

LA RETÓRICA PROFÉTICA DE SAN VICENTE FERRER*

Mauricio Beuchot

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Edgar González Ruiz

Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa/Universidad Anáhuac

Hacia 1399, el dominico Fray Vicente Ferrer comenzó a recorrer los polvorientos caminos de Europa predicando el arrepentimiento entre los cristianos y la conversión entre judíos y musulmanes. Recogiendo la larga tradición de la escatología medieval,¹ Ferrer se decía el “ángel del apocalipsis”, que venía a cambiarlo todo,² y de él se cuenta que, aun cuando solía hablar en catalán, su lengua nativa, era comprendido invariablemente por todos los que lo oían (según algunos, por su desusada capacidad como orador, según otros por las virtudes inherentes al catalán que se hablaba en su época).³

Sus sermones eran largos y apasionados, y a veces estaban acompañados de una serie de efectos ambientales; más aún, la llegada misma del predicador a una población solía ser espectacular. En efecto, Ferrer viajaba acompañado de un numeroso séquito de flagelantes, confesores e, incluso, escribanos, y se dice que acostumbraba llevar órganos portátiles para que aun en las iglesias más pequeñas pudiese sentirse “la majestad de la misa”.⁴ Los resultados de sus predicaciones eran igualmente notables; frecuentemente sus oyentes, al igual que en los famosos *revivals* del siglo XVIII, llegaban al climax del arrepentimiento y del fervor religioso; así, uno de sus biógrafos nos dice que:

...predicando el Santo algunas veces con extraño fervor, movían tan de veras sus palabras a los pecadores, que muchos se levantaban de su lugar y sin esperar a que acabase de predicar, con grandes lágrimas se postraban delante del púlpito, confesándose por pecadores y pidiendo perdón por sus maldades...⁵

Por otra parte, no era Vicente Ferrer — quien unos cuantos años después de su muerte pasaría a ser *San* Vicente Ferrer, como resultado de uno de los

más rápidos procesos de canonización de que se tenga noticia⁶ — un predicador iletrado; por el contrario, autor de un famoso tratado de las suposiciones, experto conocedor de la lógica medieval y consejero de reyes y papas,⁷ Ferrer recomendaba al predicador utilizar un lenguaje sencillo pero sin detrimento de una argumentación impecable y de un conocimiento profundo de cada uno de los temas principales de su discurso.

La predicación [dice Ferrer] es como una red. Así como la red está toda entrelazada con muchas cuerdas, con autoridades, razones, parábolas... etcétera, todo muy unido si el sermón está ordenado; y se arrastra con una cuerda, con el tema, que es la base del sermón...⁸

Extraña conjunción representa, entonces, San Vicente Ferrer: por un lado, es el predicador apasionado que, como los profetas populares de la Edad Media, apela a un discurso apocalíptico y despierta hábilmente las emociones de su auditorio, pero, por otro lado, es también, a diferencia de ese tipo de predicadores, un escolástico preocupado por argumentar y discutir limpia y correctamente. En este segundo sentido, Ferrer recoge la tradición de la disputa reglada, en auge durante la Edad Media con el llamado “juego de las obligaciones”⁹ así como el interés, presente ya en manuales de argumentación como el *Pugio Fidei* (1278) de Raymundo Martín¹⁰ por desarrollar argumentaciones que, tomando sus premisas del *Talmud* o del *Corán*, pudiesen demostrar las proposiciones del *Nuevo Testamento* y consiguieran, así, su aceptación por parte de judíos y musulmanes.¹¹

A su muerte, Ferrer dejó, además de una fama de hacedor de milagros,¹² una multitud de enigmas, de los cuales no es el menor, para el historiador, el de su participación en las persecuciones de judíos, musulmanes y conversos en España.¹³ A ese respecto cabe destacar que, en contraste con la opinión que la cristiandad se hizo de Ferrer, algunos lo han considerado, especialmente desde el lado judío, como una figura prominente dentro del antisemitismo, provocador de *pogroms*, impulsor de leyes antisemitas¹⁴ e, incluso, se le ha llegado a comparar con Ferrando Martínez, autor de las masacres de 1391 en Valencia; así, Abbou considera a Ferrer como: “...el más fanático y cruel entre los religiosos de su época, que en el arte del pillaje y de la masacre fue digno émulo de su predecesor Martínez...”¹⁵ Sin embargo, diversos historiadores recientes, tanto judíos como cristianos, han llegado a presentar evidencias que hacen implausible la participación directa de Ferrer en actos de violencia y se sabe también que, lejos de propiciarlos en

sus palabras, los condenó repetidamente durante sus predicaciones.¹⁶ No obstante, lo que sigue resultando una materia de discusión, en mayor grado, es si Ferrer utilizó su influencia moral y política para fomentar, sutilmente, la persecución de judíos, musulmanes y conversos.¹⁷

Para el estudioso de la retórica, Ferrer ha legado el problema de explicar el éxito de sus procedimientos, de hilar la red en la cual la predicación apocalíptica y la argumentación rigurosa se entrelazan para producir la conversión o el arrepentimiento.

Así, algunos estudiosos sobre los sermones de Ferrer han puesto el acento en el carácter personal e íntimo que ellos tenían para cada uno de sus oyentes, el hecho de que cada persona que lo escuchaba en la multitud sentía que hablaba para ella en concreto, personal e individualmente, como si Ferrer conociera a cada uno y supiera qué decirle para su propia vida. A este respecto, debemos añadir que Ferrer mismo recomendaba, como una regla fundamental para la predicación, tratar de alcanzar este efecto de intimidad; así, Ferrer anota que:

...En todos los sermones que en público tuvieses... usa siempre de un lenguaje sencillo, llano, casero, para dar a entender las obras particulares de cada uno, descendiendo a los actos singulares. Y trabaja cuanto pudieres (en) persuadirles con ejemplos eso que les dijeres, para que el pecador que conociere en sí tener aquel pecado, parezca herido con tus eficaces razones, como si a él sólo predicaras ... A la verdad, semejante modo de predicar suele ser de provecho a los oyentes. Porque tratar en general y en común de los vicios y virtudes, muy poco o nada les mueve...¹⁸

En especial, Josep Miguel Sobrer¹⁹ ha construido, tomando el hecho arriba mencionado como fundamental, una interesante explicación de la retórica de Ferrer. Según Sobrer, todo convencimiento se basa en la aceptación, por parte de la audiencia, de "identidades, de convergencias y de conveniencias", elementos que Ferrer sabía mostrar hábilmente construyendo su discurso en términos de una confrontación entre un "texto" y un "antitexto" los cuales corresponderían, respectivamente, a la religión cristiana, por un lado, y a los pecados y herejías, por el otro. Más aún, este "antitexto" era multívoco en el sentido de que en él intervenían toda una diversidad de "voces" que representaban, en cada caso, realizaciones particulares de conductas o creencias pecaminosas o heréticas; de entre esta extensa gama de "voces", cada uno de los oyentes encontraría alguna en la

que se vería reflejado, y al reconocerla reprobable en la descripción de Ferrer, la reconocería también como tal en su propio caso.

El discurso de Ferrer requeriría, si seguimos esta explicación en sus consecuencias, lo mismo de una cuidada estructura dialógica, es decir, de una perfecta reconstrucción donde el "texto" y el "antitexto" puedan cumplir cabalmente su función, como de un acertado manejo de los efectos emocionales, desde la descripción de las llamas del infierno hasta la música y los cirios; estos efectos conducirían al oyente a sentirse como espectador ante una representación teatral. Se entendería, así, que las predicaciones de Ferrer involucran, a la vez, las técnicas propias de la tradición apocalíptica popular, y la gran preocupación escolástica por el lenguaje y por la argumentación.

Pese a la elegancia y lucidez, la explicación de Sobrer deja intacto un problema que si bien puede plantearse respecto a Ferrer, es, de alguna manera, el problema fundamental de cualquier proceso de conversión, de arrepentimiento o, en general, de convencimiento. Nos referimos en lo que sigue al caso de la conversión, en el entendimiento de que todo lo que respecto de ella se diga puede extrapolarse al arrepentimiento y al convencimiento en general.²⁰

Se ha dicho frecuentemente que muchas de las conversaciones que Ferrer realizó no fueron duraderas, que algunas fueron incluso fingidas y dictadas por el temor a las represalias físicas, como en el caso de los judíos y de los musulmanes españoles.²¹ Pero se ha alegado, también, que por lo menos algunas cuantas, quizás, de las conversiones fueron no sólo auténticas sino permanentes. De hecho, para los involucrados en el problema de los conversos, tanto para los hombres de la época como para los estudiosos actuales, llega a ser una dificultad considerable el establecer la tipología de los distintos conversos; así, se solía hablar del converso fingido, que era talmudista y se hacía pasar por cristiano, del converso que no era, en el fondo, judío o musulmán ferviente sino escéptico, del converso auténtico y permanente que en ocasiones llega a constituirse perseguidor fanático de sus antiguos correligionarios, del converso auténtico en su momento pero que regresa a sus antiguas creencias en virtud de influencias o presiones externas, y del converso vacilante, que permanece en un estado de incertidumbre entre su nueva y su anterior religión.²²

Ahora bien, si nos preguntamos por las condiciones generales de cualquier proceso de conversión, por ejemplo, el que Kuhn alega que tiene lugar entre los adeptos de una nueva teoría científica,²³ hay que señalar que si bien

la conversión involucra de manera esencial una modificación radical de nuestras creencias, difícilmente podríamos hablar de "conversión" (como bien lo ilustra el caso de Ferrer) si el nuevo sistema de creencias que se constituye como resultado de dicha modificación no tiene alguna permanencia. Así, no consideraríamos, y sobre todo en el caso de las creencias religiosas, que tiene siempre una pretensión de definitividad, que alguien ha logrado una "conversión" si la aceptación de su religión por parte del "converso" dura tanto como su presencia física ante él.²⁴

Más aún, notemos que el proceso de conversión no es, en cuanto a la existencia de dichas características, distinto de cualquier proceso de convencimiento, pues difícilmente tendrá sentido afirmar que hemos convencido a alguien de la verdad de cierta proposición si su convicción se desvanece sin dejar huella una vez que hemos dejado de influir sobre la persona en cuestión; en cualquier caso, la diferencia entre conversión y arrepentimiento, por ejemplo, estaría dada sólo por el número e importancia de las creencias originales que se tratan de reemplazar por otras; la conversión vendría a ser, entonces, un proceso más radical pero por lo demás análogo al del arrepentimiento (en este sentido, notemos que la tipología de los "conversos" bien podría aplicarse, mutatis mutandis, a los "arrepentidos" o a los "convencidos" en general)²⁵

Si las consideraciones anteriores son correctas, entonces, una explicación de la retórica de Ferrer, ya sea respecto a la conversión de judíos y musulmanes, o al arrepentimiento entre los cristianos, debe dar cuenta de este doble carácter de modificación y permanencia, y no sucede así en el caso de Sobrer, pues el efecto de ver la propia conducta reflejada como en un espejo, y percibir en ella un tinte siniestro, puede explicar el cambio, quizás hasta el cambio radical, en nuestras creencias. Si Ferrer nos impresiona al igual que lo hace un buen actor, por ejemplo, con una expresión facial, la impresión producida bien podría ser, como en este último caso, efímera.

Desde luego, alguien podría objetar que cuando la transformación inducida es realmente global y radical, cuando constituye una "transvaluación" o inversión total de nuestros valores, creencias, etcétera, entonces, su mismo carácter radical y totalizador hará que, como sucede con cualquier experiencia traumática, tengamos siempre presente la impresión que la motivó.²⁶ Sin embargo, aún podríamos sostener la posibilidad de que tal impresión se conserve en la memoria sin que por ello pervivan también sus efectos a nivel epistémico; esto es, bien podríamos recordar siempre el hecho de que alguna vez cierta sensación nos indujo a una inversión total de nuestros valores y

creencias, sin que por ello la inversión misma permanezca. Estas observaciones nos sugieren que en lugar de ver los dos aspectos de la predicación de Ferrer, el "profético" y el "escolástico" como subordinados al fin común de lograr cierta impresión en el oyente, deberíamos verlos como fases distintas en el proceso de la conversión, o del convencimiento, en el cual es necesario inducir un cambio de creencias, cambio radical en el caso de la conversión, pero también garantizar la permanencia del nuevo sistema.

Sin hacer consideraciones generales sobre la naturaleza de cada una de estas fases, en el caso de Ferrer nos aventuramos a decir, parafraseando un pasaje de *The varieties of religious experience*, de William James,²⁷ que la inteligencia sigue a la intuición, y que las técnicas de argumentación no importa lo sofisticadas que sean, sólo proporcionan solidez y permanencia a un cambio de creencias que se indujo, previamente, por medio de alguna impresión suficientemente poderosa, y que bien podría consistir en la evocación de ciertas identificaciones, como señala Sobrer.

Los sermones de Ferrer comienzan con algún comentario a los evangelios el cual, según Sobrer,²⁸ se diluye de inmediato en el juego básico de texto y antitexto. Sin embargo, desde el punto de vista que ahora se presenta, el comentario bíblico tendría la función de proporcionar razones que darán permanencia a las identificaciones inducidas por el antitexto. Para citar sólo algún ejemplo, nos referiremos al sermón de la fiesta de San Mateo,²⁹ las consideraciones relativas a él se aplican a muchos otros de los sermones de Ferrer.

El comentario bíblico inicial correspondiente a este sermón tiene por objeto el versículo: "No vine a llamar a los justos sino a los pecadores"; en él, Ferrer trata de caracterizar, en general, las nociones de "justo" y "pecador", y el sentido en que los pecadores están "lejos de Dios"; así dice Ferrer:

...El pecador está lejos de Dios, no por distancia local, pues si así fuera se aniquilaría al momento; Dios dista del pecador con distancia formal. Dos paños unidos entre sí, basto uno y finísimo el otro, distan muchísimo no por distancia material sino por distancia formal...³⁰

En seguida pasa Ferrer a la "aplicación del tema general" al caso de San Mateo, describiendo vívidamente el carácter "peligroso", "tedioso" y "criminoso" de la actividad de San Mateo como usurero, de tal manera que más de un oyente podría sentirse identificado, como pecador, con el Mateo anterior a su conversión, la cual, a su vez, podría representar, para el oyente,

una esperanza de redención. Finalmente, el relato de la vida de San Mateo luego de su conversión motiva una serie de contrastes (por ejemplo, el celo de los apóstoles en el cumplimiento de su misión y la corrupción del clero medieval) que bien podrían conducir a nuevas identificaciones.

Notemos que aun cuando la explicación de Sobrer en términos de las diversas "voces" es válida en cuanto a la finalidad de motivar un cambio de creencias, el comentario a la sentencia evangélica proporciona una formulación general del punto de vista hacia el cual se quiere llevar al oyente así como algunas razones para iniciar su defensa; en este sentido, recordemos que la distinción, como la que hace Ferrer entre "distancia formal" y "local", es una de las respuestas básicas en cualquier disputa³¹ y, en especial, en la disputa escolástica.³² Notemos también que a pesar de que en el sermón aparece primero el comentario bíblico, este cumplirá su cometido en el proceso del convencimiento sólo después de haber actuado el "antitexto" de que habla Sobrer.

En conclusión, bien podríamos pensar que la tradición del profeta popular, que Ferrer recoge, responde a la necesidad de crear en la audiencia una impresión emocional profunda que motive un cambio de creencias; en el caso de Ferrer, la música, los cirios, las premoniciones del juicio final y el contenido mismo de su sermón se conjugan para producir esta impresión en la forma de las identificaciones a las que se refiere Sobrer. Por su parte, la preocupación escolástica por la argumentación, que Ferrer comparte, obedece al imperativo, no menos importante, de proporcionar solidez al nuevo sistema de creencias, de evitar la regresión al punto de vista originalmente aceptado por el converso.

Si la explicación propuesta es válida, sabremos por qué Ferrer, y en general cualquier propagandista exitoso, va más allá del predicador que impresiona al adolescente, como en la célebre novela de Joyce,³³ y sólo es capaz de generar efímeras emociones, pero también vá más allá del escolástico recalcitrante que, como Jerónimo de Santa Fe,³⁴ promueve largas disputas inter/confesionales (la célebre disputa de Tortosa, c.1414, organizada por Jerónimo para convertir a los principales rabinos de la época duró más de un año) donde al final cada uno de los dos bandos proclama la victoria (bástenos contrastar las crónicas judías y cristianas referentes a Tortosa)³⁵

NOTAS

* Se sabe que Ferrer murió en 1419, pero tanto su fecha de nacimiento como su origen social son inciertos; probablemente, nació en 1350, y se discute si su familia pertenecía a la nobleza o a la clase media. V. e.g. Alexander Murray, *Razón y sociedad en la edad media*, Madrid, Taurus, 1982, p. 444; v.t. J. M. de Garganta y V. Forcada (eds.), *Biografía y escritores de San Vicente Ferrer*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, p. 513.

1 V. Norman Cohn, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza, 1981, esp. cap 2; v.t. M. D. Lambert, *Medieval Heresy*, Arnold, Londres, 1977, *passim*. Sobre la escatología de Ferrer v. Garganta y Forcada *op. cit.*; v.t. Ramón Alba (ed.), *Del anticristo*, Madrid, Editora Nacional, 1982.

2 Cf. V. Ferrer "Declaración de San Vicente Ferrer sobre su misión extraordinaria" en S. Vicente Ferrer, *Sermón del Viernes de la Cruz*, Salamanca, Establecimiento tipográfico de Calatrava, 1927, pp. 89/94. V.t. "Cartas a Benedicto XIII sobre el Anticristo y el fin del mundo" en Alba (ed.). *op.cit.*

3 Cf. J. Martínez Ferrando, *El nostre sant Vicente ferrer*, Valencia, Editorial Torre, 1952, pp. 10-12; H. H. Fager, *Historia de San Vicente Ferrer*, Valencia, A. García editor, 1903, vol. 1, pp. 153-73; León Poliakov, *Historia del antisemitismo*. De Mahoma a los marranos, Barcelona, Muchnik eds., p. 179.

4 En las primeras páginas de su novela 1492, *Vida y tiempos de Juan Cabezón de Castilla* (S. XXI, México, 1985) Homero Aridjis ha plasmado una muy vivida y bien documentada descripción de los procedimientos de Ferrer; Cf. Martínez Ferrando *op. cit.*; Garganta y Forcada, *op. cit.* Fages, *op.cit.*; Poliakov, *op. cit.*

5 Garganta y Forcada, *op. cit.*, pp. 145-6.

6 Cf. *Ibid.*, p. 265 ss; v.t. Fager, *op. cit.*, *passim*.

7 V. Vicente Ferrer, *Tractatus de suppositionibus*, Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1967; para un comentario general acerca de la obra de Ferrer en lógica y en filosofía del lenguaje v. Vicente Muñoz Delgado, "Lógica hispano portuguesa hasta 1600", *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, vol. 4, Salamanca, 1972, pp. 9-122; v.t. Mauricio Beuchot, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México, UNAM, 1982.

Sobre la actividad política de Ferrer, v. Fages, *op. cit.*; Martínez Ferrando, *op. cit.*, Garganta y Forcada, *op. cit.*

8 "Sermón de la fiesta de San Pedro Apóstol" en Garganta y Forcada, *op. cit.*, p. 4. La regla que enuncia Ferrer acerca de la función del tema principal del sermón ya sugerida por Cicerón en *De oratore*, donde se indica que las razones de mayor peso deben aparecer al principio y al final del discurso, como si fueran las dos ataduras de una cuerda.

9 Para una exposición general de las distintas formas de la disputa reglada v. Ignacio Angelleli, "The techniques of disputation in the History of Logic", *Journal of Philosophy*,

67 (1970) pp. 800-815; sobre el juego de las obligaciones v. Muñoz Delgado, "El tratado de las obligaciones de Juan de Oria" en Pablo Noriega y Edgar González (eds.), *Estudios sobre el lenguaje, argumentación y diálogo* (de próxima aparición); para una reconstrucción moderna del juego de las obligaciones v. Hamblin, *Fallacies*, Londres, Methuen, 1970; Rescher, *Dialectics*, Albany, N.Y. State University Press, 1977; para una exposición informal v. Edgar González y Carlos Pereda, *Técnicas de Investigación*, México, Herrero, 1986.

10 V. Robert Chazan, "From Friar Paul to Friar Raymond: The Development of Inonnative Missionizing Argumentation", *Harvard Theological Review*, 76: 3 (1983) pp. 286-306. V. t. Ia. "The Barcelona Disputation of 1263: Christian Missionizing and Jewish Response", *Speculum*, 52: 4 (1977) pp. 824-42; Daniel J. Lasker, "Averroistic Trends in Jewish — Christina Polemic in the Late Middle Ages", *Speculum* 55: 2 (1980) pp. 294-304.

Cabe señalar que la recuperación y análisis de los textos utilizados por los cristianos en su polémica contra judíos y musulmanes durante la Edad Media conforma una investigación prometedora pero incipiente aún; además de los trabajos de Chazan y de Lasker podemos citar las investigaciones de Cantera Burgos (V. c.g. "Textos de polémica-antijudaica y judeo-catalano-aragoneses en un manuscrito de Burgo de Osma", *Revista de Filología Española*, 48 (1965) pp. 135-44 quien describe una serie de textos, como el *Tractatus contra Iudeos*, editus a fratre Bernardo..., en el cual se intenta probar, con autoridades del Antiguo Testamento, la abrogación de la ley vieja y la instauración de la nueva; Cantera Burgos se refiere también a obras escritas en forma de diálogos entre un judío y un cristiano, como la llamada "Diatriba contra los judíos", en la cual se tocan temas como la trinidad, la circuncisión, el sábado, la ley nueva y sus prerrogativas, los mahometanos, las prohibiciones impuestas por la ley antigua, etc., y se trata de argumentar, en defensa del punto de vista cristiano, apelando a Moisés, Isaías, Jeremías, Daniel, etc. V. t. Antonio Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Istmo, 1971.

Por su parte, los judíos no carecían de similares arsenales para su disputa con los cristianos y los musulmanes. Así, libros como *Chébet Jehuda* (La vara de Judá) de Salomón Ben Verga (trad. de F. Cantera Bungos, Granada, Librería López Guevara, 1927) proporcionaba descripciones de las principales disputas entre judíos y cristianos con la finalidad de entrenar a los primeros en las técnicas de la polémica religiosa y de hacerles conocer los argumentos y contraargumentos más usuales en el curso de ella (a este respecto, v.t. el texto original acerca de la disputa de Barcelona entre el dominico Fray Pablo Cristián y el rabino Moisés Ben Nachman incluida en: Oliver Shaw Rankin, *Jewish religious polemic*, Ktav Pub. House, 1970). Otros textos como el de Joseph Albo (m. c. 1435) titulado *El libro de los principios*, trataban de establecer normas generales para las discusiones interconfesionales (V. Hans Joachim Schoeps, *The Jewish Christian Argument, A History of Theologies in Conflict*, Nueva York, Chicago Holt Rinehart and Winston, 1963); mientras que obras como *Hizuk Eumach* de Abraham Troki (c. 1533-c. 1594) constituían laboriosos inventarios de argumentos contra sus adversarios cristianos e incluían tanto objeciones como pruebas directas

y argumentos que trataban de establecer la inconsistencia de los Evangelios (V. *ibid.*)

La reflexión acerca de las relaciones entre la conversión religiosa y la argumentación racional estuvo presente también entre los musulmanes; así, en su "Catálogo de las ciencias", Al-farabi expone los distintos puntos de vista acerca de la posibilidad de inculcar y defender un sistema religioso mediante la argumentación racional (Cf. Al-farabi, "Catálogo de las ciencias", en Clemente Fernández, *Los filósofos medievales*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979). Para una descripción de la polémica entre musulmanes y cristianos, así como de los materiales y técnicas de argumentación utilizados por los primeros v. L. Cardaillac, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico*, México, FCE, 1979.

11 Robert Chazan ("From Friar Paul to ...") señala que la originalidad de las técnicas de convencimiento introducidas por Fray Pablo Cristian en el siglo XIII radicaba, precisamente, en el intento de persuadir a judíos y musulmanes a partir de las premisas que ellos consideran como seguras, pero cabe destacar que la dependencia de una argumentación retórica respecto a su audiencia se halla sugerida ya en la retórica clásica; así, Aristóteles distingue entre retórica deliberativa, judicial y epidictica, según sea que la audiencia asuma el papel de juez acerca del futuro, del pasado, o de mero crítico, respectivamente. (Cf. *Retórica*, i-i).

Por otra parte, la tesis de que una argumentación retórica debe forzosamente partir de las premisas aceptadas por la audiencia (esto es, que debe ser una argumentación *ad hominem* o *ex concessis*) ha sido defendida actualmente por Johnstone (v. e.g. *Validity an Rhetoric in Philosophical Argument*, Filadelfia, Free Press of Man and World 1977; para una exposición y discusión de este punto de vista v. Pablo Noriega y Edgar González, "Retórica, dialéctica y cambio de creencias; un nuevo punto de vista sobre la justificación de las teorías del debate", *Estudios, Revista del ITAM*, 5 (1986))

12 V. Fages, *op. cit.*, v.t. Garganta y Forcada, *op. cit.*

13. V. Cecil Reth, *Los judíos secretos. Historia de los marranos*, Madrid, Altalena, 1979. José Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, Madrid, Aguilar, 1960. Felipe Torroba; *Los judíos españoles*. José María Lacalle, *Los judíos españoles*, Sayma, Barcelona, 1961. Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España Cristiana*, Madrid, Altalena, 1981. Abou, *Musulmanes andalués et judeo/spagnols*, Casablanca, Antar, 1953. E. H. Lindo, *The history of the jews of Spain and Portugal*, Nueva York, Burt Franklin, 1970. Catherine Brault-Noble y Marie - José Marc, "La unificación religiosa o social: la represión de las minorías" en Bartolomé Benassar (ed.) *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Grijalbo, 1981, Henry Charles Lea, *A history of the Inquisition of Spain*, Nueva York, American Scholar Pub., 1966. Julio Caro Baroja, *Inquisición, brujería y criptojudasmo*, Barcelona, Ariel, 1976.

14 V. e.g. Roth, *op. cit.* Poliakov. *op. cit.*

15 Isaas Abbou, *op. cit.*, p. 131

16 V. e.g. "Vicente Ferrer" en *Encyclopedia Judaica*, Jerusalén, Keter Pub. House, 1972,

pp. 1235-36, v.t. Poliakov, *op. cit.*

17 V. Poliakov, *op. cit.*; Lea, *op. cit.*

18 Cf. Ferrer, "Tratado de la vida espiritual" en Garganta y Forcada, *op. cit.*, p. 513. Notemos que el precepto de utilizar un lenguaje sencillo y accesible es enfatizado por Cicerón en *De Oratore*: "...así como en las demás ciencias lo que sobresale es lo que más se aparta de los sentidos y la comprensión de los ignorantes, así en la elocuencia el mayor defecto sería apartarse de la costumbre y del modo de hablar usual y común entre los hombres..." (lib. I, iii).

La utilización abundante de ejemplos es también un recurso que deriva de la retórica clásica y, como señala Jacques Le Goff, constituye una regla para los predicadores medievales (V. "El judío en los exempla medievales" en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1986; v.t. Murray *op. cit.*, *passim*).

Cabe también destacar la gran similitud entre la serie de recomendaciones que sugiere Ferrer y las consideraciones que encontramos en la *Vida del venerable maestro Juan de Ávila* de Fray Luis de Granada (Buenos Aires, Espasa Calpe, 1952); así, la predicación de Ávila es descrita como una red, o mejor aún como un arcabuz lleno de perdigones, capaz de alcanzar a los más diversos pecadores, y en ella jugaban un papel esencial los ejemplos y anécdotas particulares: "la doctrina moral", dice Fray Luis de Granada, "predicada en común aprovecha menos, y por eso conviene descender a tratar en particular así de las obras virtuosas, para ejercitarlas, como de las viciosas, para evitarlas; por tanto, este sabio predicador (Ávila) descendía muchas veces a tratar de estas obras..." (Ibid., p. 133) Finalmente, el lenguaje utilizado por Ávila, y por cualquier predicador exitoso, sugiere Granada, debe ser sencillo y natural (Id.).

19 Cf. Josep Miguel Sobrer, "Las voces de San Vicente Ferrer", *Discurso*, núm. 6 (1985) pp. 33-46.

20 V. *Infra*

21 V. Roth, *op. cit.*, Caro Baroja, *op. cit.*, Lacalle, *op. cit.*, Torroba, *op. cit.*, Baer, *op. cit.*, Acerca de los musulmanes v. e.g. Cardaillac, *op. cit.*, Joaquín Pérez Villanueva (ed.) *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, S. XXI, 1980.

22 V. Eloy Benito Ruano, *Los orígenes del problema converso*, Barcelona, El Albir, 1976; v.t. Lacalle, *op. cit.*, Caro Baroja, *op. cit.*

23 Khun, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1978.

24 El peligro de la regresión en el cambio de creencias en un hecho que hoy en día enfatizan los psicólogos por las técnicas de persuasión; así, Berelson y Steiner señalan: "Cuando las opiniones cambian bajo el impacto de los medios de comunicación, tienden a volver a su estado inicial a menos de que sean reforzadas por eventos, otros mensajes, o presiones de grupo..." (Bernard Berelson y Gary A. Steiner, *Human Behavior: An Inventory of Scientific Findings*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovitch, 1964, p. 550; v.t. Wayne N. Thomson, *The process of persuasion, Principales and Readings*, Harper and Row Pub.,

Nueva York-San Francisco, 1975; J. A. C. Brown, *Técnicas de persuasión*, Madrid, Alianza, 1984)

25 Más aún, la distinción entre conversión y cambio efímero de creencias parece ser formalmente análoga a otras distinciones que se plantean en contextos muy diferentes; (por ejemplo, la distinción entre "tener" y "poseer" que traza Platón en el *Teeteto*, a la distinción de Gilbert Ryle, *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Paidós, 1967) e, incluso, a la distinción entre contacto con una droga y adicción a ella (V. Thomas de Quincey, *Confesiones de un comedor de opio inglés*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1965)

26 Cf. Kenneth Burke, *Permanence and Change, An Anatomy of Purpose*, Berkeley, University of California Press, 1984, pp. 142-55.

27 Cf. William James, *The varieties of religious experience*, Nueva York, Penguin Books, 1983, pp. 74 ss.

28 Cf. Sobrer, art. cit., p. 44 ss.

29 Cf. Garganta y Forcada, *op. cit.*, pp. 653-63.

30 *Ibid.*, 654

31 V. e.g. Rescher, *op. cit.*; por ejemplo, las estrategias que menciona Lakatos para la preservación del "núcleo" de un "programa de investigación" podrían reducirse básicamente, a la aplicación del mecanismo de la distinción (V. Lakatos, "La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales" en *Crítica y conocimiento*, Barcelona, Grijalbo, 1976)

32 V. e.g. Muñoz Delgado, art. cit.

33 *Retrato del artista adolescente*

34 Vale la pena destacar que la conversión misma de Jerónimo de Santa Fe, quien originalmente era el rabino Joshua Lorki, suele atribuirse a Vicente Ferrer, v. e.g. Fages, *op. cit.*

35 Respecto a la versión judía de la disputa v. la bibliografía citada en la nota 10; respecto a la versión cristiana v. e.g. Fages, *op. cit.*; v.t. Alfonso Torres de Castilla, *Historia de las persecuciones políticas y religiosas*, Barcelona, Salvador Manero ed., 1863. Lea señala que, desde el punto de vista cristiano, Jerónimo de Santa Fe ganó indudablemente la disputa de Tortosa, ya sea convirtiendo a los rabinos o, al menos, separándolos (*op. cit.*, pp. 117-9).