

De la razón aspectal o de cómo la filosofía deviene panfletaria

Víctor Gerardo Rivas

Carlos Pereda, *Crítica de la razón arrogante*. México, Taurus, 1999, 155 pp. (Col. Pensamiento)

Como su título nos lo advierte, *Crítica de la razón arrogante*, el más reciente libro de Carlos Pereda, se adhiere a la gran tradición del pensamiento moderno que a partir de Kant busca determinar el sentido y los límites de la racionalidad. Al poner en tela de juicio aun las opiniones que parecen contar con un respaldo unánime a lo largo de la historia, Pereda desentraña las posibilidades que la razón ofrece como fundamento de una vida comunitaria donde cada individuo se afirme a sí mismo sin necesidad de negar a los demás. Se trata de cuestionar a la razón sin tomar en cuenta los lugares comunes del pensamiento de los últimos dos siglos, de acuerdo con el cual lo racional es idéntico a la liberación individual y social.

Consciente, pues, de los paradójicos vínculos entre la razón y la modernidad, Pereda los enfoca desde un concepto de razón que hasta ahora ha pasado por el único valedero y que incluso puede concebirse como un auténtico personaje histórico, al que Pereda llama justamente “la razón arrogante”. Su característica más destacada es que se autoproclama como la única vía de comprensión de la realidad. Entendámonos, no la mejor ni la más expedita, la única, según dice el autor en la introducción del libro: “Por ello, una de las ocupaciones favoritas de la razón arrogante es seguir ciegamente la regla de la desmesura: *siempre es bueno más de lo mismo*. Al amparo de esta máxima, suele crecer la complacencia propia de cualquier arrogancia” (p. 14).

A tan desorbitada pretensión, Pereda le opone un principio que establece la necesidad de un límite, principio que hace hincapié en que la esencia de la razón es la medida. Por ello, el principio perediano se enuncia como sigue: “No olvides que cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite: más allá de él habita la aridez o la locura; en ambos casos, poco a poco o de súbito, comienza el sinsentido” (p. 17).

Detengámonos en esta máxima para hacernos cargo de su significado. Habla Pereda de una querencia más que de una aspiración o un ideal, porque la

razón no sólo se expresa a través de argumentos sino también de la voluntad que los sostiene, voluntad que casi siempre se abalanza a sus fines sin haber analizado sus alcances. En este caso, es muy probable que aunque tengamos razones para hacer algo, no tengamos razón para hacerlo. Por eso, la razón con la cual nos justificamos es más bien una “querencia”, una arrogancia que no se detiene ante nada y que ni por un instante se abre a la posibilidad de que haya una razón opcional en otra parte. De ahí que si se traspasa el límite, la razón nos arroje a la aridez o a la locura, dos experiencias en las que la realidad pierde cualquier posibilidad de transformarse y nos muestra siempre un solo y ominoso aspecto.

Por lo anterior, Pereda entiende la crítica, en el capítulo III del libro, como un ejercicio que choca de frente con la pretensión moderna de un movimiento ilimitado, pretensión que es el fundamento de múltiples fenómenos culturales. Criticar, según lo explica el autor, es lo contrario de la idea común de romper a como dé lugar con cualquier límite, entendido este último como sinónimo de coerción:

Creo que la gastada aunque imprescindible palabra “crítica” se podría iluminar con la expresión “hábitos de desear, creer y actuar disruptivos”. Las palabras “disruptivo”, “disrupción”, provienen del latín *disruptio*, a saber, ruptura [...] Todo entrenamiento crítico es, pues, en algún grado, “disruptivo”: desbarata o al menos afecta tendencias habituales de sentir, desear, creer, hablar, actuar; las hace entrar en crisis. Entre otras consecuencias, suele cambiar las relaciones establecidas entre las varias facetas de un asunto (p. 121).

Como vemos, la consecuencia inmediata de la crítica es la ruptura de órdenes habituales. Mas no basta con eso. Hay que aclarar en qué sentido se interpreta tal ruptura: “No obstante, un entrenamiento merecedor de su prestigio no es disruptivo a secas. Es *racionalmente* disruptivo: descompone, modifica, trastoca, desbarata... pero con razones, argumentando” (p. 121). Esta aclaración se complementa con otra que el autor vierte en el capítulo IV: “Saber distinguir y saber relacionar, saber totalizar y saber acotar, y hacerlo con adecuación, con justeza: he aquí la tarea del juicio, y eso en todos los campos” (p. 144).

Con estas observaciones por delante, el programa crítico que preconiza Pereda se desemboza: no se trata de renunciar a la razón en aras de una vuelta a un saber intuitivo; tampoco se trata de denunciar a la razón como la guardiana de un orden sociohistórico opresor cuya caída implicaría la de la propia defensora. El principio perediano es bien claro: no podemos criticar a la razón sino a través de ella misma.

Ahora bien, ¿a qué nos conduce tal crítica, que por cierto nada tiene en común con el relativismo? A lo que Pereda denomina en el capítulo II “pensamiento aspectal”, concepto que es, a mi juicio, el más importante del libro:

Llamo —con un neologismo osado y, tal vez, vanidosamente enigmático— “pensamiento aspectal” a la reflexión que distingue y vincula los varios aspectos de un asunto: que se detiene morosamente en cada detalle conceptual o empírico y, a la vez, lo integra con algunos otros, situándolo en un horizonte más o menos abarcador, pero cuidándose de no afiliarse a bloques de pensamiento [...] Una reflexión, pues, capaz de elaborar a cada paso lo particular y la tensión entre lo particular y lo general (pp. 84-85).

Esta idea la define el autor en otro pasaje como una actitud consciente: “Debemos dejar de pensar en ‘bloques de pensamiento’, activar el razonar por aspectos y ponernos a preguntar: de qué valores en concreto se trata, qué fragmentos particulares del pasado se quiere defender” (p. 111). Como lo veremos, el pensamiento aspectal es el otro extremo de un concepto *sui generis* de la identidad personal y del mundo social en el que se constituye.

Hasta aquí el plan general del libro. Veamos ahora cómo pone en práctica el autor su magna crítica a través de los cuatro capítulos en que divide la obra, capítulos que él llama “panfletos civiles”, extraña expresión que Pereda justifica de la siguiente manera: “Con la golpeadora palabra ‘panfleto’ hacemos referencia a un discurso que, con energía, defiende algo y, con no menos energía, también ataca. Un panfleto es un alegato insistente y no pocas veces vertiginoso que impugna, desafía, provoca con pasión” (p. 17). Como vemos, el modelo de razón que Pereda opone a la arrogante se convierte en la elección de una determinada manera de argumentar: el panfleto, un alegato que de entrada renuncia a la “objetividad” del mero informe y que, además, atañe a cuestiones fundamentales para la vida social y personal. Por otro lado, la idea de vértigo nos recuerda la dificultad ante la cual nos hallamos al momento de juzgar la naturaleza de la razón: es fácil abandonar el hilo del discurso y llegar de pronto a conclusiones que no se desprenden de nuestras premisas. Estas conclusiones apelan a un burdo sentido común y son por eso el punto de arranque del análisis.

En el capítulo I, Pereda rebate la ya clásica oposición entre la cultura humanística y la técnica, oposición que se ha consolidado en gran parte del pensamiento de este siglo. Pereda, en vez de entrar en la liza y abogar por una o por otra, zanja la oposición con una sospecha: ¿no será que en vez de hablar de dos culturas, deberíamos hablar de dos formas de manifestación de la razón arrogante, formas que desbordan el marco de las instituciones académi-

cas e invaden ese inestable territorio que se conoce como “información”? Sin rodeos y con zumbona ironía, el autor saca a relucir las complacencias del medio académico latinoamericano que a sí mismo se concibe como el eco desvaído de una voz que proviene de Europa:

Junto al uso de un vocabulario con frecuencia inútilmente técnico en donde abundan enigmas como “problemática del problema”, “forclusión”, “puntos nodales”, “actitudes proposicionales”, “el ser ahí en la falta del Otro” [...] se ejerce con soberbia una constante violación del castellano (pp. 28-29).

Esta arrogancia de la razón académica se expresa en tres vías, que Pereda considera auténticos vicios: el “fervor sucursalero” –reducir un pensamiento original a una fórmula barata que se repetirá *ad nauseam*–, el “afán de novedades” –cambiar de modelos explicativos de acuerdo con las tendencias de la autoridad intelectual europea en turno– y el “entusiasmo nacionalista” –definir identidades históricas con base en un populismo romanticoide del peor cuño. Estos vicios, por otra parte, no son exclusivos de la “cultura” académica, pues también los encontramos en su contraparte, la cultura antiacadémica que se vuelve a todos los campos sin profundizar en ninguno y que se mantiene con base en lecturas que exigen poco esfuerzo. Frente a los dos extremos, Pereda preconiza una actitud de permanente crítica de los reduccionismos intelectuales y de las simplificaciones que no han pasado por el tamiz de la reflexión propia: “Desfamiliarizarnos con esas frases haraganas, herramientas de ambas inculturas, combatir tanto los ‘analfabetismos disciplinarios’ como los ‘analfabetismos periodísticos’ es una manera de resistir a la razón arrogante y comenzar a pensar” (pp. 37-38).

El capítulo II, “¿Hay que defender la primacía de la moral?”, que de modo muy significativo es el más largo del libro, principia con una llamada de atención acerca de un fenómeno reciente e inquietante: tras hacer a un lado los problemas morales por considerar que cualquier intento de analizarlos no sería sino un vestigio de épocas oscurantistas que iban contra la objetividad o “neutralidad” racional –al punto de que, apunta Pereda, “‘amoralidad’ y ‘modernidad’ casi se volvieron palabras sinónimas” (p. 43)–, hoy en día se pretende subordinar a la moral la sociedad y el pensamiento, lo cual despierta la sospecha de que tal estrategia es en realidad otra de las manifestaciones de la razón arrogante. El autor intenta elucidar tal sospecha con la distinción entre dos tipos de modelos para definir la moral, uno de los cuales, el formal o criterial, antepone el sentido de las normas a cualquier circunstancia de su aplicación, mientras el otro, que Pereda llama reflexivo, antepone la circunstancia a la normatividad: “De ahí que dentro de un modelo reflexivo no sólo

importe la pregunta urgente, de corto plazo: ¿qué debo hacer? Interesan también preguntas de largo plazo a la manera de: ¿cómo debo educar mi carácter y el carácter de quienes dependen de mí? ¿Qué emociones debo cultivar y cuáles desechar?” (pp. 49-50).

Con base en esta inequívoca defensa de un ideal vital por encima de una absolutización de la moral, Pereda procede a criticar la ya mentada tendencia a la moralización de la cultura que desde hace un tiempo ronda a la academia y a la antiacademia. Su análisis conduce a la necesidad de distinguir entre moral y moralismo (o entre aplicación razonada de los principios que rigen la buena vida frente a la aplicación abstracta de valores absolutos) y a la de atemperar la moral con consideraciones provenientes de otros campos, *v. gr.*, la política, el derecho, la sexualidad, la ciencia, etcétera. Debe, pues, rechazarse la homogenización moralista de los valores:

Los requerimientos y las motivaciones de los valores son disparejos y apelan a muy variados aspectos de nuestras necesidades, deseos, creencias, afectos, aspiraciones y, sobre todo, ensueños de alcanzar eso que se suele llamar una “buena vida”, una vida feliz. Casi diría que lamento que la “vida buena”, la vida moralmente digna, es sólo uno de los componentes de la “buena vida”, de la felicidad (p. 82).

Una concepción compleja del valor se abre a la circunstancia específica en que la moral cobra cuerpo y, con ello, reconoce de un modo mucho más profundo la irrepetible individualidad de cada quien.

Es lógico por esto que el siguiente capítulo se dedique a elucidar el concepto de “identidad personal”, que en el pensamiento perediano adquiere una connotación peculiar:

Con la palabra “identidad” en gran medida indicamos ese proceso mediante el cual la persona va elaborando a lo largo de una historia un proyecto de sí misma que no deja de reconsiderar mientras vive. Además, esa historia se hace con referencias enfáticamente sociales: soy parte de numerosas comunidades, por ejemplo, soy ciudadano de cierto país, soy esposo, padre, tengo cierto oficio [...] (p. 93).

Con un rechazo explícito de la tradición que reduce la identidad a un principio formulable de manera unívoca, Pereda pone de relieve el carácter polémico, multirreferencial, de la identidad personal, y nos recuerda que “...nadie construye su identidad personal más que en medio de prácticas intersubjetivas” (p. 101). No hay, pues, identidad al margen de la socialidad y, por ende, cualquier intento de hablar de un ser humano como de una sustancia

ajena al devenir o un valor absoluto está condenado al fracaso. Por asombroso que parezca, habrá situaciones en que aun la identidad formal, el valor intrínseco de cada persona por el solo hecho de serlo, resulte una arrogancia si no se matiza con una comprensión más rica del caso o si se antepone al único baremo que debe guiar nuestras acciones: la aspiración a una vida buena, o sea, feliz: “Por más que defendamos el papel que debe desempeñar la identidad formal, el punto de vista de la tercera persona, tampoco olvidemos que no hay vida humana sin el lento integrarse a lo que los otros ya hicieron, sin la cándida o trabajosa pertenencia a un pasado común, sin reconocimientos materiales” (p. 139).

El desarrollo que hasta aquí hemos seguido va a dar en el postrer capítulo a una reflexión sobre el sentido histórico de la identidad que se pone de manifiesto en la acción de “ningunear”, acción que a los ojos de Pereda se desprende de la arrogancia de la razón absolutizadora que desecha o celebra en bloques indiferenciados nuestra relación con el pasado y deja en el silencio la naturaleza literalmente orgánica de la memoria y del olvido. Sin justipreciar los aportes de quienes nos han precedido o de nuestros contemporáneos, perdemos la posibilidad de integrar nuestra propia identidad. De ahí que sea menester diseñar nuevas pautas de comprensión de los personajes que dan nombre a nuestra tradición, pautas que se engloban en cuatro rubros, cada uno de los cuales responde a necesidades culturales diferentes. Con el estudio de tales rubros y con un nuevo llamado a la sensatez, concluye el libro.

Antes de concluir a mi vez, quiero enfatizar sólo dos cosas: primera, la admirable transparencia del lenguaje y la amenidad de la lectura. De principio a fin, Pereda evita los términos abstrusos o los argumentos de difícil seguimiento e invita a sus lectores a compartir sus ideas. Las referencias y los ejemplos, así como las anécdotas o hasta las ocurrencias del autor hacen que el libro muestre en su propia redacción de qué modo opera el pensamiento aspectal que es, reitero, el concepto más importante de la obra. Al unísono, esto abre la puerta a una forma de entender la filosofía que revierte a su sentido clásico de vida intelectual que brota de la entraña social y no de los cenáculos académicos a los que la confina una especialización arrogante. El pensamiento aspectal, que ha bebido en los hontanares de la tradición filosófica y humanística, representa así, allende las confusiones de una hermenéutica sin auténticas bases, la apertura a la pluralidad de nuestra experiencia histórica.