

RETÓRICA DE LA CONFIANZA Y LA AUTORIDAD

Marc Angenot

Mc Gill University, Canadá

Traducción de Paulina Bettendorff, Gabriel Dvoskin y Mariana Franco

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Introducción

Según los manuales y diccionarios de retórica actuales, recientes o de antaño, que, a lo largo de los siglos, parecen vacilantes y confusos cuando se refieren a este punto, el *argumento de autoridad* es un sofisma, una clase de razonamientos válidos o un poco de ambos, según las circunstancias. La indecisión de los autores proviene del intento de englobar, en un único término, todos los casos de una categoría demasiado amplia. Las definiciones que proponen se basan, en efecto, en un paradigma binario que englobaría todo lo argumentativo: la contrapartida de la categoría del argumento de autoridad sería – *tertium non datur* – toda argumentación realizada a partir de hechos alegados e indicios “inferibles” o que derive de esquemas que formalizan constantes de la experiencia humana, es decir, de *topoi* o “lugares comunes”, en el sentido de Aristóteles.

En este sentido amplio, el argumento de autoridad – contrariamente al razonamiento directo sobre lo real y sobre “la vida” – no extraería su probabilidad o veracidad (dos palabras que polarizan, a su vez, un amplio abanico de variedades de lo creíble y de la convicción) directamente del mundo empírico, ni de la lógica (de la lógica informal que formaliza “la experiencia de la vida”), sino de la *calidad de una fuente*. En este sentido englobante, el argumento de autoridad incluiría, entonces, lo siguiente: la argumentación tomada de una fuente considerada sagrada, infalible, indiscutible, que se puede llamar “argumento dogmático”; el argumento del testigo y el extraído de los testimonios; el argumento proveniente de la experiencia interior de quien lo propone; el argumento del experto y, en general, todo argumento fundado en la competencia

reconocida de una persona; la probabilidad resultante de la opinión unánime o preponderante, esto es, la argumentación *e consensu omnium* y toda invocación de lo que Aristóteles designa como *doxa* (término antiguo que ha sido retomado con fuerza en la actualidad por el lenguaje de los medios de comunicación, y no por casualidad); la probabilidad basada en la coincidencia de opinión de doctos y de sabios, en la Ciencia o en una ciencia a través de sus “representantes”; el argumento que reposa en una autoridad *impersonal* – normalmente la Ley –; y, por último, la argumentación por calificación, es decir, por la aplicación, en la cuestión en litigio, de un concepto que posea autoridad.

El único criterio de esta categoría demasiado amplia es el de la argumentación *por mediación*, es decir, el de la sustitución de la prueba o el examen directos, considerados como inaccesibles, demasiado costosos o agotadores, por una prueba periférica, indirecta. En su origen, y antes de que nos pronunciemos sobre los diversos casos, aquí no hay nada reprehensible, nada inaceptable. La calidad de la fuente hace suponer la veracidad de una proposición, es un argumento que no demuestra, pero que permite *suponer*, es decir, que lleva a admitir la probabilidad por fuera de inferencias fácticas y por no disponer de ellas: “—¿De dónde sacaste eso? —Lo leí en *Libération*.”, “Es lo que contaron los testigos del atentado en la tele...”, etc. No hay nada más aceptable, aunque con condiciones. En efecto, el argumento concede credibilidad a una proposición en función de su origen más que de su contenido, pero este valor concedido es “prejudicial”, como dice el derecho, no pone fin al debate y no prohíbe de ninguna manera el aporte de otros datos, eventualmente contradictorios. El argumento implica una inferencia típicamente retórica, es decir, probabilística: por regla general, dado que lo que leo en *Libération* o en *Le Figaro* es fiable y ha sido confirmado, esta información que retengo *probablemente* también lo es. Y presumo que, si tuviera tiempo y energía, podría verificar los hechos relatados y sentiría que mi periódico me ha informado correctamente.

No obstante, la categoría, delimitada de una forma tan amplia, engloba la presunción banal de credibilidad, sujeta a verificación, y el argumento dogmático, es decir, la cita de una autoridad que funciona como “palabra del evangelio”, el *Aristoteles dixit*, “Aristóteles lo dijo”, y el *Roma locuta est*, “Roma ha hablado”.

Si estos dos casos entran en la definición, es porque toda definición técnica y atemporal esconde un enorme problema cultural e histórico, un problema en última instancia antropológico, a saber, la cuestión de la confianza, el crédito, la credibilidad, la creencia y lo creíble, y la cuestión de sus “razones”, de las razones para dar crédito y de la fuerza de las razones que “se apoyan” en una creencia y un crédito.

“Leí esto en *Le Monde*” y “Es lo que dice el Profeta en el Corán” son enunciados formalmente análogos, pero que están claramente separados por un mundo psicológico y cultural. La gran cuestión, filosófica, antropológica e histórica, del conocimiento sobre la fe del otro y de la aceptación razonable, o no, de una “autoridad” constituye el objeto de mi reflexión.

¿Que hay que entender por autoridad?

¿Qué quiere decir “autoridad”? La palabra es eminentemente polisémica y los diversos sentidos se superponen y se confunden. “Poder de hacerse obedecer”, define en primer término el diccionario francés Littré, que ilustra esta acepción con dos sintagmas: “La autoridad paterna. La autoridad de los magistrados”. Pero en la cuarta acepción se presenta la palabra como sinónimo de “crédito, consideración, peso”. Y, por último, en la quinta entrada – que se acerca más a la idea de una autoridad investida en una fuente y que sirve de argumento – se lee: “Crédito que inspira un hombre, una cosa: [ejemplo] ‘Un historiador cuya autoridad es imponente.’”.

La autoridad no es un atributo del poder, ni una emanación de este, sino una fuerza simbólica que, precisamente, no necesita la coerción. La autoridad es la que, llegado el caso, le permite al poder, a los poderes, ejercerse economizando el uso de la fuerza. La autoridad es un poder legitimado y, por lo tanto, puede establecerse y argumentarse como tal.

En la Edad Media, el término *auctor* no designa a cualquier escritor, sino a un escritor antiguo y consagrado al que los doctos le reconocen la *auctoritas*, al que respetan por este motivo y cuya palabra es creída, y quien se presta a la imitación y la glosa.

Tengo fe en la sabiduría de mi profesor, titular de una cátedra prestigiosa, o le creo a *Le Monde*, el gran “diario de referencia”, en la medida en que nada me fuerza a ello y, si me siento obligado, es solo por una fuerza impalpable y precisamente retórica, la *doxa*, la opinión pública o bien esotérica y erudita. Así es la *autoridad* que ejercen.

De ello resulta, en apariencia, que la autoridad que se acepta “razonablemente” en el marco de la dependencia de la infancia o a falta de algo mejor, a falta de medios directos para informarse, evaluar y juzgar, no debe ejercerse cuando pueden prevalecer la observación de los hechos, la experiencia, el uso individual de la razón y el acuerdo de mentes racionales. El teórico de la retórica Chaïm Perelman señala: “La tradición filosófica de Occidente, desde Sócrates hasta nuestros días, siempre se ha opuesto al argumento de autoridad; y esto en nombre de la verdad”. La “tradición filosófica” admite una alternativa, pero jerarquizada. El hombre puede acceder a la verdad de dos modos: ya sea por vía directa, inmediata, racional y empírica; ya sea a través de la mediación de fuentes y autoridades, pero solo si no dispone de medios directos y a condición de examinarla. Perelman asume esta tradición que admite la autoridad de una fuente solo *a falta de algo mejor*.

No obstante, otros filósofos (que también adscriben a la “tradición filosófica” occidental), a saber, la variada cohorte de herederos de los escépticos y los pirrónicos, si bien también rechazan la sumisión pasiva a las “autoridades”, suponen otra cosa bien distinta: que, a toda pregunta que los hombres puedan hacerse razonablemente, no existe *una única* respuesta verdadera. También dudan que esta verdad eventual sea cognoscible, que sea posible encontrarla más allá de toda duda, y dudan que existan medios para demostrar que esa verdad que se cree haber encontrado sea verdadera e “infalsificable”. Desde este punto de vista escéptico, si bien es razonable rechazar la aceptación ciega de las ideas del otro, también es absolutamente ilusoria la idea optimista que existe “desde Sócrates hasta nuestros días” de que el argumento de autoridad debe ser rechazado en nombre de *la* verdad a la que puedo acceder por mis propios medios y al precio de un esfuerzo a mi alcance.

En la vida diaria, el recurso a la autoridad experta se mantiene frecuentemente implícito y vago, pero se supone que tiene peso y, en principio, no es objeto de réplica. La mamá que dice “hay hierro en las

espinacas” o “el brócoli es bueno para la salud” invoca implícitamente la autoridad unánime de la medicina, la botánica y la nutrición para convencer a su hijo de que coma las verduras que no le gustan: es un típico argumento de autoridad. Incluso a pesar de que este argumento perentorio es falaz y de que la madre tendría serias dificultades para revelar sus “fuentes”. En efecto, creo que hay hierro en las espinacas porque mi madre me lo dijo cuando era pequeño y la opinión común me confirma, bastante débilmente, que tengo razón para creerlo. Sin embargo, según asegura una de mis fuentes, es literalmente falso: no hay el menor rastro de hierro en las espinacas.

En este ejemplo pedagógico y educativo encontramos los *dos sentidos* de la palabra “autoridad”. Si es una orden (“—¡Come tus espinacas! — ¡Por qué? — ¡Porque te lo digo yo!”), la autoridad se entiende en el sentido 1, es decir, como poder de hacerse obedecer. Ahora bien, justamente esta autoridad *no es retórica*: prescinde de argumentos, dado que es un acto soberano de la autoridad materna, una “violencia” que fuerza a la sumisión. “¡Porque lo digo yo, que soy tu madre y se acabó!”. No dar razones, negarse a darlas, es la forma por excelencia de la violencia comunicativa.

Puedo aceptar una información o una idea porque su autoridad intrínseca, su credibilidad, la supuesta competencia de su enunciador se imponen a mi ignorancia o, en el caso de la autoridad extrínseca, porque le debo a *la persona* que la presenta y al poder que la “reviste” obediencia y respeto. Gran parte del debate secular sobre la argumentación por mediación y sobre su carácter sofisticado – o no – se basa en que *ambos sentidos* de autoridad han sido mal diferenciados. Esto es así en la medida en que, secularmente, en las sociedades autoritarias y jerárquicas, la confusión de ambos sentidos fue impuesta por los poderes religiosos y civiles de este mundo, que no veían ninguna diferencia entre ellos.

La confianza

La confianza es un sentimiento de seguridad frente a alguien, sentimiento que hace que me “ponga en manos” de su palabra, que la crea como si viniera de mí mismo, de mi “fuero interno”, y que lo obedezca llegado el caso. Es una noción vaga, difícil de circunscribir, a pesar de

los esfuerzos de los filósofos y de los psicólogos, pero un elemento esencial y exigencia constante de la vida en sociedad. Podemos recorrer con ella un espacio muy amplio que va de la primera y vital confianza del bebé hacia su madre a la confianza del creyente en la Providencia, en Dios, pasando por el hecho de que “en la vida” no deposito – no se supone que deposite – mi confianza en cualquiera ni en cualquier cosa, que la confianza “se merece” y debe mantenerse bajo ciertas exigencias, que una traición evidente la arruina, y que retirar la confianza a alguien es una sanción fuerte que puedo imponer soberanamente y sin posibilidad de apelación.

Conviene distinguir, en primer lugar, la confianza entre pares (colaboradores, amigos, amantes, que supone *reciprocidad*) de la confianza no recíproca, la confianza “desigual” basada en una ignorancia insuperable, que es el caso que nos ocupa. Confío en el testigo porque él estaba allí y yo no. Si esa es la situación, no tengo elección. El testigo, el mensajero, el anciano (el hombre de experiencia y memoria), el erudito, el técnico, el experto, el sabio, el profeta, el predicador, el asceta y el gurú forman todos juntos el personal diversificado (tranhistórico) que reclama de mi parte la confianza ignorante en una autoridad superior por la naturaleza de la situación reconocida. En materia de confianza, una argumentación previa más o menos explicitada debe haber demostrado: (1) la necesidad de encontrar respuesta y (2) la imposibilidad, o por lo menos el costo excesivo, que tendría buscarla uno mismo.

Esta confianza puede argumentarse y “respaldarse” razonablemente, aunque la *probabilidad* que resultará de ella quedará lejos de toda certeza indudable. El caso atañe ya sea la banal economía de esfuerzo ante una competencia que no me preocupo por adquirir, ya sea una competencia, en el caso del testigo, que solo el otro posee y que me fuerza a confiar en él, aunque permaneciendo “crítico”. Frente al diagnóstico del médico, e incluso del mecánico, el individuo que no sabe de medicina y de la ciencia de los motores y los chasis está *limitado* a confiar y, ante la falta de poder diagnosticar y remediar por sí mismo el problema o de poder asegurarse personalmente de la ciencia del otro, se ve inducido a experimentar una confianza “personal” hacia aquel a quien confía su cuerpo o el motor de su auto. El precio de una sospecha permanente, que sería imposible de disipar, es demasiado alto: o creo desde el principio que

mi médico es competente, escrupuloso y bien intencionado, o tengo que cambiar de médico, pero ¿para qué? ¿Será mejor con otro?

La vida en sociedad se sustenta en la confianza, aun cuando, en efecto, esta no se dé por sentada. Georg Simmel, Max Weber, Roberto Michels, los sociólogos “clásicos”, dedicaron su reflexión a la confianza requerida por el contrato social y en toda la vida en sociedad, particularmente a la confianza y al rol de lo “fiduciario” en materia económica y comercial, pero también en materia religiosa, cívica y jurídica. La confianza es inseparable de otra exigencia psicológica fundamental de la vida social y de las relaciones humanas: la *previsibilidad*. Por lo demás, este es el argumento decisivo que funda la superioridad de la democracia como “estado de derecho”. La autoridad impersonal de las leyes y los reglamentos es previsible y podemos confiar más o menos en su constancia. La autoridad del generalísimo Rafael Trujillo es caprichosa e imprevisible. Las compañías extranjeras que temen lo arbitrario del Dictador y sus crueles antojos preferirán invertir bajo un régimen de autoridad jurídica impersonal que permita “hacer negocios”, es decir, *prever*.

En mi opinión, entonces, la retórica tiene como función esencial permitir *fundar* la confianza – que está en el corazón de la vida social-, respaldar la confianza del individuo perplejo, aislado e ignorante de una gran cantidad de cosas, la confianza en saberes y competencias de otros, en informaciones de “segunda mano”, en normas y consensos, apuntalarlos con razones y criterios razonables aunque caigan siempre bajo el “principio de razón insuficiente”, como dice Hans Blumenberg.

Confianza y respeto

La tradición aristotélica ponía énfasis, entre los criterios de la credibilidad, en el respeto debido a “aquellos a los que no es conveniente oponer decisiones contrarias, como los dioses, un padre, aquellos que nos han enseñado”. Para Aristóteles, el respeto no es en absoluto de orden sofístico: es, por el contrario, fundador de lo “probable”. Ese es el sentido del criterio de confianza *ad verecundiam*, de la argumentación que pretende fundar la autoridad-2 en la autoridad-1: la proposición alegada debe portar la convicción o contribuir a convencer (o disuadir

de objetar) basándose en el *respeto debido* a la función ocupada por quien la enuncia, a la astucia de la edad, la reputación de sabiduría y virtud, la deferencia debida a aquellos a los que se les debe la vida.

Esta reflexión que desarrollo tiene motivos coyunturales. Una crisis de la confianza pública, que se manifiesta en la opinión y los medios de comunicación a través de alternancias de sospecha enfermiza con tontería agravada, del éxito creciente de razonamientos “paranoides”, caracteriza a la sociedad contemporánea, que desconfía de las autoridades tradicionales, favorece a estafadores e impostores y está sometida a mecanismos “panópticos” cada vez más opacos y fuera del control de los individuos. Hablaré brevemente sobre estas tendencias contradictorias y los razonamientos confusos que las acompañan al final de esta conferencia.

Confianza en otros y confianza en sí mismo

Decía Chaïm Perelman: “La tradición filosófica de Occidente, desde Sócrates hasta nuestros días. se ha opuesto siempre al argumento de autoridad; y esto en nombre de la verdad”. La pregunta latente en esta sospecha de los filósofos hacia el conocimiento por mediación es saber por qué debería preferir *mi* razón y *mi* experiencia, preferirlas siempre a las de otros, y descartar las *auctoritates* para obtener la verdad por mis propios medios. ¿Por qué “en nombre de la verdad” tengo que sospechar *a priori* de la confianza puesta en otros, confiar en *mi propia* razón antes que confiar ya sea en la opinión general, la de “la mayoría” como reconocía Aristóteles, ya sea en la de los doctos, expertos y sabios, para determinar lo verdadero y lo falso, pero también lo bueno y lo malo? ¿Se trata de una norma ética o hay una ventaja cognitiva en discutir todo, en poner todo en duda y en decidir por uno mismo? ¿Acaso no nos equivocamos con facilidad, nosotros que pretendemos dudar de los otros? ¿Por qué no atenerse a los dioses y al destino antes que buscar constantemente saber y controlar las cosas? En la ignorancia en la que estamos de los propios motivos de nuestras creencias y acciones, ¿no es sensato escuchar la opinión de los otros y confiar en ellos?

El paradigma ideal de la racionalidad humana es el del hombre-individuo, de la conciencia sola y soberana ante el mundo empírico, que

razona sobre él y le confiere *sentido*. Este paradigma *individualista* no se corresponde con nada real, nada social ni histórico.

A esta objeción se agrega una cuestión que es la del desarrollo mismo de la Modernidad: ¿por qué, de Locke a Kant y más allá, todos los racionalistas consideran la “autoridad” como *f fuente de error*? La respuesta corriente es que les molestaba la autoridad falaz de los hombres de Iglesia y de quienes ostentaban poder. Eso es cierto, pero no es lo único. Un “individualismo epistemológico”, si puedo calificarlo así, atraviesa la historia de la filosofía occidental “desde Sócrates hasta nuestros días” como una exigencia ética que se daría por sentada, pero este principio contradice abstractamente una evidencia de la observación, la que sugiere – según mi opinión – una contraproposición fructífera: el conocimiento es un *asunto social*, un asunto interindividual en su principio y su régimen de funcionamiento común. Razonar, a pesar de las apariencias, es una actividad colectiva.

Por esta razón, mi ensayo se sostiene en dos ideas “de partida”: (1) la legitimidad y (2) la clara prevalencia empírica de los razonamientos de confianza y de autoridad, legitimidad condicional que debe ser sustentada por argumentos “probables”, aunque esos argumentos no sean nunca demostrativos.

Los seres humanos pueden tener buenas razones para dar crédito a los testimonios, memorias y recuerdos, a creencias, saberes expertos, juicios de valor y a la sagacidad de proyectos colectivos. Entre las razones comunes figura, desde luego, la economía de esfuerzo. Pero debemos identificar también las razones que extraen de su experiencia y su juicio y que aplican a las proposiciones que emanan de la experiencia y la conciencia de otros con el objetivo de evaluar su *verosimilitud*. La presunción de credibilidad, recurrir a la credibilidad de un tercero, es mucho más razonable y mi aprobación será mayor si puedo reforzar la confianza que él inspira por el hecho de que lo que propone está de acuerdo *además* con mi experiencia y con las máximas de verosimilitud que aplico a mi propia vida. Este es el criterio que mantiene John Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*: puedo aceptar una proposición “cuando considero por mi propia experiencia, y por el relato unánime de todos los hombres, que algo que ha sido confirmado por testimonios irreprochables es comúnmente tal como lo refieren”.

La tarea del “especialista” de la retórica es, entonces, observar el curso de las cosas y evaluar a su vez esas “buenas razones” de confianza circunstanciada, y las razones contrarias de duda, de desconfianza y de sospecha legítimas. Le corresponde luego situar el momento en que – y despejar las razones por las que – se convierte en sensato y *fructífero*, a pesar del esfuerzo requerido y de la soledad que implica esta situación, renunciar en ciertas circunstancias a seguir el “camino común” y apartar o someter a una prueba rigurosa “la opinión aceptada por todos o la mayoría o por los sabios o por los más reconocidos entre ellos”.

La creencia, en sociedad, es el “discurso del Otro”; no hay creencia si no está validada por el hecho de que muchos o todos alrededor de mí parecen creer en eso y, por ello, me procuran razones para creer, razones convincentes puesto que, aparentemente, convencieron a mis pares y me permiten “comulgar” dentro de ideas compartidas.

Predominio de las creencias sobre la autoridad

Mis creencias menos dudosas son el resultado, en última instancia, de argumentos de autoridad (en el sentido de creencias por mediación y credibilidad atribuida a una fuente): el armisticio de la Primera Guerra Mundial se firmó el 11 de noviembre de 1918; los japoneses atacaron Pearl Harbor el 7 de diciembre de 1941; los meses de invierno en Tasmania son junio, julio y agosto; la Tierra es redonda. “Mi vida consiste en darme por satisfecho con muchas cosas”, constataba Wittgenstein. Mi tesis de partida no es solo que creer en la fe de otros es a menudo razonable, sino sobre todo que esta suerte de creencia es, por lejos, predominante, inevitable y necesaria.

Sobre este punto, permítanme referirme de inmediato a... *una autoridad*, la de Tocqueville, con el objeto de sostener la tesis del recurso razonable, pero también constante e inevitable, a la autoridad y a las creencias no probadas personalmente. Cito un pasaje de *La democracia en América*:

No hay un filósofo tan grande en el mundo que no crea un millón de cosas sobre la fe de otros, y no suponga muchas más verdades que las que estableció sobre ello. Esto no solo es necesario, sino

deseable. Un hombre que quisiera emprender el trabajo de examinar todo por sí mismo no podría conceder mucho tiempo ni atención a cada cosa; ese trabajo mantendría su mente en una agitación perpetua que no le permitiría penetrar profundamente en ninguna verdad ni detenerse con solidez en ninguna certidumbre.

Concluye con precisión Alexis de Tocqueville: “Así, la cuestión no es saber si existe una autoridad intelectual en los siglos democráticos, sino solamente *dónde está depositada* y cuál es su medida”. Tocqueville distingue la “servidumbre” voluntaria e inevitable que atañe, en principio, al “buen uso de la libertad” de parte del hombre-en-sociedad, de la *sumisión*, que sería requerida en toda circunstancia y ciegamente. La servidumbre de la que habla es una confianza razonable porque está provista de límites y dotada de criterios que deben ser establecidos.

El problema planteado por las creencias irracionales y absurdas

El objeto de la historia de las ideas es el estudio de las ideas *que fueron creídas*, que sirvieron para legitimar instituciones y acciones colectivas, para incitar a actuar en un sentido determinado. El problema más espinoso en este contexto es tener que explicar por qué, por qué razonamientos basados en qué autoridades y/o sostenidos por qué unanimidad popular, los hombres de antes (como los de hoy) llegan a mantener ideas manifiestamente irracionales y convicciones falsas que los llevan al fracaso. Sobre esta cuestión inmensa y confusa, encontramos una biblioteca de trabajos de toda índole.

Cuando se habla de “creencias”, a menudo pareciera decirse – como hacían los sociólogos positivistas de la *Belle Époque*, Vilfredo Pareto, Gustave Le Bon, Roberto Michels, etc. – que la *fe* investida en una idea es algo socialmente significativo, mientras que los razonamientos que la acompañan son siempre frágiles y dudosos, absurdos en el peor de los casos, ya que son epifenómenos, racionalizaciones falaces de una convicción que es extra-racional en relación con su fuente y por naturaleza.

La noción de *buenas razones* que utiliza un sociólogo contemporáneo, Raymond Boudon, no se refiere a una racionalidad trascendente ni rigurosa; admite la posibilidad del error bien razonado en un contexto y

una “vivencia” determinada, ya que, como indica el autor, “en ciertas circunstancias, el actor social puede tener buenas razones para estar de acuerdo con ideas falsas”. El sociólogo admite e ilustra, con numerosos ejemplos, que podemos tener o haber mantenido ideas “dudosas, frágiles o falsas” y, a la vez, disponer de buenas razones para estar de acuerdo con ellas de buena fe. Si bien es cierto que ciertos factores afectivos favorecen también las creencias y, particularmente, aquellas que parecen “dudosas, frágiles o falsas” para el observador, y esto ocurre, no por eso podemos concluir que lo afectivo es su única fuente ni la explicación final que permite descartar las razones que acompañan una idea creída. “Las creencias que nos parecen irracionales son el producto de un esfuerzo racional para interpretar el mundo con los recursos cognitivos de los que se dispone”.

Los criterios de lo razonable y lo discutible nunca son “subjetivos”: son culturales, comunitarios. Eugène Dupréel, el maestro de Chaïm Perelman, había postulado en su momento el concepto de “grupos con base de persuasión”. Al contrario de las comunidades naturales – una familia, un pueblo, un barrio-, el filósofo-sociólogo debía, según él, aislar una categoría completamente diferente de comunidades humanas: aquellas cuya cohesión es precisamente y solamente retórica y persuasiva – las “familias” intelectuales, movimientos sociales, partidos, escuelas literarias y filosóficas-.

Abordo la retórica de la argumentación como el estudio de hechos históricos y sociales. No estudio la retórica como un intemporal “arte de persuadir por el discurso”, sino como una aproximación que debe ubicarse, con sus variaciones y evoluciones, en el seno de la historia intelectual, política y cultural. Una historia dialéctica y retórica como la que planteo sería el estudio de la variación sociohistórica de los tipos de argumentaciones, los medios de prueba y los métodos de persuasión.

Ejemplo de variación histórica de los razonamientos de credibilidad: el escepticismo frente al testimonio de los milagros en Hume

En el capítulo 8 de mi tratado, investigo el desarrollo histórico de los progresos del espíritu crítico contra el argumento de autoridad y vuelvo – a través de Montaigne, de la *Lógica de Port-Royal*, de Hume,

de Locke – a la gran cuestión que ha instalado la recepción, razonable y sustentable o no, del testimonio de lo in-verosímil y lo supernatural. Investigo los avances difíciles y lentos que hace la crítica racionalista sobre el testimonio sobre los milagros.

Con seguridad, admiramos la *Lógica de Port-Royal* publicada en París en 1662, pero apenas si se admira lo más sorprendente que tiene este “arte de razonar”, que busca, en un último esfuerzo de credulidad religiosa, conciliar la razón, el testimonio de los sentidos, la fe y la verdad revelada: a saber, en el capítulo 13 de la 4ª Parte, muestra cómo “conducir bien la propia razón” con el objetivo de creer en los milagros o, más bien, de diferenciar de manera clara y racional, a través de los testimonios, el milagro verdadero del falso. Esto para llegar a concebir como fundada en la razón, aun cuando yo no haya tenido ninguna experiencia directa de un suceso de tal tipo, la credibilidad que debo depositar en aquellos que sirven de “prueba” a la verdad; fe en los milagros cristianos y no en aquellos ridículos, aducidos por las “falsas religiones”. Se supone que el “arte de razonar” permite hacer con claridad tal distinción.

En su ensayo *Of Miracles* – sección publicada aparte a partir del siglo XVIII de su *Enquiry Concerning Human Understanding* de 1748, que marca el corte de la sobre-racionalidad moderna, que despliega la afirmación de una razón *desencantada* – David Hume se enfrenta expresamente con la *Logique de Port-Royal* a raíz de este punto, argumentando que ninguna circunstancia inopinada podría volver probable un evento tan improbable como un milagro, por más insistentes que sean los testimonios que una tradición, siempre incierta, relata. En esta *Enquête sur l’entendement humain*, Hume desarrolla una reflexión previa general sobre el testimonio y las razones que se pueden tener para aceptarlo o rechazarlo. Él pertenece al grupo de aquellos que se inclinan, a falta de otra opción, a tomar como verídicos los testimonios brindados por los hombres. Plantea para ello motivos generales que están, sin embargo, balanceados por la necesidad de estar dispuesto a apreciar, según el caso, dos tipos de cosas: la fiabilidad de la persona y la verosimilitud de los hechos narrados.

Si la memoria en un cierto punto no fuera tenaz; si los hombres no tuvieran comúnmente inclinación por la verdad y un principio de honradez; si no fueran sensibles a la vergüenza cuando se des-

cubren sus mentiras; si la experiencia, digo, no mostrara que esas cualidades son inherentes a la naturaleza humana, no depositaríamos jamás la mínima confianza en el testimonio humano.

A continuación, Hume evoca una anécdota, famosa en el siglo XVIII, a pesar de que parece cuestionar la sabiduría del escepticismo sistemático. Se cuenta, dice, que antaño el rey de Siam escuchaba con una sorpresa reservada, pero confiando en su veracidad y buena fe, los relatos que hacía de su país el embajador de Holanda, hasta el día en que este le contó que en invierno el agua de sus ríos se volvían duros como piedra por lo que el rey podría hacer pasar a sus elefantes por encima. El rey habría dicho entonces: “Hasta aquí solo tenía dudas, pero ahora sé que mientes”. Ahora bien, para Hume, el escéptico rey de Siam tuvo *razón* en dudar, puesto que había justamente razonado según lo probable de su país, según lo verosímil, y lo verosímil funda la fiabilidad... hasta el punto en que lo inverosímil es verdadero. “El príncipe indio que se negó a creer las primeras historias sobre los efectos del hielo razonaba correctamente; y necesitaba naturalmente un testimonio muy sólido para dar su aprobación a los hechos producidos por un estado de la naturaleza que no le era familiar y que tenía poco que ver con los sucesos con los que había tenido una experiencia constante y uniforme”.

Volvamos, entonces, a los supuestos testimonios que hablan de milagros. Es preciso distinguir, en primer lugar, lo excepcional y lo improbable, que resultan accesibles a la razón una vez explicados, del milagro, que la desafía al desafiar la experiencia constante de los hombres:

No es ningún milagro que un hombre en aparentemente buen estado de salud muera repentinamente, pues aquella clase de muerte, aunque más infrecuente que cualquier otra, de todas formas ha sido frecuentemente observada. Pero es un milagro que un hombre muerto vuelva a la vida, pues esto no se ha observado en ningún país y época. Ha de haber, por tanto, una experiencia uniforme contra todo acontecimiento milagroso, pues, de lo contrario, tal acontecimiento no merecería ese nombre. Y como una experiencia uniforme equivale a una prueba, aquí hay una prueba directa y completa, derivada de la naturaleza del hecho, en contra de la existencia de cualquier milagro; ni puede destruirse aquella prueba, ni el milagro hacerse creíble, sino por una prueba contraria que sea superior.

La simple consecuencia es (y trátase de una máxima general digna de nuestra atención) “que ningún testimonio es suficiente para establecer un milagro, a no ser que el testimonio sea tal que su falsedad fuera más milagrosa que el hecho que intenta establecer [...]”.*

Autoridad, desconfianza y credulidad hoy

Para terminar, sin concluir, propongo esbozar una problemática histórica y sociológica que, para mí, trae consigo un potencial fructífero: me refiero a la de los *regímenes de confianza y de autoridad*, regímenes variables en el tiempo y el espacio, de los que yo tendería a hacer una línea significativa, un parámetro fundamental que debería considerarse para describir un estado de sociedad y capturar su “esencia”.

Hannah Arendt (1961) diagnosticaba hace medio siglo: “La autoridad desapareció del mundo moderno”. La filósofa fue la primera en desarrollar una constatación que sería después retomada y enunciada de cien modos. Arendt piensa la categoría en un sentido englobante que comprende la confianza investida en una fuente considerada digna de confianza, o indiscutible, el crédito y el prestigio filosóficos y eruditos, el respeto hacia las personas revestidas de un poder legítimo, la obediencia y la reverencia con respecto a los padres y los educadores y el aura sagrada que envuelve, o más bien envolvía en otro tiempo, ciertos valores políticos y patrióticos y ciertas instituciones como la Ley y los tribunales. Para Arendt, esta “desaparición”, que consideraba completa y a la que contrastaba con el rol eminente y omnipresente del respeto, la reverencia social en los estados de sociedad anteriores, se explica por la dinámica igualitaria que se pone en práctica en las democracias, por la seguridad relativa procurada por el Estado de bienestar y por la eliminación “desencantadora” de las referencias trascendentes, de la religión. La esencia de las sociedades democráticas, su tendencia al igualitarismo y al egocentrismo individualista, son factores de devaluación de la autoridad; desde luego, devaluación de la autoridad y de la sumisión al juicio de los poderes religiosos y seculares y de los “cargos de poder”, pero también devaluación de la autoridad pacífica del hombre de experiencia, el erudito y el sabio, de la autoridad impersonal de la Ley y de la Ciencia;

pérdida de la comunión social en los valores sagrados, los principios y los símbolos indiscutidos.

Muchos ensayistas actuales, hagan o no referencia a Arendt, profundizan de distintas maneras esta idea general y varios admiten temer que una sociedad en la que han desaparecido todas las autoridades y donde se riñe y disuelve la confianza pública no tenga otra opción que ir río abajo. La celebridad “mediática”, transitoria y vana, y la de las ideas de moda, volátil, reemplazarían lastimosamente la reputación durable, el prestigio y la autoridad del saber, tanto la del talento como la de la tradición. La caída del respeto social, las autoridades y las fuentes de confianza y de obediencia de antaño – empezando por la autoridad paternal, parental y la muy debilitada “autoridad marital” – forma así un tópico diversificado que inspira tanto a ensayistas y publicistas como a numerosos psicoanalistas que se han convertido en observadores sociales.

Otros pensadores conocidos – debería detenerme en cada una de estas vías de análisis – han diagnosticado y estudiado la incredulidad “posmoderna” en relación con los grandes relatos de la historia (Lyotard, 1979), la crisis de la legitimación (la *Legitimationskrise* de Jürgen Habermas), la implosión y la disolución generales del sentido de la vida en sociedad (Jean Baudrillard), el reino sustitutivo de lo efímero y lo insignificante (Gilles Lipovetsky).

Nuestra época es la del fin de las “religiones seculares”, el fin de las ortodoxias y los dogmas políticos, de la última disolución de esas creencias totales que dominaron el siglo XX. El pensamiento progresista e igualitario bajo sus múltiples formas, el optimismo de la perfectibilidad humana que apareció poco antes de 1789 se encuentran devaluados, privados de fundamento a medida que se borra toda alternativa utópica.

Fin de la autoridad de los intelectuales, por lo menos la del intelectual-oráculo, suerte de autoridad moral que dominó el siglo pasado y que – como se le repite a los presuntuosos que ambicionarían ser los sucesores de Jean Paul Sartre – ya “cumplió su ciclo”. El fin del siglo XX vio, en efecto, producirse la devaluación irremisible, que se inició en los años 1970-1980, de este rol social prestigioso, la devaluación del intelectual “comprometido” de antaño, con su terrorismo, su maniqueísmo, sus engaños por una buena causa, sus negaciones e ilusiones, la del intelectual-ideólogo, aquel que había pretendido poner letra a la cacofonía

de los enfrentamientos sociales, nacionales y geopolíticos. Se produjo una notable pérdida de prestigio y credibilidad: la de la imagen mesiánica del intelectual francés desde el Caso Dreyfus. La autoridad y el prestigio del último intelectual francés por excelencia, Jean-Paul Sartre, quien, en nombre de una posición antiimperialista negadora, ignoró a millones de encerrados, hambrientos y torturados, recibieron un golpe probablemente irreversible.

Una sociedad más desconfiada y más crédula

La democracia es una forma de sociedad cuyos cimientos son discutidos y cuyas jerarquías no son fijas, donde el poder es difuso, inestable y condicional, donde toda autoridad puede “ser cuestionada” sin correr el riesgo de una gran censura, donde todos reclaman derechos sin reconocerse deberes, donde la palabra misma de *respeto* se ha vuelto ridícula. Una paradoja fundamental resume el contraste que voy a señalar con respecto a los regímenes de confianza y autoridad anteriores a nuestro tiempo: el hombre del siglo XXI es a la vez más escéptico y más tonto que nunca: poco respetuoso, más desconfiado respecto de lo que es “oficial”, escéptico por principio respecto de lo que las autoridades dan por verdadero, pero, en compensación, excesivamente crédulo con respecto a ciertas explicaciones sospechosas, alternativas, paranoides y “complotistas”. El poder fantástico y contestatario del *rumor* es intensificado por Internet, por los blogs y las redes sociales, al tiempo que crece en el público la capacidad de dudar obstinadamente de todas las “versiones oficiales” y de desconfiar por principio de toda “verdad científica” alegada.

Esta doble tendencia es lo que analiza específicamente Gérald Bronner en *La démocratie des crédules*, ensayo publicado en 2013¹. El sociólogo, sobre la marcha de los trabajos de Raymond Boudon que tratan sobre la creencia y sus “razones”, dedica un capítulo en particular a explorar un sector-clave de la situación presente: “¿Por qué Internet se alía con las ideas dudosas?”. La especie de creencia vaga del internauta se relaciona con un razonamiento superficial latente: “Todo esto no puede ser falso, tiene que haber un núcleo de verdad”. Por ejemplo, ante los

¹ Baronner, G. (2013). *La démocratie des crédules*. París: PUF.

cientos de sitios indicados por Google que acumulan “pruebas” y “hechos” en favor de la astrología (y solamente un puñado de sitios escépticos y hoscos que refutan las pretensiones de esta pseudociencia), la persona navega con un interés variable de un sitio a otro piensa vagamente: “Los cientos de promotores de saberes ocultos no pueden ser todos tontos, ingenuos y charlatanes”. El internauta contemporáneo se sentiría arrogante, despectivo, tal vez incluso poco “democrático”, si los descartara en bloque.

La descomposición de las fuentes tradicionales de la confianza y la autoridad – y este correlato da forma a una rectificación seria de la tesis de Arendt – engendra, entonces, una sociedad tonta, muy desconfiada frente a las fuentes “oficiales”, pero también dispuesta a creer rumores de origen incierto, a seguir sin pruebas a charlatanes, taumaturgos y gurús, cuando en realidad la *fluidéz* de esas adhesiones es la norma. La Meditación trascendental, predicada por el gurú Maharashi Mahesh Yogi, sorprendentemente popular en los años 1970, volvió a la nada de donde había surgido. Los movimientos *New Age* y las religiosidades “orientales” pululan en la web, pero se concretizan – si se puede usar un verbo tal – en comunidades fugaces y cambiantes. Astrología, *I Ching* y otras “tradiciones” adivinatorias, credulidades telepáticas, cultos de la energía cósmica, expectativa de platos voladores y extraterrestres mesiánicos, religiones OVNI [*UFO religions*], prácticas de hechizos y otros medios de magia negra, doctrinas de las experiencias cercanas a la muerte: este mercado abundante obedece a la inconstancia de la moda.

De este modo, los contemporáneos se muestran, en ciertos aspectos, más dados a la credulidad que las generaciones antiguas, de “sólida” y sobria fe religiosa. ¿Podemos hablar, en efecto, de “creencias” o de “fe” cuando nos referimos a esto o deberíamos, junto a Jean-Claude Guillebaud (2005), elegir otro término menos neutro? El autor diagnostica que, en nuestros días, “la creencia ha cedido lugar a la *credulidad*”, una credulidad que engendró un *boom* económico para nada insignificante, pues la comercialización de lo mágico y lo irracional va a buen ritmo y, lo que se le escapa a las iglesias, enriquece al comercio más secular.

La tradición religiosa todavía habla a ciertas mentes, pero ya no según los dogmas establecidos por un “magisterio” y recibidos con sumisión, ni en medio de comunidades eclesiales a través de liturgias y ri-

tuales colectivos. La *privatización* actual de las creencias religiosas en América del Norte confirma la tendencia individualista y antidogmática de la que hablo y que conduce a un estado de anomia y secularización psicológica acentuadas. Danielle Hervieu-Léger (2011) habla de un presente de “religión en migajas”: ya no encontramos, dice, más que “creyentes indecisos que crean por sí mismos sus pequeños sistemas de significación y dan prioridad a la autenticidad de su búsqueda espiritual antes que al deber de conformidad prescrito por las autoridades de las instituciones religiosas a las que, en principio, pertenecen”. Una religiosidad confusa, líquida, inconstante y móvil para la era de la *Modernidad líquida* (Bauman, 2004), lo que se concibe fácilmente.

Aquí estamos instalados en una sociedad que no cree más en los dogmas de las Iglesias, ni en la autoridad de las Tradiciones, ni en los triunfos de la Ciencia, ni en el progreso ilimitado, ni en los Futuros que cantan revoluciones, pero que siempre estará apurada por llegar a ningún lado. El último hombre (como lo llamaba Nietzsche) corre hasta perder el aliento, pero sin saber adónde va, como el conejo de *Alicia en el país de las maravillas*. Parece condenado a vivir eufóricamente en un presente apurado por llegar a ninguna parte, sin tener del futuro más que la imagen de ese presente persistente en su ser o la pesadilla de algún invierno nuclear amenazante, y sin tener del pasado, a la vez, nada más que una representación vaga y truncada, como si hubiera tenido el error de *aún no ser* este presente que se ha convertido en su único horizonte.

Referencias

- Arendt, H. (1961). *Between Past and Future*. Nueva York: The Viking Press. [Arendt, H. (1995). *Entre el pasado y el futuro* (A. Pollak, Trad.). Barcelona: Península.].
- Liotard, J. F. (1979). *La condition postmoderne, rapport sur le savoir*. París: Minuit. [Liotard, J. F. (2000). *La condición posmoderna, informe sobre el saber* (M. A. Rato, Trad.). Madrid: Cátedra.].
- Guillebaud, J-C. (2005). *La force de conviction. À quoi pouvons-nous croire?* París: Seuil.
- Hervieu-Léger, D. (2011). *La religion en miettes, ou la question des sectes*. París: Calmann-Lévy.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press. [Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida* (M. Rosenberg & J. A. Squirru, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica].

