

Fernando Quintana
TOPICA Y DERECHO*
(Actualidad de la tópica)

La publicación del trabajo programático de Theodor Viehweg *Topik und Jurisprudenz* en 1953 —que ha tenido varias ediciones, traducido al español en 1964, por Taurus, Madrid— ha suscitado viva polémica en los ambientes algo tradicionales de los juristas. El propósito de la obra era mostrar la presencia de ciertos 'elementos' muy especiales, que la tradición retórica antigua y el humanismo designaron con el nombre de 'topoi' o 'loci communes', en la construcción de la ciencia del Derecho o jurisprudencia. El intento, aunque incompleto, vino a poner de manifiesto el trasfondo casi agotado de una polémica en torno a la naturaleza del Derecho entre positivistas y jusnaturalistas. Así, Heinrich Henkel, en su *Introducción a la Filosofía del Derecho* (Madrid: Taurus, 1968, pp. 676 y sgts.) se sitúa en un punto de esta larga polémica y nos dice que »los esfuerzos para alcanzar una comprensión básica del Derecho figuran, hasta ahora, bajo la alternativa 'positivismo jurídico o derecho natural'«, que esto ya no parece sostenible, por lo que en lo sucesivo habrá que preguntarse antes bien por aquellos elementos de construcción de soluciones jurídicas a situaciones que se presentan, pero que no están dados al modo como quiere un positivista. Estos son los 'topoi', que operan como criterios rectores o puntos directrices, y que se pueden agrupar en 'topoi' que pertenecen a la formación real del derecho, como las determinaciones antropológicas o sociológicas, estructuras sociales, intereses, fines, etc., y 'topoi' que sirven como criterios valorativos o con pretensión normativa, como la equidad, la oportunidad, la seguridad, etc.

Este intento provocó reacciones de distinta índole y ha terminado por exceder los estrictos marcos de la discusión al interior de las disciplinas jurídicas, para mostrarse como una reflexión que se inserta en un debate más amplio que concierne al estado actual de la filosofía en su relación con la retórica, o para decirlo en otros términos, filosofía y lenguaje.

Han sido muchos los autores que han señalado el carácter ejemplarizador que ha tenido el debate al interior de las disciplinas jurídicas, sea como expresión de una cuestión más amplia, sea, en suma, como lo indica Hans-Georg Ga-

*El tema de este trabajo fue materia de una conferencia dictada en el Departamento de Filosofía, Sede Norte, el 10 de octubre de 1975, por gentil invitación del profesor Humberto Giannini, director del Departamento.

damer, en *Wahrheit und Methode*, como un caso ilustrativo del estado de la reflexión sobre la hermenéutica. Y en efecto, para este autor, lo que está en juego es que el fenómeno del entender y del interpretar (como expresión recta de lo entendido), no es tan sólo un problema especial de la doctrina del método de las ciencias del espíritu, sino de la experiencia del mundo.

Desde muy antiguo ha habido una hermenéutica teológica y una hermenéutica jurídica, a la que se agregan otras hermenéuticas, en un decurso milenario, las que no presentan en realidad una cuestión teórica, sino más bien un conjunto de técnicas o procedimientos prácticos para que el juez o el sacerdote ejercieran su ministerio, que éstos concebían como adecuados para ello. Pero por esto mismo, desde su origen, la hermenéutica amenaza con salirse de sus límites fijados y trata de encontrar su sitio en el corazón mismo de la reflexión filosófica. La modernidad impuso la idea de que la hermenéutica pertenecía al método del entendimiento, bajo la presión, incontenible entonces, de un ideal de certeza y conocimiento, metódicamente obtenidos. Por esto, la hermenéutica hasta el período romántico —como trata de mostrarlo Dilthey, en *El Nacimiento de la Hermenéutica (Die Entstehung der Hermeneutik, Gesammelte Schrifften, t. v, pp. 317-318)*—, en los ámbitos teológicos, jurídicos y filológicos que siguen desarrollos paralelos, asume ese papel tan característico de técnica del entender e interpretar, adquiriendo el rango de un presupuesto el principio de la literalidad invocado por la Reforma. El punto de vista de Lutero, para la hermenéutica bíblica, es el de *sui ipsius* interpres. Esto significa que no es necesario acudir a la *tradición* para entender e interpretar un texto bíblico o legal o literario, como tampoco a la vieja doctrina de los cuatro sentidos (literal, moral o tropológico, alegórico y anagógico, de Hugo Saint-Victor). Pero algo de la antigua retórica se mantuvo, cual fue la conocida circularidad entre todo y parte, que condujo a sostener la noción de *contextus* —cada parte se comprende a partir del todo— y la de *scopus* —de cada parte se llega a la comprensión del todo—, todo lo cual es la base para introducir de un modo definitivo la noción de sistema no sólo en hermenéutica, sino en filosofía y ciencia, que nosotros hoy día recogemos, bastante complicada y con muchas determinaciones. La anterior tradición hermenéutica mantuvo básicamente dos partes: *subtilitas intelligendi* o entender, y *subtilitas explicandi* o interpretar, ambos como modos de realización del entender o comprensión, que por referencia a la *subtilitas*, implican una aptitud o fineza muy especial del espíritu. Fue el pietismo el que agregó un tercer momento, según lo muestra Gadamer, la *subtilitas applicandi* o aplicar (siglo XVIII). De este modo, junto con introducirse la noción de sistema, por otro lado se introduce la fundamental noción de ‘aplicar’, que es la que hoy día irrumpe con fuerte resonancia en la preocupación de los juristas.

Por su parte, fue el romanticismo, quien reconoció una unidad interna entre *intelligere* y *explicare*, mostrando que el último no es un acto posterior al primero, sino que ya el primero es el segundo, por lo cual interpretar es forma explícita de entender. De ahí que empiece a gravitar cada vez con mayor fuerza el lenguaje y, en general, el aparato conceptual interpretativo o explicativo, como estructuras internas del entendimiento.

I

La cuestión positivismo-jusnaturalismo, en la forma recibida de la modernidad y materia de debate, gira en torno a dos aspectos básicos: uno, el *quid sit juris*, qué es derecho o cuál es mi derecho, y otro la validez, es decir, el fundamento de validez del derecho, su justificación. La discusión en torno al derecho, de Hobbes a Kant, nos ofrece el desarrollo más completo de un derecho 'natural', que se distingue o contrapone a un derecho 'positivo' o creado por el propio hombre para regular sus formas de convivencia. El primero, como replanteamiento del antiguo *jus naturale*, que surge en el ámbito del *ethos*, se modela al hilo de una noción de razón: es, pues, por sobre todo, un derecho de la razón (*Vernunftsrecht*). Sólo con Rousseau y Kant, en la medida en que éste se siente a sí mismo prolongando al sentimental forjador del contrato social, se modela un Derecho, que no es sólo de la razón, sino más de la »conciencia« (*Gewissensrecht*), que se corresponde con estratos de la conciencia, en sentido kantiano, que se interiorizan en el 'yo'. Mientras Hobbes, Montesquieu y aún Leibniz, podían pensar en ciertos 'principios' regulativos, en un mundo moral reglado, correspondientemente con una razón, en la que por su propia estructura se impone una universalidad y necesidad, siendo el derecho positivo acto humano de creación de mandatos, explicado como tal, como la dimensión externa de las relaciones sociales, en Kant el acento se pone en un mundo moral que permite y posibilita las relaciones afectivas entre los hombres, es el reino de la libertad, correspondiente con una zona interna profunda de la conciencia, y entonces, el derecho positivo, también ámbito externo de regulación de conductas, creado por actos humanos, determina en esa exterioridad 'lo tuyo' y 'lo mío' como facultades y derechos, es decir, el *titulum* que yo tengo para accionar frente a otro, pero sin desconocer un consorcio interno del 'yo' y el 'tú'. El derecho en Kant está enraizado en la moral, las relaciones humanas son afectivo-morales.

La llamada Escuela Histórica del Derecho de von Savigny de mediados del siglo XIX se propuso impugnar no tanto la doctrina del derecho kantiano, cuando ese derecho de la razón de los pensadores del siglo XVII, y termina llamando la atención a esas peculiaridades propias del pueblo o nación, casi

irrepetibles, diríamos, que pertenecen a su dimensión como tal pueblo o nación. Es el *Volksgeist*, que a lo largo del siglo pasado divulgó con cierto éxito dicha Escuela.

En la segunda década de este siglo, en las manos del vienés H. Kelsen, irrumpe el positivismo en la esfera jurídica, que no quiere identificarse ni con el derecho de razón ni con el derecho de la Escuela Histórica. Nos recuerda los planteamientos que surgieron en muchos debates del llamado Círculo de Viena. Aquí lo que reina es el derecho positivo, en cuanto creado, expresión de mandatos. Entonces, materia de ocupación tiene que ser el mandato o norma y su posibilidad de explicarla inserta en un conjunto o sistema, llamado ordenamiento. La obra de Kelsen es una empresa definitoria, responde al *quid sit juris*, mostrando que el Derecho no es más que conjunto de normas, en cuanto creadas dentro de ese mismo conjunto u ordenamiento, conforme sus propias exigencias. Y esas normas son un específico sentido, el sentido de que algo deba ser hecho o no, aun cuando en la realidad conductual, pueda no serlo. Su doctrina la llama el autor 'teoría pura del Derecho', porque allí nada hay que no sea la mera norma, como mandato creado según sus propias reglas de generación, por tanto, válida. Como todo positivismo, según lo muestra la extensa polémica en los círculos de filosofía moral y práctica, especialmente del mundo anglosajón, la voluntad o acto de voluntad creativo aparece en un lugar de relieve. No interesan los motivos o propósitos, ni las determinaciones reales de una situación histórica o política determinada, sólo el imperativo o mandato. La razón de ser de este imperativismo radica en su pertenencia al sistema o conjunto de normas. Por cierto, un derecho 'natural', como más allá del 'positivo', no es posible, y mucho esfuerzo se ha gastado en este sentido. Su divorcio con la moral, la historia, la filosofía, en suma, con todas las dimensiones espirituales restantes del ser humano, es profundo y grave. Nos encontramos aquí en el extremo de la exterioridad de las relaciones humanas. No obstante, la amplia difusión y ganancia ha sido grande, y no puede desconocerse.

Hay dos aspectos, insertos en la teoría, que anticipan una posible evolución posterior. El primero: así como la ética normativa o imperativista, que se extendió al amparo de los debates de los defensores del positivismo lógico, hizo crítico el problema del *sentido* de los tales mandatos o imperativos, como lo muestran abundantemente los actuales exponentes de la filosofía analítica, como Hare, Toulmin, von Wright, Urmson, llevando el debate a la cuestión más decisiva de filosofía, ética y lenguaje, del mismo modo, dado que las normas no son sino específicos sentidos y que, en consecuencia, saber o entender lo que debe hacerse o no supone 'interpretar' o 'entender' su sentido, el futuro del positivismo se encuentra en esa dirección, con lo cual, nos explica-

mos parcialmente la actualidad de la hermenéutica en la esfera jurídica y su carácter ejemplarizador a que se aludió antes. El segundo: el positivismo jurídico postula una identidad entre ordenamiento y Estado, de modo que las funciones del Estado (legislar o crear normas y aplicarlas a casos o situaciones) se confunden con la generación del mismo ordenamiento. En efecto, una norma de rango superior y general, como las constitucionales, determinan, por ejemplo, la igualdad de todos ante la ley, pero este específico sentido se 'llena' de contenido en su 'aplicación', es decir, cuando se dictan normas de rango inferior que comprometen o tratan de llevar a efecto esa igualdad. La cuestión es, entonces, si ya será posible sostener un derecho positivo generado dentro del Estado conforme sus propias exigencias, en otros términos, el carácter autorregulativo del Estado en el mundo actual y frente al mundo internacional.

Toda esta empresa definitoria que intenta Kelsen determina de modo implícito una delimitación de tres esferas que requieren de una justificación. En efecto, centrada su atención en el 'derecho positivo', éste no sólo se 'define' hacia su interior desplegándose en multiplicidad de ramas o disciplinas, sino que envuelve por compensación una delimitación externa. Nos referimos a la posición relativa que ocupa este derecho positivo frente a la naturaleza y frente a la moral. Curiosamente ha sido este positivismo el que hace más crítica la comprensión de esas relaciones. Al desligarse del derecho natural, frente a la naturaleza, recurre a la conocida posición de Hume, de ver un abismo intransitable entre el ámbito del ser natural, descriptible, y otro del deber, que expresan los imperativos; a partir de aquí se siguen toda suerte de consecuencias, que van anotándose a uno y otro lado, manteniendo la polaridad inicial (descriptibilidad-prescriptibilidad, causalidad-imputación (coercibilidad), necesidad-arbitrio, legalidad natural, legalidad jurídica coercitiva, etc.). Frente a la moral, abre otro abismo, característico del normativismo o imperativismo ético: incognoscibilidad, subjetividad, acientificismo, etc., contrapuesto al derecho positivo, cuya elaboración sería científica, cognoscible, objetiva, etc. Y a su vez, entre naturaleza y moral, se desenvuelve un contraste en el sentido anotado primeramente. Pero estas series de contrastes no pueden mantenerse por sí solas y exigen de una justificación, por lo que las distinciones que les sirven de asiento tendrán que someterse al severo juicio filosófico, que intenta disolver toda empresa de constituir 'ciencias prácticas' o 'ciencias del espíritu', a base del modelo de las ciencias naturales.

II

El intento de Viehweg es *prima facie* metodológico, pero implica la posibilidad de incursionar en los fundamentos de la jurisprudencia, mostrando la es-

estructura tópica del derecho, haciendo suya la noción de 'aplicación'. Su obra básica, en donde planteó inicialmente sus posiciones, tendientes a dejar atrás la casi secular polémica positivismo-jusnaturalismo, combina distintos motivos. Desde luego, la tópica aristotélica, que conlleva toda la consideración de la dialéctica y el tema de la apariencia en Aristóteles; en seguida, la tópica ciceroniana, que bajo influencia de la lógica sentencial estoica, modela una retórica y una dialéctica, que se separa de la aristotélica; además, Viehweg incorpora los desarrollos de Vico sobre la tópica, como método crítico que tiene que enfrentar el ideal de evidencia y certidumbre que forja Bacon, y, finalmente, se muestra partidario de la contraposición de N. Hartmann entre un método sistemático (o de sistema) y un método problemático o aporético. Aun cuando no son asimilables, en todos ellos se pone de algún modo lo que interesa conservar: la reflexión sobre el método y su relación con la verdad.

El planteamiento de Viehweg incide de modo próximo en el problema del método en la 'filosofía práctica'. Helmut Kuhn, en un trabajo sobre Aristóteles y el método de la ciencia política («Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft», *Zeitschrift für Politik*, Jg., 12 M.F. Köln/Berlin, 1965), ha tratado de hacerse cargo de esta actualización de la tópica. Su punto de partida es la afirmación, no infrecuente, que el método de la filosofía práctica en Aristóteles, es 'dialéctico' y no 'analítico-demostrativo'. (Recuérdese, por ejemplo, la tan conocida afirmación de J. Burnet que ve en la Ética aristotélica un 'ejercicio dialéctico'). Esto significa insertar lo apariencial en la filosofía práctica, por contraste con las ciencias naturales. Esto no nos parece extraño, si consideramos que en la modernidad fue Hobbes, quien siguiendo el ideal de método de Descartes, impugnó el conocimiento apariencial que ofrece la dialéctica de la tradición griega. Más aún, intentó forjar una 'ciencia moral o política' según el modelo de la ciencia natural, y el desarrollo de su *Leviathan*, Libro 1, va desde una filosofía natural a una filosofía moral, como desarrollo interno de aquélla, en donde la auténtica filosofía moral y política descansa en 'principios' que son las leyes naturales (*lex naturalis* que son dictados de razón, inmutables y eternas, deducibles como teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa del ser humano, cap. 15). Lo que parece ser la respuesta de los inicios de la modernidad a la cuestión del método y la verdad en la filosofía práctica griega, en el sentido de una unidad que se construye desde la ciencia natural, termina hoy día por ser el problema de la filosofía práctica actual. El trabajo de H. Kuhn tiende a despejar un manejo equívoco de lo apariencial en filosofía práctica, a partir del propio Aristóteles. Cuando se habla de tópica se entiende también dialéctica en la filosofía aristotélica. (La doctrina de los *topoi* la considera Aristóteles en *Los tópicos*, en la *Retórica* y en parte en las *Refutaciones*

Sofísticas. Platón no elaboró efectivamente una doctrina de los *topoi*, pero fue el primero en poner su atención en la vinculación entre filosofía y dialéctica como comprensión de la propia filosofía). Es frecuente la afirmación de que el *método de la apariencia* es el método de la filosofía práctica fundada por Aristóteles. Dicho método es la dialéctica o tópica. La filosofía práctica tiene que ver, en efecto, con lo aparente. Su objeto admite sólo enunciados de universalidad restringida (lo general). En *Ética Nicomaquea* explica Aristóteles que como aquí se trata de realizar el bien, no cabe de modo estricto la más alta precisión, hay que mirar también a lo particular; y por eso, lo que bajo determinadas circunstancias parece bueno, como la valentía, puede conducir al daño y destrucción. Se habla, entonces, de 'lo general', de 'lo que es la mayoría de las veces', de 'lo que no es siempre'; de 'lo que puede ser de otro modo'. Esto general es la universalidad restringida de los enunciados de la filosofía práctica. Es ya conocida la afirmación de que lo práctico está en un dominio intermedio entre lo necesario (universal), que corresponde a la ciencia en sentido estricto, y lo azaroso, que escapa a toda posible ciencia. Pero la filosofía práctica se vale también de la dialéctica en sus discusiones, y aquí trabaja con *opiniones (endoxa)* 'aparentes' (o también 'probables', como se las designa), es decir, son opiniones que aparecen revestidas de verosimilitud, pero no son en sí mismas verdaderas, provienen de las tradiciones y costumbres, de las doctrinas de los hombres doctos o autoridades en ciertas materias, son también las creencias corrientes de las gentes, que se depositan en su mundo cotidiano.

De lo anterior se sigue que 'apariencia' en el primer sentido es la probabilidad o exactitud defectuosa que depende del propio objeto: en vez de un efecto A esperado, *puede* resultar B ó C, en un número determinado de casos. En todo curso de acción está inserta esta contingencia, en el sentido de que en la pesquisa del bien, puede resultar un mal. Los capítulos iniciales de la *Ética Nicomaquea* desarrollan esta línea de reflexiones. Pero en un segundo sentido, lo aparente es lo verosímil (verosimilitud o *veri simil*), que está determinado en y desde el sujeto que conoce: a uno parece verdadero lo que a otro parece falso o menos verdadero. Este es el factor de incertidumbre que Aristóteles menciona en el conocimiento moral, o mejor, la atmósfera de incertidumbre en materia moral. Lo aparente en el primer sentido, supone un consenso de todos, en el segundo, en cambio, la disputa. Por eso, según Kuhn, sólo el primer sentido de apariencia, como *probabilitas*, tiene cabida en la ciencia, y también en la filosofía práctica, en cambio la apariencia como verosimilitud, esto es, como algo que puede ser verdadero o falso, no pertenece a la ciencia en sentido estricto, sino que es materia de una *dynamis*, la dialéctica, que aun cuando recibe de la analítica los principios y reglas de la argumen-

ción, al igual que la retórica, queda fuera de la ciencia, bien que se constituya en valioso auxiliar de ella, en el proceso de la investigación de la verdad. En *Tópicos*, 100 a 18-20, escribe Aristóteles que el propósito de la obra es »encontrar un método que nos permita argumentar sobre cualquier problema propuesto, partiendo de premisas probables, y que nos evite, cuando sustentamos un argumento, decir cualquier cosa que le sea contrario«. Pero más adelante, en 101 b, recordando su argumento de la imposibilidad de la regresión al infinito, indica como la función propia de la dialéctica, en razón de su naturaleza investigadora, llegar a los primeros principios de la ciencia (puesto que no es posible demostrarlos); en efecto, como los primeros principios, axiomas o hipótesis no pueden ser demostrados a partir de otros, es preciso aproximarse a ellos examinando dialécticamente las opiniones corrientes o comunes sobre ellos.

En el método tópico influido por la doctrina de los predicables, en la lógica de términos, hay que distinguir entre dos cosas: la una que son los problemas a los cuales se aplican los argumentos dialécticos, y la otra, los elementos o proporciones de que parten dichos argumentos, y cuya formación está posibilitada por los *topoi* o *loci communes* o se confunde con ellos. En *Tópicos* 101 b 15-20, explica Aristóteles que los argumentos dialécticos derivan de proposiciones (premisas) y se aplican a problemas; ahora bien, toda proposición como todo problema expresa la variedad de relaciones en que se encuentran sujeto y predicado (definición, el propio, el género y el accidente). Por eso los elementos a partir de los cuales se deriva un argumento dialéctico son iguales en número e idénticos a los elementos que forman como la materia del argumento. La diferencia entre el problema y la proposición radica en la forma de la oración. Así, tenemos una proposición y no un problema si preguntamos ¿es animal racional la definición de hombre?, pero tenemos problema si decimos: ¿es animal racional la definición de hombre o no lo es? Aun cuando Aristóteles no proporciona una definición del *topos*, éste queda configurado como el lugar de donde producimos argumentos frente a un problema, y son muchísimos, como el argumento o principio de lo *a fortiori*, *ad simile*, analogía, de la consecuencia, etc.

En la interpretación del tópico parece haber predominado el aspecto *formal* del mismo, de lo que no está ajeno el propio Kuhn. Los estudiosos de la lógica aristotélica, como Joseph (*An Introduction to Logic*, Oxford, 1957, pp. 389-90) y más recientemente Otto Bird (»The Tradition of the Logical Topics: Aristotle to Ockham«. *Journal of the History of Ideas*, vol. xxiii, 1962; y también en »The Re-Discovery of the Topics: Professor Toulmins Inference Warrants«. *Mind*, vol. 70, 1961, pp. 534-539), han destacado ese aspecto del tópico

como lo que permite construir argumentos y por lo mismo es conducido por algunos a la esfera de la retórica, perdiéndose un tanto ese carácter de contenido o *material* que parece tan atractivo en la actualización contemporánea. El propio Viehweg al bosquejar su obra e incorporar como suyo el 'modo de pensar de problemas' acuñado por N. Hartmann («Diesseits von Idealismus und Realismus». *Kleinere Schriften*, t. II, pp. 279-322, que corresponde a un trabajo de 1924, al que hay que agregar por su importancia dos breves anteriores »Zur Methode der Philosophiegeschichte« y »Systematische Methode«, t. III de la misma colección, correspondientes a trabajos de 1909 y 1912, respectivamente, Berlín 1958), muestra que no hay ni puede haber un 'sistema' como punto de partida, a lo más, podrá ofrecerse como meta, un desideratum. El conocimiento no se encuentra nunca en estado de plenitud, es algo que se hace y está haciendo, por lo mismo, el método parte desde el problema, no hay un punto de vista sistemático, dominante, desde el cual el problema se subsume, sino a la inversa, el problema es el dominante y el punto de vista el provisorio. De ahí el papel de las aporías en la historia de la filosofía. Viehweg comprueba que hoy día el Derecho ya no puede concebirse como 'sistema' y tampoco cabe un buscar 'sistemático'. La presencia del caso que es el problema a solucionar, fuerza a cambiar el acento, que ahora recae en la *aplicación*, más que en el conjunto de preceptos previos dados; de hecho, no hay tal conjunto o sistema previo dado: hay un efecto recíproco entre hecho y precepto en la subsunción. »Partiendo de una comprensión provisional del conjunto del derecho, se forma la comprensión de los hechos, la que a su vez repercute de nuevo sobre la comprensión del derecho...« (*Tópica y Jurisprudencia*, p. 121). El derecho no es un conjunto al modo del ordenamiento kelseniano, sino un agrupamiento de distintos conjuntos, cada uno de los cuales ofrece sus peculiaridades, según el momento histórico en que surgieron, los propósitos, las situaciones sociales, etc. Considerar el tópico sólo como un elemento, catalogizable —y se ha hecho, no sólo en Aristóteles, sino en la Tópica ciceroniana—, que permite meramente construir argumentos (por analogía, *a fortiori* y muchos otros que nos ofrece la tradición latina y escolástica), empobrecería el tema de los tópicos y hasta cierto punto los haría superficiales o de una función restringida. El interés que ha puesto la actual filosofía alemana en el tema va por el lado de la función material del tópico, es lo que insinuó como *investigación tópica* Ernst R. Curtius en su monumental *Literatura europea y Edad Media latina* (t. I, pp. 122 y sgts., Fondo Cultura Económica, 1955) y que en cierto modo pretende seguir Heinrich Lausberg en su extenso *Manual de Retórica literaria* (Edit. Gredós, 1960, vd. especialmente, 'argumenta', pp. 307 a 348, los tópicos 'a re', 'a modo', 'a simile', del t. I).

III

Los tópicos no sólo han llamado la atención en la esfera jurídica, están presentes en todos ámbitos de la creación espiritual. Es lo que veía J. B. Vico en su conocida *Dissertatio de nostri temporis studiorum ratione*, de 1708, y profundizado en *Ciencia Nueva*, con gran eco de la tópica ciceroniana. Se trataba en suma, de anteponer la tópica al nuevo método crítico o analítico de la modernidad (Bacon, Descartes, Leibniz).

En un reciente trabajo, Otto Pöggeler se propone detectar los motivos que llevan a la actualización de la tópica en distintos ámbitos del saber, y en definitiva para él la cuestión básica radica en la relación de la filosofía con la retórica, entendida dicha relación como desenvolvimiento de la comprensión que la filosofía tiene de sí misma. Hay dos antecedentes significativos: el uno la investigación tópica, introducida por Curtius; el otro, la crisis de 'sistema' operado en algunas disciplinas de la filosofía práctica. Curtius, en efecto, ha prestado gran atención al topos y especialmente a la investigación de tópicos históricos. Veía la literatura del medioevo latino determinada fundamentalmente por la retórica. Los *topoi* son elementos atómicos en la literatura, que se empleaba en el discurso escrito y oral, de múltiples aplicaciones, que surgía de las tradiciones, aunque relativamente constante, en suma, consejos para los oradores y escritores. Pero con esto se obtiene un método para la investigación de las tradiciones literarias libre de las cronologías y otros ingredientes. Lo que se busca es captar el 'hecho significativo', todo lo demás queda entregado al filólogo (gramática, lexicografía, manejo de fuentes, crítica textual, bibliografía, recopilación, etc.). La investigación tópica es un modo de acercarse a las fuentes, adecuado a ellas, que pone de manifiesto la historia de los elementos más pequeños de la tradición histórica. Es un tipo de investigación histórica. Otto Pöggeler, en su »Dialektik und Topik« (en *Hermeneutik und Dialektik*, t. II, pp. 273-310. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1970) señala que uno de los ejemplos más claros de esta tendencia a elaborar 'conceptos directrices' en la interpretación a partir de las propias fuentes interpretadas, lo constituye la exégesis bíblica, tema que había tocado muy finamente Hans-Georg Gadamer en su sugerente obra *Verdad y Método (Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1960).

Por otro lado, en la esfera de la filosofía práctica, el surgimiento de la tópica pone en evidencia una vez más la cuestión del método, que desde Aristóteles mantiene viva la conexión entre filosofía y retórica. Pero aun cuando este 're-descubrimiento' no pueda darse en los mismos términos, si se admite en el topos no sólo su función formal, sino la material, es posible organizar una investigación tópica en las distintas disciplinas. En la esfera del derecho,

como los indica Viehweg, se rescata la noción de equidad, que en la tradición aristotélica operó como *epieiqueia* hasta Santo Tomás, como 'justicia correctiva' admisible sólo en la función 'aplicadora' del derecho, junto con los tópicos o 'conceptos directrices dominantes', condiciones o factores de aplicabilidad.

La pretensión de O. Pöggeler es mostrar que esta actualización se aleja decisivamente del topicismo de la tradición humanística, en la medida en que el replanteamiento actual sigue las líneas de la dialéctica hegeliana. Es posible admitir con él que esta actualización reconoce como supuesto que el programa de construir metódicamente a todas las ciencias y a la filosofía como ciencia de las ciencias ha fracasado, pero habría que mirar críticamente la pretensión enunciada.

*Departamento Estudios Humanísticos
Universidad de Chile*