

LA ARGUMENTACIÓN BIEN TEMPERADA*

Carlos Thiebaut

Los escritos de Aristóteles, se nos dice, son de dos clases: los esotéricos, para uso interno de la academia, como textos de discusión profesional o como apuntes para la misma, y los exotéricos, productos más acabados que presentan hacia fuera de sus paredes el resultado del discurrir. Sólo en el implausible e idealizado supuesto clásico en que el público externo sea tan especialista como el interno, la distinción entre ambos tipos de escritura puede difuminarse sin banalizaciones. Puestos a soñar utopías modernas y verosímiles —si tales son posibles—, más bien habría que aspirar a que una consistente cultura académica —el saber de los especialistas— sea el otro polo, ni excluyente ni imperialista, de una cultura pública consolidada. Pero frente a esas ensoñaciones una mirada más realista descubre que han sido más sóliticas otras posibilidades y el público interno suele ser tan escolástico que el debate técnico agosta el pensar, mismo. Este caso se ve, con frecuencia, acompañado de su reflejo: el público externo demanda, y el filósofo suministra, sugerencias y generalidades sobre algo así como una «teoría del todo». No hace falta excesiva perspicacia para descubrir que el sino de la filosofía en nuestra cultura ha ido más bien por este último derrotero. Si la filosofía analítica es uno de los rótulos bajo los que hoy conocemos la escritura esotérica (lo cual no quiere decir

* Carlos Pereda, *Vértigos argumentales: Una ética de la disputa*, Barcelona, Anthropos, 1994, 334 páginas.

La Balsa de la Medusa, 35, 1995.

que no haya otras filosofías ni que en ella no sea masiva, al menos cuantitativamente hablando, fuertes dosis de escolasticismo) no será de extrañar la infrecuencia de ejercicios filosóficos analíticos en lengua hispana. Azares históricos y filosóficos —que todos conocemos y todos tendemos a callar— nos han hecho más proclives al ensayo que al sistema o al tratado y, dentro del ensayo, hemos dado en concebir la filosofía más como discurso sugerente que como análisis de ideas y conceptos de las disputas filosóficas del día, más como breve noticia que como discusión de «ciencia normal».

Así las cosas, parecería que lo mejor a lo que podemos aspirar es a que a esas sugerencias y noticias les subyazca un esfuerzo relativo de análisis conceptual, que nuestros ensayos intenten dar menos ideas del mundo y más humildes razonamientos. Viene esto al caso del libro de Carlos Pereda *Vértigos argumentales*, un buen ejemplo de cómo puede navegarse en nuestra cultura —si nuestra es— entre la precisión analítica y la presentación sugerente de la cosa. (Quizá su condición cosmopolita —el autor, uruguayo afincado en México, ha trabajado, a caballo de las culturas filosóficas germana y anglosajona, sobre teorías y prácticas de la argumentación, a la vez que ha cultivado otras formas más cercanas a la literatura hispana y a su crítica— le haya facilitado la tarea: menos provincianismo, más osadía.) El libro que comentamos presenta la reflexión más elaborada de Pereda sobre la teoría de la argumentación, de la que ya conocemos adelantos por *Conservar es humano* (Fondo de Cultura Económica, 1991) y *Razón e incertidumbre* (Siglo XXI, 1994). Este nuevo libro aporta, sobre los anteriores, un mayor esfuerzo de sistema: el lector percibe desde el comienzo que se encuentra ante un proyecto orgánico mayor que la clave discursiva en la que se presenta, ante un entramado categorial que no se agotará en la temática retórica que aborda (pues, hablando de argumentación, la retórica es ya punto de partida ineludible).

Carlos Pereda propone que el buen argumentar se percibe desde su negación, desde las formas del mal argumentar. Tales son los vértigos argumentales —un fecundo hallazgo conceptual, en sentido estricto, que da nombre al volumen—. Esos vértigos son las estrategias de la disputa o las posiciones de partida en la misma que bloquean la argumentación, que la hacen imposible como tal proceso de discutir razones y de dejarse convencer por ellas. Aparecen al comienzo, como formas de autoinmunizar la propia posición —haciendo imposible, por ejemplo, que el contrario sea ni siquiera tenido en cuenta— y, sobre todo, en el desarrollo del mismo argumentar, negándolo como proceso humano de dar razón y de responder con razón. Los vértigos no acechan sólo a la conversación argumental —al otro que no nos escucha y bloquea su atención por los prejuicios de los que parte y de

Carlos Thiebaut (Madrid, 1949). Trabaja en la Universidad Carlos III y en el Instituto de Filosofía. Es autor de *Historia del Nombrar* (Visor, 1990) y de *Los límites de la comunidad* (CEC, 1993).

los que no abdica—, que también, sino que son ante todo vértigos internos al argumentar con nosotros mismos. Más que vértigos dialógicos son vértigos tentadores que desbocan el desarrollo de la propia posición: sin pensamos A de la manera V (vertiginosamente) concluiremos en Ω y, lo peor, nos parecerá inevitable, lógico, consistente, por muy abismal $-\Omega-$ que tal resultado pudiera parecernos si diéramos o damos un paso fuera de ese peculiar proceso de fatal atracción, de seducción pasional, que en esa argumentación se ha ejercido.

¿Qué es pensar A de la manera V , vertiginosa? Si el buen argumentar se percibe por contraste con su negación, las formas del mal argumentar se diagnostican en relación con ejercicios no viciosos de argumentación. La manera V (vertiginosa) es una manera también viciosa porque, de alguna forma, podemos contrastarla con otra V , la manera virtuosa del buen argumentar, una manera que no nos conducirá, sospechamos, al *pathos* de A , B , sino laica y sobriamente a a , b , c , y además, como veremos, con minúscula. Si el mal y el buen argumentar —la manera viciosa y la manera virtuosa— se codefinen en ejercicio y maneras, pudiéramos sospechar —vertiginosamente— que determinada preeminencia del Bien-Virtuoso habría de definir y delimitar las desviaciones que constituyen los vicios vertiginosos. Pero, ¿desde qué teoría, desde qué supuestos, podemos decir que V es una forma virtuosa? Cabría, por ejemplo, adoptar alguna suerte de teoría fuerte, por ejemplo, trascendental o formal, y proponer que el buen argumentar se define por un modelo ideal y que lo otro, la otra V , son «desviaciones». Carlos Pereda, que es educada, pero militantemente, antihabermasiano, sospecha, y nos incita a sospechar con él, que tales modelos ideales de argumentación son quizá viciosos porque proyectan sobre el argumentar criterios en exceso transparentes. Son criterios externos al proceso de la argumentación; de nuevo supuestos inmunizadores, armaduras que no nos permiten atender a las táctiles texturas del conversar humano. Pero si el camino para discernir el buen y el mal argumentar, argumentos viciosos y virtuosos, no podría ser trascendental, en cualquiera de sus variantes, ¿cuál podría ser? Carlos Pereda lo llama «fenomenología de la experiencia argumental». Se trataría de mostrar *normativamente* de qué manera buenos y malos argumentos (o, mejor, buenos y malos «argumentares») operan en contextos filosóficos diversos, de identificar, desde dentro del proceso de argumentación filosófica, por qué se concluyó A , B u Ω y no, más bien, a , b , z . A esas indagaciones el autor las llama «Ejercicios» en la segunda parte del libro, tras habernos ofrecido, en la primera, una topología de los contextos de argumentación y haber precisado de qué manera determinadas virtudes epistémicas se ven frustradas en formas vertiginosas de argumentación. Hemos dicho «normativamente», porque mostrar la operación de buenas y malas maneras de argumentar no es describir, sino desentramar los supuestos reguladores de los argumentos: en último término (pero no apresuremos) qué teorías de la razón les subyacen.

Junto a la sospecha antitrascendental antes indicada aparece aquí una segunda marca de la reflexión de Carlos Pereda: que no haya modelo ideal de argumentación no quiere decir que el análisis del razonar esté libre de supuestos normativos. Pero de nuevo, ¿cuáles son esos supuestos? El libro practica una estrategia, está di-

cho, antiplatónica. Me apresuro (¿vertiginosamente?) a definirla como aristotélica: el bien se define *entre* extremos; su carácter normativo se expresa en prácticas, y en prácticas en cierto sentido tipificadas, que dan tanto razón de su objeto como del fin que persiguen. Esas prácticas son virtudes cuyo estándar normativo no le es ajeno, sino interno; no está en una teoría de lo correcto, o del Bien, a lo platónico, sino en una teoría de las buenas maneras del bien hacer, a lo aristotélico. El estándar es, pues, un estándar no sustantivo, sino adverbial. Son los adverbios (vertiginosamente, viciosamente, virtuosamente) lo que soportan la carga normativa. Y ello lo hace todo más difícil, más borroso, más precario.

No se quiere decir, con ello, que Pereda sea explícitamente aristotélico: tal vez debería, según sus supuestos, serlo más (de nuevo, un adverbio) de alguna manera. Explícitamente, por ejemplo, es todavía más kantiano. Cuando Carlos Pereda habla de Aristóteles (por ejemplo, en el capítulo primero) —y nos habla en el sentido de pensar con él— lo hace con los *Tópicos*. Nada de extraño hay en ello, pues de la teoría de la argumentación hablamos. Pero, ¿no sería aquella carga normativa de los adverbios algo que, más bien, habría que pensar en términos de la teoría aristotélica de la virtud, en términos de la *Ética*? He aquí una primera línea de fuga del libro *Vértigos argumentales*, una línea hacia donde sus reflexiones podrían haberse encaminado de forma sistemática. Si el problema del buen argumentar, antes esbozado, ha sido planteado en términos aristotélicos debería de ser también algo más aristotélica la manera de abordar el carácter ético del argumentar mismo y tendría que habérselas con una teoría ética de la virtud.

Carlos Pereda habla explícita y largamente de la virtud, de lo que denomina virtudes epistémicas (la integridad, el rigor, la atención a la complejidad de la cosa, etc.). Esas son, al cabo, virtudes dianoéticas, y tales virtudes tienen peculiares, y a veces inestables, relaciones con las virtudes del carácter, las propiamente éticas. Permítasenos sucumbir, por un momento sólo, a un vértigo argumental y proponer: a las cuestiones de la buena y la mala inteligencia les subyacen, a la larga, cuestiones de la buena y mala moral. Mellemos, inmediatamente, el aguijón en lo dicho y reconduzcámoslo: una vía de desarrollo del libro *Vértigos argumentales* es la relación de los estándares normativos del buen argumentar con los criterios que definen como deseable un modo de vida.

La defensa de este pro-aristotelismo ha de cambiar, de la mano de Carlos Pereda, de terreno. Más que contraponerle a Platón un Aristóteles, podemos pensar en contrastar a Descartes con Wittgenstein. Quizá el texto más brillante del libro sea el segundo de los «Ejercicios» antes mencionados, un ensayo titulado «Las dos ciudades». En él se nos proponen dos cartografías contrapuestas de la razón filosófica: la cartesiana y la wittgensteiniana. La ciudad axiomática de la razón moderna se contrapone y se prefiere, en el primer retrato, al palimpsesto desordenado de recovecos y callejones del pensar por figuras y por tipos, por contextos y casos, de la razón medieval y renacentista. Tal rezaría Descartes. Pero esa ciudad sucumbe a un vértigo: procede a urbanizar *ex novo* el viejo hábitat o la desordenada naturaleza: es la cuadrícula jeffersoniana, los bulevares del 19 o Brasilia. Wittgenstein —cuyas *Investigaciones filosóficas* se califi-

can sugerentemente de «nuevo libro de los *Tópicos*»— retrataría una actitud más amable: coexisten viejos y nuevos suburbios, antiguos vecindarios desordenados con barrios pretenciosos, el Madrid de los Austrias con los ensanches, éstos —parisinos devaluados— con ordenaciones viarias, como las M-30, 40, 50. Pereda nos sugiere que si la ciudad cartesiana es el emblema del saber, la wittgensteiniana conforma una manera (de nuevo adverbial) de aludir a los lenguajes, a una radical pluralidad de «juegos de lenguaje» y de «formas de vida». Wittgenstein es, pues, el lugar para pensar el contraste entre el buen y el mal argumentar huyendo de cualquier teoría de los arquetipos. Pero, también, se nos advierte, habría que huir de sus propios vértigos: el relativismo, el rasero del igual valor de todos los barrios como lugares humanos habitables.

Pero, de nuevo, la búsqueda (¿vertiginosa?) del criterio se nos impone: ¿por qué es mejor Coyoacán que La Vaguada, Tepoztlán preferible a Leganés? Si elegir un barrio para habitar es elegir una forma de vida, ¿cómo definir la más deseable, el barrio que se acerca más a nuestras aspiraciones y deseos? La cuestión del supuesto «no todo vale igual, y es mejor *a* que *b*» requiere, si no una teoría del bien absoluto, o en sí, al menos una teoría del comportamiento electivo. Comportamiento electivo —y no «elección racional»— porque habérselas con la cuestión del «no todo vale igual» indica que hay que habérselas con lo valorativo (el por qué algo es deseable) tanto como con la manera en que procedemos a elegirlo. El comportamiento electivo es muchas veces —casi siempre, en cuestiones importantes— un comportamiento tentativo, dudoso, perplejo. Refleja, precisamente, la no claridad de la cosa que se elige o se debate, su tensión misma.

Un argumentar vertiginoso nos sacaría de dudas por algún procedimiento expeditivo y adormilaría esa tensión misma de la cosa. Un argumentar vertiginoso percibe como concepto plácido lo que es un concepto tenso: adormece la política, la moral, la estética. Si no hay criterio externo, y no obstante, no todo vale por igual, el criterio de lo deseable —y más aún su ejercicio, su práctica— no está resuelto de entrada, ni probablemente de salida. Así, ya sea que contrastemos a Platón con Aristóteles, o a Descartes con Wittgenstein, lo que está en juego son dos nociones de lo que es argumentar —pero, tras ello, lo que nos jugamos son dos nociones de razón, nos dice Pereda, y cabe añadir: y dos formas de ética.

Las dos formas de razón son, «la razón austera» y la «razón enfática». Aquella es la razón axiomática, imperialistamente transparente; esta es la razón menor, precaria. Las dos formas de ética, cabe inducir en paralelo, son la ética axiomática, gratificada en su arquitectónicas de principios, y la ética menor, apegada a sus trabajos de razonamiento al despejar rumbos y acciones. Pero, ¿se oponen tanto, han de oponerse tanto, ambas razones y ambas éticas? ¿Cómo conjuntar el rechazo de la transparencia de la razón con los reclamos exigentes de la ciencia moderna y de la universalidad ética que, por ejemplo, anida en la idea de derechos del hombre y del ciudadano?

Carlos Pereda nos dice, y con ello acaba el libro, que la mejor defensa de la razón es defender una razón enfática. El párrafo final se interroga qué pasa con nosotros, con nuestras vidas cuando se acepta un concepto de razón enfática y

responde que quien apuesta por la razón enfática, y por ello, quien frente a perplejidades, conflictos y problemas está ante todo dispuesto a argumentar, no tiene otra opción que habitar esas perplejidades, esos conflictos y esos problemas, entrenándose en los ciclos de la argumentación no vertiginosa, sino virtuosa, habitando, cabe decir, una razón bien temperada. Y, sin embargo... Sin embargo, esta llamada que nos reclama a la prosa nada épica de la vida, que nos requiere a una sobria conciencia del seguir viviendo parece no dar razón del todo de nuestro mismo argumentar, de la pasión misma por el argumento, de su carácter a veces ineludible, como acontece en los casos de la ciencia y la moral antes mencionados.

¿Qué sería esa pasión del razonar imparable y del razonamiento ineludible, una pasión que no se compadece del todo con la cautela de sobriedad a la que Pereda nos invita con su idea de la razón sobria y menor? Veámoslo con Kant. Carlos Pereda analiza, bajo la rúbrica del «Dilema fatal», la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, la de la causalidad y la libertad. Reflexiona ahí sobre el riesgo que supone que por introducir en la consideración de algo un uso de la razón que acabaría por suicidarla —que acabaría por mostrarla antinómica—, detengamos arbitrariamente, desde fuera de la argumentación misma, el ejercicio de la razón. Ese riesgo, que detiene su vértigo suicida, lleva a Pereda a constatar un indicio (otro más de los diez que el libro va analizando) de la fragilidad de la razón y que reza que hay conceptos inestables (como el de la libertad) que pueden ser aprehendidos, a la vez e incompatiblemente, desde el punto de vista subjetivo y desde el punto de vista objetivo. Tales conceptos tienden con facilidad a producir un «suicidio» de la razón, pues adoptar cualquiera de esos puntos de vista excluyentes conduce inevitablemente a negarlos entrambos. Este indicio de la fragilidad de la razón nos llevaría, como el autor sugiere, a un uso prudente de los conceptos o, como una regla del razonar bien temperado reclama, a tener cuidado con las palabras.

Ciertamente, si Kant se hubiera detenido en la tercera antinomia, el suicidio sería inevitable. Pero prosiguió apasionadamente, y con meticuloso cuidado con los conceptos, evitando por su osadía y con osadía incurrir en suicidios vertiginosos, el argumento en un volumen posterior a la *Crítica de la Razón Pura*. Trató de mostrar que la postulación de la libertad era de distinto fuero al de los dictados de la naturaleza. Paralelamente, y en el extremo opuesto del espectro de las teorías del conocimiento, si Sexto Empírico se hubiera detenido, en el comienzo mismo de las *Hipotiposis*, en la crítica al pensamiento dogmático y académico y a sus aporías, no habría podido mostrar, en el desarrollo mismo de tal crítica, que «es necesario persistir en la argumentación». Siguiendo a Carlos Pereda, podemos entender la apasionada, pero sobria, postulación kantiana y la persistencia escéptica en la argumentación —y se mencionan, apostas, casos extremos— como un efecto, como un producto, del uso enfático de la razón. Pero, quizá haya algo más. Por decirlo en breve: la virtud epistémica del rigor necesita, muchas veces, cometer apasionadas audacias vertiginosas. Los vértigos no son siempre evitables, sino que son a veces, al menos en algún mo-

mento, en algún ciclo, deseables. ¿No es vertiginosa toda gran creación —el final de la Séptima Sinfonía, la deducción trascendental de las categorías— y toda creación a secas: la de un deseo, escribir el libro mismo que comentamos? ¿Cómo se relaciona el uso menor de la razón enfática con la pretensión de absoluto, al menos de absoluto intramundano, de cualquier pasión que quiera alcanzar, poseer o destruir, anular, anularse? La pasión no sólo lastra la razón y la configura como menor; también la desboca *como* razón, no como su antítesis o como su complemento. Si así es, no habría argumentar virtuoso frente a argumentar vertiginoso; tal vez sólo ejercicio de virtudes en los vértigos; aceleración a veces necesaria del uso equilibrado de las virtudes por los vértigos. Pero, claro, se emplea aquí virtud y vértigo de manera diversa, menos precisa, que en el libro que se comenta. O quizá se hayan empleado nociones de pasión y razón que son de la estirpe de Spinoza, poco wittgenstenianas. Pero, al cabo, incluso también lo clásico y su equilibrio son la virtud de un vértigo, y muchas veces se truecan en lo contrario.

Vértigos argumentales parece reclamar una sobriedad clásica, pero su acento en la provisionalidad precaria del ejercicio de la razón alejan el libro de cualquier percepción sublime de la razón clasicista. El lector fiel de esta revista puede encontrar un capítulo que tendrá especiales resonancias para él: el titulado «Lo sublime y la bajeza», el último de los «Ejercicios», ya mencionados, de la segunda parte del libro. Los vértigos argumentales que tientan a nuestros razonamientos pueden ser de diversos órdenes: hermenéuticos, a la hora de interpretar y en los que podemos tender a simplificar hasta el ridículo o, por el contrario, a complicar innecesariamente; pueden ser vértigos ontológicos en los que se da una tensión polarizada en el exceso de la objetividad o de la subjetividad; normativos, en los cuales podemos sucumbir al reclamo exigente de la descripción o, por el contrario, al afán de la prescripción y la norma; o, por último, pueden ser vértigos evaluativos, en los que lo positivo —la evaluación sublimante de la cosa— se opone a lo negativo —a su desprecio como algo bajo—. Estos últimos vértigos —el de lo sublime y el de la bajeza— tienen un peculiar sentido: acechan a nuestra actitud moral ante el mundo, definen los límites de nuestra visión moral de lo humano. Lo sublime es lo excelente y, desde Kant, el signo de la excelencia moral: expresa un límite y un absoluto referido al sujeto en el que esa excelencia se formula; es un paso de la excelencia del objeto a la cualidad del sujeto apreciador, una internalización reflexiva de la apreciación positiva de algo. Carlos Pereda no polariza lo sublime y lo bello, sino —como está dicho— lo sublime y la bajeza. En ésta se da un similar movimiento desde el objeto bajo a la bajeza de la cualidad del sujeto. La experiencia tardomoderna (ejemplificada en Brecht, en Benjamin y en Nicanor Parra) del «otro lado» de la sublimidad narrada, épica, de la gran historia y de la gran política —esos dos ámbitos en los que la modernidad quiso materializar lo sublime hecho historia— es el lugar de un vértigo de la bajeza. Esa experiencia marca la imposibilidad (la banalidad, diríamos con apropiación indebida de Arendt) de percibir la historia o la política desde la privilegiada atalaya de un sujeto sublime; nos

arrastra a la percepción negativa de los grandes relatos y nos arranca sus consuelos. Pero también esa negatividad, indisociable de la experiencia histórica del siglo XX, es vertiginosa; también puede simplificar y simplificarnos, puede herirnos y cegarnos y no darnos lucidez. «No hay pensar práctico –moral, político...– simple porque los problemas, los conflictos y las perplejidades prácticas raramente no poseen un grado de complejidad», dice Pereda como cautela. La indignación cívica, la resistencia moral que caracterizan esa negatividad de la experiencia tardomoderna –y que se contraponen a la sublimidad de la libertad moral de la Ilustración cumplida– pueden cegar y simplificar si no se dan en ejercicios de percepción virtuosa: si el sujeto moral y estético que en esa negatividad aparece pierde la lucidez a costa de la claridad de las simplificaciones. Para que esto no ocurra, la bajeza requiere el contrapeso de la libertad, la resistencia de la libertad... Y viceversa, se añade: la percepción de la excelencia humana de la libertad, el respeto, no puede ocultar la percepción de sus opuestos negadores en la vida de los hombres y de las sociedades. Este Ejercicio, teñido de las dudas y perplejidades de un intelectual liberal de hispanoamérica –de quien percibió el lado oscuro de la historia y el reclamo de sus ideales– sugiere que en los vértigos –bajos y sublimes– se da un aprendizaje, el de una manera de ver moral, el de la necesidad del coraje de ver y de desvelar, dice el autor. Ese coraje refiere, en primer lugar, a los vértigos mismos: haber aprendido en la negatividad, desde la negatividad, una manera desveladora de ver el mundo debiera arrojar el primer saldo de que incluso la negatividad refiere y practica valores: «toda resistencia “niega”, pero niega *desde* ciertos valores positivamente asumidos». Y viceversa, de nuevo.

Los conceptos densos de nuestro lenguaje moral son conceptos desgarrados, dice Pereda. La polaridad de lo sublime y la bajeza desvela el desgarramiento de los conceptos fuertes de historia, política, cultura. Pero incluso más: son desgarradas las palabras que nombran nuestras actitudes ante los objetos que esos conceptos nombran. El proceso de la argumentación bien temperada es una experiencia tentativa en el desgarramiento: el ver siempre el otro lado de la cosa al conocer cómo los diversos nombres que le damos tensan en polaridades excluyentes su identidad y su sentido. Y hay, de nuevo, culturas y lenguajes que tienden a simplificar, a restañar desgarramientos: exageran una perspectiva, se encaraman a una teoría, se «arman» de razones. Frente a estas culturas tan nuestras, Pereda –dicho está– reclama de nuevo una noción virtuosa y tentativa del razonamiento, de la argumentación, de la no claridad ni de la cosa ni del sujeto.

¿Dónde queda la pasión por el argumentar, que antes reclamaba frente a Pereda, tras lo dicho? La polaridad de lo sublime y la bajeza –la más política, la más histórica, del libro– es una polaridad pasional. No debiera reclamar, a lo estoico, el razonamiento desapasionado, sino, a lo aristotélico, el razonamiento en la pasión y de la misma. Que tal razonamiento no sea firme, sino inestable, no sea transparente, sino tentativo, habla de que la argumentación bien temperada no puede ya seguir el modelo de Bach, sino quizá aquel que persiguieran los últimos cuartetos de Beethoven.