

El perfeccionamiento personal a través de la retórica

Achieving Personal Perfection through Rhetoric

ARTURO ZÁRATE RUIZ
Profesor de Retórica y Comunicación
El Colegio de la Frontera Norte
azarate1@riogrande.net.mx

RESUMEN

La retórica exige al orador suplir evidencia para sus propuestas, es más, partir de la experiencia sensible en el esfuerzo de establecer sus pruebas. Sin embargo, dentro de una cultura moderna, que se nutre de la filosofía empirista, el orador confunde no pocas veces la prueba con la experiencia sensible en sí. Este error presenta consecuencias desastrosas en la racionalidad del discurso. Corregirlo exige buscar la prueba en las cosas mismas. El ser de las cosas nos informa no sólo de su naturaleza, sino también de esa perfección posible, que, según su misión, el orador propone a su audiencia.

Palabras clave: retórica, evidencia, el ser como prueba, errores modernos, la propuesta retórica

ABSTRACT

Rhetoric demands that the orator supply evidence to the listeners in order to persuade them about his claims; moreover, it demands that he make sensible experience the departing point in his search of proofs. But in a modern culture nurtured by empiricism, the orator not few times mistakes proofs with sensible experience itself. This error leads to a disaster in contemporary discourse: the dismissing of any rationality. To come out from this error, the orator should look for the proof in things themselves. Things' being will inform all about things' nature, existence, and goodness. It will also inform all about things' and the person's possible perfection which the orator aims at when persuading his audience.

Keywords: rhetoric, evidence, being as the proof, modern errors, the rhetorical claim

Parte importante de la persuasión retórica consiste en que el orador pruebe sus proposiciones. Hacerlo es obligación suya, si lo solicita una audiencia a la que corresponda tomar decisiones.

—¿Por qué he de pensar siquiera en la posibilidad de hacer lo que me pides —le advierte no pocas veces el oyente—, si no me das buenas razones?

Al cumplir con la responsabilidad de probar, el orador no sólo anima con racionalidad su discurso; además, permite a los ciudadanos decidir libremente sobre los bienes que hacen posible la grandeza de la república.¹

1. Introducción a la retórica y sus pruebas

¿Pero qué es probar, qué es dar buenas razones, en la persuasión retórica? Por muy libremente que el oyente elija los bienes que le atañen, debe antes cerciorarse de que son verdaderos.² De hecho, sólo así los elegirá con libertad.³ Por tanto, probar consistiría en establecer la verdad; y esta estriba, según Tomás de Aquino, en la adecuación de las ideas —nuestras propuestas— y las cosas.⁴ Cosa que se logra, como también advierte el Aquinate, de dos modos: en la medida en que nuestras ideas se adecuen a lo que es la cosa, y en la medida en que la cosa se adecue a la idea o diseño de quien la concibió.⁵

En el primer modo, la verdad se alcanzaría a través del ejercicio de nuestras operaciones intelectuales frente a la realidad extramental.⁶ En el segundo, imprescindible en la retórica, la verdad requeriría además que podamos actuar y actuemos sobre las cosas concretas para conseguir su plenitud, o el “proyecto” en cuestión. Un lápiz, por ejemplo, es en “verdad” un lápiz si escribe, en vez de quebrársele la punta en cada intento. Un hombre lo es de veras tras vivir según el amor y la recta razón. En este segundo modo, la verdad se identificaría con el bien pleno, porque la cosa entonces alcanza su perfección.

¹ En las cortes y asambleas públicas no se resuelven simples verdades, sino los bienes que interesan a la república, como la utilidad, el honor y la justicia. Cf. ARISTÓTELES: *Retórica*, I, 3.

² Aunque la verdad y el bien se identifiquen en el ser, desde la perspectiva lógica se establece antes la verdad y luego el bien, según nos explica TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae* [S. Th.] I, q. 16, a. 4.

³ «La Verdad os hará libres». *Jn* 8, 32.

⁴ TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 16, a. 1; *De Veritate* q. 1, a. 2.

⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 16, a. 1; *De Veritate*, q. 1, a. 6. Cf. PIEPER, Josef: “La verdad de las cosas, concepto olvidado”, http://www.hottopos.com/mp2/verd_olvi.htm. El diseñador puede ser el hombre mismo, cuando produce, por ejemplo, una casa; puede ser Dios, cuando produce al hombre. La casa y el hombre serán verdaderos en la medida que se adecuen al proyecto de su creador.

⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I q. 77 et 84–89.

Probar en retórica descansaría en conjunto en los tres tipos de prueba que identificó Aristóteles como propios de este arte: las pruebas lógica, emocional y ética.⁷ La prueba lógica se referiría tanto a lo que es actualmente la cosa (lo actual, su naturaleza) como a lo que puede ser (lo posible), verificables ambos con nuestras operaciones intelectuales. La emocional aludiría a la perfección posible en cuanto que, de ser vigente, es más, de alcanzarla los hombres con sus acciones, origina un bien pleno, que mueve a la voluntad bien formada e informada a elegirla libremente en vez de lo imperfecto. La prueba ética apunta al carácter —a la virtud— que las personas debemos poseer para conducir la realidad de su pobre estado vigente a la perfección reconocida como alcanzable.⁸ Así, una retórica bien llevada no sólo se contentaría con establecer la verdad en el entendimiento, sino que trataría de instaurarla en el ser de las realidades concretas. Según los ejemplos previos, el lápiz se fabricará de tal modo que no se le rompa la punta, el hombre aprenderá y abrazará la virtud para así vivir según el amor y la recta razón. Al contrario que bastantes ciencias modernas, la retórica no se contenta con pedir a la audiencia que conozca y piense en teorías; la invita a la perfección, a los bienes plenos.

2. El empobrecimiento de las pruebas en la cultura moderna

La retórica explica detalladamente en qué consiste probar, al tratar de la “invención”.⁹ Ésta abarca la investigación, el descubrimiento, la producción, la argumentación y la prueba de las ideas. Pero, como vengo diciendo, la meta no solo es pensar en esas ideas, sino que el público se persuada, escoja y procure los bienes elegibles y concretos en su perfección.¹⁰

No pretendo entrar ahora en esos detalles, pero sí llamar la atención sobre el empobrecimiento de la teoría y, más aún, de la práctica retórica en la cultura moderna. En especial, quisiera alertar sobre confusiones básicas que se dan respecto a la evidencia que sirve para verificar y probar las proposiciones del orador. Y, despejadas estas confusiones, mostrar cómo las cosas mismas sirven de evidencia y prueba en la retórica, infundiendo racionalidad a su discurso, incluso en la discusión de los bienes elegibles. Pues repito que en retórica no se discute y concluye esta o esa idea

⁷ Cf. ARISTÓTELES: *Retórica*, I, 2.

⁸ Sobre estas tres pruebas aristotélicas ya he tratado en “Fundamentos de la retórica”, *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Madrid: Universidad Complutense, 2008.

⁹ Las cinco partes de la retórica, en los tratados clásicos, son la invención, el orden, el estilo, la memoria y la acción o presentación del discurso. El tratado que, por antonomasia, expone estas partes es *Ad C. Herennium Libri IV De Ratione Dicendi*, alguna vez erróneamente atribuido a Cicerón.

¹⁰ Las leyes votadas en las asambleas son, ciertamente, generales. Aun así no constituyen una meta en sí mismas, sino un instrumento para lograr bienes muy concretos para la comunidad (el bien común, por muy común que sea, no deja de ser un bien concreto, de ningún modo abstracto).

universal, sino que se resuelve y abraza la perfección de una realidad particular. La prueba y la evidencia deben residir, pues, en la cosa misma; es más, en la cosa concreta, singular, que se propone como elegible.

Para lograrlo, hemos de tener claro el punto de partida de la prueba. Éste descansa en las cosas mismas, en la medida en que las perciben nuestros sentidos. «Es preciso que lo que está en nuestro intelecto haya estado antes en el sentido»,¹¹ recuerda Tomás de Aquino. Y Aristóteles lo había precisado muchos siglos antes: «es imposible abstraer los universales a no ser por la inducción [...] y la inducción es imposible para quienes carecen de la percepción sensible».¹² Cualquier realidad no sensible, como la velocidad propia de un automóvil ($V = D/T$, no su mera percepción subjetiva), debe probarse con alguna operación racional que vincule el hecho objetivo de la velocidad con hechos percibidos sensiblemente: por ejemplo, entre otros, el automóvil en marcha. El Doctor Angélico lo remarca en distintos pasajes:

Es necesario afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes. Y por medio de las realidades materiales así entendidas, llegamos al conocimiento de las inmateriales.¹³

La misma esencia de las realidades físicas —irreductible a la mera materialidad— debe abstraerse de la imagen que se percibe con los sentidos, mediante la primera operación intelectual, la simple aprehensión:

De forma verdadera y completa no se puede conocer la naturaleza de la piedra o la de cualquier otro objeto material si no se la conoce existente de forma concreta. Pero lo concreto lo percibimos por los sentidos y por la imaginación. Consecuentemente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes para descubrir la naturaleza universal como presente en un objeto particular.¹⁴

Hecha esta precisión sobre el punto de partida de cualquier prueba, identifiquemos algunas de las confusiones básicas que lo pervierten.

Bastantes cursos contemporáneos de oratoria se ven sin duda animados por el celo de probar.¹⁵ Con loable rigor, exigen que el orador presente al oyente la prueba misma sobre lo que afirma o los argumentos que vinculen las proposiciones con

¹¹ TOMÁS DE AQUINO: *De veritate* q. 2, a. 3, ad. 19.

¹² ARISTÓTELES: *Segundos Analíticos*, I, 18.

¹³ TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 85, a. 1.

¹⁴ *Ib.*, q. 84, a. 7.

¹⁵ Ejemplos de textos para estos cursos son ALLEN, RON R.; MCKERROW, RAY E.: *The Pragmatics of Human Communication*. Kendall/Hunt Publishing Company, 1985. LUCAS, STEPHEN E.: *The Art of Public Speaking*. McGraw-Hill, 2003. ENGLEBERG, ISA; RAIMES, ANN: *Pocket Keys for Speakers*. Houghton Mifflin Company, 2004. O'HAIR, DAN; RUBENSTEIN, HANNAH; STEWART, ROB: *A Pocket Guide to Public Speaking*, 3rd ed. Bedford/St. Martin's, 2009.

dicha prueba.¹⁶ En cualquiera de los casos, la prueba debe ser susceptible de verificación en las cosas sensibles. Por ser “evidente” se le llama “evidencia”.

Pero como estos cursos ofrecen los preceptos retóricos sin reflexionar sobre sus fundamentos, y como, además, están inmersos en la cultura moderna, dan pie a que el estudiante confunda la verificación de los hechos a partir de la experiencia empírica con la experiencia empírica en cuanto tal; es decir, a que confunda los hechos y la realidad con lo que perciben sus sentidos, que no son lo mismo.

Una versión moderada de esta confusión consiste en identificar los “hechos” con el objeto de la definición de los mismos ofrecida por Locke.¹⁷ Será un hecho cuanto goce de las «cualidades primarias de los cuerpos», entre otras, «solidez, extensión, figura y movilidad». ¹⁸ No lo sería lo que sólo poseyera «cualidades secundarias», como «el color, el sonido y el sabor» aislados.¹⁹ Así, ateniéndonos a la expresión popular mexicana, un hecho rotundo sería “tener los pelos de la burra en la mano”, pero no mostrar su fotografía: lo cual resulta sensato si se quiere hacer pasar la fotografía por los pelos mismos de la burra. Sin embargo, de seguir a Locke estrictamente, tampoco serían “hechos” ni la justicia ejercida por el Estado ni el bien común que, ya vigente, disfruta el público. Ni la justicia ni el bien común o la paz son cosas que gocen de largo, ancho o espesor. Y no por ello, de ser vigentes, podemos negarles la categoría de hechos: existen.

Con todo, muchos estudiantes actuales parecen no percatarse de ello. Dicen atender asuntos de justicia y de bien común, pero no admiten más “hechos” que los del empirismo lockeano. Es más, para fortalecer su “rigor” incorporan con eclecticismo a la producción del discurso exigencias de muy diversa filosofía, en la medida en que estos requisitos acerquen los “hechos” a su verificación por la audiencia. Así, el lenguaje debe ser claro, sin doble sentido, como recomendaría en el siglo XVIII el quietista François de Fenelón;²⁰ pero se olvida que parte importante de la persuasión reside en invitar al oyente a que esclarezca por sí mismo lo que, con intención, veladamente se le dice.²¹ Para atajar las ambigüedades, el razonamiento ha de ser,

¹⁶ Cf., por ejemplo, TOULMIN, Stephen: *The Uses of Argument*. Cambridge University Press, 1958.

¹⁷ Entre los primeros autores que así lo hacen está George Campbell, que se inspira en el empirismo inglés, especialmente en el de John Locke. Cf. su obra *The Philosophy of Rhetoric*. Ed. Lloyd F. Bitzer (ed.). Southern Illinois University Press, 1988; 1st ed., 1776.

¹⁸ Cf. LOCKE, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, II, viii, 9—10: “These I call original or primary qualities of body, which I think we may observe to produce simple ideas in us, viz. solidity, extension, figure, motion or rest, and number... Secondary qualities of bodies... in truth are nothing in the objects themselves”. Las itálicas son mías.

¹⁹ Cf. *Ib.*, 10.

²⁰ Cf. FÉNELON, François de: *Dialogues sur l'éloquence, avec une Lettre à l'Académie française* (1718).

²¹ Sobre este punto cf. ZÁRATE RUIZ, Arturo: *El estilo artístico, reflexión e instrucción breves sobre su preceptiva clásica*. (Razón y Palabra, 2010).

en lo posible, geométrico, matemático, como recomendaría en el siglo XVII Pascal.²² Pero hay más; en cierto modo, el estudiante moderno no se conformaría con el “hecho empírico” y rústico de Locke, sino con el propuesto por los neopositivistas: el “hecho científico”, cuyas bases empíricas no se abandonan a la percepción humana, sino que deben generarse con instrumentos precisos de medida y establecerse con un Método, de modo que su expresión matemática no sólo permita “reconocer” el “hecho” sin confusión, sino también predecirlo.²³ Para nuestro estudiante, las piezas oratorias bien construidas se caracterizarían por la profusión de “estadísticas”: no hay político que se precie de su instrucción moderna, incluso mínima, y no nos bombardee, al menos, con la contabilidad de los pesos y los centavos, asistido por los “tan científicos” gráficos de pastel y polígonos de frecuencias de una presentación Power Point.

En cualquier caso, la visión de Locke prevalece en la mente del retórico en ciertos moderno. Las pruebas deben ser “sólidas”. Es más, si me apuran, “sustancias” al estilo de fray Gerundio de Campazas: no basta que me ofrezcan una sopa aguada; debe ser “sustanciosa”, tan espesa que incluso se unte en el pan.²⁴ Ciertamente, Locke mal identifica los “hechos sólidos” con “sustancias” en cuanto sólo ellos “sustentan”, validan o prueban cualquier otra idea que tengamos en mente.²⁵ De este modo, extremando la cuestión, no podría alegar nada con fundamento sobre la leche hasta que el público pueda no sólo verificar su sabor y su textura, sino también su firmeza como monumental rueda de queso grana-padano, al salir así de la misma ubre de la vaca y caer y herir su pie, ¡ay! ¡Un “hecho sólido”!

Pero, al cabo, este “hecho sólido” no es ningún “hecho”. Las meras dimensiones corporales que pretenden definirlo no constituyen el hecho en sí. No son lo mismo 30 centímetros cúbicos de oro puro que los mismos 30 centímetros cúbicos de hierro; y aunque sólo existiese el oro, no lo definirían sus dimensiones, que pueden cambiar de un momento a otro. Y menos constituye un “hecho sólido” la experiencia sensible, sea la rústica de nuestros órganos de los sentidos o la sofisticada de los instrumentos científicos de medida con que pretende verificarse el hecho. Ni su medida ni su experiencia son la cosa en sí.

Es más, de llevar el empirismo de Locke a sus consecuencias últimas, como hizo Hume, no ya una rueda de queso, sino tampoco una de molino podría reconocerse

²² Cf. PASCAL, Blaise: *De l'esprit géométrique - de l'art de persuader*. Publicado en dos partes en 1728 y 1776; escrito en 1658.

²³ El exponente más destacado del neopositivismo quizá sea Bertrand Russell. En América Latina uno de sus seguidores más destacados es Mario Bunge. Cf. su *Teoría y realidad*. Barcelona: Ariel, 1983.

²⁴ Cf. ISLA, José Francisco de: *Fray Gerundio de Campazas*. Madrid: Gabriel Ramírez, 1758.

²⁵ Cf. LOCKE, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, II, xxiii, 2. Locke confunde aquí “substancia”—lo que subsiste en sí mismo— con “sustento”, lo que sostiene una conclusión.

como “hecho”. Según Hume, no conozco sino la propia experiencia sensible:²⁶ sólo puedo hablar de la sensación de la rueda de molino, pero no de la rueda en cuanto tal; sólo puedo estar seguro de mis sensaciones. De lo demás —las cosas mismas, los objetos con largo, ancho y espesor— no puedo garantizar su existencia. Es decir, con el empirismo que anima la oratoria moderna no cabe siquiera referirse a los “hechos más sólidos”, porque el hecho no es lo mismo que la experiencia sensible.

¿Por qué habría de sorprendernos que una oratoria así animada niegue, por ejemplo, la humanidad de un embrión humano, alegando que aun no tiene apariencia de hombre? Con semejante oratoria, cabría negar hasta la realidad misma de la pareja que engendró al chiquillo, pues lo único sostenible “empíricamente” son las sensaciones experimentadas durante la unión, no los hechos que permitieron experimentarlas.

En cierto modo, podrían rechazarse incluso las mismas experiencias sensibles, pues estas no permanecen, sino que fluyen, se hallan en constante cambio. Y tampoco persiste el estímulo sensorial que provoca la experiencia. El brillo de luz o la onda sonora que estimulan los sentidos no son los mismos de un instante a otro; ni tampoco las bases materiales de mi organismo, que me permiten sentir, o la materia de los cuerpos que provocan los estímulos sensoriales. Recordemos el agua del célebre río de Heráclito: no es la misma en el primer chapuzón y en el segundo. O el principio de incertidumbre de Heisenberg: conforme más conocemos la posición de una partícula, menos sabemos de su trayectoria. “¿Que tuve estremecimientos psíquicos y orgánicos?”, se preguntarían el padre o la madre de un recién nacido: “no lo sé, porque ¿cómo puedo identificar o afirmar lo que no goza de permanencia?”

En breve, el empirismo radical conduce al escepticismo extremo. Con sus prejuicios sobre lo que es posible afirmar, impide reconocer ningún hecho.

Ahora bien, aun cuando mantengamos la confusión entre el “hecho” y la “experiencia sensible”, como ocurre con un empirismo moderado al estilo de Locke, los “hechos” se reducirían a sus manifestaciones corporales vigentes. Por tanto, no legitimarían ningún razonamiento moral como los que exige la retórica, referentes a la perfección posible, pues ésta no es todavía vigente y, menos aún, perceptible por los simples sentidos. Por no gozar todavía de vigencia, por ser sólo un valor que se persigue, no puede probarse “empíricamente”, en cuanto que todavía no hay modo de experimentarla. Aunque esta perfección posible o valor se finque en el ser, en el diseño de la cosa, y aunque sepamos de él a través del entendimiento, no se puede sin embargo ver, ni tocar, ni oler: los empiristas deberán descartar que radique objetivamente en la cosa. De mantenernos dentro de los prejuicios empiristas, nos topamos

²⁶ HUME, David: *A Treatise on Human Nature, Being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects*, (1739–1740) Introduction.

con la “guillotina de Hume”: del “ser” jamás se podría predicar el “deber ser”,²⁷ del “frío hecho” jamás se podría predicar ningún valor, del engendrar un ser humano jamás se podría inferir la obligación, es más, el bien objetivo de la paternidad.²⁸

Las consecuencias de esta confusión entre las cosas y su experiencia sensible son desastrosas. Como es bien sabido, no pudiendo sostener la objetividad de los bienes, Adam Smith tratará de fundamentar la obligación moral en “sentimientos morales”, que el común de la humanidad comparte.²⁹ El propio Hume no podría reconocer la objetividad del arte y de la belleza; reduciría éstos a la experiencia sensible en sí, es más, a gozar de “buen gusto”, es decir, de órganos de los sentidos muy grandes y poderosos, como los del Lobo de Caperucita, cabría afirmar con un deje de ironía, privilegiados en su capacidad de experimentar sensaciones (aunque, después de todo, el Lobo no sepa de dónde vienen esas sensaciones, si es que vienen).³⁰ No pudiendo explicar, a partir de la experiencia sensible, el descubrimiento de las grandes ideas de los genios, como la ley de Boyle-Mariotte ($P1V1 = P2V2$), Lord Henry Home Kames las atribuiría a sus cerebros desquiciados, y daría así pie a la imagen del “científico loco” en la cultura popular.³¹ Immanuel Kant explicaría la ciencia a partir del cosmos que la mente misma impone al caos de la realidad.³² Resulta así que el orden no está en las cosas, sino en la mente o en la experiencia del pensante. Hoy, “científicos” como Andrew Newberg y Eugene D’Aquili tratan de explicar la fe no con base en la Revelación sino en tomografías de la actividad cerebral de los creyentes.³³

En fin, es relevante para la retórica notar que, desde esta óptica, el orador ya no puede hablar de bienes reales, objetivos, sino de experiencias subjetivas, de lo que cada quien siente que le gusta. Más aún, como después de todo no existen “sentimientos morales” compartidos por el común de la humanidad, según supuso Smith —¿cómo lo voy a saber si la experiencia, subjetiva en sí, no puede compartirse?—, el bien común debe definirse de alguna otra manera: por ejemplo, según lo que más

²⁷ *Ib.* III, I, I.

²⁸ Por supuesto, una ética de bienes no es idéntica a una deontología. Una supone el libre arbitrio, la otra tiene el tufo determinista del “deber ser”, el cual si no se cumple es falla, por así decirlo, de un mecanismo, no de un hombre que escoge como le da la gana entre un menú de bienes, algunos, sí, necesarios para la perfección del hombre mismo, otros muchos de ellos, sin embargo, elegibles. No me sorprende que las deontologías suelen surgir en ambientes protestantes, especialmente los calvinistas. David Hume y compañeros de la “ilustración” escocesa lo eran.

²⁹ Cf. SMITH, Adam: *The Theory of Moral Sentiments* (1759).

³⁰ Cf. HUME, David: “Of the Standards of Taste”; in *Four Dissertations*. Thoemmes Press, 1998, 1st ed., 1757.

³¹ Cf. KAMES, Lord Henry Home: *Elements of Criticism*, (1776). Vid., por ejemplo, sus referencias a los “genios” como presa de las pasiones, en libro 1, “Introduction”, o sus referencias a la agudeza o capacidad de descubrimiento como opuestas al buen juicio, en libro 1, capítulo i. Comparar con la discusión sobre el “cerebro de Einstein” de BARTHES, Roland: *Mythologies*. Paris: Éditions du Seuil, 1957.

³² Cf. KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, (1781).

³³ Cf. MIRANDA, Noemí: “La fe en el cerebro”; *El Nuevo Diario*, (Managua, Nicaragua: 1 de marzo del 2001).

plazca o satisfaga sensiblemente a una colectividad en un momento u otro. Así, hoy el orador suele definir el bien común sin atender al objeto de nuestra voluntad; le basta consultar el “sentir” de las mayorías, cual si éste siguiera siendo consultable, tras haber negado la capacidad del hombre de conocer aun las realidades corporales, por ejemplo, el entrevistado a quien se pide opinión. De hecho, quien se atreva en este siglo a disociar el “bien común” del “sentir de las mayorías” será tachado de enemigo de la democracia.

De este modo, paralelos a los cursos de retórica contemporáneos, o incluso mezclados con ellos, nos encontramos con los de retórica “motivista”. En semejante contexto, según denunció Booth, todo lo dicta el corazón, las agallas, las hormonas.³⁴ En tales casos, el orador no prueba, sino que adapta su discurso a los gustos de la audiencia. La investigación del comunicador consiste en encuestar o analizar su potencial público.³⁵ Su persuasión descansa en presentar sus propuestas como las más próximas a las apetencias del oyente, con independencia de que lo sean o no. En la medida que se satisfagan tales apetencias —no importa cómo—, se convierten a su vez en el bien “objetivo” que hay que alcanzar. “Chatear” por la red computarizada se declara “vida social”; tener relaciones íntimas con quien se te antoje es considerado “amor”; brindar sin parar con cinco botellas de tequila se celebra como “¡salud!”; matar a tus propios hijos, abortar con más o menos conciencia, se consagra como “derecho reproductivo”.

Los bienes no se definen ni se proponen en términos reales, objetivos, sino con los parámetros subjetivos del placer efímero, del sentirte a gusto aquí y ahora. El apetito no es suscitado al percibir el bien, sino que, al contrario, el propio deseo define o constituye el bien, y se manipula lo que fuere necesario para hacer creer a una audiencia que tal o cual bien existe.³⁶ Y el comunicador ni siquiera se percata de la falsedad de sus informaciones, porque él cree que lo que vende no es el producto real (desde la perspectiva empirista, no puede saber si lo hay), sino la publicidad. Cabe notar que esta oratoria no es una aberración necesariamente moderna. Ya la había enseñado Gorgias en el siglo IV a. de C., y denunciado Sócrates como “confitería”.³⁷ Aun así, no podemos ignorar hasta qué extremos invade nuestra cultura.

³⁴ Cf. BOOTH, Wayne C.: *Modern Dogma and the Rhetoric of Assent*. The University of Chicago Press, 1974.

³⁵ Cf., por ejemplo, LUCAS, Stephen E.: *The Art of Public Speaking*. McGraw-Hill, 2003.

³⁶ Esto lo llega a proponer el racionalista Blas Pascal cuando a una audiencia no le basta el discurso matemático. Cf. *De l'esprit géométrique—de l'art de persuader*, publicado en dos partes en 1728 y 1776, y escrito en 1658. Y lo propone el empirista George Campbell cuando a una audiencia no le bastan los “hechos”. Cf. su obra *The Philosophy of Rhetoric*, Ed. Lloyd F. Bitzer (Southern Illinois University Press, 1988; 1st ed., 1776).

³⁷ Cf. PLATÓN: *Gorgias*.

Cuando la oratoria se desentiende finalmente de toda realidad, degenera en lo que —en el siglo V a. de C.— Protágoras había vendido como “ortoepeia”,³⁸ o Hugo Blair, contemporáneo de Hume, como “belletrismo”:³⁹ es decir, la sola preocupación por el lenguaje. Entonces el orador espera que el ornato y sonoridad de sus palabras deslumbren a la audiencia para alcanzar la persuasión. Aunque la práctica es vieja —en el siglo IV Sócrates la había condenado, con referencia al poeta Lisias⁴⁰—, tal vez hoy se encuentre todavía más extendida. De hecho, son muchas las licenciaturas de ciencias de la comunicación centradas exclusivamente en el manejo de los medios; innumerables, las que toman muy a pecho el dicho de McLuhan “el medio es el mensaje”.⁴¹

En gran medida, no podría ser otro el estado de la retórica en un mundo que no reconoce la realidad en su plenitud. Se exige al estudiante que pruebe. Pero los prejuicios modernos impiden que pueda hacerlo estableciendo el vínculo entre las ideas y las cosas mismas, y entre el hecho sensible y la perfección posible, que sólo se atisba en la naturaleza de la cosa. Se le exige que pruebe con la pura experiencia empírica, apta como mucho para atrapar vientos o perseguir sombras, por la continua mutación tanto de la materia que hace perceptibles las cosas como de la misma experiencia sensible.

3. La naturaleza de la cosa y la identificación de la prueba

Sanear la retórica exige dejar de lado los prejuicios modernos y acercarse a las cosas tal como son. Para lograrlo, hablemos de nuevo del punto de partida, de la experiencia sensible que nos informa de lo real. Y, a continuación, apelemos también a la naturaleza de las cosas, que constituye la base para identificar las pruebas.

Remarquemos que *la experiencia sensible nos informa de las cosas, y no de sí misma*, como propone Hume, al negar que quepa conocer algo más allá de la experiencia sensible en sí.⁴² De manera análoga a como nuestros deseos, al sentirlos,

³⁸ Cf., PLATÓN: *Teetetes y Protágoras*; DIOGENES LAERTIUS: *Lives Of Eminent Philosophers*, translated by R. D. Hicks, 2 vols. Cambridge MA: Harvard University Press, 1959.

³⁹ Cf. BLAIR, Hugo: *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, 1783 [uso la edición de Harold F. Harding, (Southern Illinois University Press, 1965)].

⁴⁰ Cf. PLATÓN: *Fedro*.

⁴¹ Cf. McLuhan, Marshall: *Understanding Media: The Extensions of Man*, (Gingko Press 1964).

⁴² Cf. HUME, David: *A Treatise on Human Nature, Being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects*, (1739–1740) Introduction. Sobre cuánto ha influido este error en el pensamiento moderno, cf. ADLER, Mortimer J.: *Ten Philosophical Mistakes*. New York: Touchstone, 1985.

se refieren al bien deseado, y no a sí mismos,⁴³ tampoco nuestras sensaciones, como el calor, se cierran en sí, sino que apuntan al objeto externo que provoca la sensación, en este caso, la brasa. Por supuesto, la experiencia sensible puede convertirse en objeto de nuestra reflexión. Podemos preguntarnos sobre el propio calor que sentimos y excluir de nuestra reflexión a la brasa. Pero entonces el acto de reflexión, y no la sensación de calor, es el informante, y el calor sentido es el objeto del que somos informados.

Sabemos, además, y desde antiguo, que nuestra experiencia sensible no se reduce a lo ofrecido por los sentidos externos. Por ejemplo, también es experiencia sensible la que tenemos de nuestros estados fisiológicos —la sed— y psicológicos —el entusiasmo—. Esta experiencia no entra forzosamente por los ojos, la nariz, el oído, el tacto o la lengua, pues no siempre se refiere a realidades exteriores al hombre. Pero que no nos informe de asuntos externos no debe hacernos pensar que no dé noticia de algo distinto a la experiencia sentida en cuanto tal. La sed —una experiencia sensible en sí— no me informa tanto ni tan sólo de la sed misma, sino también de mi deshidratación.

Asimismo, es conocido que la experiencia sensible sobre los hechos externos no se reduce a la percepción que ofrecen nuestros sentidos externos, como parecería defender Locke. Hombres y animales gozamos también de varios sentidos internos, que abren la puerta al conocimiento de hechos externos incorpóreos. La lista de sentidos internos que ofrece Tomás de Aquino incluye el sentido común, la fantasía, la memoria, la estimativa y la imaginación.⁴⁴ Y con ellos captamos hechos tan reales como los ya citados “pelos de la burra”, pero que pasarían desapercibidos a los meros sentidos externos, por no tratarse de hechos físicos. Por ejemplo, el sentido común vincula la experiencia que cada sentido externo captura de manera independiente, digamos, la de la avispa que vemos y la del dolor en la nariz que produce su aguijón. Ese vínculo no se ve, ni se huele, ni se toca, pero existe, y aun animales tan poco espabilados como las gallinas establecen la relación entre una cosa y la otra. Es real. El que no vean con sus ojos esa relación no las convierte en “escépticas”, es decir en más bobas, a punto de que al avistar una avispa se dejen picar por ella. Gracias a la estimativa, un perro adivina la trayectoria de la pelota que le lanzamos. Aunque no huela, ni oiga, ni pueda mirar la trayectoria en sí —lo único que puede ver es la pelota—, el perro no es tan insensato como para ignorar dicho recorrido y no poder capturar la pelota. La trayectoria es real. La estimativa permite a un tigre intuir inclusive causas, aunque no sea consciente de ello y menos las llame así —pues es, después de todo, un animal—. No sólo intuye el itinerario de la presa a la que espera en acecho, también adivina la presencia de un rival intruso que hace a

⁴³ Cf., por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 16, a. 1.

⁴⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 78, a. 4.

su esperada presa desviarse de su ruta. Sin haber visto ni oído ni olido al rival, el tigre ya adivina dónde está por la reacción que causó en la presa, por el cambio de rumbo. Esa causa, aunque no visible aún, es real, y el tigre no es tan simple como para no adivinar la posición de su adversario y prepararse a defender su territorio. ¡Témalo el invasor!

Es cierto, pues, que sin los sentidos no podemos conocer los hechos externos, pero ni la experiencia sensible en sí es el hecho, ni los hechos de que somos informados por nuestros sentidos se reducen a meros cuerpos susceptibles de ser vistos, oídos, gustados o tocados. He allí las relaciones entre los objetos, he allí sus trayectorias, he allí las causas y los efectos, por citar algunos hechos que aunque sean “invisibles”, incorpóreos y no subsistan en sí mismos —es decir, aun no siendo sustancias— no dejan por ello de ser reales.

Hablemos, pues, de la naturaleza o esencia de las cosas que, a diferencia de los ejemplos previos, puede presentarse en los cuerpos, y que aun así trasciende la mera materialidad de esos cuerpos y no por ello deja de existir, y que el hombre no deja de conocer, aunque, por trascender a la materia en sí, ni la vea ni la oiga. Más todavía, reconocerla es crucial para el hombre, porque basado en ella identifica las pruebas de su discurso.

Para lograrlo, conviene poner atención al hilemorfismo aristotélico. Según nos explica el Estagirita, las cosas corpóreas no sólo son materia sino también forma, una y otra integradas de forma indisoluble, de modo que no puede existir la cosa sin la materia y tampoco sin su forma, ni pueden reducirse la una al contenido ni la otra al continente.⁴⁵ Reducir la cosa a su materia es como llamar “casa” a un montón de ladrillos. Reducir la cosa a su forma es como llamar “casa” a su diseño en un papel.

Si la materia son los materiales que permiten a un cuerpo su existencia concreta, la forma es lo que define y distingue esa existencia. Si la materia permite a los sentidos percibir un cuerpo y verificar en ella la existencia de ese cuerpo,⁴⁶ su forma o *naturaleza* permite al entendimiento distinguirla de otras realidades.⁴⁷ Pero sólo tras distinguir esa cosa de otras, por un acto de percepción no meramente sensible sino también inteligente, se verifica la existencia de dicha cosa. No podemos verificar nada si no sabemos antes qué es lo que se debe verificar.

Ciertamente, cabe percibir con los sentidos la forma singularísima de cada cuerpo individual, en su manifestación externa.⁴⁸ Eso permite a una gaviota distinguir a sus

⁴⁵ Cf. ARISTÓTELES: *Metafísica*, VII y VIII.

⁴⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 84, a. 6–7.

⁴⁷ Cf. *Ib.*, a. 1–2.

⁴⁸ Entonces de la materia misma se abstraen las condiciones materiales individuantes. Cf. *S. Th.* I, 84, 2.

polluelos de otros que se amontonan en una colonia de un millón de nidos. Eso me permite distinguir la voz de uno de mis hermanos de la del otro y de la de mi madre.

Pero la índole universal de cada forma singularísima no es perceptible con los sentidos. Por pertenecer no sólo a esta cosa, sino también a las restantes, no está atada a la materia irrepetible de ésta, ésa y aquella cosa, sino que trasciende sus respectivas materias.

Aun así, no deja de ser real, ni es ignorada tampoco por el hombre. Aunque, por su condición universal, no sea en sí sensible, existe y la podemos conocer. La “sillez” de una silla pertenece a cada silla que vemos y no es mero constructo mental, frente a lo que no pocos autores contemporáneos sostienen al describir las teorías científicas modernas.⁴⁹ Aunque la “sillez” sea universal y, por rebasar las singularidades materiales, no la veamos, sabemos de ella porque, encarnada en cualquier silla, hace que cada silla sea lo que es. Y lo sabemos porque podemos abstraer esa “sillez” de la imagen de cada una. Los hombres gozamos del entendimiento. Así, aunque debamos partir de imágenes sensibles que por sí mismas no nos reportan todavía nada de la “sillez”, vamos más allá de lo que vemos: descubrimos con las distintas operaciones del entendimiento lo que verdaderamente comparten entre sí las distintas sillas. Desentrañamos su naturaleza universal: asiento con patas, respaldo y sin brazos, para una sola persona. Así lo explica Tomás de Aquino:

[...] en las mismas realidades sensibles vemos que la forma se encuentra de modo distinto en unas y en otras. Ejemplo: En un ser la blancura puede ser más intensa que en otro. En un ser la blancura va unida a la dulzura; y en otro, no. De la misma manera, la forma sensible se encuentra diversamente en lo exterior al alma y en el sentido que recibe las formas de lo sensible inmaterialmente. Ejemplo: El color del oro sin el oro. Igualmente, el entendimiento percibe las especies de los cuerpos materiales y móviles, inmaterial e inmóvilmente, según su propia naturaleza, pues lo recibido está en quien lo recibe según conforme al modo de éste. Por lo tanto, hay que concluir que el alma conoce lo corporal por el entendimiento inmaterial, universal, y necesariamente.⁵⁰

Sin comparar una cosa con otra de su misma clase, pues basta compararla consigo misma, podemos también descubrir su naturaleza. Lo hacemos a través del tiempo al advertir en ella lo transitorio o contingente y lo permanente o necesario. Y lo hacemos al descomponer su todo en partes y descubrir qué le es accidental, qué propio y qué esencial para que siga siendo lo que es. En retórica, la teoría artística de los tópicos⁵¹ y la de la agudeza⁵² asisten al entendimiento cuando realiza estas

⁴⁹ Cf., por ejemplo, KUHN, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. University of Chicago Press, 1970.

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 84, a. 1.

⁵¹ Cf., por ejemplo, BOECIO, *De Topicis Differentiis*, Versión latina y traducción al inglés de Eleonore Stump. Ithaca - Londres: Cornell University Press, 1976; escrito 523 d. C.

⁵² Cf., por ejemplo, GRACIÁN Y MORALES, Baltasar: *Agudeza y Arte de Ingenio*. Huesca, 1648.

abstracciones. Cualquiera de los modos por los que abstraemos la naturaleza de la cosa nos permite trascender su materialidad, según explica también el Aquinate:

Por lo tanto, hay que concluir que los objetos materiales conocidos están en quien conoce no materialmente, sino, más bien, inmaterialmente. Esto es así porque el acto del entendimiento comprende los objetos que están fuera de quien conoce, ya que es evidente que conocemos lo externo a nosotros. Ahora bien, por la materia la forma está determinada a un ser único y concreto. Por eso es evidente que la razón de la materialidad y del conocimiento son opuestos. De este modo, los seres que reciben sólo materialmente las formas de otros seres, no pueden conocer de ningún modo, como, por ejemplo, las plantas, tal como se dice en el II libro *De Anima*. En cambio, cuanto más inmaterialmente un ser posee la forma de lo conocido, más perfectamente conoce. Por eso el entendimiento, que abstrae la especie inteligible no sólo de la materia, sino también de las condiciones materiales individuantes, conoce más perfectamente que los sentidos, los cuales reciben su forma de lo conocido sin su materia, pero con sus condiciones materiales. De entre los sentidos, el de la vista es el más capacitado para conocer, porque, como dijimos ya (q. 78, a. 3), es el menos material. Entre los entendimientos, cuanto más inmaterial, más perfecto.⁵³

Ahora bien, sólo al descubrir con el entendimiento la naturaleza de una cosa —es decir, al atender a lo que trasciende los aspectos individuantes de su materialidad—, podemos empezar a discutir racionalmente sobre algo. Aunque la puerta del conocimiento sea la experiencia sensible, con ella sola no es posible discutir ni verificar nada, por más que lo pretendan quienes comulgan con el empirismo. «Lo que fluye constantemente no puede ser aprehendido con certeza, puesto que desaparece antes de ser juzgado por la mente»,⁵⁴ nos recuerda Tomás de Aquino. Sólo lo permanente, lo necesario, lo esencial —aspectos inmateriales de la cosa que se descubren en su forma— permiten a una persona hablar de ella.⁵⁵ Sólo tras entender y definir qué se ha de discutir y qué se tiene que verificar, podemos cumplir con ambas tareas. Sólo tras reconocer y precisar en abstracto qué es una vaca, qué es leche, qué es producción lechera y qué es México, podemos discutir sobre la producción de leche de vaca en México y aun sobre su existencia.

«La primera operación considera qué es la cosa —nos recuerda el Doctor Angélico—, la segunda, que sea».⁵⁶ Parafraseando: la primera operación considera la esencia de una cosa; la segunda, que exista, que sea de hecho. Esta segunda operación nos permite hablar de “hechos”, no la primera. Pero sin la primera no podemos definir la prueba. Sólo tras descubrir la naturaleza, gracias a la simple aprehensión,

⁵³ TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 84, a. 2.

⁵⁴ *Ib.*, a. 1.

⁵⁵ Cf. *Ib.*, a. 2.

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO: *In I Sent.* d. 19, q. 5, a. 1, ad 7.

podemos luego verificar con una percepción no sólo sensible sino inteligente⁵⁷ la existencia de la cosa, reconocer la prueba. Porque únicamente cuando sabemos qué es la cosa podemos confirmar su existencia.

Cabe recordar una tercera operación, la inferencia, que permite verificar a través de realidades materiales percibidas las que por el momento no podemos ver: por ejemplo, sabemos que la Tierra es redonda tras contemplar un eclipse de Luna. La inferencia nos lleva a descubrir realidades inmateriales, que, en la medida en que existen, no debemos dudar en reconocer también como “hechos”.⁵⁸ Podemos así, sin ninguna duda,⁵⁹ presentar como hechos a Dios y el espíritu del hombre, y, tarea del orador, la justicia, el honor y el bien común, en la medida en que hablemos de su naturaleza misma o de sus posibilidades ya vigentes.⁶⁰

Quejarse de que la naturaleza, las formas universales, que hacen posible el entendimiento y el juicio, no pueden en sí verse, ni tocarse, ni ser asequibles a ningún otro sentido, sino sólo entenderse por un proceso de abstracción y verificarse —esto es, probarse— por medio de un proceso de percepción inteligente de la imagen de una cosa corpórea, o por un proceso de inferencia cuando la cosa, como el alma, es inmaterial; y declararse por ello escéptico, o, por resultar más cómodo, relativista, asumiendo que sólo hay puntos de vista y no realidades ni hechos que discutir... , resulta más irracional que negar la realidad de las imágenes, de la materia, de los cuerpos en sí. Pues estos, ciertamente, se pueden tocar, ver, saborear y, en general, percibir sensiblemente; pero no conocerse razonablemente, ni verificarse, ni juzgarse, puesto que se hallan en un continuo flujo, tanto por la inconstante percepción sensible en sí, como por lo inconstante de la materia que compone las cosas.⁶¹ La forma permanece y podemos verificarla mediante la abstracción y la observación, mientras que la materia, aunque sensible, nunca es la misma. Consecuencia: desde la perspectiva relativista, escéptica o empirista nunca podría haber discusión retórica —ni cualquier otra—, porque el objeto en debate no sería el mismo. En cambio, al reconocer la naturaleza y el ser de las cosas sí puede haber discusión.

Es más, cuestionar la existencia de las formas en las cosas porque no son directamente conocibles, sino abstraídas por el intelecto, es como cuestionar la existencia

⁵⁷ Entonces, si bien los sentidos perciben la imagen material que permite afirmar la existencia de algo, la inteligencia verifica, repitiendo la abstracción, cuál es ese algo específico existente.

⁵⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 85, a. 1.

⁵⁹ Si todavía cupiera alguna duda, no es lógica sino psicológica. El no ver con nuestros propios ojos a Dios nos hace dudar, a veces, como a Tomás. El Ser divino, por supuesto, es más necesario que mi nariz, que, por verla, contemplo con gran convencimiento psicológico.

⁶⁰ La justicia, el honor y el bien común (o utilidad pública) son los valores que animan la oratoria judicial, epidíctica y deliberativa. Cf. ARISTÓTELES: *Retórica*, I, iii.

⁶¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 84, a. 1.

de la materia de los cuerpos por no saber de ella directamente sino a través de los sentidos. Es incluso más irracional, porque la forma permanece, mientras que la materia, por más sensible que sea, cambia. Negar la realidad de esas formas a la vez que se celebra y abraza la experiencia sensible de las imágenes tiene menos de filosófico que de afectación intelectual. Ambas realidades requieren para su conocimiento de la mediación de una facultad humana: el entendimiento, para las formas; la sensibilidad, para las imágenes. No obstante, el entendimiento resulta más noble por develarnos, sólo él, lo que permanece, la naturaleza de las cosas; por permitirnos, sólo él, una discusión razonable de los bienes elegibles.

4. El alcance de la prueba, una vez verificada la naturaleza de la cosa

Ciertamente, la aprehensión y la verificación de la naturaleza de las cosas sensibles —que establecen la prueba— no se reducen a informarnos sobre qué es la cosa y su existencia. También nos informan sobre ella en cuanto bien vigente, es más, en cuanto bien posible. Y nos informan de algo que no puede ignorar la retórica: que la existencia en sí de la cosa sensible no depende de la cosa misma.

Poniendo a un lado el falso dogma de la “guillotina de Hume”, los bienes se reconocen objetivamente en las cosas con base en la identidad entre lo que es la cosa —que descubre el entendimiento— y su bondad.⁶² Su discusión y elección concretas es justo la tarea de la retórica.

Si hay, pues, una distinción entre la verdad que el intelecto entiende y el bien que la voluntad abraza, ésta no reside en los seres en sí, sino en la facultad humana de la que cada ser es objeto. Es más, tal distinción no levanta una barrera infranqueable entre las dos facultades del mismo espíritu humano. Pues es la propia razón la que, tras atestiguarlo como verdadero y permanente, ordena a la voluntad abrazar el bien.⁶³ Que la voluntad finalmente lo haga o no es harina de otro costal.

La unidad del objeto se da inclusive ante la sensación y el apetito sensible. Aunque uno perciba y otro desee lo experimentado sensiblemente, ambos se refieren a una misma manifestación material de las cosas, que causa la sensación y despierta el deseo, pues de ningún modo el deseo es la causa de la sensación. Sería como decir que mi percepción causa la imagen de la cosa. No hay, pues, ese abismo infranqueable entre el ser y los bienes que propone Hume. No lo hay siquiera en las puras bases materiales de las cosas.

⁶² Cf. *Ib.*, q. 16, a. 1.

⁶³ Cf. *Ib.* I-II, q. 17, a. 1.

Es, sin embargo, la forma de las cosas la que, abstraída por el entendimiento a partir de la imagen, permite primero descubrir la verdad y luego proponerla como bien a la voluntad. Esta forma existe en la cosa, y su permanencia (algo de lo que carecen las meras bases materiales de las cosas) hace posible que conozcamos y amemos razonablemente la cosa. En su intento de persuadir, la retórica no desdeña las imágenes, pues estas nos presentan ya, veladamente, el ser y, además, atraen el apetito sensible y presentan a la voluntad el bien singular y material a elegir —por ejemplo, no esta caricia de amor sino esta otra— según sus elementos más concretos y aun accidentales. No obstante, un argumento retórico bien fundado descansa en un saber que va más allá de la sensibilidad y se finca en la naturaleza de las cosas. De modo que el argumento no sólo deja de ser “punto de vista”, sino un voluble apetito. Se finca en el ser, que permite predicar tanto la verdad como el bien de la cosa. Cualquier persona puede verificarlo: pues si un punto de vista o un voluble deseo —que descansan en la percepción sensible y subjetiva de la mera imagen— cambian de persona a persona y de un instante a otro, no así la forma de la cosa, que permanece en el objeto. En este último caso, aun aspectos muy singulares y accidentales de la forma, por ejemplo, los de esta cara bonita y no los de aquella otra, se pueden distinguir sin cuestionar su objetividad. Son asequibles y reconocibles inequívocamente mediante las operaciones intelectuales de cualquier entendimiento bien formado. En virtud de su relativa permanencia, puede definirse objetivamente y es observable por todos: por ejemplo, que este rostro presenta una arruga pero sonrío con naturalidad, mientras aquel otro, terso, sonrío artificialmente. De manera objetiva se pueden, pues, debatir y tomar decisiones sobre ellos.

Ahora bien, tras identificarlo con el ser, la verificación del bien comprende no sólo el bien vigente, sino también el posible. Ciertamente, si lo que aparece ahora de la cosa fuera su única posibilidad de existencia, bastaría ella para identificársele con el bien, porque aun así gozaría de ser, de una bondad objetiva de la que podría prendarse la voluntad. Pero el ser no se nos muestra de una manera estática, no es una pieza de información que se fija en un inventario, un dato congelado como los que recogen algunos científicos y con los que hacen cálculos y predicciones. El ser no es un “hecho” en su sentido gramatical, o sólo sensible, que nos refiera algo que ya está “concluido”, “acabado”. El ser es algo en acto, algo que está siendo, algo no comparable con una fotografía, al contrario de lo que sucede con el dato, con el “hecho” en su sentido gramatical (de participio pasado). Más bien debe compararse con una película, con una historia que todavía está siendo contada. El ser es algo que *es*, tan así que los filósofos al hablar de las cosas evitan llamarlas “hechos” (en su sentido gramatical) y prefieren llamarlas “entes”: de manera análoga, el que oye no es denominado “oído” sino “oyente”, y al que preside no se le llama “presidido” sino “presidente”.

Que el ser sea asimilable a una película implica que manifiesta múltiples posibilidades: en una ocasión el caballo cojea, en otra corre, en otra brinca. Pero, como

en toda buena película, descubrimos que unas posibilidades le son coherentes, pertenecen a lo que es propio de su “historia” o diseño, y otras no: por ejemplo, que el caballo cace, se coma a un tigre y finalmente se voltee por sí sólo como calcetín. Podemos advertir tal diferencia porque lo que permanece del caballo —su naturaleza, su forma, lo que de veras es actual, según precisa Aristóteles⁶⁴— nos impide contemplar como posibilidad del caballo que cace, coma tigres y lo demás, no así el que corra y relinche; no que el oxígeno al combinarse con hidrógeno produzca ácido, sí agua.

Por tanto, que cada realidad sea un ente, algo como una “película”, permite descubrir en la naturaleza de las cosas tanto su actualidad vigente como las muchas posibles manifestaciones que su naturaleza implica, tanto las que ya se dieron como las que podrían darse. Así, al comprar un coche, no sólo lo veo estacionado en la sala de exhibición, sino que “percibo” sus tremendas potencialidades de carrera; al ver a un muchacho que me abre la puerta de una vivienda, lo saludo y le hago una pregunta porque ya entiendo en él la capacidad de hablar y de contestar. Si no son “hechos” en el sentido gramatical, o en el puramente sensible y vigente, el que aquél ya corra y éste ya hable y conteste, sí lo son en cuanto potencial real —ya existente en la forma, aunque no se vea ni se oiga ni se toque todavía— el que el auto pueda correr y el que el muchacho sea capaz de hablar y contestar. De no ser así, no tendría ningún sentido comprar el auto ni hacer una pregunta, tal como ocurriría al tratar de entrevistar a un perro.

Por supuesto, es también potencial del auto y del muchacho, el fallar: el uno no marchar; el otro, ni siquiera escuchar.⁶⁵ Pero eso no niega el potencial real de correr y contestar. De otra manera, carecería de sentido la profesión del mecánico que repara automóviles para que sí marchen, o la del médico o del educador, que pretenden que los muchachos escuchen y hablen. Por añadir otro ejemplo, también sería un sinsentido cualquier narrativa, pues con ella se espera que el oyente anticipe con emoción las acciones de los personajes en la trama de la historia, aun cuando tales acciones no estén expresadas con obviedad en el relato. El lector no podría anticiparlas si en la naturaleza misma de los caracteres no cupiese la posibilidad de tales acciones.

⁶⁴ Cf., por ejemplo, ARISTÓTELES: *Metafísica*, VIII, 2.

⁶⁵ La falla puede consistir en no llevar a su plenitud la naturaleza de la cosa, por ejemplo, que un caballo no galope sino sólo trote. Y puede inclusive consistir en contrariar dicha naturaleza, por ejemplo, que una yegua no alimente sino se alimente de sus hijos. En este último caso, la falla no puede preverse como posibilidad con base en el conocimiento universal de la cosa, pues el universal, que es el diseño, no contempla dicha posibilidad. Por lo mismo, de concretarse dicha posibilidad, por contrariar al mismo diseño, a la misma naturaleza, puede identificarse entonces como una perversión o degeneración o una monstruosidad. En el caso del hombre, cualesquier fallas voluntarias cuando es posible la perfección hacen del hombre inmoral, por él elegir el mal.

En fin, si al contemplar a los entes descubrimos no sólo su naturaleza, según su manifestación vigente, sino también sus posibilidades, es más, si recordamos la identidad entre el ser y el bien, hemos de considerar que, cuando la razón verifica y presenta las cosas como bienes a la voluntad, no sólo verifica y le presenta la bondad universal de su naturaleza, sino también la particular de sus distintas posibilidades. De allí que la voluntad pueda escoger aquélla que mejor se acerque a la perfección alcanzable. De allí que elija entre las cosas aquélla que mejor pueda ofrecerle perfección: un auto con motor en vez de un auto sin motor. Es más, de allí que el hombre escoja entre las cosas no meramente las buenas en sí, sino aquéllas que son buenas porque les ayudan a sí mismo y a sus hermanos a alcanzar la perfección humana. Pues la tarea eximia del orador no es vender a su público bienes externos (por ejemplo, un auto), sino la misma perfección humana (la virtud), verificable al sopesar las distintas posibilidades, al descubrir y entender en cada hombre la naturaleza humana que, por ser diseño y proyecto, encarna y verifica en sí misma también la ley moral.

Cabe aquí un señalamiento adicional sobre el alcance de la prueba tras la aprehensión y la observación de la naturaleza de la cosa. Con ellas se descubre que la existencia de ninguna cosa sensible, incluido el hombre, descansa en la cosa en sí. Es decir, la cosa, aunque exista, no goza del poder de existir por sí misma. Por observación se da uno cuenta que la naturaleza permanece, pero su existencia no. Las cosas sensibles, aun los hombres, somos en consecuencia contingentes. La contingencia de nuestra existencia, por inferencia, exige un Ser Necesario que la explique. Y la permanencia del diseño en la cosa exige un Mandato por parte del Diseñador y Legislador. En cualquiera de los casos inferimos, según nos explica el Aquinate, a Dios.⁶⁶

En lo que concierne al hombre, cabe destacar los siguientes corolarios de la contingencia de su existencia y la permanencia de su diseño. Ni la existencia ni su diseño, la ley moral, surgen del hombre, aunque estén presentes en él. La existencia le viene de Dios y su diseño también. Careciendo en sí de potestad sobre su existencia y sobre su naturaleza, no corresponde al hombre decidir sobre ellos, sino sólo en actuar de acuerdo con ellos. Lo cual no lo convierte en un autómatas, pues parte del diseño del hombre es actuar con libertad con base en el mismo diseño, tan libre como un futbolista puede pegarle al balón en un campo de juego mientras no pierda de vista que, entre las reglas del juego, existe una portería en donde se deben meter los goles. De ignorar la portería, de ignorar el diseño, no ganó libertad sino que malogró, es más, dio al traste con todo el juego.

⁶⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 2, a. 3. La contingencia nos remite a la tercera vía para probar la existencia de Dios. El orden de la naturaleza nos remite a la quinta vía que habla del diseño, de la finalidad, de las cosas, lo cual supone un Diseñador, un Fin, es decir Dios.

La discusión, en retórica, no debe versar por tanto sobre si obedecer o no la ley moral en sí, sino sobre cómo cumplirla de la mejor manera, a tenor de las múltiples posibilidades.

Resumamos los alcances de la prueba, de la *evidencia*. De ningún modo ésta consiste en la mera experiencia sensible y subjetiva de las cosas. Los mismos empiristas, que la abrazaron así, no llegaron a considerarla más que un “belief”, una mudable opinión, no algo que aporte certidumbre, a punto que se proclamaron “escépticos”.⁶⁷ La verdadera evidencia, pues, consiste en la *forma* que el entendimiento descubre y abstrae, tras la percepción sensible, en las cosas; una forma que supera puntos de vista e inconstantes deseos; una forma que rebasa el mismo flujo de la materialidad singularísima de la cosa; una forma que, aunque universal, puede, por abstracción y observación, ser verificada —de manera inequívoca en la cosa particular donde se halla encarnada— por distintos observadores, siempre que estos gocen de los sentidos requeridos y, además, de una razón bien adiestrada, capaz de aprehender la forma en las imágenes percibidas; una forma que nos informa no sólo de la verdad sino también del bien de esa cosa particular, en la medida que esta verdad y este bien se identifican con el ser de la cosa; una forma que nos informa tanto de la naturaleza de la cosa como de sus posibilidades, unas más cercanas que otras a la perfección y, como consecuencia, unas más elegibles por la voluntad que otras. Y aunque la existencia de la cosa y la del hombre mismo sean contingentes, su diseño, su naturaleza, al persistir, indican a la persona en qué consiste esa perfección. Sólo así la evidencia se constituye en base firme de prueba y punto cierto de partida en el debate razonable de los bienes elegibles, tarea propia de la retórica. Sólo así podemos hablar con seriedad de las pruebas de este arte que funda las civilizaciones, según bien lo expuso Cicerón: «¿qué otra virtud congrega a la humanidad antes dispersa en un lugar, o la guía fuera de sus condiciones originalmente salvajes hacia las condiciones presentes de civilización?»⁶⁸

5. La persona frente a la evidencia

Cabe finalmente preguntarnos qué sucede cuando la persona encara algo “tan rotundo” como la evidencia misma. Parecería que no cabe otra actitud que rendirse a ella automáticamente, pues “la tiene frente a sus ojos”. Incluso parece que debería

⁶⁷ Cf., por ejemplo, HUME, David: “Of the Academical or Sceptical Philosophy”; in *An Enquiry Concerning Human Understanding*. (1748). XII.

⁶⁸ CICERÓN: *De Oratore* I, 33–34. [Cicerón, *De Oratore* I, II, versión latina y traducción al inglés de E. W. Sutton. Cambridge: Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1979; *De Oratore* III, versión latina y traducción al inglés de H. Rackham. Cambridge: Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1977].

responder como una computadora cuando se le alimenta con datos: obrando sin más según las instrucciones recibidas.

De hecho, distintas tradiciones educativas han reducido su proyecto a “destruir la ignorancia”, a suplir la carencia de información. Platón parece proponerlo en *Gorgias*. Las perversiones de Calicles se disiparían si conociera la verdadera justicia. Así entendido, es el proyecto de la Ilustración: los problemas de la humanidad desaparecerían al desterrar la oscuridad, el oscurantismo, y ofrecer las Luces. En *Emilio*,⁶⁹ Rousseau prácticamente detestó cualquier esfuerzo formativo en los niños. Para él serían deformantes. Bastaría para el correcto desarrollo de los niños que adquiriesen por sí mismos experiencia, información de la vida. *L'Encyclopédie* de Diderot es un proyecto, más que científico, informativo.⁷⁰ Los datos, la información, la “evidencia” reducida a su concepción moderna, bastan para que reinen las “Luces” entre los hombres.

Un proyecto así, puramente informativo, no deja de parecer interesante. Sin embargo, ignora lo que es el hombre. La verdadera evidencia no es algo que se aprehenda automáticamente ni, menos, que determine las acciones de las personas.

Como he notado, aun la percepción de las imágenes exige la mediación de los sentidos, es más, de la inteligencia. Si un hombre no goza desde el nacimiento de la vista, cualesquier colores son imposibles de concebir inclusive en sueños. También, muchas veces, si un hombre no educa sus sentidos con la guía de su inteligencia, numerosa experiencia sensible le pasaría desapercibida, como bien prueban los gastrónomos, los catadores de vinos y los expertos en perfumes. En gran medida, gracias a su lenguaje los pueblos amazónicos precisan los múltiples tonos de verde de su selva húmeda, que pasan desapercibidos para quienes hablamos español, en parte por carecer del lenguaje que nos indica tales precisiones. Y no es que la distinción no exista en la cosa y más bien descansa en el mero lenguaje. Es que el lenguaje, al llevar la inteligencia a su término,⁷¹ hace posible la percepción inteligente misma.

Agreguemos a esto que la mediación de los sentidos y de la inteligencia no son simples talentos dados, mecánicos, sino hábitos que se deben adquirir y educar. El hombre debe lograr el señorío sobre ellos. La sabiduría, la ciencia, la prudencia, el arte, la inteligencia no son aptitudes poseídas en plenitud desde el nacimiento, ni datos que insertar en el cerebro del hombre, igual que un chip en una computadora. Son hábitos, virtudes intelectuales en terminología de Aristóteles, que se adquieren con una educación formativa.⁷² El ser humano conoce en la medida en que goza

⁶⁹ Cf. ROUSSEAU, Jean Jacques: *Émile ou de l'Éducation*. La Haya: 1762.

⁷⁰ De hecho, moderno. Enamorado del dato, no del conocer la naturaleza de la cosa.

⁷¹ Cf., por ejemplo, IRABURU, José María: “Lenguaje católico oscuro y débil”. *Reforma o apostasía* (19 de agosto del 2009).

⁷² Cf. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, especialmente, VI.

de ellos. Pero también las virtudes morales influyen en la capacidad cognoscitiva humana. Como asimismo recuerda Aristóteles, quien no es valiente difícilmente puede reconocer la posibilidad de éxito en los retos que exigen valentía. El cobarde no puede saber “evidencialmente” nada acerca de la valentía, porque carece de experiencia sobre ella.⁷³ Y no es que la valentía no exista, no sea real aquí o allá en otras personas, sino que sólo cabe reconocerla “experiencialmente”, percibirla como evidencia, vivirla y gozarla. Para que alguien comience a percibirla como evidencia, es necesario que practique la valentía, la correspondiente virtud. Lo más próximo a la evidencia directa es reconocer la valentía en los demás, pero dicho saber no surge de la experiencia propia, sino del testimonio, de la confianza en quienes sí gozan de la virtud. Empezar a practicarla implica, en cierto modo, un acto de fe en el testimonio de quienes le invitan a hacerlo.

Ahora bien, en la medida que el hombre conozca, o se esfuerce por conocer, manifiesta no sólo sus conocimientos, sino también sus hábitos, sus costumbres intelectuales. Tales hábitos, por ser suyos, por responder a su libre albedrío tanto como a su razón, nos hablan de su *personalidad*. Los hábitos intelectuales o morales, que permiten a alguien conocer o esforzarse en el conocer, son muy personales, muy suyos, a punto que definen su carácter. Y este carácter no es algo que el orador deba ignorar. San Gregorio Magno recomienda al predicador adaptar el anuncio de la Verdad a la heterogeneidad de su público,⁷⁴ a los múltiples caminos por los que cada oyente capta la *evidencia*. La diversidad de vías no anula la unicidad de la verdad. Sin embargo, nos recuerda que a ella no se llega mediante un único “Método”, sino de múltiples modos, dependientes también de la pluralidad de personalidades.

Ahora bien, que el orador atienda sólo a la razón del oyente es una minucia si lo comparamos al reto de conquistar su voluntad. Pues esta es libre incluso para hacer el mal con plena conciencia.⁷⁵ No me corresponde explicar este misterio.

Hay, al menos, un segundo reto: la posible diversidad de respuestas del entendimiento y la voluntad ante la evidencia. Aunque la evidencia en sí sea la misma por estar fincada en el ser de la cosa, las respuestas de cada facultad pueden diferir en función de la tarea que cada una desempeña, por los distintos objetos que cada una persigue. El entendimiento conoce y la voluntad quiere. «El fin del apetito, que es el bien, está en lo apetecido; pero el fin del conocimiento, que es lo verdadero, está en el mismo entendimiento», nos recuerda Tomás de Aquino.⁷⁶ El entendimiento aislado aprehendería sólo la naturaleza de la cosa y no la cosa en sí, pues la naturaleza

⁷³ Cf. *Ib.*, III, 8.

⁷⁴ Cf. GREGORIO MAGNO: *Regula Pastoralis*, III, i.

⁷⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO: *Quaestiones Disputatae de Malo*, según transcribe el texto Carlos Llano Cifuentes en *Examen filosófico del acto de la decisión*. México: Universidad Panamericana, 1998.

⁷⁶ TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 3, a. 1.

se conoce sólo de manera universal y, en cuanto universal, no se circunscribe a una cosa específica, sino a todas las de su clase; al contrario, la voluntad quiere de ordinario algo en sí mismo concreto, en toda su plenitud, y no cualquier otra realidad de su misma clase. Por ejemplo, el conocimiento conoce lo que es el agua, mientras que la voluntad quiere y se sacia no con el agua abstracta, sino con “esta” agua, contenida en este vaso. El entendimiento en cuanto tal conoce lo que es ser mujer con datos aplicables, por su universalidad, a muchas mujeres; la voluntad bien formada sólo quiere como esposa a *esta* mujer.

En resumen, el objeto del conocimiento, la verdad, es universal; el de la voluntad, el bien, en su última condición de bien, es particular, es la cosa singularísima misma. El entendimiento puede así elucubrar mil maneras de salvar el mundo; la voluntad debe abrazar finalmente esta ley específica y no aquella otra, y aplicarla en éste, ése o aquel caso singularísimo: no sólo elige un conocimiento universal, sino la cosa particularísima misma.

En este sentido, la capacidad de elegir se multiplica. La cuestión no es sólo elegir mujer, sino qué mujer. No sólo comprar un auto, sino qué auto. Mientras el entendimiento sirve a una verdad universal —y así debe ser—, a punto de que lo que yo conozco puede conocerlo de igual modo mi vecino, la voluntad acaba por elegir no sólo el bien universal —que es su obligación moral—, sino este bien concreto, como la posibilidad preferida para llevar *personalmente* a su plenitud el bien moral.⁷⁷

Ya el bien universal, por ejemplo la misma hora del día para todos en la ciudad, tiene un no sé qué de concreto, que exige a nuestra voluntad no un mero conocimiento abstracto, sino una respuesta específica y personal: por ejemplo, levantarme a las seis de la mañana y ponerme a trabajar o, perezoso, silenciar el reloj despertador que me recuerda la alborada. Según mi respuesta a ese bien, a esa *evidencia*, voy forjando una u otra clase de persona.

Con otras palabras: en la medida en que finalmente elegimos éste o ese bien concreto entre las múltiples posibilidades de cumplir el bien moral, vamos definiendo también lo que cada uno somos, nuestra personalidad singularísima. En este sentido, la elección de un bien concreto —incluso tan aparentemente banal como un coche u otro— nunca se reduce a ese bien, sino que incluye la elección de la clase de persona que quiero ser. De ahí que Edwin Black sugiera que en cualquier propuesta retórica, aun el masticar chicle, no se pide al oyente sólo eso, el masticar chicle; se

⁷⁷ La libertad de que goza el hombre de definir su personalidad según abrace este bien en vez de aquel otro no anula el bien moral, la esencia humana que permanece en toda persona, como propone Jean Paul Sartre en *El ser y la nada*, (1943). El diseño, la naturaleza humana, sigue allí. La tarea del hombre es darle plenitud según un menú múltiple de posibilidades que puede elegir para lograrlo.

solicita también que sea una persona de este tipo y no de este otro, porque serlo va implícito finalmente en abrazar o no la propuesta.⁷⁸

La tarea de la retórica no se reduce a proponer un bien concreto al oyente; le incita también a que sea un hombre bueno de esta o esta otra manera específica.

Esto puede parecer una intrusión para quien, con mentalidad individualista, considera que proponerle que haga o deje de hacer algo resulta siempre una aborrecible intromisión en asuntos que le conciernen sólo a él. Pero, aun así, la tarea es legítima en al menos dos sentidos:

a) Según recuerda Aristóteles, constituye un signo de amistad que un orador desee y proponga el bien a un oyente, en la medida que efectivamente lo sea para quien escucha.⁷⁹ Es más, en cuanto el orador persuade al oyente sin forzarlo, no puede quejarse de intromisión: conserva su libertad para decidirse en un sentido o su opuesto.

b) Ninguna persona es un individuo aislado, que viva y se defina a sí misma en soledad. Ni siquiera está inscrita en un grupo de manera accidental. Es por esencia un ser social, como también precisa Aristóteles.⁸⁰ Que así sea exige al hombre modelarse a sí mismo, sin ignorar a todos aquéllos a quienes su definición afectaría. Pues al escoger este bien en lugar de aquel no se configura sólo a sí mismo, sino también a su familia, a su grupo, a su comunidad y aun a su nación. Escoger, pues, es ciertamente una tarea personal, pero que afecta a todos los implicados. Lo que finalmente yo escoja no sólo cincelará mi propia persona, sino también, en distinta medida, a quienes me son cercanos.

De ahí la necesidad de la retórica. De ahí la conveniencia de un arte que permita no sólo escoger bien los bienes sino elegir bien, además, la clase de personas y sociedades que dibujarían la plenitud específica de cada uno.

⁷⁸ Cf. BLACK, Edwin: "The Second Persona"; in *Quarterly Journal of Speech* 56 (1970).

⁷⁹ Cf. ARISTÓTELES: *Retórica* II, 4.

⁸⁰ Cf. ARISTÓTELES: *Política* I.

Normas editoriales

Presentación de originales

• Los textos, originales e inéditos, deberán ser relativos a los temas que sugieren el título y subtítulo de la revista y que se explicitan en la *Información general (Cobertura temática)*. Para optar a su publicación es preceptivo atenerse a las siguientes normas:

1. La extensión máxima, incluidos los espacios, será de 70.000 caracteres para los Artículos y de 45.000 para las Notas. Esta norma general es susceptible de excepciones, cuando se trate de trabajos cuya unidad temática lo requiera. Asimismo, los trabajos que, por el mismo motivo, excedan el doble de la extensión aquí indicada, podrán ser publicados en dos números sucesivos.

2. El Título de los trabajos ha de constar en el idioma original y en inglés. Los artículos irán precedidos de un resumen, entre 500 y 1000 caracteres, seguido de 5 a 7 palabras clave (o expresiones muy breves); uno y otras —el resumen y las palabras o expresiones clave—, también en los dos idiomas.

3. Los trabajos se redactarán en formato Word (.doc o .docx), con las siguientes características:

Tipo de letra: Palatino Linotype

Tamaño de letra: 11

Márgenes: 3 cm. laterales y 2'5 superior e inferior

Espacio interlineal: Sencillo

4. Las citas y referencias deberán redactarse en el orden y con el formato siguientes: APELLIDO(S) e inicial(es) de nombre(s), *título de la obra* o "artículo", revista y volumen (si es el caso), ciudad de publicación: editorial, año y página/s. A modo de ejemplo:

MARTÍNEZ PORCELL, J., *Metafísica de la persona*, Barcelona: Balmes, 2008, p. 159.

FORMENT GIRALT, E., "Autoconciencia y ser en Santo Tomás de Aquino", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 8, SOFIME, Zaragoza, 2001, pp. 11-30.

SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1976, pp. 11-30.

Tras la primera cita de una obra, en las siguientes *podrán* utilizarse (no es preceptivo) las abreviaturas comunes en los trabajos de investigación.

Cuando se trate de autores clásicos, las obras se citarán según las normas y costumbres habituales entre los especialistas.

La Redacción se reserva el derecho de unificar los modos de citar, con el fin de facilitar la lectura.

- Normas para el envío de originales:

1. Los trabajos se enviarán a través del Sitio Web de *Metafísica y Persona* (www.metyper.com). Además del texto completo, con las notas a pie de página correspondientes, sólo deben figurar en este documento el título y subtítulo. Para someter el texto al arbitraje ciego, según se describe en el *Procedimiento de evaluación*, no constará en él ni el nombre del autor ni dato o referencia algunos que permitan identificarle.

2. Toda colaboración deberá ir acompañada de un documento con una breve noticia curricular y académica del autor. En ese mismo documento deben figurar claramente: *a)* El título del trabajo y, si lo tuviere, el subtítulo, tal como figuran en el artículo o nota; *b)* el nombre y apellido(s) del autor; *c)* la adscripción académica completa; *d)* la dirección electrónica. De manera opcional, si lo considera oportuno, el autor puede incluir otros datos que faciliten su localización: número de teléfono, dirección postal, etc.

Procedimiento de evaluación

- La selección de los artículos y notas para *Metafísica y Persona* se rige por el siguiente *sistema de evaluación*.

1. *Arbitraje*. Todos los trabajos serán evaluados y dictaminados por dos académicos del máximo nivel y especialistas en el tema sobre el que versa el artículo o la nota. Los árbitros siempre serán ajenos al Consejo Directivo y al Consejo de Redacción.

Se tratará de un arbitraje doble-ciego. Los artículos han de recibir dos dictámenes favorables. En el caso de las notas, un solo dictamen favorable hará posible su publicación, y uno solo en contra podrá impedirlo.

Con independencia de cuál sea el dictamen, las opiniones de los árbitros y sus observaciones o sugerencias se comunicarán al autor a través de la dirección de correo electrónico que este haya facilitado, en un plazo no superior a dos meses desde la recepción del original.

— En caso de que se considere publicable, pero el dictamen incluya sugerencias, el autor será libre de tomarlas o no en cuenta e incorporarlas al trabajo, siempre dentro del plazo previsto.

— Si la publicación está condicionada a ciertas mejoras, la aceptación definitiva dependerá de la adecuación real entre los cambios incorporados y la propuesta de los dictaminadores.

— Cuando el dictamen rechace la publicación, el autor tiene plena libertad para asumir las correcciones, elaborarlas, incorporarlas al texto y volver a presentarlo para su publicación en un número posterior de *Metafísica y Persona*, que en su momento se someterá, como cualquier otra publicación, a nuevo arbitraje.

2. *Autoría*. Una vez editados sus escritos, los autores podrán utilizarlos y difundirlos con total libertad, refiriéndose siempre a la revista *Metafísica y persona* como el lugar en que inicialmente se publicaron.

3. *Certificación y envío de ejemplares*. Los autores cuyos trabajos sean publicados recibirán por correo postal dos ejemplares de la revista en que el artículo/nota haya sido publicado.

En caso de que lo soliciten, se les enviará también un certificado de que el trabajo ha sido aceptado para su publicación por la revista y que será publicado en su momento.

Suscripciones

La suscripción a la *Revista* es anual y comprende dos números. Existen cuatro tipos de suscripción, cada una con sus propias características:

Suscripción a la versión digital.- Para recibir por correo electrónico nuestra publicación, así como también las noticias relevantes sobre la *Revista*, es necesario enviar un correo electrónico a contacto@metyper.com, añadiendo los siguientes datos: nombre completo, filiación institucional y correo electrónico.

Suscripción a la versión física.- La suscripción anual a la versión física de la *Revista* tiene un costo de \$62.00 USD, más gastos de envío. Para recibirla físicamente es necesario enviar un correo electrónico a cpa.filosofia@upaep.mx, y añadir la siguiente información: nombre completo, filiación institucional, correo electrónico y dirección completa a la que se enviarán los ejemplares. Una vez recibida esta información, la *Revista* hará llegar al interesado los datos necesarios para realizar el pago y este, una vez hecho efectivo dicho pago, enviará una copia escaneada del recibo a la misma dirección electrónica (cpa.filosofia@upaep.mx).

Intercambio de publicaciones.- Para solicitar el intercambio de publicaciones, es necesario enviar un correo electrónico con todos los datos de la *Revista* que se ofrece en intercambio a: cpa.filosofia@upaep.mx.

Adquisición de números individuales.- Para solicitar un número específico en su versión física, contactar con la *Revista* en la dirección: cpa.filosofia@upaep.mx.