

Audiatur et altera pars!

Eduardo Piacenza

Universidad Católica Andrés Bello

Caracas, Venezuela

E-mail: epiacen@ucab.edu.ve

Resumen

El presente trabajo busca reflexionar sobre la máxima “*Audiatur et altera pars*” y su posible justificación, hacer explícitos los principios que podrían servirle de fundamento, tener a la vista diversas maneras en que esos principios podrían expresarse o materializarse en distintos ámbitos y circunstancias, y preguntarse, finalmente, sobre algunas de las consecuencias más generales que comporta el aceptarlos, podría llevarnos a cuestiones centrales, tanto sustantivas como metodológicas, para una teoría normativa de la argumentación. Porque en la medida en que se conciba la filosofía como una actividad donde la argumentación desempeña un papel no marginal, podría pensarse que tampoco será marginal el entender de una u otra manera lo que ha de estimarse como buen argumento.

Palabras clave: *Audiatur et altera pars*, teoría normativa de la argumentación, justificación.

Audiatur Et Altera Pars

Abstract

This paper reflects on the maxim "Audiatur et altera pars" and its possible justification; makes explicit reference to the principles that serve as its foundation; presents diverse manners in which these principles can be expressed or represented materially under different situations and circumstances; and finally refers to some of the more general consequences that are implied in accepting it, and which could lead to central methodological and substantive questions in the making of a normative theory of argumentation. To the extent that we conceive of philosophy as an activity where argumentation occupies a more than marginal role, we must also comprehend that the understanding of what must be considered a good argument is likewise a non-marginal affair.

Key words: Audiatur et altera pars, normative theory of argumentation, justification.

Introducción

¡Oiga también la otra campana! Así reza su versión como consejo de elemental prudencia en los asuntos controvertidos de la vida cotidiana. Pero quizá sea bastante más que eso. El presente trabajo se guía por esta conjetura: reflexionar sobre esa máxima y su posible justificación, hacer explícitos los principios que podrían servirle de fundamento, tener a la vista diversas maneras en que esos principios podrían expresarse o materializarse en distintos ámbitos y circunstancias, y preguntarse, finalmente, sobre algunas de las consecuencias más generales que comporta el aceptarlos, podría llevarnos a cuestiones centrales, tanto sustantivas como metodológicas, para una teoría normativa de la argumentación. Porque en la medida en que se conciba la filosofía como una actividad donde la argumentación desempeña un papel no margi-

nal, podría pensarse que tampoco será marginal el entender de una u otra manera lo que ha de estimarse como buen argumento.

Como punto de partida tal vez no esté mal poner en práctica inmediatamente esa misma máxima, auto-aplicarla de entrada -por así decirlo- a esta reflexión que la toma por objeto, y comenzar por *oír* un vigoroso ataque dirigido contra ella (1), el que Plutarco le atribuye a Zenón, el estoico (*Sección 1*). La consideración de este ataque sugerirá dos vertientes para nuestra reflexión: examinar las razones para impugnarla o aceptarla y preguntarse por sus variadas expresiones y consecuencias. O, para cambiar un poco la metáfora, adoptar un enfoque *aguas arriba* y otro *aguas abajo*. El viaje *aguas arriba* se iniciará con la identificación y la crítica de cierto supuesto del que depende la objeción de Zenón (*Sección 2*). Ahondar un poco en los motivos para desecharla, permitirá, no sólo comprender mejor lo que funda nuestra máxima (*Sección 3*), sino delinear ciertas ideas capitales para una teoría normativa de la argumentación (*Sección 4*). El recorrido *aguas abajo* comenzará por observar que, a partir de estas ideas, dicha máxima puede tomarse como el emblema común para varios principios que responden, sin embargo, a preguntas de índole diversa (*Sección 5*). Desde este punto de vista, tal vez pueda aceptarse que ciertos rasgos de algunas prácticas institucionalizadas en terrenos diferentes de nuestra cultura bien pueden verse como expresiones o aplicaciones particulares de nuestro *audiatur et altera pars!* (*Sección 6*). Finalmente, cabría esbozar al menos la que pregunta de qué consecuencias pudiera tener esta máxima para el discurso filosófico (*Sección 7*). Aun admitiendo que en nuestra tradición cultural pueden recibir también con cierta legitimidad el nombre de *filosofía* discursos para los cuales argumentar no es lo importante, tampoco podrá negarse que lo más común es concebirla como un discurso constitutivamente argumentativo.

1. La objeción de Zenón

En *De stoicirum repugnantiiis* (1034 e 3-11), Plutarco refiere un argumento que Zenón haría dirigido contra quien dijera que el juez debe por ambas partes antes de dictar la sentencia (2). Si no se pretende ser literalmente fiel a todo el texto de Plutarco, aunque se respete lo esencial, ese argumento podría presentarse así: Si el actor demostró (*απεδείξε*) realmente la justicia de su demanda, es inútil oír la demandado [porque nada de lo que éste dijera podría debilitar la firmeza de tal conclusión]. Y si el actor no logró demostrarla, hay que rechazar sin mas tramite su pretensión, y no perder tiempo oyendo también al demandado. Lo que parece imponerse, pues, es la máxima contraria de la que nos ocupa: *no vale la pena oír nunca a la otra parte!* (3).

La conclusión es desconcertante. Luce como inevitable; y sin embargo, resulta muy difícil de admitir. Porque, en primer término, descalifica como irracional el proceso contradictorio, es decir, la vía seguida desde hace siglos por nuestra tradición jurídica para administrar justicia. Pero, además, ya para Plutarco esa descalificación tenía un alcance mucho más general. Pues si incluye el argumento de Zenón en un libro donde, como indica el título recoge las contradicciones de los estoicos, es porque le parecía contradictorio que -como señalaba expresamente-, Zenón, no obstante ese argumento, escribiera contra la República de Platón, refutara sofismas y estimulara a sus discípulos para que aprendieran dialéctica y se volvieran capaces de hacer ellos lo mismo. "O Platón demostró o no demostró lo que defiende en la República -razona Plutarco, parodiando a Zenón-; en cualquiera de los dos casos, escribir contra él resulta innecesario, superfluo y vano. Y lo mismo puede decirse en el caso de los sofismas". En otras palabras, según Plutarco, el argumento de Zenón obligaría a condenar también como superfluas y vanas otras prácticas no menos centrales para nuestra cultura: el discurso de intención polémica, el meta-discurso dirigido a oponer de manifiesto las debilidades de otro discurso

(crítica de los sofismas), y más en general, la disciplina que le sirve a este último de marco y fundamento (la dialéctica).

La amplitud de esta descalificación es, ante todo, un indicio seguro de la importancia de la máxima. Pero también es una clave para descubrir su significación: si al rechazarla son varias y heterogéneas las prácticas que pierden sentido, es porque tales prácticas se fundan, de algún modo, en el principio de la máxima expresa. De esta manera, el texto de Plutarco parece incitar a una doble indagación. Por que lo primero vuelve urgente tomarse en enserio la objeción de Zenón, y, más allá de ella, preguntarse cual podría ser la justificación de tal principio para apreciar mejor la significación de nuestro audiatur, tal vez convenga empezar por dirigirse a otras prácticas de nuestra cultura, distintas de las aludidas por Platurco, e interrogarse si también lo podrían tener por fundamento.

2. Crítica a Zenón

En el argumento de Zenón hay una palabra crucial: el verbo demostrar (*αποδεικνυμαι*). Como se sabe, en griego tiene, al igual que en castellano, varias acepciones; y solo algunas se refieren a la acción de justificar algo mediante razones. Pero limitándonos a éstas -que son las únicas que aquí interesan- habría que distinguir todavía entre un *sentido general*, y un *sentido más estricto*, cuasi-técnico. El sentido general se aplica a cualquier género de justificación que, en las circunstancias del caso, se repute como suficiente, como lograda; el sentido estricto, es cambio, se reserva para ese tipo de justificación muy peculiar y particularmente rigurosa, ejemplificada por las demostraciones de Euclides y cuya teoría desarrollo Aristóteles en los *Segundos Analíticos*, al hablar de silogismos apodícticos como característicos de la *episteme*.

El alegato del actor en un pleito podrá ser una *demostración* en el primer sentido, pero no en el segundo. La diferencia fundamental está en lo siguiente. Para juzgar el valor de una demostración euclídea basta verificar si es parte de axiomas (4) o de teore-

mas ya demostrados y si los pasos inferenciales son lógicamente válidos (5). Comprobando el cumplimiento de estos requisitos, es imposible contraponerle otro discurso que llegaría a debilitarla. De ahí que una demostración de este tipo pueda decirse que es un *discurso esencialmente monológico*. Aun cuando se admita que el discriminar entre demostraciones correctas e incorrectas supone concebirlas como actividades públicas, no puramente privadas, intersubjetivas, no tendría sentido hablar propiamente de 'partes' contrapuestas a propósito de una demostración euclídea. El punto de vista del que propone una demostración y el de quien trata de comprenderla y comprobar su corrección no se diferencian. Este último debe repetir exactamente el mismo trayecto seguido por aquél al presentarla. Con los argumentos de una demanda, en cambio, sucede algo muy distinto. Hasta no conocer la respuesta del demandado, no es posible apreciar su valor para justificar la pretensión del demandante. Alcanza el ejemplo más trivial para advertirlo. Por más que quien reclame el pago de una deuda presente pruebas fehacientes de los hechos que generaron la obligación, eso no sería suficiente para condenar al demandado. Pues éste bien podría exhibir una prueba -un recibo, por ejemplo- de que ya se ha liberado de tal obligación. Por eso, podría decirse que los argumentos de un pleito ejemplifican un tipo de *discurso esencialmente dialógico*. De ahí que no sean *demonstraciones* en sentido estricto; en efecto, para determinar si, en el sentido general de la palabra, *demuestran* o no la justeza de una pretensión, es preciso confrontarlos con lo que alega la parte contraria.

Desde esta perspectiva, resulta claro cuál es el error básico de Zenón: apoyándose en la ambigüedad del verbo "demostrar", habría interpretado los argumentos de un juicio como si tuvieran el mismo carácter monológico que las demostraciones euclídeas.

3. Los argumentos esencialmente dialógicos

Ahora bien, como sólo traducir en términos positivos el motivo para rechazar la objeción de Zenón queda igualmente a la vista

por qué no es irracional la secular práctica jurídica del proceso contradictorio, y cuál puede ser, entonces, la justificación inmediata de la máxima, al menos en relación con este ámbito. En un litigio, los argumentos de las partes, considerados globalmente como respaldo para sus respectivas pretensiones, tiene el carácter de un discurso esencialmente dialógico, en el sentido -ya señalado- de que para evaluar su fuerza hay que tomar también en cuenta los argumentos contrarios.

Dada la amplitud de las consecuencias atribuidas por Platurco al argumento de Zenón, la pregunta que esta justificación de la máxima suscita es si ese carácter esencialmente dialógico constituye un rasgo idiosincrásico de la argumentación judicial o tiene un alcance más extenso y también se verifica en otros casos. El hecho de que la máxima admita -como se vio al comienzo- una interpretación en términos de manejo prudente de los asuntos cotidianos sugiere esta segunda alternativa. Sin embargo, una respuesta más general y mejor razonada, exigiría aclarar, por un lado lo que funda esa contraposición entre argumentos monológicos y argumentos dialógicos, y por otro, la noción misma de argumento. En esta sección intentaremos lo primero; y en la próxima lo segundo.

La diferencia entre argumentos monológicos y argumentos dialógicos talvez pueda iluminarse recurriendo a un par de conceptos sobre los que han llamado la atención en los últimos años los estudiosos de la Inteligencia Artificial, a saber, los conceptos de *inferencia monótona* e *inferencia no-monótona*.

Tarski, entre 1929 y 1930, para desarrollar una metamatemática o metodología de las ciencias deductivas, se propuso precisar el significado de un conjunto de conceptos metamatemáticos generales y establecer sus propiedades fundamentales (1956a: 30-37). Naturalmente una de las primeras nociones que Tarski estudió fue la de la consecuencia lógica. Y entre las propiedades que le reconoció se encontraba lo que llamó su carácter *monótono*. Por tal cosa entendía lo siguiente: para dos conjunto cualesquiera

de oraciones de un lenguaje formal, si el primero es un subconjunto del segundo, entonces, el conjunto de las consecuencias del primero será subconjunto del conjunto de las consecuencias del segundo. Intuitivamente hablando, lo que esto viene a significar, es, por ejemplo, que si una oración resulta ser consecuencia de cierto conjunto de premisas, nunca dejará de serlo por más que incrementemos ese conjunto de premisas adicionales. De aquí que una vez establecida la relación de la consecuencia lógica entre premisas y conclusión, cualquier cosa que pudiera decirse adicionalmente resultaría irrelevante a su respecto u no podrá ponerla en entredicho. Es esta monotonía de la relación de consecuencia lógica lo que determina el carácter esencialmente monológico de las demostraciones matemáticas y lo que les confiere la peculiaridad establecida o seguridad que las singulariza (1956b:60-109).

Hace algunos años, en el campo de la Inteligencia Artificial, sobre todo en el marco de proyectos que buscaban automatizar los razonamientos del sentido común, algunos investigadores empezaron a advertir que no podrían alcanzar sus objetivos, si no reconocían y estudiaban relaciones de consecuencia de carácter no-monótono. En efecto, en innumerables situaciones, no podríamos vivir como lo hacemos, si no usáramos y reputáramos como perfectamente legítimas ciertas inferencias donde la relación entre premisas y conclusión carece de esa propiedad indicada por Tarski. Si nos dicen que un cierto individuo es un pájaro, sacamos la conclusión de que vuela; y pensamos que esta es una conclusión enteramente razonable. Pero ello no obsta para que la tengamos como una conclusión cancelable o *derrotable* -para decirlo con un término que empezó a usarse entonces (6)- por un aumento de información (Hart, 1960). Si nos enteramos, por ejemplo, de que ese individuo es un pingüino, ya no consideramos razonable sacar la conclusión de que vuela. De este modo, podía señalarse que la idea básica de las inferencias que antes, cuando no se contaba con esta información, indiscutiblemente lo eran. Porque sin duda lo eran. Sería por completo irrazonable, y de hecho no podríamos vivir, si, por ejem-

plo, al saber que algo es un pájaro, nos inhibiéramos de concluir que vuela, porque si llegara a ser pingüino, evidentemente no lo haría (7). Y a partir de este reconocimiento, se desarrollan varias estrategias para habérselas con estas inferencias no-monótonas. Así, por ejemplo, la *suposición del mundo cerrado* (Reiter, 1978:55-76): la información que no se menciona expresamente en una base de datos no es deducible de ella se supone que es falsa; o los *razonamientos por defecto* (Reiter, 1980:81-132): sacamos una cierta conclusión por defecto, es decir, mientras no tengamos una información más específica que nos obligue a cancelarla; o las *lógicas autoepistémicas* (Moore, 1985:75-94): en realidad concluimos sobre la base del reconociendo de nuestra ignorancia, etc. Y por otro lado, un poco en el estilo de Tarski, se prosigue el estudio metateórico abstracto de las propiedades formales de las respectivas relaciones de inferencia que quedaban definidas a través de esas estrategias (8). Aunque son varios los temas de teoría de la argumentación para los cuales estos desarrollos podrían suministrarse valiosos instrumentos analíticos (9), ahora sólo quisiera llamar la atención sobre lo siguiente.

En el caso de las inferencias no-monótonas, donde no hay garantía de que un aumento de información no la invalide, la conclusión alcanzada será tanto más segura cuanto mayor oportunidad de manifestarse hayan tenido esas informaciones que obligarían a cancelarla. Se comprende entonces por qué, siempre que se usen argumentos que incluyan inferencias no-monótonas para sustentar conclusiones verosímilmente controvertibles, esos argumentos tendrán un carácter esencialmente dialógico: para apreciar su peso hay que darle ocasión de hacerse presente a aquello que pueda debilitarlos. De ahí la importancia de tomar en cuenta el discurso que se organiza para respaldar la conclusión contraria. En consecuencia, bien podría decirse que es esta circunstancia -la no-monotonía de las inferencias involucradas- lo que en último término justifica, desde un punto de vista lógico, el carácter contradictorio de los procesos como una suerte de mecanismo o recur-

so para llegar a conclusiones mejor fundadas. Y es esa misma circunstancia lo que muestra la sabiduría del consejo “*!Oiga también la otra campana!*”. Por el contrario, a quien, como el geómetra, utiliza solo razonamientos monótonos, no tendría sentido exigirle que oiga también la otra parte.

De esta manera, para establecer cuál es el alcance y la importancia más general de la misma, habría que preguntarse que significación tienen, para la argumentación en general, estos dos tipos de inferencias. Pero para plantear esta pregunta hay que empezar por librarse de una doble hipoteca que pesa sobre el modo en que ha sido enfocado el estudio de la argumentación.

4. Argumentos monológicos, dialógicos y argumentación en general

Si el argumento de Zenón suena casi como una *bautade*, es porque choca con algo obvio. Y en verdad, de una u otra forma casi nunca ha dejado de reconocerse el contraste entre las demostraciones de la geometría, por un lado, y los alegatos en un pleito o los argumentos de la vida cotidiana, por otro. Sin embargo, este reconocimiento ha ido asociado generalmente con una doble preferencia de aquellas frente a éstos. Primero, una preferencia desde el punto de vista de su valor cognoscitivo. Segundo, una preferencia como objeto de estudio por parte de la lógica. En efecto, desde la Antigüedad, y a lo largo de toda la Época Moderna, la geometría ha sido tomada, sin duda por la seguridad que resulta de la índole monótona de sus inferencias, como la realización más cumplida del ideal de conocimiento riguroso. O dicho de otro modo, tal vez aquí preferible: esa seguridad ha llevado a ponerse como ideal de conocimiento un tipo de saber cuya mejor ejemplificación es la geometría, a inspirarse en ella para definir este ideal epistemológico. Y correlativamente desde ese ideal, los argumentos no-monótonos han sido vistos como maneras deficientes de argumentar, como argumentos afectados de una cierta imperfección en tanto argumentos. Por otra parte, esa jerarquización en cuanto al valor

epistémico seguramente es responsable de que la atención de los estudiosos de la argumentación -y sobre todo los lógicos- se haya dirigido preferentemente, cuando no de modo exclusivo, a las inferencias monótonas. Por eso, sus instrumentos conceptuales han sido pensados principalmente en función de éstas, y han resultado inapropiados para captar aquellos rasgos de las inferencias no-monótonas que son decisivos cuando se busca distinguir entre buenas y malas argumentaciones.

Establecer ciertos criterios no arbitrarios para trazar esa distinción a propósito de cualquier tipo de argumento que pareciera ser la meta de una teoría normativa general de la argumentación. Ahora bien, una teoría con ese objetivo no puede partir de la aceptación acrítica de las dos señaladas preferencias. En cuanto a la primera, porque no sería legítimo dar por supuesto que la manera adecuada de concebir la relación entre argumentaciones monótonas y no-monótonas sea considerar a éstas como una variante imperfecta de aquellas. Por el contrario, ése es un problema que no puede darse por resuelto de entrada y que sólo podría discutirse con provecho sobre la base de una concepción general de la argumentación y de los correspondientes criterios normativos igualmente generales. En cuanto a la segunda, salvo que explicité las razones para hacerlo, no puede arrancar ocupándose de un solo tipo de argumentos.

Más allá del rechazo inicial de esas dos preferencias, para llegar a una perspectiva adecuada desde la cual encarar el estudio de la argumentación, tal vez convenga tomar en cuenta lo que motiva ese estudio. Argumentar y evaluar argumentos son actividades omnipresentes en nuestra vida cotidiana y que están entretajidas y contribuyen a configurar las más variadas prácticas de nuestra cultura. Pero la experiencia más concerniente también enseña que no basta con una evaluación espontánea de los argumentos. Porque esa evaluación espontánea es intuitiva e inmediata. Y no es raro que la intuición falle. De ahí la necesidad de pasar a una evaluación guiada por criterios más explíci-

tos. Esta necesidad ha dado lugar, por una parte, a que esos criterios se reflejen e incorporen en normas que regulan cómo o en qué condiciones desarrollarse o apreciarse las argumentaciones que revisten una particular importancia institucional. Más adelante tendremos oportunidad de interpretar algunas normas procesales como ejemplo de este fenómeno. Pero además ha estimulado y sigue siempre estimulando el interés por una disciplina que se ocupe de formular expresamente y afirmar esos criterios implícitamente utilizados para evaluar argumentos, pero que también pueden encontrarse incorporados en variadas prácticas institucionales. Y desde esa perspectiva, la tarea inicial de esa disciplina es lograr una comprensión de la actividad argumentativa, que permita eliminar el sentido de tales criterios y entender lo que pudiera justificarlos.

Ahora bien, aceptada la óptica que corresponde a esta tarea, tal vez lo más básico que pueda decirse sobre la argumentación es que se trata de una actividad que se cumple y sólo resulta en general inteligible en el seno de una práctica comunicativa especial, la discusión. De ahí que en muchos casos el argumento no sea comprensible, evaluable susceptible a ser descrito y, a veces, hasta niquiera reconocible como argumento, si se prescinde de la discusión en la que se inserta, o de las discusiones virtuales que podrían servirle de marco. Argumentar supone, pues, que se discute. Pero discutir, en la acepción de la palabra que aquí interesa (10), supone varias cosas: (1) que hay un desacuerdo entre dos partes; (2) que, no obstante, esas partes están de acuerdo en que sería deseable eliminar la discrepancia; (3) que también concuerdan en que el mejor modo de eliminarla sería servirse del lenguaje para convencer a la otra parte o ser convencido por ella. Si a estos tres supuestos se le agrega, además, (4) que ambas partes igualmente admiten que no todo recurso lingüístico eficaz para persuadir es legítimamente utilizable con esa finalidad, entonces, queda configurado un tipo especial de discusiones, que quizá podrían llamarse discusiones críticas, discusiones argu-

mentativas puras o puramente argumentativas. Este cuarto supuesto es de la mayor importancia para una teoría normativa de la argumentación. Si las partes no lo aceptan, se está ante otra actividad comunicativa diferente; y en relación con ella sus participantes no podrían hablar de argumentos buenos y malos como algo distinto de los argumentos que logran o no logran la persuasión. En ese caso, tal distinción sólo podría hacerla un observador exterior, que proyectara sobre esa actividad algo que en realidad es constitutivo de una práctica diversa. De esta manera, si una teoría de la argumentación tiene por objeto estableces distintos criterios que discriminen entre buenos y malos argumentos, para comprender la noción de argumento y sobre esa fundar eventualmente tales criterios, no bastara que tome como marco cualquier tipo de discusión, sin que deberá remitirse mas particularmente a ese tipo de discusiones que se singularizan por la aceptación del cuarto supuesto.

Nótese que en la noción de falacia esta distinción entre medios simplemente persuasivos y medios persuasivos legítimos, constitutiva del cuarto supuesto, ha sido incorporada desde antiguo a las reflexiones sobre la argumentación. Porque la idea mas general de falacia es la de un argumento no legitimo pero, no obstante, persuasivo. Ahora bien, ¿qué contenido darle a esta noción legitimidad de modo que corresponda a ese mismo nivel de amplia generalidad? Porque obsérvese que, si se interpretara legitimidad como *validez*, en el sentido aclarado por la lógica, de dispondría de una noción que sólo tendría poder de discriminación aplicada a los argumentos monótonos, pues, como se sabe, los no-monótonos quedan uniformemente clasificados como no-válidos al aplicar esa noción.

En trabajos anteriores (11), a partir de una reinterpretación y profundización del distingo de la Retórica de Aristóteles entre recursos lingüísticos que persuaden por el *ethos* (i.e. por la imagen que crean del orador), por el *pathos* (por la manipulación de la efectividad del oyente) o por el *logos* (por lo que el discurso mis-

mo muestra sobre el punto disputado), he llegado a la siguiente propuesta (12).

No sólo discutimos con otros sino que a veces también discutimos -por decirlo así- con nosotros mismos, en nuestro fuero interno. Pero en una discusión interiorizada parece que sólo tendría sentido emplear el último tipo de recurso, i.e., el equivalente de la persuasión por el *logos*. Cuando deliberamos porque no sabes qué pensar o qué querer, estamos interiormente divididos. Quisiéramos saber como son las cosas, pero los elementos de juicio apuntan en direcciones contrarias; quisiéramos unificar nuestro querer, pero nos sentimos tironeados en posiciones contrapuestas. En estas condiciones, si nos ponemos a reflexionar, a sopesar elementos de juicio y motivos, es porque quisiéramos -como se dice- hacerles justicia. Naturalmente, en tal situación sólo tiene sentido valerse del pensamiento que se atiende escrupulosamente al problema planteado, es decir, que tiene la misma característica que la Retórica le atribuye a la persuasión por el *logos* (13). Por eso, así advertiremos, por ejemplo, que la actividad nos está jugando una mala pasada, que nos está nublando la visión, -pongamos por caso, que estamos incurriendo en *-wishful thinking-* sentiríamos que se frustra el propósito que anima nuestra reflexión.

Ahora bien, pienso que esta experiencia de la discusión interiorizada y de lo que resulta compatible o no con su intención básica permite empezar a darle a la idea de legitimidad el contenido general que se estaba buscando. Un medio persuasivo ilegítimo sería aquel que independientemente de su eficacia actual, no tendría sentido utilizar una discusión interiorizada.

A partir de aquí me parece que puede comprenderse por qué se le asigna una significación normativa especial a las discusiones caracterizadas por la renuncia a tales expedientes. En ellas no me interesa convencer al otro por cualquier medio, sino sólo por aquellos que también usaría para 'convencerme' a mi mismo cuando estoy interiormente dividido y sólo quiero hacerles justicia

a las motivaciones contrapuestas que han hecho surgir en mi ese desacuerdo. Esta restricción de los medio empleados parece ser un requisito necesario para poderle otorgar al eventual cambio de opinión del otro su pleno valor como confirmación de la mía. En efecto, si el otro terminara por aceptar mi opinión porque, por ejemplo, he manipulado su afectividad, ese hecho bastaría para descalificar a mis ojos su asentimiento. Para decirlo con resonancias hegelianas, sólo si trato al otro como me trato a mi mismo puedo reconocerlo como un igual, y sólo si lo reconozco como un igual puedo reconocer el valor de su confirmación. Y esa confirmación será tanto más importante para mí cuanto más expuestas estén mis conclusiones a verse debilitadas por informaciones supervenientes. Es por eso -como vimos más arriba- que las argumentaciones no-monótonas revisten un carácter esencialmente dialógico: su valor depende de que el discurso del otro haya tenido la oportunidad de aportar, pero de hecho no haya aportado, esas informaciones.

Fijada la idea de discusión crítica, disponemos, pues, de un marco desde el cual presentar un concepto de argumento que sirva para una teoría normativa de la argumentación. Porque para hablar de argumentos, y en especial de buenos y malos argumentos, parecería inevitable considerarlos en relación con la actividad comunicativa más amplia donde se insertan, actividad que permitirá comprender su sentido y trazar también esta última distinción. Sobre esta base, podría decirse, entonces, que argumentar aparece como un acto complejo, cuya pretensión esencial es que entre su conclusión, no aceptada por la otra parte, y las premisas, que se suponen ya admitidas, o por lo menos admisibles para ella, se da una relación **R** tal que, al ser reconocida, vuelve también legítimamente más aceptable la conclusión.

Con lo dicho me parece que basta para sacar las consecuencias que importan a los efectos del presente ensayo. Recordemos el camino que nos hizo desembocar en estos temas centrales de una teoría normativa de la argumentación. Para comprender el

eventual alcance de la máxima *Audiatur et...*, mas allá del hecho de que puede tomarse como expresión, tanto del principio constitutivo del proceso contradictorio como un consejo de prudencia cotidiana, y una vez establecida la distinción entre argumentos monológicos y argumentos dialógicos y conectada con la diferencia entre monotonía y no-monotonía, nos preguntamos por la importancia relativa de estos dos tipos de argumentos. Mas exactamente, era establecer hasta qué punto la dialogicidad constituye o no un rasgo meramente idiosincrásico de los argumentos vertidos en los litigios. Ahora bien, la circunstancia de que tradicionalmente se haya acordado una doble preferencia –en cuanto a su valor cognoscitivo y como objeto de estudio– a los argumentos monológicos, nos obliga a desarrollar un enfoque que no estuviera inicialmente comprometido por ese sesgo y que suministrara un concepto de argumento que hiciera posible responder a nuestra pregunta.

Apoyándose en este concepto puede comprobarse, entonces, que el carácter dialógico aparece necesariamente involucrado en varios aspectos que son esenciales para interpretar un discurso como discurso argumentativo. Porque se trata de características de un discurso que remiten forzosamente a otro discurso, en el sentido de que sólo pueden atribuírsele al primero en virtud de un segundo discurso real o virtual que se le contrapone. Y esas características son fundamentalmente tres. Primero la idea de conclusión como aquello no aceptado inicialmente por la otra parte pero que se trata de volver más aceptable justamente por medio del argumento. Segundo, la noción de premisa como aquello que la otra parte ya admite o podría admitir y que por eso podría tomarse como punto de partida. Tercero, la relación **R**, que al ser reconocida por la otra parte como verificada entre premisas y conclusión, vuelve esta conclusión más aceptable para aquella. De este modo, quien adelanta un argumento, por el solo hecho de hacerlo, pretender carias cosas a propósito del interlocutor real o virtual a quien ese argumento se dirige: (1) que lo que presenta como conclusión es precisamente lo que el interlocutor no acepta; (2) que lo

que utiliza como premisas es admitido o admisible para éste; (3) que el interlocutor reconocerá que entre premisas y conclusión se da efectivamente la relación **R**; (4) que el interlocutor admite que la existencia de esa relación volvería para él más aceptable la conclusión. Pero hasta no oír la voz del interlocutor no es posible saber si esas cuatro pretensiones a su respecto son verdaderas o falsas. Sin embargo, para evaluar el argumento, esa comprobación es decisiva, porque si dichas pretensiones se demostraran como falsas, el argumento resultaría fallido por no responder a su intención como argumento. De aquí puede concluirse, entonces, que el discurso argumentativo en general es, en principio esencialmente dialógico en el sentido que indicábamos más arriba en la sección 2: para apreciar su valor como tal es preciso tomar en cuenta también lo que dice la otra parte que participa en la discusión del caso.

¿Pero cómo se entiende, entonces, que haya discursos argumentativos esencialmente monológicos, como las demostraciones de la geometría, por ejemplo? ¿O es que constituyen algo por completo heterogéneo con respecto a la argumentación, algo a lo que sólo en forma abusiva puede llamarse 'discurso argumentativo'? Por el contrario, pienso que sólo porque estas demostraciones son espontáneas y correctamente interpretadas como argumentaciones es que, por un lado, puede darse una objeción como la de Zenón y que, por otro lado, esas demostraciones pueden haber sido tomadas -ahora podemos decir- incorrectamente como el paradigma al que sería deseable ajustar cualquier argumentación. "Demostrar", en el sentido de demostrar un teorema y en el de demostrar la justicia de una pretensión, por ejemplo, no quiere decir exactamente lo mismo, pero tampoco es un puro equivoco. Habría que ubicarlo en esa clase, ya reconocida por Aristóteles, y abundantemente explorada por la Escolástica pero quizá nunca analizada con suficiente generalidad, de los términos análogos (14). Sospecho que estas demostraciones, y sobre todo su papel en la historia del pensamiento, sólo pueden quedar adecuadamente ilu-

minadas, si se las enfoca como un caso especial, como una cierta modificación de la argumentación que tiene lugar en condiciones muy particulares. La especificidad del marco en el cual se argumenta hace que aquellos aspectos de la argumentación que, en general, requieren ser determinados por relación con un segundo discurso, estén aquí previamente fijados por ese mismo marco, de tal suerte que ese segundo discurso se vuelve por completo superfluo. Porque la intención es llegar a resultados que valgan realmente *erga omnes*, frente a cualquier interlocutor posible. Y para lograrlo, por un lado, sólo se tiene por apropiada para conectar premisas y conclusión una relación **R** si es de carácter monótono; y por otro, sólo se aceptan como premisas enunciados que nadie dejaría de admitir (los axiomas) o que son consecuencias monótonas de aquellos (los teoremas ya demostrados). De tal suerte, en cualquier caso particular ya está decidido de antemano, por lo menos en principio: (a) lo que puede ser objeto de 'discusión' (todo lo que no ha sido todavía demostrado no corresponde a los axiomas requiere prueba); (b) las premisas legítimamente utilizadas (los axiomas y los teoremas ya comprobados); y (c) el tipo de relación **R** a la que se puede apelar para pasar de las premisas a la conclusión.

Las demostraciones geométricas aparecen, así, como argumentaciones especialmente atípicas, donde la *altera pars* ha perdido toda significación. A partir de aquí puede también comprenderse, entonces, la gravedad de la doble preferencia tradicional por ellas. Por una lado, una teoría que las tome como objeto principal de estudio no elaborará ni los conceptos analíticos ni los criterios de evaluación que son decisivos al considerar las argumentaciones en general. Y si se intentara aplicar directamente a éstas el enfoque desarrollado al ocuparse de aquellas, el resultado será particularmente insatisfactorio. Por otro lado, el adoptar como ideal epistemológico de alcance general el tipo de discurso ejemplificado por las demostraciones geométricas produce una visión distorsionada de cualquier otro discurso argumentativo que no

tenga lugar en las condiciones excepcionales que les sirven de marco a éstas. Como sugeriré en la última sección, esto tiene consecuencias de rango no despreciable. Pienso, por ejemplo, que nada menos que la idea de fundamentación o justificación, central para formular los problemas y las tareas de la filosofía, se ha visto seriamente afectada por apoyarse acriticamente en tal visión.

Cabe observar -de paso- que esta estrategia de encarar las demostraciones geométricas como argumentaciones modificadas en algunos de sus rasgos por tener lugar en ciertas condiciones especiales es también aplicable en otros tipos de argumentación. Así, por ejemplo, la argumentación en el proceso, o la argumentación regulada por las *artes disputandi* de la escolástica post-medieval, no realizan en forma pura el prototipo de argumentación al que se puede llegar por un análisis como el que se intentó más arriba. Porque en ambos casos nos encontramos con rasgos que están determinados por el tipo de situación en el que la argumentación se desarrolla, situación que presupone un cierto compromiso entre las intenciones básicas del argumentar y otras finalidades, sociales o pedagógicas, por ejemplo. Esta concurrencia de propósitos es lo que permite -me parece- dar cuenta, pongamos por caso, del principio de preclusión procesal (15) y de la institución de la cosa juzgada (16), que resultarían arbitrarios en una discusión que no persiguiera también, como los procesos, en tanto mecanismos para la solución de conflictos, la celeridad y la estabilidad de las conclusiones (17).

5. Múltiples sentidos de la máxima

Con lo adelantado es suficiente -pienso- para comenzar el recorrido aguas abajo. Ante todo, nótese cómo nuestra máxima podría volverse una suerte de emblema para varios principios diferentes pero interconectados. Son diferentes por que en realidad corresponden a problemas distintos; están interconectados porque todos remiten en algún término a la circunstancia de argumentar, en la acepción que aquí interesa tomar como prototípica, es una

actividad que sólo tiene sentido en el seno de una discusión donde, además, tratamos a nuestro interlocutor igual que nos trataríamos a nosotros mismos. Para darle un nombre, podría hablarse aquí de dialogicidad como principio esencial de la argumentación. Desde este punto de vista, *audiatur et altera pars* aparece, en primer término, como un recordatorio de esa dialogicidad esencial.

Pero, en segundo lugar, este principio esencial sirve de base a lo que podría denominarse un principio crítico, axiológico o normativo que responde al problema de los criterios para juzgar sobre el valor de los argumentos. Un argumento que de alguna manera desconoce esa dialogicidad no puede ser bueno como argumento, porque en tal caso estaría frustrando la intención constitutiva de argumentar. Se trata, obviamente, de un principio que funda criterios para fijar condiciones necesarias pero no suficientes. Por eso, encuentra sus expresiones más directas en formulas negativas, como las recogidas en el estudio de las falacias. En este sentido, el *audiatur et altera pars* se muestra ahora como fundamento común que justifica por qué es en último término inaceptable, por ejemplo, una *ignoratio elenchi* o un *argumentum ad misericordiam*. Cuando argumento a favor de una conclusión en realidad diferente del punto de disputa, estoy pasando por alto lo que la otra parte efectivamente sostiene; y cuando busco la adhesión por medio de una manipulación afectiva, no estoy tratando al interlocutor como si fuera realmente un igual. Sin duda, las consecuencias del *audiatur*, entendido como principio normativo, no se reducen al estudio de las falacias ni tienen todas una manifestación negativa. En la próxima sección, habrá oportunidad de ocuparse de algunos ejemplos de ese otro género.

En tercer lugar, nuestro *audiatur et altera pars* puede recordar también un principio metodológico para la teoría de la argumentación. Si el carácter dialógico es esencial en la argumentación, contrariamente a la preferencia tradicional de los lógicos por el discurso monológico, la teoría de la argumentación ha de adoptar un enfoque que le haga justicia a dicho carácter, y tendrá que

empezar por ocuparse de aquellos tipos de argumento donde este rasgo se presente de una manera más ostensible y por elaborar los conceptos requeridos para describirlos y los criterios que permitan evaluarlos discriminadamente.

En cuarto lugar, la máxima podría tomarse también como emblema de un principio hermenéutico general, que debería guiar la interpretación de cualquier discurso que pretenda tener carácter argumentativo. En el caso de la historia de la filosofía, por ejemplo, Benedetto Croce le ha dado una expresión esencialmente nítida:

“[...] la primera regla para interpretar una proposición filosófica es preguntarse contra quien o contra qué se dirige polémicamente [...]” (Croce, 1959:26).

Finalmente, creo que la máxima también podría servir de emblema para una suerte de principio regulador que orientaría el planteamiento de algunos problemas filosóficos. La conjetura en que se apoya esto es que aceptación acrítica tradicional del supuesto según el cual el discurso filosófico debe adoptar como paradigma un discurso esencialmente monológico introduce una distorsión en sus metas y conduce a plantear problemas insolubles. De esta sugerencia se ocupara la sección final de este ensayo.

6. Manifestaciones y consecuencias particulares

En esta sección me gustaría dar algunos ejemplos más concretos de los podría interpretarse y justificarse como consecuencias particulares de nuestra máxima, entendida ahora como principio normativo. Se trata de criterios para evaluar argumentos que, a veces, encontramos expresamente formulados en elaboraciones teóricas sobre la argumentación, y a veces, aparecen como aquello que da sentido a ciertas normas que regulan ciertos tipos de discusiones.

Comencemos con un ejemplo del primer tipo: el criterio negativo que descalifica un argumento cuando cae en la falacia de *ig-*

noratio elenchi, de ignorancia de la refutación. Aunque Aristóteles no la describa así (18), la tradición que recogen manuales como Copi coloca bajo este rótulo la falacia que se comete cuando un argumento que pretende establecer una cierta conclusión prueba en realidad una conclusión diferente (Copi, 1978:100). Por eso, se le ha llamado también falacia de conclusión irrelevante o de ignorancia de la cuestión. La razón para descalificar un argumento que procede de ese modo está en que contradice una de las pretensiones –vistas más arriba– que son constitutivas del argumentar, a saber, que lo que figura como conclusión del argumento es precisamente lo que la parte contraria espontáneamente no acepta. Argumentar así es no tomar en cuenta a la parte contraria, no oírla. De ahí que esta falacia pueda verse como una violación del principio normativo que la máxima expresa. O dicho de otra manera, este principio es lo que justifica ese criterio negativo para recusar ciertos argumentos.

Aunque la tradición no ha llamado especialmente la atención sobre ella, hay otra manera defectuosa de argumentar que tiene la misma raíz y que podría recibir el mismo nombre, *ignorancia de la refutación*. Consiste igualmente en ignorar la voz de la contra parte, pero no ya como en el caso anterior, porque el argumento no se ajusta al *status quaestionis*, a lo que está realmente en entredicho, sino porque no se toman en cuenta los argumentos contrarios, porque se prescinde de ellos como si no existieran. Y por lo dicho mas arriba puede comprenderse que este defecto se vuelve particularmente grave en la medida en que se trate de un discurso esencialmente dialógico.

Pasemos ahora a un ejemplo de otro orden: la atención que se le presta a las voces discordantes con la propia en el modo de proceder característico de la *queastio* escolástica. Basta abrir cualquier texto medieval organizado en cuestiones (19), para notar que, en el planteamiento sistemático de cualquier problema, se comienza por exponer los argumentos favorables al parecer que se rechaza; y por fin, luego de defender la propia posición, se *resuel-*

ven o responden aquellos argumentos contrarios, es decir, se examinan uno a uno para demostrar en qué fallan. No creo exagerado decir que el acatamiento del *Audiatur* se ha convertido aquí en práctica literaria inveterada. Pero, sin duda, no se trata de una mera regla de estilo. Primero, porque una *quaestio* sin opinión contraria no sería propiamente una *quaestio*: no sólo carecería de interés, sino que hasta su misma formulación en muchísimos casos no llegaría a tener un contenido suficientemente definido. Segundo, porque una *quaestio* donde no se respondieran las objeciones aparecería como expresión de un pensamiento deficiente, que no se hace plenamente cargo del problema que debe resolver.

El tercer ejemplo está tomado de las *artes disputandi* de la escolástica post-medieval. Como se sabe, estas obras definen y regulan con rigor un tipo de discusiones muy especiales, que se realizan como ejercicios escolares. Pienso que es talvez esa intención pedagógica lo que explica que la observancia del *audiatur* se lleva aquí al extremo de exigir a los participantes de la repetición literal de parte de las palabras del contrario: al iniciarse la disputa, el oponente, antes de presentar su primer argumento contra la tesis que el defensor se ha comprometido a sostener, debe repetirla literalmente (20); y el defensor también debe repetir literalmente el argumento del oponente, antes de indicar qué es lo que acepta y qué es lo que rechaza del mismo (21). Porque lo que busca, sin duda, esta norma de las repeticiones es garantizar, ya por la forma externa del dialogo, que se tomara escrupulosamente en cuenta lo que dice la otra parte y se evitara así de raíz cualquier falacia de *ignoratio elenchi*.

Finalmente, quisiera aludir, por lo menos, a algún ejemplo tomado del derecho procesal. Se trata de disposiciones cuyo sentido, desde la óptica que aquí se ha adoptado, sería el de asegurar que la sentencia este respaldada por una argumentación donde se da al menos un acatamiento mínimo del principio normativo representado por nuestra máxima.

Ante todo el derecho a la defensa, consagrado en Venezuela a nivel constitucional por el artículo 68º de su Constitución. Si se tiene en cuenta la gravedad de las consecuencias procesales de su violación (22), aparece como uno de los principios fundamentales sobre cuya base se organiza todo el proceso. Naturalmente, se trata aquí de tutelar un derecho subjetivo; pero desde nuestra perspectiva, se trata también de garantizar que la argumentación, cuyo resultado será la sentencia, logre un nivel mínimo de calidad como argumentación. Porque una sentencia que se pronuncia inaudita parte, no sólo conculca un derecho subjetivo, sino que desvaloriza objetivamente la motivación en la que se funda. Mas allá de proteger los intereses de las partes, esta bilateralidad de la audiencia -como a veces se llama- es un mecanismo para preservar también la racionalidad de las decisiones. Si en el proceso una de las partes queda en situación de indefensión, la sentencia será arbitraria; y no dejará de serlo porque luego, un nuevo juicio, procesalmente irreprochable, culmine en una sentencia cuya parte dispositiva tenga su mismo contenido material. Ya lo habría advertido Séneca: quien decide algo sin oír la otra parte, aunque lo decidiera lo justo, no estaría haciendo lo justo (23).

También hay otras reglas procesales que resultan comprensibles como maneras de prevenir distintas modalidades de la falacia de *ignoratii elenchi*, y, en ese sentido, pueden verse como consecuencias del principio normativo de dialogicidad expresado por nuestra máxima. Por ejemplo la disposición incluida en el numeral 5º del artículo 243º del *Código de Procedimiento Civil* de Venezuela, según la cual la sentencia deberá contener “Decisión expresa [...] con arreglo a la pretensión deducida y a las excepciones o defensas opuestas [...]”. Parece claro que lo que aquí se exige es que la sentencia se ajusta a lo conocido tradicionalmente como *status quaestionis*, y no incurra en esa forma de *ignoratio elenchii* que, como ya vimos, ha sido llamada de moda más preciso ignorancia de la cuestión.

O, por ejemplo, la norma del artículo 509^º del mismo código:

Art. 509. Los jueces deben analizar y juzgar todas cuantas pruebas se hayan producido, aun aquellas que a su juicio no fueran idóneas para ofrecer algún elemento de convicción, expresándose siempre cuál sea el criterio del Juez respecto de ellas.

En la medida en que las pruebas producidas constituyen la base de los argumentos de las partes a propósito de la cuestión de hecho involucrada en un litigio, puede pensarse que esta norma busca evitar la otra forma de falacia de *ignoratti elenchi* distinguida más arriba, que consiste en desentenderse de los argumentos contrarios. Desde este punto de vista, puede considerarse como equivalente procesal de la práctica escolástica de la *quaestio* que obliga a tomar en cuenta los argumentos contrarios y a contestarlos uno a uno.

Por último, quisiera señalar que tal vez sea el principio de dialogicidad lo que permita justificar, desde el punto de vista de una teoría de la argumentación, la disposición del artículo 12^º del *Código de Procedimiento Civil*, conforme a la cual el juez “[...] deberá atenerse a lo alegado y probado en autos, sin poder sacar elementos de convicción fuera de éstos, ni suplir excepciones o argumentos de hecho no alegados ni probados”. El sentido de prohibirle al juez que se apoye al sentenciar sobre su conocimiento privado acerca de los hechos particulares del caso sería evitar que se vulnere el principio de dialogicidad. Porque en tanto privado, ese eventual conocimiento no puede ser contradicho por las partes. Y en un discurso esencialmente dialógico, las conclusiones sólo valen como meras pretensiones hasta tanto no hayan pasado por la prueba de un discurso contrapuesto que pudiera llegar a invalidarlas.

7. Consecuencias para el discurso filosófico

¿Qué significación podría tener nuestra máxima en relación con el propio discurso filosófico? O, en otros términos, ¿qué consecuencias tendría para la filosofía del reconocimiento de la dialogi-

cidad esencial del argumentar, reconocimiento que -como vimos- podría encontrar en esa máxima una forma de expresión? No hace falta decir que responder aquí a esta pregunta, aun de manera muy sumaria, escapa por completo de mis posibilidades. Sin embargo, creo que, de todos modos, vale la pena insinuar algo en esa dirección. Porque se trata de una pregunta de interés no desdeñable. Para percibirlo, aun antes de toda consideración particular, basta -me parece- la siguiente reflexión general. En la medida en la que la filosofía pretenda ser un discurso argumentativo, el modo como se conciba la argumentación no puede dejar de tener consecuencias en cuanto a las metas, los criterios de valor y los asuntos que ese discurso propone.

Para sugerir lo que me interesa, apelaré aquí a una imagen -por cierto muy esquemática y que habría que precisar y matizar considerablemente- de aquellos modos de filosofar cuyo rechazo podría entenderse que la máxima propicia.

El deslumbramiento que produjo el desarrollo inicial del pensamiento geométrico tuvo consecuencias de muy largo alcance en nuestra historia intelectual. Como es sabido, Aristóteles comenzó por tomarlo como fuente de inspiración para perfilar el ideal de conocimiento rigurosamente fundado, que bajo el nombre de *episteme* nos propone en los Analíticos Segundos. El hecho de que pocos años después los *Elemento* de Euclides ofrecían una admirable ejemplificación de ese tipo de pensamiento y que este texto se conservara y fuera generalmente conocido a lo largo de la historia posterior, seguramente también contribuyó en buena medida a la difusión y afianzamiento de ese ideal.

Ahora bien, como vimos más arriba, el discurso propio de la geometría euclídea sólo es posible a partir de condiciones muy especiales que lo convierten en un discurso esencialmente monológico. Es un caso límite de discusión, donde el interlocutor desaparece (24). La voz del interlocutor concreto ya no es necesaria para determinar ni el punto en entredicho ni las bases compartidas so-

bre las que podría apoyarse la argumentación; todo eso está fijado de antemano, negativa o positivamente, por los axiomas y los teoremas ya demostrados. Además, como sólo se usan razonamientos monótonos, tampoco es necesaria esa voz para que aporte las informaciones que en el caso concreto podrían invalidarlos, o para que, al no aportarlas, confirme su legitimidad. Dentro de ese marco, los resultados se convierten entonces en algo inmovible.

¿Pero en qué otro tipo de asuntos donde los hombres acuden a la argumentación para superar sus discrepancias pueden encontrarse reproducidas esas condiciones tan excepcionales? ¿En qué casos se dispone, por ejemplo, de “axiomas” cuya aceptación general puede darse por descontada? Por eso, con anterioridad a la comunicación concreta, normalmente no es posible saber siquiera cuál es el desacuerdo que se trata de eliminar ni en qué puede apoyarse un esfuerzo en ese sentido. Y además, si lo que realmente interesa es superar la discordancia, ¿por qué hacer ese *voto de pobreza inferencial* y rechazar los razonamientos no-monótonos, sin los cuales, obviamente, no podríamos vivir?

Y en el caso de la filosofía, ¿se dan aquellas condiciones especiales o pasa lo mismo que en cualquier discusión? De ser verdad esto último, por muy atractivo que luzca el ideal “euclideo” por la estabilidad de sus resultados, debe reconocerse que adoptarlo para el discurso filosófico terminara por producir distorsiones, extravíos y frustraciones. Sin embargo, no puede negarse que tal ideal, aunque en grados y formas diferentes, ha tenido un enorme poder de seducción en la historia del pensamiento occidental.

Un indicio importante del dominio ejercido por ese ideal, hasta el punto de ser visto como la definición misma de un discurso que se somete a las máximas exigencias de responsabilidad intelectual, es lo que parece haber ocurrido con Tomás de Aquino. Como cualquier escolástico medieval, Tomás presenta su pensamiento teológico y filosófico según el celebre método de la *quaestio* que, como ya tuvimos oportunidad de ver, es muy sensible a lo re-

querido por la naturaleza dialógica del discurso argumentativo y le confiere una enorme importancia a las voces discrepantes con la propia. No obstante, cuando expone su teoría "oficial" más ostensible sobre el método de la teología, por ejemplo, convierte a esta disciplina en una *episteme* aristotélica, es decir, en un discurso esencialmente monológico (25). Y el único matiz importante que a primera vista parece introducir es el que refleja la celebre doctrina de la subordinación de las ciencias, ideada para hacerse cargo de la peculiaridad de los principios de la teología (26). Podría hablarse así de una suerte de obnubilación que lo lleva a propiciar un método que es tan diferente del que él mismo aplica. Sin embargo, decir esto no sería del todo exacto, pues Tomás se las ingenia para complementar su doctrina más ostensible de modo que también se le haga un cierto lugar a la práctica efectiva. En efecto, al considerar lo que puede hacer el teólogo en el caso particular de discutir con quien niegue principios de su ciencia, nos presenta una imagen más fiel que la "oficial" de lo que en realidad hace siempre (27). Y aunque nombre a Aristóteles, al remitirse como inspiración al comportamiento del metafísico en una situación semejante, es obvio que está aludiendo a la manera como ha procedido el Estagirita al examinar, por ejemplo, la controversia sobre el principio de contradicción del libro I de su *Metafísica*.

Porque lo curioso del caso es que Aristóteles, no obstante haber contribuido, con su teoría de la *episteme*, de manera tan decisiva a la configuración y difusión de ese ideal filosófico, en realidad no se guió por él. Como no han dejado de observar sus intérpretes, el discurso de sus propias obras de ninguna manera satisface los requisitos establecidos en los *Analíticos Segundos* para la *episteme* o ciencia demostrativa. Y esto ocurre con las obras que se ocupan de temas que hoy adscribiríamos a las ciencias de la naturaleza, con las que tratan asuntos éticos y políticos, y con las que consideran problemas, como los de la filosofía primera, cuya generalidad los convierte en el prototipo mismo de los problemas filosóficos. Obviamente, no puedo entrar aquí a examinar las dis-

tintas propuestas que se han sugerido para hacer frente a esa aparente inconsecuencia; pero me parece que, al menos, parte de la explicación se vincula con algo que ha escrito Aubenque:

“[...] le regime proprement humain du discours est le dialogue, et tout monologue doit etre soumis a une critique des ses conditions de validete. [...] Aristote [...], tout en reconnaissant la superiorite demonstrative du discours scientifique [i.e., la episteme] continue de la subordonner a la juridiction de la dilectique [es decir, en la terminología usada en este ensayo, el discurso argumentativo esencialmente dialogico]. Et si la dialectique s’efface devant la demonstration partout ou celle-ci est posible, c’est-a-dire toujours a l’interieur des certains limites, elle afirmere son droit le plus absolu a regir le discours humaine hors del limites de la demonstration: soit qu’ il s’ agisse de propositions indemonstrables -principes et definitions-, soit qu’ il s’ agisse de domaines ou la demonstration est progetterait une necesite qui ne s’ y trouve pas en fait, comme e’ est le cas en etique et en poilitique” (Aubenque, 1970:17).

En otras palabras, como se ha sostenido en este ensayo, también para Aubenque el tipo general de discurso que corresponde a la condición humana es el dialogo -“el régimen propiamente humano del discurso es el dialogo”, nos dice-. El discurso monológico de la *episteme* sólo es posible en el interior de ciertos limites, que corresponden a condiciones relativamente excepcionales. Cuando esas condiciones se cumplen, la incommovible estabilidad de sus resultados hace que el discurso monológico sustituya al dialógico -la dialéctica se borra, se desvanece, dice Aubenque-. Pero fuera de ellos, el discurso ha de ser esencialmente dialógico. Y esto Aristóteles lo ha reconocido con mucha claridad: no puede haber ciencia demostrativa ni el caso de los principios, pues ellos son la base de cualquier demostración (28), ni a propósito de asuntos ético-políticos, pues aquí las preposiciones que officiarían de principios no tienen validez estrictamente universal sino *epi to poly*, en la mayoría de los casos (29). Por eso, la argumentación ético-política es siempre -para usar nuestros términos- no monótona (30). Podría

decirse, entonces, que Aristóteles de hecho no acepta que si noción de *episteme* sea el ideal para un discurso que se ocupe de los temas a los que hoy nadie negaría su carácter filosófico. Y quizá sea esto lo que explique posiciones como la de Tomás de Aquino. Su admiración y su fidelidad a la Estagirita lo llevan, por un lado, a concebir el conocimiento racional según las pautas de los Analíticos Segundos; y por otro, a proceder en los hechos con la misma libertad y flexibilidad que su maestro, y a practicar así, sin resistencias el estilo del pensamiento que se había vuelto característico de la cultura universal medieval.

Es esto lo que le reprochan los pensadores modernos a los escolásticos. Wolff, por ejemplo, les recriminara que, por no haber observado la forma del método demostrativo al considerar los problemas ontológicos, el tratamiento escolástico de éstos ha resultado estéril (31), y 'hoy apenas hay otro nombre más despreciado que el de Ontología' (32). Porque -nos dice-, como ésta es una ciencia (33), y la ciencia es la capacidad de demostrar lo aseverado, es decir, de deducir válidamente a partir de principios seguros e inmutables, las aserciones de la Ontología deben ser demostradas (34).

Wolff tal vez constituya uno de los caso más extremos de esa voluntad de adecuar la filosofía al ideal de conocimiento riguroso inspirado en la geometría euclídea, pero quizá no sea muy exagerado decir que la filosofía moderna resultaría incomprensible si se olvidara su obsesión por ese ideal. Recordemos a Spinoza, con su *Ethica more geométrico demonstrata* y su *Principia philosophiae Renati Cartesii*, demostrados también *more geométrico* (35). Y al principio Descartes, que en el *Discours de la methode*, confiesa:

“Ces longues chaines de raisons, toutes simples et faciles, dont les geometres ont coutume de se servir, pour parvenir a leur plus difficiles demonstrations, m'avaient done occasion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissances des homes, s'entre-suivent en meme facon, et que, pourvu seulement que'on s'abstienne d'en recevoir aucume pour vraie qui ne le soit, et

qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut, pour les deduire les unes des autres, il n'y et peut avoir de si eloignees, auxquelles enfin on ne parviene, ni se si caches qu'on ne decouvre" (1954:66-67).

Es interesante notar -de paso- cómo Descartes encuentra en lo que he llamado la monotonía de ese modo de razonar una de sus principales virtudes:

"[...] n'y ayant qu'une verite de chaque chose, quiconque la trouve en sait autant qu'on en oeut savoir; et que, par exemple, un enfant instruit en l'arithmetique, ayant fait une addition suivant ses regles, se peut assurer d'avoir trouve, tochant la somme qu'il examinait, tout ce que l'espirit humain saurait trouver" (1954:69).

Torreti ha expresado con particular vigor la motivación de este estilo de pensamiento:

"el afán descomedido de certeza que se adueña del pensamiento moderno después de Descartes no pudo menos que buscar satisfacción aplicando a la ciencia fundamental el procedimiento que había dado tan espléndidos resultados en la matemática" (1980:33).

Es este *afán descomedido de certeza* lo que está en el fondo de esa suerte de *pathos de lo apodictico*, que tan profundamente impregna la filosofía moderna. Y sin ese *pathos* sería, sin duda ininteligible, por ejemplo, no la textura misma del proyecto kantiano de una crítica de la razón (36) o la empresa husserliana de una filosofía *als strenge Wissenschaft* (37), sino incluso la peculiar forma de escepticismo que encarna Hume (38). Se anhelan con vehemencia resultados incommovibles, adquiridos de una vez para siempre. Por eso, se sueña con un discurso esencialmente monológico, que tenga puntos de partida incuestionables, y que únicamente acepte como legítimas las inferencias monótonas. Y desde esa ensoñación, los discursos que no satisfagan tales condiciones quedarán homogéneamente descalificados como irracionales. Porque al pasar por alto el carácter esencialmente dialógico, que salvo circunstancias excepcionales, tiene la argumentación, se pierde

una de las bases para evaluar las inferencias no-monótonas, y se deja de advertir que lo decisivo no es dar con puntos de partida imposibles de cuestionar en general, sino puntos de partida de hechos no cuestionados en el marco de la discusión donde el argumento se ubica.

Desde esa perspectiva entonces, el *audiatur et altera pars* podría entenderse también como expresión de un claro rechazo de ese ideal filosófico que ha obsesionado al pensamiento moderno. Pero, si se da este paso de modo consecuente, ¿hasta dónde resultara transformada la práctica de la filosofía? Porque desvanecido el *pathos de lo apodíctico* (39), habría que preguntarse si todavía no nos siguen afectando sus secuelas, por ejemplo, en la noción que se da por sobre entendida de lo que constituye un discurso filosófico fundado, no arbitrario (40), o en la elección del tipo de problemas a los que -se da por descontado- debería dirigirse ante todo la filosofía. Piénsese, por ejemplo, en la ética. El debate de los últimos veinticinco años sobre las posibles maneras de restaurar la ética normativa ¿no estará aun demasiado cargado por un cierto *pathos de los fundamentos*? Y naturalmente, no naturalmente, no sólo en quienes proclaman o en algún momento proclamaron haber encontrado -ahora si- una fundamentación última, sino también en muchos de sus críticos (Sasso, 1996:37-47). Porque en lo que unos creen haber hallado y en lo que otros les reprochan no haber logrado, y, obviamente, en la importancia que se le asigna a ese debate dentro de la escena contemporánea, parece estar presente el supuesto de que ese orden de problemas gozan de una prioridad indiscutible sobre los de la -mal llamada- ética aplicada, pues parecería que se trata de afianzar los fundamentos, y una vez conseguido esto, lo demás se daría por añadidura. No deja de ser curioso que durante tanto tiempo se haya pensado, y que algunos todavía piensen, que, por ejemplo, las divergencias en las apreciaciones de cursos de acción alternativos pudieran resolverse como las diferencias de opinión acerca de las propiedad de los objetos geométricos.

Notas

1. Al proceder así, no hago otra cosa que seguir la vieja práctica de la escolástica medieval. Cf. Sobre esto la sección 6 más abajo.
2. Como dirá, por ejemplo, Séneca, tres siglos después: “Qui statuit aliquid parte inaudita latera” - “aequum licet statuerit, haud aequus facit” Madea, 199-200, en *Seneca’s Tragedies* (London-Cambridge, Mass.: Heinemann-Harvard, 1953), p. 246.
3. Plutarco agrega que, no obstante su argumento, Zenón continuó escribiendo contra la República de Platón, refutando sofismas y estimulando a sus discípulos para que aprendieran dialéctica y fueran capaces de hacer ellos lo mismo. Y es esta disonancia entre el discurso y el comportamiento de Zenón lo que lo lleva a recoger el ejemplo en un libro dedicado a las contradicciones estoicas.
4. Uso aquí “axioma” en el sentido genérico de enunciado primitivo, y no en el especial que le asigna Aristóteles, de enunciado primitivo común a varias ciencias, como “el todo es mayor que la parte”, equivalente a las *koinai ennoiai*, de Euclides.
5. Como se sabe, esto es una idealización. Para comprobarlo, basta leer con atención la demostración del teorema I de los *Elementos*. Que los círculos de la correspondiente construcción se cortan, supuesto esencial para la demostración, es algo que no se deduce de los axiomas. Si Euclides no advierte que se trata de una suposición adicional es porque al trazar el dibujo, cualquiera ve que se cortan. Sin duda, la geometría de los geómetras hasta fines del siglo XIX no se ajusta perfectamente al ideal euclídeo y tiene todavía mucho de la manera como Kant se representa.
6. El término -“defeasible”- había sido introducido por Hart en “The Adscription of Responsibility and Rights”, recogido en

- FLEW, A. (ed.). *Logic and Language (First Series)* (Oxford: Blackwell, 1960): pp. 145-166. El término se introduce en la p.148. Hart hablaba del carácter defeasible de muchos conceptos jurídicos en el siguiente sentido. Con ellos no es posible -o sería una mera maniobra verbal- asociar un conjunto bien definido de condiciones necesarias y suficientes como criterio para su aplicación, porque siempre queda abierta la posibilidad de oponer excepciones que vuelven implacables el concepto a la situación concreta del caso. De ahí que cualquier aplicación de ese concepto sea, en principio defeasible. Para mostrar que el concepto de contrato, por ejemplo, es defeasible, Hart se remite naturalmente, al Common Law; pero no es difícil ilustrar lo mismo con relación a nuestro ordenamiento jurídico. El artículo 1141 del Código Civil venezolano dice: "Las condiciones requeridas para la existencia del contrato son: 1º Consentimiento de las Partes. 2º Objeto que pueda ser materia del contrato; y 3º Causa lícita." Sin embargo, para que la existencia del contrato sea reconocida, no basta que quien la defiende pruebe que se cumplen estas tres condiciones. Porque el artículo 1142 agrega: "El contrato puede ser anulado: 1º Por incapacidad legal de las partes o una de ellas; y 2º Por vicios del consentimiento." Y esto deja abierta la posibilidad de que la contraparte alegue excepciones para anular el contrato.
7. Una buena introducción a las lógicas no-mónotonas es CARNOTA, R. J. "Lógica e inteligencia artificial" en ALCOURRON, C. E. (ed.) *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, tomo 7: *Lógica* (Madrid: Trotta, 1995). Cf. También los trabajos contenidos en REINFRANK, M., J. DE KLEER, M.L. GINSBERG, & E. SANDEWALL (eds.) *Non-Monotonic Reasoning* (Berlin: Springer, 1989) y BREWKA, G. J. DIX & K. KONOLIGE, *Nonmonotonic Reasoning. An Overview* (Standford, Cal.: Center for the Study of Language and Information, 1997).
 8. Por ejemplo, MAKINSON, D. "General Theory of Cumulative Inference" en REINFRANK, M., J. DE SÉLLER, M. L. GINS-

BERG, & E. SANDEWALL (eds.) *Non-Monotonic Reasoning* (Berling: Springer, 1989), pp.1-18.

9. Considérense, por ejemplo, dos ámbitos particulares de señalado interés para la teoría de la argumentación: el razonamiento del juez, en la medida en la medida en la que se rige por el principio de carga de la prueba, y el razonamiento moral propuesto por la 'cran casuística' (Cf. PIACENZA, E. "Para una reevaluación de la casuística" *ITER. Revista de Teología* 7, 2 (1996): 59-72). Nótese que Richard H Gaskings, al anunciar el tema de su importante libro *Burden of Proof In Modern Discours* (New Heaven: Yale University Press, 1992), anticipa que el mismo "tells the story of a powerful strategy -the argument of ignorance- [...]" (p. xiii); y nada menos que Francisco Suarez, presenta el problema que procura resolverse con ayuda de los que luego fueron llamados principios prácticos reflejos, como el de partir de la duda sobre lo que hay que hacer aquí y ahora (*conscientia dubia practice*), duda que incluye "*cognitionem seu iudicium quasi reflexum, de insufficientia medii seu rationis ad assentiendum*" para llegar a lo que hoy describiríamos como una decisión práctica no arbitraria, a pesar de la influencia de los elementos de juicio directos (*conscientia practice certa quamvis soeculative dubia*) (Cf. SUAREZ, F. *Opera omnia*, t. IV, *Tractatus III: De bonitate et malitiae actuum humanorum actuum quae est recta ratio, seu conscientia*; *Sectio V: Quomodo possit homo licite operari cum conscientia dubia*. (Paris: Vives, 1865), pp.447-450). Por otro lado, Robert C. MOORE, en el artículo ya citado afirma: "Autoepistemic logic is intended to model the beliefs of an agent reflecting upon his own beliefs" (p.80). De modo que la situación que trata de representar la lógica auto-epistémica está muy próxima a la del juez que debe decidir a partir del reconocimiento de su ignorancia o la del agente moral que también debe hacerlo a partir de sus dudas. Cf. también KOONS, R. C. & T.K. SEUNG, "Defeasible Reasoning and Moral Dilemmas. The Divorce of Ethics from Classical

Logic” en NUTE, D. (ed.) *Defeasible Deontic Logic* (Dordrecht: Kluwer, 1997), pp. 205-222.

10. Como es obvio, a veces también se les llama discusión a otras prácticas comunicativas diferentes. Por ejemplo, muy diferentes, como a la mera agresión por medios verbales: o relativamente próximas, como la negociación. La negociación obedece a una legalidad básica diferente, pero puede incluir instrumentalmente tramos de discusión en el sentido que aquí me interesa destacar.
11. Cf, por ejemplo, PLACENZA, E. “El ars disputandi de un manuscrito caraqueño del siglo XVIII” en GUIERREZ, Carlos B. (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente. Actas del XVIII Congreso Interamericano de Filosofía*, Bogota, julio 4 al 9 de 1994. (Bogota: Sociedad Interamericana de Filosofía-Sociedad Colombiana de Filosofía, 1995): pp. 495-502.
12. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1356a 1-21.
13. ARISTÓTELES, *Retórica*, 1356^a 3-4 y 20-21.
14. Cf. por ejemplo, ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003^a 33-1003b 15; TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia., q. 13, a.4-5; SUAREZ, *Disputationes metaphysicae*, *Disputatio XXVIII*, s. 3; DESCOQS, P. *Prealecciones Theologiae Naturalis*, t. II. (Paris: Beauchesne, 1935), sec.2; “De cognitione analogical naturae Dei”, pp. 734-840. Por eso, es curioso que algunos lingüistas, al considerar la semántica de los prototipos, le llamen “aristotélico” al modelo de categorización por condiciones necesarias y suficientes. Cf. por ejemplo, KLEIBER, G. *La semántica de los prototipos. Categorías y sentido léxico*. (Madrid: Visor Libros, 1990), p.23. Como si no fuera un componente central del pensamiento aristotélico el reconocimiento de que no todos los términos son univocos (o puros equivococ), y entre ellos, nada menos que “ente”. Debe reconocerse, sin embargo, que Kleiber escribe “respuesta clásica, ‘aristotelica’”, es decir, que pone el adjetivo “aristotélica” entre comillas.

15. El principio de preclusión está representado por el hecho de que las diversas etapas del proceso se desarrollan en forma sucesiva, mediante la clausura definitiva de cada una de ellas, impidiéndose el regreso a etapas y momentos procesales ya extinguidos y consumados”, dice COUTURE en *Fundamentos del Derecho Procesal Civil*, 3ª ed. (Buenos Aires: Depalma, 1981), p. 194. Esto significa, por ejemplo, que en los informes finales o alegatos de bien probado, las partes no pueden modificar sus pretensiones o introducir nuevas pruebas.
16. Agotadas las instancias de apelación y perimida la posibilidad de casación, las conclusiones logradas ya no pueden ponerse en entredicho.
17. No tendría ninguna justificación imponer esas limitaciones a una controversia que no se orienta también por esos objetivos “extra-argumentativos”. Es más, la posibilidad de reformular el status quaestionatis a medida que el debate se desarrolla, por ejemplo, es uno de los rasgos más importantes de las controversias científicas o filosóficas. Cf. DASCAL, M. “Epistemología, Controversias y Pragmática” *Isegoría*. 12 (1995): 8-23. Nótese, por otro lado, que la cosa juzgada es una manera de conferirle una estabilidad extra-argumentativa a una conclusión que, por pertenecer a un discurso esencialmente dialógico, no la tiene por sí misma.
18. Aristóteles en las *Refuciones Sofísticas* habla más bien de ignorancia del concepto de refutación, en el sentido de mala aplicación del mismo. La falacia consistiría en presentar como refutación algo q no cumple con lo requerido por ese concepto, y, en particular, con la exigencia de que su conclusión sea realmente contradictoria con aquello que se desea refutar. Ahora bien, entendida estrictamente así, sólo podría afectar las refuciones.
19. Como es sabido, la inmensa mayoría de los textos que presentan el pensamiento universal medieval. Este predominio su-

giere que la quaestio no es una mera forma literaria, sino la forma metal mas básica. Para un escolástico de esa época, pensar era, ante todo, discutir cuestiones. Hasta tal punto es así, que cuando Tomás de Aquino quiere, con la *Summa Theologiae*, ofrecer de su teología un resumen para principiantes (la calificación “ad eruditionem incipientibus” es el del propio Tomás), no se le ocurre otra cosa que presentar de modo sucinto una colección de mas de dos mil seiscientas de esas discusiones. Aquí debe hacerse una precisión terminológica: para lo que estoy llamando “quaestio”, Tomás usa la palabra “articulus”; y reserva “quaestio” para un conjunto de articuli que tratan distintos aspectos de un tema.

20. Cf, por ejemplo, JUAN DE SANTO TOMAS, *Ars logica seu de materia et forma ratiocinandi* (Taurini: Marietti, 1930): “Praeludium primum, quo proponitur dialecicae disputationis executium et praxis”, p. 3; o MUÑOZ, A. & alii, *Cursus philosophicus Antonii J[ose]phi Suareii de Urbina. Lógica*. (Maracaibo: Universidad del Zulia, 1995), p. 134, § 19.
21. Cf, por ejemplo, JUAN DE SANTO TOMAS, *Ibid.*; o MUÑOZ, A. & alii, *Ibid.*, § 23.
22. Que se menoscabe o no el derecho a la defensa, por ejemplo, es el criterio que fija el artículo 313° del Código de Procedimiento Civil para decidir si las infracciones u omisiones formales dan lugar o no a casación. Art. 313. Se declarará con lugar el recurso de casación: 1. Cuando en el proceso se hayan quebrantado u omitido formas sustanciales de los actos que menoscaben el derecho de defensa [...]
23. Cf. el pasaje ya citado de Madea: “Qui statuit aliquid parte inaudita altera” - “aequum licet statuerit, haud aequus facit” Madea, 199., que recuerda COUTURE, E. En sus *Estudios de Derecho Procesal Civil*, Tomo I, (Buenos Aires: Depalma, 1979), p. 46, n. 53.

24. En este sentido, Aubenque a observado: "Le monologue scientifique est le cas-limite du dialogue: celui ou il n'y a plus rien a onjeter et ou il ne reste plus au contradicteur virtuel qu' a se transformer en disciple". AUNBENQUE, P. "La dialectique chez Aristote" en DIANO, C. (ed.) *L' attualita della problemática aristotélica*. Tai del Convengo Franco-italiano su Aristotele (Padova: Antenore, 1970), p. 17.
25. Cf, *Summa Theologiae*, Ia, q.1, a.2.
26. La dificultad está en que los principios de una episteme como la geometría son conocidos por sí mismos, mientras que los artículos de la fe, que constituyen los principios de la teología, no lo son ("Omnis [...] scientia prodit ex prinipiis per se noti. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti" Ia, q.1, a.2. . La solución de Tomás señala que la teología sería más semejante a la perspectiva o a la teoría musical que a la geometría o a la aritmética. Sólo los principios de esas dos últimas ciencias son conocidos por la luz natural de la inteligencia; mientras que las dos primeras como ciencias subordinadas, proceden a partir de principios tomados, respectivamente, de estas dos últimas (Cf. *Ibid.*). Esta idea de la subordinación de las ciencias ya estaba en Aristóteles (*Anal. Post.* 76^a 24), pero Tomás le da un giro sorprendente: la teología también es una ciencia subordinada y procede a partir de principios conocidos por la luz de una ciencia superior, la ciencia de Dios y los bienaventurados, en la medida en que esos principios nos han sido revelados por Dios mismo y se expresa en los artículos de la fe. Cf. *Summa Theologiae*, Ia, q.1, a.1.
27. Cf, *Summa Theologiae*, Ia, q.1, a.8.
28. Cf. *Topica*, I, 101^a 37-101b 4.
29. Cf. *Ethica Nicomchea*, 1094b 21.
30. Podría pensarse que el estilo del pensamiento desarrollado por la llamada 'gran casuística' es una manera de hacerse car-

- go de ese rasgo. Este tema lo he sugerido en PIACENZA, E. "Para una reevaluación de la casuística" *ITER. Revista de Teología* 7, 2 (1996): 59-72.
31. "Sterilis nimirum fuit tractatio Scholasticorum, quod ad forman methodi demonstrativa non attenderint [...]" WOLFF, Christian. *Philosophia Prima sive Ontologia* (Hildesheim: Georg Olms, 1962), p. 2, § 2. Esta edición reproduce fascimilmente la 2da edición de *Philosophia Prima, sive Ontología, método scientifi pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continetur*. Autore Christiano Wolfio. Frankfurto et Lipsiae, MDCCXXXVI.
 32. "Vix aliud hodie cotemtius nomen est quam Ontologiae". *Ibid.*, p.1, § 1.
 33. "Ontología seu Philosophia prima est scientia entis in genere, seu quate-nus ens est" *Ibid.*, p. 1 § 1.
 34. "Quoniam scientia est habitus asserta demonstrandi (§ 30 Disc. Praelim.); quae in Ontología proponuntur, demonstranda sunt". *Ibid.*, p. 2, § 2. En el § 30 del Discurso Preliminar al que aquí remite, ya había establecido lo que entendía por "ciencia": "Per scientiam hic intelligo habitum asserta demonstrando, hoc est, ex principiis certis et immotis per legitimam consequentiam inderendi". Como no he podido consultar directamente este texto del Discurso Preliminar, me valgo de la transcripción de Roberto Torreti, en la nota 25 de la p. 27 su *Manuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. (Buenos Aires: Charcas, 1980), nos ofrece de este pasaje de la *Philosophia rationalis sive Logica, methoso científica pertractata... praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere*. (Frankfurt & Leipzig, 1740).
 35. En realidad, en la edición de Amsterdam, de 1663, parece que lucia exactamente lo siguiente: "Renati Descartes Principiorum Philosophiae pars I et II, more geométrico demonstrate per Benedictum de Spinoza...". Cf. TORRETI, op. cit., p. 33, n. 59.

36. Una de las tantas expresiones de ese pathos es este pasaje del Prefacio de la Primera Edición de la Crítica de la Razón Pura: “En lo que concierne a la certeza, he pronunciado para mi mismo este juicio: en este tipo de consideraciones de ningún modo está permitido el opinar y todo lo que se parezca a una hipótesis es mercadería prohibida, que no puede ponerse en venta ni al precio mínimo, y que apenas descubierta debe ser incautada. Pues todo conocimiento que ha de mantenerse firme a priori se da a conocer en que quiere ser tenido por simplemente necesario, y aún más una determinación de todos los conocimientos puros a priori, que debe ser la medida y el ejemplo de toda certeza apodíctica (filosófica)”. Cf. KANT, I. “Kritik der reinen Vernunft (I. Aufl. 1781)” en *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Band IV* (Berlin: de Gruyter, 1968), p.11.
37. Cf. Por ejemplo, HUSSERL, E. *La filosofía como ciencia estricta*, 3ª. Ed. (Buenos Aires: Nova, 1973) o HUSSERL, E. *Meditations cartésiennes* (Paris: Vrin, 1953).
38. Cf. POPKIN, R. H. “David Hume: His Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism” en CHAPPELL, V.C. *Hume* (London: MacMillan, 1968): 53-97.
39. Muy al pasar, podría indicarse que ese desvanecimiento se ha visto favorecido por varias circunstancias. Tal vez la decisiva haya sido el hecho -y la correspondiente percepción- de que las ciencias empíricas, a pesar de su indiscutible condición de discurso no arbitrario, no tienen nada de apodíctico en el sentido que les hubiera gustado que lo tuvieran a los filósofos modernos. Pero también hay que contar entre ellas una atención mas cuidadosa a la historia del pensamiento, las transformaciones de la matemática y una conciencia metodológica más afinada de las mismas. Basta sustituir los *Elementos* de Euclides por la presentación que hacen los *Grundlagen* de Hilbert de esa misma geometría, para que desaparezca toda tentación de tomarla como paradigma epistemológico universal.

Ni que decir, si se toma en cuenta el estilo del pensamiento geométrico analizado por Lakatos en *Proof and Refutations*, o se presta atención a las filosofías de las matemáticas “neo-empiristas” que se han ido consolidando en los últimos años.

40. ¿No se seguirá pensando, acaso, en un discurso esencialmente monológico, cuyos puntos de partida están asegurados de tal forma y cuyo rigor interno es de tal índole, que garantizan de antemano su valor ante cualquier interlocutor posible, independientemente de lo que este pudiera alegar en concreto?

Lista de Referencias

- Aubenque, P.; “La dialectique chez Aristote” en DUANO, C. (ed.) **L'attualita della problemática aritotelica. Tai del Convengo Franco-Italiano su Aristotele**. Antenore, Padova, 1970.
- Copi, I.; **Introduction to Logic**, 5a ed., Mcmillan, New York, 1978.
- Croce, B.; **El carácter de la filosofía moderna**, Imán, Buenos Aires, 1959.
- Descartes, R.; **Discours de la methode**. 2e. Partie. Vrin, Paris, 1954.
- Hart; “The Adscription of Responsibility and Rights”, recogido en FLEW, A. (ed.). **Logic and Language** (First Series), Blackwell, Oxford, 1960).
- Moore, R. C.; “Semantical Considerations on Nonmonotonic Logic” **Artificial Intelligence** 25, 1985.
- Reiter, R.; “On Closed World Databases” in GALLAIRE, H. & J. MIN-KER (eds.) **Logic and Databases**, Plenum Press, New York, 1978.
- Reiter, R.; “A Logic for Default Reasoning” **Artificial Intelligence** 13, 1980.
- Sasso, Javier; “Algunas reflexiones escépticas sobre la ética restaurada”. [Ponencia presentada en el Primer Encuentro Colombo-Venezolano de filosofía, 23-25 de abril de 1996]. **Revista de Filosofía**, Número Especial II/III, Maracaibo, 1996.

- Tarski, A.; "On Some Fundamental Concepts of Metamathematics" en **Logic, Semantics, Metamathematics. Papers from 1923 to 1938**. Claredon Press, Oxford, 1956.
- Tarski, A.; "Fundamental Concepts of the Methodology of the Deductive Sciences", en **Logic, Semantics, Metamathematics. Papers from 1923 to 1938**. Claredon Press, Oxford, 1956.
- Torreti, R.; **Manuel Kant. Estudio sobre los Fundamentos de la Filosofía Crítica**. Charcas, Buenos Aires, 1980.