razón no se pone a sí misma, la ponen los hombres. La reglas de acción nunca son

---

sino que habríamos de recurrir siempre a lo que ya es y ya está en vigor, de ahí que siempre estemos contiguos al pasado. La ruptura, si es radical, supone una discontinuidad siempre dolorosa (las revoluciones suelen venir teñidas de sangre), que no atiende a razones:

“ Pero nuestro nacimiento nos condena no solo a la libertad, sino también a la muerte: la vida es breve, por ello es inevitable que de una manera inerte en relación al cambio nos sumemos a lo ya dado, que siempre forma parte de las peculiaridades contingentes, pero no en el sentido de una arbitrariedad cambiante y abandonable a voluntad, sino en el sentido de un destino apenas eludible: la elección que somos está portada siempre por esta no elección que somos; lo humanamente inicial precisa de lo humanamente inercial” (Marquard 2000b(1986): 82)

<sup>49</sup> Cfr. Ortega 2013 (1966): 169.

evidentes, ni siquiera el mismo Descartes, aunque no lo haya visto, según Perelman, puede hacer *tabula rasa* de la tradición, ya que nunca el modelo de racionalidad *more geometrico* será capaz de fundamentar una moral definitiva por mucho que lo anhele, puesto que nunca parte de principios que serían, a la vez, claros y evidentes (*Ibidem.*). Los cartesianos habrían de conformarse con el oxímoron de una moral eternamente provisional. No hay ni conocimiento, ni moral fuera de la historia del hombre. La sensibilidad de Perelman para lo histórico es fundamental para entender la *nouvelle rationalité*; no podemos empezar nunca por el principio, siempre hemos de enlazar con lo anterior, siguiendo la inercia de los tiempos.

El Derecho, sin embargo, nos enseña a no abandonar reglas existentes si no contamos con buenas razones que lo justifiquen. Solo el cambio necesitaría una justificación, ya que la carga de la prueba recae en aquel que quiere cambiar un estado de cosas establecido. Y, en Derecho, las razones que comportan la modificación de una regla anterior, nunca son de validez universal, sino que deben ser admitidas por aquellos a los que hay que persuadir de la utilidad de la nueva legislación. A falta de guiarnos por la evidencia de una prueba, es preciso que se expongan los motivos que muestren que lo decidido es lo mejor en una determinada situación<sup>50</sup>. Luego las normas y los valores aceptados constituyen el punto de partida para la argumentación que deba justificar la introducción de lo nuevo (*l'introduction de la nouvelle règle*):

«Les raisons qui entraînent la modification d'une règle ancienne, ou son remplacement par une règle nouvelle, ne sont pas d'une validité universelle, mais doivent cependant être admises par ceux qu'il y a lieu de persuader de l'utilité de la nouvelle législation. En d'autres termes, faute de pouvoir tabler sur l'évidence d'une règle, il faut que l'exposé des motifs montre sa désirabilité dans un contexte politique donné, les valeurs et les normes effectivement admises fournissant le point de départ de l'argumentation qui doit justifier l'introduction de la nouvelle règle.» (DMP:199)

Y esta argumentación no es una deducción. Las razones presentadas a favor de la regla son argumentos más o menos fuertes, a las que se pueden

---

<sup>50</sup> Cfr. Henri Batiffol, «La justification en droit dans la pensée de Ch. Perelman», en Haarscher & Inber (1986 : 153-160) ; Frison-Roche (1995: 73-83)

oponer razones en sentido inverso, que a su vez también pueden ser argumentos más o menos fuertes. De hecho, los valores, las normas y los hechos, de los que parte una argumentación son extremadamente variados y aquel que argumente está obligado a elegir entre múltiples argumentos. Y la elección de estos es lo que hace que un conjunto de hechos o de valores se sitúen en el primer plano de la conciencia, y se les confiera así una *présence*<sup>51</sup> en la mente del auditorio. Lo relevante es que en una argumentación -donde *les questions de fond se mêlent à des questions de fond pour réaliser la présence (Ibidem)*-, la elección no es solo cuestión de selección sino que también es construcción e interpretación por parte de quien elige sus argumentos, sea el juez, el científico, el filósofo o cualquier otro hombre dispuesto a entenderse con los demás:

«Le juge ne décidera qu'après avoir entendu les deux parties. Mais passer de cette exigence à l'affirmation qu'il faut présenter la totalité des éléments d'information, en accordant à chacun la place qui lui revient, c'est supposer qu'il existe un critère permettant de déterminer quel sont ces éléments relevants (es decir, aquellos en los que ponemos el acento, hacemos presentes, con nuestra argumentación) et c'est supposer que la totalité ainsi définie peut être épuisée. Nous pensons que c'est là une illusion et que le passage du subjectif à l'objectif<sup>52</sup> ne peut se faire que par des élargissements successifs, dont aucun ne peut être considéré comme étant le dernier. Celui qui effectue un nouvel élargissement mettra nécessairement l'accent sur ce que les exposés précédents avaient procédé à un choix de données et parviendra sans doute assez aisément à le montrer. Ajoutons que dans les sciences humaines, comme dans les sciences de la nature, ce choix n'est d'ailleurs pas seulement sélection, mais aussi construction et interprétation.» (TA: 160)

---

<sup>51</sup> Cfr. TA: 155: «Le fait de sélectionner certains éléments et de les présenter à l'auditoire, implique déjà leur importance et leur pertinence dans le débat. En effet, pareil choix accorde à ces éléments une *présence*, qui est un facteur essentiel de l'argumentation, beaucoup trop négligé d'ailleurs dans les conceptions rationalistes du raisonnement.»

<sup>52</sup> Como es el caso del *dépassement* cartesiano al que nos hemos referido más arriba, es decir, al salto ilegítimo de pasar de lo subjetivo a lo objetivo siguiendo el criterio de evidencia, que, siendo el que lo *ve todo más claro*, es paradójicamente el más estrecho de miras. Este criterio -el criterio de evidencia como criterio de verdad- es muy peligroso para cualquier iluminado porque lo que él ve claro lo ve claro para toda la humanidad, y si no admite otro punto de vista, cosa que le ocurre al fanático, su humanidad se hace inhumana y el único argumento que se le ocurre para imponer a todos su Sentido, la única vedad, la unanimidad en sentido absoluto, es la violencia, pero eso ya no es un argumento sino el sinsentido del terror.

Cuando se trata de establecer normas de acción no hay una solución única que pueda imponerse con evidencia a todos los miembros de una comunidad, no es posible reconocer una decisión como *la seule raisonnable*. De ahí que para evitar el caos, puesto que las leyes o las normas no son evidentes, sea indispensable acordar mediante diferentes procedimientos a determinadas personas el poder de gobernar, administrar y juzgar (lo importante es que haya división de poderes). Y puesto que la interpretación es inversamente proporcional a la claridad de la ley, cuantos más cambios hay en una sociedad mayor es la diferencia entre la letra de la ley y su espíritu. El razonamiento jurídico, al incluir en su seno la interpretación, se opone al razonamiento puramente formal, este es el motivo, según Perelman, de que el razonamiento del juez sea dialéctico y no como el razonamiento analítico de los matemáticos, el cual procede siempre en un solo sentido, desde las premisas hasta las conclusiones. Si un sistema formal es coherente, la negación de una tesis demostrada es necesariamente falsa. En un sistema formal no tiene sentido demostrar la tesis y la antítesis. Sin embargo, en el terreno jurídico y también filosófico, dos decisiones incompatibles pueden ser igualmente razonables. Y para que esta afirmación se pueda defender, no debemos, a juicio de Perelman, ligar la idea de razón a la de verdad. Luego ni la verdad es evidente ni la razón es la verdad, si aceptamos esto, conseguiremos liberarnos de la peligrosa manía de querer tener razón, si tener razón es tener la razón absoluta. La disociación de estas dos nociones, razón y verdad, es indispensable para que la idea de una decisión razonable tenga sentido:

«Car là où il y a question de décision, il ne peut s'agir de vérité. Devant la vérité, on doit s'incliner, on n'a pas à décider.» (DMP: 201)

No podemos decidir que dos más dos son cuatro o que París es la capital de Francia pero sí podemos decidir otras muchas cosas. Una decisión razonable no es simplemente una decisión conforme a la verdad sino aquella que puede ser justificada por las mejores razones. Sería un error identificar racionalidad con verdad o contraponerla a lo irracional. Lo otro de la racionalidad no sería la irracionalidad sino la violencia:



«C'est lorsque les matières échappent à la qualification de 'vrai' ou de 'faux', parce qu'elles ne relèvent pas d'une science unitaire, mais du pluralisme philosophique, que se justifie une attitude de tolérance et qu'un dialogue, permettant d'élargir les perspectives, et non seulement utile, mais même indispensable.» (DMP: 201)

El filósofo, en lugar de soñar la utopía de una sociedad paradisíaca, podría inspirarse, según Perelman, en el juez. Aquel que decide dentro de un marco de reglas previamente decididas por los hombres. Porque si tuviese el juez poder de decisión sin reglas previas tendríamos una justicia absoluta, sin legislación; y si solo tuviésemos reglas que impidiesen todo poder de decisión, tendríamos una legislación absoluta, sin jueces. También sería una pesadilla tener un solo Juez y una sola Ley; o tener una sola Filosofía.

El filósofo, como el juez, tiene interés en oír los puntos de vista opuestos antes de decidirse. En efecto, tal como dijimos al principio de este capítulo, su papel no es el de simplemente describir o explicar lo real, a la manera del sabio que pretende la objetividad de alcanzar el conocimiento teórico, sino que debe tomar posición ante lo real. Las mejores razones no son ajenas a una manera de ver el mundo sino a una sola manera de ver el mundo:

«S'il y avait un critère objectif, exprimable si possible en termes quantitatifs, par exemple en termes de probabilité, de ce qui est la raison la meilleure, dans chaque cas, une seule attitude serait, celle d'y conformer son comportement. Mais si les raisons les meilleurs ne peuvent être déterminées en dehors d'une vision du monde qui, élaborée, donne lieu à une philosophie, l'existence d'une pluralité de philosophies irréductibles empêche d'admettre que, en toutes circonstances, une seule décision mériterait le qualificatif de raisonnable.» (DMP : 201)

No obstante, para cualquier filósofo, la racionalidad estaría ligada a valores que él quisiera no solo comunes sino también *universalizables*, al querer que estos obtengan la adhesión del *AU*, es decir, el auditorio compuesto por todos los hombres a la vez razonables y competentes. Pero no estando nunca seguro de la universalidad de sus normas y de sus valores, el filósofo debe siempre estar preparado a contar con las objeciones que se le puedan presentar y, si es preciso, refutarlas. El filósofo no debe así pues mantenerse

sobre valores absolutos. Esto es lo que el filósofo aprende del juez: el juego que da la contingencia.

Ahora bien, cada uno juega sus cartas a su manera. Solo el juez con el monólogo de su sentencia tiene derecho a barajar zanjando el pleito<sup>53</sup>. Mientras que el diálogo entre filósofos debe quedar siempre abierto, ya que las tesis que ponen sobre la mesa en su juego dialéctico nunca son definitivas:

«Le philosophe est constamment devant les juges. Il doit constamment être ouvert aux objections, être prêt à se justifier ou à s'amender, il n'est jamais absout, parce que, en philosophie, il n'y a pas de juge suprême, qui lui accordera le salut définitif, qui lui garantira que la cause est définitivement gagnée, que sa philosophie est la bonne, est la dernière, qu'il n'y en aura plus d'autre.

C'est peut-être là la grandeur de la philosophie, l'intérêt qu'elle présente, c'est que le type de rationalité de la justification philosophique est tel qu'elle n'est jamais achevée.» (ChA: 205)

Si en Derecho la necesidad de establecer un orden exige que determinadas autoridades tengan el poder de decisión hasta el punto de que no pueden negarse a decidir<sup>54</sup>, no ocurre lo mismo en filosofía. No hay en filosofía

---

<sup>53</sup> En múltiples ocasiones menciona Perelman el artículo 4 del *Código de Napoleón*, según el cual el juez no puede negarse a juzgar, está obligado a emitir sentencia. Ahora bien, siempre deberá contar con argumentos que justifiquen su decisión, que nunca debe ser arbitraria :

«Par suite de la latitude que l'art. 4 du Code civil donne au juge, on a été obligé de fournir au juge des instruments intellectuels qui ne peuvent plus simplement se justifier en les plaçant sous le signe de la vérité ou de la logique formelle. Le juge va accomplir sa tâche sous le signe d'autres valeurs qui sont celles du raisonnable, de l'équitable, du socialement efficace, de la sécurité juridique garantie par la justice formelle, mais aussi de la justice matérielle, de l'équité en d'autres termes. Ce qui fait que nous voyons tout de suite que des valeurs qui ne sont pas purement des valeurs de connaissance théoriques, interviennent pour guider la décision du juge.» (RD : 61)

<sup>54</sup> El hecho de que el juez esté obligado a elegir se debe a su función de árbitro, haciendo que difiera la retórica jurídica de la retórica de los discursos sociales, incluido el filosófico. El discurso del juez queda, en principio, «cerrado» con la sentencia mientras que en filosofía debido a su talante problematizador siempre queda abierto a las réplicas:

«Tout dans le monde du droit, le débat entre les parties est pourvus d'un arbitre, formellement indiscuté, le Juge à qui revient l'obligation de décider: «Le juge qui refuse de juger sous prétexte du silence, de l'obscurité ou de l'insuffisance de la loi, pourra être poursuivi comme coupable de déni de

autoridad alguna que pueda acordar a determinadas tesis el estatus de cosa juzgada. La filosofía, como dice Ortega y Gasset, siempre es un viaje de ida y vuelta, hay que pensar y repensar lo dicho, que nunca está dicho definitivamente.

Después de haber, durante siglos, intentado modelar la filosofía siguiendo el modelo de las ciencias; y de considerar como señal de inferioridad cada una de sus particularidades, ha llegado el momento quizá, esta es la propuesta perelmaniana, de comprobar que *la philosophie a beaucoup de traits en commun avec le droit* (DMP: 202). Una confrontación con este permitiría comprender mejor, según Perelman, la especificidad de la filosofía, disciplina que se elabora bajo la égida de la razón, *mais d'une raison essentiellement pratique*, volcada en la decisión y la acción razonables, puesto que no es propio de la humanidad la unanimidad<sup>55</sup>:

«Les humains argumentent constamment, certes, et dans toutes les circonstances, mais à la évidence ils se persuadent assez peu réciproquement, et rarement. Du débat politique à la querelle ménage, en passant par la polémique philosophique, c'est en tous cas l'impression constante qu'on a, je suppose que vous êtes comme moi (...)» (Angenot 2008: 8)

---

justice.» (Code Napoléon, art. 4, article cité à trois reprises au moins par Perelman).» (Angenot 2012: 104)

<sup>55</sup> Cfr. Ruth Amossy, “Les enjeux du « déraisonnable » ; Rhétorique de la persuasion et rhétorique du dissensus.», en Meyer & Frydman 2012.

## CAPITULO VII

### LA DERROTA DE LA FILOSOFÍA

*C'est peut-être là la grandeur de la philosophie, l'intérêt qu'elle présente, c'est que le type de rationalité de la justification philosophique est tel qu'elle n'est jamais achevé.*

Chaim Perelman, *Le champ de l'argumentation*

En este capítulo, tal como anunciábamos en el primero al hablar de la *derrota* de la retórica, cerramos el círculo retórico que hemos trazado en torno a la filosofía de Perelman. Nada más lejos de ser aquí derrotistas en relación a la filosofía; si algo hemos aprendido haciendo esta tesis es precisamente el abanico de posibilidades que se le abre a la filosofía desde la posición retórica que nos ha legado Perelman:

“Reducir a retórica la filosofía y otras formas de argumentación, que en otras épocas se consideraban indiscutibles, es una conquista, si no de la razón, al menos de *lo razonable*, que introduce una actitud cautelosa ante cualquier fe fanática e intolerante.” (Eco 1986 (1974): 151)

Una filosofía que no razona de manera *a priorística*, sin tener en cuenta al otro, y las opiniones del otro, estará abierta a lo múltiple, a lo plausible, a lo contingente, a lo que siempre puede ser de otra manera.

Con Perelman es imposible hablar *de* y estar *en el final de la filosofía*. En realidad es difícil estar en el final de nada porque quizá lo más genuino de la argumentación tal como la entiende Perelman encarnada en la *NR* es precisamente su condición de “inacabada”, de no concluir nunca

definitivamente<sup>1</sup>. Esta sea quizá la grandeza de la filosofía tal como reza en la cita de la cabecera de este capítulo; el navegar no con el piloto automático de una razón apremiante sino lanzarse a la aventura con lo que Perelman llama *rationalité de la justification philosophique*: una racionalidad “inacabada” porque siempre quedará abierta a nuevas objeciones, nuevas perspectivas, nuevos horizontes..., a nuevos mares filosóficos que explorar. Una *rationalité achevée* como la cartesiana no se lanza a mar abierto:

«Une rationalité achevée<sup>2</sup> ne peut se réaliser que dans un système fermé, qui ne tient pas compte des critiques, qui repose sur des évidences inébranlables, qui se développe en une espèce de monologue, quel que puisse être d'ailleurs son intérêt intrinsèque, c'est une science fermée, une scolastique.» (Ch: 205)

Desde la *NR* de Perelman no hay un horizonte fijo, este va cambiando según la pericia del navegante balanceado por las corrientes filosóficas, sin llegar nunca a la tierra firme que confirme el final del viaje. Un viaje el del filósofo, que si no es metafísico y no porta la carga de una racionalidad “acabada”, no será en solitario. Encontrará el filósofo otros como él con los que “dialogar”, en perpetua crítica y refutación de las tesis adversarias. El diálogo en filosofía es un diálogo sin fin que no estará exento de polémica, nunca será

---

<sup>1</sup> Los artículos reunidos, un total de ocho, en el segundo número (2009) bajo la rúbrica “Rhétorique et argumentation” de la revista *Argumentation et Analyse du Discours*, muestran desde distintos ángulos los vínculos intrínsecos que unen a la argumentación y a la retórica; los beneficios de su relación e incluso de su no distinción. Perelman identificaba la retórica con la argumentación:

«A la dichotomie entre manipulation et quête de la vérité, Perelman substitue celle de la démonstration et de l'argumentation, elle-même confondue avec la rhétorique (...)» (Amossy et Koren 2009 : 3-4)

<sup>2</sup> Una *rationalité achevée*, que según Perelman solo se puede realizar en un sistema cerrado como los sistemas metafísicos de las *philosophies premières* de la tradición racionalista incluidos sus epígonos analíticos tiene como antagonista una *rationalité ouverte* como la de la *NR*. Perelman a la *philosophie régressive*, una filosofía retórica, la llama también *philosophie ouverte* (Rh: 156) :

«(...) la nouvelle rhétorique de Perelman contribue à son tour à cet épanouissement d'un logos « ouvert », contre les différentes clôtures « analytiques » (...) celles (démarches méthodologiques) qui « régressent », qui consentent à s'interroger sur la légitimité de tout acte thétique, de toute position, et de s'enquérir sur les forces et les agents qui les posent. En somme, elles sont « ouvertes » en deçà, et sans cesse remaniables. On ne peut pas parier sur leur constitution définitive.» (Barilli 1979 : 70)

fácil ponerse de acuerdo en los términos utilizados (ChA: 203). Es el resultado de tener el filósofo que justificar en lugar de demostrar. La demostración exigía un tipo de racionalidad que le queda pequeña al retórico: más abierta, más comprensiva, menos exacta y precisa. La racionalidad retórica no calcula sino que argumenta, no demuestra sino que justifica:

«C'est un dialogue (la filosofía), mais un dialogue sin fin<sup>3</sup>. Car quelqu'un d'autre dans cinq ans, dans un siècle peut-être, formulera de nouvelles objections, auxquelles le philosophe n'a sans doute jamais réfléchi, et qui sont suscitées par l'évolution des mœurs, des théories politiques ou des théories scientifiques, et auxquelles les disciples du philosophe chercheront à répondre à leur tour, en interprétant la pensée de leur maître, en le précisant ou en l'adaptant. C'est ainsi que toute grande philosophie est perpétuellement remise à jour, attaquée et défendue, réinterprétée et actualisée, le raisonnement philosophique est ainsi nourri à la fois par la critique et sa réfutation, qui sont les deux formes du jugement de justification. Je justifie ma thèse à la fois en critiquant les thèses opposées et les points de vue qui leur donnent naissance, et en réfutant les critiques de mes adversaires.» (ChA: 204)

Cuando en retórica creemos que hemos “capturado” algo se nos escapa con nuevos argumentos que lo cuestionan y vuelta a empezar. No es extraño que la filosofía perelmaniana sea una filosofía *régressive*<sup>4</sup>, una filosofía que vuelve una y otra vez. Una filosofía que nunca se agota porque el hombre, ser contingente, se escurre entre los rigores del concepto. Todo lo que podemos apresar en una filosofía retórica será con la inconsistencia de un tejido

---

<sup>3</sup> Al ser Perelman de la opinión de que ni el mundo ni el hombre poseen una naturaleza intrínseca, una esencia; podemos decir que presupone, “siguiendo” la expresión rortiana, que en cada época la filosofía tendrá una “una forma de hablar”; perdiendo la costumbre de emplear ciertas palabras y adquiriendo poco a poco la costumbre de emplear otras. Este “diálogo sin fin” del que habla Perelman reuniría lo que Rorty llama distintas las “descripciones” del mundo y del hombre que van haciendo los filósofos en el transcurso de la historia. Desde el enfoque retórico de Perelman, coincidiendo con Rorty, ninguna de estas “descripciones” *constituye una representación exacta de cómo es el mundo en sí mismo* (Rorty 1991: 24). La “representación” exacta la hacía la *rationalité achevée* con su correspondencia mente-mundo; cuya filosofía respondía a la forma de ser realmente las cosas: pero para un retórico *no hay un significado de la palabra situado entre el objeto al que se refiere y su representación en la mente. Esto es un puro espejismo* (López Eire 2005: 105). En cambio, para una *rationalité ouverte* como la de Perelman la idea misma de una representación exacta de cómo es el mundo en sí mismo, presuponiéndole a éste una naturaleza intrínseca es insustancial.

<sup>4</sup> Cfr. «Philosophies premières et philosophie régressive.» (1949) en *Rh* : 153-177)

argumentativo que en cualquier momento se puede deshilar, descoser; y tendremos que restañar con un nuevo hilvanado o pespunte retórico.

La labor de la filosofía abierta, de la filosofía regresiva, se parece más a esa labor infinita de las hilanderas que a la ardua tarea de esos pescadores de conceptos que son los filósofos encerrados en una *philosophie première*<sup>5</sup>; y que con sus redes metafísicas apresan al ser, la verdad, la bondad, la justicia..., en las profundidades. No nos atrevemos a decir que Perelman pertenezca al grupo de los “panrelacionistas”<sup>6</sup>, no nos atrevemos a decir tanto, pero sí que la filosofía abierta de Perelman no entra en la verticalidad de las metáforas que hablan de profundidades que para Rorty son aquellas metafísicas esencialistas. La filosofía de Perelman se opone a la profundidad de toda filosofía que se asiente sobre verdades evidentes y no rechace, centrada en la rigidez de las pruebas demostrativas, el “precario” ensarte de las pruebas argumentativas. Una filosofía que en nombre de la verdad –las opiniones pueden ser múltiples la verdad solo una- no permite el desacuerdo. Este, el desacuerdo, es sin embargo constitutivo de una filosofía retórica que apuesta por la pluralidad de valores y opera con otro concepto de racionalidad más razonable con los problemas humanos:

---

<sup>5</sup> Las *philosophies premières* son filosofías de talante metafísico que se apoyan sobre primeros principios absolutos. Son filosofías que como las filosofías “sistemáticas” de las que habla Rorty *bâtissent, comme les grans scientifiques, pour l'éternité* (Rorty: 406). Filosofías que piensan en la unidad y universalidad de la verdad y de la realidad; unidad que el hombre sería capaz de expresar con la univocidad del lenguaje; y cuya razón pura, eterna, ajena a cualquier localismo o contextualismo, está fuera del espacio y del tiempo:

(...) les métaphysiciens, quand ils se font un langage, ressemblent à des rémouleurs qui passeraient, au lieu de couteaux et de ciseaux, des médailles et des monnaies à la meule, pour en effacer l'exergue, le millésime et l'effigie. Quand ils ont tant fait qu'on ne voit plus sur leurs pièces de cent sous ni Victoria, ni Guillaume, ni la République, ils disent : « Ces pièces n'ont rien d'anglais, ni d'allemand, ni de français ; nous les avons tirées hors du temps et de l'espace ; elles ne valent plus cinq francs : elles sont d'un prix inestimable, et leur cours est étendu infiniment. » (cita de Rorty a pie de página (1990(1979): 404) tomada de un pasaje de « Le jardin d'Epicure » de Anatole France, que Derrida cita al comienzo de « La mythologie blanche » en *Marges de la philosophie*.)

<sup>6</sup> Cfr. Rorty 2000: 139-167.

«A l'unicité de la vérité<sup>7</sup> qui ne permet pas de comprendre le désaccord entre philosophes, notre conception oppose le pluralisme de valeurs, la multiplicité de façons d'être raisonnable.»(Rh: 217-218)

La filosofía desde la *NR* que ya no busca un *reel philosophique*<sup>8</sup> sobre el que construir inquebrantables sistemas filosóficos con los que escapar de las contingencias históricas, confiriendo a sus nociones una objetividad y una necesidad *qui contrignent au philosophe à s'incliner devant ce réel qu'il élabore, comme devant una réalité extérieur à son propre système* (Rh: 336); una "realidad" en la que el esencialista descubre lo profundo, como si más allá de la expresión existieran las naturalezas intrínsecas de esencias, conceptos, nociones claras y distintas, que, como preciosas perlas abisales, hubiera que sacar a la luz desde las profundidades:

"Otra de las formas que utilizan los esencialistas para producir el efecto de profundidad es sacar partido del desafortunado sugerimiento de Sócrates de que incluso términos familiares y pertenecientes al sentido común, tales como "justo" y "piadoso", precisan del análisis y definición, que por debajo del uso de esos términos se esconde algo que si saliera a la luz podrían ayudarnos a corregir su uso. Sócrates no sugirió nada para "duro" y "blando", como tampoco lo hizo para los términos griegos equivalentes de "cadera" y "cuadro". Se limitó a hablar sobre términos de importancia sociopolítica y consiguió convencer a Platón de que la filosofía sólo podría ser relevante en este sentido en el caso de que existiera algo profundo por descubrir, algo semejante a la naturaleza intrínseca de la justicia<sup>9</sup>. Algunos filósofos como Habermas, todavía

---

<sup>7</sup> A la « unidad de la verdad » Perelman opone la pluralidad de valores, la multiplicidad de maneras de ser razonable. La *NR* no cuestiona que el mundo esté ahí afuera pero sí que la verdad esté ahí afuera. Una filosofía que crea en la "unidad de la verdad" solo puede pensar que la verdad existe independientemente de la mente humana; solo hay que descubrirla. Para una filosofía retórica como la de Perelman, que sabe de la contingencia del lenguaje, las verdades no se descubren como si estuviesen ahí afuera sino que se hacen, porque como dice Rorty, los seres humanos hacen las verdades al hacer los lenguajes en los cuales se hacen las proposiciones, que sí pueden ser verdaderas o falsas (TA: 89):

"Decir que la verdad no está ahí afuera es simplemente decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son elementos de los lenguajes humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas" (Rorty 1991: 25)

<sup>8</sup> Cfr. «Le réel commun et le réel philosophique.» (Rh: 331-345).

<sup>9</sup> El Perelman retórico – sobre todo a partir de *Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie* 1952 (Narváez Herrera 2011: 279)- no



invocan la memoria de Sócrates al defender que, a menos que los filósofos tengan algo profundo por descubrir –algo semejante a las condiciones transcendentales de la comunicación-, la crítica social quedará reducida a una mera “expresión irracional de preferencia.”” (Rorty 2000: 172)

En un artículo publicado en 1949 titulado «Philosophies premières et philosophie régressive», Perelman distingue dos modos de hacer filosofía, dos actitudes o maneras distintas de pensar, donde el término filosofía alude más a una acción, a un modo de pensar, que al resultado de esta acción, aunque evidentemente este doble sentido, acción y resultado de pensar, se presuponen en toda filosofía. Por un lado, está la manera de hacerlo del filósofo que, sin contar con auditorio alguno –aunque realmente se está dirigiendo a lo que en el cap. V llamábamos AU-, apunta su artillería hacia un saber perfecto y universal: modo de conocer de las filosofías primeras<sup>10</sup>. Por

---

buscará más la esencia de la justicia, al descubrir que en los discursos donde la evidencia no habla por sí sola era preciso reforzarla apelando a razones. Esto es lo que Perelman quiere para la filosofía: escapar del apremio de principios, evidencias y criterios incuestionables; abandonar para la filosofía todo instrumental de laboratorio y toda herramienta demostrativa más propia de un matemático que de un filósofo. Perelman quiere para la filosofía un imperio retórico en cuyos dominios no reine el rigor de una razón necesaria sino lo que es preferible, lo que es aceptable y razonable. En este *imperio*:

«(...) les raisonnements ne sont ni des déductions formellement correctes, ni des inductions, allant du particulier au général, mais des argumentations de toute espèce, visant à gagner l’adhésion des esprits aux thèses qu’on présente à leur assentiment.» (*Rh*: 9-10)

No puede ser pues la filosofía de Perelman una filosofía de “profundidades”, de esencias.

<sup>10</sup> Perelman al referirse al modo de pensar de la filosofía primera, una filosofía con perfiles absolutos, lo hace refiriéndose a ella en plural, “philosophies premières”, haciendo un balance de todas ellas, analizando lo que de común tienen. Este análisis no es solo retrospectivo, no se trata sin más de echar la vista atrás y ver cómo las diversas filosofías primeras a lo largo de la historia de la filosofía han ido oponiéndose unas a otras, sino que al ser una actitud, un modo de pensar, en cualquier momento puede aparecer: una manera de pensar, sin embargo, completamente diferente del modo de pensar de la “philosophie régressive”, una filosofía con perfil retórico. Ahora bien, Perelman, *philosophe régressif*, al no querer incurrir él mismo en *autofagia* – haciendo justo lo que sus palabras niegan- no se atreve a confesar abiertamente su “modo de pensar”, que no es otro que el de la filosofía regresiva:

«La comparaison des philosophies premières et de la philosophie régressive révèle-t-elle la supériorité incontestable de cette dernière ? Une réponse affirmative serait en contradiction aussi bien avec les principes de cette

otro lado, está la forma de filosofar del filósofo que sí cuenta con un auditorio – se dirige al *AU*- que equipado con su arsenal filosófico consigue solamente un saber *le plus assuré que soit*, pero siempre perfectible y sin la garantía de ser válido para siempre: este es el modo de conocer de la filosofía regresiva, el modo de conocer del filósofo retórico.

La diferencia entre estos dos tipos de conocimiento no atañe en principio ni al objeto de conocimiento ni a la utilización de un método regresivo. La filosofías, tanto primeras como regresivas, tienen en común el estudio de los fundamentos, sean ontológicos epistemológicos o axiológicos. En este sentido, los dos modos distintos de hacer filosofía se presentarían como una “regresión” dirigida hacia un punto de partida. Tanto una como otra, metafísica y retórica<sup>11</sup>, admiten *des axiomas, des points de départ, résultats d’une analyse régressive* (*Rh*: 157). Ahora bien, es la manera de entender las “nociones confusas” de “fundamento” y “puntos de partida” lo que hace que estemos ante una u otra filosofía. La dos parten de un punto pero el “lugar” en el que lo sitúen una y otra será bien distinto: para las filosofías primeras ese lugar es absoluto mientras que para las regresivas es relativo, *résultant d’une situation de fait* (*Rh*: 157):

«Les deux façons de philosopher diffèrent dans l’appréciation du statut ontologique, épistémologique ou axiologique de ces points de départ.»  
(*Rh*: 157)

A ese “lugar”, el perfecto “no-lugar de lo absoluto” en el que las filosofías primeras sitúan su « punto de partida » le es acordado una validez que queda muy lejos del contexto determinado que ha permitido descubrirlo; lo contrario

---

philosophie qu’avec les faits mêmes, car personne ne doute que, même après la lecture de cet exposé (« Philosophies premières et philosophie régressive »), nombre de philosophes continueront à professer une philosophie première.»  
(*Rh*: 173)

<sup>11</sup> En este capítulo fundamentalmente seguimos la dicotomía perelmaniana entre “philosophies premières” y “philosophie régressive”; sin embargo, también nos referiremos a ellas utilizando los vocablos de “metafísica” para toda filosofía primera; y el de “retórica” para toda filosofía regresiva.

que las filosofías regresivas<sup>12</sup>, donde los límites de la validez de sus fundamentos están dentro del discurso; de un discurso en el que es preciso acordar, siempre con otros, ese “punto de partida” establecido a la medida del hombre, lo que hace que la filosofía regresiva posea una importante dimensión intersubjetiva<sup>13</sup>. La filosofía primera sin embargo al centrar sus pesquisas en la búsqueda de principios absolutos carece de este aspecto intersubjetivo al no necesitar contar con auditorio alguno, ya que toda discusión con el otro de nada sirve a la hora de establecer unos fundamentos imperfectibles que parecen estar hechos con el rasero divino:

«Ce qui est considéré comme parfait, achevé, est, par définition, imperfectible, indépendant de toute expérience ultérieure, (...) de toute confrontation avec autrui, de toute discussion avec les autres hommes.»  
(*Rh*: 160)

El filósofo de una filosofía primera una vez que ha establecido los primeros principios no necesita revisarlos porque no es capaz de concebirlos de otro modo, lo que hace prescindible el diálogo con otras filosofías, en caso de entablarse necesariamente será un diálogo de sordos: cada una con sus propios principios que no pueden ser de otra manera.

### **7.1. Las *philosophies premières* no pueden ser de otra manera**

Perelman es de la opinión de que no es suficiente con declararse adversario de la metafísica para no ser metafísico. Al contrario, el hecho

---

<sup>12</sup> Estamos de acuerdo con N. Rotenstreich (1972: 18-19) cuando este afirma que el pensamiento de Perelman se construye rechazando la definición de la filosofía como búsqueda de cimientos absolutos. Al no haber “absolutos”, el trabajo del filósofo para Perelman no gira en torno a la búsqueda de fundamentos sino que, dentro del discurso, recae en el discernimiento de las nociones fundamentales, tratándose pues antes de una labor de clarificación que de fundamentación.

<sup>13</sup> Este aspecto “intersubjetivo” de la filosofía regresiva es lo que hace que H. Zykskind (1979: 26) hable de “teoría del diálogo” al referirse a la *nouvelle rhétorique* de Perelman.

mismo de oponerse a una determinada concepción de la metafísica permite suponer que el filósofo lo hace desde otra concepción metafísica, que habría de explicitar porque implícitamente está latente. El latido metafísico origina un movimiento de balanceo dialéctico entre distintas filosofías que mudan a tenor de las distintas “preocupaciones”<sup>14</sup> de los filósofos. En este vaivén filosófico las primeras metafísicas se identificaban con una filosofía particular del ser; a las que se oponen otras “metafísicas” que sin salir del cerco metafísico no hacen otra cosa que promover otra filosofía del ser:

«Celui qui s’oppose à une certaine façon de traiter un problème, reste également à l’intérieure d’une même problématique. C’est ailleurs grâce à des oppositions de ce genre que le sens du mot ‘métaphysique’ s’est constamment élargie ou dialectisé.

Les premières métaphysiques s’identifiaient avec une philosophie particulière de l’être, et on préconisant une autre philosophie de l’être, et on s’opposait à ‘la métaphysique’ en préconisant une autre philosophie de l’être» (*Rh*: 154)

Si atendemos a este cimbreo dialéctico del que nos habla Perelman, el primer paso de baile lo da Aristóteles tensando el músculo de la metafísica hasta convertirlo en el estudio del ser en tanto que ser; en ontología. Más tarde el criticismo kantiano, apunta Perelman, se opondrá a la metafísica dogmática, tratándola con desprecio, demostrando que toda teoría del ser, toda ontología, debería estar precedida por una teoría del conocimiento: luego los primeros principios de la filosofía habrían de ser los de una epistemología y no los de una ontología. A partir de Kant, durante más de un siglo, los debates filosóficos daban vueltas en torno a cuál debía ser el punto arquimédico a partir del cual hacer girar el pensamiento: si la ontología o la epistemología, variantes todas ellas de concepciones realistas o idealistas de la metafísica. No había modo de escapar de la metafísica. A finales del siglo XIX, concluye Perelman, el debate se ampliará aún más. Bajo la influencia del pragmatismo, de la filosofía de los valores y del bergsonismo se desarrolla una importante corriente de

---

<sup>14</sup> Cfr. Joan Corominas, *Diccionario etimológico*. El término “preocupar” viene del latín *praeoccupare* “ocupar antes que otro”; y “ocupar” deriva del radical *capere*, que significa “coger” en el sentido de “captura” *capere*. Justamente eso es la “preocupación” del filósofo; “capturar”, “aprehender” privar de todo movimiento lo que se piensa apresado una vez por todas.

pensamiento que, insertando una teoría del conocimiento en una teoría general de la acción, proclama la primacía de una filosofía de la acción, de una filosofía de la vida y de una filosofía de los valores. Lo cierto es que a pesar de todas las divergencias la diferencia entre la ontología, la epistemología y la axiología es solo nominal, aparente: todas ellas son metafísicas: y todas ellas son *philosophies premières*, concepto acuñado por Perelman para referirse a toda metafísica que determina los primeros principios, ya sean los fundamentos del ser (ontología); del conocimiento (epistemología); o de la acción (axiología). Metafísica que se esfuerza por demostrar que cualesquiera de estos fundamentos (ontológicos, epistemológicos o axiológicos) constituyen un requisito ineludible de toda problemática filosófica. Fundamentos metafísicos inquebrantables que constituyen el sólido basamento sobre el que acomodar cualquier filosofía primera. Fundamentos que son *des principes absolument premiers*:

«C'est au sein d'une métaphysique, dont la problématique s'est élargie par ces divers développements, que ces différentes conceptions lutteront, chacune posant le primat de ses principes. Mais malgré leurs divergences, toutes ces métaphysiques peuvent être considérées comme *philosophies premières* (...) On pourrait appeler philosophie première toute métaphysique qui détermine les premiers principes, les fondements de l'être ontologie, de la connaissance ou de l'action axiologie et s'efforce de prouver qu'ils constituent une condition de toute problématique philosophique, qu'ils sont **des principes absolument premiers.**» (*Rh*: 154-155)

Hemos subrayado las palabras de Perelman que de modo señero aluden a la “arqueología” fundamental de las filosofías primeras. En todas ellas el adjetivo “premier” apunta a esa condición fundamental de no construir nada si no es sobre la roca de unos primeros principios; el peso de un adverbio tan rotundo, “absolument”, hace que sobre el sustantivo “principes” recaiga acentuada la carga del adjetivo “premier”. Se supone que no hay nada más allá de estos primeros principios, que, además, para una filosofía primera, nunca serían presupuestos. Para el retórico estos “primeros principios” metafísicos no son sino *petitio principii*.

Todo principio lleva implícito un punto de partida, que, en las filosofías primeras, es fijo, como ese *préalable point de départ fixe* del que partía el viajero metafísico (Dupréel 1990 b: 38); primero y principal:

«Un principe est premier quand il vient avant tous les autres dans un ordre temporel, logique, épistémologique ou ontologique, mais on n'insiste sur ce caractère que pour en déterminer le primat ou la primauté axiologique. Ce qui est premier, fondamental, ce qui précède ou suppose tout le reste, est considéré comme principal, comme premier dans l'ordre d'importance.»(Rh: 155)

La filosofías primeras, en tanto que metafísicas sistemáticas, establecen una estrecha relación entre la ontología, la epistemología y la axiología, sin embargo el rumbo estará determinado por el punto de partida (*le préalable point fixe*), constituido por una realidad necesaria, un conocimiento evidente o un valor absoluto delante del cual no podemos hacer otra cosa que inclinarnos. Es importante para toda metafísica “primera” disponer de un criterio último cuya determinación proporcione el tomo sobre la que construir una *philosophie “progressive”*; una filosofía contraria a una filosofía retórica, una *philosophie “régressive”*. La idea de “progreso” en una filosofía primera implica que el punto de partida con el cual medirse siempre es el mismo; solo por eso podemos hablar de “progreso”, en cierto modo en el firme suelo del que parte ya está la simiente que se espera recolectar más adelante. Por eso es tan importante ese suelo firme que custodie lo que un día dará su fruto. No es esta la actitud del retórico que siempre estará “regresando” al “punto de partida”:

«Les philosophies premières, en tant que métaphysiques systématiques<sup>15</sup>, établissent une solidarité entre l'ontologie, l'épistémologie et l'axiologie, mais l'orientation de l'ensemble sera déterminée par le point de départ qui sera constitué par une réalité nécessaire, une connaissance évidente ou une valeur absolue devant laquelle on ne peut que s'incliner.» (Rh: 155)

La historia del pensamiento es el campo de batalla de las filosofías primeras por establecerse en canon hegemónico de la Filosofía; poniendo cada una de ellas por delante sus propios principios, sus propios criterios que ellas

---

<sup>15</sup> Rorty al referirse a las filosofías representacionistas, el equivalente perelmaniano de las filosofías primeras, la nombra también filosofías “sistemáticas”.

mismas no consideran propios porque el adjetivo posesivo contaminante de subjetividad es visto como el mayúsculo determinante definido que está más allá de cualquier atisbo de arbitrariedad; creyendo todas las filosofías primeras que no son sus propios principios los que ponen por delante sino los principios mismos, que ellas consideran como necesarios o evidentes sin caer en la cuenta de que no son las únicas, de que hay otras filosofías que también quieren ser “primeras”.

Es lógico pensar que si una filosofía cree tener los primeros principios no acepte a otras filosofías que teniendo otros también consideren que son los únicos. Esta exigencia de exclusividad propia de un “monoteísmo” en relación a los “principios” de las filosofías primeras está en el origen de los más encarnizados combates filosóficos. Cualquier otra metafísica ajena a la propia será vista pues como una amenaza. No habrá ni “contact des esprits” ni lenguaje común con el que entenderse. De aquí que los ataques más virulentos perpetrados contra la metafísica hayan sido desde la metafísica misma por metafísicos que no han tolerado otros “principios” que no fueran los suyos:

«Toute métaphysique originale constitue une menace pour les autres. Il en résulte une lutte impitoyable de toutes ces doctrines, qui sont incapables de trouver un langage commun, un critère commun et où chacune, par son existence même, constitue un défi à toutes celles auxquelles elle s’oppose et qui ne parviennent à se débarrasser de cette pensée qui les gêne que par une disqualification majeure.» (*Rh*: 156)

Es raro, sin embargo, afirma Perelman, que una filosofía primera comience directamente con la afirmación de sus primeros principios, de aquello que considera necesario, evidente o inmediato, poniendo sin ambages ese *préalable point fixe*. Esta empieza normalmente por una especie de duda metódica, por un examen crítico de diferentes puntos de partida posibles (es justamente lo que hace la duda cartesiana); a los que con su criba metódica va descartando por considerarlos insuficientes hasta llegar a un punto de partida que ya no es uno de los posibles sino el necesario punto de partida. La necesidad de los primeros principios, de los *absolument premiers* elimina toda contingente posibilidad:

«Elle (la philosophie primera) s’amorce d’habitude par une espèce de doute méthodique, par un examen critique des différents points de départ possibles et qu’elle écarte comme insuffisants. C’est ainsi que Descartes creuse d’abord le sable des opinions trompeuses avant d’arriver au roc de la vérité première.» (Rh: 157)

En “Philosophies premières et philosophie régressive” (1949) parece que Perelman habla en general del proceder de las filosofías primeras cuando en realidad vemos que tiene en mente a Descartes. Unos diez años más tarde seguirá siendo el “enemigo” al que hay que combatir; en la primera frase del *TA* dice que se trata de una publicación dedicada a la argumentación y a la retórica –solo nominalmente distintas en Perelman–, “elles constituent *une rupture avec une conception de la raison et du raisonnement, issue de Descartes*” (*TA*: 1).

Descartes es ese filósofo “maudit” de la tradición filosófica capaz de la titánica tarea de *creuser d’abord le sable des opinions trompeuses avant d’arriver au roc de la vérité première*. Para ello se servirá de lo que podría llamarse según Perelman un método regresivo para retomar enseguida, sobre el piso firme de un cimiento inamovible, el desarrollo progresivo de su metafísica. No debemos confundir así pues método regresivo con filosofía regresiva ya que la filosofía primera también hace uso de él:

«Il est important de ne pas confondre *méthode régressive* et *philosophie régressive*, car les divergences entre cette dernière et toute philosophie première dérivent du statut différent accordé aux propositions auxquelles a conduit, de part à l’autre, l’usage de la méthode régressive.» (Rh: 157)

Lo que quiere decir Perelman es que la filosofía primera y la filosofía regresiva no difieren en la utilización de un método regresivo; tanto una como otra admiten pasos, axiomas, puntos de partida. Lo que prueba que una argumentación no tiene por qué ser tan distinta en la forma a una demostración. De ahí que los argumentos cuasi lógicos (*TA*: 259) sean aquellos que tanto se parecen a una demostración, cuya validez si está bien hecha es incontestable. Por este motivo son muy preciados, este tipo de argumentos, para aquellos que quieren dar el aspecto de demostraciones a sus argumentaciones:



«Mais étant donné l'existence admise de démonstrations formelles, de validité reconnue, les arguments quasi logiques tirent actuellement leur force persuasive de leur rapprochement avec ces modes de raisonnement incontestés.» (TA: 259-260)

Tanto la filosofía primera como la filosofía regresiva no se sirven de la demostración entendida en el sentido restrictivo de la lógica formal; las dos utilizan la argumentación para hacerse valer. Luego si en la "forma" no son tan distintas dónde estriba la diferencia fundamental entre una filosofía primera y una filosofía regresiva:

«(...) les deux façons de philosopher diffèrent dans l'appréciations du statut ontologique, épistémologique ou axiologique de ces points de départ.» (Rh: 157)

La clave se halla en el *point de départ*. Las filosofías primeras los considerarán como fundamentalmente primeros, *a priori*, *préalables points fixes*; esforzándose en encontrar un criterio de necesidad, de evidencia o de inmediatez que justifique, en la roca de lo absoluto, esa verdad primera, lógicamente primera, puesta en la base del sistema:

«(...) le primat accordé à ce qui constitue le point de départ du système, et qui en fera un réalisme, un idéalisme ou un pragmatisme (dans le sens le plus large de ce mot), influencera tout le développement de la philosophie première, car toute théorie de l'être sera complétée par une épistémologie et une axiologie corrélatives, et réciproquement.» (Rh: 159)

La filosofía regresiva, por el contrario, considerará sus axiomas, sus criterios y sus reglas, como resultado de una situación de hecho; y solamente se les acordará una validez comedida, en ningún caso absoluta.

Para completar una ontología, las filosofías primeras deberán concebir un conocimiento privilegiado que sea capaz de conocer el ser primero, el primer analogado, cuya perfección constituirá la norma última de todo lo que vale permitiendo distinguir así la realidad de la apariencia; así como el conocimiento verdadero del que no lo es:

«(...) l'épistémologie déterminera la nature de la réalité privilégiée et de la valeur absolue qui puissent être connues à l'aide de nos vérités premières ; l'axiologie permettra la détermination des caractères qui distingueront la réalité de l'apparence et la connaissance vraie de celle qui ne l'est pas.» (Rh: 160)

Luego da igual que el primer principio sea el ser, el conocimiento o el valor, *toute philosophie première devra faire un périple complet (Ibidem):*

«L'idée de perfection, de quelque chose achevé, d'invariable, en arrivera à caractériser toute philosophie première, comme telle.» (Rh: 160)

Todo lo que se considera como perfecto, acabado, es, por definición, imperfectible, independiente de toda experiencia ulterior, de todo nuevo descubrimiento, de todo nuevo método, de toda confrontación con la opinión del otro:

«Ce qui est parfait, n'est plus susceptible de correction, est indépendant de tout fait ultérieur. Les vérités, établies une fois, le sont pour toujours.» (Rh : 160)

Las filosofías primeras han sido siempre individualistas y universalistas, partiendo de las evidencias de una sola persona, de un solo sujeto, declarándolas universalmente válidas:

«De même, les philosophies premières ont négligé l'aspect historiquement conditionné du savoir, considérant que seules les vérités éternelles étaient de leur ressort. » (Rh: 160)

Y, por supuesto, el solitario viajero metafísico parte en busca del conocimiento con la idea de que el mundo de los hombres no está lleno de razones sino de opiniones, de que la razón solo puede ser una y que no puede estar a merced de los mudables pareceres humanos; que ha de haber una razón eterna, siempre la misma. Y es que *les vérités, établies une fois, le sont pour toujours.*

El racionalismo heredero de Descartes asociará la idea de razón a la de necesidad, y reducirá progresivamente la lógica al estudio de las pruebas analíticas, las pruebas de la demostración, una concepción muy limitada de la

prueba. Lo que significa que la razón demostrativa no se hará cargo de aquello que no sea capaz de demostrar: los asuntos humanos escapan a su estrecha razón:

«C'est à partir du modèle mathématique que s'est développé la théorie de la démonstration, la théorie de la preuve contraignante, celle à laquelle il est nécessaire d'adhérer, ou du moins, à laquelle doit adhérer tout esprit normalement constitué. Mais pareille limitation de la notion de preuve, pareille réduction de la logique aux seules structures utilisées dans la démonstration formelle, n'est justifiée que pour celui qui admet la possibilité, du moins en droit<sup>16</sup>, de fournir une pareille preuve de toute thèse valable dans tous les domaines de la pensée. Celui qui adhère à cette conception limitative de la preuve et qui reconnaît que des domaines entiers de la pensée y échappent, ne peut que renoncer, dans ces domaines, à l'usage de la raison.» (*Rh*: 99)

Las luchas intestinas entre los propios racionalistas es lo que, según Perelman, ha contribuido a reforzar la ligazón de la razón a los razonamientos necesarios, los propios de la lógica:

«Si Kant limite les prétentions de la connaissance rationnelle, c'est parce que, pour lui également, l'usage légitime de la raison pure est lié aux raisonnements nécessaires, qui ne concernent que l'aspect formel du savoir. L'analyse du raisonnement déductif, entreprise depuis un siècle pour les logiciens, a conduit de même tous les philosophes qui s'inspirent des enseignements de la logique formelle à réduire le rationnel au formel et à considérer comme illégitime tout usage différent de la raison.» (*JR*: 96)

Solo se considerará racional el estrecho círculo de las *contraignantes* pruebas analíticas, las pruebas de la lógica formal; y todo aquello que no caiga

---

<sup>16</sup> Lo que aquí se está afirmando del Derecho se puede extrapolar a la Filosofía, para la que Perelman no considera conveniente la demostración sino la argumentación; no las pruebas analíticas sino las pruebas dialécticas, con objeto de englobar dentro de la razón todo aquello que el modo de razonar *more geometrico* había rechazado como irracional, es decir, el amplio dominio de los asuntos humanos:

«Après avoir, pendant des siècles, cherché à modeler la philosophie sur les sciences, et considéré comme signe d'infériorité chacune de ses particularités, le moment est venu peut-être de constater que la philosophie a beaucoup de traits en commun avec le droit. Une confrontation avec celui-ci permettrait de mieux comprendre la spécificité de la philosophie, discipline qui s'élabore sous l'égide de la raison, mais d'une raison essentiellement pratique, tournée vers la décision et l'action raisonnables.» (*DMP* : 202)

dentro de este círculo susceptible de prueba necesaria *relève de l'irrationnel*. Son los positivistas, quienes forman parte de esos pensadores racionalistas, los que consideran como irracional todas las tesis que rigen nuestras acciones y todas las justificaciones filosóficas que escapen al estrecho cerco de la prueba "demostrativa":

«Ils (los positivistas modernos) en arrivent ainsi à condamner la philosophie elle-même, au nom d'une conception de la raison et de la preuve qui relèvent de la philosophie et qu'ils ne peuvent justifier qu'en contrevenant à leurs propres principes.» (JR: 99)

La opción para escapar a las *fâcheuses* consecuencias del racionalismo *nécessitaire* ronda una concepción de la razón que deriva de una teoría menos limitada de la prueba formal (JR: 99). Habría que "probar" de otra manera que no fuera con la demostración, con la rigidez de un punto de partida fijo del que se va deduciendo todo el proceso. Ese otro "moyen de preuve" del que habla Perelman son las pruebas que ya Aristóteles llamaba "dialécticas": las pruebas de la argumentación. El razonamiento necesario será remplazado ya en la retórica aristotélica como en la *NR* por el razonamiento sobre lo verosímil.

La tesis racionalista que rechaza como irracional lo que no es necesario, lo que no provoca una adhesión *necesaria*, le parece a Perelman una concepción de la razón inadecuada y responsable de *l'impasse* en el que se encuentra el racionalismo contemporáneo. Nuestro lógico, que es retórico, ve en este tratamiento "lógico" de la razón dos actitudes con las que no comulga; y que califica de desastrosas: o bien el racionalismo limita la competencia de la razón al dominio matemático, abandonando a lo irracional todo lo concerniente a la experiencia y a la acción; o bien, al extender el dominio de la razón apodíctica excluye todo lo relativo a la individualidad y a la libertad humanas por considerarlo un obstáculo para la razón inmutable y eterna:

«Le rationnel s'étend aux domaines que l'on croit soumis aux preuves apodictiques, et tout ce qui n'est pas susceptible de preuve nécessaire relève de l'irrationnel. Or, il me semble que c'est cette thèse commune, cette conception de la raison, qui est inadéquate, et est responsable, pour une grande part, de l'impasse dans laquelle se trouve le rationalisme contemporaine. En effet, les deux attitudes qu'il pourrait adopter semblent, toutes les deux, désastreuses : ou bien il limite la

compétence de la raison au domaine exploré par la logique formelle et les mathématiques, et alors il abandonne à l'irrationnel le domaine de l'expérience et de l'action, et agrandit d'autant le champ où la violence est le principal élément de décision ; ou bien il étend le domaine de la raison apodictique, et exclut, par ce fait même, du domaine envisagé, tout ce qui est relatif à l'individualité et à la liberté humaines, à la culture et à l'histoire, car on ne peut voir qu'un obstacle à la raison immuable et éternelle dans les conditions individuelles, sociales et historiques de sa mise en œuvre. » (*Rh*: 97)

En 1952, el mismo año de la aparición *Rhétorique et philosophie*, Perelman publica «Raison éternelle, raison historique», en el marco de un congreso dedicado a *L'Homme et l'Histoire* que comienza de manera contundente:

«L'idée de *raison* comme faculté de l'homme lui permettant connaître la vérité, est une élaboration technique de la philosophie. » (*JR*: 95)

Es asunto de la Filosofía «decidir» qué entiende por razón. La *raison éternelle* se circunscribe a un modo de pensar que entiende a la razón como una facultad característica de la especie humana que, gracias a la evidencia de ideas claras y distintas, *force l'adhésion de chacun aux vérités qu'elle lui révèle* (*Rh*: 95). Se refiere Perelman a la razón racionalista *tout court* de la tradición cartesiana:

«(...)le culte de cette faculté impliquant le rejet de tout ce qui pouvait faire obstacle à la raison immuable, le mépris pour le particulier, le passager et le variable, pour l'individualité et l'histoire.» (*Rh* : 96)

Esta claro que no son las categorías de la historia, ajenas a ella la razón *tout court*, ni tampoco lo será el Derecho, modelo de racionalidad práctica a seguir para nuestro jurista filósofo, sino la geometría la que abastece a Descartes *le modèle de ces idées claires et distinctes, de ces propositions éternellement vraies, dont l'évidence s'impose à tout être raisonnable* (*Rh*: 95).

Para un retórico como Perelman no es cierto que la evidencia *s'impose à tout être raisonnable* porque lo evidente es evidente para un sujeto, el retórico no confunde tener certeza con estar en lo cierto. Para el retórico tener certeza no equivale a tener la verdad. La evidencia para un retórico no es la razón en

estado puro haciéndose evidente; si fuera así, verdaderamente una razón que trasciende a lo humano, sería la misma para todos: esta sería su “imposición”, un reconocimiento absoluto por parte de todos, un “presupuesto” evidencialista que nunca aceptará el retórico. Para una filosofía retórica la racionalidad humana termina siendo siempre ceterior, aquende; y no como pretendía el cartesianismo, allende, más allá de las cuitas humanas. Muy diferente a un pensamiento *more geometrico*, la razón cartesiana, que allana el lugar de una *raison éternelle*, donde la razón humana se encuentra con la razón divina, cuyo modelo de racionalidad garantizaría el buen uso de la razón:

«Puisque pour Dieu, être infiniment parfait, *toutes* les idées sont claires et distinctes, et toutes les propositions évidentes, dans leur vérité ou leur fausseté, on le doit de concevoir les mathématiques, où la raison humaine retrouve la raison divine, comme un modèle dont l'imitation garantit le bon usage de la raison.» (JR: 95-96)

En una filosofía retórica se producen encuentros pero también desencuentros de razones. Para el retórico ya ha dejado de ser modelo esa razón pura, eterna, divina, del metafísico.

La certeza de la evidencia es la que proporciona al racionalista la garantía de que está en el buen camino no mancillado por la discrepancia de las opiniones de los hombres. Había pues que situar la razón allende el hombre: este es el inhumano dominio de la *raison éternelle*, que el racionalista ve como lo más propio del hombre; haciendo coincidir, como si de una sinécdoque se tratara, al hombre *tout entier* con su razón. El optimismo racionalista cree que la imperfección del hombre es evitable, bastaría con seguir el método, el método cartesiano, para eliminar del horizonte humano la influencia de la imaginación, de las pasiones, de los prejuicios..., lo más humano del hombre que hará, desde una perspectiva retórica, cordial a la razón y más humana:

«La délibération et la discussion ne sont que la manifestation de l'incertitude qui résulte d'une connaissance imparfaite et évitable, à condition de suivre les règles de la méthode cartésienne, en éliminant l'influence de l'imagination et des passions, des préjugés et des préventions, de la mauvaise éducation et du mauvais usage du langage, et en obviant aux faiblesses de notre mémoire. Ces obstacles

surmontés, nous pouvons espérer, grâce à la bonne méthode pour conduire notre raison, avancer sur le chemin de la vraie connaissance, tracé par la pensée divine.» (Rh: 96)

La razón « eterna » es una razón considerada *comme l'instrument commun à tous les hommes, capable de les faire communier dans l'adhésion aux mêmes vérités éternelles* (JR: 96). No podía ser de otro modo; una razón eterna para llegar hasta una verdad también eterna.

## 7.2. El *diable* de las filosofías primeras

La concepción de una razón, a la vez individual y universal, proporciona un conocimiento eterno, *instrument passager d'une connaissance éternelle* (Rh: 160). Una vez en posesión de determinadas verdades absolutas, el *sacerdote filósofo* solo tiene que hacer la genuflexión ante ella darse la vuelta al mundo de los hombres y ordenar, *les esprits ne peuvent pas ne pas s'accorder* (*ibidem*).

Es un escándalo para toda filosofía primera ver a los hombres no acatar lo necesario y lo evidente; preferir, incomprendible para quien tiene la *vue de l'esprit* de la filosofía primera, el error a la verdad, la apariencia a la realidad, el mal al bien, el pecado a la virtud (*Ibidem*). Perelman entiende que este desdoblamiento no responde a un orden natural del mundo, a una naturaleza extrínseca, sino que es consecuencia de la “disociación” de una manera de argumentar propia de un tipo de metafísica fundamentalista que ante la “evidencia” de lo real creía poseer la cifra con la que descifrar plenariamente el mundo. Una filosofía perfecta para la que *el ser era en su integridad transparente al pensamiento y dócil a la razón, idea básica de todo racionalismo* (Ortega 2012 (1957): 94):

«Les raisons qui nous font préférer telle conceptualisation de l'expérience sont fonction de notre vision du monde (...) Le langage n'est plus un voile qu'il suffit d'écarter, ou de rendre transparent, pour

percevoir le réel tel qu'il est : il est solidaire d'un point de vue, d'une prise de position.» (Rh: 212-213)

En la búsqueda del fundamento último, es decir del *arjé matricial* ontológico, epistemológico y axiológico del que se nutre toda filosofía primera, se ha ido, según Perelman, demasiado lejos, buscando un segundo elemento, una especie de obstáculo. Este *diable* no es otra cosa que el segundo elemento de la pareja filosófica resultado de la “disociación”, el cual debería ser “regulado” por el valor fundamental y normativo. Parejas filosóficas que tal como hemos visto reiteradamente en esta tesis anidan en la prototípica dualidad apariencia-realidad. En esta pareja *arqueológica*, es decir, primera, la realidad es la que manda cuando paradójicamente “nace” de la apariencia, de la incongruencia de la apariencia porque si lo real ha de ser aquello que no cambia y el mundo de lo sensible nos dice lo contrario, solo podemos escapar al “engaño” de la experiencia –el ejemplo del palo recto y quebrado a los sentidos es el que pone Perelman- pensando en la congruencia de la realidad; y esta ya no la “sentimos” - en el caso del palo con la vista y el tacto- sino que la pensamos. Desde la perspectiva perelmaniana diríamos que la *construimos*<sup>17</sup>:

«Dans la recherche du fondement ultime d'un accord nécessaire, on est allé trop loin, et on est en peine maintenant de justifier le désaccord, l'erreur et le péché. On devra introduire un deuxième élément, une sorte d'obstacle, d'antivaleur, de diable, qui permettra, à son tour, d'expliquer d'une façon suffisante toute déviation de l'ordre éminent. Ce sera le subjectif opposé à l'objectif, l'imagination à la raison, le plaisir au devoir, la matière à l'esprit, etc.» (Rh: 161)

Este modo de pensar que aquí llamaremos metafísico para distinguirlo del retórico que sería el propio de una filosofía regresiva, desemboca en un dualismo. Se trata del dualismo que la tradición filosófica nos ha tenido acostumbrados. Este desdoblamiento “justificará” el mundo del ser y del deber ser; no olvidemos que atendiendo a la explicación que da Perelman de la técnica argumentativa de la “disociación”; el segundo elemento, *terme II* (el deber ser), es un principio regulativo, es decir, la norma con la que guiar el

---

<sup>17</sup> Cfr. cap. III, “*El método del discurso*” .



*terme I* (el ser). Lo que explicará de consuno el mundo del ser y el mundo del deber, dulcificando, gracias a la influencia “negativa” del antivalor que justifica lo normativo, la dureza de unos valores absolutos que quizá sean demasiados pesados, la *insupportable levedad del ser* contrasta con la *soportable gravedad del valor absoluto* guiando la conducta humana. La *necesidad* pasará a ser obligación en nombre de *une paix assurée* (Dupréel 1990 (1928): 51). Luego para que la norma se cumpla hay que aplicarla, sería “necesario” obedecerla, no quedaría opción, reservando a la libertad humana un lugar decisivo pero *parfaitement inexplicable*; es difícil conciliar la libertad con la necesidad. Una racionalidad que impone a todo y a todos su unidad *ne laisse à l'individu d'autre liberté que celle de découvrir l'évidence* (Dupréel *ibidem*).

El desprestigio de la metafísica viene explicado, según Perelman, por dos razones asaz diferentes: una ha extrañado sobre todo a los laicos hombres de ciencia; y la otra ha influido sobre todo a los filósofos. Lo que ha impresionado a los hombres de ciencia es la incapacidad de la que hacían gala los metafísicos al no conseguir ponerse de acuerdo sobre qué debía ser considerado como evidente y necesario:

«Les philosophies premières fournissaient ainsi le spectacle d'une pluralité de dogmatismes opposés, qui tranchait étrangement avec la conception unitaire d'une connaissance commune, qui constituait l'idéal scientifique.» (*Rh*: 162)

La pugna sin cuartel a lo largo de la historia entre las filosofías primeras por subirse al podium de lo real y verdadero supuso su mala reputación. Los hombres de ciencia tenían la impresión de encontrarse delante de personas viviendo en universos diferentes, lo que contribuía por otro lado a reforzar la impresión de irrealidad causada por las construcciones metafísicas (*Rh* : 162). Lo que en cierto modo explica que el *tour de force* del positivismo lógico consistiera en despreciar a la metafísica. Muchos serían también los detractores que verían en la falta de acuerdo de los filósofos su principal pecado. A lo que había que añadir que mientras las ciencias avanzaban ningún progreso significativo se veía en la filosofía. No se ve superación de una única filosofía, como hay una única ciencia, sino múltiples sistemas filosóficos la mayoría de las veces contrapuestos; y que cuando se habla de superación en

realidad se está hablando de contradicción. Cuando una filosofía primera halla una evidencia al poco llegará otra con una evidencia distinta<sup>18</sup>. Ningún sistema filosófico que se presenta cerrado cierra el panorama filosófico, siempre queda abierto a la disputa y a la controversia por “decidir” cuáles son esos fundamentos sobre los cuales edificar todo el tinglado metafísico. No hay una filosofía primera sino múltiples filosofías primeras pugnando por llevarse los laureles metafísicos (*Rh*: 162).

Los especialistas de la filosofía, otro nombre que da Perelman a los filósofos, apreciando el calado de las filosofías primeras no entienden cómo una vez los principios establecidos no se pueda dar cuenta de todo los datos de la experiencia. No es suficiente con descalificar calificando de apariencia, error, pecado o sin sentido todo aquello que no encaje en los márgenes de una filosofía primera. La realidad es mucho más compleja de lo que puede explicar un sistema filosófico; habría además que justificar la existencia de esta apariencia, de este error, de este pecado o sin sentido (*Rh*: 162).

Fue así como aparecieron según Perelman las filosofías antimetafísicas, opuestas a toda filosofía primera, aquellas que han sido tratadas, comúnmente, en la historia de la filosofía, como escépticas y relativista; y que han negado partir de ese primer principio absoluto e incondicionado del que partían las filosofías primeras:

«Le point de vue de ces derniers (se refiere Perelman a los antimetafísicos escépticos) est purement négatif: ils se posent en opposant aux philosophies premières, ils nient l'existence de tout absolu, de tout inconditionnel, de tout principe premier.» (*Rh*: 162)

Ahora bien, con los mismos “defectos” de las filosofías primera. Las razones que eximen estas filosofías suponen igualmente la validez de principios primeros e incondicionados, que, a tenor de Perelman, no son expresados abiertamente como tales. Toda antimetafísica antiabsolutista,

---

<sup>18</sup> Para Perelman tan *evidencialista* es el racionalismo como el empirismo, las dos corrientes se apoyan en intuiciones, que como tales no pueden según Perelman trascender al sujeto que las tiene:

« (...) le recours à *l'évidence*, qui caractérise l'intuition rationnelle chez les cartésiens, l'intuition sensible chez les philosophes empiristes.» (*Rh*: 247)

antidogmática, para ser tomada en serio debería esforzarse por liberarse de lo que la hermana con la metafísica misma:

«(...) une pareille opposition de principe à toute philosophie première, si elle ne veut tomber sous le coup de sa critique, ne peut consister qu'en une philosophie régressive.» (*Rh*: 163)

La filosofía regresiva la entiende Perelman como una filosofía que se opone al estatus acordado de modo insoslayable por las filosofías primeras a la necesidad del ser, a la verdad primera y al valor absoluto. Mientras que para estas la adquisición de un punto de partida irrefragable constituye una iluminación, permitiéndole fundar todo el engranaje de deducciones consecuentes, no pudiendo ser de otra manera; la filosofía regresiva no verá en este punto de partida nada más que un límite provisional para sus investigaciones, un punto de referencia relativo nunca absoluto, *limite qui est une borne, mais non pas une lumière* (*Rh*: 163). Una filosofía que más que progresiva es regresiva; nunca va, como la filosofía primera, en una sola dirección:

«Leur conférer une valeur absolue, à la manière de la pensée classique, c'est renoncer à l'une des directions possibles du progrès de la pensée. Encore une fois c'est assimiler ce progrès à un voyage dans une seule direction.

En réalité, nous ne disposons jamais du point d'appui d'un roc inébranlable, ni d'une lanterne où brille la pure lumière source de toute clarté : nous voguons entourés de tous côtés par l'inconnu. Une liste d'axiomes ou un tableau de catégories avec les propriétés et relations nécessaires, ce n'est pas l'inventaire lumineux de ce que nous savons le mieux ou de ce que nous ne pouvons pas ne pas savoir, ce n'est que la plus proche de hautes parois de notre ignorance.» (Dupréel 1990 (1928): 39-40)

El valor de los principios en una filosofía regresiva, consciente de sus limitaciones humanas, no viene determinado por ninguna evidencia, por ninguna intuición privilegiada sino por las consecuencias que se pueden sacar, que nunca son necesarias, de los “hechos” que sirven de punto de partida concreto de toda investigación filosófica, con lo cual a cada filósofo le está permitido partir de hechos diferentes y de introducir al interior de un dominio más o menos limitado de conocimiento, una determinada coherencia, *un*

*certain esprit systématique, qui ne doit d'ailleurs pas englober la totalité du savoir (Rh: 164):*

«Les principes fondamentaux de la philosophie régressive, au lieu d'être illuminés par quelque intuition qui précède les faits et en est indépendante, sont au contraire éclairés par les faits qu'ils permettent de coordonner et d'expliquer, et sont, par là, solidaires de leurs conséquences.» (Rh: 163)

Para una filosofía primera el universo es uno y todos deben verlo igual; para una filosofía regresiva el universo también puede ser uno pero no todos tienen por qué verlo de la misma forma. Una idea perelmaniana está de organizar la realidad muy próxima, a nuestro juicio, al perspectivismo orteguiano. Al eliminarse de la filosofía retórica el único punto de vista que no era otro que el verdadero punto de vista del dogmático tenemos que el paisaje retórico se amplía en la pluralidad de perspectivas (Ortega 1987 (1934): 144):

«(...) dans la mesure où les différents philosophes vivent dans un même univers, se trouvent en présence des faits de même espèce, ils doivent pouvoir les incorporer dans leur système de pensée, confronter leurs idées avec leurs collègues, et pouvoir rendre compte des divergences qu'ils constatent.» (Rh: 164)

En la medida que una «*philosophie ouverte*» se opone a la metafísica no lo hace a la manera de una filosofía primera en lucha con otra filosofía primera, sino como una metafísica que defiende la opinión contraria. No es que renuncie Perelman a llamar a su filosofía metafísica pero sí dilatará tanto el concepto que ya no tendrá el sentido que tiene en las filosofías primeras:

«Dans la mesure où “une philosophie ouverte” s'oppose à la métaphysique, ce n'est pas à l'instar d'une philosophie première en lutte contre une autre philosophie première, mais comme une métaphysique qui prend le contre-pied de toute philosophie première. Je qualifierai pareille métaphysique du nom de *philosophie régressive*.» (Rh : 156)

Un sentido “élargi” del término metafísica propone Perelman que pudiese englobar a la vez las filosofías primeras y la filosofía regresiva, siempre y cuando tengamos claro que el examen de esos primeros principios, cosa que

también puede hacer una filosofía regresiva, no debe implicar en modo alguno que se los considere como absolutos. Luego es el estatus ontológico que se les da a los principios sobre los que se asientan lo que marca una diferencia insoluble entre una filosofía primera, una metafísica tradicional antirretórica; y una filosofía regresiva, una nueva “metafísica” retórica (*Rh*: 158).

Al suponer que una filosofía primera habla de los mismos hechos y de los mismos problemas que una filosofía regresiva no queda más remedio que centrarse en ese “punto de partida” que tan diferentes las hace. Habría pues que, según Perelman, centrar la mirada en el fundamento y ver qué se entiende por *fundamental* (*Ibidem*).

Para una filosofía primera lo fundamental constituye lo absolutamente primero, lo necesario, a lo que solo se puede llegar con la exigencia de una concepción absolutista de la razón, una *raison éternelle*, ajena al ajetreo contingente de la vida; mientras que para una filosofía regresiva lo *fundamental* es siempre contingente considerando sus proposiciones fundamentales solidarias a un sistema, en cuyo interior se siguen unas a las otras con “naturalidad” argumentativa.

### 7.3. El *catoblepas*<sup>19</sup> de la filosofía: la *inevidencia* cartesiana

Cuando negamos, en contra del pensamiento evidencialista<sup>20</sup>, la evidencia de la evidencia es necesario partir de presupuestos, nunca de evidencias, si no queremos incurrir, como hace el pensamiento evidencialista, en lo mismo que criticamos. Esto que parece un jeroglífico léxico es lo que pretendemos aclarar aquí, la inevidencia de la evidencia, aplicando la técnica argumentativa de lo que en la Edad Media se llamó la *redargutio elenchica*, es decir, por medio de un argumento de retorsión. *Retorceremos* el pensamiento cartesiano con presupuestos perelmanianos con el propósito de exhibir la autofagia de la razón racionalista, haciendo un *Descartes contra Descartes*.

Para Descartes la evidencia es más que evidente, no necesita de prueba alguna. En nuestro ejercicio retórico de retorsión pondremos justamente “en evidencia” la autofagia de la razón cartesiana al partir este del “presupuesto” de que la evidencia es evidente, cuando, por definición, es un pensamiento que reniega de toda presuposición. Si de algo se encargó la duda fue precisamente de llegar a esos primeros principios evidentes, no apoyados en suposición alguna.

---

<sup>19</sup> El *catoblepas* es el mítico animal que se le aparece a San Antonio en la novela de Flaubert, *La tentación de San Antonio*, y que recreó luego Borges en su *Manual de Zoología Fantástica*. El *Catoblepas* es una criatura que se devora a sí mismo, empezando por sus pies (Vargas Llosa 2015 (1997): 24). Vemos en el *catoblepas* una metáfora de la *inevidencia* cartesiana. Los pies sobre los que se levanta el sistema cartesiano son sus principios, unos principios que el cartesiano presenta como evidentes, de ningún modo presupuestos; sin embargo, para el retórico la evidencia como criterio de verdad no es evidente. Será el cuestionamiento retórico del “presupuesto” cartesiano que, por principio, niega toda presuposición lo que le hará contemplar, como si de un *catoblepas* se tratase, la *autofagia* del razonamiento evidencialista; cuya primera “presuposición” es precisamente no presuponer nada.

<sup>20</sup> Un examen crítico del papel de la evidencia en las filosofías primeras se convirtió para Perelman en un *préalable méthodologique à une philosophie du raisonnable*. Cfr. especialmente “Evidence et preuve” (1957); “De l’évidence en métaphysique” (1964):

«Personnellement, je crois à la signification et à l’importance de la philosophie, mais je ne crois ni à la nécessité ni à l’évidence de ses thèses (...) Le but de la philosophie est d’élaborer des principes de l’être, de la pensée et de l’action qui soient humainement raisonnables, et non pas la découverte de principes éternels et immuables, recherchés par la métaphysique traditionnelle.

Ceux-ci nécessitent un fondement absolu, qui leur était assuré grâce au recours à l’évidence.» (ChA: 236)

Para este menester retórico de retorsión, dentro del despliegue de las técnicas argumentativas propuesto por Perelman, nos dirigimos, dentro de los argumentos cuasi lógicos, al párrafo 48 cuyo epígrafe reza “Techniques visant à présenter des thèses comme compatibles ou incompatibles” (TA: 270). En este apartado se recoge un caso de “incompatibilidad” interesante para lo queremos argumentar aquí. Se trata de un tipo de incompatibilidad que no opone, una a otra, reglas diferentes (la incompatibilidad también se puede dar entre proposiciones), sino que pone de manifiesto cómo una regla se opone a las consecuencias que de ella se derivan por el hecho mismo de haber sido afirmada, se trata de la *autofagia*, una argumentación retórica, cuyo caso más conspicuo es el argumento de *retorsión*:

«(...) nous qualifierons cette sorte d'incompatibilités, qui se présente sous des modalités diverses, du nom générique d'*autofagie*. La généralisation d'une règle, son application sans exception, conduirait à empêcher son application, à la détruire (...) La rétorsion, que l'on appelait au moyen âge la *redargutio elenchica*, constitue l'usage le plus célèbre de l'autophagie : c'est un argument qui tend à montrer que l'acte par lequel une règle est attaquée, est incompatible avec le principe qui soutient cette attaque.» (TA: 274)

Perelman dice, poniendo un ejemplo, que desde Aristóteles la retorsión es a menudo utilizada para defender la existencia de primeros principios. De este modo, 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 la consecuencia de que su interlocutor afirma lo falso presupone pues el principio de no contradicción; es decir, el acto implica lo que las palabras niegan. El argumento utilizado es cuasi lógico porque para poner en evidencia la incompatibilidad es preciso una interpretación del acto por el cual el adversario se opone a una regla. La interpretación es pues condición de la retorsión (TA: 274).

Extrapolando esta técnica argumentativa al criterio de evidencia de Descartes –de haberlo hecho Perelman le habría supuesto un ejemplo magnífico para reforzar su anticartesianismo<sup>21</sup>- tenemos que al presentar este

---

<sup>21</sup> Quien si lo ha hecho aludiendo a Perelman ha sido Marín-Casanova, cfr. “El final de la filosofía desde la nueva retórica” en *Contextos*, XIV / 27-28 1996: 211; “la retorsión

la evidencia como aquello que, por definición, no parte de presupuesto alguno, presupone sin embargo aquello que afirma: negar la presuposición sería pues la primera presuposición del cartesianismo<sup>22</sup>. Toda presuposición respecto de los principios de partida, es decir, de los fundamentos absolutos, de ese *préalable point fixe*, caería, para un evidencialista, del lado de la retórica, nunca del lado de la filosofía.

Los primeros principios de las filosofías primeras, según ellas –la cartesiana es una de ellas- no pueden ser considerados relativos presupuestos argumentativos que se conforman con conseguir la frágil adhesión y no saben de evidencias sino que, como toda buena filosofía primera parte de evidencias, que nunca serían “presupuestas”, sino que son verdades absolutas. Lo curioso es que múltiples son las filosofías primeras; y si cada una de ellas piensa en principios o fundamentos absolutos como punto de partida cómo se explica entonces la diversidad. A esta pregunta retórica la respuesta de Perelman sería contundente: no hay principios absolutos de los que partir fundados en la identidad del sujeto y del objeto sin la mediación del lenguaje. El evidencialista “cegado” por su evidencia no ve el lenguaje y piensa poder *fonder un savoir infallible sur l'évidence de certains intuitions* (Ch: 242). El lenguaje no coincide con la intuición que comunica:

«N'oublions pas, en effet, que tout jugement nécessite l'intervention d'un langage qui, en tant que moyen de communication ne peut, par principe, coïncider avec une intuition incommunicable (...) La communication d'une assertion nécessite une certaine extrapolation par rapport à l'intuition qui en est l'objet et qui, par sa nature, est unique, entièrement subjective et limitée dans le temps. Même si je désire noter, pour moi, ce que j'ai éprouvé à un certain moment du passé, je ne puis le faire qu'en me servant d'un langage qui doit me rester compréhensible même quand j'ai cessé d'éprouver ce qu'il relate. Il en résulte qu'une assertion, quelle qu'elle soit, ne peut être identifiée avec l'intuition qu'elle est censée décrire.

En conclusion, l'évidence fondée sur l'identité du sujet et de l'objet concerne une intuition, qui peut être un fait vécu, mais ne fournit pas un jugement qui puisse prétendre à la vérité.» (Ch: 243)

---

de la metafísica racionalista” en *Rumbo al mito* (2005: 70); “La evidencia ciega” en *El pensamiento en forma* (2007: 77).

<sup>22</sup> Un pensamiento que por definición no parte de presupuesto alguno. Desde la perspectiva retórica, el evidencialista sí presupone.



Siguiendo con nuestro proceder retórico habría que preguntarle a un evidencialista, que piensa *more geometrico* y sin embargo argumenta para rechazar la validez de todo razonamiento no demostrativo o no intuitivo –el evidencialista solo reconocerá dos modos de conocer de la razón: la intuición y la deducción- cuál es el valor de su propia argumentación. En este caso la *autofagia* resulta ser lo que Perelman califica de *auto-inclusión*<sup>23</sup>. El evidencialista critica la argumentación en aras del pensamiento demostrativo cuando en realidad no hace otra cosa que argumentar:

« (...) cette argumentation qui prend la démonstration pour objet ne sera point elle-même démonstration. Elle ne superposera pas à la démonstration pour en modifier la validité. Elle se développera sur un plan argumentatif où nous retrouvons précisément les arguments rhétoriques que nous analysons.» (TA: 255)

Nosotros, que como Perelman sí somos retóricos, no negamos partir de presupuestos. Si queremos aplicar el argumento de la “autofagia” a la evidencia cartesiana habremos de partir, como dijimos al principio, de presupuestos si no queremos caer en el mismo tipo de argumentación que pretendemos criticar. Uno de los presupuestos de los que partimos y que compartimos con Perelman es que las evidencias tienen su origen en un estado psíquico del sujeto, en una intuición, que “indebidamente” extrapola el evidencialista a todos los demás sujetos. Por el hecho mismo de ser “subjetiva”, la evidencia empieza siendo de un sujeto tal como nos lo hizo ver Descartes, entonces cómo conseguir pues el estatus de la “auténtica evidencia”, *dans la mesure où l'évidence authentique comporte la garantie de la vérité de son objet, elle ne peut admettre de variation, car tout doute doit en être exclu* (Ch: 237). Precisamente esto fue lo que se propuso Descartes : eliminar absolutamente la duda ; y con ello, estar absolutamente en lo cierto, en lo verdadero, porque lo evidente para el evidencialista es lo inmediatamente cierto, que además debería ser evidente no solo para el que así lo ve sino para todos. Ahora bien, cabría preguntarse retóricamente:

---

<sup>23</sup> En el caso de la *autoinclusión*, un caso de *autofagia*, la incompatibilidad viene no porque un enunciado se oponga al acto por el cual se afirma, sino porque se aplica la regla a sí misma. De modo que, por ejemplo, a quien argumenta para rechazar la validez de cualquier razonamiento no demostrativo, se le preguntará cuál es el valor de su propia argumentación (TA: 275).

«Qu'est-ce qui nous garantit ce passage de l'évidence subjective, qui seule nous est donné, à l'évidence objective, instrument indispensable d'une métaphysique absolutiste ? » (ChA: 238)

La conclusión a la que llega Perelman es que la evidencia es una intuición que no necesita de ninguna prueba y que puede ser quizá *un fait vécu, mais ne fournit pas un jugement qui puisse prétendre à la vérité* (ChA : 243). De ahí que nuestro presupuesto, clave para *retorcer* al evidencialista, compartido con Perelman es que en las filosofías primeras cuando el filósofo dice partir de una intuición o de una evidencia no hace otra cosa que partir de un *fait psychologique*, subjetivo, acordando una validez universal, incondicional, incluso absoluta al contenido de una intuición o evidencia que nunca salió del cerco del sujeto.

Perelman no reconoce pues ninguna legitimidad al criterio de evidencia, que en el fondo no sería nada más que un criterio subjetivo: una certeza la cartesiana que no es ninguna verdad. Lo que verdaderamente cuenta para el retórico es la adhesión y para ello, tal como hemos visto en los capítulos dedicados al auditorio –también el *AU* cuenta con el otro-, es necesario contar con el otro sin que sea imprescindible cargar con la noción de verdad:

«Perelman ne met pas en doute l'existence des évidences, il conteste simplement leur concomitance avec la vérité.» (Côté 1985 : 198)

Y no es que haya amputado de su *nouvelle rhétorique* Perelman el problema de la verdad, sino que simplemente no es asunto tan importante (TA: 5). En los asuntos humanos estamos hartos de ver muchas veces que lo más verosímil no es lo más verdadero; y que lo más inverosímil es lo más verdadero. La verdad no depende ni de la evidencia ni de lo que parezca verdad; quizá no haya más verdad que todo sea mentira. Estar en la verdad nos importa en la medida que queramos que otro nos dé la razón; una verdad que no es lo otro de la opinión sino que es una opinión más. Para el retórico Perelman, a diferencia del evidencialista, la noción de verdad es un valor vacío de contenido ontológico:

«La vérité n'est pas coïncidence parfaite avec son objet; à moins de ne pas avoir d'objet, comme dans les conceptions formalistes des sciences déductives, elle est approximation et généralisation, qui seules rendent possible sa communication.» (*Rh*: 432)

No “presuponemos” como hace el evidencialista que la certeza sea garantía absoluta de ninguna verdad. Lo que para uno puede ser cierto no tiene por qué serlo para otro. Es justamente este rebasamiento de las condiciones concretas de verificación lo que según Perelman en el lenguaje habitual se etiqueta de metafísica en el sentido peyorativo del término. Claro está que esto lo escribía nuestro filósofo *régressif* en 1949 (*Rh*: 158). Hoy día, que creemos más en la contingencia que en la necesidad; que ya casi ningún filósofo se cree en posesión de una verdad absoluta, ni creemos que se parta de evidencias, el calificativo de metafísico casi a ningún filósofo le sienta bien. Si queremos descalificar a un filósofo nada mejor que llamarlo metafísico.

Ya desde las primeras líneas del *TA* afirma Perelman que la naturaleza misma de la argumentación se opone a la necesidad y a la evidencia:

«(...) car on ne délibère (toda deliberación es una argumentación) pas là où la solution est nécessaire et l'on n'argumente pas contre l'évidence.» (*TA*: 1)

El campo de la argumentación, *le champ rhétorique*, para nuestro retórico es el de lo verosímil, lo plausible, y lo probable siempre y cuando escape a la certeza del razonamiento demostrativo. Todo lo que no estuviese sujeto a la certeza del cálculo sería sin embargo proscrito para Descartes de la Filosofía; y con ello quedarían fijadas las lindes estrictas de una razón que proclama la evidencia como criterio de verdad. Será Descartes quien *faisant de l'évidence la marque de la raison*, una marca grabada a fuego en la filosofía occidental de los tres últimos siglos (*TA*: 1), solo quiso considerar racionales las demostraciones que, partiendo de ideas claras y distintas, propagaban, con la ayuda de las pruebas apodícticas, la evidencia de los axiomas a todos los teoremas (*TA*: 2). Luego la evidencia no habría que probarla y la argumentación no probaría nada:

«(...) le recours à *l'évidence*, qui caractérise l'intuition rationnelle chez les cartésiens, l'intuition sensible chez les philosophes empiristes.

L'instauration du critère d'évidence devait entraîner fatalement l'élimination de l'argumentation comme technique de raisonnement philosophique.

L'évidence est conçu, en l'occurrence, non comme une caractéristique purement psychologique, mais comme une force qui s'impose à tout esprit doué de raison, et qui manifeste la vérité de ce qui s'impose de cette façon. Ce qui est évident est, à la fois, nécessairement vrai et immédiatement reconnaissable comme tel. La proposition évidente n'a pas besoin de preuve, la preuve n'étant qu'une déduction nécessaire de ce qui n'est pas évident à partir de thèses évidentes.» (*Rh*: 247-248)

De lo que resulta que la retórica con sus pruebas dialécticas a lo aristotélico también quedaría desterrada de la filosofía, dominio exclusivo que hizo el racionalismo de las pruebas que Aristóteles en su momento llamó apodícticas, de la prueba lógica. Ampliar la noción de prueba es una de las tareas de la *NR*:

«La philosophie première, dans la mesure où elle concerne les premiers principes, nécessaires et immuables, de l'être et de la connaissance, ne peut donc nous dispenser de l'étude des topiques et de la rhétorique, qui nous enseignent l'usage des preuves dialectiques pour tester les opinions et persuader un auditoire.» (*Rh*: 210-211)

Descartes, con su duda, está presuponiendo que la metafísica puede ser la proveedora de su propio punto de partida, a partir del cual baste el cálculo para desencadenar en cadena lógica toda una serie progresiva de razonamientos con los que trabados con toda solidez lógica construir la realidad. Duda de todo Descartes hasta llegar al primer punto "indudable", hasta alcanzar el momento supuestamente no supositivo, sobre el que no se puede suponer más: sin embargo que el criterio de evidencia nos proporcione la certeza no significa que estemos en lo cierto.

Lo certeza que nos da la intuición será de lo que no dudemos pero de ahí, de una intuición particular, a decir que es la verdad en términos absolutos quizá sea algo más que, como decía Pareto<sup>24</sup>, una *généralisation illégitime*.

---

<sup>24</sup> Pareto, *Traité de sociologie générale*, cap. IV, citado por Perelman:

« (...) Pareto a excellemment remarqué en des pages pénétrantes, que le consentement universel invoqué (l'évidence rationnelle s'imposant à tout le monde) n'est bien souvent que la généralisation illégitime d'une intuition

Para que algo sea verdadero habría que verificarlo en todo caso. Descartes es un dogmático que identifica la certeza; el estoy seguro con el estar en lo cierto, en lo verdadero, haciendo coincidir la certeza con la verdad.

Para Descartes, la idea (lo que intuimos evidente) y la realidad (a lo que corresponde nuestra intuición evidente) coinciden, este sería otro presupuesto cartesiano derivado su filosofía “no presuposicional”. Lo que implica en el pensamiento cartesiano la existencia de un mundo de esencias objetivas simples que se podrían aprehender intuitivamente con independencia de todo contexto:

«Pour Descartes, dans l'intuition de natures simples, l'idée et la réalité coïncident. Cela signifie, pour prendre un exemple qui aurait l'agrément de Descartes, que l'idée claire et distincte de point, de droite ou angle coïncide avec les essences objectives du point, de la droite ou de l'angle. Ce qui suppose l'existence d'un monde d'essences objectives, que nous sommes à même de saisir intuitivement de leurs relations avec autre chose, indépendamment de tout contexte. Admettre que l'insertion dans un nouveau contexte peut nécessiter une rectification des idées qui correspondent aux natures simples, c'est avouer que ces idées ne sont pas claires et distinctes, c'est miner par la base la théorie cartésienne de l'évidence.» (ChA: 243-244)

Perelman piensa que una noción no es clara independientemente de su contexto aunque en contextos conocidos no veamos casos en los que su aplicación pudiera razonablemente prestarse a controversia. De lo que resulta que para un evidencialista el paso de lo que es conocido en un momento dado a un conocimiento absoluto solo pueda efectuarse gracias a la intervención de un pensamiento divino (dios sería la garantía del conocimiento que tiene el sujeto del mundo así como del carácter divino de este conocimiento); con lo que la intuición evidente coincidiría con la visión divina. Lo que es evidente es evidente para todos porque es evidente para el omnisciente Dios mismo, con lo que la “claridad” de toda idea, la refulgente luminosidad de toda evidencia está al resguardo de toda duda, de todo cuestionamiento. Todo está claro. En retórica sin embargo todo está “confuso”.

---

particulière (...) Les conceptions que les hommes se sont données au cours de l'histoire, des « faits objectifs » ou des « vérités évidentes » ont suffisamment varié pour que l'on se montre méfiant à cet égard.» (TA: 43)

Pero si rechazamos esta “facilité”, la garantía “divina”, si nos esforzamos por permanecer en el nivel de los hombres y no en el supremo nivel divino deberíamos examinar con más atención según Perelman las condiciones que asegurasen la supuesta “claridad” de las nociones; así como la también supuesta “evidencia” de éstas, en absoluto “confusas” para un cartesiano. Desde un punto de vista retórico se puede pretender que una noción, clara en los contextos conocidos, lo sea siempre solo si nos aseguramos un conocimiento exhaustivo de todos los contextos posibles, lo que en filosofía es imposible, ni siquiera en la ciencia es posible. Esta pretensión es más fácil de justificar cuando los distintos casos de aplicación de una noción han sido artificialmente limitados, como sería el caso de un contexto formal. Ahora bien, cuando esta “limitación” no puede ser realizada *a priori*, la claridad de una noción permanece como una hipótesis que deberá ser sometida a la prueba de toda aplicación imprevista. Con lo que la “distinción” que de una noción da la supuesta “claridad” de la evidencia terminará por difuminarse quedando siempre “confusa” la noción. Un retórico, que nunca sitúa la “claridad” de las nociones en un *a priori*<sup>25</sup>, no puede por menos que renunciar al criterio de evidencia. Pero una visión del mundo como una gran máquina y al hombre como el “mecánico” capaz de calcularlo no pudo por menos que “suponer” el criterio de evidencia:

«Si Descartes avait dû faire dépendre la clarté des notions de tous ses cas d'application possibles, il aurait renoncé au critère de l'évidence. S'il lui a accordé une portée, non pas limitée aux mathématiques, mais

---

<sup>25</sup> El “que” tras “retórico” va precedido por una coma, luego posee un valor enteramente explicativo y no meramente especificativo; con lo cual va referido a todos los retóricos. *La ampliación del campo retórico* no se da en los *apriorísticas* y elevadas cadenas demostrativas sino en los profusos bosques argumentativos, abiertos de par en par a “pruebas” que no son apodícticas: las no apremiantes y contingentes pruebas dialécticas:

«(...) nous sommes prêts à accepter d'autres arguments que ceux dont s'occupe la logique traditionnelle, déductive ou inductive. Nous considérons comme preuve, dans ce cas, tout argument qui diminue notre doute, qui supprime nos hésitations. Cette extension de la notion de preuve nous permet d'étudier, à côté de la preuve classique, que nous pourrions qualifier de logique, les nombreuses espèces de preuve dialectique ou rhétorique, qui diffèrent de la preuve logique, en règle générale, parce qu'elles concernent n'importe quelle thèse –et pas seulement la vérité des propositions ou leur conformité aux faits– et qu'elles ne sont ni contraignantes ni nécessaires.» (*Rh*: 315)

universelle, c'est qu'il croyait qu'une connaissance complète des natures simples est possible indépendamment de leurs relations avec d'autres réalités, et qu'il y a moyen de retrouver le tout à partir de ses éléments : c'est la vision mécaniste de l'univers. Cette vision, jointe à l'opposition irréductible établie entre *science* et *opinion*, écartait *a priori* une conception probabiliste du savoir» (ChA: 245)

Una concepción necesaria del saber como la cartesiana progresaría cuantitativamente con el incremento del número de ideas claras y distintas; sin que dicho “progreso” cuestionara los conocimientos anteriores. Mucho incremento estable y modificación maleable es lo que permite el metafísico:

«La science cartésienne, pour se constituer, rompre complètement non seulement avec l'erreur mais aussi avec l'opinion et la vraisemblance. Fondé sur l'évidence, elle n'a que faire de traditions qui ne sont que préjugés. En réalité, elle est solidaire d'une théorie de la connaissance, non humaine, mais divine, celle d'un esprit unique et parfait, qui se passe de toute éducation, en tant qu'initiations à des traditions reconnues, et qui rejette toute *formation* de la raison.» (ChA: 246)

Del “presupuesto” de la evidencia se deriva el que la retórica sea considerada mera forma, procedimiento, decir oblicuo del recto decir, la retórica, lo otro del lenguaje unívoco cuyas definiciones son claras y distintas, con las que aprehender la realidad y dar cuenta de ello en el conocimiento; este otro lenguaje transparente sería para un evidencialista el de la ciencia y el de la filosofía. Para el metafísico, a diferencia del retórico, *la palabra justa*<sup>26</sup> que expresara cabalmente la idea no habría que encontrarla, bastaría con que reflejara literalmente la realidad; de ahí que, “disociada” la forma del fondo, dijera Descartes que para un robusto razonar daba igual hablar una pésima lengua y no tener conocimientos de retórica (1997 (1937): 46); como si pudiésemos separar la musicalidad de una ópera de las voces y de la orquesta que la interpretan. Sin embargo para un retórico como Perelman, que no cree en la separación entre forma y fondo (Rh: 212; 395), la filosofía es lo que dicen sus palabras (las de la filosofía y las de Perelman hablando de filosofía).

Es un tópico insoslayable que en su recto decir el racionalismo cartesiano parte, como hemos visto más arriba, de principios eternos e

---

<sup>26</sup> *La palabra justa* del retórico es *Kairós*, saber decir lo que se quiere decir. Cfr. cap. III.

inmutables, absolutos, que como tales son evidentes (*ChA*: 236); no necesitan demostrarse. No se proponen ni se suponen sino que se “imponen” por la fuerza de su evidencia a todos y del mismo modo como verdades irrefragables:

«L'évidence est conçue, à la fois, comme la force à laquelle tout esprit normal ne peut que céder et comme signe de vérité de ce qui s'impose parce qu'évident.» (*TA*: 4)

De modo que una proposición evidente para la razón –esta razón sería la de un “auditorio universal” metafísico AU- de cualquier ser humano debería ser evidente para todos, y reconocida por todos como indudablemente verdadero (*Rh*: 216). He aquí otro de los “presupuestos” cartesianos, la asociación incuestionable de lo evidente y lo verdadero, “asociación” que pretendemos desenmascarar con el ataque retórico que pone en evidencia la “autofagia” cartesiana. Un “presupuesto” cartesiano con el que tampoco comulga la retórica perelmaniana: la evidencia, que siempre es de un sujeto, una intuición, no garantiza la verdad de nada.

El recurso a la evidencia proporciona al racionalismo cartesiano una “seguridad” de la que ya no dispone el racionalista retórico, ya que lo que se presentaba a aquel como una certeza indudable no puede ser para éste nada más que una hipótesis sometida a la prueba, a una prueba que Perelman llama “dialéctica”, atenta a lo probable o verosímil, que no basándose en la evidencia de lo necesario abre holgadamente el abrazo de la racionalidad que tanto había limitado el cartesianismo. No obstante, la racionalidad compartida tanto por los evidencialistas, fuesen racionalistas o empiristas, y los antirracionalistas, continuando la tradición cartesiana en relación al concepto de razón -cuyos estrechos márgenes no pueden albergar lo que no cae bajo su reducido reino- convierte en irracional cualquier desempeño humano que no cuente con la evidencia como criterio de verdad dando lugar a una ilegítima escisión entre lo que se considera racional y todo lo demás; lo irracional. Dejando de tener el corazón “razones” que la razón entienda<sup>27</sup>:

---

<sup>27</sup> Una dicotomía “artificial” de las facultades humanas, contraria *aux démarches réelles de notre pensée* (*TA*: 4) no necesariamente evidente que Perelman no está dispuesto a compartir.



«(...) la conception post-cartésienne de la raison **nous oblige** (énfasis nuestro) de faire intervenir des éléments irrationnels, chaque fois que l'objet de la connaissance n'est pas évident.» (TA: 4)

La escisión irreconciliable entre lo racional y lo irracional –calificado así por no ser transparente a una razón lógica que poco o nada sabe de pasiones, emociones..., de todo lo más genuinamente humano- es otro de los presupuestos cartesianos derivados del *inevidente* principio de evidencia.

Luego esta distinción dista mucho de responder a un presunto orden natural sino que respondería a una “disociación” entre lo irracional-razón; pasiones-razón “construida” –toda disociación es un construcción- por un modo de pensar que sigue los rígidos movimientos de batuta de una razón lógica-matemática. No se trata pues, tal como nos quería hacer ver el racionalismo cartesiano, que la distinción de las facultades humanas **sea una obligación** evidente y necesaria; y no *une distinction entièrement artificielle et contraire aux démarches réelles de notre pensée* (TA: 4). Perelman dice claramente no estar de acuerdo con esta “distinción” nada evidente:

«Quant à nous, nous croyons que cette distinction, qui présente la première comme entièrement impersonnelle et intemporelle, et la seconde comme tout à fait irrationnelle, est fondée sur une erreur et conduit à une impasse. L'erreur est de concevoir l'homme comme constitué de facultés complètement séparées.» (TA: 62)

Quizá sea el restringido campo de esta razón pura descarnada incapaz de solventar las cuestiones humanas que requieren un tipo de racionalidad más acogedora y no la estricta formalidad del cálculo lógico lo que la ha llevado a expulsar de su dominio todo aquello genuinamente humano que escapaba a su control analítico. La centralidad racional de la retórica recoge lo que la metafísica había considerado irracional: no hay nada humano que no esté fuera de su radio. La razón retórica, *élargie*, rompiendo todo dualismo, no considera ya al hombre fragmentado en razones y pasiones irreconciliables, en facultades irreductibles. Pero como sabemos el dualismo es una vieja historia de raigambre platónica que ha venido arrastrando la filosofía a lo largo de su historia: parejo al dualismo antropológico marchan el epistemológico y el ontológico. Todos ellos esquematizados en las “disociaciones” (procedimiento

retórico de la filosofía) pasión- razón; opinión-verdad; apariencia-realidad con la que a lo largo de los siglos han ido operando las filosofías primeras.

Precisamente el uso de la “disociación”, el uso de una técnica argumentativa, de una construcción retórica es lo que hace que hasta las filosofías más antirretóricas -como es el caso del racionalismo con su “disociación” entre procedimiento y realidad (TA: 597), entre forma y fondo; de la que se deriva la distinción “retórica” entre lo retórico y lo filosófico-, nunca hayan dejado de ser retóricas. Sin embargo, el arrogante evidencialista nunca estará dispuesto a admitir *su* filosofía como una filosofía retórica: se embarca con el “sustantivo” filosofía y cortando amarras con el adjetivo “retórica” olvida que el adjetivo es lo específico del sustantivo, lo más “propio” y genuino. Al metafísico le gusta saber mucho de sustancias y esencias, de todo lo sustantivo; y poco de adjetivos retóricos. La retórica misma es adjetiva para el metafísico. Arrogándose el evidencialista una razón incapaz de manejar las cualidades<sup>28</sup>, que solo tiene sensibilidad para la perfección intelectual pura se olvida de las pasiones, de la imaginación..., de las opiniones, convirtiendo a los hombres en “entes racionales”, y nada más.

Hasta el epígono racionalista de los positivistas, instalados en la “disociación”<sup>29</sup> no hacen otra cosa que poner el acento sobre esta razón reducida de la tradición, por mucho que de ella reniegue, cediéndole todo el terreno de la racionalidad; todo lo que caiga fuera de esta “racionalidad” será considerado irracional.

Perelman no soporta la idea de que lo que no caiga bajo el dominio de una razón demostrativa, de una razón pura, tenga que ser considerado como irracional; Luego a todos los asuntos humanos que no son calculables, que no responden a la idea de necesidad les sería negada cualquier tipo de racionalidad, como si solo un tipo de racionalidad, demostrativa, contase.

---

<sup>28</sup> Es justamente el “colorido” de la noción de justicia lo que le hace abandonar a un Perelman nada esencialista la búsqueda de una lógica de los juicios de valor.

<sup>29</sup> Ya dijimos que la técnica argumentativa de la disociación de nociones no es una simple ruptura sino que consiste en una transformación más profunda. Una vez aplicada esta técnica argumentativa, las nociones nuevas resultantes pueden adquirir una 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 manera de plantear la disociación.

Una razón demostrativa que apoyada en evidencias *dépasse des conditions concrètes de vérification*, fundando sus proposiciones fundamentales de la misma manera con las que prueba las proposiciones derivadas, es decir, ligándolas a lo que es anterior, que en el caso de los principios ya no es una proposición sino una intuición o una evidencia con valor absoluto:

«Une philosophie première est toujours, et par définition, en quête de ces éléments définitifs et parfaits qui fourniront au système métaphysique une base invariable et éternelle.» (*Rh*: 159)

Este anhelo de evidencia, de elementos definitivos y perfectos, con el que sueñan lo metafísicos nada sabe de retóricas y menos aún de retóricas de lo contingente y de lo particular cuando apuntan al más alto concepto de universalidad. Un sistema metafísico, *achevé*, asentado en un suelo firme, invariable y eterno. Este terreno sólido como una roca es la demostración, *non dans le sens aristotélicien, mais dans le sens actuel de preuve par opération formelle, de preuve par calcul, à partir de prémisses, à l'intérieur d'un système formel* (*ChA*: 196).

Pero el terreno de filosofía es la argumentación, tanto para una filosofía “antirretórica” como para una retórica “antifilosofica”, evocando la expresión de López Eire; al cambiar de tercio la razón ya no tenemos una filosofía de lo universal, necesario, eterno y verdadero sino que es de lo particular, de lo contingente, de lo temporal y de lo verosímil.

El primer presupuesto de la evidencia, tal como vimos, es su propia evidencia. Al racionalista “acabado” –con un *systeme philosophique achevé*– la distinción entre conocimiento retórico y conocimiento evidente le parece obvia. Haciendo uso de la técnica argumentativa de la “disociación” el evidencialista ve como natural la distinción entre filosofía, lo verdadero; y retórica, lo verosímil, si acaso. Esta distinción “natural” en el racionalismo de la tradición es vista para Perelman como retórica, al ser resultado del artificio retórico de la “disociación”.

Para el retórico esto es un valor pero para el evidencialista no porque supone darle al hombre el cetro de un orden que para él es evidente, que lo trasciende. No puede ser esta distinción, que tan evidente es a los ojos de un evidencialista, resultado, construcción de un modo de operar de la razón

humana, cuando su razón, la razón del evidencialista, es lo que llama Perelman, una *raison éternelle*, una razón que descubre pero que no construye ¿Qué es el innatismo sino un resultado lejano de la reminiscencia platónica? (Koyré 1980: 278).

Esta pretensión de alcanzar lo absoluto que no se justifica ni sobre la contingencia de los principios ni acordándole a la evidencia el frágil estatuto de hecho psicológico obliga a todo aquel que edifique una filosofía primera a concebir una ontología y una epistemología en armonía con tales principios. El sentimiento de certeza y seguridad que acompaña a la evidencia y que nos impide dudar no deja de ser un estado mental o sentimiento y, por tanto, es propio del sujeto que conoce y no de aquello que conoce; no deja de ser la certeza de la evidencia algo que está en el mismo sujeto, algo subjetivo. Las propias premisas de las que parte el evidencialista no son evidentes de suyo, una evidencia que se imponga sin más. La certeza solo es inmediatamente verdadera para Dios, no para el hombre. Es la soberbia racionalista la que identifica la certeza con la evidencia de verdad. El “racionalista” pretende verificar la evidencia con una presunta “razón pura”. Como si el hombre ante lo que ve evidente concibiera la verdad misma. Y es que el conocimiento cierto e indudable, evidente, que como tal rechaza todos aquellos conocimientos que son probables, que no son perfectamente conocidos, es operada por una razón descarnada, una razón separada del cuerpo, que es también una postura vital, un tipo de razón con la que en el mundo podemos movernos con la rigidez del autómatas o del dogmático.

Pero el hombre solo tiene un conocimiento cierto, a falta de uno verdadero, de esos primeros principios. El caso es que el evidencialista, poniéndose por encima de los hombres confunde la evidencia particular, así son siempre las evidencias humanas, con una evidencia universal.

Lo que la retórica con sus técnicas argumentativas hace es justamente desenmascarar esa “necesidad” racional de la que hace alarde el metafísico. Lo cierto no puede ser inmediatamente verdadero solo por seguir un criterio de evidencia. Para “demostrar” en el mundo de los hombres que algo es verdadero hay que argumentarlo, justificarlo, no se puede hacer a través de una prueba demostrativa, ni mediante el cálculo sino aportando argumentos.

Los evidencialistas, al plantear como principio indiscutible la evidencia como criterio de verdad, incurren en una petición de principio, que como tal siempre es retórica. La certeza que tiene el evidencialista, con su altivez de razón pura, la hace extensible al resto de la humanidad. Justamente ellos, los metafísicos, que proclaman no partir de supuestos parten de un supuesto previo no reconocido como tal. Y es que la racionalidad no está fuera del espacio ni del tiempo sino que es un producto histórico.

La retórica por el contrario, mucho más humilde, siempre parte de “frágiles” supuestos. Tanto es así que hasta el modesto Perelman deja que lo llamen metafísico, por temor a imponer sus propios “principios”. La argumentación también tiene un punto de partida, de un “fundamento” pero que nunca es evidente.

Precisamente en su “debilidad” reside la fortaleza de otra racionalidad, argumentativa: un modo de pensar cuya debilidad es no contar con datos incontestables, absolutos; cuyas ideas, confusas, es lo que la hace aún más interesante. Una racionalidad que no “presupone” un orden anterior a la expresión. Una racionalidad que propone otro modo de conocer, donde conocer ya no sea solo demostrar sino también interpretar porque ya no hay que ser *héros del pensamiento* como Descartes capaces de “decidir” que el verdadero mundo es el cuantitativo, el geométrico; basta con humildemente reconocer nuestra humana contingencia, considerar siempre al otro, a nuestro auditorio, y no considerar el mundo cualitativo que nos rodea, repleto de valores particulares, como el aparente. No se trata de calificar lo que había sido descalificado como ilusorio; si así fuese seguiríamos “instalados” en la “disociación”. No es que ya no podamos “disociar”, siempre lo haremos pero desde la *nouvelle rhétorique* sabemos que lo hacemos y podemos elegir nuestras “disociaciones”, esta es la diferencia. Como dice Ortega, “es inconsecuente guillotinar al príncipe y sustituirlo por el principio”:

«Le reset de l’absolutisme c’est, avant tout, le reset du critère de l’évidence. Mais c’est, en même temps, la réhabilitation de l’opinion. Si l’on n’admet pas la validité absolue du critère de l’évidence, entre la vérité et l’opinion il n’y a plus de différence de nature, mais de degré.»  
(*Rh*: 432)

#### **7.4. En la *philosophie régressive* los principios siempre pueden ser de otra manera.**

La filosofía regresiva afirma que, en el momento en el que el filósofo comienza su reflexión, no parte de cero sino de un conjunto de hechos que no considera ni como necesarios, ni como absolutos, ni como definitivos sino como suficientemente asegurados, como la sujeción que una alcayata puede hacer de un cuadro; siempre existe la posibilidad de que si no la clavamos bien el cuadro se venga abajo, igual ocurre con la argumentación, es preciso sujetarla bien, con los mejores argumentos de los que podamos servirnos, *suffisamment assurés pour lui* (el filósofo) *permettre d'asseoir sa réflexion* (Rh: 169)

En relación a los fundamentos el filósofo *régressif* nunca podrá responder "*jusqu'ici, et pas plus loin*" como hace el metafísico imponiendo sus primeros principios que siempre serán *absolument premiers*, arguyendo una evidencia a cubierto de toda discusión porque para el retórico no hay nunca unos principios, ni siquiera en las filosofías primeras, que sean absolutamente primeros. De ahí que para el filósofo retórico los principios del metafísico no sean otra cosa que "presupuestos". Presupuestos que nunca reconocerá el metafísico pero que el retórico desenmascara con su argumentación de retorsión, dejando al descubierto el *catoblepas* evidencialista:

« (...) 'jusqu'ici, et pas plus loin', il ne peut pas se refuser à suivre son adversaire en arguant d'une évidence qui serait à l'abri de toute discussion. Mais il peut refuser d'admettre que les principes implicites, une fois dégagés, constituent le fondement définitif et ultime de sa philosophie, et *a fortiori* de toute philosophie.» (Rh: 170)

Los cuatro principios de Gosseth son los principios que Perelman pone en la base de una filosofía regresiva, aunque en una perspectiva y en una coordinación diferente según el propio Perelman.

*Le principe d'intégralité* obliga doblemente al filósofo *régressif*: por un lado a tener en cuenta de la totalidad de la experiencia que se le presenta, y por otro, a coordinar esta experiencia de manera que sea capaz de establecer una solidaridad íntima entre los hechos de los que parte y los principios que deben explicarlos:

«C'est à cause du principe d'intégralité qu'à la pluralité des philosophies premières ne peut s'opposer qu'*une* philosophie régressive, qui est beaucoup moins un système achevé et parfait qu'une conception qui implique le caractère incomplet et inachevé et parfait de toute construction philosophique, toujours susceptible d'une nouvelle amplification et d'une nouvelle rectification.» (*Rh*: 164)

Una filosofía regresiva es, tal como hemos subrayado, menos un sistema acabado que una concepción, es decir, que un modo de hacer filosofía. De aquí que sea una, porque todos ellos, los filósofos *régressifs*, nunca presentarán un sistema filosófico perfecto, siempre quedará abierto porque en una manera de concebir así la filosofía el campo de la argumentación se expande; y con ello, el campo de la discusión, de la justificación. Es por ello que mientras que los metafísicos no estaban dispuestos a discutir determinadas cosas sobre todo en lo relativo a los principios "evidentes" de los que partía; los partisanos de una filosofía regresiva son capaces de entenderse, de discutir, de confrontar sus pareceres, de modificarlos y hasta de adaptarlos, es decir, no pierden de vista al otro. En cambio, los metafísicos al contar con esos principios absolutos como punto de partida no necesitaban contar con el otro, bastaba, como hacía el sacerdote dupreliano, *con hacer la genuflexión y ordenar*.

La discusión constituye pues un elemento esencial para el desarrollo su pensamiento que es, *par principe, une pensée ouverte* (*Rh*: 164):

«Les partisans d'une philosophie régressive sont capables de s'entendre, de discuter, de confronter leurs vues, de les adapter. La discussion constitue un élément essentiel pour le développement de leur pensée qui, est, par principe, une pensée ouverte. Leurs désaccords sont destinés à être résorbés et, en cela, ressemblent aux désaccords entre savants ; en effet, une rectification, dans leur système, ne constitue pas un reniement, une trahison à l'égard de leurs principes, mais, au contraire, la preuve d'une fidélité à leur égard.» (*Rh*: 164)

El desacuerdo con otros filósofos en un marco *régressif* no es entendido como una traición sino como la prueba de una fidelidad para con ellos; ya que no se trata, como hacía la metafísica, de suplantar un sistema filosófico por otro. El cuento desde la mirada de una filosofía regresiva, retórica, ha cambiado. Ya no tiene sentido que aquellos dos sabios metafísicos de los que hablaba Descartes, tantas veces nombrados por Perelman, o estuviesen los dos en lo cierto o necesariamente uno de los estuviese equivocado. Ya no hay contradicción todo lo más una incompatibilidad que siempre se puede discutir. Dos sabios *régressifs* pueden ahora tener los dos razón aun afirmando lo contrario; solo es cuestión de discutirlo. *Verdad o error, esa ya no es la cuestión*. Los dos pueden estar en lo cierto sin contradecirse.

El ideal del *principe d'intégralité* del que habla Perelman es hermano gemelo de ese ideal de totalidad al que todo filósofo aspira, una totalidad que no se corresponde con la totalidad del saber; ni nada tendría que ver con ese otro saber inacabado de unos *Bouvard et Pécuchet* porque en filosofía, como decía Ortega, antes que de la totalidad del saber se trata de saber de la totalidad.

No piensa como un científico Perelman sino como un filósofo, no se entretienen los filósofos en esas cuestiones aisladas, parciales, en lo que Heisenberg llamaba resolver esos pliegues de las vestiduras, no se dan en filosofía esos problemas de taller que se dan en las ciencias; esa labor de conjunto que no hay que buscarla. Los científicos resuelven en un momento dado lo que toca resolver; los filósofos nunca dan por resultado nada.

Esto es debido al carácter incompleto siempre de todo saber que vendría dado por *el principe de dualité*:

«Celui-ci affirme qu'un système de pensée, quel que soit, ne constitue jamais un système achevé, parfait, qui rendrait compte d'une manière exhaustive de toute expérience future, devenue, par la même, superflue et dépourvue de signification.» (*Rh*: 165)

Con este principio de apertura no cuenta evidentemente la metafísica, que contempla la posibilidad de constituir un sistema completo y perfecto de conocimiento en el interior de un solo hombre –cosa que dejó muy clara



Descartes- lo que dispensaría de investigaciones ulteriores y de nuevas experiencias. Procediendo así lo que no contempla una filosofía primera es el cambio: el que las cosas, si no son cercenadas por la despiadada espada de la muerte, siempre pueden ser de otro modo:

«En effet, celles-ci (las nuevas experiencias) ne pourraient que rentrer dans les schémas connus qu'il y aurait moyen d'élaborer avec une précision telle qu'on en arriverait à éliminer de l'univers toute imprévisibilité, toute contingence, donc toute liberté, qui donnent leur signification au temps et à l'histoire.» (*Rh*: 165)

Lo histórico escapa de una filosofía primera; actúa como si el tiempo no pasara; como si todo quedase en un presente continuo. Cuando sabemos que ni los muertos se quedan en un presente continuo; llegará un momento en el que cuando hayan muerto todos aquellos en los que aún son en el recuerdo, solo quede grabados en el mármol de la tumba la leyenda de los vivos que dicen que no los olvidarán, como una broma macabra del tiempo a la contingencia de los hombres. El tiempo de los hombres se encargará de olvidarlos. Las filosofías primeras terminarán por olvidarse.

Pero la eternidad que destila la *raison éternelle*<sup>30</sup> de la que habla Perelman refiriéndose a la razón con la que piensan los metafísicos, no es esa. Está más allá del tiempo del hombre, en un continuo presente, que no es del hombre, es una razón ultravital y extrahistórica; no es pues extraño que a una razón así Perelman le oponga *une raison historique*, la razón de la filosofía regresiva.

La razón histórica es una razón argumentativa: es ese dominio ampliado de la retórica:

«La raison historique n'est pas, comme la raison éternelle, une raison démonstrative.» (*JR*: 100)

Una razón que no es la razón demostrativa de la lógica formal, una razón que se manifiesta en la deliberación; que no religa verdades impersonales pero que permite el paso de la adhesión a unas tesis a otras. El objetivo de la deliberación y de la argumentación es "entraîner" a la acción

---

<sup>30</sup> Cfr. "Raison éternelle, rais on historique" (1952), en *JR* : 95-103).

razonada; y las etapas que llegan a ello son la constitución d'*un état d'esprit* o una *disposition d'agir*; y la toma de decisión. En este sentido toda argumentación tal como ya hemos visto antes se propone influir a un auditorio, válido todo esto también para el auditorio que debe à *nos yeux* (los de Perelman), *incarner la raison*, el AU (JR: 100). No se puede pensar una razón histórica sin contar con un auditorio tal como había hecho la *raison éternelle*.

Una razón eminentemente que "attire" la atención sobre el uso argumentativo de la razón mostrando que los reproches dirigidos a un *rationalisme étroit* admite también un tipo de pruebas, las dialécticas, que no son en absoluto *contraignantes*:

«(...) elles (las pruebas dialécticas) fournissent des arguments en faveur d'une opinion considérée comme plus plausible que telle autre, sans que cette plus ou moins grande 'vraisemblance' puisse être prouvée grâce à un calcul de probabilités qui fournit, lui, des preuves analytiques.» (JR: 101)

Perelman lanza una pregunta de tenor retórico, quién decide si no lo podemos "demostrar" con pruebas analíticos lo que hemos decidido ¿Cómo decidir si ya no contamos con una razón que trata con proposiciones evidentes y demostraciones necesarias? ¿Quién decidirá si ya no contamos con una razón eterna e inmutable, impersonal, asocial y antihistórica? La "dialéctica" perelmaniana nada tiene que ver con la hegeliana, donde las tesis se superan unas a otras gracias a una dialéctica necesaria. El proceso real de la argumentación *ne peut se dispenser de faire appel à la liberté spirituelle* (Rh: 102):

«Et qui est juge, dans ce cas, de la plausibilité des thèses ? (...) Comme la délibération et l'argumentation ne concernent pas des thèses évidentes, et ne sont pas nécessaires –elles supposent toujours l'existence de thèses opposées, et d'une argumentation possible en faveur de chacune d'entre elles- comme, d'autre part il n'existe pas de critère mécanique et impersonnel permettant de montrer la supériorité de l'une ou l'autre des thèses en présence, c'est à celui qui juge d'assumer la responsabilité de sa décision et de son choix.» (JR: 101-102)

Al elegir adherirse a una opinión el pensador se compromete personalmente y su decisión permite *juger le juge* (*Ibidem*); proceso infinitivo

cuando el proceso argumentativo no reconoce a un juez en última instancia. En el proceso demostrativo por el contrario sí está prevista “la dernière instance” que no es otra cosa que el “primer analogado” cuyo *esprit* es el mismo con todos sus perfectísimos atributos aunque se vaya encarnando en distintas “dernières instances”, todas ellas con el rostro antihistórico de lo absoluto:

«Dans des conceptions qui transcendent le social, celle-ci (la dernière instance) est incarnée dans un être parfait –ou toute autre forme que peut prendre l’absolu- la perfection ou l’absolu étant l’ultime justification du fait qu’il s’agit d’une dernière instance.» (JR: 102)

Sin embargo, el juez, el filósofo, el pensador, el hombre de acción que se adhiere libremente a una tesis no es un ser abstracto:

«Sa décision, son jugement, sont l’expression de ce qu’il est, et il juge en fonction d’un système de référence (...) Quant à la pensée philosophique, un de ses caractères éminents est qu’il est bien difficile de la lier par un pareil système ou par un corps de doctrine. La philosophie se caractérisait plutôt par une intention, celle d’universalité.» (JR: 102-103)

La universalidad de la filosofía siempre va dirigida al *AU*. El filósofo tiene en cuenta en su argumentación al “auditorio universal”, que no está encarnado en una “razón eterna” sino que es la encarnación de la “razón histórica”. En filosofía sí se produce un verdadero diálogo y no el aparente de la dialéctica platónica porque ahí el filósofo encarnaba la razón eterna, en cambio, desde una perspectiva retórica, único lugar ya en el que puede tener sentido hablar de filosofía, la argumentación queda abierta. La filosofía sería como un diálogo continuado y abierto de argumentaciones relativas a problemas filosóficos. La filosofía siempre queda inacabada y esto es lo que la hace, en estos tiempos tan retóricos, que sea posible. Solo se puede hablar de razón histórica desde una filosofía retórica, llámese edificante<sup>31</sup> o regresiva, nunca desde una filosofía primera, sistemática, porque la retórica en Filosofía nos proporciona un modo distinto de pensar; de ahí que cuando Perelman se refiera a ella utilice el singular, no porque solo haya una única filosofía sino porque siguiendo el

---

<sup>31</sup> La filosofía “edificante” de la que habla Rorty comparte muchos de sus rasgos con la filosofía “regresiva” de Perelman (Rorty 1990: 401).

principio dialéctico de integridad, todas piensan del mismo modo, con una racionalidad *élargie*; un modo que hace que sean distintas, plurales<sup>32</sup>. La nueva manera de pensar es la retórica con su razón histórica, la argumentación retórica que se sale de los reducidos márgenes de una razón demostrativa que solo piensa con el modo de pensar de una razón eterna:

«Et si les philosophes font appel à cet auditoire, c'est toujours pour modifier l'une ou l'autre des thèses qu'il admet, en s'appuyant sur d'autres thèses admises, qui lui servent de levier dans l'argumentation. C'est ainsi que la philosophie est doublement précieuse à la raison historique, à la fois parce qu'elle nous la révèle, en la formulant, et parce qu'elle la modifie.» (JR: 103)

### **7.5. Los principios de *revisibilidad* y de *responsabilidad***

Estos dos principios inspirados en Gonseth son consecuentes de la conjunción del principio de integralidad y de dualidad que parecen antagónicos: uno apunta a la totalidad y el otro parece negarla. Solo es conciliable como un ideal al que el filósofo no está dispuesto a renunciar. Fue esto lo que justamente le ocurrió a Perelman al pensar en su “auditorio universal”, un auditorio que parece alcanzar todo aquello de lo que estaba seguro el metafísico pero solo de un modo retórico, un “como si” en el mundo contingente de los hombres.

No hay un *a priori* en la filosofía regresiva, todo está en continua revisión:

«(...) le *principe de révisibilité* affirme qu'aucune proposition du système ne se trouve, *a priori*, à l'abri d'une révision.» (Rh: 165)

La filosofías primeras, que rechazan este principio de revisión, se empeñan en declarar *a priori* que determinadas proposiciones permanecen para siempre protegidas de cualquier modificación En las filosofías regresivas los elementos a modificar siempre dependerán de la elección del filósofo. De ahí *le principe de responsabilité*:

---

<sup>32</sup>Cfr. nota cinco a pie de página en Schmetz (2000: 91).

«Voilà le sens qu'il faut accorder au *principe de responsabilité* qui fait de la décision avertie du chercheur l'élément déterminant dans l'élaboration d'un système de pensée. Pour cite M. Gonseth, ' une dialectique ' –et la philosophie régressive en est une- 'n'est ni automatique ni arbitraire ; elle est gagnée par un esprit conscient de son effort et de sa responsabilité, par un esprit conscient de son engagement dans le réel et de son ultime liberté de jugement.'» (*Rh*: 166)

El principio de responsabilidad introduce, según Perelman, el elemento humano y moral en la obra filosófica. La elección del hombre en el marco de una filosofía regresiva no está en el suelo inhumano de la necesidad. La necesidad es para los dioses o para las máquinas: ningunos de los dos elige. Los dioses porque están exentos de ello, las máquinas porque no pueden:

«C'est l'homme, en dernière instance, qui est juge de son choix, et d'autres hommes, ses collaborateurs et ses adversaires, jugent à la fois ce choix et l'homme qui a choisi.

Ce choix, pour avoir quelque valeur morale, ou même simplement humain, ne peut être un choix nécessaire. Là où il y a nécessité, il n'y a ni choix, ni mérite ; une machine pourrait d'ailleurs, avantageusement remplacer, dans de telles circonstances, l'intervention humaine.» (*Rh*: 167)

Pero que sea una responsabilidad humana elegir no significa que su elección deba ser arbitraria. El hombre no se encuentra ante la nada cuando debe elegir; ni sus decisiones son absurdas. Lo que debe influir en sus decisiones son los argumentos que debe calibrar. El metafísico, no necesitaba argumentar le bastaba con demostrarlo, o al menos eso pensaba él. Lo cierto es que nunca salió del terreno retórico aunque él creyese que estaba en el suelo firme de una filosofía antirretórica. La filosofía regresiva sí apuesta por una filosofía retórica levantada sobre unos "fundamentos" no tan firmes, siempre revisables y modificables y que no dependen, consciente de su contingencia humana, de ninguna necesidad sino de una decisión de la que él es responsable porque siempre pueden ser elegidos. Una vez que ha elegido el filósofo *régressif* nunca se dará la vuelta como el sacerdote y ordenará sino que no perderá de vista a los demás porque los tendrá en cuenta en su argumentación; y como buen retórico tendrá que persuadirlos. El metafísico no

necesita de retóricas persuasivas porque lo que es verdad se impone por sí solo sin que sea necesaria ninguna propuesta que siempre cabría discutir:

«Ce qui influence sa décision, comme celle des autres, ce sont des arguments dont il doit lui-même apprécier la valeur. Quand il s'agira d'adapter son système à des faits nouveaux qui suscitent un conflit dans sa pensée, le chercheur (se refiere Perelman tanto al filósofo como al científico) devra inventer des modifications possibles de ses conceptions, et choisir celle qui lui paraîtra la plus idoine. Il aura d'ailleurs à justifier ce choix, et montrer les raisons pour lesquelles il lui paraît préférable, s'il désire obtenir l'adhésion de ses pairs.

A ce moment, nous verrons à l'œuvre une forme d'argumentation examinée par Aristote, et qui n'est rien d'autre que la rhétorique des anciens, cette logique qui traite, non du vrai, mais du préférable, et que l'on pourrait considérer comme la logique des jugements de valeur, si cette dernière notion n'était tellement confuse» (Rh: 167)

Hemos subrayado el último párrafo de la cita porque resume el espíritu de la filosofía regresiva; una filosofía que es retórica y que no versa sobre verdades necesarias sino sobre valores, que nunca son absolutos porque son eminentemente “confusos”. No hay valores absolutos claros y distintos que refuljan en una filosofía regresiva; puede que la filosofía regresiva no sea el *apollon* de las filosofías pero al menos es la más humana.

Solo la retórica, que no la lógica, permite comprender la *mise en oeuvre* del principio de responsabilidad. En lógica formal, una demostración es o no convincente, no hay término medio; y la libertad del pensador *est hors cause*. El metafísico no necesita de la “persuasión” retórica porque cuenta con la absoluta adhesión; mientras que en retórica *le penseur s'engage, en tranchant* (Rh: 168) sin la obligación de tener que servir a unos valores absolutos.

El filósofo elige, es responsable de su elección pero esa elección no cae en el saco roto de lo arbitrario; ya dijimos más arriba que, según Perelman, el filósofo nunca se encuentra solo ante la nada, ante el vacío de lo absurdo; su única obligación es elegir, ahí reside su responsabilidad. Perelman sitúa al escéptico en las mismas filas que al metafísico; si bien reniega de todo criterio absoluto, más bien parece un resentido que se dice: si no puedo alcanzar las uvas absolutas no importa seguro que no están maduras, pero la realidad es que nunca deja de pensar en ellas. No elegir es también elegir; y a veces no elegir entraña mucho más riesgo que haber elegido:

«Le sceptique repousse tout critère absolu, mais croit qu'il lui est impossible de décider à défaut de pareil critère, en quoi il est dans la ligne de pensée des philosophies premières. Mais il oublie que, dans le domaine de l'action, ne pas choisir c'est encore choisir, et que l'on court un risque plus grave en s'abstenant qu'en agissant.» (*Rh*: 168)

Para Perelman el escéptico, al igual que el dogmático<sup>33</sup>, se opone al principio de responsabilidad, ya que cada uno a su manera busca un criterio que haga la elección innecesaria:

«Le philosophe choisit son attitude; son choix est libre, mais raisonné. Ce qu'il est, son tempérament, sa formation, son milieu, tout son bagage de connaissances et ses jugements de valeur influencent le choix du penseur et expliquent sa philosophie, mais cette explication n'est jamais tout à fait exhaustive, car son choix n'est jamais tout à fait nécessaire.» (*Rh*: 169).

## **7. 6 Un pulso entre metafísicos y retóricos**

Perelman se pregunta si la comparación entre las filosofías primeras y la filosofía regresiva revelaría la superioridad incuestionable de ésta última. Una respuesta afirmativa entraría en contradicción con los principios de una filosofía regresiva como con los hechos mismos, porque muchos son los que continuarán profesando una filosofía primera:

«La comparaison des philosophies premières et de la philosophie régressive révèle-t-elle la supériorité incontestable de cette dernière ? une réponse affirmative serait en contradiction aussi bien avec les principes de cette philosophie qu'avec les faits eux-mêmes, car personne ne doute que, même après la lecture de cet exposé, nombre de philosophes continueront à professer une philosophie première.» (*Rh*: 173)

---

<sup>33</sup> Para Perelman el modelo de razonabilidad que debe seguir el filósofo es la del juez. Cfr. cap. 6, "Lo que el filósofo puede aprender del juez".

Perelman, con cierta cautela, no quiere ser acusado de imponer su filosofía regresiva; y dirá que en realidad cada una de estas dos especies de filosofía presentan sus ventajas y sus inconvenientes, cada una extrapola a su manera; y la adhesión a una de ellas es el resultado de una opción.

No podría ser de otra manera, si el núcleo de la filosofía regresiva es justamente la elección, *le choix*, la libertad de poder elegir los principios que la sustentan y la libertad de buscar los mejores argumentos. La filosofía regresiva es una opción; pero una opción también sería elegir una filosofía primera. La diferencia entre estas dos filosofías, entre dos modos de pensar diferentes reside en que la libertad de elección no es la misma. Si nos acogemos a una filosofía primera tendremos poco que elegir, la necesidad y la evidencia se impondrán anulando toda libertad de elección: basta con la genuflexión, la sumisión a unos principios ontológicos, epistemológicos o axiológicos que levantados sobre el férreo pedestal de unos principios necesarios a los que no queda más remedio que asentir. La “verdadera” elección –si no entrecomillamos estaríamos en el borde de una actitud metafísica- es la que dentro de lo contingente elige unos principios antes que otros porque así se ha decidido. La filosofía regresiva es una opción al igual que la filosofía primera; es esta última la que no contempla más opción que la propia, en ello radica la diferencia.

Los partidarios de una filosofía regresiva basan su argumentación en el hecho de que no existen principios absolutos sino que existen “principes pérímés”, lo cuales después de haber sido universalmente admitidos han tenido que ser abandonados; o cuyo alcance se ha reducido: llevadas estas conclusiones al terreno científico, los *régressifs* afirman que la experiencia de la evolución de pensamiento científico nos prohíbe fijar en punto alguno los principios que forman la base actual de nuestro saber mientras que los adeptos de una filosofía primera transforman los principios actuales en principios eternos (*Rh*: 174). Los filósofos *régressifs* sitúan lo actual en un devenir histórico en el que deben privilegiar ningún momento, sustrayéndolo *a priori* a toda evolución: terminan por recusar el principio de Aristóteles que exige un término absolutamente primero a toda exigencia regresiva:



«Les partisans d'une philosophie première transforment des principes actuels en principes éternels, ceux de la philosophie régressive situent l'actuel dans le devenir historique, dont ils ne croient pouvoir privilégier aucun moment, en le soustrayant, *a priori*, à toute évolution ; ils récusent le principe d'Aristote qui demande un terme absolument premier à toute série régressive.» (Rh: 173)

Las dos actitudes filosóficas tienen en cuenta la experiencia del pasado, pero sacan conclusiones distintas para el futuro. La filosofía primera no cuenta con que una nueva experiencia lleve a la modificación de los principios establecidos mientras que una filosofía regresiva nunca da por sentados sus principios, siempre pueden ser cuestionados. Para la filosofía primera el conocimiento siempre habrá de ser perfecto, necesario y absoluto; su ideal consiste en encontrar una verdad evidente *devant laquelle les hommes ne pourraient que s'incliner, à laquelle ils ne pourraient qu'adhérer* mientras que para una filosofía regresiva el conocimiento siempre es perfectible. Las dos creen en el progreso pero de distinto modo: el progreso visto por una filosofía primera se apoya en un ideal de perfección, encaminando todos sus esfuerzos hacia una perfección que siempre será utópica; mientras que para la filosofía regresiva el ideal de progreso no se apoya en un ideal de perfección sino en la puesta en común de una *société d'esprits libres*:

«La philosophie première affirme qu'une nouvelle expérience ne peut plus amener la modification de certains principes, qui ont résisté à tous les assauts antérieurs ; la philosophie régressive croit que tant de principes ont dû être abandonnés qu'on ne peut affirmer d'aucun qu'il tellement assuré qu'une nouvelle expérience (dans le sens le plus large de ce mot) ne pourra jamais le remettre en question. Celle-là (la philosophie primera) cherche une connaissance parfaite, nécessaire ou absolue, son idéal consiste à trouver quelque vérité évidente devant laquelle les hommes ne pourraient que s'incliner, à laquelle ils ne pourraient qu'adhérer –son idéal de liberté se définit comme le consentement à l'être ou à l'ordre absolu- celle-ci (la philosophie regresiva) n'admet qu'une connaissance imparfaite ou toujours perfectible, elle se complaît, non dans l'idéal de perfection, mais dans un idéal de progrès, en entendant par là non le fait de s'approcher de quelque perfection utopique, mais le fait de résorber les difficultés qui se présentent à l'aide d'un arbitrage constat, effectué par une société d'esprits libres, en interaction les uns avec les autres, des avantages et des inconvénients de toute prise de position devant l'ensemble des éléments de l'expérience.» (Rh: 174)

En principio, el adepto de una filosofía primera se encuentra sin guía alguna, “dans un complet arbitraire, dans un doute absolu” antes de encontrar el principio que “lui le lie et qui lui enlève toute initiative”; cuando él da su adhesión a determinados principios, es preciso que sus consecuencias transcurran siguiendo una lógica estricta, conforme a lo que él llamará “les exigentes de la raison” (*Rh*: 175). Tanto el dogmático como el escéptico siempre estarán perdidos.

La rigidez que hace que el pensamiento de los filósofos oscile entre el escepticismo y el dogmatismo, lo completamente arbitrario y la ineluctable necesidad, no se da según Perelman en la filosofía regresiva donde el hombre que decide no está nunca completamente desorientado ni tampoco es completamente sumiso a un orden necesario.

El filósofo *régressif* es un filósofo retórico, un filósofo que sigue la lógica informal; argumenta antes que demuestra, que decide y elige cuáles habrán de ser sus primeros principios que nunca son los principios; que tolera otras filosofía; y el cauteloso Perelman hasta las filosofías primeras. Un filósofo que se mueve en el terreno de lo opinable, de lo contingente y que si sigue la lógica no apremiante de lo preferible:

«Il a toujours des raisons d’agir, mais ces raisons ne le nécessitent jamais entièrement : il conserve son pouvoir d’arbitrage. S’il admet l’existence de lois logiques à l’intérieur d’un système donné, son choix d’un pareil système est guidé par les règles bien plus souples de la rhétorique, c’est-à-dire, de la logique non contraignante du préférable.» (*Rh*: 175)

Las actitudes de estas dos filosofías, la metafísica y la retórica, se reflejan en dos epistemologías dispares: las filosofías primeras en su anhelo se simplificación –este es el espíritu del método cartesiano-, de búsqueda de elementos simples, evidentes, racionales, absolutos, *de catégories nécessaires de l’esprit*; y las filosofías regresivas sin perder de vista el carácter imperfecto e inacabado de todo conocimiento, de la imprecisión, de lo equívoco del lenguaje y de la confusión de nociones, de las que nunca se puede decir que estén definitivamente aclaradas, perfiladas, cuyo sentido no puede ser considerado como invariable y fijo absolutamente, independientemente de la problemática

en la que éstas se presentan, a las nociones no se las puede sacar de su “contexto” y ponerlas como faros absolutos que nos guíen (*Rh*: 175).

Por este motivo al conocimiento perfecto la filosofía regresiva opone un conocimiento progresivo; al conocimiento dogmático, el conocimiento dialéctico. La necesidad de estabilidad parece que tienen preeminencia en el pensamiento humano, *les besoins de stabilité sont ceux qui, normalement, prévalent dans la pensée humaine* (*Rh*: 176). Al hombre le gusta creer que los principios, el anclaje de sus pensamientos y de sus acciones son estables, inquebrantables, que siempre podrá pisar el fondo de sus principios. Cuando el hombre pierde pie, en momentos de crisis, de revolución, de inestabilidad, que por lo común se da en todos los dominios de una cultura o una sociedad, científico, político, económico o jurídico es cuando prosperan las filosofías regresivas. Las filosofías primeras prosperan en épocas de estabilidad y de *bien aller*:

«Alors que, pour toute philosophie première, une crise de fondements constitue une défaite, l'obligation d'admettre qu'on été trompé par une évidence apparente, par une nécessité fallacieuse, mais qu'après avoir fait les ablations et les modifications indispensables, on pourra de nouveau se raccrocher à un noyau fondamental, d'autant plus solide qu'il a pu résister à ce dernier assaut, toute crise des fondements constitue, pour la philosophie régressive, une confirmation, un approfondissement de la pensée dont elle ne peut que se réjouir.»(*Rh*: 175-176)

Toda organización social está fundada en ese principio de conservación, de estabilidad, *forme humaine du principe d'inertie*, que explica las costumbres de los individuos y de los grupos; y las necesidades morales y religiosas de los hombres refuerzan aún más *leur soif de certitude et de dogmatisme* (*Rh*: 176):

«C'est la raison pour laquelle la plupart des penseurs contemporains ont cherché à concilier des conceptions dues à la philosophie régressive avec celles de leur philosophie première. Pour les uns, la connaissance naturelle ne peut être qu'imparfaite et régressive, mais à cette connaissance d'espèce inférieure il faut opposer une révélation surnaturelle qui permettrait d'acquérir des vérités définitives. Pour d'autres, un certain domaine de la connaissance, celui du matériel et du spatial, relèverait de la philosophie régressive, alors que dans celui du spirituel on pourrait tabler sur des vérités absolues. Pour d'autres encore (...) Toutes ces variantes, et bien d'autres encore, consistent dans la

limitation des principes d'intégralité et de dualité, et par suite de toute philosophie régressive, à une partie de notre expérience.» (*Rh*: 176-177)

Lo que viene a decirnos que la filosofía regresiva se halla muy próxima a la noción orteguiana de perspectiva, que no debe excluir ningún punto de vista; es la filosofía primera la que se excluye de toda otra perspectiva:

«(...) un partisan de la philosophie régressive est tenu à une certaine modestie dans ses affirmations : l'avenir ne lui appartient pas, sa pensée reste ouverte à l'expérience imprévisible.» (*Rh*: 177)

La perspectiva perelmaniana es una perspectiva modesta; es lo que se podía esperar de una filosofía retórica, de una filosofía *du raisonnable*. De una filosofía que abriéndose el campo retórico abre a su vez la posibilidad de la filosofía misma. Una filosofía así no es lo otro de la retórica. Con Perelman la filosofía se hace retórica pero no porque haya sufrido una mutación sino porque en realidad nunca ha dejado de serlo.

### **7.7. La razón filosófica desde la *Nouvelle Rhétorique***

A estas alturas seguimos pensando en el ideal de la filosofía, un ideal que después de la *nouvelle rhétorique* es esencialmente un ideal práctico asentado en el acuerdo y la tolerancia. La falta de acuerdo ha justificado una reducción progresiva del papel de la razón que, convertida en la facultad de razonar lógicamente ha ido estrechando su radio hasta confinar todo lo propiamente racional en el estrecho círculo de los juicios analíticos. Con los principios, que siempre pueden ser cuestionables, de la *NR* el ideal de toda racionalidad práctica que sirva para llevar y sobrellevar los asuntos humanos podría realizarse.

Razonar no es solamente deducir o calcular, es también deliberar y argumentar. La naturaleza misma de la argumentación, así es como hay que entender la retórica de la *NR*, como argumentación, es ajena al carácter

apremiante de las demostraciones, ya que podemos argumentar a favor o en contra de una tesis mientras que sería absurdo, dentro de un sistema formal, demostrar un teorema y su negación. No hay nada que decidir basta con seguir los pasos de la cadena lógica. La razón argumentativa, por el contrario, no sigue unos pasos lógicamente determinados; y no todas las conclusiones a las que llega han de ser estrictamente racionales, le basta con que sean razonables.

La crisis de la razón, para algunos su canto de cisne, ha sido la crisis de una razón que si bien había triunfado en el dominio de la naturaleza fracasa en los asuntos humanos al tratar de presentar sinecdóquicamente un tipo de razón *a priori*, lógico-matemática, como toda la razón. Un modo de razonar demostrativo que viene de antiguo, de esa manera de pensar que nació con los griegos y que logró su canto de gallo en la modernidad; y que sirvió de modelo a seguir en todos los dominios del saber:

«Celle-ci (la gran tradición filosófica occidental) s'est mise à la recherche des vérités nécessaires, ou du moins indubitables, qui puissent constituer le fondement absolu de la pensée et de l'action humaines. De même qu'elle saisit intuitivement les entités et les opérations mathématiques, la raison devrait être capable de saisir, par l'intuition, les valeurs sur lesquelles les hommes pourraient fonder leur action, et qui se manifesteraient avec une évidence irrécusable à tout esprit suffisamment entraîné. Nous connaissons la glorieuse et décevante histoire de cette tentative rationaliste, qui a développé en Occident la passion du savoir objectif et de la vérité universellement valable, le goût de la rigueur et de la précision, mais qui n'a pas manqué de rendre proverbiale, en même temps, l'incertitude de la philosophie.» (ChA: 290)

En el siglo de Perelman, el siglo XX, la razón cada vez más exacta recoge sus trofeos en las ciencias de la naturaleza pero le falta comprensión para entender los problemas humanos. No solo no los entiende sino que además no los comprende, en el doble sentido del término –entender y abarcar-; no se ocupa de ellos puesto que no están comprendidos dentro de su dominio físico-matemático. Todo lo que escapa al rigor de su cálculo será descalificado como irracional:

«Or quand il s'agit de problèmes qui sont au centre de la vie individuelle et politique des hommes, ceux relatifs à la liberté et à la violence, au

bonheur et à la justice, à l'art et à la religion, les aspirations et les règles d'action peuvent rarement être mises en une forme qui permettrait le traitement quantitatif des données. Faut-il, dans ce cas, abandonner à l'irrationnel tout ce qui concerne 'les actions de la vie' sous prétexte que l'on ne voit pas comment appliquer les méthodes qui ont si bien réussi en physique théorique ou appliquée ?» (ChA: 341)

La respuesta de Perelman es que no, en ningún caso la filosofía deberá abandonar a lo irracional "les actions de la vie"; y prueba de ello es que pese a la crisis de la filosofía -incluso con el parte de su defunción que anunciaba en el siglo pasado "El final de la Filosofía"-, seguimos embarcados en esto de la filosofía:

«L'existence même de la philosophie, et son idéal séculaire, l'aspiration à la sagesse, excluent cette technique de renoncement. Car, comme l'a dit Pascal il y a plus de trois siècles, nous sommes embarqués.» (ChA: 341)

La ineficacia de un tipo de razón no ha supuesto destronar a la razón sino ampliar su circuito: tal como ha hecho la racionalidad *élargie* planteada en la NR. Una razón más comprensiva, más amplia, con el poder de resolver no a golpe de intuición sino a "fuerza" de argumentos la tradicional "disociación" irracional-racional (COTI), con la generosa capacidad de valorar como racional o razonable lo que para la restrictiva razón físico-matemática era solo "irracional". Ampliando así el orbe de la razón.

En ningún momento reniega Perelman de la razón demostrativa sino que la fe en ella ha pasado, como diría Ortega, de una fe viva a una fe inerte. Sigue estando ahí pero reconociendo que no es suficiente ni sobre todo la única para tratar las cuestiones humanas. Muchos han sido los intentos fallidos cuando el filósofo sí creía con fe plena en una razón que ponía del lado de la ciencia a la filosofía, hasta el punto de que teniendo fe ciega en una razón pura sin mácula humana, el racionalista a ultranza y también el empirista soñaron con una filosofía al modo de la ciencia:

«Le problème des rapports de la philosophie avec les sciences s'est posé, en termes variables, depuis Platon, mais il n'est au centre des préoccupations philosophiques que depuis le XVIIème siècle, quand Bacon d'une part, et Descartes de l'autre, ont voulu réformer les méthodes de la philosophie en proposant des règles et des préceptes

qui, selon eux, avaient contribué au progrès des sciences naturelles et mathématiques.» (ChA: 337)

Luego más que cambiar la razón y la filosofía con ella lo que ocurre desde la reflexión que nos proporciona la *NR* es un cambio en la actitud del filósofo a la hora de entender la racionalidad y la filosofía. No es causal que cuando Perelman hable de la filosofía regresiva, la filosofía de la *NR*, lo haga en singular y en términos de talante, de actitud. Que se refiera a ella en singular no significa que piense en una sola filosofía sino en un modo de pensar distinto común a una pluralidad de filosofías. Con la ampliación del campo retórico se amplía también el dominio de una razón que en su afán calculador había supuesto la retracción de la filosofía. Una vez desasidos de esta eficaz razón pero ineficaz para “les actions de la vie”, el campo de la razón se ampliará y con ella el horizonte de la filosofía.

Esta ampliación del campo filosófico no se demuestra, no se verifica sino que se justifica<sup>34</sup>. La justificación ocupará ahora el puesto en filosofía que antes usufructuaba la demostración. Solo podemos justificar con argumentos: la justificación, tan importante en la *NR* de Perelman, sería otro nombre de la argumentación:

«Le philosophe ne se contente pas d'affirmer, mais il justifie ses prises de position en répondant aux critiques et aux objections.

Cette façon de raisonner n'est ni une démonstration ni une vérification, mais une justification, une réfutation des objections.» (ChA : 204)

---

<sup>34</sup> La justificación filosófica al estar pendiente de toda crítica y objeciones es una ardua tarea:

«La justification philosophique se présente ainsi, soit comme la réfutation préalable des critiques éventuelles, dans un système qui n'est pas pure déduction, mais dont une grande partie est polémique ; soit, étant postérieure à la critique, la pensée philosophique se développe et mûrit lentement, après une longue expérience de toutes les objections que suscite une intuition que l'on présente sous forme de thèse. C'est aspect polémique de la philosophie, qui l'oppose à l'aspect purement déductif d'un système mathématique, qui suppose une connaissance des perspectives d'où viennent les objections, les critiques, qui explique pourquoi les mathématiques, car il exige une familiarité avec l'horizon philosophique, d'où peuvent venir les objections et les critiques.

La philosophie se présente ainsi, effectivement, comme une entreprise de justification.» (ChA: 205)

El hecho de que la concepción perelmaniana de la filosofía no parta de evidencias, esas intuiciones que el filósofo racionalista mostraba como necesario punto de partida “supuestamente” no presupuesto; hace que el punto de partida en una filosofía retórica que sí reconoce partir de presupuestos no tenga nada que demostrar y sí mucho que justificar. La filosofía ha de justificarse a sí misma, ya que ni sus principios ni ella misma es algo necesario sino que depende y está construida por los supuestos, los acuerdos... de los que parte el filósofo en perpetuo diálogo con otros filósofos. Ya no existen solitarios *captain Ahab* que tengan que perseguir valores absolutos por todos los mares filosóficos. La filosofía puede que sea imprescindible o inevitable, como dice Ortega, pero no necesaria, es uno de los quehaceres humanos; con la contingencia propia de todo hacer que siempre tendrá su historia. Cada época tendrá su *Moby Dick* : sus *faits objectifs*, sus *vérités évidentes*, su *réel philosophique*,... su *auditoire universel* particular (TA: 43).

La justificación descoyunta la identificación, larvada en la tradición filosófica, entre lo racional y lo lógico, como si lo racional solo fuese lo lógico. No significa esto que Perelman reivindique un pensamiento delirante. Perelman fue un lógico que supo de los límites de la lógica para la filosofía. La lógica, obsesionada por la prueba demostrativa había suplantado la pluralidad de las formas de pensar en una sola: el pensamiento lógico, que a toda costa pretendía evitar la contradicción; o se estaba en lo verdadero o en el error, no había término medio. Nos viene a la mente esa anécdota en la que un matemático al final de una representación teatral preguntase azorado qué probaba ésta.

La supremacía de la lógica dividió el mundo en dos: un reducido mundo lógico y un amplio mundo ilógico considerado irracional. Pensó el filósofo que si se sometía al imperativo lógico contaría con un medio infalible y seguro, una forma de pensar indefectible, es decir, con la forma más valiosa de pensar; y para ello identificó lo lógico con lo racional, pensando que todos los demás modos de pensar que no fuesen lógicos no serían dignos de ser llamados racionales.

En realidad lo que hace Perelman es aquilatar el dominio de la lógica recortando su pretensión absolutista. No se trata de que Perelman repudie a la



lógica sino que al rebajar sus altas aspiraciones para con la filosofía, la convierte en un modo más de pensar. Con Perelman la forma de pensar adecuada en filosofía es la que proporciona una razón argumentativa que, ajena al principio lógico de no contradicción, es capaz de solventar las incompatibilidades.

Si se pretende demostrar la autonomía de la “razón argumentativa” en relación a la “razón lógica” es necesario resaltar los rasgos distintivos que sean irreductibles resultantes de la comparación. Para que haya comparación hemos de reconocer un fondo de identidad entre las dos nociones, algo habrán de tener en común que haga posible la comparación: no tiene sentido hablar de autonomía entre dos nociones sin que haya un fondo común, una problemática o determinados objetivos que les son comunes, en este caso, a la lógica y a la argumentación. Ese fondo común es que tanto la lógica como la argumentación tienen como objeto de estudio los *moyens de preuve*. De esta manera, tanto la lógica como la argumentación responden -una vez reducida la lógica al estrecho ámbito de la lógica formal-, aunque de modo completamente diferente, a la misma cuestión: la manera de cómo construir y de cómo está construida la prueba.

Varios son los artículos en los que Perelman trata esta relación de distinción entre lo lógico y lo argumentativo. En “Logique, langage et communication” (1958) encontramos el modo en el que Perelman entendía la lógica. Cuando Perelman habla de lógica se está refiriendo a la lógica formal cuyo objeto de estudio son los *moyens de preuve*. Para él, lo más característico de las pruebas formales correctas es su rigor. Y es la idea de lo que debe ser una prueba formal rigurosa lo que lleva a presentar una lógica formal como un lenguaje formalizado, constituyendo un lenguaje artificial vaciado de toda ambigüedad ante el deseo del lógico y del filósofo durante mucho tiempo de eliminar todas las imprecisiones inevitables que se dan en la lengua natural.

Un sistema lógico está construido conforme al rigor de un estricto procedimiento prescriptivo: además de enumerar todos los “signos” primitivos (los átomos lingüísticos) junto con las reglas de construcción de enunciados a partir de éstos; es necesario indicar claramente cuáles son las expresiones consideradas como axiomas, esto es, expresiones válidas independientemente de toda prueba así como la fijación de las reglas de inferencia permitidas. A

partir de estos requisitos necesarios ya podremos construir pruebas lógicas. De modo que una conclusión será demostrada y constituirá un teorema si:

«elle est la dernière d'une suite finie d'expressions qui sont toutes, soit des axiomes, soit des expressions immédiatement déduites de celles qui les précèdent, conformément aux règles d'inférence.» (*Rh*: 110)

Lo que viene a decir que la prueba formal se caracteriza por un *souci* de exhaustividad y aplicación estricta de las reglas del andamiaje lógico. Y por supuesto, al eliminar la ambigüedad distintiva del lenguaje natural, los lenguajes artificiales lógicos son unívocos y no dejan espacio para la interpretación, con lo que toda discusión en torno a las nociones también es suprimida. En la prueba formal no hay espacio para la interpretación personal porque está excluida la ambigüedad. Impensable para la filosofía, una disciplina que no se hace ni con las calculadoras ni en los laboratorios y que solo dispone del instrumento menos preciso de todos, un lenguaje natural plagado de equívocas ambigüedades. He aquí paradójicamente el origen de su riqueza creativa a la que de ningún modo está dispuesto a renunciar el lógico Perelman.

Ha sido precisamente el ideal de rigor, encarnado por el empeño de exhaustividad y de univocidad lo que ha procurado, según Perelman, la retracción de la lógica a la lógica formal. La seducción de la lógica formal ha sido tan fuerte que la lógica –inicialmente era la teoría que estudiaba las formas de las pruebas- ha quedado reducida a la ciencia de las pruebas formales. De modo que para Perelman la lógica y la lógica formal terminan coincidiendo. Así que lo que empezó siendo el estudio de la prueba en general –la lógica- teniendo cabida la prueba argumentativa, queda reducido al estudio de la prueba estrictamente formal de la lógica formal cuya validez, tal como hemos dicho más arriba, solo depende de la *forma* de las premisas y de la conclusión:

«L'idéal de rigueur a provoqué la réduction progressive de la logique à la logique formelle. Le désir de réaliser les conditions d'une communication univoque fait concevoir un système de logique formalisée comme un langage artificiel.» (*Rh*: 111)

Otra consecuencia, nada retórica y no menos perniciosa para la filosofía, de la manera de abordar desde una perspectiva lógica la noción de prueba formal es que el problema de la adhesión de un auditorio a las “premisas”, “tesis” y “conclusiones” propuestas para su asentimiento –la definición retórica de la argumentación defendida por Perelman- no es ningún problema por la sencilla razón de que lo que piense o lo que diga dicho auditorio no tiene ninguna relevancia en la validez de la prueba lógica. Si la tesis está correctamente probada al auditorio no le quedaría más remedio que asentir, solo podría estar necesariamente de acuerdo, la discrepancia o la controversia no se contempla. Si la razón lógica ha seguido con rigor sus pasos formalmente determinados no hay razón alguna para cuestionarla. Es aquí donde más firme parece que pisa la lógica y pierde pie la argumentación donde Perelman se niega a situar a la retórica y con ella su heterónoma filosofía. Ese lugar del rigor lógico tan distinto de la *souplesse* argumentativa en realidad es un campo muy reducido: la gran mayoría de los enunciados del lenguaje natural en general y del lenguaje filosófico en particular, especialmente “confusos” –anverso del deseo clarificador de toda filosofía-; no se pueden trasvasar al habitáculo lógico.

Por otro lado, es un hecho probado que los sistemas de la lógica formal contienen el ingrediente ilógico de enunciados indemostrables:

«En menant de front une réflexion sur la logique formelle (...) nous avons appris que la clarté des notions et l'univocité des procédés de déduction sont liées à la limitation des expressions ayant un sens dans le système ainsi qu'à l'inévitabilité d'expressions non-décidables, c'est-à-dire dont on ne peut démontrer ni la vérité ni la fausseté, dès que l'on dépasse le niveau des systèmes élémentaires.» (ChA: 341)

Esta manera lógica de proceder se aleja de los *moyens de preuve* del campo argumentativo. Es justamente la idea de estructura o de forma propia del lenguaje artificial de la lógica lo que Perelman combate al pensar en un proceso argumentativo cuyas nociones de “punto de partida”, de “tesis” o de “conclusión” están vacías de su sentido lógico. Para ello a la prueba lógica opone la prueba argumentativa, un tipo de prueba que Aristóteles calificaba de “dialécticas” en oposición a las “analíticas”, propias de la lógica. Según Perelman, el recorte que operó la tradición posterior al reducir toda prueba

dialéctica –argumentativa- a una prueba analítica –lógica- supuso la defenestración en el estudio del razonamiento de la argumentación (TA: 675-676), considerándose espurio todo argumento retórico.

Si una concepción estrecha de la noción de prueba pareja a una concepción reducida de la lógica –tan reducida que quedaría reducida a solo a la lógica formal (Rh: 109) desembocó en una angosta concepción de la razón; el ensanchamiento de la noción de prueba y el enriquecimiento de la lógica que de ello resulta solo pueden, a su vez, repercutir positivamente en la manera en que se concibe nuestra facultad de razonar (TA: 676).

Creemos que la figura retórica que mejor se ajusta a la hora de interpretar y “visualizar” la compleja relación en la *nouvelle rhétorique* de Perelman entre la lógica y la argumentación es la sinécdoque por dos motivos: por un lado, porque atendiendo a las sugerencias de Perelman nos damos cuenta que el hecho de que se haya querido desterrar la argumentación –tal como la entiende Perelman- de la filosofía se corresponde con el hecho de que se ha sobrevalorado un tipo de racionalidad hasta el punto de pensar que esa racionalidad “pura” era toda la racionalidad, lo que explicaría el divorcio asimétrico entre la retórica y la filosofía. Decimos asimétrico porque en la ruptura de lo que era uno (las dos compartían la razón): la retórica se quedó sin la razón casi consumiéndose en los huesos del estilo literario mientras que la filosofía se quedaba con toda la razón a la vez que se consumaba como substancia literal: si la retórica fuera el espíritu – aunque más espectro que espíritu- la filosofía sería la letra sustantiva. Por otro lado, si le damos la vuelta a la figura retórica tenemos ahora que la relación sinecdóquica en la NR está invertida; es ahora la razón argumentativa la que tira del carro<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> De esta opinión es Schmetz tras analizar distintos artículos de Perelman de los años cuarenta, época en la que nuestro autor aún seguía siendo un lógico positivista y no descartaba hacer una lógica de los juicios de valor capaz de poder hacer abstracción de la carga emotiva de las nociones quedándose tan solo con su vertiente conceptual. Estos “juicios de valor” no son otros que los juicios que nos encontramos en los dos campos fundamentales del estudio perelmaniano: el derecho y la filosofía. De esa década aún lógica en los que *l’argumentation doit ressortir à la logique formelle* (Schmetz 2000: 135-138) son « Una conception de la philosophie » (1940); y « De la méthode analytique en philosophie » (1947), artículo este último en el que Perelman pretende resaltar el lado puramente lógico de las nociones utilizadas en filosofía. Afortunadamente para el pensamiento filosófico en los años cincuenta Perelman ya habrá cambiado de opinión:

Perelman consigue la autonomía de la racionalidad argumentativa respecto de la racionalidad de la lógica formal. En el artículo “Raison historique, raison éternelle” (1952), Perelman describe el mecanismo de la argumentación, particularmente de la argumentación filosófica. Un mecanismo que “recuerda” sobremanera el proceder lógico: tanto en un como en el otro razonamiento, demostrativo o argumentativo, tenemos un punto de partida, un desarrollo del razonamiento y finalmente una conclusión a la que llegar. En principio, el mismo esquema “lógico” es válido para los dos modos de razonar.

El punto de partida de una demostración suele ser uno y previo al proceso mismo demostrativo, ese *préalable point fixe* del que hablaba Dupréel; mientras que en la argumentación podemos hablar de múltiples y variados puntos de partida. En realidad tan variopinto punto de partida está construido en realidad con todo lo que el auditorio al que se dirige el orador está dispuesto a admitir antes incluso de comenzar el razonamiento mismo. El orador que, tal como hemos visto fundamentalmente en el cap. IV de esta tesis, cuenta con su auditorio y no lo ve como una *tabula rasa* desde el mismo punto de salida del razonamiento argumentativo es el retórico:

«Toute argumentation, quelle que soit, se propose d’influencer un auditoire –dans le sens large de ce terme, qui englobe non seulement des auditeurs, mais aussi des lecteurs- et cet auditoire n’est pas une table rase, mais admet déjà certains faits, certaines présomptions, certaines valeurs et certaines techniques argumentatives.» (JR: 100)

Perelman no define pues « el punto de partida » plural del retórico haciendo mención a su contenido sino a una propiedad que tienen en común todos los auditorios, incluido el *AU* del filósofo: que el punto de partida haya de ser admitido por el auditorio para que sea posible comenzar a argumentar. Si no tenemos este primer “acuerdo” no podemos discutir ni tampoco hacernos entender. Al lógico (en el sentido más amplio del término), por el contrario, le bastaba con encontrar esa primera evidencia o ese primer principio que debía

---

«(...) nous avons ici (se refiere al artículo de 1947) une tentative avortée de penser ensemble une dimension logique et une autre plus proprement philosophique. Si Perelman cherche bien à ajouter un élément à la forme classique du raisonnement logique, force est de constater qu’il s’agit d’un ajout mais non d’une intégration.» (Schmetz 2000:138)

ser “incuestionable” y por tanto le resultaba fácil hacer *tabula rasa* no solamente de los hechos, los valores, presunciones... sino incluso de la idea misma de auditorio. Simplemente no era necesario contar con él.

En relación al mecanismo del razonamiento mismo argumentativo Perelman no habla de una deducción -que partiendo de unos “principios” siguiendo una cadena lógica llegue hasta la conclusión-; sino de que los argumentos, los “eslabones lógicos” de la argumentación, favorecen una opinión más que a otra además de permitir *le passage de l’adhésion, effective ou présumée, à certaines thèses, à l’adhésion à d’autres thèses qu’il s’agit de promouvoir* (JR: 100). El paso de unas tesis a otras nada tiene que ver con la deducción lógica que liga, una a otra, verdades impersonales. Todas las tesis son cuestionables; mientras que en la cadena lógica los eslabones son incuestionables<sup>36</sup>. Toda argumentación cuenta siempre con que en cualquier momento pueden surgir objeciones, tesis discrepantes; para el lógico, esto es impensable. Es el privilegio que tiene el lógico de no contar con el auditorio, y sí con proposiciones evidentes y demostraciones necesarias resultado del preciso cálculo de una *raison éternelle et immuable, impersonnelle, asociale et antihistorique* (JR: 102).

En cuanto a la conclusión, en la argumentación nunca quedará cerrada mientras que en la demostración necesariamente quedará cerrada y validada si todos los pasos del proceso lógico se han realizado convenientemente.

Aunque tanto la argumentación y la demostración puedan reducirse al esquema lógico que acabamos de ver, son dos modos muy distintos de razonar, de pensar; y de entender la razón.

Perelman es un “racionalista” que sigue teniendo fe en la razón pese al desencanto que había dejado tantos siglos de fervor y entusiasmo racionalista: « A notre avis, il est encore trop tôt pour abandonner la partie. » (Rh: 309). Hegel decía de Descartes que era un héroe del pensamiento; un guerrero de la filosofía retórica es para nosotros Perelman, combatiendo razonablemente en contra de filosofías instaladas en anquilosados dualismos que esgrimen sin pudor la espada niveladora de una razón pura, impersonal, absoluta; como si hubiese batallas fuera de la historia que ganar:

---

<sup>36</sup> Cfr. c. III de esta tesis “*El método del discurso*”.

«Nous combattons les oppositions philosophiques, tranchées et irréductibles, que nous présentent les absolutismes de toute espèce: dualisme de la raison et de l'imagination, de la science et de l'opinion, de l'évidence irréfragable et de la volonté trompeuse, de l'objectivité universellement admise et de la subjectivité incommunicable, de la réalité qui s'impose à tous et des valeurs purement individuelles.» (TA: 676)

Resulta difícil en pocas líneas situar la posición del Perelman racionalista cuando es el conjunto al completo de su obra lo que lo define. Creemos que el aspecto más genuinamente racionalista de Perelman es el hecho de que se oponga al reconocimiento de una intuición, evidencia, revelación... como forma de conocimiento. De ahí quizá la contundencia de su lucha contra el "evidencialismo" porque el filósofo evidencialista presupone algo que el retórico Perelman no está dispuesto a admitir.

Nuestro filósofo ve incurrir a las filosofías primeras, con *sus* primeros principios o evidencias racionalistas o empiristas, en una petición de principio, en un tipo de argumentación *ad hominen*, que no es otra cosa que una falta de argumentación, por el simple hecho de que nuestro autor no comparte, no se adhiere, por decirlo más a lo Perelman, a las revelaciones evidencialistas:

«Nous ne croyons pas à des révélations définitives et immuables, quelle qu'en soit d'ailleurs la nature ou l'origine ; les données immédiates et absolues, qu'on les appelle sensations, évidences rationnelles ou intuitions mystiques, seront écartés de notre arsenal philosophique. Ce rejet n'implique pas, cela va sans dire, que nous écartons l'effet, sur nos opinions, de l'expérience ou de raisonnement, mais nous ne ferons pas nôtre la prétention exorbitante d'ériger en données définitivement claires, inébranlables, certains éléments de connaissance, identiques dans tous les esprits normalement constitués, indépendants des contingences sociales et historiques, fondement des vérités nécessaires et éternelles.» (TA: 676-677)

Con Perelman estamos ante una propia concepción de lo racional, de la razón y de lo razonable diferente de la que se había comúnmente aceptado en filosofía. Perelman es un racionalista pero con una idea de la razón diferente. Una razón más acogedora y comprensiva capaz de acoger en su seno todo aquello que la filosofía había rechazado como irracional o ilógico.

Con la *nouvelle rhétorique* no se ataca a un pensamiento sino a una forma de pensar que para Perelman no es la adecuada para el pensamiento filosófico. En los primeros renglones de su *TA* no podía Perelman decirlo más claro al hablar de su propósito argumentativo: *une rupture avec une conception de la rasion et du raisonnement* (*TA*: 1).

Con la filosofía regresiva el pensar metafísico ha llegado al punto final pero eso no supone el final de la filosofía sino un nuevo comienzo. Es posible pensar no solo de manera diferente, pluralidad de pensamientos, sino también de diferente manera, un modo de pensar que permita la pluralidad de pensamientos. Podríamos utilizar el tópico tropo del ave Fénix para decir que la filosofía resurge de sus propias cenizas retóricas; o que la filosofía no ha perdido su deseo de universalidad ni su ojo avizor de lechuza; no obstante, si tenemos que pensar en un ave por qué no en el abanico abierto de un pavo real, ave que vuela, pero que como la filosofía retórica, no es de altos vuelos, pues no es la verticalidad lo suyo; un ave de apariencia fabulosa que sin embargo no se despega mucho de la tierra, como la racionalidad que despliega su abierta rueda de argumentos en los asuntos humanos. Un abanico de razones divergentes y algunas convergentes que conforman otras expresiones de pensamiento; que ya no considera a la razón fuera del tiempo o del espacio, sede de los valores y las verdades. Así como las filosofías primeras habían concentrado sus esfuerzos en la captura de sistemas ahistóricos e invariables del pensamiento humano en pos de un único modo de razón, la filosofía retórica pone su acento en una pluralidad de razones, con lo que la reñida confrontación de opiniones, siempre abierta a la conversación amable y tolerante, es lo único que se mantiene, donde las mudables diferencias nunca quedarán zanjadas del todo.

Una nueva razón la de la *NR* que ya poco tiene que ver con la que Ortega llamaba “vieja razón” o Nietzsche “vieja hembra engañadora”, una razón más amplia, *élargie*, contingente, que ya no necesita apoyarse en “evidencias” intuitivas clara y distintamente por un sujeto –que al final resultó ser lo más oscuro y confuso del pensamiento cartesiano-, para *construir* su filosofía. Como si *su* filosofía estuviese limpia de toda mácula retórica. Sin embargo, desde la in-evidencia de la evidencia para Perelman y para nosotros mismos, tal como hemos argumentado más arriba; los no presupuestos evidencialistas



terminaron por ser a ojos de un retórico, presupuestos. Y es que la filosofía antirretórica se presentaba a sí misma como lo otro de una argumentación *ad hominen*, cuando acabó siendo su expresión más conspicua.

En el isomorfismo mente y mundo que presupone el evidencialista la realidad se hace transparentemente literal al hombre, haciendo de su auditorio un auditorio universal AU de mirada divina que poco tiene en común con el retórico AU de mirada humana:

“El pensamiento del orden natural o racional no atiende a la elaboración psicológica de las nociones que emplea como evidencia, claridad y sencillez, sino que las absolutiza. Y así el orden se presenta como único al representar el auditorio al que se dirige no como un auditorio concreto, sino como una entidad abstracta e intemporal, y consiguientemente como ningún auditorio, sino como la razón misma. Por eso Perelman consideraba que la argumentación racional sólo es, en realidad, un caso particular de la argumentación *ad hominen*, un caso de argumento *ad humanitatem*. La argumentación *ad rem* corresponde a una argumentación supuestamente válida para toda la humanidad. Pero supuestamente.” (Marín-Casanova 2007 b: 94)

Convirtiéndose su argumentación *ad rem* en un caso eminente de argumentación *ad hominen*, por ello:

“Quien trataba con tanto desprecio los argumentos *ad hominen*, como pseudoargumentos, creyendo que la única argumentación válida es la que se dirige a una audiencia universal, por un lado, y, por otro, erigiéndose en representante auténtico de esa audiencia, resulta ser el primero en emplearla. Igual que el burlador burlado. Igual que el *arroiseur arrosé*”. (Marín-Casanova, *ibídem*)

Perelman sería un *arroiseur* pero no el *arroiseur arrosé* -ese sería el metafísico- al poner en evidencia la in-evidencia de la evidencia; y desenmascarar un modo de hacer filosofía que de ningún modo apuesta por la pluralidad sino por el único modo de ver, de pensar la realidad, puesto que su prejuicio es creer, tener la certeza, de que su mente se corresponde con el mundo. Este modo de pensar durante muchos siglos de filosofía había cerrado las puertas a la retórica situándola en ese *huis clos* que solo podía ser abierto por la filosofía misma que nunca dejó de ser retórica ni siquiera en las más antirretóricas de sus expresiones.

Los racionalistas y los positivistas, según Perelman, habrían querido desgajar las construcciones filosóficas de su situación histórica, de su tradición, de su cultura, considerándolos prejuicios que habría que lanzar por la borda. Pero si se rechaza este deseo de deshacerse de todo lo contingente de una filosofía, se rechaza también, todo lo que de humano hay en ella y que da pie a la pluralidad de opiniones. Para Perelman la filosofía es un saber *dóxico*; y privarla de su contingencia humana supone mutilarla, según nuestro filósofo, de una de sus dimensiones esenciales. El pluralismo para la filosofía no debería ser, como lo era para los racionalistas, una imperfección evitable sino una realidad sin la cual no se entiende la función y el lugar de la filosofía (Côté 1985: 199):

«Si l'on respecte ce pluralisme, en tenant en compte des divergentes culturelles, que l'on ne peut supprimer par la force, en jouant le rôle d'un tyran éclairé, l'idéal d'une philosophie rationnelle, privée de l'assurance que fournissent les intuitions évidentes ou nécessaires, les certitudes inébranlables, consiste à présenter à autrui, comme une hypothèse convaincante, une conception du réel que l'on propose à l'assentiment de tous.» (ChA: 342-343)

La concepción de lo real, desde la perspectiva retórica, en ningún caso será ni evidente ni necesaria, ni la sola posible sino resultado de una obra humana libre pero no por ello arbitraria. Sería la filosofía, para Perelman, ese esfuerzo humano unísono por solucionar los problemas que se les plantea a los hombres viviendo en un determinado medio cultural, con sus certezas y sus convicciones, sus técnicas, sus necesidades, sus aspiraciones... Para el racionalista la filosofía era algo que el hombre hacía sin enraizar en la vida de los hombres como si la razón estuviese separada no ya del cuerpo sino de la misma vida. La filosofía tal como la entiende Perelman es una concepción integradora. Muy diferente esta concepción perelmaniana de la filosofía de aquellos que edificaban sus monumentales obras según sus ambiciosos planes incapaces de comprender a los demás, adoleciendo de lo que Ortega llamaba "excesiva virilidad intelectual". Una postura menos pretenciosa es la de Perelman al aceptar la pluralidad en filosofía como rasgo distintivo precisamente no de la perfección acabada sino de la perfectibilidad siempre abierta:

«Les diverses philosophies cessent d'être, dans cette perspective, des monuments isolés, sans commune mesure et sans contact les une avec les autres, car elles répondent toutes aux préoccupations fondamentales des hommes (...) toute philosophie se constitue en système, englobant à la fois une vision du réel, des critères, des normes et des valeurs. Mais si le philosophe admet la perfectibilité de son œuvre, s'il ne se présente pas en prophète proclamant, au nom d'une raison éternelle, des décrets nécessaires et immuables, s'il fait preuve de quelque humilité, il doit s'ouvrir au dialogue, donner des raisons, écouter les critiques et les objections.» (ChA: 343)

Una filosofía así, tal como la comprende Perelman, no se presta a la ambición pretenciosa del filósofo ni tampoco pretende ser el reflejo fiel y objetivamente controlable de una realidad dada sino que la elaboración de un *réel philoosphique* es eso una elaboración, una *construcción*, que como tal debe esforzarse por mostrar, gracias al recurso de una argumentación racional; que las conclusiones a las que llega responden de la mejor manera posible a las cuestiones que preocupan a los hombres, a las que las ciencias particulares se niegan a responder argumentado que son cuestiones filosóficas:

«Le philosophe, bénéficiant, pour ainsi dire, du résidu de souveraineté intellectuelle, ne peut recourir au même procédé sans faillir à sa vocation et à sa mission. Et pour accomplir celle-ci. Il doit, comme le juge obligé de juger, être libre d'utiliser toutes les méthodes et tous les procédés qui justifieront ses prises de position devant le tribunal constitué par ceux qui, à ses yeux, incarnent la raison.» (ChA: 343)

La racionalidad retórica que reclama Perelman delante del tribunal del *AU* –ceux qui, à ses deux, *incarnent la raison*; una razón que no es necesaria, ni inmutable, ni eterna- no es el único modo de razonar pero sí quizá el mejor de los modos posibles en uno de los *mejores mundos posibles*<sup>37</sup>. Al menos uno de los más razonables.

---

<sup>37</sup> Eso pensaba el desgraciado *Candide* –nomen est omen- aleccionado por su racionalista maestro Pangloss.

## CONCLUSIÓN

Desde los tiempos del *Gorgias* y del *Fedro* platónicos la retórica había sido considerada por muchos pensadores como un *arte de persuasión* manipuladora; o, tal vez peor, como sirvienta de la filosofía. Hasta el propio Aristóteles, fuente inspiradora de la *Nouvelle Rhétorique*, es del parecer platónico y estoico cuando estos definen la figura ideal del filósofo como el que no opina, *non opinari* (Florescu 1982(1973): 30). Nunca dejó de pensar el Estagirita en que lo importante era el conocimiento universal y verdadero que procuraba la ciencia. De modo que la retórica servía ciertamente para abordar los problemas humanos pero siempre en un segundo plano: lo verosímil nunca podría alcanzar el rango de lo verdadero. Nunca tendrá pues con Aristóteles la retórica el rango epistémico alcanzado por la filosofía. La retórica sería muy útil pero la metafísica se llevaría la palma. Este modelo de racionalidad metafísica, cuyo canon es matemático, contribuyó a la derrota de la retórica (cfr. cap. I); e instituyó el patrón a seguir para muchas de las filosofías primeras, tal como hemos tratado en el capítulo VII y último de nuestra tesis, “La *derrota* de la Filosofía”. Filosofías sistemáticas que no soportan un nuevo modo de hacer filosofía, con una nueva clave de racionalidad que no sucumba a la tentación de *barricader* la argumentación: esta, por el contrario, en el discurrir de una filosofía *regresiva*, siempre permanecerá abierta:

«Perelman veut rompre avec l’obsession pour les mathématiques qui fascinent les philosophes depuis Platon.» (ED: 18)

Formaba parte de la tradición metafísica buscar, con la eficacia de la razón apremiante, fundamentos incuestionables sobre los que edificar la filosofía. Un modelo de razonamiento *more geometrico* que, durante siglos, ha sido el patrón de filosofías primeras de corte racionalista; acreedor de un modo de pensar que se consideraba apropiado para hablar de verdades. Las verdades son conocidas y reconocidas como tales y no toleran, a tenor de Perelman, una adhesión parcial. En la argumentación, tal como hemos “demostrado” en nuestro trabajo, difícilmente conseguiremos una adhesión completa pero esto no hay que verlo como una carencia sino como un valor, ya

que significaría que estamos ante un modo de pensar antidogmático, que nunca llegará a conclusiones definitivas, abierto siempre a nuevas objeciones. Sin embargo, esta manera de pensar no ha sido espontánea ni monopolio del siglo XX; ha sido posible porque ha existido toda una tradición retórica alternativa a la tradición metafísica: pensemos en algunos de sus conspicuos exponentes en el transcurso de la historia, como son los sofistas, Vico o Nietzsche<sup>1</sup>.

Este tipo de racionalidad *matemática*, cuyo máximo representante en la Modernidad fue Descartes, pretende unificar todo el conocimiento en el deseo de, una vez llegados a los primeros principios, establecer verdades con el solo y adecuado uso de la razón<sup>2</sup>. Múltiples son los lugares en los que Perelman hace referencia a los dos *savants*, en las *Règles pour la direction de l'esprit* (1628), que, esgrimiendo juicios contrarios, no consiguen ponerse de acuerdo porque, o bien uno de ellos está equivocado; o bien los dos a la vez. Ninguno de los dos tendría la verdad, pues si alguno de ellos la tuviera, acabaría siendo evidente también para el otro.

La verdad para el cartesiano solo podía ser garantizada por la *evidencia* de unas premisas claras y distintas marcadas con la impronta de lo verdadero. En cambio, para nuestro anti-cartesiano retórico, la verdad es un valor más, que no tiene por qué ser el más importante:

«Il (Perelman) est partisan, après Dupréel, d'une vision pluraliste des valeurs, d'une critique de la nécessité et de l'évidence. A plus d'un titre, il annonce une vision interrogative de la philosophie que structurera Meyer après lui.»(ED: 16)

La *NR* nada quiere saber de evidencias o intuiciones, siempre “subjetivas”, provengan tanto de los racionalistas como de los empiristas. A lo largo de nuestro trabajo hemos argumentado cómo el punto de partida del retórico no debe sostenerse con estas *evidencias* que, desde la *NR*, no son

---

<sup>1</sup> Cfr. Grassi (1992: 21-34); Giuliani (1999-2000: 33-46); Danblon (2013: 25-67).

<sup>2</sup> La racionalidad de la filosofía abierta de Perelman rechaza la pretensión moderna de ser “*mathesis universalis*”, es decir, de basar sus fundamentos en principios evidentes o “*a priori*”, de creer en la posibilidad de una ciencia única conteniendo toda la realidad.

nada evidentes. El retórico no siente ninguna fascinación por el mito, que ha recorrido la tradición metafísica, de un discurso desprovisto de ambigüedades.

Contra el modelo de una racionalidad unívoca, estandarte de la tradición metafísica, se planta la *Nouvelle Rhétorique* perelmaniana, proponiendo una nueva clave de racionalidad en el ámbito de la posibilidad. Fruto de esta nueva racionalidad será una filosofía retórica que no aspira a destronar a ninguna otra sino que, siempre abierta a todas las críticas y objeciones que puedan surgir apuesta, por el diálogo. Un diálogo filosófico continuado que nunca se cerrará definitivamente puesto que está hecho con *la mano abierta* de la retórica<sup>3</sup>, hilando el tejido argumentativo, más versátil a la hora de comprender la complejidad de las razones humanas. Quizá el cristal demostrativo parezca más sólido y transparente pero termina haciéndose añicos ante los valores humanos.

Hemos reparado en cómo para la *NR*, que ya no tiene los deseos demostrativos del racionalista, el lenguaje natural no es una herramienta ni neutra ni precisa; el aprendizaje de una lengua significa también la adhesión a unos valores (*LJ*: 110); o lo que es lo mismo, la elección de unos valores. Perelman considera que las “premisas” argumentativas (hechos, valores, lugares comunes, nociones confusas) no son ni necesarias –como en el pensamiento demostrativo–; ni arbitrarias, como en un pensamiento irracional. El retórico belga piensa que los valores adquieren todo su valor en la elección de las palabras. No habría valores absolutos que nos guíen sino valores contruidos, válidos solo durante un tiempo. En la *NR* el pluralismo de valores socava el pedestal del monismo de la verdad.

Al identificar Perelman la retórica con la argumentación, esta tiene la consideración de una técnica de razonamiento que se mueve dentro del ámbito de lo contingente; y que *ne concerne pas tant la vérité que l'adhésion* (*LJ*: 107; *Rh*: 109):

«La définition de la rhétorique de Perelman, en précisant que le but de la rhétorique est de *provoquer ou accroître* l'adhésion, aboutit sinon à

---

<sup>3</sup> Según Quintiliano, la dialéctica, en tanto que técnica del diálogo, fue comparada por Zenón, debido al carácter más estricto y riguroso de su argumentación, con un punto cerrado, mientras que la retórica le parecía semejante a una mano abierta (Quintiliano, vol. I, libro II, cap. XX, §7) (Citado por Perelman en *TA*: 47)

exclure la composante de vérité, du moins à ouvrir le champ de la rhétorique à beaucoup plus que l'unique possibilité d'identifier le vrai et le faux.» (Goltzberg 2013: 38)

Para los autores del *TA* la retórica estudia las técnicas discursivas con las que provocamos o reforzamos la adhesión de nuestro auditorio a las tesis presentadas para su asentimiento<sup>4</sup>. La retórica se ocupa pues del discurso; por este motivo la violencia o la persuasión de la caricia quedarían excluidas del dominio retórico; no, sin embargo, la promesa o la amenaza. Esta particular atención al lenguaje por parte de la *NR* es lo que lleva a Michel Meyer a criticar al maestro reprochándole haberse concentrado demasiado en el *logos*, descuidando los otros dos parámetros retóricos: el *ethos* y el *pathos*.

El *logos* es crucial en la retórica perelmaniana; tal como hemos argumentado en el cap. III, “El *método* del discurso”, no obstante, creemos que no menos esencial es la noción del auditorio dentro del discurso. Noción a la que hemos dedicado dos capítulos, IV y V respectivamente: “*El auditorio hace al orador*” y “*La representación del AU*”. Tanto en uno como en otro hemos subrayado la importancia retórica para Perelman de pensar el auditorio como si de una *construcción* se tratase; pero inestable, como esas “estatuas” de Dédalo que si no se atan se dan a la fuga (*Menón* 97d). Consideramos que la más huidiza de estas “construcciones” es la del *AU*; un auditorio “universal” que, al modo de una *matrioska*, acoge en su seno a un auditorio particular y, en último término, a un auditorio real, es decir, a una persona o grupo de personas, cada una de ellas con su *circunstancia*, entendida en sentido orteguiano. De sobra sabe Perelman que aunque pretenda siempre, en tanto que filósofo, dirigirse a un auditorio “universal”, *seule, une petite minorité aura jamais l'occasion de connaître leurs écrits* (*TA*: 41); del todo congruente con la sentencia de Alain Lempereur como punto final de su introducción a la obra perelmaniana compilatoria *Étique et droit* 2012 (1990), si tenemos en cuenta que el *AU* al que se dirige el filósofo acaba siendo un auditorio particular, es decir, un auditorio que, como el orador, siempre es de carne y hueso<sup>5</sup>:

---

<sup>4</sup> Cfr. *TA*: 5.

<sup>5</sup> Cfr. cap. V, “*La representación del AU*”.

«En une phrase, Perelman est philosophe, *de fait et de droit*<sup>6</sup>.»(ED: 19)

Por muy abstracto, estable y “universal” que pensemos al auditorio siempre terminará siendo una realidad concreta, con emociones, valores..., libre. La libertad, tal como hemos puesto de manifiesto sobre todo en el cap. VI, “Lo que el filósofo puede aprender del juez”, está, a juicio de Perelman, de manera inextricable, ligada a la argumentación: quien argumenta siempre habrá de elegir sus argumentos y sus valores. Incluso si decidimos no elegir ya estaríamos eligiendo.

Y en cuanto al *ethos*, también dentro del discurso, afloraría particularmente en los valores comunes que el discurso epidíctico expresa, teniendo al orador como portavoz. En cualquier caso, no tiene sentido el discurso sin un orador que lo confeccione y un auditorio que lo entienda<sup>7</sup>.

La *NR* con su lógica informal rechaza el discurso *more geometrico*, binario, apremiante, mecánico, independiente del contexto, asentado sobre la centralidad de la verdad, confinando los valores en el terreno de lo irracional. El racionalista extremo es un fundamentalista: está convencido o no, está en lo cierto o no..., siempre está instalado en una dicotomía. Nunca podrán los dos sabios racionalistas llevar a la vez razón si no se ponen de acuerdo. Un acuerdo *hors question*. En cambio, los retóricos, antes que tratar de ponerse de acuerdo buscando una adhesión plena, definitiva, pretenderán llegar, dialogando, a un acuerdo, que siempre será precario. En retórica es legítimo el desacuerdo, esto no implica anular las razones del otro, los dos sabios retóricos pueden llevar razón aunque no se pongan de acuerdo.

Perelman confiere al ámbito de lo razonable sus *lettres de noblesse*, distinguiéndolo del dominio racional, donde la lógica impone por medio de la demostración la respuesta única, incuestionable, definitiva. Lo razonable se inscribe, por el contrario, dentro de una perspectiva donde el tiempo, de manera inexorable, altera las verdades establecidas, incluso las más

---

<sup>6</sup> Perelman sostiene que el acuerdo de un auditorio universal no es pues una cuestión de hecho (ante la imposibilidad de que realmente sea universal), sino de derecho. (TA: 41)

<sup>7</sup> En francés el vocablo “entendre” significa tanto entender, comprender, como oír, escuchar.



arraigadas. El filósofo belga reconoce la necesidad de no dar nunca por concluida una argumentación, *la nécessité à chaque fois de remettre le travail sur l'écheveau* (ED: 12); de examinar y de reconsiderar el valor de una respuesta, de justificarla, reforzarla, matizarla, o, simplemente, abandonarla si no nos convence. En la argumentación, tal como la concibe el filósofo retórico, poco importa la respuesta, lo que cuenta realmente es volver a subir de nuevo, como Sísifo, la pendiente argumentativa, siempre en busca de razones que la sostengan y nos procuren el asentimiento de nuestro auditorio (ED: 18). Perelman no es el filósofo de la razón en singular, sino de la pluralidad de razones:

«(...) en philosophie, les raisons, au pluriel, sont au moins aussi importantes que la raison au singulier. Les raisons, au pluriel, sont insérées dans l'histoire, varient, dépendent de la structure sociale, de la structure existentielle de l'individu : tous les éléments historiques et existentiels s'introduisent dans cette vision de la philosophie.» (RD: 67)

Los razonamientos demostrativos son “exclusivos”, destruyen todo razonamiento que se les oponga, mientras que para los retóricos, conscientes de que la unanimidad no es lo propio de la humanidad, saben que *il est bien rare qu'on obtienne une adhésion unanime* (RD: 95), la “exclusividad” que halla reside en la multiplicidad de los grupos humanos (cfr. cap. IV, epígrafe 4.5, “¿Comunicar o educar?”). En los razonamientos argumentativos, por el contrario, los valores y los argumentos contrarios no se destruyen sino que se confrontan. La retórica perelmaniana denuncia el reduccionismo que niega toda posibilidad a una argumentación que no sea apremiante. El razonamiento demostrativo se aplica de manera mecánica, basta con conocer los axiomas y las reglas de inferencia para poder llegar a una conclusión incuestionable, descontextualizada, que se impondría a todos por el solo peso de su razón. Poco importa en la demostración quien la pronuncie, quien sea el auditorio al que va dirigida o en qué contexto se produzca: siempre será válida. Sin embargo, en una argumentación, tal como la entiende Perelman, es crucial el contexto, dependiendo de este se obtendrá la adhesión de un auditorio o de otro. Es la diferencia entre el razonamiento demostrativo y el argumentativo nuestro objeto de estudio en el cap. II, “La centralidad racional de la *Nouvelle*

*Rhétorique*”; así como la excelencia de una racionalidad práctica eficaz en los asuntos humanos.

Perelman ha contribuido en el siglo XX a la rehabilitación de la retórica, cuyo vencimiento -tal como hemos abordado en el cap. I, “La derrota de la retórica”- terminó por convertirla en solo expresión, estilo, simple repertorio de figuras, ajenas a lo más genuinamente retórico, el contexto de la argumentación: la situación en la que un orador, pensando en su auditorio, construye su discurso con el propósito de persuadirlo o convencerlo. El pensamiento de un filósofo, al igual que los valores, no existe fuera de su expresión. El pensamiento y su expresión son inseparables (TA: 672-673). La retórica perelmaniana confiere a los tropos valor argumentativo y no meramente ornamental, atendiendo a su efecto *en vivo* antes que a las listas de figuras *en vitro* de los manuales de retórica, herbarios de tropos que nada dicen fuera de su contexto lingüístico, único lugar en el que verdaderamente florecen les *fleurs rhétoriques*<sup>8</sup>:

«La Nouvelle Rhétorique entend sonner le glas de cette ambition de classification de plantes séchées (...) L'étude des figures ne peut donc pas selon Perelman être décontextualisée mais doit scruter leur fonctionnement en acte. Perelman privilégie ainsi, à l'étude des figures *in vitro*, une attention à leur effet rhétorique *in vivo*.» (Goltzberg 2013: 48-49)

Una noción crucial para entender la retórica de Perelman prende en el corazón de su pensamiento: lo razonable, el valor por excelencia. A falta de valores absolutos, lo razonable es la marca de un juicio justo, de un razonamiento adecuado, sin las estrecheces impuestas por el formalismo o el campo abierto del “todo vale” de lo arbitrario. La razón que se mueve en lo razonable siempre buscará soluciones aceptables y asumibles. Nuestro *philosophe du Raisonnable* subraya la estrecha relación entre la idea de razón, lo razonable y el sentido común. La relevancia que adquiere el razonamiento argumentativo en la NR es primordial para el pensamiento filosófico, en la medida que consolida un tipo de racionalidad más cordial, al apostar por un

---

<sup>8</sup> Expresión francesa que alude a las figuras de estilo.

modo de hacer filosofía que acepta los presupuestos retóricos de los que parte y que tolera otras filosofías.

Lo más importante que hemos aprendido de la retórica de Perelman es que por mucho que pensemos que ya no hay que temer hoy día un pensamiento tan reduccionista, como la interpretación del pensamiento cartesiano que nos muestra Perelman -diana de nuestra labor hermenéutica en esta tesis-, nunca estaremos completamente a salvo. La razón apremiante de un pensamiento dogmático siempre estará al acecho por la sencilla razón de que es una opción más, un modo de pensar que se cree único en un mundo que, sin embargo, es plural; una manera de pensar, de razonar, que no es capaz de tolerar otras opiniones.

Si en una palabra hemos de retener el sentido de la *NR*, esta es abertura. No solo es una palabra es también una imagen repleta de sugerencias perelmanianas: al referirse a su filosofía regresiva, Perelman habla de una filosofía “abierta”; también son abiertas las nociones confusas; y cómo no, la argumentación misma<sup>9</sup>.

En el prefacio a la nueva edición de 2008 del *Traité*, Meyer, para quien Perelman fue, además de un maestro, un amigo y, como él mismo dice, *un grand inspireur*, nos habla del resurgimiento de la retórica siempre en tiempos de crisis, como los que seguimos viviendo tras la caída de las grandes explicaciones monolíticas, el derrumbe de las ideologías, y más profundamente, el resquebrajamiento de un tipo de racionalidad, la racionalidad cartesiana, sustantiva y sustentada en un sujeto absoluto no sujeto a nada, pero que se cree capaz de sujetar toda la realidad. Tiempos en los que, en palabras del pupilo de Perelman, *a sonné le glas d'une certaine conception du logos*. Tiempos en los que en la tenuidad o rotundidad de los discursos palpita el latido nihilista. Meyer dice que entre el « *tout est permis* », y « *la rationalité logique et la rationalité même* », ha surgido la *Nouvelle Rhétorique* y de manera general, toda la obra de Perelman, con una nueva clave de la racionalidad:

«La raison, qui est l'apanage et la gloire de chaque être humain, n'est pas cette faculté éternellement invariable et complètement élaborée, dont les produits seraient évidents et universellement admis. La

---

<sup>9</sup> Cfr. el epígrafe 3.2, “El método perelmaniano parte de nociones confusas”.

rationalité de nos opinions ne peut être garantie une fois pour toutes. C'est dans l'effort, toujours renouvelé, pour les faire admettre par ce que nous considérons, dans chaque domaine, comme l'universalité des hommes raisonnables, que s'élaborent, se précisent et se raffinent les vérités, qui ne constituent que les plus assurés et les mieux éprouvées de nos opinions<sup>10</sup>.» (*Rh* : 434-435)

---

<sup>10</sup> Desde la *NR* comprendemos cómo la misma filosofía, que nunca ha dejado de ser retórica, con una nueva clave de la racionalidad disuelve la “disociación” de la pareja filosófica opinión / verdad, fuertemente arraigada en lo más profundo de la racionalidad de la tradición metafísica. La nueva clave de la razón argumentativa abre un modo de pensar plural, antidogmático, más humano y acogedor, donde las cosas siempre pueden ser de otra manera; y donde las verdades no tienen una naturaleza distinta de las opiniones. Un modo de pensar que consideramos crucial para la argumentación filosófica.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES<sup>1</sup>:

-PERELMAN, Ch. (1952): *Rhétorique et philosophie : pour une théorie de l'argumentation en philosophie*, Paris, PUF.

-PERELMAN, Ch. et OLBRECHTS-TYTECA L. (1958) (5<sup>ème</sup> éd., 1988) : *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles. Préface de Michel Meyer. Traducción española de SEVILLA MUÑOZ J. (2006 (1989)): *Tratado de la argumentación: La nueva retórica*, Madrid, Gredos.

-PERELMAN, Ch. (1963) : *Justice et raison*, Bruxelles, PUB.

-«*De la Justice*» (1945), Paru dans la collection des Actualités Sociales, Nouvelle série, ULB, Institut de Sociologie Solvay, Bruxelles, Office de Publicité. (**JR: 9-80**)

---

<sup>1</sup>Chaïm Perelman tenía la costumbre de publicar regularmente sus conferencias y sus artículos en volúmenes, en los cuales se mezclaban sus diferentes dominios de predilección, tales, entre otros, el Derecho o la Filosofía. De este modo ven la luz sucesivamente, *Rhétorique et philosophie* (1952) (RPh); *Justice et raison* (1963) (JR); *Droit, morale et philosophie* (1968) (DMP); y *Le champ de l'argumentation* (1970) (Ch).

Estas compilaciones si bien nos permiten seguir la evolución del pensamiento de Perelman, presentan el inconveniente de una cierta pérdida de sistematicidad. Para solventar en parte este problema, Michel Meyer reúne en *Rhétoriques* (1987) (Rh) los trabajos del maestro relativos a la retórica, su relación con el lenguaje, la lógica, el conocimiento en general y, en particular, con la argumentación filosófica. Los temas relativos a la justicia, el derecho, la moral y la racionalidad jurídica son recopilados en *Étique et Droit* (1990) (ED), a partir de artículos a su vez recogidos en JR, ChA, DMP, RD.

En este repertorio bibliográfico recogemos los diversos artículos a los que aluden las distintas obras recopilatorias con las que hemos trabajado. Con objeto de facilitar la ubicación de los artículos, en nuestra clasificación le hemos dado prioridad al orden establecido en dichas recopilatorias. No obstante, en cada uno de estos artículos hemos detallado fecha y lugar de publicación.

La *Obra* de Chaïm Perelman es muy extensa. Nuestro trabajo se centra fundamentalmente en el periodo que abarca desde la publicación *De la justice* (1945) hasta el texto inédito *Logique formelle et logique informelle* (1981). Para una bibliografía completa de todos los trabajos de Perelman consúltese la *digithèque* Chaïm Perelman, <http://digitheque.ulb.ac.be/fr/digitheque-chaim-perelman/oeuvre-et-la-pensee-de-chaim-perelman/bibliographie-des-travaux-de-chaim-perelman/index.html>

-«De la méthode analytique en philosophie» (1947), *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, pp. 34-46. (**JR: 81-94**)

-«Raison éternelle, raison historique» (1952), Extrait des Actes du VI<sup>ème</sup> Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française consacré à *L'Homme et l'Histoire*, Strasbourg. (**JR: 95-103**)

-«Éducation et rhétorique» (1952), *Revue belge de psychologie et de pédagogie*, tome XIV, n° 60, décembre 1952. (Leçon d'ouverture de l'École des Sciences de l'Éducation de l'ULB pour l'année académique 1952-1953). (**JR: 104-117**)

-«La vulgarisation scientifique, problème philosophique» (1953), *Alumni*, Bruxelles, mars 1953, XXI, 4. (**JR : 118-120**)

-«Rapports théoriques de la pensée et de l'action» (1958), Extrait des Entretiens Philosophiques de Varsovie, Varsovie, Ossolineum. (**JR: 175-183**)

-«La spécificité de la preuve juridique» (1959), Cette étude, présentée à la 13<sup>ème</sup> session de la Société Jean Bodin, le 3 octobre 1959, a été reproduite dans le «Journal des Tribunaux», Bruxelles, n° 4255 du 29 novembre 1959. (**JR: 206-217**)

-«Logique formelle et logique juridique» (1961), *Logique et Analyse*, 1961, n° 11-12. (**JR: 218-223**)

-«La règle de justice» (1960), *Dialectica*, vol. 14, n° 2/3, 15.6-15.9. (**JR: 224-233**)

-«Ce qu'une réflexion sur le droit peut apporter au philosophe» (1962), *Archives de philosophie du Droit*, n° 7, consacré à *Qu'est-ce que la philosophie du droit ?*, Paris, Sirey. (**JR: 244-255**)

-PERELMAN, Ch. 1968 : *Droit, morale et philosophie*, Paris, LGDJ. (2<sup>ème</sup> éd. 1976, Préface de M. Villey)

-«Cinq leçons sur la justice» (1966), *Giornale de Metafisica*. (**DMP : 15-66**)

-«Peut-on fonder les droits de l'homme» (1966), Rapport présenté aux Entretiens de l'Aquila (Italie), de l'Institut International de Philosophie, 15-19 septembre 1964 sur *Le Fondement des droits de l'Homme*, La Nuova Italia, pp. 10-17. (**DMP : 67-73**)

-«Scepticisme morale et philosophie morale» (1962) (Débat), *Morale et Enseignement*, fasc. 4, pp. 12-26. (**DMP : 75-86**);

1. *Du scepticisme morale*, par Léonard G. Miller
2. *Scepticisme moral et philosophie morale*, Ch. Perelman

-«Jugement moral et principes moraux» (1964), *Revue internationale de Philosophie*, n° 70, fasc. 4, pp. 432-438. (**DMP : 87-91**)

-«Le raisonnement juridique» (1965), *Etudes philosophiques*, avril-juin 1955, pp. 133-141. (**DMP : 93-100**)

-«La distinction du fait et du droit. Le point de vu du logicien» (1961), *Le Fait et le Droit*, Bruxelles, Bruylant, pp. 269-278. (**DMP : 101-108**)

-«Les antinomies en droit. Essai de synthèse» (1965), *Les antinomies en droit*, Bruxelles, Bruylant, pp. 392-404. (**DMP : 107-119**)

-«La théorie du droit et l'argumentation» (1964), *Law, State, and International legal order*, Essays in Honor of Hans Kelsen, The University of Tennessee Press, Knoxville. (**DMP : 155-160**)

-«Désaccord et rationalité des décisions» (1966), *Archivio di filosofia*, pp. 87-93. (**DMP : 161-167**)

-«Morale et libre examen» (1966), *Revue de l'Université de Bruxelles*, mai-juillet 1966, pp. 32-331. (Leçon inaugurale du cours «Philosophie morale» du 5 janvier 1966). (**DMP : 169-177**)

-«Ce que le philosophe peut apprendre par l'étude du droit» (1966), Inédit, ce texte avait paru en traduction anglaise dans *Natural Law Forum*, 1966, et en traduction allemande dans *Wissenschaft und Weltbild*, 1966. (**DMP : 191-202**)

-PERELMAN, Ch. (1970) : *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, PUB.

-«Raisonnement juridique et logique juridique» (1966), *Archives de Philosophie du Droit*, paris, vol. XI, pp. 1-6. (**ChA: 123-130**)

-«Qu'est que la logique juridique ?» (1967), *Journal des Tribunaux*, Bruxelles, n° 4608, 83<sup>ème</sup> année, pp. 161-163. (Rapport présenté par l'auteur au Colloque

international sur la méthodologie des sciences juridiques tenu à Belgrade en octobre 1967). (**ChA: 131-138**)

-«Droit, logique et argumentation» (1968), *Revue de l'Université*, Bruxelles, vol. XX, pp. 387-398. (Leçon inaugurale du cours «Logique et argumentation » donné le 7 février). (**ChA: 139-149**)

-«Justice et raisonnement» (1970), *Les Etudes philosophiques*, Paris, pp. 203-208. (**ChA: 162-168**)

-«Considérations sur la raison pratique» (1970), (Une version allemande a paru sous le titre : *Betrachtungen über die praktische Vernunft*, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1966, Band XX, Heft 2, pp. 210-220. (**ChA: 171-182**)

-«Le raisonnement pratique» (1968), *La philosophie contemporaine*, Firenze, La Nuova Italia, vol. I, pp. 168-176. (**ChA: 183-192**)

-«Démonstration, vérification, justification» (1968), *Actes des Entretiens de Liège*, Louvain, Nauwelaerts, pp. 335-349. (**ChA: 193-206**)

-«Autorité, idéologie et violence» (1969), *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles*, pp. 9-19. (**ChA : 207-216**)

-«De l'évidence en métaphysique» (1970), une traduction anglaise a paru dans *International Philosophical Quarterly*, February, 1964. (**ChA: 236-248**)

-«L'idéal de rationalité et la règle de justice» (1960), *Bulletin de la société*, 55<sup>ème</sup> année, pp. 1-50. (Exposé fait à la Société française de Philosophie, le 23 avril 1960). (**ChA: 287-336**)

-«Sciences et philosophie» (1963), *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, 16<sup>ème</sup> année, pp. 133-140. (**ChA: 337- 343**)

-«La conception de la recherche scientifique de M. Polanyi» (1970), Texte original dont la traduction anglaise a paru dans le volume *Intellect and Hope*, Essays in the thought of M. Polanyi, ed. By Th. A. Langford and W. H. Poteat, Durham, N. C., Duke University Press, 1968, pp. 232-241. (**ChA: 344-352**)

-«Objectivité et intelligibilité dans la connaissance historique» (1963), Communication présentée au Centre National de Recherches de Logique, le 23 février 1963, parue en conclusion du volume *Raisonnement et démarches de l'historien*, Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie, 2<sup>ème</sup> éd., 1967, pp. 141-151. (**ChA: 361-371**)



-«Sens et catégories en histoire» (1969), Communication présentée au CNRL, le 30 avril 1968, publiée comme conclusion du volume *Les catégories en histoire*, Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie, 1969, pp. 133-147. (**ChA: 372-387**)

-«Le rôle du modèle dans l'éducation» (1951), *Morale et Enseignement*, Bruxelles, n° 3, pp. 1-4. (**ChA: 391-394**)

-PERELMAN, Ch. (1974) : «Perspectives rhétoriques sur les problèmes sémantiques.», *Logique et Analyse*, 67-68, pp. 241-252.

-PERELMAN, Ch. (1976) : *Logique juridique. Nouvelle Rhétorique*, Paris, Dalloz.

-PERELMAN, Ch. (1977) : *L'Empire rhétorique*, Paris, Vrin.

-PERELMAN, Ch. (1979 (1977)) : «La philosophie du pluralisme et la Nouvelle Rhétorique». *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 33, n° 127-128, pp. 5-17.

-PERELMAN, Ch. (1980) : *Introduction historique à la philosophie morale*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles.

-PERELMAN, Ch. (1984) : *Le raisonnable et le déraisonnable en droit : au-delà du positivisme juridique*, Paris, LGDJ. (Préface de M. Villey)

-«Le raisonnable et le déraisonnable en droit» (1978), *Archives de Philosophie du droit*, t. 23, pp. 35-42. (**RD: 11-19**)

-«La loi et le droit» (1982), *Qu'est-ce que l'homme ? Hommage à Alphonse De Waelhens*, Bruxelles, pp. 345-353. (**RD : 26-33**)

-«Droit, morale et religion» (1983), Rapport présenté au Congrès international de philosophie, Montréal, août 1983. (**RD: 44-48**)

-«La sauvegarde et le fondement des droits de l'homme» (1982), *Europäisches Rechtsdenken in Geschichte und Gegenwart, Festschrift für Helmut Coing*, Beck, München, BI, pp. 659-666. (**RD : 49-55**)

-«Droit, logique et épistémologie» (1973), *Le droit, les sciences humaines et la philosophie*, Paris, Vrin, pp. 227-240. (Communication présentée à la XXIX<sup>ème</sup> semaine de Synthèse). (**RD: 56-67**)

-«La réforme de l'enseignement du droit et la nouvelle rhétorique» (1973), *Archives de philosophie du droit*, 1975, tome 20, pp. 165-173. (Rapport présenté à Pérouse, le 12 octobre 1973, au «Seminario sull'Educazione giuridica»). (**RD: 75-84**)

-«Droit et rhétorique» (1982), *Rhetorische Rechtstheorie, Festschrift für Th. Viehweg*, Alber, Freiburg, pp. 237-245. (**RD: 85-90**)

-«Propos sur la logique juridique» (1976), *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique*, Bruxelles, 5<sup>ème</sup> série, t. LXII, pp. 155-167. (**RD: 91-100**)

-«L'interprétation juridique» (1972), *Archives de Philosophie du droit*, t. XVII, pp.29-37. (**RD: 101-111**)

-«Les notions à contenu variable en droit, essai de synthèse» (1984), Exposé fait au CNRL le 20 avril 1983. Paru dans *Les notions à contenu variable en droit*, Bruxelles, Bruylant. (**RD: 132-142**)

-«L'usage et l'abus des notions confuses» (1978), *Logique et Analyse*, Bruxelles, n° 81, pp. 3-17. (Version originale d'une conférence faite le 28 février 1978 au colloque «Rhetoric and Public Policy» à l'université de Iowa. (**RD: 152-163**)

-«Les conceptions concrète et abstraite de la raison et de la justice» (1981), Rapport présenté le 13 novembre 1981 à l'université catholique de Louvain. (**RD: 192-202**)

-PERELMAN, Ch. 1986 (1981): «Logique formelle et logique informelle», en *De la métaphysique à la rhétorique*, M. Meyer (ed.), Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles. (Texte inédit d'une conférence prononcée le 23 février 1981 au séminaire de Maurice Loi à l'Ecole Normale Supérieure de Paris.

-PERELMAN, Ch. (1989) :

*Rhétoriques*, vol. I, II, Bruxelles, Editions de l'université de Bruxelles. (Avant-Propos de M. Meyer)

-«Dialéctique et dialogue» (1970), *Hermeneutik und Dialectik*, Tübingen, J. C. B. Mohr, vol. II, pp. 77-83. (**Vol. I**) (**Rh: 9-18**) (**ChA: 228-235**)

-«L'argument pragmatique» (1958), *Logique et Analyse*, Bruxelles, vol. I, pp. 14-23. (**Vol. I**) (**Rh: 19-32**) (**ChA: 100-110**)

-«Avoir un sens et donner un sens» (1962), *Logique et analyse*, vol. V, pp. 235-250, (Entretiens d'Oxford de l'Institut International de Philosophie). (**Rh: 33-52**) (**ChA: 64-78**)

-«La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur» (1955), *Revue de Métaphysique et de Morale*, I, pp. 26-31. (Communication présentée aux entretiens d'Athènes (avril 1955) de l'Institut International de Philosophie sur le thème *Dialogue et Dialectique*). (**Vol. I**) (**Rh: 53-60**) (**JR: 132-139**)

-«Logique et Rhétorique» (1950), *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, janvier-mars 1950. (Ecrit en collaboration avec L. OLBRECHTS-TYTECA). (**Rh: 63-107**)

-«Logique, langage et communication» (1958), *Relazioni introduttive del XII Congresso internazionale di filosofia* (Venezia, 12-18 settembre 1958), Sansoni, Firenze. (**Vol. I**) (**Rh: 109-122**) (**JR: 184-195**)

-«Les notions et l'argumentation» (1955), *Archivio di Filosofia*, vol. *Semantica*, Rome, pp. 249-269. (Ecrit en collaboration avec L. OLBRECHTS-TYTECA). (**Vol. I**) (**Rh: 123-150**) (**ChA: 79-99**)

-«Philosophies premières et philosophie régressive» (1949), *Dialectica*, 11(Neuchâtel). (**Vol. I**) (**Rh: 153-177**)

-«Evidence et preuve» (1957), *Dialectica*, vol. II, n°1/2, 15.3-15.6. (**Vol. I**) (**Rh: 179-195**) (**JR: 140-174**)

-«Jugements de valeur, justification et argumentation» (1961), *Revue Internationale de Philosophie*, n° 58, fasc. 4. (**Vol. I**) (**Rh: 197- 207**) (**JR: 234-243**)

-«Rhétorique et Philosophie» (1969), *Les Etudes Philosophiques*, Paris, pp.19-27. (**Vol. II**) (**Rh: 209-220**) (**Ch: 219-227**)

-«Classicisme et romantisme dans l'argumentation» (1958), *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, 10<sup>ème</sup> année, pp. 47-57. (Ecrit en collaboration avec L. OLBRECHTS-TYTECA). (**Vol. II**) (**Rh: 221-233**)

-«Philosophie et argumentation» (1960), *Revue Internationale de philosophie*, n° 51, pp. 96-100. (**Vol. II**) (**Rh: 235-242**) (**ChA: 265-270**)

-«Une théorie philosophique de l'argumentation» (1968), *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, Wiesbaden, vol LIV/2, pp. 141-151. (Vol. II) (Rh: 243-256) ; (ChA: 13-23)

-«Acte et personne dans l'argumentation» (1951), *Ethics* (Chicago), juillet 1951. (Vol. II) (Rh: 257-293)

-«Liberté et raisonnement» (1949), *Actes du IVème Congrès des Sociétés de philosophie de langue française*, Neuchâtel, Editions de la Baconnière. (Vol. II) (Rh: 295-299)

-«La quête du rationnel» (1950), *Etudes de philosophie de sciences*, en hommage à F. Gonseth, Editions Griffon. (Vol. II) (Rh: 301-312)

-«De la preuve en philosophie» (1952), *Mélanges G. Smets*, Bruxelles, Librairie Encyclopédique. (Vol. II) (Rh: 313-323)

-«Réponse à une enquête sur la philosophie» (1965), *Giornale di Metafisica*, pp. 632-643. (Vol. II) (Rh: 325- 329) (ChA: 249-252)

-«Le réel commun et le réel philosophique» (1964), *Etudes sur l'histoire de la philosophie, ses problèmes, ses méthodes* (Hommage à Martial Gueroult), Paris, Fischbacher, pp. 127-138. (Vo. II) (Rh: 331-345) (ChA: 253-264)

-«Sociologie de la connaissance et philosophie de la connaissance» (1950), *Revue Internationale de Philosophie*, 13, Bruxelles. (Vol. II) (Rh: 349-358)

-«Les cadres sociaux de l'argumentation» (1959), *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, vol. XXVI, pp. 123-135. (Rapport présenté au second colloque de l'Association des sociologues de langue française, à Royaumont, le 18 mars 1959). (Vol. II) (Rh: 359-381) (ChA: 24-40)

-«Recherches interdisciplinaires sur l'argumentation» (1968), *Logique et Analyse*, Bruxelles, vol. XI, pp. 502-511. (Rapport présenté, le 6 septembre 1966, à Evian, au Congrès mondial de Sociologie). (Vol. II) (Rh: 383-394) (Ch: 111-119)

-«Analogie et métaphore en science, poésie et philosophie» (1969), *Revue internationale de Philosophie*, 23<sup>ème</sup> année, pp. 3-15. (Vol. II) (Rh: 395-410) (Ch: 271-283)

-«Le rôle de la décision dans la théorie de la connaissance» (1955), Extrait des actes du 2<sup>ème</sup> Congrès international de l'Union internationale de Philosophie des Sciences, Neuchâtel, 1955, v. I, pp. 150-159. (Vol. II) (Rh: 411- 423) ; (JR: 121-131)

-«Opinions et vérité» (1959), *Les Etudes philosophiques*, Paris, pp. 131-138. (Vol. II) (Rh: 425- 435) (JR: 196-205)

-«De la temporalité comme caractère de l'argumentation» (1958), *Archivio de Filosofia*, vol. II *Tempo*, Rome, pp. 115-133. (Ecrit en collaboration avec L. OLBRECHTS-TYTECA). (Vol. II) (Rh: 437- 467) (ChA: 41-63)

-PERELMAN, Ch. (1990) : *Ethique et droit*, Bruxelles, Editions de l'Université Libre de Bruxelles, (2<sup>ème</sup> éd. 2012, Introduction d'A. Lempereur).

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Aarnio, A. (1987). *The rational as reasonable: A treatise on legal justification*. Dordrecht: Reidel.

Aarnio, A. (2010). "¿Una respuesta correcta?". *Bases teóricas de la interpretación jurídica*. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo.

Adrián Lara, L. (2008). "Petrus Ramus y el ocaso de la retórica cívica". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, nº 43, 11-31.

Agazzi, E., Marín Casanova, J. A., & Queraltó Moreno, R. (2011). *La ciencia y el alma de occidente*. Madrid: Tecnos.

Aikin, S. F. (2008). "Perelmanian universal audience and the epistemic aspirations of argument". *Philosophy and Rhetoric*, 41(3), 238-259.

Alayón Gómez, J. (2008). "Retórica, democracia, demagogia y autoritarismo" en <http://www.rhetorike.ubi.pt/01/pdf/jeronimo-alayon-gomez-retorica-bicefala.pdf>. *Rhêtorikê, Revista Digital*, (1).

Albadalejo, T. (1989). *Retórica*. Madrid: Síntesis.

Alexy, R. (1989). *Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Amossy, R. (2008). "Argumentation et analyse du discours : Perspectives théoriques et découpages disciplinaires". *Argumentation et Analyse du Discours*, 1, mis en ligne le 6 septembre 2008, consulté le 15 septembre 2013. URL : <Http://aad.Revues.org/200>,

- Amossy, R. (2006). *L'argumentation dans le discours*. Paris: Colin.
- Amossy, R. (2012). "Les enjeux du "déraisonnable": Rhétorique de la persuasion et rhétorique du dissensus". *Perelman (1912-2012): De la Nouvelle Rhétorique à la logique juridique*. Paris: PUF.
- Amossy, R. & Koren, R. (2008). "Introduction". *Argumentation et Analyse du Discours, 1*, mis en ligne le 8 septembre 2008, consulté le 15 mai 2012. URL : [Http://aad.Revues.org/184](http://aad.Revues.org/184),
- Amossy, R. & Koren, R. (2009). "Rhétorique et argumentation : Approches croisées ". *Argumentation et Analyse du Discours, 2*, mis en ligne le 1 avril 2009, consulté le 22 septembre 2014. URL: [Http://aad.Revues.org/561](http://aad.Revues.org/561).
- Angenot, M. (2008). *Dialogues de sourds. Traité de rhétorique antilogique*. Paris: Mille et une Nuits.
- Angenot, M. (2012). *Le rationnel et le raisonnable. Sur un distinguo de Chaïm Perelman. Discours social, vol, 42*, <http://qral.ulb.ac.be/wp-content/uploads/angenot-rationnel-et-raisonnable1.pdf>
- Aristófanés (2004). *Las nubes*. Madrid: Cátedra.
- Aristóteles (2007). *Retórica. (Introducción, trad. y notas de Quintín Racionero)*. Barcelona: Gredos.
- Arnold, C. C. (1986). Implications of Perelman's theory of argumentation for theory of persuasion, Golden & Pilotta (Eds.), *Practical reasoning in human affairs*, (pp. 37-52). Dordrecht: Reidel.
- Aubenque, P. (1993 (1963)). *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF.
- Barilli, R. (1995). *Corso di retorica. L'arte della persuasione da Aristote ai giorni nostri*. Milan: Mondadori Editore.
- Barilli, R. (1979). "Rhétorique et culture". *Revue Internationale de Philosophie*, 33, 69-80.
- Barilli, R. (1984). *Poetica e Retorica*. Milano: Ugo Mursia Editore.
- Baroja, P. (1986 (1920)). *La caverna del humorismo*. Madrid: Caro Raggio.
- Barrios Casares, M. (1999). "Hegel, Kundera, Rorty". *Er, Revista De Filosofía*, 26, 11-46.

- Barrios Casares, M. (1999-2000 (1997)). "Retórica y crítica de la gramática teológica de la historia en Nietzsche". *Reflexión, Revista de Filosofía; Marín-Casanova, J. A. (Ed.), nº 3*, 115-141.
- Barrios Casares, M. (2010). *La vida como ensayo. Experiencia e historia en la obra de Kundera*. Sevilla: Fénix Editora.
- Barthes, R. (1970). "L'ancienne rhétorique aide-mémoire ". *Communications 16, Recherches Rhétoriques*, 172-123.
- Barthes, R. (1982). *Investigaciones retóricas I: La antigua retórica*. Barcelona: Ed. Buenos Aires.
- Batiffol, H. (1986). "La justification en droit dans la pensée de ch. Perelman". G. Haarscher, & L. Ingber (Eds.), *Justice et argumentation: Essais à la mémoire de Chaïm Perelman* (pp. 153-160). Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- Bator, P. G. (1988). The good reasons movement: A confounding of dialectic and rhetoric? *Philosophy and Rhetoric*, 21, 38-47.
- Bayart, A. (1963). "Quelques réflexions sur le traité de l'argumentation de : Ch. Perelman et de Mme L. Olbrechts-Tyteca". *Logique & Analyse*, 6, nº 21-24, 315-327.
- Beaujour, M. (1986). "Rhétorique et littérature". M. Meyer (Ed.), *De la métaphysique à la rhétorique* (pp. 157-174). Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles.
- Bender, J., & Wellbery, D. (1990). *The ends of rhetoric: History, theory, practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Berguez, D. (1990). *La rhétorique d'aujourd'hui*. Paris: José Corti.
- Bernier, A. (2012). "Perelman et la redécouverte de la fonction argumentative des figures du discours". Meyer, M. & Frydman, B. (Eds.), *Perelman (1912-2012): De la nouvelle rhétorique à la logique juridique*. Paris: PUF.
- Beuchot, M. (1991). "Retórica, diálogo y argumentación". *Diálogo Filosófico*, 20, 193-199.
- Beuchot, M. (1994). "Filosofía y retórica en chaïm perelman: El auditorio universal razonable". *Endoxa*, 3, 301-316.
- Beuchot, M. (1996). "La argumentación en la hermenéutica: El paradigma de Perelman". *Hermenéutica, retórica y argumentación* (pp. 23-38). México: ENEP Acatlán.

- Bicknell, J. (2003). Descartes's rhetoric: Roads, foundations, and difficulties in the method. *Philosophy and Rhetoric*, 36(1), 22-38.
- Blair, A. (1991). "Qu'est-ce que la logique non-formelle?" A. Lempereur (Ed.), Actes du Colloque de Cerisy, Liège, Mardaga. *L'Argumentation*, pp. 79-90.
- Blanché, R. (1963). "L'argumentation philosophique vise-t-elle la vérité? *Logique & Analyse*, 6, n° 21-24, 195-205.
- Blumenberg, H. (1996). *Wirklichkeiten in denen wir leben*. Stuttgart: Reclam.
- Blumenberg, H. (2000). *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Paidós.
- Blumenberg, H. (2004). *Salidas de caverna*. Madrid: Visor.
- Bobbio, N. (1986). "Perelman et Kelsen". Haarscher, & Ingber (Eds.), *Justice et argumentation* (pp. 161-174)
- Bochensky, J. (2006). *Introducción al pensamiento filosófico*. Barcelona: Herder.
- Bodei, R. (2014 (2001)). *La filosofía del siglo XX*. Madrid: Alianza.
- Boenders, F. (1987-1990). *Une conversation con Chaïm Perelman*. *Anales de Derecho*. Universidad de Murcia, 10.
- Bolduc, M. K., & Frank, D. A. (2010). "Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca's on temporality as a characteristic of argumentation": Commentary and translation". *Philosophy and Rhetoric*, 43(4), 308-315.
- Bonhomme, M. « De l'argumentativité des figures de rhétorique », *argumentation et analyse du discours* [en ligne], 2 | 2009, mis en ligne le 01 avril 2009, consulté le 21 septembre 2014. URL : [Http://aad.revues.org/495](http://aad.revues.org/495).
- Bonnargent, E. (1998). "Mise en perspective d'une problématique: L'objet sophistique". *Noesis*, 2, 9-15.
- Bosco, N. (1963). "La logique de l'argumentation". *Logique & Analyse*, Vol. 6, n° 21-24, 30-39.
- Botton, A. (2013). *Las consolaciones de la filosofía*. Madrid : Taurus.
- Bouchard, G. (1979). "Rhétorique des mots, rhétorique des idées". *Laval Théologique Et Philosophique*, 35, 301-313.
- Bouchard, G. (1980 a). "Le recours à l'auditoire universel implique-t-il une pétition de principe?". *Philosophiques*, 7(2), 161-188.



- Bouchard, G. (1980 b). *La Nouvelle Rhétorique: Introduction à l'oeuvre de Chaïm Perelman*. Québec-Ottawa: Université de Laval.
- Boudon, R. (1995). *Le juste et le vrai: Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*. Paris: Fayard.
- Boudon, R. (2003). *Raison. Bonnes raisons*. Paris: PUF.
- Boudon, R. (2007). *Essais sur la théorie générale de la rationalité: Action sociale et sens commun*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Boyer, A. & Vignaux, G. (1995). "Les champs de l'argumentation ". *Hèrmes*, 15, 19-21.
- Bréhier, E. (1965). *Etudes de philosophie modern*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bréhier, E. (2012 (1930)). *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF.
- Breton, P. (2012). "L'argumentation comme lien social". Meyer, M. & Frydman, B. (Eds.), *Perelman (1912-2012): De la nouvelle rhétorique à la logique juridique*. Paris: PUF.
- Breton, P. (1996). *L'argumentation dans la communication* . Paris: La Découverte.
- Bruner, M. L. (2006). Rationality, reason and the history of thought. *Argumentation: An International Journal on Reasoning*, 20 (2), 185-208.
- Byung-Chul H. (2013 (2012)). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- Capdevilla Gómez, A. (2005). Avatares históricos de la retórica. *Aposta: Revista De Ciencias Sociales*, nº 19  
([Http://www.Apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/capdevila.Pdf](http://www.Apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/capdevila.Pdf))
- Capelle, W. (1976 (1954)). *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos.
- Carrilho, M. M. (1992). *Rhétoriques de la modernité*. Paris: PUF.
- Carrilho, M. M. (1995). "Rhétorique et rationalité". *Hermès*, 15, 171-178.
- Carrilho, M. M. (1999). "Les racines de la rhétorique : l'Antiquité grecque et romane". M. Meyer (Ed), *Histoire de la rhétorique. Des Grecs à nos jours* (pp. 19-82). Paris : Librairie Générale Française.
- Carrilho, M. M. (Ed.) (2012). *La rhétorique*. Paris: CNRS.
- Carroll, L. (2008). *Alicia en el país de las maravillas*. Madrid: Cátedra.

- Cassin, B. (1990). "Bonnes et mauvaises rhétoriques". M. Meyer, & A. Lempereur (Eds.), *Figures et conflits rhétoriques* (pp. 17-36). Bruxelles: Ed. L'Université de Bruxelles.
- Cassin, B. (1987). *Positions de la sophistique*. Paris: Vrin.
- Cassin, B. (1995). *L'effet sophistique*. Paris: Gallimard.
- Cassin, B. (1997). *Aristote et le logos*. Paris: PUF.
- Charaudeau, P. (1984). Une théorie des sujets du langage. *Langage et Société*, 28(1), 37-51.
- Charaudeau, P. (1992). *Grammaire du sens et de l'expression*. Paris: Hachette.
- Charbonnel, N. (1999 a). "Métaphore et philosophie moderne". *La métaphore entre philosophie et rhétorique* (pp. 32-61). Paris: PUF.
- Charbonnel, N. & Kleiber, G. (1999 b). *La métaphore entre philosophie et rhétorique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Chateauraynaud, F. (2011). *Argumenter dans un champ de forces. Essai de balistique sociologique*. Paris: Petra.
- Christie, G. (2005). *L'auditoire universel dans l'argumentation juridique*. Bruxelles: Bruylant.
- Claudine, M (2012). "Argumentation, confrontation et violence verbale fulgurante". *Argumentation et Analyse du Discours*, 8, mis en ligne le 15 avril 2012, consulté le 24 mai 2015. URL: [Http://aad.Revues.org/1260](http://aad.Revues.org/1260),
- Comte-Sponville, A. (2003). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Paidós.
- Côté, M. (1985). "La philosophie du raisonnable de Chaïm Perelman". *Laval Théologique Et Philosophique*, vol. 41, n° 2, 195-204.
- Couloubaritsis, L. (1986). "Dialectique, rhétorique et critique chez Aristote". M. Meyer (Ed.), *De la métaphysique à la rhétorique* (pp. 103-118). Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles.
- Crosswhite, J. (1989). Universality in rhetoric: Perelman's universal audience. *Philosophy and Rhetoric*, 22, 157-173.
- Crosswhite, J. (1993). Being unreasonable: Perelman and the problem of fallacies. *Argumentation*, 7(4), 385-402.

- Crosswhite, J. (2010). The new rhetoric project. *Philosophy and Rhetoric*, 43 (4), 301-307.
- Cuadros Contreras, R. (2013). Sofística, retórica y filosofía. *Praxis Filosófica*, 37, 75-93.
- Damele, G. (2008). Aristotele e Perelman: Retorica antica e nuova retorica. *Rivista di Filosofia*, 99 (1), 105-114.
- Damiani, A. M. (1997). "Teoría de la argumentación y ética discursiva". *Revista de Filosofía*, 18, 187-216.
- Danblon, E. (2001). «La rationalité du discours épideictique». Dominicy M. & Frédéric M. (Eds.), *La mise en scène des valeurs. La rhétorique de l'éloge et du blâme* (pp. 19-47). Lausanne: Delachaux et Niestlé
- Danblon, E. (2002). *Rhétorique et rationalité. Essais sur l'émergence de la critique et de la persuasion*. Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles.
- Danblon, E. (2004 a). "La Nouvelle Rhétorique de Perelman et la question de l'auditoire universel". Meyer, M. (Ed.), *Perelman, le renouveau de la rhétorique* (pp. 21-38). Paris: PUF.
- Danblon, E. (2004 b). "Le langage de la preuve et l'auditoire universel chez Perelman". Martine Meyer (Ed.), *Perelman. La nouvelle rhétorique* (pp. 21-37). Paris: Presse Universitaire de France.
- Danblon, E. (2004 c). *Argumenter en démocratie*. Bruxelles: Labor, coll. "Quartier Libre".
- Danblon, E. (2009). The notion of pseudo-argument in Perelman's thought. *Argumentation*, (3), 351.
- Danblon, E. (2010). "La rhétorique: Art de la preuve ou art de la persuasion?". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 213-231.
- Danblon, E. (2011). La rhétorique: À la recherche d'un paradigme perdu. *Contrario*, 16(2), 26-40.
- Danblon, E. (2012). "La rhétorique ou l'art de pratiquer l'humanité ". *Semen*, 34, 19-35.
- Danblon, E. (2013). *L'Homme rhétorique. Culture, raison, action*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Danblon, Ferry, Loïc, & Benoît. (2014). "Introduction: Une enquête au coeur de la raison humaine". Danblon, Ferry, Loïc & Benoît (eds.) (Eds.), *Rhétoriques de*

- l'exemple. Fonctions et pratiques*. Besançon: Presses Universitaires de France-Comté.
- Danblon, E. & Mayeur I. (2015 a). "Façonner une mémoire commune: Figures de la présence et de la communion au fondement de la dynamique utopique". *Lo Sguardo*, 17, 315-325.
- Danblon, E. & Mayeur I. (2015 b). "L'utopique comme gouvernail des sociétés humaines. enquête sur une (possible) fonction rhétorique de la modernité". *Riviste Italiana de Filosofia del Linguaggio RIFL*. [Http://www.Rifl.Unical.it/index.php/rifl/issue/view/18](http://www.Rifl.Unical.it/index.php/rifl/issue/view/18), 156-172. .
- Delacampagne, C. (2011 (1995)). *Historia de la filosofía en el siglo XX*. Barcelona:RBA.
- Desbordes, F. (1996). *La rhétorique antique*. Paris: Hachette.
- Descartes, R. (1995 (1944)). *Los principios de la filosofía* [Principes de la philosophie / Introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás]. Madrid: Alianza Universal.
- Descartes, R. (1997 (1937)). *Discurso del método*. Madrid : Alianza.
- Dominicy M. (2007). "Perelman et l'Ecole de Bruxelles". *Laboratoire de Linguistique Textuelle et de Pragmatique Cognitive. Université Libre de Bruxelles*. [Http://www.Philodroit.be/IMG/pdf/Marc\\_Dominicy\\_Article\\_Perelman.Pdf](http://www.Philodroit.be/IMG/pdf/Marc_Dominicy_Article_Perelman.Pdf),
- Doury, M. & Moirand S. (2004). *L'argumentation aujourd'hui. positions théoriques en confrontation*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- Dumas, G. (1924). *Traité de psychologie*. Paris: Alcan.
- Dunlap, D. D. (1993). The conception of audience in Perelman and Isocrates: Locating the ideal in the real. *Argumentation*, 7(4), 461-474.
- Dupréel, E. (1939). *Esquisse d'une philosophie des valeurs*. Paris: Librairie.
- Dupréel, E. (1948). *Les sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. Neuchâtel: Editions du Griffon.
- Dupréel, E. (1949). *Essais pluralistes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Dupréel, E. (1990 a (1925)). "Conventionnalisme: *convention et raison*". A. Lempereur (Ed.), *L'homme et la rhétorique* (pp. 89-115). Paris: Méridiens Klincksieck.
- Dupréel, E. (1990 b (1928)). "De la nécessité". A. Lempereur (Ed.), *L'homme et la rhétorique* (pp. 17-53). Paris: Méridiens Klincksieck.

- Dupréel, E. (1990 (1948)). "Communauté et pluralisme des valeurs: *les groupes à base de persuasion*". *L'homme et la rhétorique* (pp. 169-186). Paris: Méridiens Klincksieck.
- Eco, U. (1986). *La estructura ausente*. Barcelona: Lumen.
- Eco, U. (1995). *Apolípticos e integrados*. Barcelona: Tusquets.
- Eco, U. (2005). "El mensajero persuasivo". *Telos: Cuadernos De Comunicación e Innovación*, nº 65, 110-119.
- Emmeren, Grootendorst, & Henkemans. (1996). *Fundamentals of argumentation theory*. New York: Routledge.
- Engel, P. & Rorty R. (2007). *¿Para qué sirve la verdad?* Buenos Aires: Paidós SAICF.
- Fahnestock, J. (2011). "'No neutral Choices": The Art of Style in the New Rhetoric", Gage (Ed), *The promise of reason: Studies in the new rhetoric*. Carbondale IL: Illinois UP.
- Fann, K. T. (1975(1969)). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid, Editorial Tecnos.
- Ferry, V. & Di Piazza S. (Eds). (2015). *Les rhétoriques de la concorde/ le retoriche della concordia. Riviste Italiana de Filosofia del Linguaggio RIFL.* [Http://www.Rifl.Unical.it/index.php/rifl/issue/view/18](http://www.Rifl.Unical.it/index.php/rifl/issue/view/18)
- Fink, E. (1986 (1976)). *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.
- Florescu, V. (1982 (1973)). *La rhétorique et la néorhétorique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Foerster, P. (1963). *Les utopies à la renaissance*. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles.
- Foss, S. K., Foss, K. A., & Trapp, R. (2014). «Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca ». *Contemporary Perspectives on Rhetoric*. Long Grove, IL: Waveland Press.
- Frank, D. A., & Bolduc, M. K. (2003). "Chaïm Perelman "First philosophies and regressive philosophy": Commentary and translation". *Philosophy and Rhetoric*, 36(3), 177-188.
- Frank, D., & Bolduc, M. (2004). "From *vita contemplativa* to *vita activa*: Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca's rhetorical turn". *Advances in the History of Rhetoric*, 7, 65-86.

- Frank, D. A. & Bolduc, M. (2010). Lucie Olbrechts-Tyteca's new rhetoric. *Quarterly Journal of Speech*, 96(2), 141-163.
- Frank, D. A. (2011). 1958 and the rhetorical turn in 20th-century thought. *Review of Communication*, 11(4), 239-252.
- Frank, D. A. & Bolduc, M. K. (2011). «Lucie Olbrechts-Tyteca's new rhetoric». J. T. Gage (Ed.), *The promise of reason. Studies in the New Rhetoric*. Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois UP.
- Frison-Roche, M. (1995). "La rhétorique juridique". *Hermès*, 16, 73-83.
- Frogel, S. (2004). Philosophical argumentation: Logic and rhetoric. *Argumentation: An International Journal on Reasoning*, 18 (2), 171-188.
- Frogel, S. (2009). Who is the addressee of philosophical argumentation? *Argumentation*, 23(3), 397-408.
- Frydman, B. Perelman et les juristes de l'Ecole de Bruxelles. Working papers du Centre Perelman de Philosophie du Droit, 2011/07, <http://wwwphilodroit.be>.
- Frydman B. & Meyer, M. (Eds) (2012). *Perelman (1912-2012): De la nouvelle rhétorique à la logique juridique*. Paris: PUF.
- Fumaroli, M. (1990). "Rhétorique persuasive et littérature". Meyer, M. & Lempereur, A. (Eds.), *Figures et conflits rhétoriques* (pp. 159-162). Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- Fumaroli, M. (1993). "Théorie de l'argumentation et invention littéraire". G. Haarscher (Ed.), *Chaim Perelman et la pensée contemporaine* (pp. 309-320). Bruxelles: Bruylant.
- Gadamer, H.-G. (1994 (1960)). *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H. -G. (1996 (1960)). *Verdad y método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme
- Gadamer, H. -G. (1998 (1995)). *El giro hermenéutico*. Madrid: Catedra.
- Gadamer, H. -G. (2010 a (1997) (1954)). *Mito y razón*. Barcelona: Paidós Studio.
- Gadamer, H. -G. (2010 b (2002)). *El último adiós. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori*. Barcelona: Anthropos.
- Gage, J. T. (Ed.) (2011). *The promise of reason: Studies in the new rhetoric*. Carbondale IL: Illinois UP.

- Gendron, E. (1985). "L'allégorie de la caverne": *République en petit. Laval Théologique et Philosophique*, 41, n° 3, 329-343.
- Genette, G. (1972). « La rhétorique restreinte ». *Figures III*. Paris: Seuil.
- Giuliani, A. (1999-2000). "La filosofía retórica de Vico y la nueva retórica". [Trad. de J. M. Sevilla] *Cuadernos Sobre Vico*, (11-12), 33-46.
- Godin, C. (1998). *La Totalité*, vol. 2. Seyssel: Champ Vallon.
- Golden, J. L. & Pilotta, J. J. (Ed.) (1986). *Practical reasoning in human affairs: Studies in honor of Chaïm Perelman*. Dordrecht: Reidel.
- Golden, J. L. (1986). "The universal audience revisited". *Practical reasoning in human affairs* (pp. 287-307). Dordrecht: Reidel.
- Goltzberg, S. (2013). *Chaïm Perelman: L'argumentation juridique*. Paris: Michalon.
- Gomá Lanzón, J. (2011). *Ingenuidad aprendida*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Gómez Ferry, J. (1995). "La retórica de la ciencia. Orígenes y perspectivas de un proyecto de estudio de la ciencia". *Endoxa*, 5, 125-144.
- Gómez Giraldo, A. L. (2004). *La importancia de las nociones confusas*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.
- Gómez Giraldo, A. L. (2005). De Aristóteles a Perelman: Lógica, dialéctica y retórica. *Discusiones Filosóficas*, 6 (9), 156-173.
- Gómez Posada, J. A. (2012). Desacuerdo y malentendido. *Praxis Filosófica*, 34, 165-186.
- Gómez Redondo, F. (1996). *La crítica literaria del siglo XX*. Madrid: EDAF.
- González Bedoya, J. (1990). *Tratado histórico de la retórica filosófica*. Madrid: Nágera.
- González Bedoya, J. (2006). "Perelman y la retórica filosófica". Prólogo a la edición española del *Tratado de la argumentación* de Chaïm Perelman (pp. 7-26) Madrid: Gredos.
- Gorgias (2007). *Encomio de Helena*, Madrid: Gredos.
- Goriely, G. (1993). "La rhétorique et au-delà". G. Haarscher (Ed.), *Chaïm Perelman et la pensée contemporaine* (pp. 321-330). Bruxelles: Bruylant.
- Gouhier, H. (1999 (1962)). *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin.

- Graff, R. & Winn, W. (2006). Presenting "communion" in Chaïm Perelman's new rhetoric. *Philosophy and Rhetoric*, 39(1), 45-71.
- Grassi, E. (1992). "La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger". [Trad. de S. Fernández Strangmann] *Cuadernos Sobre Vico*, 2, pp. 21-34.
- Grassi, E. (1993). *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*. Barcelona: Anthropos.
- Griffin-Collart, E. (1979). "L'argumentation et le raisonnable dans une philosophie du sens commun". *Revue Internationale De Philosophie*, 33(127/128), 202-215.
- Griffin-Collart, E. (1979). Avant-propos. *Revue Internationale De Philosophie*, 33(127/128), 3.
- Grondin, J. (2008 (2006)). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Gross, A. (1999). "A theory of rhetorical audience: Reflections on Chaïm Perelman". *Quarterly Journal of Speech*, 85, 203-211.
- Gross, A. (2000). Rhetoric as a technique and a mode of truth: Reflections on Chaïm Perelman. *Philosophy and Rhetoric*, 33(4), 319-335.
- Gross, A. G., & Dearin, R. D. (2002). *Rhetoric in the modern era: Chaïm Perelman*. Carbondale, IL, USA: Southern Illinois University Press.
- Gross, A. G., & Dearin, R. D. (2003). *Chaïm Perelman*. Albany NY: State University of New York Press.
- Grupo  $\mu$ . (1970). *Rhétorique générale*. Paris: Larousse.
- Gueroult, M. (1963). "Logique, argumentation, et histoire de la philosophie chez Aristote". *Logique & Analyse*, 6, n° 21-24, 431-449.
- Guthrie, W (2005). *Historia de la Filosofía griega, vol. III*. Barcelona: RBA.
- Haarscher, G. (1979). "La rhétorique de la raison pratique, réflexions sur l'argumentation et la violence". *Revue Internationale de Philosophie*, n° 127-128, 110-128.
- Haarscher, G., & Ingber, L. (Eds.) (1986 a). *Justice et argumentation: Essais à la Mémoire de Chaïm Perelman*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- Haarscher, G. (1986 b). Perelman and Habermas. *Law and Philosophy*, 5(3), 331-342.



- Haarscher, G. (1993 a). *Autour de Chaïm Perelman*. Bruylant, Bruxelles.
- Haarscher, G. (Ed.) (1993 b). *Chaïm Perelman et la pensée contemporaine*. Bruxelles: Bruylant.
- Habermas, J. (2010 (2003)). *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Barcelona: Paidós Studio.
- Hardy, H. "Ebauche d'un cadre théorique pour l'étude de l'argumentative de l'histoire de la pensée juridique". Working paper du Centre Perelman de Philosophie du Droit, 2011/6.
- Hauser, G. A. (2007). "Philosophy and Rhetoric: An abbreviated history of an evolving identity". *Philosophy and Rhetoric*, 40(1), 1-14.
- Hernández Guerrero, J. A. & García Tejera, M. C. (1994). *Historia breve de la retórica*. Madrid: Síntesis.
- Hidalgo-Serna E. (1998). "La elocución y *el arte retórica* de Vives". Estudio introductorio a *De ratione dicendi* de J. Luis Vives. Barcelona: Anthropos.
- Hoogaert, C. (1995). "Perelman et Toulmin; pour une rhétorique néo-dialectique". *Hermès*, 15, 155-167.
- Hottois, G. (1989). *Du sens commun à la société de communication. Etudes de philosophie du langage*. Paris: Vrin.
- Houllebecq, M. (2015). *Sumisión*. Barcelona: Anagrama.
- Iannantuono, G. (1999). *Il discorso e la società. La retorica nel pensiero del novecento*. Torino: Paravia.
- Jacques, F. (1979). "Logique ou rhétorique de l'argumentation?". *Revue Internationale De Philosophie*, 33(127/128), 47-68.
- Jaeger W. (1981 (1933)). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Madrid: FCE.
- Jaeger W. (1984 (1923)). Aristóteles. Madrid: FCE.
- Johnson, R. H. (2013). The role of audience in argumentation from the perspective of informal logic. *Philosophy & Rhetoric*, 46(4), 533-549.
- Johnson, R. H., & Tindale, C. W. (2013). Introduction. *Philosophy & Rhetoric*, 46(4), 379-391.

- Johnston Jr., H. W. (2007). The philosophical basis of rhetoric. *Philosophy and Rhetoric*, 40(1), 15-26.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder.
- Jørgensen, C. (2009). Interpreting Perelman's universal audience: Gross versus Crosswhite. *Argumentation: An International Journal on Reasoning*, 23 (1), 11-19.
- Kalinowski, G. (1972). "Le rationnel et l'argumentation. A propos du *Traité de l'argumentation* de Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca". *Revue Philosophique de Louvain*, t.70, 404-418.
- Kienpointner, M. (1993). The empirical relevance of Perelman's new rhetoric. *Argumentation*, 7(4), 419-437.
- Klinkenberg, J. (1990). "Rhétorique de l'argumentation et rhétorique de des figures". M. Meyer & A. Lempereur (Eds.), *Figures et conflits rhétoriques* (pp. 115-138). Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- Klinkenberg, J. (2001). "Retórica de la argumentación y retórica de las figuras: ¿hermanas o enemigas?". *Revista electrónica de Estudios Filológicos*. ([Http://www.Um.es/tonosdigital/znum1/estudios/Klinkenberg.Htm](http://www.um.es/tonosdigital/znum1/estudios/Klinkenberg.Htm))
- Kluback, W., & Becker, M. (1979). "The significance of Chaïm Perelman's philosophy of rhetoric. *Revue Internationale de Philosophie*, 33, 33-46, ([Http://0-Search.Proquest.Com.Fama.Us.es/docview/42619739?accountid=14744](http://0-Search.Proquest.Com.Fama.Us.es/docview/42619739?accountid=14744))
- Kochin, M. S. (2009). From argument to assertion. *Argumentation: An International Journal on Reasoning*, 23 (3), 387-396.
- Kock, C. (2013). Defining rhetorical argumentation. *Philosophy & Rhetoric*, 46(4), 437-464.
- Koren, R. (2009). Can Perelman's NR be viewed as an ethics of discourse? *Argumentation: An International Journal on Reasoning*, 23 (3), 421-431.
- Kotarbinski, T. (1963). "L'éristique-cas particulier de la théorie de la lutte". *Logique & Analyse*, 6, (21-24), 19-29.
- Koyré, A. (1980). *Estudios galileanos*, Madrid: Siglo XXI.
- Kraft, V. (1977). *El Círculo de Viena*. Madrid, Taurus,
- Kraus, M. (2010). Perelman's interpretation of reverse probability arguments as a dialectical mise en abyme. *Philosophy and Rhetoric*, 43(4), 362-382.

- Kundera, M. (1995). *La lenteur*. Paris: Gallimard.
- Laborda, X. (1993). *De retórica. La comunicación persuasiva*. Barcelona: Barcanova.
- Ladrière, J. (1984). «In memoriam Chaïm Perelman». *Logique & Analyse*, 27 (105), 3-13.
- Ladrière, J. (1986). "Logique et argumentation". Meyer (Ed.), *De la métaphysique à la rhétorique* (pp. 23-44). Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles.
- Lalanda M. Grácio, R. A. (1993). Perelman's rhetorical foundation of philosophy. *Argumentation*, 7(4), 439-449.
- Lalanda M. Grácio, R. A. (1995). "La Nouvelle Rhétorique devant la tradition rationaliste occidentale". *Argumentation*, 9, 503-510.
- Lausberg, H. (1999 (1966) (1960)). *Manual de retórica literaria, vol. I*. Madrid: Gredos.
- Le Guern, M. (1981). « Métaphore et argumentation ». *l'argumentation* (pp. 65-74). Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Leben, C. (1985). Chaïm Perelman ou les valeurs fragiles. *Droits*, (2), 107.
- Lefebvre, M. (1963). "Rhétorique et dialectique". *Logique & Analyse*, 6, n° 21-24, 169-178.
- Leff, M. (2009). "Perelman, argument ad hominem et ethos rhétorique", *Argumentation et Analyse du Discours*, 2, mis en ligne le 1 avril 2009, consulté le 10 Febrero 2013. URL: [Http://aad.revues.org/213](http://aad.revues.org/213).
- Leff, M. (2002). "The Relation between dialectic and rhetoric in a classical and a modern Perspective". *Dialectic and rhetoric. the warp and woof of argumentation analysis* (pp. 53-64). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Leff, M. (2003). "Tradition and agency in humanistic rhetoric". *Philosophy and Rhetoric*, 36 (2), 135-147.
- Leff, M. & Edscorn, S. R. (2009). "Bibliographie sélective annotée des publications en langue anglaise sur la rhétorique, la critique rhétorique et l'argumentation ". *Argumentation et Analyse du Discours*, 2, mis en ligne le 1 avril 2009, consulté le 24 octobre 2014. URL: [Http://aad.Revues.org/497](http://aad.Revues.org/497),
- Lempereur A. (1990 a). "Les restrictions des deux néo-rhétoriques". Meyer, M. & Lempereur, A. (Eds.), *Figures et conflits rhétoriques* (pp. 139-158). Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.

- Lempereur, A. (1990 b). "La métaphore et la communication en sciences humaines". *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 68(3), 608-621.
- Lempereur, A. (2012 (1990)). *"Perelman ou la vie rhétorique du droit", introduction de éthique et droit*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- Lempereur, A. (Ed.) (1990). *L'homme et la rhétorique: L'Ecole de Bruxelles*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Lempereur, A. (1991). Logic or rhetoric in law? *Argumentation*, 5(3), 283-297.
- León Gómez, A. (2001). "Tres aproximaciones a la teoría de la argumentación de perelman-olbrechts". *Lenguaje*, 28, 8-17.
- Lizcano, M. (2006). *Metáforas que nos piensan*. Madrid: Bajo Cero.
- Loïc, N. (2007). *La force de la doxa. Rhétorique de la décision et de la délibération*. Paris: L'Harmattan.
- Loïc, N. (2011). "The functions of the "universal audience" in perelman's rhetoric: Looking back on a theoretical issue, J. Gage (Ed.), *The promise of reason. Studies in the new rhetoric*. Southern Illinois UP: Carbondale & Edwardsville.
- Loïc, N. (2015). "L'épidictique: Assise et pivot de l'édifice rhétorique". *Riviste Italiana De Filosofia Del Linguaggio RIFL*, 33-47. ([Http://www.Rifl.Unical.it/index.php/rifl/issue/view/18](http://www.Rifl.Unical.it/index.php/rifl/issue/view/18))
- López Eire, A. (1995 a). "Retórica antigua y retórica moderna". *Hvmanitas*, XLVII, 871-907.
- López Eire, A. (1995 b). *Actualidad de la retórica*. Salamanca: Hespérides.
- López Eire, A. (2000). *Esencia y objeto de la retórica*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- López Eire, A. (2003). "Los orígenes filosóficos de la retórica". *Monteagudo*, 8, 13-26.
- López Eire, A. (2005). *La naturaleza retórica del lenguaje. Logo. Revista de Retórica y Teoría de La comunicación, (Número Monográfico), nº 5, 8/9*.
- López Eire, A. (2005 b). *Sobre el carácter retórico del lenguaje y de cómo los griegos lo descubrieron*. México: UNAM.
- Loreau, M. (1963). "Pour situer la nouvelle rhétorique". *Logique & Analyse*, 6, nº 21-24, 103-129.

- Machado, A. (1980). *Nuevas canciones*. Madrid: Castalia.
- Manassero, M. A. (1994). "La Nueva Retórica de Chaïm Perelman y la tradición aristotélica ", *Primer Encuentro Interdisciplinar sobre Retórica, Texto y Comunicación*. (Coord. A. Ruiz Castellanos), Universidad de Cádiz. , I. pp. 288-293.
- Manassero, M. A. (1996). *De la argumentación al derecho razonable. La teoría de la argumentación de Chaïm Perelman y su repercusión en el Derecho*. (Tesis Doctoral: Universidad de Navarra).
- Manassero, M. A. (1999). "La concepción de la razón práctica en la obra de Chaïm Perelman". *Revista de Fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, 41, 717-740.
- Marafioti, R. (2003). *Los patrones de la argumentación. La argumentación en los clásicos y en el siglo XX*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Marín-Casanova, J. A. (1991). La recepción de Vico en Ortega. *Cuadernos Sobre Vico*, 1, pp.81-96.
- Marín-Casanova, J. A. (1996). "El final de la filosofía desde la nueva retórica". *Contextos*, XIV/ 27-28, 197-226.
- Marín-Casanova, J. A. (1999). The rhetorical centrality of philosophy: From the old metaphysics to the new rhetoric. *Philosophy and Rhetoric*, 32 (2), 160-174.
- Marín- Casanova, J. A. (2005). *Rumbo al mito: Giambattista Vico y la fabulosa retórica*. Sevilla: Grupo Nacional de Editores.
- Marín-Casanova, J. A. (2007a). *Las razones de la metáfora*. Sevilla: Grupo Nacional de Editores.
- Marín-Casanova, J. A. (2007b). *El pensamiento en forma*. Madrid: Ediciones Parthenon
- Marín-Casanova, J. A. (2014). "La filosofía de Rorty y el "espejo" de la retórica. *Pensamiento*, 70(262), 149-176.
- Markus, G. (2013). *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein.
- Marquard, O. (2000 a). *Adiós a los principios*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- Marquard, O. (2000 b). *Apología de lo contingente*. Valencia: Diputación Valenciana. Institució Alfons el Magnanim.
- Marquard, O. (2010). *Felicidad en la infelicidad*. Buenos Aires: Katz Editores.

- Martínez-Falero, L. (2002). "La retórica en el siglo XX. Hacia una retórica general". *DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica*, 20, 229-253.
- Melcer, J.-F. (2013 a). *Justice et rhétorique selon Chaïm Perelman: Ou comment dire le juste? - L'éloquence de la raison (t. 1)*. Paris: L'Harmattan.
- Melcer, J.-F. (2013 b). *Ethique et rhétorique (d')après Chaïm Perelman: Ou la raison hospitalière - L'éloquence de la raison (t. 2)*, Paris: Editions L'Harmattan.
- Melcer, J.-F. (2014). *Logique et rhétorique selon Chaïm Perelman ou le jugement partagé - L'éloquence de la raison (T. 3)*, Paris: Editions L'Harmattan.
- Melero Bellido, A. (2007). (Trad. y notas). *Sofistas (Obras): Protágoras, Jeníades, Gorgias, Licofrón (...)*. Barcelona: Gredos.
- Meyer, M. (Ed.). (1986). *Dela métaphysique à la rhétorique*. Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles.
- Meyer, M. (1988). "Rhétorique du langage". *Langue Française*, 79, 96-111.
- Meyer, M. (1990 a (1986)). "De la fin de la raison propositionnelle: L'être, dieu et le sujet". A. Lempereur (Ed.), *L'homme et la rhétorique: L'Ecole de Bruxelles* (pp. 69-86). Paris: Méridiens Klincksieck.
- Meyer, M. (1990 b (1985)). "Problématologie: Pour une rhétorique de la raison". A. Lempereur (Ed.), *L'homme et la rhétorique: L'Ecole de Bruxelles* (pp. 153-165). Paris: Méridiens Klincksieck.
- Meyer, M. (1990 c). "Y a-t-il un fondement possible à l'inité de la rhétorique?". Meyer, M. & Lempereur, A. (Eds), *Figures et conflits rhétoriques* (pp. 255-256). Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- Meyer, M. & Lempereur, A. (Eds.) (1990). *Figures et conflits rhétoriques*. Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles.
- Meyer, M. (1993). *Questions de rhétorique. Langage, raison et séduction*. Paris: Librairie Générale Française.
- Meyer, M. (1997). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Librairie Générale Française, Biblio essais.
- Meyer, M. (1999). "Les rhétoriques du XXème siècle". M. Meyer (Ed.), *Histoire de la rhétorique. Des grecs à nos jours*, (pp. 247-287).
- Meyer, M. (2004 a). *La rhétorique*. Paris: PUF.

- Meyer, M. (2004 b). "Chaïm Perelman, 20 ans après : où en est la rhétorique ? ", *Esprit Libre*, 27.
- Meyer, M. (Ed.) (2004). *Perelman: Le renouveau de la rhétorique*. Paris: PUF.
- Meyer, M. (2005). *Qu'est-ce que l'argumentation ?* Paris: Vrin.
- Meyer, M. (2008). *Principia rhetorica. Une théorie générale de l'argumentation*. Paris: Fayard.
- Meyer, M. (2008 (1958)). *Préface al TA, (VII-IX)*. Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles.
- Meyer, M. (2009). « Comment repenser le rapport de la rhétorique et de l'argumentation ? », *Argumentation et Analyse du Discours*, 2, mis en ligne le 1 avril 2009, consulté le 17 mars 2013. URL: [Http://aad.revues.org/211](http://aad.revues.org/211).
- Meyer, M. (2010). The brussels school of rhetoric: From the new rhetoric to problematology. *Philosophy and Rhetoric*, 43(4), 403-429.
- Meyer, M. (2011). *Maîtriser l'argumentation*. Paris: Armand Colin.
- Molinié, G. (1992). *Dictionnaire de rhétorique*. Paris: Librairie Générale Française.
- Molinié, G. (1995). « Stylistique et tradition rhétorique ». *Hermès*, 15, 119-128.
- Molino, J. (1979). « Métaphores, modèles et analogies dans les sciences ». *Langages* 54, *La Métaphore*, Molino, Jean, Françoise Soublin, Joëlle Tamine (Éds), 83-102.
- Monsalve Solórzano, A. (1990). Lógica y argumentación. *Estudios de Filosofía*, 2, 9-23.
- Mortara Garavelli, B. (1991). *Manual de retórica*. Madrid: Cátedra.
- Murphy, J. J. (1988). *Sinopsis histórica de la retórica clásica*. Madrid: Gredos.
- Nador, G. (1962). "Métaphores de chemins et de labyrinthes chez Descartes". *Revue Philosophique*, 152
- Narváez Herrera, M. D. (2011). "Nociones confusas, filosofía y nueva retórica: Un análisis desde el giro pragmático en Chaïm Perelman". *Franciscanum*, 53(156), 277-330.
- Natali, C. (2002). Aristóteles y el renacimiento de la retórica. *LOGO. Revista de Retórica y Teoría de La Comunicación*, 2, 85-100.

- Nicolas, L. (2015). L'épidictique de Chaïm Perelman: Assise et pivot de l'édifice rhétorique. *RILF*, 33-47.
- Nienkamp, J. (2011). "RhETHorICs". Gage (Ed), *The promise of reason: Studies in the new rhetoric*. Carbondale IL: Illinois UP.
- Nietzsche, F. (1992). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid : Alianza.
- Olbrechts-Tyteca, L. (janvier-mars, 1950). (En colaboración con PERELMAN) "Logique et rhétorique", en *Rh*: 123-149. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1-35.
- Olbrechts-Tyteca, L. (1952). (En colaboración con PERELMAN) *Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie*. Paris: PUF.
- Olbrechts-Tyteca, L. (1955). (En colaboración con PERELMAN), «Les notions et l'argumentation», en *ChA*: 79-99; *Rh*: 123-149. *Archivio di Filosofia, Vol. Semantica, Padoue*,
- Olbrechts-Tyteca, L. (1956). (En colaboración con PERELMAN), "La Nouvelle Rhétorique". *Les Etudes Philosophiques*, 11, 20-29.
- Olbrechts-Tyteca, L. (1958). (En colaboración con PERELMAN), "De la temporalité comme caractère de l'argumentation", en *ChA*: 41-63; *Rh*: 437-467. *Archivio di Filosofia, Vol. Il Tempo, Padoue*, 115-133.
- Olbrechts-Tyteca, L. (1963). "Rencontre avec la rhétorique". *Logique & Analyse*, 6, n° 21-24, 3-18.
- Olbrechts-Tyteca, L. (1974). *Le comique du discours*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- Olbrechts-Tyteca, L. (1979). "Les couples philosophiques: Une nouvelle approche". *Revue Internationale De Philosophie*, 33(127/128), 81-98.
- Olbrechts-Tyteca, L., & Griffin-Collart, E. (1979). "Bibliographie de chaïm perelman". *Revue Internationale De Philosophie*, 33(127/128), 325-342.
- Olbrechts-Tyteca, L. (2008 (1958)). (En colaboración con PERELMAN), *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. Bruxelles: Editions de la Université de Bruxelles.
- Oleron, P. (1983). *L'argumentation*. Paris: PUF.
- Oller, C. A. (2008). *¿Adiós a la argumentación? posmodernidad y discurso filosófico Al Margen*.



- Ortega y Gasset, J. (1971 (1935)). *Historia como sistema*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ortega y Gasset, J. (1980 (1957)). *El hombre y la gente*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1980 (1951)). "Medio siglo de filosofía". *Revista de Occidente*, nº 3, Madrid, 5-21.
- Ortega y Gasset, J. (1987 (1923)). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset, J. (1992 (1947)). *Idea de principio en Leibniz*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Introducción a una estimativa*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Ortega y Gasset, J. (2008). *Idea de teatro y otros escritos sobre teatro* (Estudio y edición de Antonio Tordera ed.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ortega y Gasset, J. (2012 (1957)). *¿Qué es filosofía?* Madrid: Espasa.
- Ortega y Gasset, J. (2013 (1966)). *Unas lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pareto, W. (1968 (1916)). *Traité de sociologie générale*. Genève: Droz.
- Paulhan, J. (1973). *Les fleurs de Tarbes : Ou la terreur dans les lettres : Suivi d'un dossier établi par Jean-Claude Zylberstein*. Paris: Gallimard.
- Perelman, N. (2011). "Chaïm Perelman: A life well lived". J. T. Gage (Ed.), *The promise of reason. Studies in the new rhetoric*. Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Pérez Bernal, M. D. (2002). *La metáfora poética, lingüística y convencional. Origen y finalidad*. (dirigida por Teresa Bejarano Fernández). Universidad de Sevilla.
- Pernot, L. (2008). "Les causes de l'invention de la rhétorique". M. Chassignet (Ed.), *L'étiologie dans la pensée antique* (pp. 84-98). Turnhout: Brépols.
- Pineda, D. (2006). Retórica, democracia y filosofía. *Universitas Philosophica*, 23 (47), 83-102.
- Pineda, D. (2012). "Analogía y metáfora en ciencia, poesía y filosofía" (trad. del artículo de Perelman "Analogie et métaphore en science, poésie et philosophie"), *Revista de Estudios Sociales*, 44, 198-205.
- Pino de Casanova, M. (2004). "De la violencia a la retórica en la construcción de la civilidad; o de los espacios prepolíticos a los espacios deliberativos". *Dikaiosyne. Revista de Filosofía Práctica*, nº 12, 121-127.

- Plantin, C. (1990). *Essais sur l'argumentation*. Paris: Kimé.
- Plantin, C. (1996). *L'argumentation*. Paris: Mémo Seuil.
- Plantin, C. (2004). "Sans démontrer ni (s')émouvoir". M. Meyer (Ed.), *Perelman. le renouveau de la rhétorique* (pp. 65-80). Paris: PUF.
- Plantin, C. (2009). "Un lieu pour les figures dans la théorie de l'argumentation", *Argumentation et Analyse du discours*, 2, mis en ligne le 1 avril 2009, consulté le 2 avril 2015. URL: [Http://aad.revues.org/215](http://aad.revues.org/215).
- Plantin, C. (2011). "“No se trata de convencer sino de convivir”. L'ère post-persuasion". *Rétor*, 1 (1). 59-83.
- Platón (2007). *República. Traducción y Notas de Conrado Eggers Lan*, Barcelona: Gredos.
- Plebe, A. (1996 (1968)). *Breve storia della retorica antica*. Roma: Laterza.
- Popper, K. (1994). *El universo abierto*. Madrid: Tecnos.
- Poulet, G. (1949). *Etudes sur le temps humain*. Edinburgh: University Press.
- Quintás G. (1995). *Presentación a Los principios de la filosofía de René Descartes*. Madrid: Alianza
- Racionero, Q.: Introducción, trad. y notas a la *Retórica* de Aristóteles, (pp. 7-13). Barcelona: Gredos.
- Rambourg, C. (2015). "Éloge/blâme et disposition de l'auditeur dans la rhétorique d'Aristote: Un autre point de vue sur le genre épideictique". *Riviste Italiana de Filosofia del Linguaggio RIFL*. [Http://www.Rifl.Unical.it/index.php/rifl/issue/view/18](http://www.Rifl.Unical.it/index.php/rifl/issue/view/18), , 6-19.
- Reboul, O. (1986 a). "La figure et l'argument ". M. Meyer (Ed.), *De la métaphysique à la rhétorique* (pp. 175-187). Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- Reboul, O. (1986 b). *La rhétorique*. Paris: PUF, coll. *Que sais-je?*
- Reboul, O. (1991a). *Introduction à la rhétorique*. Paris: PUF.
- Reboul, O. (1991 b). " Peut-il y avoir une argumentation non rhétorique?" A. Lempereur (Ed.), *L'argumentation, Colloque de Cerisy*. Liège: Mardaga.
- Recanséns Siches, L. (1974). "La nueva retórica". *Diánoia*, 20, 202-224.

- Redick, K. & Underwood, L. (2007). Rationality and narrative: A relationship of priority. *Philosophy and Rhetoric*, 40 (4), 394-405.
- Ribot, T. (1926 (1904)). *La logique des sentiments*. Paris : Alcan.
- Richard, I. (1936). *The Philosophy of Rhetoric*. London: Oxford University Press.
- Ricoeur, P. (1975). *La métaphore vive*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1986). "Rhétorique-poétique-herméneutique". M. Meyer (Ed.), *De la métaphysique à la rhétorique* (pp. 143-155). Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles.
- Ricoeur, P. (1996). *Lo mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Robelin, J. (2010). " Rhétorique de la philosophie ", *noesis*, 15, document 10, mis en ligne le 1 janvier 2012, consulté le 15 mayo 2015. URL : [Http://noesis.revues.org/1691](http://noesis.revues.org/1691).
- Robelin, J. (2006). *Pour une rhétorique de la raison*. Paris: Editions Kimé.
- Robrieux, J. J. (1993). *Eléments de rhétorique et d'argumentation*. Paris: Dunod.
- Román Alcalá, R. (1994). "La seducción del lenguaje: El origen de la retórica". *Primer Encuentro Interdisciplinar sobre Retórica, Texto y Comunicación*. (Coord. A. Ruiz Castellanos), Universidad de Cádiz. , I. pp. 39-45.
- Román Alcalá, R. (2007). *El enigma de la academia de Platón: Escépticos contra dogmáticos en la Grecia clásica*. Córdoba: Berenice.
- Román Alcalá, R. (2014). *La terapia de lo inútil. Una filosofía después del desastre*. Córdoba: Editorial Cántico.
- Rorty, R. (1990). *L'homme spéculaire*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1993). *Ensayos sobre Heidegger y otros*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad. escritos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (2000). *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel.
- Rorty, R. (2002). *Filosofía y futuro*. Barcelona: Gedisa.

- Rorty, R. (2005). *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*. Madrid: Trotta.
- Rorty, R. (2010). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Rotenstreich, N. (1972). "Argumentation and philosophical clarification". *Philosophy and Rhetoric*, vol. 5, nº 1, 12-23.
- Ruiz Castellanos, A. (Ed.) (1994). *Actas del Primer Encuentro Interdisciplinar sobre Retórica, Texto y Comunicación. Cádiz, 9, 10 y 11. II tomos*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Saussure, F. (1991 (1916)). *Curso de lingüística general*. Madrid: Alianza.
- Schiappa, E. (1993). Arguing about definitions. *Argumentation*, 7(4), 403-417.
- Schmetz, R. (2000). *L'argumentation selon Perelman: Pour une raison au coeur de la rhétorique*. Namur: Presses Universitaires de Namur.
- Scult, A. (1976). Perelman's universal audience: One perspective. *Central States Speech Journal*, 27(3), 176-180.
- Sevilla, J. M. (1994). "En torno al poscursorismo viquiano de la modernidad problemática". *Cuadernos Sobre Vico*, 4, pp. 53-72.
- Sevilla, J. M. & Barrios, M. (Eds) (2000). *Metáfora y discurso filosófico*. Madrid: Tecnos.
- Sevilla, J. M. (2000). "El filósofo es un *decidor*. En torno al decir metafórico y el pensar etimológico de Ortega y Gasset". Sevilla, J. M. & Barrios, M. (Eds), *Metáfora y discurso filosófico*, (pp. 109-166), Madrid: Tecnos.
- Sevilla Muñoz, J. (2006). Trad. Española del *Traité de l'argumentation*. Madrid: Gredos.
- Sharratt, P. (1991). Introduction: Ramus, Perelman and argumentation, a way through the wood. *Argumentation*, 5(4), 335-345.
- Siegel, H. (1999). "Argument quality and cultural difference". *Argumentation*, 13, 183-201.
- Siegel, H. (2007). "Multiculturalism and rationality". *Theory and Research in Education*, 5, 203-223.
- Sigler, J. E. (2015). "The new rhetoric's concepts of universal audience misconceived". *Argumentation*, 29, 325-349.

- Simons, H. W. (1990). "Preface" en Simons, H. W. (ed.), *The rhetorical turn. Invention and persuasion in the conduct of inquiry*, pp. vii-xii, Chicago, University of Chicago press.
- Sloterdijk, P. (2006). *Venir al mundo, venir al lenguaje*. Valencia: Pre-textos.
- Sorensen, R. (2007). *Breve historia de la paradoja*. Barcelona: Tusquets.
- Spang, K. (1984). *Fundamentos de retórica*. Pamplona: Eunsa.
- Spoerri, T. (1957). *Descartes*. Paris: Editions de Minuit.
- Swift, J. (2003). *Los viajes de Gulliver*. Madrid: Valdemar.
- Tindale, C. W. (2009) « L'argumentation rhétorique et le problème de l'auditoire complexe », *Argumentation et Analyse du Discours*, 2, mis en ligne le 1 avril 2009, consulté le 22 septembre 2015. URL : [Http://aad.revues.org/493](http://aad.revues.org/493).
- Tindale, C. W. (2006). Perelman, informal logic and the historicity of reason. *Informal Logic*, 26 (3), 341-357.
- Tindale, C. W. (2010). Ways of being reasonable: Perelman and the philosophers. *Philosophy and Rhetoric*, 43(4), 337-361.
- Tindale, C. W. (2013). Rhetorical argumentation and the nature of audience: Toward an understanding of audience - issues in argumentation. *Philosophy & Rhetoric*, 46(4), 508-532.
- Todorov, T. *Memoria del mal, tentación del bien: Indagación sobre el siglo XX / T. Todorov ; trad. Manuel Serrat Crespo* Barcelona, España: Península, 2002.
- Tordesillas, A. (1990). Chaïm Perelman: Justice, argumentation and ancient rhetoric. *Argumentation*, 4(1), 109-124.
- Toulmin, S. (1958). *The Uses of Argument*. London: Cambridge University Press.
- Trías, E. (1993). *El cansancio de occidente*. Barcelon: Destino.
- Vannier, G. (2001). *Argumentation et droit : Une introduction à la nouvelle rhétorique de perelman*. Paris: Presses universitaires de France.
- Vargas Llosa, M. (2015). *Cartas a un joven novelista*. Barcelona: Penguin Random .
- Vattimo, G. (2009). *Addio alla verità*. Roma: Meltemi.
- Vattimo, G. (1991 (1989)). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

- Vattimo, G. (2012). *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Barcelona: Herder.
- Vega Reñón, L. & Olmos Gómez, P. (Eds) (2011). *Compendio de lógica, argumentación y retórica*. Madrid: Trotta.
- Verene, D. P. (2007). Philosophical rhetoric. *Philosophy and Rhetoric*, 40(1), 27-35.
- Vernant, J. -. (1983 (1973)). *Mito y pensamiento en la grecia antigua*. Barcelona: Ariel.
- Verstraeten, P. (1963). "Raison rhétorique et raison dialectique". *Logique & Analyse*, 6, nº 21-24, 130-168.
- Vidal, A. (1995). *Chaim Perelman*. (Tesis doctoral : Universidad Complutense de Madrid).
- Vignaux, G. (1976). *L'argumentation*. Genève: Droz.
- Vives, J. L. (1998). Ed., trad. y notas de Ana Isabel Camacho (Ed.), *El arte retórica. De rationi dicendi. Estudio introductorio de Emilio Hidalgo-Serna*. Antrophos:Barcelona.
- Walton, D. (1992). *The place of emotion in argument*. University Park, Pa: Penn State Press.
- Warnick, B. (1998). "Lucie Olbrechts-Tyteca's contribution to *The New Rhetoric*". Wertheimer (Ed.), *Listening to their voices: The rhetorical activities of historical women* (pp. 69-85). Columbia (SC): University of South Carolina Press.
- Wenzel J. 1987. "The rhetorical perspective on argument ". F. van Eemeren, R. Grootendorst, J. A. Blair & C. A. Willard (Eds) *Proceedings of the Conference on argumentation 1986 - (3) Argumentation: Across the lines of discipline*. Dordrecht, Foris. 101-109.
- Weston, A. (2007 (1986)). *Las claves de la argumentación*. Barcelona: Ariel.
- Wilde, O. (2002). *La decadencia de la mentira (1889)*. San Lorenzo del Escorial: Langre.
- Wintgens, L. J. (1993). Rhetoric, reasonableness and ethics: An essay on Perelman. *Argumentation*, 7(4), 451-460.
- Wittgenstein L, & Bouwsma O. K. (2004). *Últimas conversaciones [Wittgenstein: Conversations 1949-1951]* (Trad. M. A. Quintana Paz Trans.). Salamanca: Ediciones Sígueme.

Wróblewski, J. (1986). "Logique juridique et théorie de l'argumentation de Ch Perelman". G. Haarscher & L. Ingber (Eds.), *Justice et argumentation* (pp. 175-196). Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.

Zacarés Pamblanco, A. (1991). "Vico y la poética de la Modernidad". *Cuadernos Sobre Vico*, 1, pp. 165-176.

Zagarella, R. M. (2011-2013). *Il fattore personale dell'argomentazione. Una prospettiva retorico-antropologica*. Università degli studi di Palermo. Dipartimento di Scienze Umanistiche. Realizzata in cotutela con l'ULB.

Zyskind, H. (1979). "The New Rhetoric and Formalism", *Revue Internationale de Philosophie*, 127-128, 18-32.