

EL IDEAL DE RACIONALIDAD Y LA REGLA DE JUSTICIA*

El ideal de racionalidad, tal como se manifiesta no sólo en el pensamiento, sino también en la acción, está ligado a los orígenes mismos de la reflexión filosófica. Se ha dicho que la reflexión filosófica ha sido suscitada por el asombro, por la angustia, acaso también por un sentimiento de rebeldía, que habría provocado las primeras dudas y los primeros resquebrajamiento. Este problema importa poco. Lo que es esencial es que, cualesquiera que sean los motivos en la iniciación de la reflexión filosófica, ésta, a mi parecer, no se concibe sin una ruptura de la comunión del hombre con su medio, no se concibe sin haber puesto en cuestión aquello que hasta entonces se admitía como consabido, lo mismo en lo que respecta a la concepción del mundo que en la concepción sobre el lugar que uno ocupe en éste. Se trata de los primeros intentos de poner en cuestión tanto nuestras creencias como nuestros modos de acción. Ahora bien, desde el poner en cuestión hasta el desacuerdo, y desde el desacuerdo hasta el uso de la fuerza para restablecer la unanimidad, el tránsito es tan normal que éste no necesita apenas comentarios. En cambio, lo que es excepcional y ha constituido una fecha en la historia de la humanidad es el hecho de que, en materias fundamentales, reservadas a la tradición religiosa y a los voceros de ésta, se haya permitido que el uso de la fuerza haya podido ser sustituido por el empleo de la persuasión; el hecho de que se pueda plantear preguntas y recibir explicaciones, anticipar opiniones y someterlas a la crítica ajena. La apelación al logos, cuya fuerza convincente evitaría o haría superfluo el recurso a la fuerza física y permitiría reemplazar la sumisión por el asenso, ha constituido, desde Sócrates, el ideal secular de la filosofía. Desde entonces este ideal de racionalidad fue asociado a la investigación individual de la sabiduría, y a la comunión de los espíritus fundada sobre el saber. ¿Cómo, gracias a la razón, se puede dominar las pasiones y evitar la violencia? ¿Cuáles son las verdades y los valores sobre cuya base sea posible esperar el acuerdo o el asenso de todos los seres dotados de razón? Éste es el ideal confesado por todos los pensadores de la gran tradición filosófica de Occidente.

Sabemos cómo, muy aprisa, este ideal consiguió sus primeros grandes éxitos en el dominio de las ciencias matemáticas, las cuales suministraron, desde la aurora de la filosofía griega, el modelo de todo pensamiento racio-

* Este texto fue presentado como ponencia a la Société Française de Philosophie el 20 de mayo de 1961 y se publicará en francés, junto con el de la discusión subsiguiente, en el *Bulletin* de la mencionada sociedad.

nalista. El pensamiento racionalista se puso a la búsqueda de verdades necesarias, o por lo menos indubitables, que pudiesen constituir el fundamento absoluto del pensamiento y de la acción del hombre. Del mismo modo que la razón atrapaba intuitivamente las entidades y las operaciones matemáticas, la razón debería ser capaz de captar, por intuición, los valores sobre los cuales los hombres pudiesen fundar sus acciones, los cuales se manifestarían con una evidencia irrecusable a todo espíritu suficientemente entrenado. Conocemos la historia gloriosa, y al mismo tiempo engañosa, de este intento racionalista, que desarrolló en Occidente la pasión del saber objetivo y de la verdad universalmente válida, el gusto del rigor y de la precisión, todo lo cual, sin embargo, no evitó que al mismo tiempo se convirtiese en proverbial la incertidumbre de la filosofía.

¿Cómo podríamos explicarnos este hecho innegable del progreso de las ciencias matemáticas, en primer lugar, y luego de las naturales, por una parte, y por otra, el hecho no menos innegable de la diversidad de las filosofías, hecho que excluye todo progreso orgánico de éstas, y que induce periódicamente a grandes filósofos a la resolución, que a mí me parece desesperada, de hacer tabla rasa del pasado y de reconstruir, por su propia cuenta y riesgo y teniendo que sufragar nuevos costos, un fundamento para la filosofía, que esta vez, es decir, a partir de entonces, resista a la crítica? ¿Sería no obstante posible considerar como permitido, después del fracaso de los intentos emprendidos por un número tan grande de genios filosóficos, el propósito de acercarse y adherirse nuevamente al ideal de la razón como guía para la conducta, en lugar de ver más bien en la idea de la razón una ilusión filosófica indigna de nuestra edad?

Hace más de dos siglos que Hume notó que todos cometemos paralogismos cuantas veces intentamos establecer conclusiones sobre un *deber ser* partiendo de lo que *es*. Así pues, nada de extraño tiene el hecho de que, en materia de acción, sea realizable un acuerdo o asenso, que se fundaría, no sobre la razón, antes bien, sobre faltas del razonamiento. Según Hume, sólo a partir de fines que hayamos admitido, los cuales no son de naturaleza racional, se podría concebir los medios que fuesen los más adecuados. Por otra parte, nadie ha negado, en este sentido, la racionalidad de una conducta prudente, conducta que toma en cuenta las ventajas y los inconvenientes, las facilidades y los riesgos, que presenta cada una de las eventualidades consideradas: la teoría de los juegos, el estudio de las funciones de decisión, podrían aclararnos lo que se debe entender, en este caso, por una elección razonable. Pero el papel de la razón, al igual que el del cálculo, queda subordinado siempre a las opciones fundamentales, las cuales son de índole no racional. Si la razón permite solamente ponerse de acuerdo sobre las conclusiones de una deducción correcta, partiendo de premisas admitidas, entonces la razón se reduce a la facultad de razonar lógicamente, es decir, de acuerdo

con las reglas previamente admitidas de la lógica formal. En esta eventualidad sería necesario conceder a los positivistas que el ideal de la razón práctica no es nada más que un mito, parecido al del paraíso perdido.

Si no hay duda de que las dos concepciones clásicas de la razón, la de los intuicionistas y la de los formalistas, fracasan en el intento de establecer un área para la razón práctica, en mi opinión, esto sucede porque ambas pretenden que lo que es racional debe ser necesario, o por lo menos coercitivo.

La intuición racional de los valores debería captar éstos a la manera de objetos que se imponen a todo ser de razón. Pero sabemos que proceder así es identificar un deber ser con un ser; y que cuando, a veces, parece posible realizar, por medio de la intuición, un acuerdo o asenso respecto de los valores, yo creo —y me parece que la experiencia lo ha mostrado abundantemente— que esto se debe únicamente a la imprecisión en cuanto al objeto de ese acuerdo o consenso. Por ejemplo: cuando se parte de un principio como el de que “todos los hombres buscan la felicidad” o “el bien” (o cualquier otro valor), sabemos que se puede lograr un acuerdo sobre tales proposiciones en la medida y durante el tiempo en que el término clave no haya sido suficientemente definido. Pero, en cambio, surgen los desacuerdos desde que se trata de precisar el alcance de un aserto tal. Así pues, comprendemos el porqué los intuicionistas no pueden sino fracasar en su propósito de fundar una axiología sobre las intuiciones.

Por otra parte, el deseo, bien legítimo, de los formalistas, de elaborar razonamientos formalmente correctos, esto es, de acuerdo con las reglas previamente dadas, les impone la forzosidad de descartar del campo de lo racional todo razonamiento que no satisfaga tales exigencias, lo que sucede cada una de las veces en que uno se esfuerza en deducir valores sin haberlos puesto de antemano.

Cuando se quiere tratar los valores como objetos de intuición, queriendo, por otra parte, encontrarlos como conclusiones de razonamientos analíticos, el fracaso de este intento es inevitable. Pero, en mi opinión, este fracaso de los intuicionistas y de los formalistas es el resultado de una concepción demasiado estrecha de la razón. En efecto, se puede preguntar si es legítimo identificar la razón con la facultad de razonamiento necesario, del razonamiento que se nos impone por sí mismo, o, por lo menos, del razonamiento formalmente correcto. ¿Es que razonar no consiste en otra cosa que en inclinarse ante las evidencias, deducir y calcular? ¿Puede decirse que no se razona cuando se delibera o cuando se argumenta? ¿Es que resulta forzoso pretender que allí donde el razonamiento no nos conduce a conclusiones necesarias o impositivas, o de una probabilidad calculable, se mueve uno por entero en el campo de la arbitrario? ¿No sería el efecto más inmediato de una tal alternativa el aumentar, más allá de todas las proporciones con la

realidad, el campo de lo irracional en la conducta humana? Cuando se desarrolla argumentos en favor de una tesis, incluso si esos argumentos no son impositivos por sí mismos, ¿puede pretenderse que la tesis se presenta sin el menor fundamento que la justifique? ¿Es que por ventura no se puede calificar de razonable una conducta o una decisión que puede justificarse por medio de fuertes argumentos, mientras que resultaría irrazonable aquella que no pudiese presentar nada más que argumentos muy débiles en su favor? Es cierto que, cuando se trata de una argumentación, no puede decirse que ésta sea correcta o incorrecta. De una demostración, de un razonamiento formal, se dirá que es correcto, es decir, que es conforme a las reglas, o incorrecto, esto es, no conforme a las reglas. Pero cuando se trata de la argumentación, estos calificativos no se ajustan en absoluto, pues argumentar bien no es simplemente conformarse a reglas, y argumentar mal no consiste en transgredir esas reglas. Se dice de una argumentación que ella es fuerte o es débil, que está bien llevada o mal llevada. Por otra parte, el gran problema de toda metodología es cabalmente el de precisar estas nociones con respecto a cada disciplina. Tendré ocasión de insistir más adelante sobre este punto.

Se puede presentar argumentos en favor o en contra de una tesis; y la organización de las argumentaciones en sentido opuesto constituye a veces, incluso delante de los tribunales, por ejemplo, la condición previa para un juicio equilibrado. Mientras que en un sistema utilizable, es decir, coherente, resulta imposible demostrar una proposición y su negación al mismo tiempo, en cambio, es normal que dentro del cuadro de un mismo sistema de Derecho, los abogados argumenten a favor de tesis opuestas, pues ninguno de esos argumentos, por no ser de impositiva evidencia, excluye el argumento en sentido contrario. Precisamente con referencia a las argumentaciones que se oponen a una deliberación en la cual se examina el pro y el contra, es cuando se puede comprender en fin de cuentas el sentido y el alcance de una libertad de elección o de decisión, libertad que es extraña a la idea misma de la demostración compulsiva, pues, con relación a ésta, la libertad puede concebirse solamente como libertad de adhesión.¹ Siempre que dos tesis opuestas son defendidas por hombres razonables, se puede estar seguro respecto de esos hechos que los discutidores no demuestran, sino que argumentan. Por esta razón parece que la comprensión de las controversias filosóficas será más fácil si se acercan éstas a los razonamientos de los juristas y no tanto a los de los matemáticos. Cuando los filósofos apelan a la razón, casi no se trata nunca de intuición, ni de cálculo, sino más bien de argumentaciones que aquéllos creen razonables. El modelo matemático, tan frecuentemente invocado por los filósofos racionalistas, ha falseado por completo el ideal de racionalidad, ha impedido un análisis serio de la argumentación, considerada

¹ Cf. Ch. Perelman, *Liberté et raisonnement*, Actes du IV^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Neuchâtel, 1949, pp. 271-275.

como una forma de razonamiento indigna del filósofo, y ha hecho imposible o ilusoria la solución del problema de la razón práctica, cuestión que me parece esencial en filosofía.

Personalmente yo pretendo que, si el tránsito de la razón teórica a la razón práctica es imposible, como es también imposible el tránsito del razonamiento demostrativo a la argumentación —lo que significa que si se parte de una concepción de la razón teórica no se logrará nunca tener una idea, ni siquiera entrever la posibilidad fundada de una razón práctica—, en cambio, el tránsito inverso, el de la razón práctica a la razón teórica, me parece que es no solamente posible, antes bien además, muy instructivo para el filósofo. Y creo que la regla fundamental de la razón práctica sería *la regla de justicia*, sobre la cual voy a tratar a continuación, con mayor extensión.²

Tradicionalmente, la justicia parece opuesta a la caridad —que es por entero espontaneidad—, como la virtud racional por excelencia. Es sabido que Leibniz definió la justicia como *la caridad del sabio o del prudente*, porque consideraba que la justicia comprende, además de la tendencia a hacer el bien aliviando el sufrimiento, *la regla de la razón*.³ Pero, ¿cuál es esta regla de la razón que se halla en la base de la justicia? Si buscamos la definición en Leibniz, no encontraremos indicaciones suficientemente precisas. Me pregunto si el camino inverso no resultaría tal vez más fructífero, y si un análisis consagrado a la regla de justicia nos permitiría arrojar algunas luces sobre la idea misma de la razón desde dos puntos de vista, lo racional y lo razonable: el primer aspecto, relativo a lo que hay de compulsivo, de demostrativo; el segundo aspecto, atingente a lo que hay de argumentativo y no coercitivo en la razón.

En un primer acercamiento a este tema, nos encontramos con que la regla de justicia nos ordena tratar de la misma manera a dos seres idénticos. En efecto, puesto que dos seres idénticos son siempre intercambiables, y puesto que toda propiedad de uno de ellos es siempre una propiedad en el otro, según la célebre definición de Leibniz, no existe razón alguna que permita justificar el hecho de que sean tratados de modo desigual. Pero, si es justo tratar de la misma manera dos seres idénticos, es pues justo —y esto no constituye más que un caso particular de la regla de justicia— afirmar de uno de esos objetos lo que se dice del otro. De tal guisa, se podría concebir una forma del principio de identidad como una consecuencia de la regla de justicia. Formulada de tal modo, la regla de justicia se presenta a la vez como indiscutible y como de acuerdo con el principio de la razón suficiente. Pero, su campo de aplicación parece bien pequeño, si es que no inexistente por completo. En efecto, ya el principio de los indiscernibles de

² Cf. Ch. Perelman, "La règle de justice", *Dialectica*, 54/55, 1960, págs. 230-238.

³ Cf. G. Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz* París, Presses Universitaires de France, 1953, pág. 212.

Leibniz ponía en duda la existencia de varios seres idénticos. Sin embargo, respecto de este punto se trataba solamente de un principio de índole metafísica. El análisis emprendido hace tres cuartos de siglo por aquel gran pensador que se llamó Frege parecía mucho más convincente a la mayor parte de los lógicos. ¿En qué consiste este análisis de la idea de identidad? Cuando decimos que el lucero matutino es idéntico al lucero vespertino, o cuando decimos que Shakespeare es el autor de *Hamlet*, no afirmamos nada, nos dice Frege, relativo a dos seres que fuesen idénticos, sino que pretendemos que dos nombres, cada uno de los cuales tiene un sentido diferente, designen un solo y mismo ser. La identidad sería no una relación entre objetos, sino entre los nombres de objetos, de suerte que la existencia misma de seres idénticos quedaría excluida por este análisis semántico. En este caso, nuestra primera formulación de la regla de justicia, que ha parecido desprenderse por entero de sí misma, por desgracia se convierte en algo sin aplicación.

Para que la regla de justicia pudiese guiarnos efectivamente en la acción, debería indicarnos, no cómo sea necesario tratar dos seres idénticos, antes bien, cómo sea necesario tratar de modo justo seres *que no son idénticos*. Por otra parte, desde el punto de vista práctico, quien se queja de haber sido tratado injustamente, y para justificar su queja, se compara con otros sujetos, no dirá jamás que éstos con quienes él se compara sean idénticos con él. Por el contrario, anotará siempre alguna diferencia que lo distingue de los demás: dirá, por ejemplo, que su concurrente, o su rival, tenía respecto de aquellos que debían tomar la decisión, protecciones de las cuales él se hallaba carente. Anotará, pues, netamente una diferencia. Pero insistirá sobre el hecho de que esas diferencias que él reconoce, y que le parecen haber sido decisivas, no hubieran debido jugar ningún papel en el caso planteado. Se quejará de que unos elementos, que según él son extraños a la cuestión, resultaron determinantes. En otros términos, pretenderá que ciertos elementos considerados por él como *esenciales*, y nada más que esos elementos, son los que hubieran debido ser tomados en consideración. Atacará la decisión como injusta, ora porque ésta no tomó en cuenta ciertos elementos esenciales, ora porque ella tomó en cuenta elementos que le parecen irrelevantes. Desde el punto de vista de los criterios que hubieran debido ser aplicados, los seres o las situaciones, según él, eran esencialmente similares, y se hubiera debido tratarlos de la misma manera; o que eran esencialmente diferentes y hubieran debido ser tratados de un modo que correspondiese a esas diferencias esenciales.

Este análisis permite sacar la conclusión de que, en la práctica, *la regla de justicia exige que sean tratados de la misma manera*, no unos seres idénticos —lo cual sería un caso particular muy raro, si es que no inexistente—, antes bien, los *seres considerados como esencialmente similares*. Y debe entenderse por esencialmente similares los seres entre los cuales no existen dife-

rencias esenciales, diferencias que sean relevantes al caso, y de las cuales se deba tomar cuenta y razón.⁴

Así pues, se ve con toda claridad en qué y por qué la regla que acabo de enunciar es formal. Es formal, por dos razones: primero, dicha regla no expresa qué diferencias deban ser consideradas como esenciales o como no esenciales; segundo, nos expresa tan sólo que es necesario tratar del *mismo modo* los seres esencialmente similares, pero no indica *cómo* es necesario tratarlos. Se concibe perfectamente que determinada diferencia importe en cierto caso y que no importe en otro caso. Por otra parte, se concibe que estas cuestiones, relativas a lo que es esencial y a lo que no lo es, pueden ser y son efectivamente objeto de discusiones candentes, e incluso de luchas violentas. ¿Unas ciertas diferencias deben ser o no consideradas como esenciales para una determinada situación? ¿La diferencia de sexo o de raza, o de religión, justifica por ejemplo un salario diferente, o una diferencia de tratamiento en cuanto al acceso a los empleos públicos?

Se comprende que, en un orden político, estas cuestiones litigiosas, en la medida en que ellas importan a la comunidad, sean reguladas por la ley positiva. Cuando es esta regla la que determina los criterios de aplicación de la regla de justicia, tal regla se precisa y se convierte en norma de Derecho, lo que las gentes de lengua inglesa llaman "*the rule of law*", la cual exige que sean tratados de un modo determinado por la ley todos los que son similares a los ojos de la ley. Por otra parte, debemos advertir que la manera según la cual deben ser tratados aquellos que son similares a los ojos de la ley puede ser fijada también, no por una norma general, sino por el recurso a los precedentes, como en el Derecho anglosajón. En efecto, cuando una decisión autorizada ha tratado de cierto modo un caso que pertenece a determinada categoría, parece justo y de acuerdo con la razón tratar del mismo modo un caso esencialmente parecido. El establecimiento de un orden social razonable presupone sin duda, naturalmente, la conformidad con los precedentes (*stare decisis*). En efecto, la regla de justicia nos invita a transformar en precedentes, es decir, en caso de una regla implícita, toda decisión emanante de una autoridad reconocida.

Creo que el mismo razonamiento podría seguirse cuando se trata de la elaboración de un orden natural. Un orden natural no presupone necesariamente (como se ha intentado afirmar) la existencia de leyes objetivas, las cuales, ellas por sí mismas, podrían ser tomadas también para justificar la inducción que parte de la experiencia, es decir, el tránsito del caso particular a la regla general. Me parece que bastaría ver en la inducción tan sólo la aplicación de la misma tendencia natural que encontramos como operante en la regla de justicia. Cada fenómeno sería tratado como un precedente, como la manifestación de una regla implícita, según la cual los fenómenos

⁴ Ch. Perelman, *De la justice*, Bruselas, Office de Publicité, 1945, pág. 27.

esencialmente similares manifiestan las mismas propiedades. Sin embargo, lo que distingue el orden natural frente a un orden jurídico, es que, en el último, los precedentes están establecidos nada más que por las decisiones cuya autoridad está limitada en el tiempo y en el espacio, mientras que, en cambio, los fenómenos naturales, casi siempre reproducibles en sus rasgos esenciales, pueden, en la medida en que estén reconocidos por todos los observadores —cualesquiera que sean el momento y el lugar de la experiencia—, servir para establecer un orden natural universal. Además, mientras que las normas pueden ser acatadas o transgredidas —lo cual permite en este respecto hablar de responsabilidad y de la libertad del agente al cual los actos son imputables—, en cambio, admitir que en la naturaleza un fenómeno pueda no ser considerado como la manifestación de una regla implícita, equivaldría a reconocer la posibilidad de un milagro. Si esta eventualidad queda excluida, si se supone que todos los fenómenos son regulares, cada vez que un fenómeno no se conforme o se produzca de acuerdo con las previsiones, será necesario modificar de uno o de otro modo la determinación de los caracteres esencialmente similares que definen la clase de la cual el fenómeno imprevisto constituye un elemento. Toda la metodología de las ciencias inductivas se ocupa, en efecto, no del derecho que se tenga a extrapolar o a excluir, sino del modo correcto de extrapolar. La metodología debe permitir el control de la elaboración de las reglas. A este respecto es inapreciable la importancia del caso invalidante, que constituye un elemento esencial para el progreso de la investigación, tanto desde el punto de vista psicológico como desde el punto de vista metodológico.⁵

Cuando un fenómeno sometido a estudio no se presenta de acuerdo con las previsiones, cabe preguntar si la experiencia estuvo bien llevada, si el desarrollo de ésta no se falseó por causa de la intervención de elementos que no se tuvieron en cuenta, o si, en fin, la observación del fenómeno no quedó lastrada por algún error. Pero, si se consigue tranquilidad respecto de todos esos puntos, entonces cabe tan sólo modificar alguna, por lo menos una, de las reglas que intervinieron en la elaboración de la previsión que quedó desmentida por la experiencia. Entonces será preciso que un fenómeno que no había atraído aún la atención se integre en el conjunto de los caracteres esenciales, es decir, de aquellos caracteres que es menester tener en cuenta para la formulación de la regla. Así, pues, todo lo que resulta contrario a las previsiones establecidas gracias a las reglas admitidas, tendrá que explicarse por la imperfección de esas reglas. En efecto, el progreso de las ciencias naturales consiste en la extensión de regularidades en el universo de acuerdo

⁵ Cf. desde el punto de vista psicológico el estudio de P. Gréco, *L'apprentissage dans une situation à structure opératoire concrète*, en P. Gréco y J. Piaget, *Apprentissage et connaissance*, París, Presses Universitaires de France, 1959, especialmente pág. 116. Desde el punto de vista metodológico, me remito a la obra de Karl Popper, especialmente la *Logik der Forschung*, Viena, Springer, 1935, § 6.

con la experiencia. Ni qué decir tiene que esas regularidades puedan ser de toda especie, de carácter causal o estadístico. La idea misma de regularidad puede entenderse de modo diferente según cuáles sean las necesidades de la investigación científica.

El orden natural es universal, pues es la experiencia común y las previsiones que ella autoriza —gracias a la aplicación de la regla de justicia— lo que permite discernir los rasgos esenciales y distinguirlos de los que no lo son, cuando se trata de formular las regularidades y las leyes. Pero, cuando se trata de normas que rigen la acción, es bien sabido que la experiencia no basta, ni para indicarnos cuándo, en una situación, dos seres deben ser considerados como esencialmente similares, ni cómo deben ser tratados. En esta materia, el juez último será nuestra conciencia, que ha sido formada por un determinado orden social, político y económico. Orden que comprende imperativos diversos y que jugará un papel decisivo en la determinación de esos elementos esenciales. Pero lo que sucede con mayor frecuencia —y no hay motivo para extrañarnos de ello— es que nuestra reacción se produzca en términos de conformidad y encuentre normal y racional un comportamiento de acuerdo con los precedentes, es decir, sin exigir ninguna justificación suplementaria. Por otra parte, esto no es más que una manera de seguir la regla de justicia. Esto no es más que la aplicación, en la vida del espíritu, de un principio que podría llamarse el principio de inercia, porque desempeña el mismo papel que ésta en el mundo físico —papel según el cual lo que está de acuerdo con lo que ha sido admitido no suscita asombro ninguno; mientras que, por el contrario, toda desviación, todo cambio, requiere justificación. De eso se sigue la importancia de la tradición, de la educación y de la iniciación, en todos los dominios, la cual constituye un requisito previo indispensable para la elaboración de todo pensamiento original. Tanto si se trata de Derecho o de moral, de ciencia o de filosofía, se parte siempre de una cierta tradición, incluso cuando se trate de criticarla, y es esa tradición la que se continúa en la medida en que no se tiene razones particulares para apartarse de ella. Creo que el error fundamental de todo positivismo reside en la negación de este punto, en la medida en que el positivismo adopta de nuevo el método cartesiano, según el cual se debe partir del cero. Una filosofía que quiera desenvolverse de acuerdo con los procesos reales de nuestro pensamiento, no puede hacer a un lado todas las contingencias y declarar que hará tabla rasa de todo lo que no le parezca absolutamente fundado. Pues, en una perspectiva antiabsolutista, que es la mía, y que descarta toda idea de un fundamento absoluto, tal pretensión no puede sino desembocar en un escepticismo universal. En lugar de adherirse a la legitimidad de una duda universal, es necesario más bien —y esto es lo que exige en toda circunstancia todo hombre razonable— suministrar razones que justifiquen la duda, cuando se trata de una tesis admitida en cualquier domi-

nio que sea. Estas razones deberán ser reconocidas, incluso antes de ser pensadas frente a las tesis que ellas tratan de combatir. Es precisamente este momento aquel en el cual se producirá la discusión sobre aquello que sea esencial y aquello que sea accesorio, sobre aquello que importe y aquello que no importe, sobre aquello que sea relevante y sobre aquello que sea irrelevante.

A primera vista, se hubiera podido creer que es aquí donde debiera insertarse una lógica de los juicios de valor que indicara cómo desempatar los puntos de vista. Una tal lógica de valor hubiera podido cumplir ese papel. Sin embargo, yo he buscado una lógica tal durante muchos años sin haber conseguido hallarla. Los elementos que logré encontrar son bien pobres, y se refieren tan sólo a las relaciones entre medios y fines. La lógica de los juicios de valor de Goblots, por ejemplo, no contiene ninguna indicación respecto del modo de razonar sobre los fines, lo cual quiere decir que todo razonamiento sobre los valores sería tan sólo de orden técnico y no filosófico. Esto nos obligaría a renunciar a toda filosofía de la razón práctica. Por esta consideración, es decir, por haberme sentido obligado a darme cuenta de esta carencia, pero queriendo personalmente no renunciar a aquel propósito, me he inspirado en los trabajos de lógica de Frege, y me he inspirado asimismo en el modo como él procedió en otros dominios diferentes. Frege, para renovar la lógica formal, la lógica matemática, partió simplemente del razonamiento de los matemáticos, y se propuso analizar el razonamiento para encontrar de nuevo las leyes lógicas de acuerdo con las cuales razona el matemático. ¿Por qué no seguir el método de Frege en el ámbito del razonamiento práctico, tal y como éste se manifiesta en el Derecho, en la moral, en la filosofía, en la política, y encontrar de nuevo la manera según la cual razonamos sobre los valores, cuya descripción busqué en vano en los trabajos contemporáneos? El resultado de este análisis constituyó algo inesperado: comprobé que, cuando se trata de valores, cuando se trata de deliberar antes de actuar, el razonamiento toma la forma de una argumentación. Esto me ha parecido una revelación —pues la teoría de la argumentación había quedado bien olvidada en nuestra época. Pude comprobarlo muy aprisa; es una cosa que había sido bien conocida por los antiguos y especialmente por Aristóteles. En efecto, Aristóteles había mostrado que, al lado de lo que él había llamado las pruebas analíticas, es decir, las pruebas formales y apodícticas, había pruebas dialécticas, es decir, pruebas relativas a lo opinable, esto es, la manera de fundar sus creencias y de llegar a la opinión mejor.

Pero hay argumentación y argumentación, y todas las argumentaciones no tienen el mismo valor. El ideal filosófico por excelencia —en el cual creo que se podría incluso encontrar una definición de la filosofía— ha sido no servirse nada más que de argumentos que estén de acuerdo con el imperativo categórico de Kant. En un razonamiento filosófico sería necesario utilizar

tan sólo argumentos que pudiesen valer para una universalidad de los espíritus. Todo orador se dirige, por su argumentación, a un público o auditorio que trata de ganar para las tesis que le presenta. Puesto que toda argumentación, para ser eficaz, debe adaptarse a su auditorio, la calidad de la argumentación será una función de la calidad del auditorio que aquélla intenta persuadir. Se podría considerar como razonable la argumentación que intentase convencer al auditorio formado por hombres todos ellos normales o competentes. En lugar de partir de una determinada calidad *a priori* de la argumentación, es necesario partir de la argumentación tal y como ella vale en un medio de gentes cualificadas por el hecho de tratar de tal o cual cuestión. Así pues, se partiría de la realidad concreta, de la realidad tal y como ella queda definida por un medio o ambiente determinado. Esto es lo que permitiría precisar la distinción entre argumentos débiles y argumentos fuertes.

Los argumentos fuertes son aquellos que son considerados como tales por los especialistas de una disciplina, cada vez que se trate de esa disciplina. Por otra parte, notemos que, para los filósofos, ese auditorio, que es el auditorio universal, es mucho más difícil de captar que el auditorio del sabio, del teólogo o del jurista. Por lo que respecta a estos últimos, hay siempre un conjunto de convencionalismos o de convenciones, un conjunto de reglas sobre las cuales se está de acuerdo, mientras que, en cambio, tal acuerdo es mucho más raro en filosofía. En filosofía no se trata sino de una visión del espíritu. Por eso la concepción del auditorio universal del filósofo permite caracterizar sobre todo al filósofo mismo. Sin embargo, en todo caso, se admitirá sin dificultad que la argumentación más crítica que el filósofo pueda concebir es la que él presenta en vista de convencer a un tal auditorio, es decir, a un auditorio universal.

Si la regla de justicia, la cual exige que se trate de la misma manera seres esencialmente similares, puede ser fácilmente admitida por todos, esto es así, porque su carácter formal le confiere una racionalidad difícilmente discutible. Las diferencias surgirán, cuando se trate de aplicarla, cuando se trate de cernir o cribar los caracteres que determinan a unos seres como esencialmente similares, y cuando sea necesario ponerse de acuerdo sobre la manera de tratarlos. Las respuestas a estas preguntas están suministradas en cada civilización por la ciencia, cuando se trata del saber teórico, y por las normas jurídicas, morales y religiosas, cuando se trata de regular la conducta. Cuando se presentan razones para dudar de una ley o de una norma, tanto si esas razones son suministradas por la experiencia como si lo son por la conciencia, se deberá desarrollar una argumentación para justificar el cambio propuesto, para justificar el cambio que parezca más apropiado para obviar los inconvenientes percibidos o resentidos. Lo que un filósofo puede desear es que esos cambios no sean impuestos por la violencia, sino que sean

justificados por argumentos considerados como válidos para un auditorio universal. Esos argumentos no serán coercitivos, compulsivos. Ésta es la razón por la cual se puede diferir de opinión respecto de ellos, pero esos argumentos permitirán formarse un juicio, tomar una decisión. Es en este sentido en el que concibo el esfuerzo permanente de los hombres de buena voluntad para formar una sociedad de espíritus libres y responsables, que descarte la violencia, y que se funde sobre la razón, es decir, a la vez sobre demostraciones racionales y sobre argumentaciones razonables.

CH. PERELMAN

(trad. de L. Recaséns Siches)