

SOBRE LA PERSPECTIVA DE LA EXTRAÑEZA EL ASOMBRO Y LA FILOSOFÍA

Marcela García

Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
mgarcia@filosoficas.unam.mx

Resumen

El artículo analiza la propuesta de Carlos Pereda de “habitualizar el asombro” adoptando una “perspectiva de la extrañeza” a pesar de los intentos de eliminar dicha perspectiva por una “mala normalización” de los problemas filosóficos. En sus obras, Pereda propone una razón virtuosa que es “porosa” a distintos tipos de bienes, normas y perspectivas, y se mueve entre ellos: que sabe interrumpirse, extrañarse, asombrarse. En un segundo momento, se muestran paralelos con la concepción de razón “personal” y “enfática” que el Schelling tardío desarrolla en su “filosofía positiva”. Por último, sugiero tres preguntas en torno a la noción propuesta de razón como decisión, acción y hábito.

Palabras clave: argumentación, certeza, extrañeza, racionalidad, verdad.

ON THE PERSPECTIVE OF PERPLEXITY WONDER AND PHILOSOPHY

Abstract

In this article, I analyze Carlos Pereda's proposal of making a "habit of wonder" achieved taking a "perspective of perplexity", notwithstanding common attempts to eliminate this perspective through a "bad normalization" of philosophical problems. In several works, Pereda proposes a virtuous reason that is permeable to different kinds of goods, norms and perspectives, and is able to move between them and to interrupt itself in wonder and perplexity. In a second part, I show certain parallels with the notion of a "personal" and "emphatic" reason that the late Schelling develops in his "positive philosophy". Finally, I pose three questions regarding this proposed notion of reason as decision, action and habit.

Keywords: Argumentation, Certainty, Rationality, Truth, Wonder.

I. Habitualizar el asombro

Es sabido que tanto Platón como Aristóteles consideran el asombro como el inicio del filosofar.¹ Pero podría pensarse que ya no queda nada de qué asombrarse, que no hay nada nuevo bajo el sol o, por lo menos, que nada que podamos integrar a un sistema de saber puede ser radicalmente nuevo. Podría parecer que el asombro está muy bien para los griegos o para los estudiantes de primeros semestres, pero que el filósofo profesional ya no tiene lugar para asombrarse.

Precisamente la “perspectiva de la extrañeza” que defiende Carlos Pereda consiste en una propuesta de *habitualizar* el asombro. El asombro no es algo que nos acontece sin más. Podríamos evitar el asombro. Depende de nosotros hacerle lugar o eliminarlo. Para el filósofo, no es sólo el inicio perdido en el tiempo, ya sea de la propia trayectoria o de la historia. Es un arte, un hábito a desarrollar, una perspectiva que la filosofía como “oficio que trabaja con asombros” (Pereda, 2012: 21) asume de manera más focalizada que otras disciplinas.

En su ensayo “La filosofía y la perspectiva de la extrañeza”, Pereda explora el carácter extraño del quehacer filosófico y los intentos de *eliminar* dicha perspectiva. Si lo extraño es lo anormal, lo inesperado que nos sorprende y nos obliga a interrumpirnos, ello puede resultar bastante incómodo para un funcionamiento “normal” de cuestiones prácticas y técnicas.

Para explicar con más detalle cómo entiende Pereda los intentos de normalización, es decir, de eliminación de la perspectiva de la extrañeza, hace una distinción entre tres tipos de problemas y argumentos.

- ❖ Problemas “normales”: son aquellos que se sitúan en contextos delimitados, articulados por prácticas rutinarias que se dan en la formulación misma del problema y adelantan las herramientas

¹ “Ese sentido del asombro es lo típico del filósofo. Pues la filosofía, en efecto, no tiene otro origen y fue un buen genealogista aquel que hizo que Iris fuese la hija de Taumas” (Platón, *Teeteto*: 155d). “Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por el asombro” (Aristóteles: *Met.*: A 2, 982b12).

para encontrar la respuesta. En este sentido, los problemas normales “orientan respuestas”. Un ejemplo sería: por las condiciones de negociación de la deuda externa, hay que despedir al 30% de los funcionarios. ¿Cómo se debe implementar la medida?

- ❖ Problemas anormales de primer grado o “anómalos”: son problemas que, en vez de darnos un contexto delimitado y estructurado, nos ponen en una “situación”, en un espacio social subdeterminado, sin límites definidos, que la persona en cuanto agente tiene que construir o explorar. En este tipo de problemas los deseos, las creencias y los intereses de los agentes modifican la situación. El contexto pierde así su carga de sobreentendido y lleva a una apertura argumental. El ejemplo correspondiente sería preguntarse: ¿deben aceptarse las condiciones que nos han impuesto para negociar nuestra deuda externa?
- ❖ Problemas anormales de segundo grado o “extraños”: abstraen incluso de situaciones, y de algún modo son meta-problemas (de segundo grado, precisamente) que parten de los niveles anteriores para plantear cuestiones más allá del funcionamiento normalizado.

Pereda analiza entonces distintos intentos de “mala normalización” o “eliminación de la extrañeza”. Menciona tres tipos:

- ❖ Reducción de problemas “extraños” a problemas “anómalos”, es decir, reducción de toda cuestión filosófica a problemas morales, políticos o estéticos, por medio de la eliminación de presunciones de sentido, referencia y valor, y por tanto, eliminando la posibilidad de preguntas *críticas*.
- ❖ Reducción de problemas “anómalos” a problemas “normales”, programa epistémico caracterizable en general como “naturalismo”.
- ❖ Vicios o “vértigos simplificadores” como: “fervor sucursalero”, “afán de novedades” y “entusiasmos nacionalistas”.

Detrás de estas malas normalizaciones, Pereda ve operar mecanismos de la razón *arrogante*. En efecto, en todos ellos se observan

tres rasgos: la ansiedad de adhesiones (en vez de pensar por sí mismo, se busca pertenecer a un grupo que se considera prestigioso), apoyarse despreciando todo lo que no encaje con sus consideraciones, y el blindaje (que hace de los propios presupuestos sobreentendidos). Los vicios de la razón arrogante (“vértigos argumentales”) son así maneras de reducir o eliminar una extrañeza que se vuelve incómoda.

Carlos Pereda nos ha ofrecido ya análisis minuciosos sobre distintos modos de este fenómeno. En cierto sentido en este texto vuelve a visitar temas que desarrolló con más detalle en *Crítica de la razón arrogante* y sobre todo en *Vértigos argumentales*. En estos libros aboga por una razón “virtuosa” que *argumenta*, es decir, que es capaz de imaginar nuevas posibilidades, aceptar la incertidumbre, y dejarse interpelar.

El retrato de semejante razón virtuosa se va dibujando al hilo de diversos vicios. Mientras que en *Vértigos argumentales* nos da un análisis exhaustivo de los distintos vicios en los correspondientes momentos del argumento, en *Crítica de la razón arrogante*, al igual que en “La filosofía y la perspectiva de la extrañeza”, considera nuevas formas o aplicaciones de los vicios y, por contraste, de la razón virtuosa.

¿Cuál es la alternativa a la razón arrogante? Una razón “porosa”, permeable, virtuosa, que se atreve a los cambios de perspectiva a pesar de la comodidad, la fatiga y el miedo. Pereda propone aquí tres formas de ejercitarla para contrarrestar los vicios simplificados mencionados:

- ❖ Contra la adhesión ansiosa, recobramos como animales “conflictivamente herederos”, es decir, situarnos. En cuanto agentes, nuestra situación es siempre abierta, abierta a distintas herencias culturales a menudo en conflicto.
- ❖ Contra el desdén, recobramos como animales “sensibles a la autoridad de las razones”, de los argumentos, y ejercitarnos en la sensibilidad que se va entrenando en la práctica argumentativa cuando parte de la capacidad de juicio
- ❖ Contra el blindaje, cultivar el arte de interrumpirnos para poder asumir, una y otra vez, la perspectiva de la extrañeza y así

contrarrestar nuestra inercia, la tendencia a persistir en nuestras creencias y hábitos.

La razón porosa es permeable a los materiales más diversos y le da cabida a una modificación de nuestros deseos y creencias. Es así una caracterización de la razón virtuosa como pensamiento autónomo, que distingue las diversas facetas de un asunto y es crítico, disruptivo, capaz de romper por las razones adecuadas. Además reflexiona, sopesa, evalúa, se detiene en el detalle, puede cambiar de punto de vista, ponerse en duda y corregirse. En dicha movilidad del razonamiento consiste el antídoto contra los vértigos argumentales (Pereda, 1999: 154).

Para la razón virtuosa, en cambio, no hay un sólo tipo de normas o criterios. Un ejemplo muy claro es el caso de la moralidad, que para ella no se deja reducir a un modelo “criterial” en el que sólo habría que aplicar mecánicamente reglas fijas y universales a todos los casos. En cambio, el modelo “reflexivo” parte de la “vida buena” sin olvidar la “buena vida”, que no se limita a componentes formalmente morales. Este modelo de moralidad *reflexiona* sobre distintas reglas disponibles y atiende a distintas descripciones posibles de una situación. En este sentido habla Pereda de un “pensamiento aspectal” que toma en cuenta diferentes perspectivas y no está decidido de antemano sino que ha de moverse entre ellas para juzgar.

Ante la noción de “razón arrogante” podríamos protestar: pero ¿puede la razón *misma* ser arrogante, viciosa, o virtuosa, para tal caso? ¿No es la razón para bien o para mal una medida fija, un criterio formal único y universal? ¿Qué entendemos aquí por “razón”? Parece que razón también se dice de muchas maneras, y la manera de entender la razón que propone Pereda no es la única posible. Supone dejar atrás algunas concepciones que no permitirían pensar en una razón virtuosa, personal o enfática.

Siguiendo una sugerencia del mismo Carlos, propongo rastrear la “perspectiva de la extrañeza” en Schelling. Podría parecer “extraña” la comparación, pero precisamente la crítica del idealismo que lleva a cabo el Schelling tardío, y el cambio radical que propone en torno a la concepción de lo que sea la razón, sugieren el paso (o más

bien ¡la revolución!) de una razón “absoluta” e “indiferente” a una razón “personal” y “enfática”, para usar términos tanto de Schelling como de Pereda. Señalaré algunos puntos de coincidencia con el tipo de razón por el que aboga Carlos Pereda, y luego entraré más en detalle en su propuesta. Al final, me gustaría plantear tres preguntas o dificultades que me parece que podrían surgir al respecto.

II. Schelling: de la razón absoluta e indiferente a la razón personal y enfática

En su filosofía tardía, Schelling propone dividir la filosofía en dos modos de proceder: uno negativo y otro positivo. La filosofía negativa se preocupa principalmente por deducir la “realidad”, entendida como contenidos conceptuales [*Realität*], a partir de las condiciones de conocimiento. Así caracteriza Schelling a gran parte de la filosofía moderna incluyendo su propia filosofía temprana. Sin embargo, la filosofía negativa es negativa también en el sentido de que lo que alcanza es sólo lo que no podemos no pensar, los contenidos necesarios del pensamiento, algo así como verdades eternas independientes de su actualización o existencia efectiva. El problema, según se va dando cuenta Schelling, es que este tipo de acercamiento no logra nunca pensar la libertad, pues pensar acciones libres requiere de un método filosófico que pueda captar lo contingente (lo que pudo ser de otra manera) y lo individual. En cierto sentido, Schelling retoma la aporía aristotélica que dice que la ciencia es de lo universal, pero sólo lo individual existe actualmente.

La respuesta de Schelling es el intento de desarrollar una filosofía *positiva*, que sí pueda enfrentarse a la actualidad efectiva y buscarle sentido desde la libertad, en vez de aferrarse a una filosofía que sólo desarrolla conceptos *a priori*; necesariamente pensados, pero de *existencia* meramente posible.

El mayor reto que enfrenta en este proyecto es precisamente el concepto de razón. Si en su filosofía temprana había defendido un concepto de razón absoluta e indiferente, ahora la pregunta es cómo podría la razón captar lo contingente e individual, y desde dónde podría confrontarlo. A continuación, describiré brevemente

este cambio radical en la noción de razón que propone el Schelling tardío y que le lleva a una noción de razón abierta a lo asombroso que no ha producido ella (a lo otro, a lo nuevo, a lo contingente, a lo individual), incierta, crítica, capaz de cambiar su punto de vista, y personal. Estos son también rasgos que subraya Carlos Pereda.

En una obra paradigmática del joven Schelling, la *Exposición de mi sistema* [*Darstellung meines Systems*] de 1801, Schelling sostiene que la razón es la unidad previa a toda distinción entre opuestos, incluyendo la oposición entre sujeto y objeto. En efecto, sólo porque presuponemos una unidad más allá del enfrentamiento entre sujeto y objeto es que podemos aspirar a un saber verdadero. Huelga decir que no se trata de una razón individual o de una facultad que uno ejerza, sino de un ámbito luminoso y estático al que uno puede elevarse para ver el mundo *sub specie aeternitatis*.² Escribe Schelling en ese texto: “Cualquiera puede lograr pensar la razón; para poder pensarla como absoluta, es decir, para alcanzar el punto de vista que exijo, debe abstraerse del que piensa” (Schelling, *Darstellung*, iv, 114). Por esa abstracción de la persona que piensa, la razón se considera el verdadero “en sí”, el “punto de *indiferencia* de lo subjetivo y objetivo” (Schelling, *Darstellung*: iv, 115). Y porque la razón es esta indiferencia, debe pensarse también como totalidad, ya que no es ni subjetiva ni objetiva, nada puede oponérsele o quedar fuera de ella: “fuera de la razón no hay nada y en ella está todo” (*Darstellung*: iv, 115).

La razón es comparada una y otra vez con el espacio absoluto a partir del cual, por vía de delimitación, se van obteniendo todas

2 “Tendrás que reconocer, por tanto, que aquel conocimiento de la absoluta igualdad, quitando tu reflexión, [...] no es un conocer tuyo ni de ningún otro hombre, sino precisamente conocimiento absoluto, conocimiento sin ninguna determinación añadida. Si no hubiera en nuestro espíritu un conocimiento que fuera completamente independiente de toda subjetividad y ya no fuera conocimiento del sujeto como sujeto, sino un conocimiento de lo único que es en absoluto y lo único que puede conocerse, lo absolutamente uno, entonces tendríamos que renunciar de hecho a toda filosofía absoluta, estaríamos eternamente encerrados con nuestro pensar y saber en la esfera de la subjetividad, y tendríamos que considerar el resultado de la filosofía kantiana, así como de la fichteana, como el único posible y hacerlo inmediatamente nuestro” (Schelling, *WS*: vi, 143). Las obras de Schelling se citan, como es usual, por el volumen y página de la edición de K. F. A. Schelling. Al final incluyo un índice de abreviaciones. Todas las traducciones de Schelling son mías.

las figuras geométricas. La razón es el espacio, mejor aún, la *raíz* de la totalidad de contenidos posibles del pensamiento. “Saber” algo es “construirlo” y construir equivale a trazar a partir del espacio absoluto, a ver algo en el contexto de la razón absoluta y por supuesto inmóvil. Estar en la razón significa ser “igual a la razón según su esencia y uno con ella” (*Darstellung*: IV, 116), lo cual sólo es visible desde el punto de vista mencionado. El ideal de esta razón pura consistirá en mostrar cómo todos los contenidos particulares derivan de los principios mismos del saber entendido como autotransparencia, en última instancia de la identidad o *indiferencia* que es la razón, en otras palabras “del absoluto”.³

En este punto tal vez no podríamos estar más lejos de la razón perediana. De hecho esta razón absoluta no puede asombrarse por nada. La contingencia para ella no es más que un error de miras. Pero por eso mismo es tan significativo el salto mortal que ejecuta el Schelling tardío. ¿Cómo llega este filósofo a una razón histórica, personal y enfática? Las razones del cambio se podrían caracterizar de la siguiente manera: el problema motor es el de la libertad, en conexión con la relación entre Dios y el mundo. Brevemente: si la libertad consiste ante todo en coincidir con la necesidad, como creía el Schelling temprano, entonces no puede hablarse de una decisión libre de crear o dejar ser al mundo. Pero entonces el mundo no es más que explicación de Dios y pertenece a su naturaleza. Y entonces el absoluto termina dependiendo de ese mundo finito para poder explicitarse, reflejarse, conocerse. Ya no sería absuelto, absoluto. Al hilo de este problema, surge también la preocupación por el mal. El mal como tal, el mal positivo, requiere una noción de libertad más enfática, una libertad que pueda optar realmente, conscientemente, por el mal. Schelling se va alejando así de su temprana “filosofía de la identidad” y empieza a desarrollar la noción de un Dios vivo, que tiene una historia, cuya explicitación o reflexión comienza en sí mismo –la Trinidad– y que es libre respecto del mundo. También para

3 “La razón ve en el reflejo empírico sólo la idea o la síntesis pura de lo universal y lo particular mismo: donde no, actúa en el filósofo no la razón sino el individuo” (Schelling, *Construktion*: V, 140).

el ser humano empieza a reclamar una libertad positiva, y empieza a desarrollar una noción de persona como un ser que puede actuar pero que no se agota en sus actos, que siempre puede soltarlos, romper con el pasado, y ser incluso libre de sí mismo. La persona libre no se aferra a su identidad porque está segura de sí misma y puede preocuparse por lo otro. Por eso va más allá de sí misma. El paradigma tanto de la persona divina como humana deja de ser el absoluto ideal y atemporal ocupado sólo consigo mismo.

Finalmente, ya en su etapa múniquesa en los años 30 del XIX, Schelling plantea la división de la filosofía en una negativa y otra positiva. La filosofía positiva está relacionada con el proyecto de rastrear la racionalidad de la mitología y de la revelación. Ésta es una racionalidad histórica, que se va descubriendo *a posteriori*. A diferencia de la filosofía negativa, que desarrolla conceptos a partir de ciertos principios pero no se puede pronunciar sobre su existencia actual, la filosofía positiva debe partir de la actualidad efectiva y buscar el sentido que pueden tener los acontecimientos. Se atiende a lo particular, a los hechos, para ver si pueden ser entendidos como acciones libres. Sin embargo, como la historia no se detiene, siempre tiene nuevos datos que considerar. No puede cerrarse, el trayecto permanece abierto siempre (Schelling, *PO*: XIII, 131).

La razón en la filosofía positiva tiene que poderse asombrar, pues precisamente su punto de partida es lo “im-pre-pensable” (Schelling, *AD*: XIV, 337): aquello que acontece sin que hubiéramos podido saber de antemano que era posible. De esta manera, la razón en la filosofía positiva tiene un papel completamente distinto al que tenía en la negativa. En vez de esbozar posibilidades, se enfrenta o se deja confrontar por actualidades. El problema de la relación de Dios con el mundo, de la misma existencia de Dios, se plantea ahora desde el punto de vista de la historia, de manera *inductiva*, y es por lo mismo un asunto nunca cerrado.

Schelling llama a esta una razón “enfática” (Schelling, *PM*: XII, 53), entendiendo por enfático lo que podría ser de otra manera. Tiene sentido afirmar algo, dice, cuando las cosas podrían ser distintas. De otro modo lo que tenemos es una tautología poco interesante. Los “juicios enfáticos” presuponen su propio contrario, al menos

como posibilidad. Conforme va desarrollando la noción de filosofía positiva, Schelling se interesa cada vez más por un saber y juzgar enfático que es consciente de la contingencia, de no estar afirmando verdades necesarias sino considerando a la vez la posibilidad opuesta a lo que se afirma.

Sin embargo, filosofía negativa y positiva no son para Schelling simplemente dos modelos alternativos de filosofar. Más bien piensa que son dos aspectos de un mismo proceso, y que para entender el sentido de la filosofía positiva hay que haber pasado primero por la negativa. Este punto es importante para el papel de la razón en ambas filosofías. Precisamente podría parecer, y así les pareció a algunos de sus contemporáneos, que la filosofía positiva es irracionalista o por lo menos que mantiene un sentido muy débil de razón. Por eso para Schelling es importante mostrar cómo en la misma filosofía negativa, el desarrollo del pensamiento lleva a la razón a darse cuenta de su propia limitación para lo que realmente le interesa. La razón pura, a pesar de funcionar *a priori*, está orientada hacia la actualidad, y el intento de captar la actualidad y la individualidad la va llevando, a lo largo del desarrollo de la filosofía negativa, a un punto donde ha agotado sus contenidos sin lograr su empeño. En este punto de “crisis de la razón pura”, como Schelling le llama, o ésta se queda girando sobre vacío o se decide a abandonar el método negativo y a dar el salto a la filosofía positiva.

La manera en que Schelling describe este salto es relevante, porque en ese momento de crisis la razón reconoce que es *personal*. Sólo por eso puede dar el salto. Es decir, hay una crisis de la razón que la lleva a un callejón sin salida, pero la *decisión* de dejar atrás el modelo negativo de pensamiento se da a nivel de un deseo, de una voluntad. A la razón en crisis al final de la filosofía negativa no le basta ya contemplar verdades eternas, sabe que tiene que actuar en el mundo y busca un Dios que también actúe en el mundo, a diferencia del dios aristotélico o del dios espinocista, y que se muestre o se pruebe como principio en la acción y no sólo en el pensamiento. “*Person sucht Person*” (Schelling, *DRP*: xi, 566), dice, “la persona busca a la persona”. Aquello actual-efectivo [*wirklich*] que iba buscando en el desarrollo de la filosofía negativa o “ciencia racional”,

y que llevó a la crisis de la razón, ahora se revela como personal, como acción libre. Así, el paso a la filosofía positiva obliga a la razón a soltar sus certezas, a partir de lo existente y a confrontarlo sin nociones preconcebidas. Se irá viendo en la historia si los sucesos pueden comprenderse como huellas de una acción personal, o no.

De este modo, el Schelling tardío busca pensar una razón enfática abierta a lo nuevo, a lo otro, que deje lugar a la incertidumbre y que logre captar lo contingente y lo particular. En contra de críticas que se le hicieron desde la esquina hegeliana, no fue un irracionalista. No claudica ni renuncia a la razón, pero lucha por desarrollar una noción más amplia y abierta de racionalidad, algo que en su entorno no encuentra. Este intento implica para él precisamente arriesgarse a perder su reputación.

De las diversas críticas tal vez haya una que merezca ser considerada un poco más en detalle y es precisamente un “problema de la extrañeza”. La postura más bien hegeliana sigue encontrando problemáticas las referencias de Schelling a algo que está “más allá de la razón” o incluso “fuera” de ella. Se preguntan cómo sería posible pensar siquiera un contenido “fuera de la razón”; sería una contradicción. Schelling escribe:

La crisis mayor, la última y verdadera, sólo consiste en que, siendo Dios, lo encontrado al final, expulsado de la idea, la ciencia racional misma sea también con ello abandonada (descartada). La filosofía negativa finaliza entonces con la destrucción de la idea (como la *Crítica* de Kant en realidad con la humillación de la razón) o con el resultado de que el ser verdadero es sólo lo que está más allá de la idea, no es la idea, sino que es más que la idea *kreitton tou logou* (Schelling, *DRP*, XI, 566).⁴

4 Schelling remite aquí a Aristóteles, *Ética a Eudemo*: VIII, 14, 1248a27-28: “El punto de partida de la razón, no es la razón sino algo superior a la razón” [*logou d' archê ou logos alla ti kreitton*].

Pero, si tomamos en cuenta el *movimiento* que la razón describe en el paso de la filosofía negativa a la positiva, el hecho de que la razón pueda enfrentarse con algo que *de entrada* le llega como ajeno, como extraño, es decir, que se pueda dejar asombrar, no significa que eso extraño se mantenga ahí como simple límite *externo*, a la manera de una piedra que no logra digerir. Más bien se refieren esas expresiones al momento de aceptar no ser la única medida, reconocer la prioridad del ser sobre el pensar, sin renunciar a comprender lo que encuentra, pero buscando entender ya *a posteriori*. Lo extraño es tal porque no es producto del sistema de pensamiento que simplemente reflexiona y hace explícito lo que antes era implícito. Para el Schelling tardío, la razón es tal que realmente es capaz de confrontación con lo actual no pensado o construido de antemano. En este sentido, la razón negativa mira siempre hacia atrás, hacia lo sabido, mientras que la razón de la filosofía positiva está abocada a un futuro que nunca se agota y que en cierto sentido siempre está comenzando.

Porque vuelve a limitar a la razón y a dar un papel a la experiencia, se ha hablado de la filosofía positiva como un retorno a Kant. Sin embargo, el límite a la razón que Schelling considera, el “empirismo” filosófico como él mismo le llama, no consiste en un límite externo. Lo que viene a “extrañar” o “asombrar” a la razón no es propiamente la sensibilidad, sino más bien la *revolución* que supone para la razón misma el darse cuenta de su propio ser personal, sujeto a una voluntad y sin más remedio que actuar.

III. Carlos Pereda y la razón personal

Precisamente éste es el punto principal que tienen en común estas dos propuestas. El límite no le viene a la razón impuesto desde fuera, sino que es capaz de encontrarlo por ser una razón “personal”.

En el caso de Pereda, alguno bien podría preguntarse si con “razón arrogante” nos referimos simplemente a una *persona* arrogante que por ese defecto hace un mal uso de la razón —y entonces preguntarnos cómo es que la razón permite ese mal uso. La razón arrogante, si se paraliza o se descarrila, se mueve hacia el sinsentido y ya *no* sería razón o sería una ‘razón irracional’—. O preguntarnos si la “razón arrogante” es una especie de lógica de la arrogancia por la que nos podemos dejar llevar de modo automático. Como dice Pereda (2012: p.40), en esos casos lo que insulta es el uso de la palabra “lógica”, pues en esos vicios, “lógica” es precisamente lo que falta. Entonces, podríamos concluir: en el caso de la razón arrogante lo que falta es razón.

Pero la clave en la caracterización de la razón viciosa que hace Pereda es que no la piensa en términos binarios: blanco-negro, racional-irracional. Precisamente la razón viciosa es tal porque falla el justo medio de la virtud. Se deja arrastrar por un extremo, y así lo que podría ser una virtud se convierte en vicio porque pierde la justa medida. Como dice Aristóteles, el justo medio es a su vez un extremo (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*: 1107a8). En ese sentido creo que la razón arrogante se puede llamar razón, pues de hecho sigue operando y sigue argumentando, sólo que pierde el límite, se deja llevar por una sola tendencia o consideración (“siempre es bueno más de lo mismo”) y se descarrila. Se trata de una tendencia propia y no equivale a la ausencia completa de razón o a la impotencia.

Entonces ¿es la razón misma la que puede ser virtuosa o viciosa, o es la persona que piensa la que usa bien o mal la razón? Pereda contempla los dos aspectos. Constantemente habla de la razón virtuosa como una práctica, un entrenamiento, un ejercicio a cultivar, como hábitos o virtudes epistémicas que constituyen rasgos del *carácter* de la persona que piensa y actúa. De modo que aunque una *argumentación* pueda también ser virtuosa o viciosa, el énfasis está

en las personas que argumentan. Para evaluar un saber es también importante conocer cómo se produjo (Pereda, 1994: 21ss.).

La razón para Pereda es *personal* en el sentido de que no es un mecanismo ni una regla universal fija de una vez por todas, sino una operación que debe entrenarse, una sensibilidad a desarrollar, un hábito que modifica el carácter de la persona que argumenta.

Los vicios de la razón pertenecen a la persona que hace mal uso de ésta, aunque respondan a una tendencia inherente a la razón. Para corregir o para evitar los vicios, lo que Pereda propone es una y otra vez una vuelta a esa persona. Una persona es capaz de pensar por sí misma más allá de la pertenencia a un grupo o comunidad, es sensible a razones con presunción de universalidad y no sólo a los propios deseos o intereses y puede usar las distintas herencias y elegir entre ellas de acuerdo a razones. La persona no es sólo una amalgama de identidades materiales, ni queda definida por ellas, pero tampoco se reduce a una identidad formal pura (“ser humano”) sino que tiene una identidad tejida de hilos heterogéneos a veces en tensión y en transformación.

Precisamente la razón arrogante, los usos arrogantes de la razón, tienen en común que no apelan a la *persona en cuanto individuo* (Pereda, 2012: 32), ya sea porque se adhiere a un grupo que imagina prestigioso, se identifica con él y se define por ciertas herencias, se afirma desde el rechazo de otros o se rehúsa a detenerse el tiempo suficiente para realmente entender un problema. En cambio, cuando las personas ejercen su capacidad de juicio son capaces de modificar incluso sus deseos y emociones más auténticos, aunque esto suponga un vigilante y constante trabajo. Se trata de rescatar la experiencia del juicio, “el viejo fervor de pensar por sí mismo” (2012: 122), de explorar, sopesar, decidir.

Si la razón es personal tiene que ejercerse de manera autónoma en vez de simplemente dejarse llevar por otros (por ejemplo en el afán de novedades o el fervor sucursalero) pero al mismo tiempo tiene que reconocer la autonomía de los demás, en vez de ningunearlos de manera arrogante.

Además, y me parece que esto es algo que atisbó también Schelling, la razón personal, al ser razón de una persona, no se aferra a su

pureza, rechazando lo que no se considera de entrada “racional” en el sentido de provenir exclusivamente de consideraciones formales, o haber sido producido por un cierto sistema de pensamiento. Es porosa porque también la vida humana es plural y abierta. En ese sentido, la perspectiva de la extrañeza dignifica (Pereda, 2012: 46), porque corresponde y hace justicia al ser persona.

En este sentido, Carlos Pereda habla también de una “razón enfática”: precisamente porque la razón es entendida ante todo como actividad, más aún, como acción, puede convertirse en hábito, ya sea vicio o virtud. En cambio, si se entendiera sólo como contenido o incluso como forma, el desarrollo de hábitos epistémicos como rasgos de un cierto carácter no sería concebible. Pensar argumentando es decidir y es actuar. La razón enfática requiere el ejercicio y el entrenamiento de nuestra capacidad de juzgar. Debemos aprender a dirigir la atención sin fijarla excesivamente en un objeto y sin evadir la calma de considerar a fondo una cuestión.

La razón no es entonces una perspectiva desde ninguna parte, sino *razonar*: la habilidad de moverse entre distintas perspectivas a lo largo de un argumento, de un diálogo o de una toma de posición. Movimiento, búsqueda, que no se detiene, ni en certezas fijas ni en la renuncia a seguir buscando, que también sería una parálisis. Entre la arrogancia y la impotencia. Libertad de movimiento para poder ver las cosas desde distintos ángulos. Éste es el desafío de la perspectiva de la extrañeza.

En el fondo, es ésta la noción del quehacer filosófico que ya encontramos en Platón, como un *diálogo* que construye la base común de una universalidad no dada de antemano, como un dar y recibir razones, teniendo como un bien el ser refutado si se está en el error, en la confianza de ir avanzando hacia la verdad aunque esa búsqueda o deseo nunca se vean cumplidos del todo.

Para Carlos Pereda, es posible y es *necesario* habitualizar el asombro. De esta manera no se queda sólo en los inicios, quizá ya perdidos, del filosofar, sino que está inserto en el mismo método y es inseparable del ejercicio filosófico.

IV. Tres interrogantes

1) ¿Es ésta una razón práctica? ¿También en su uso teórico?

Si el carácter de la persona que juzga, que argumenta, resulta tan decisivo, parecería que en todo uso de la razón hay un trasfondo netamente práctico, sobre todo dadas las dimensiones éticas de la argumentación, tal como ha mostrado Carlos Pereda en sus obras.

Si el problema “anómalo” se caracteriza por ponernos en una situación, en cuanto agentes, más allá de los contextos cerrados de los problemas normales, y la razón virtuosa es precisamente una razón “situada”, ejercida por un agente crítico y autónomo, capaz de redescubrir su situación más allá de contextos sobreentendidos: ¿no significaría esto que siempre es posible aquella normalización que transforma los problemas “extraños” en problemas “anómalos” (morales, políticos, estéticos), o más aún, que la misma manera de enfrentar los problemas -la argumentación- al ser normativa, al ser objeto de ética, convierte el mismo plantear problemas a su vez en un problema ético, “anómalo”? ¿Hay algo así como un primado de lo práctico implícito en la manera de entender la razón –también en su uso teórico- como hábito virtuoso o vicioso?

Un primado de lo práctico no sólo por las dimensiones *normativas* de la argumentación como, por ejemplo, las reglas inferenciales, sino por su dimensión ética en sentido más fuerte, en relación con el carácter y la vida de las personas. Como escribe Pereda en *Vértigos argumentales*: “¿por qué argumentan las personas? [...] ¿qué implica para la vida de las personas el hecho de que puedan argumentar y, a veces, efectivamente argumenten? ¿a qué compromete tal hecho, o debería comprometer?” (Pereda, 1994: 12).

Al final de “La filosofía y la perspectiva de la extrañeza”, se plantea Pereda si la perspectiva de la extrañeza se refiere a un tipo de problemas o a un uso poroso de la razón. Responde que pueden surgir problemas anormales (“filosóficos”) en cualquier disciplina. Pero mi pregunta es en qué sentido un problema es a cierto nivel –el del modo de enfrentarlo- siempre un problema ético, y en ese

sentido se pueden retrotraer los distintos tipos de problemas a problemas del tipo anómalo.

2) ¿Razón sólo formal?

La razón tal como la entiende Carlos Pereda consiste en el ejercicio de la capacidad de juicio que sopesa, reflexiona, da y recibe argumentos de acuerdo a reglas que pueden convertirse en virtudes. Es móvil, flexible, abierta a la incertidumbre. En ese sentido, puede tomar en cuenta que hay más de un tipo de bienes, más de un tipo de normas, y más de un tipo de puntos de vista. Frente a distintos contenidos materiales, la razón discurre y dirige su atención. Pero este modo de entender la razón, ¿no puede convertirse también en un bien entre otros? ¿Puede dejar de entenderse la razón como algo formal y “materializarse”, convertirse ella misma en un contenido más, que puedo tomar en cuenta o no?

Bueno —se podría pensar—, es que cuando se entiende como contenido material y deja de discurrir sopesando los distintos bienes es precisamente que se absolutiza una versión arrogante de la razón, una razón que se ha fijado en un solo criterio normativo y que pretende aplicarlo de manera universal. El antídoto no es fijarse en el contenido opuesto o festejar la irracionalidad, sino seguir ejerciendo la capacidad de juicio. Pero esto nos lleva a una tercera pregunta:

3) Sobre los límites de la razón virtuosa —porosa, humilde, enfática—: ¿siempre es bueno más de lo mismo si lo mismo es lo racional?

¿No hay casos en que la razón virtuosa misma, y no la razón arrogante, sino la razón que atiende a los límites de cualquier posición y criterio alternativos, que dialoga y está abierta a alternativas, también a su vez tiene que reconocer un límite?

Pienso en dos ejemplos algo distintos pero que podrían tener de fondo una justificación similar. Uno es una frase que vi pintada en la banqueta en los días que siguieron al 11 de septiembre de 2001 en Nueva York. Yo estaba ahí de vacaciones cuando sucedió la tragedia de las Torres Gemelas, y estuve en la ciudad toda la semana

siguiente. En el espacio de unos cuantos días pude ver cómo cambió el sentimiento que se respiraba en las calles. Pasó en cuestión de días de un sentimiento de condolencia y solidaridad a un afán de venganza y tambores de guerra, en gran parte producto de los medios. En la calle, en las pintadas, en los posters, se llevaba a cabo un debate de slogans. Desde “el ojo por ojo dejará al mundo entero ciego” hasta “no en mi nombre”. El ejemplo que tengo en mente es la siguiente frase que vi en esos días: “*whoever thinks we should seek dialogue [with terrorists] is too enlightened to be fit for decent company*” [quien piense que debemos buscar el diálogo –con los terroristas– es demasiado ilustrado como para considerarlo gente decente].

El otro ejemplo es el hecho de que en algunos países es un crimen negar el Holocausto, o negar el genocidio contra los armenios. Estas posturas parecen suponer que hay un límite a la voluntad de diálogo, que hay ciertas posiciones que más bien deben silenciarse antes que discutir con ellas.

En realidad está de fondo la cuestión de los principios básicos a partir de los cuales buscamos argumentar. Si los hacemos objeto de argumentación, perdemos tal vez el suelo común desde dónde argumentar. El problema se menciona en *Vértigos argumentales* de la mano de Aristóteles: quienes se rompen la cabeza por saber si se debe amar o no a los padres, lo que necesitan no es un argumento sino un castigo (Pereda, 1994: 25; Aristóteles, *Tópicos*: 105a2-9).

¿Habría un límite, pues, a la razón virtuosa? ¿Hay cosas que no se discuten? ¿O hay ciertas personas con las que no se discute?

Interrogantes aparte, me parece que tiene mucho mérito haber mostrado, como lo ha hecho Carlos Pereda, y como intentó el último Schelling, que lo extraño, lo asombroso, no es lo *opuesto* a la razón sino que precisamente una razón bien entendida es la que nos permite ¡y obliga! a asombrarnos, no sólo una vez sino constantemente, y hacer así del asombro nuestro oficio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- PEREDA, Carlos. 1994. *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Barcelona/México, Anthropos/UAM.
- PEREDA, Carlos. 1999. *Crítica de la razón arrogante. Cuatro panfletos civiles*, México, Taurus.
- PEREDA, Carlos. 2012. “La filosofía y la perspectiva de la extrañeza” [FPE] en: *Carlos Pereda (El ensayo contemporáneo en México)*, México, UNAM.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. 1856-1861. *Sämmtliche Werke*, Karl Friedrich August Schelling (ed.), XIV vols., Stuttgart, Cotta.

Abreviaciones de las obras de Schelling:

<i>AD</i>	<i>Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie</i> [1842] (Otra deducción de los principios de la filosofía positiva)
<i>Konstruktion</i>	<i>Abhandlung über die philosophische Konstruktion</i> [1801] (Tratado sobre la construcción filosófica)
<i>Darstellung</i>	<i>Darstellung meines Systems</i> [1801] (Exposición de mi sistema)
<i>DRP</i>	<i>Darstellung der reinrationalen Philosophie</i> [1846-54] (Exposición de la filosofía puramente racional)
<i>PM</i>	<i>Philosophie der Mythologie</i> [1834] (Filosofía de la mitología)
<i>PO</i>	<i>Philosophie der Offenbarung</i> [1842] (Filosofía de la revelación)
<i>WS</i>	“ <i>Würzburger System</i> ”: <i>System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere</i> [1804] (Sistema de Würzburg o Sistema de la completa filosofía y especialmente de la filosofía de la naturaleza)