

UNA CONVERSACIÓN CON CHAÏM PERELMAN*

LA FILOSOFÍA DEBE SER COMPRENSIBLE PARA TODO EL MUNDO

El sueño secreto o manifiesto de todo filósofo consiste en añadir algo al pensamiento, o en poner en algún lugar un nuevo acento, o, al menos, en desarrollar un pensamiento original que sea duradero.

Los conceptos de «argumentación» o de «teoría de la argumentación» estarán para siempre unidos al hombre de Chaïm Perelman. Lo que quiero decir con esto deberá quedar patente al final de esta conversación.

Chaïm Perelman nació en Varsovia en 1912. Cursó sus estudios medios en Amberes; posteriormente estudia derecho y filosofía en la Universidad Libre de Bruselas (ULB) y en 1939 fue el primer filósofo de expresión flamenca propuesto como profesor asistente. Desde 1944 es catedrático en La Universidad Libre de Bruselas. A partir de 1951 Leo Apostel se encargó de sus clases en flamenco.

Chaïm Perelman publicó diversos libros, entre los que destacamos: *Retórica y filosofía*, *Tratado de la argumentación*, *Derecho, moral y filosofía*,

* BOENDERS, Frans: Een gesprek met Chaïm Perelman, *Stralen*, Jaargang XXVIII, deel I, nº 1, oct. 1974, pp. 27-37. También se recoge en el libro: *Filosofie en Maatschappij*, gesprekken met filosofen, Standaard, Antwerpen, 1974, pp. 81-92.

El campo de la argumentación. Una de sus obras, *La justicia*, ha sido traducida a diez idiomas ¹.

En 1950 fundó el Centro Interuniversitario de Lógica. Desde 1971 es presidente de la Unión Internacional de Derecho y Filosofía Social, y desde 1973 es presidente del Instituto Internacional de Filosofía. En 1962 le fue concedido el premio Francqui.

P.- El gran mérito de usted en el dominio de la filosofía es, sin lugar a dudas, el libro Tratado de la argumentación escrito en colaboración con la señora Olbrechts-Tyteca. ¿Cómo llegó usted a interesarse por la retórica, un tema tratado por Aristóteles y que en los últimos siglos ha caído en descrédito?

R.- Yo no soy filólogo, sino lógico de profesión. Presenté una tesis doctoral sobre un conocido lógico alemán Gottlob Frege. Así pues, no podía pasar inmediatamente de la antigua tradición de la retórica griega hasta mis ideas. El *Tratado de la argumentación* lleva como subtítulo «la nouvelle rhétorique» (la nueva retórica). En 1944 publiqué mi primer libro sobre la justicia, *De la Justice*. Yo era entonces positivista y no sabía en absoluto de qué manera se podrían tratar los problemas sobre valores. Lo único que yo encontraba entonces en la justicia era lo que yo nombraba justicia formal, es decir, tratar de la misma manera situaciones iguales —en derecho se dice *in paribus causis paria jura*. Pero en ese momento llegué a la conclusión de que, para decir qué es esencial e importante y qué no tiene importancia, es preciso poder juzgar y valorar. En la literatura filosófica de la época no encontré ningún trabajo sobre el tema que me satisficiera por completo. Así pensé que sería interesante desarrollar una lógica de los juicios de valor. Por eso, según el ejemplo de Gottlob Frege, que había analizado los razonamientos matemáticos para construir a partir de ahí la moderna lógica formal, traté de explicar cómo se pueden analizar los razonamientos en los que se trata sobre valores y sobre juicios de valor: en los tribunales, en la política, en la ética, en la estética, en todos aquellos dominios en los que el hombre se topa con razonamientos prácticos, deliberaciones, consideraciones, discusiones, etc. Yo me preguntaba ¿cuáles son los métodos para ocuparse de este tipo de razonamientos?, ¿cómo se puede

1 Nota del traductor: Chaim Perelman falleció en Bruselas en enero de 1984.

conseguir tal objetivo? Por ello, analicé junto con la señora Olbrechts-Tyteca a lo largo de diez años los textos más diversos.

P.- ¿Textos clásicos?

R.- No; en absoluto, textos de los periódicos, de la literatura, de la filosofía, de la teología, de cualquier parte en donde se trate sobre valores. Yo pensaba que de esta forma, al igual que Frege, podría construir una lógica. Pero no encontré una lógica de los juicios de valor, sino lo que Aristóteles había llamado razonamientos dialécticos. Estos razonamientos los analizó Aristóteles en la *Retórica*, en los *Tópicos* y en las *Refutaciones sofísticas*. Yo utilicé un material similar al empleado por Aristóteles. Por ello habría podido también llamar el resultado al que llegué nueva dialéctica, pero hoy el término dialéctica está demasiado asociado a Hegel y a Marx. Así pues, me incliné por el término retórica.

P.- Usted no comenzó volviendo a tomar los planteamientos de Aristóteles, sino que llegó a él tras un largo recorrido. ¿En qué medida ha adaptado a Aristóteles y su retórica a las necesidades de nuestro tiempo?

R.- Yo no la he adaptado en absoluto, sólo he comparado. Cuando he encontrado en Aristóteles, Quintiliano, Cicerón o cualquier otro gran pensador sobre retórica algo que yo consideraba interesante, lo he señalado. Cuando no estaba de acuerdo con Aristóteles o Quintiliano también lo he dicho. De alguna manera es el mismo tema; no se trata del desarrollo de un pensamiento antiguo, sino de una nueva manera de pensar que es comparada con otra antigua.

P.- Teoría de la argumentación; esto provoca naturalmente la cuestión: ¿Qué es un argumento tal como lo empleamos en una discusión, por ejemplo, en una conversación como ésta?

R.- En lógica hablamos de deducciones; según las reglas de la deducción vamos de unas premisas a una conclusión. Pero ésta no es nuestra única manera de pensar. Podemos también razonar de otra manera y dar argumentos a favor o en contra de una tesis o posición, razones buenas, malas, fuertes, débiles, para elegir, para llegar a una conclusión, para pronunciar una sentencia, para juzgar. En los razonamientos prácticos encontramos razones buenas o menos buenas, a favor o en contra de una decisión que tomamos o de una elección que hacemos. Usted percibirá que la estructura del razonamiento práctico es diferente de la estructura del razonamiento formal, en el que las derivaciones formales son necesarias. La argumen-

tación no lleva a una solución necesaria, a una conclusión, sino que lleva a una decisión, en la cual se establece una conexión entre razón y voluntad.

P.- ¿Una decisión que siempre es discutible?

R.- Sin duda alguna, y aquí la persona que decide, el juez o quien efectúa la elección desempeña un gran papel. Se trata de una decisión personal, a diferencia de la lógica formal que es impersonal y estructural, correcta o incorrecta.

P.- ¿Verdadera o falsa?

R.- La verdad o la falsedad la predicamos de las premisas.

P.- ¿Y la deducción acontece siguiendo unas reglas?

R.- Siguiendo unas reglas o contra ellas, en efecto. En la argumentación, en cambio, se dan argumentos buenos o malos, relevantes o irrelevantes. El valor de un argumento depende de la persona que lo defiende y del oyente, que recibe tal argumento como bueno o como malo. Así la teoría de la argumentación depende de la forma de pensar de la persona que toma el argumento como aceptable, como persuasivo. Unos consideran el argumento digno de confianza, otros no.

Ahí radica el problema: ¿cómo podemos comparar entre sí los distintos oyentes, los distintos públicos? Aquí apreciará usted que la teoría de la argumentación es el fundamento del pensamiento crítico. Cuando uno piensa, no en la lógica formal sino en metodología, que es aplicable en el campo del pensamiento crítico, entonces se puede hacer uso de la metodología de la teoría de la argumentación. Por ejemplo es argumentación en este sentido, el pensamiento jurídico aplicado por el juez.

Con eso volvemos a lo que se conoce como tópicos.

P.- ¿Usted se refiere a los clásicos topoi o lugares comunes?

R.- En efecto, esto quiere decir una aplicación retórica de la manera de pensar argumentativa.

P.- La persona del retor debe desempeñar un papel especial. Usted ha dicho que depende mucho de cómo el receptor, el hombre que escucha, o por extensión el público acepta un determinado argumento como razonable o lo rechaza como inaceptable. Pero al propio retor, ya sea por escrito u oralmente, debe concedérsele también mucha importancia. En la antigüedad el retor era un hombre con autoridad, a quien se escuchaba. En nuestra época se tiene la propensión a desconfiar del retor (quizás con razón cuando vemos los abusos que se hacen de la palabra). Alguien que

habla bien, que enlaza muchos argumentos es mirado con bastante desconfianza, ¿existe una explicación histórica de este hecho?

R.- Usted conoce que en la retórica de Aristóteles están presentes tres elementos: el ethos o la personalidad del orador, el pathos o las pasiones y los sentimientos, y el logos o la razón. Como lógico me he ocupado principalmente del logos, es decir, de la estructura de la argumentación. En la antigüedad el retor no era sólo el retor sino también un líder político y un hábil jurista. No olvide que la retórica es sólo un medio de producir algo de una manera más o menos racional o más o menos sensible. Para mí ha sido muy importante mostrar que la filosofía como oficio de la razón, recurre al mismo tiempo a un auditorio, lo que yo he llamado auditorio universal. La argumentación racional sigue el imperativo categórico de Kant: debes emplear argumentos que todos puedan aceptar. De esta manera puedes hablar de una argumentación racional, de una argumentación filosófica. En este sentido no se habla más del retor, sino del jurista, del historiador, del filósofo, que emplean todos estos métodos argumentativo-retóricos.

P.- Se ha dicho en algún momento que la retórica tiene más relación con la psicología, con la psicología social, con la sociología, e incluso con determinadas técnicas literarias, que con la filosofía...

R.- Sí, esto fue una degeneración de la lógica en el siglo XVI, cuando Ramus separó la dialéctica de la retórica. La dialéctica trata, según él, de la argumentación. La retórica se ocupa de la forma y esto se conoce en realidad como estilística. Yo llamo retórica a lo que Ramus llamaba dialéctica. Por ello, usted comprenderá que el elemento literario para mí sólo desempeña el papel de medio de convencimiento. En el *Tratado de la argumentación* he analizado estas diferentes figuras de estilo como argumentos, y en ningún caso como algo ornamental.

P.- Por consiguiente, ¿no como formas o figuras literarias?

R.- En efecto.

P.- En algún sentido esta teoría de la argumentación era algo nuevo. En relación con esto quiero preguntarle: ¿cómo fue recibida? ¿cómo reaccionó, sobre todo, la tradición analítica anglosajona frente a la teoría de la argumentación que usted defendía?

R.- Bien, algunos filósofos como Ayer y Strawson vieron lo que la teoría de la argumentación podía ofrecerle al movimiento analítico, funda-

mentalmente el elemento dinámico. La filosofía analítica no es otra cosa que un análisis estático del lenguaje ordinario. Pero yo considero el uso de la lengua como un medio para convencer a alguien. Esto quiere decir que se trata de un uso dinámico de la lengua, y éste era también el punto de partida del último Wittgenstein. En su libro *On Certainty (Über Gewissheit)* probó que la lengua es sólo un medio para la acción: acción significa no sólo actuar de hecho, sino también estar convencido de hacer algo cuando la situación es tal que se impone actuar de esta manera. Convencerse a sí mismo de algo es también una acción. A partir de esta posición, usted comprenderá por qué la filosofía analítica inglesa ha emprendido el análisis del lenguaje ordinario siguiendo el ejemplo del lenguaje formal. Pero aquí el elemento dinámico brilla totalmente por su ausencia.

P.- ¿Cuál es la relación ética-argumentación? pues usted propone que la ética desempeña un papel muy importante en el empleo de determinados argumentos.

R.- Sí, con toda seguridad, pues se puede decir que el pensar sobre la ética consiste en encontrar buenas razones para la acción emprendida. La ética es la doctrina de las buenas razones. Sin teoría de la argumentación no se puede comprender en absoluto ninguna ética, a no ser una ética entendida como obediencia a unos mandamientos. Pero si la ética consiste en seguir los mandamientos de Dios, entonces no se necesita ninguna argumentación.

P.- Así pues, existe un absoluto.

R.- Sí, una fuerza absoluta que te marca las líneas de conducta en nombre de la verdad, o en nombre de lo que tú quieres. Pero cuando quieres saber por qué actúas y cuando pretendes construir una ética racional, en el sentido de una ética crítica, en ese momento no se puede olvidar la teoría de la argumentación.

P.- Entonces, según la teoría de la argumentación, ¿no existen valores absolutos? ¿se puede afirmar esto?

R.- No, yo no digo esto. Existen valores absolutos en la teoría de la argumentación, como la justicia y la libertad. Estos son valores absolutos. Pero lo que caracteriza a estos valores absolutos es que siempre tienen doble sentido o varios sentidos. Por ello, se necesita la teoría de la argumentación para darles un contenido, un significado a estos valores generales, absolutos, universales.

P.- Por eso dice usted que el verdadero objeto de la filosofía es el estudio de las nociones confusas...

R.- ... a las cuales el filósofo debe darles un significado que sea aceptable para él en la sociedad en que vive. Así pues, en esto consiste el papel del filósofo en la sociedad: en darles a estos valores absolutos universales un contenido aceptable.

P.- Yo me pregunto ahora, ¿para qué se interesa un filósofo, rodeado por una filosofía científica, por la teoría de la argumentación, cuya verdadera razón práctica es que no puede ser formalizada? ¿ha sucedido ya algo así? ¿se ha publicado, digamoslo así, trabajos científico-positivos sobre retórica?

R.- Sí, mi amigo Apostel quería formalizar la retórica. Yo, por mi parte, diría en tanto sea posible, ¡adelante! Sería una especie de teoría de la probabilidad; pero no todo puede ser formalizado. Podemos decir que la silogística de Aristóteles es una cierta formalización de una parte de los razonamientos dialécticos. Un lógico alemán, el filósofo Lorenzen, ha mostrado que el hombre puede incluso aceptar la lógica como el conjunto de reglas de una discusión sincera. Así pues, en tanto que se trata de formalizar partes de esta argumentación, seguro que puede hacerse, ¿por qué no? En ese momento se transforma la argumentación en una operación, en un cálculo, en una lógica, pero siempre quedan varias partes fuera de esta formalización.

P.- Cuando alguien discute (no como nosotros ahora: yo que le pregunto y usted que me responde), es decir, cuando se trata en realidad de dos puntos de vista antagónicos, y cuando los defensores de ambos puntos de vista están convencidos de que ellos poseen la verdad y ambos quieren tener razón, llevarse la razón.

¿Qué le parece a usted una situación similar de dos interlocutores en una discusión? ¿encuentra usted esto negativo? ¿se debe prestar más atención a los argumentos del otro, o se debe estar convencido realmente de los propios valores y argumentar en su favor, tratar de probarlos a toda costa?

R.- Yo quisiera hacer una distinción entre discusión y debate. En un debate cada uno adopta una posición y no se trata de convencer al adversario, sino a un tercero, el público o el juez. En este caso debe hacerse todo lo posible por aportar los mejores argumentos en favor de la propia posición y

en contra de la posición del adversario, y el otro debe hacer lo propio, ya que existe un tercero, el árbitro. Sócrates dijo que ésta es la gran diferencia entre el juez y el filósofo: el filósofo quiere convencer a los otros y no busca a un tercero para arbitrar en la discusión. Pero con esto llegamos al otro asunto. Nos encontramos ante una discusión, en la cual no sabemos todavía —o no estamos seguros— de la decisión final que adoptaremos. Por medio de la discusión tratamos de encontrar una verdad o una tesis comunes que aún no conocemos. De este modo buscamos juntos una decisión sobre la que poder alcanzar un acuerdo. En una deliberación, en una discusión política no ocurre siempre que sepamos de antemano, que cada uno conozca lo que quiere. Podemos buscar juntos, y por ello debemos distinguir entre estos diferentes métodos de emplear la argumentación.

P.- ¿Cómo es que, digamos desde Descartes y la filosofía moderna, se ha concedido tan poca atención a la filosofía del derecho, y que en los últimos años, más precisamente en el último decenio, renace de nuevo la filosofía del derecho?

R.- Hasta finales del siglo XVIII, comienzos del XIX, no era necesaria ninguna filosofía del derecho. Lo que se enseñaba en esa época en las universidades era derecho natural. Y el derecho natural no necesita ninguna filosofía del derecho, es ya filosofía. En el siglo XIX el hombre se da cuenta de que el derecho no es la expresión de la *ratio scripta*, de las razones escritas, sino la expresión de la voluntad del gobierno, del soberano, de la fuerza de la nación.

P.- El derecho positivo...

R.- ... esto quiere decir que el derecho en vigor, el que está fijado, no es la expresión de la razón, sino de la voluntad. Pero entonces no existe ninguna filosofía de la voluntad. Hoy día nos hemos percibido de que el derecho no es ni la expresión de una razón abstracta, ni la expresión pura de una voluntad, sino una elección de los mejores medios para conseguir un objetivo, que por otra parte, es más o menos aceptable en la sociedad. Y para esto es necesaria la teoría de la argumentación y, por consiguiente, la filosofía.

P.- A su juicio, ¿es satisfactorio el estado actual de la filosofía del derecho?, ¿se trabaja en la dirección anteriormente apuntada?

R.- Por el momento tiene lugar una revolución en la filosofía del derecho, ya que la filosofía del derecho del pasado era filosofía aplicada al

derecho. El punto de partida de esta filosofía hasta Kant y finales del siglo XVIII no era el derecho, sino la ética, las ciencias o alguna otra cosa. Justo en este momento comenzamos a filosofar sobre el derecho, tomamos el derecho como punto de partida de nuestra filosofía. Esto es nuevo. Filosofía del derecho y teoría del derecho van juntas. En este sentido comprendemos mucho mejor lo que sucede en el derecho, cuál es el papel del juez, de los abogados y de todos aquellos que se ocupan de esta materia.

P.- De forma más precisa, ¿cuál es el criterio de justicia? En concreto: ¿cómo sé que esta acción que acabo de proponer es más justa que la acción que habría podido proponer? ¿qué es decisivo en este punto?

R.- La acción justa es la acción que se puede justificar mejor (esboza una sonrisa). Yo he sido el primero, (esto creo al menos) que ha relacionado la justicia con la justificación. La justificación es una aplicación de los valores, las creencias de una sociedad dada. La justificación es siempre algo social. No se da sin la presencia previa de ciertos valores y creencias, que forman como el marco en cuyo interior se puede justificar. Y la justificación está relacionada con la crítica, pues justificar es rechazar una crítica. En este sentido podemos decir que la justificación y el sentido crítico van íntimamente unidos.

P.- Después de ver su concepción de la justicia, sería interesante conocer su punto de vista sobre la verdad. Usted sabe que una concepción de la verdad enseña que la verdad está dada; puede estar oculta, pero sólo se llega a descubrirla y a reconocerla. Usted entiende probablemente mejor una verdad que debe estar fundada, constituida, por ejemplo, por el diálogo y por la discusión.

R.- No creo en una verdad al margen de la lengua. Encontramos la verdad en una frase, en una proposición, que en cierta medida debe poder ser verificada. Sin juicio no existe verdad. Decimos: esta es una mesa real, pero no podemos decir: ésta es una mesa verdadera.

P.- Ésta es la posición de Aristóteles.

R.- ¿Cómo se llega en este caso a un juicio verdadero, a una tesis que sea aceptable por todos? Por medio de la discusión, por el contrapeso de las objeciones, etc. La verdad es, por decirlo de alguna forma, verificada, o al menos controlada.

P.- Con esto no estamos al abrigo de todas las dificultades. Supongamos que A, B, C y D intervienen en una discusión, y que cada uno tiene una

visión diferente. Yo soy F, ajeno a los otros cuatro, y debo elegir.

R.- Cuando existen diferentes versiones, yo no hablo de verdad. En ese momento estamos ante una *concepción filosófica*. Todo el mundo tiene una visión real, no una visión verdadera. Verdadero es lo que puede ser verificado. Una visión no puede ser verificada. Por ello necesitamos un *método*, que, como es natural, está unido a una determinada visión de la realidad.

P.- *¿Qué podemos verificar? ¿solamente los enunciados de la ciencia, o también otras cosas?*

R.- En principio solamente aquello que puede ser científicamente verificado. De otro modo hablo de una visión razonable. La diferencia entre verdad y razonabilidad es ésta: si un juicio es verdadero, entonces su negación es falsa; si una visión es razonable, otra visión diferente, puede ser también razonable, lo cual demuestra que las ciencias no soportan la contradicción. Bien pueden existir diferentes filosofías que se contradigan mutuamente, pero siempre proponen una visión coherente, razonable.

P.- *En sus trabajos cita usted a menudo el nombre de Eugène Dupréel, su antiguo profesor. ¿Qué ha significado Dupréel en su pensamiento?*

R.- Dupréel era un especialista en la filosofía Griega. Escribió entre otras obras, un libro sobre los sofistas Protágoras, Gorgias, etc., considerados como los fundadores de la retórica con anterioridad a Sócrates y a Aristóteles. Dupréel no era en realidad un lógico, y probablemente por eso no vio lo interesante de la retórica como teoría de la argumentación. Pero como sociólogo y ético me mostró la importancia de las nociones confusas en la sociedad.

P.- *Su teoría de la argumentación ¿le fue sugerida por Dupréel?*

R.- Sí y además me sensibilizó para comprender algo que yo como joven positivista nunca habría comprendido.

P.- *Usted es de ascendencia judía. Cuando se ve cómo ha llegado a la noción de justicia y de legitimidad, se pregunta uno si esta preocupación no es coherente con su ser judío. ¿En qué medida desempeña el pensamiento talmúdico un papel en su obra?*

R.- Yo no he sido nunca un talmudista. En total he estudiado el Talmud, tal vez, seis meses, lo cual no es mucho tiempo, pues este estudio requiere toda la vida. Pero es verdad que la «justicia» es una noción central en el pensamiento judío. Yo he mostrado en uno de mis escritos que la justicia para los romanos estaba al mismo nivel que el *hecho* justo; los griegos buscaban la *regla* justa; para los judíos y para los cristianos la justicia se

sitúa en el *hombre* justo, o en el Ser Justo, Dios. Esto se vuelve a encontrar en San Agustín y más tarde en Malebranche, y vuelve hasta la tradición judía. En ésta no se separa la justicia de la compasión. En hebreo es, además, la misma palabra.

Una regla no puede ser al mismo tiempo justa y compasiva; una persona sí. Estas tres dimensiones de la justicia coinciden con las dimensiones jurídica, filosófica y religiosa.

P.- ¿Cuál es su posición como filósofo de la justicia frente al Estado de Israel?

R.- El Estado de Israel ha sido para los judíos a lo largo de 2000 años una esperanza. Este estado es perturbado por la violencia. Es muy difícil pensar que un estado pueda ser creado sin violencia; no conozco ningún estado que haya sido creado sin revolución o sin violencia. Los judíos trataron de crear un estado sin violencia y hasta 1948 no habían luchado nunca contra los árabes. Compraron su país, pero nunca los expulsaron. Hasta 1948 nunca fueron asesinados árabes por judíos. En esta fecha fueron los judíos los primeros en reconocer el estado de Palestina, pero los árabes no lo hicieron. Como usted sabe la Transjordania de la época reconquistó la mayor parte de este estado palestino. Después los judíos tomaron también una parte. La guerra les obligó, ellos no lo quisieron nunca. Yo no conozco ningún estado que en la intención de sus fundadores haya sido tan pacífico como el estado de Israel. Poseen un gran ejército, pero incluso lo llaman de otra forma: fuerzas de defensa. Esto es realmente así: deben defenderse, y yo creo que se defenderán, pues nadie quiere entregar su vida y su existencia.

P.- ¿Cómo es su relación con Martin Buber? - y yo le llamo casi un filósofo cristiano porque está tan cerca de la visión cristiana.

R.- Se trata de un existencialista judío. Eso quiere decir que las relaciones humanas entre mi amigo y yo son consideradas como un reflejo de la relación entre la persona y Dios. Esta es la mejor relación que puede existir.

P.- La relación yo-tú.

R.- Sí, pero este tú es Dios como modelo de esta relación. Buber es un existencialista; yo soy mucho más racionalista que él.

P.- A partir de esta conversación debe resultar evidente que la dialéctica significa para usted algo totalmente diferente de lo que significa para Hegel y para Marx. La dialéctica tiene para usted el significado griego, a

saber, el arte o la técnica de la discusión. ¿Considera usted los puntos de vista hegeliano y marxista de la dialéctica como una especie de corrupción, de degeneración?

R.- Sí en el sentido de que esta dialéctica se ha hecho impersonal. La dialéctica griega era siempre un diálogo entre dos personas, que daban razones a favor o contra algo, que criticaban, que trataban de justificar una posición, etc.; siempre personal, nunca necesaria. A causa del racionalismo Hegel y Marx hicieron de la dialéctica algo impersonal, una dialéctica objetiva. En 1970 se celebró un gran congreso sobre Hegel en Berlín Oriental, con ocasión del 200 aniversario de su nacimiento. Mis puntos de vista al respecto se publicaron en el *Hegeljahrbuch* 1970.

P.- La filosofía es para usted discernible por su importancia práctica. Usted ha investigado además los mecanismos de la razón práctica. ¿Tiene el hombre estima por una filosofía práctica? En más de una ocasión se oye decir que la filosofía se ha especializado enormemente en la actualidad, se ha convertido en algo muy abstracto, muy incomprensible. ¿Se siente inquieto por hacer la filosofía práctica, es decir, aplicable a la vida cotidiana?

R.- En primer lugar, la filosofía debe ser comprensible para todo el mundo. En segundo lugar, la función de la filosofía es hacer al hombre más razonable. La filosofía es para mí lo que ha dicho Husserl: somos los pedagogos, los educadores de los hombres. En cualquier caso, es un ideal que yo abrigo para la filosofía.

CHAÏM PERELMAN: BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

A. *Principales obras de Chaïm Perelman*

Rhétorique et Philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en philosophie, en colaboración con L. Olbrechts-Tyteca, Prefacio de E. Bréhier, P.U.F., Paris, 1952, 161 p.

Traité de l'argumentation. La Nouvelle Rhétorique, en colaboración con L. Olbrechts-Tyteca, P.U.F., París, 1958, 734 p.; 3ª edición 1976, Editions de l'Université de Bruxelles, 734 p.

Justice et Raison, Presses Universitaires de l'Université de Bruxelles, Bibliothèque de Philosophie, tomo XXV, 1963, 256 p.; 2ª edición 1970, contiene un prefacio, «De la Justice», 1945.

Philosophie morale, Presses Universitaires de Bruxelles, 2 fascículos, 1967, 258 p.; 5ª ed. 1976, 1 vol., 218 p.

Logique et Argumentation, Presses Universitaires de Bruxelles, 2 partes, 1968, 150 p.; 3ª ed. 1974.

Droit, morale et philosophie, Prefacio de Michel Villey, LGDJ, Bibliothèque de Philosophie du Droit, vol. VIII, 1968, 150 p.; 2ª ed. revisada y aumentada, 1976, 205 p.

Le Champ de l'argumentation, Presses Universitaires de Bruxelles, Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres, Tomo XLIII, 1970, 402 p.

Logique juridique - Nouvelle rhétorique. Dalloz, Colección «Méthodes du Droit», Paris, 1976, 193 p.

L'Empire rhétorique. Rhétorique et Argumentation, J. Vrin, Colección «Pour Demain», Paris, 1977, 193 p.

Le raisonnable et le déraisonnable en droit. Au-delà du positivisme juridique, Prefacio póstumo de Michel Villey, LGDJ, Paris, 1984, 203 p.

B. *Obras sobre Chaïm Perelman*

GIANFORMAGGIO BASTIDA, L.: *Gli argomenti di Perelman*. Dalla neutralità dello scienziato alla imparzialità del giudice, (Diritto et Cultura moderna, 13), Milano, ed. di Comunità, 1973.

PIERETTI, A.: *L'argomentazione nel discorso filosofico*. Analisi Critica del

pensiero di Ch. Perelman, (Methodos, 2), L.U. Japadre Editore, L'Aquila, 1979, Firenze, 208 p.

VARIOS: *La Théorie de l'argumentation. Perspectives et applications* (Mélanges publiés en hommage au Prof. Ch. Perelman) ed. Nauwelaerts, Louvain, Paris, 1963; Logique et Analyse, nouvelle série, 6e. année, n° 21 a 24.

VARIOS: *La nouvelle rhétorique. The new rhetoric*, Essais en hommage à Chaïm Perelman, Revue internationale de Philosophie, 1979 (33), n. 127-128; J. Vrin, Paris, 1979.

FRANS BOENDERS

Traducido del neerlandés por

José A. Trigueros Martínez