

CARLOS PEREDA

*Selección del autor*  
*Nota introductoria de*  
GUILLERMO HURTADO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

COORDINACIÓN DE DIFUSIÓN CULTURAL  
DIRECCIÓN DE LITERATURA

MÉXICO, 2012

Diseño de colección nueva época: *Mónica Zacarías Najjar*

Segunda edición: septiembre 2012

DR © 2012, Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, 04510 México, D.F.  
Coordinación de Difusión Cultural  
Dirección de Literatura

Impreso y hecho en México

ISBN 978-607-02-3643-3

## EXTRAÑEZA Y RESPLANDOR DE LA FILOSOFÍA DE CARLOS PEREDA

En un mundo que nos tiene acostumbrados a la repetición y al tedio, de repente, inesperadamente, algunas situaciones, o mejor dicho, algunas preguntas sobre aquellas situaciones, nos dejan *extrañados*. Entonces, *interrumpimos* el paso. Nos hacemos a un lado y prestamos atención al enigma planteado. Una estrategia para retomar la ruta sin demora es “normalizar” esas preguntas, es decir, reformularlas de tal manera que por medio de ciertos métodos especializados podamos descartarlas o resolverlas. La verdadera actitud filosófica, sin embargo, consiste en aceptar la extrañeza de la pregunta e intentar responderla de manera frontal. En este ensayo, Carlos Pereda ofrece una exploración de la *perspectiva de la extrañeza* que acompaña a la reflexión filosófica desde sus inicios. En una variación del tema, Pereda aborda dos dificultades para hacer filosofía en América Latina: el fervor sucursalero y el afán de novedades. En ambos casos, encontramos, quizá, la negra sombra de la razón arrogante. Este ensayo es una defensa de una forma de pensar, preguntar e imaginar nuestra realidad natural y social. Frente a los enemigos de la perspectiva de la extrañeza, Pereda nos invita a que no perdamos la curiosidad y la perseverancia sin las cuales no podría cultivarse la filosofía.

El primer encuentro con un pensamiento original produce una sensación de extrañeza. Es como entrar a un país desconocido, en donde la gente habla otro idioma y las casas tienen otras formas. La filosofía de Carlos Pereda genera esa sensación. No se parece

a lo que estamos acostumbrados, porque Pereda ha logrado desarrollar un método y un estilo propios. La íntima relación entre el método y el estilo en la prosa filosófica la distinguen de otras disciplinas. Como en el caso de otros filósofos de altura, el método filosófico de Pereda es inseparable del estilo de su escritura. No es el del artículo analítico (el llamado —de manera chocante— *paper*); tampoco el del clásico ensayo filosófico hispanoamericano (que tantas veces se extravía en sus florituras), y, sin embargo, tiene mucho de ambos. Digamos que es un estilo híbrido, aunque quizá sería mejor describirlo simplemente como “el estilo de Carlos Pereda” porque es único, irrepetible. ¿Qué caracteriza a este método-estilo? Doy unos cuantos ejemplos. Uno, es el uso frecuente y atinadísimo de los ejemplos, es decir, de las circunstancias, costumbres y formas de vida sobre las que a veces flotan y a veces se hunden los problemas filosóficos. Otro, muy ligado al anterior, es la atención al uso cotidiano de las palabras, a las maneras en las que los giros, a veces sutilísimos, de nuestro vocabulario producen destellos o fantasmas. Una característica del método de Pereda es la reiterada formulación de ciertas normas de la razón y de la acción. Estas normas —que a veces parecen consejos y, a veces, incluso, refranes— se insertan cual peldaños que nos permiten alcanzar niveles superiores de exploración, y, al mismo tiempo, como recursos para recordar y recapitular. Pero quizá lo que más caracteriza a la filosofía de Pereda es la extrema atención que se presta en ella al terreno movedizo de las razones, a la compleja trama de los argumentos. En la obra de Pereda se escuchan por todos lados las voces de mil y un debates. Es una filosofía dialógica en el sentido más rotundo de la palabra.

La obra filosófica de Carlos Pereda ocupa un lugar muy especial en el ámbito de la cultura hispanoamericana. El ensayo reproducido en este folleto es un excelente ejemplo de todos sus recursos, de todas sus virtudes y, también —y esto es un halago— de todas sus extrañezas.

GUILLERMO HURTADO



## LA FILOSOFÍA Y LA PERSPECTIVA DE LA EXTRAÑEZA

No pocas veces se observa: “Entre nosotros, en América Latina, hacer filosofía resulta a menudo frustrante: algo extraño”. Frente a observaciones como ésa tal vez se proteste: “No te quejes. El oficio de hacer filosofía no se ha vuelto extraño en la marginación, por ejemplo, en América Latina. Lo ha sido en cualquier parte, desde que recordamos”. Pero, ¿por qué?, ¿en qué consiste esa extrañeza? ¿De dónde proviene su peculiaridad? En ocasiones, ¿resulta incluso útil subrayarla? Porque, ¿acaso nos dignifica de algún modo?

Una vez más atendamos la regla *¡Ten cuidado con las palabras!* Por lo pronto, cuidemos, y cuidémonos de algunos usos de palabras como “extraño”, “extrañar”, “extrañeza”. Pero no me olvido de que en algún momento, aunque brevemente, quiero regresar a mis quejas y a América Latina.

### I

Con frecuencia con la palabra “extraño” hacemos referencia a quien no pertenece al grupo, familia, nación —a quien es un extranjero, un exiliado, un intruso—, o señalamos que se está ante algo diferente de lo normal: frente a lo que perturba y causa aversión o, al menos, ante lo que es inesperado. También acudimos a la palabra “extrañar” en ese último sentido, como cuando con sorpresa exclamamos: “¡Me extraña que tengas todavía fuerza para empezar de nuevo!” Previsiblemente, a menudo el

efecto de un extraño, o de un suceso que extraña, es obligarnos a ejercer el *arte de interrumpirnos* en nuestros deseos, creencias, emociones más habituales, y quedar boquiabiertos ante lo desconocido: atónitos. O, si se prefiere una palabra que soporta un prestigioso linaje en reflexiones como ésta: nos colma el asombro.

Entonces, ¿poseen muchos problemas y argumentos filosóficos vínculos directos con el *arte de interrumpirse*? Porque trabaja con asombros, quien se enfrenta a tales problemas, ¿se aboca a indagar asumiendo la *perspectiva de la extrañeza*? Por eso, ¿se acusa a muchos problemas y argumentos filosóficos de importunar con una perspectiva a partir de la cual se plantean problemas anormales que molestan y enredan y, como consecuencia, desorganizan los otros discursos, experiencias y prácticas?

Sin embargo, ¿qué sería eso: un problema anormal? Además, ¿en qué sentido se podría calificar a un argumento de anormal?, ¿acaso en cuanto respuesta a problemas no menos anormales? Se predicen palabras como “anormal” en contraste con lo que es parte de lo acostumbrado: situaciones y personas que nos son familiares, lo que es habitual que confrontemos. Sin embargo, respecto de problemas y argumentos, ¿de qué manera se describiría un horizonte de normalidad?, ¿cómo se caracterizarían los problemas y argumentos normales?

Nadie se alborote. Recordemos que no sólo somos *animales herederos* sino *animales conflictivamente herederos*. La alternativa que quizá con vano dramatismo he esbozado entre problemas y argumentos normales y problemas y argumentos anormales producto de alguna *perspectiva de la extrañeza*, con conceptualizaciones y valores en conflicto se encuen-



tra presente en muchas herencias culturales. Variaciones diferentes pero características de ese contraste son la demarcación que establece Aristóteles entre disputas analíticas y dialécticas, el modo en que Kant contraponen las tareas del entendimiento y las de la razón, la manera en que Carnap distingue entre problemas y pseudoproblemas y, correlativamente, entre argumentaciones internas y externas.

Con el propósito de volver a rodear una vez más (“¡otra vez!”, tal vez se censure con aspereza) ese laberinto de anormalidades que al parecer caracteriza a muchos problemas y argumentos filosóficos y los puebla de asombros —la presunta *perspectiva de la extrañeza*—, procuro aclarar qué entiendo por problemas normales y anormales y, también, por argumentos normales y anormales. Después observo cómo a menudo se intenta *malamente* normalizar los problemas y argumentos anormales. Hacia el final de la reflexión buscando comprender ese *desvivirse* por consolidar malas normalizaciones contrasto los conceptos de razón arrogante y razón porosa. Pero no corramos demasiado.

## II

Por lo pronto, además de enlistar ejemplos de lo que es común considerar como buenos problemas normales, pongo a prueba indicios que quizá sirvan para más o menos identificarlos —caracterizarlos, analizarlos, detectarlos...— (No se busca, entonces, disponer de condiciones necesarias y suficientes para contrastar entre problemas normales y anormales, apenas recoger *indicios*: señales que permitan reflexionar que, gruesamente, solemos estar frente a

diversos problemas y argumentos.) Atendamos, pues, formulaciones de buenos problemas normales:

- a) ¿Cuál es el valor de  $x$  en la ecuación  $x^2 + 2 = 6$ ?
- b) Los daños en el cerebelo, ¿tienen algún efecto en la memoria?
- c) Dadas las condiciones en que fue negociada la deuda externa, el 30 por ciento de los funcionarios públicos debe ser despedido. ¿Cómo se debe implementar esa medida?
- d) Los compañeros de célula me han honrado eligiéndome para poner una bomba que debe explotar a las 7.30 de la mañana en la Universidad. Todavía me encuentro en la carretera y son las 5.30. ¿Qué camino debo elegir para no fallar en mi misión?
- e) ¿Tiene el *Quijote* influencias árabes como parece sugerir Cervantes?

Se caracteriza a estos problemas como *buenos problemas normales* porque se dejan situar —porque hábitos comunes y otras prácticas rutinarias los sitúan— en contextos teóricos o prácticos más o menos delimitados. A su vez, quien quiera darles una *buen respuesta normal* debe también situarse en tales contextos —asumir tales prácticas...—, aceptado, pues, compartir sus límites y hasta su estructura. A menudo esas respuestas incluirán *argumentos normales*. Por ejemplo, los problemas a) y b) pertenecen a contextos teóricos o, más específicamente, científicos: el de las matemáticas y el de la neurofisiología. Respecto a los problemas c) y d), se trata de contextos técnicos que se encuentran explícitamente dados en su reconocible formulación. En cuanto al problema e), es como el problema b), un problema empírico. Claro que no todos los problemas

normales son científicos y técnicos. Por ejemplo, sería pomposo considerar que es un problema científico averiguar en qué calle se encuentra cierto cine, o un problema técnico calcular cuánto tiempo nos tomará ir de nuestra casa a ese cine. No obstante, en ambos casos estamos frente a problemas que se dejan reconstruir como pertenecientes a cierto *tipo* muy común de los problemas científicos o a cierto *tipo* no menos común de los problemas técnicos. Anotemos, pues, este primer indicio:

*Si un problema se considera normal, se plantea en un contexto particular que hábitos y otras prácticas rutinarias lo han articulado y lo han vuelto más o menos cerrado como perteneciente a ciertos contextos. Tales contextos se dan en la misma formulación del problema normal, o a partir de la formulación del problema normal esos contextos se pueden reconstruir con relativa facilidad.*

De esta manera, los contextos que conforman o presuponen los problemas normales en principio adelantan los tipos de herramientas que se necesitan para responderlos. Así, en esos casos, el contexto del problema, dado o reconstruido, orienta respuestas que se consideran normales —incluyendo las malas respuestas normales—. Sin embargo, ¿qué significa afirmar, por ejemplo, que un contexto “orienta respuestas”? Para responder anotemos un segundo indicio:

*Las respuestas normales, —incluyendo las respuestas explícitamente respaldadas en argumentos normales—, a un problema normal en alguna medida están predeterminadas por las prácticas*

*rutinarias en el contexto en que se plantea ese problema normal.*

Respecto de una ecuación que se quiere resolver, el contexto de las matemáticas predetermina que un número natural sería una respuesta con sentido —una respuesta *normal*— al problema *a)*, aunque sólo el número 2 es una respuesta correcta. En cambio, se estaría ofreciendo una mala respuesta anormal —una respuesta sin sentido— si en esa ecuación se sustituyese con extravagancia la variable  $x$  por una narración o una norma moral. Algo análogo puede indicarse en relación con los problemas *b)* y *e)* acerca del vínculo entre el cerebelo y la memoria, o sobre posibles influencias árabes en el *Quijote*. Claro, en estos casos, las respuestas involucran comprobaciones empíricas más o menos complejas, productos de la neurofisiología o de la filología histórica. A su vez, en la formulación de los problemas *c)* y *d)* se predetermina que las respuestas normales tendrán que encontrarse en contextos que actualizan un esquema medio-fin: contextos en los que se calculan los despidos que será necesario hacer o los medios para realizar la misión a que se ha comprometido el militante político del ejemplo *d)*.

Por eso, respecto de los problemas normales anotemos todavía un tercer indicio:

*A menudo para solucionar problemas normales suelen necesitarse habilidades especiales.*

Claramente, quien procure solucionar los problemas científicos *a)*, *b)* y *e)* necesita conocimientos de las matemáticas, de la neurofisiología o de la filología. Respecto de los problemas técnicos *c)* y *d)*, se

tendrá que apelar a usos del esquema medio-fin que con frecuencia, aunque no en estos casos, exigen saberes complicados. Sin embargo, ¿qué sucede con los aparentes o reales contraejemplos característicos de los problemas normales: con los problemas que podemos calificar de “anormales”? Ante todo conviene considerar ejemplos más o menos paralelos a los ya aceptados como problemas normales. Son los siguientes.

a') ¿Qué es un número?

b') ¿Cuáles son las relaciones entre la mente y el cuerpo?

c') ¿Deben aceptarse las condiciones que nos han impuesto para negociar nuestra deuda externa?

d') ¿Debo cumplir con la misión de poner una bomba en la Universidad?

e') ¿Por qué es el *Quijote* una novela admirable?

En esta lista importa distinguir dos formas de anormalidad tanto respecto de los problemas como de los argumentos.

Ejemplos de problemas con una anormalidad de primer grado o problemas anómalos son problemas como los planteados con las preguntas c'), d') y e'), problemas, pues, políticos, morales y estéticos. Son problemas que, apenas se complican un poco, nuestros hábitos tienen dificultades para articular en contextos estables que más o menos predeterminen las posibles respuestas con sentido. En relación con esta descripción —o de otras más o menos equivalentes— acerca de en qué consiste un problema anómalo, resulta útil observar cómo en lo que atañe a tales problemas a menudo *no* se cumplen los indicios anotados en relación con los problemas normales.

Para atender mejor estos problemas tal vez podría oponerse el uso de la palabra "situación", al de "contexto". ¿Por qué? En el uso de la palabra "contexto" del primer indicio de los problemas normales, quien se halla en un contexto más o menos conoce sus límites y su estructura: sus hábitos, sus prácticas rutinarias, le permiten conocer qué pertenece y qué no pertenece al contexto. Por ejemplo, los contextos en que se plantean los problemas *a'*, *b'*, *c'*, *d'*) y *e'*) en circunstancias comunes en alguna medida anticipan el tipo de conocimientos científicos y técnicos que hacen falta para enfrentar esos problemas. En cambio, cuando oponemos contexto a situación, con la palabra "situación" hacemos referencia a un espacio social subdeterminado y, por lo tanto, sin límites más o menos definidos, que la persona misma como agente tiene en parte que reconstruir y, en parte, explorar y construir.

Así, puesto que cada agente o grupo de agentes debe descubrir qué pertenece a su situación y qué no, en contra del segundo indicio de los problemas normales hay que defender que los deseos, creencias, emociones, intereses de los agentes en alguna medida construyen y modifican la situación y, al menos parcialmente, su sentido. Por ejemplo, en relación con el problema político *c*), los agentes —individuales o colectivos— podrán argumentar en los términos de la negociación impuesta sobre la deuda externa del país, o tal vez modifiquen esos términos, o acaso ofrezcan argumentos para negarse a llevar a cabo una negociación y propongan una moratoria aduciendo que en tales circunstancias usar la palabra "deuda" es un abuso; en este último caso, quizá se razone: de algún modo —por ejemplo, habiendo aceptado intereses desmesurados como resultado

de negociaciones injustas— ya se ha pagado con creces lo que se debía. Por eso, a diferencia de una argumentación técnica, no pocas discusiones políticas carecen de límites ya trazados por prácticas rutinarias.

Los debates morales también suelen ignorar tales límites. Puede ser que el mismo agente del ejemplo *d'*) —el militante político con su bomba—, llegue a esta conclusión movido por deseos, emociones encontradas y reflexiones que le hacen resistir describirse como inmerso en un contexto estrechamente técnico. Tal vez él mismo se pregunte si no se halla en una situación en la que tiene que afrontar problemas y argumentos morales. ¿Como cuáles, y por qué?

Imaginemos que ese militante al dirigirse a colocar la bomba en un rincón de la Universidad se topa con estudiantes desmañados que van a tomar sus clases. Quizá los mire a la cara y eso lo afecte, le produzca turbación, cierta creciente inquietud al reconocer muchachas y muchachos como él: con anhelos e intereses que valen tanto la pena de satisfacerse como los suyos. Supongamos, entonces, que nuestro militante, en lugar de proseguir razonando como si se encontrase en un contexto nada más que técnico, duda. Esos rostros todavía perdidos en sus ensoñaciones invaden su mente. Más todavía, lo obligan a relacionar sus creencias de tal modo que lo fuerzan a esbozarse preguntas como: “¿Varios de esos muchachos en otras circunstancias no serían mis amigos y hasta me alegraría de participar de sus planes? Quizá de conocerlas, ¿no me enamoraría de una de esas muchachas?” (No pocas veces lo que nos intranquiliza y estimula, y hasta cambia el horizonte, comienza de modo inesperado.)

Por supuesto, a este militante político no han dejado de repetirle aquello que lo separa del resto: de la demás gente. Sin embargo, las personas son *animales también sensibles a la autoridad de las razones, de los argumentos*. De ahí que a veces no podamos evadirnos de algunas preguntas críticas. Por eso, no es imposible que ese militante se formule una pregunta de verdad como: “¿Es tan honda la diferencia entre *nosotros* y los *otros* o apenas una diferencia política que el curso de los acontecimientos tarde o temprano hará nula?” Tal vez a este militante hasta le inquiete una pregunta de evaluación como: “¿Vale la pena pagar el precio de tanta destrucción para no traicionar a mis compañeros de célula y no escurrirme como un... *cobarde*?”

Notoriamente, quien sospecha que se encuentra en una situación con problemas morales, al sentirse afectado de varias maneras por las otras personas, puede reexplorar la situación sin describirla con el lenguaje —quizá ruin— que en algún momento aceptó o le hicieron aceptar. En esas circunstancias, a veces poco a poco o de pronto se produce una liberación de ciertas palabras aplastantes, envilecedoras (esas muchas palabras que estrangulan). Así, en el ejemplo *d*), nuestro militante tal vez redescriba la situación que enfrenta sin atenderla a partir de palabras como “traición” o “cobardía”. Por supuesto, esas palabras lo harían regresar al contexto técnico en que narraba la propia historia en términos de fidelidades a un grupo, a una causa, y desprecio y hasta odio a todo lo demás. Si este militante lograra escapar al poder de tal lenguaje y a las descripciones de situaciones y prácticas que éste postula, quizá tarde o temprano acabe formulándose una pregunta de comprensión como: ¿comprendo genui-



namente la situación en que me encuentro?, ¿comprendo sus ramificaciones?, ¿comprendo en quién me estoy convirtiendo cuando decido y actúo de ésta o de aquella manera?

Supongamos que esas plagas, los entusiasmos disciplinados, a este militante no le bloquean las respuestas a preguntas críticas como éstas. Por supuesto, se trata de una suposición psicológicamente difícil de respaldar puesto que a menudo acabamos también siendo fanáticos de nosotros mismos, y para reafirmar tal miseria, la condecoramos con la palabra “autenticidad”. Pero imaginemos un caso afortunado: que tal militante continuará explorando lo que acaba de entrever. Entonces, es posible que ese militante descubra que sus deseos, planes y misiones —como *todos* los deseos, planes y misiones—, si quieren conservar su posibilidad de no cerrarse ante la vida, poseen restricciones. ¿Cuáles?

Recordemos que somos *animales conflictivamente herederos*. Tal vez fragmentos de herencias culturales que andan por ahí tan extrañas como “Cada persona es un fin en sí mismo” provoquen grietas en las convicciones de nuestro militante. O lo asalten sospechas y se indique: “Quizá ninguna persona tiene precio, pero cada una tiene dignidad”. De seguro, estos pensamientos rebotarán en su mente como descabellados, pero tal vez dejen rastros. En ocasiones propicias, esos rastros quizá hagan oscilar sus intereses o incluso conduzcan su atención en una dirección diferente de la acostumbrada: lo inviten a tomar en cuenta otros deseos, otras creencias, otras emociones, nuevos modos de revisar las experiencias pasadas que, aunque tal vez nuestro militante no se decida a dejar del todo de lado, ya han perdido su carga de sobrentendido inapelable.

La lección es general: tal como quiero usar en esta reflexión las palabras “contexto” y “situación”, en una situación, a diferencia de un contexto, no se predetermina el sentido ni del problema ni de las respuestas que, por lo demás, a veces suelen encaminarse en direcciones inesperadas. En lo que concierne a los problemas políticos, esa apertura argumental o, lo que es lo mismo, esta anormalidad de primer grado o anomalía, ¿acaso no es una virtud bienvenida en las democracias: bienvenida porque vivificadora?

Por otra parte, en contra del tercer indicio de los problemas normales, se supone que cada persona puede tratarlos, digamos, es capaz de ofrecer argumentos, por ejemplo, respecto de los problemas políticos y morales, y tal vez estéticos, sin habilidades particulares, sólo contando con la socialización recibida; claro, sin descartar mucho trabajo de improvisación.

Convengamos ya, pues, que muchos problemas políticos, morales y estéticos con frecuencia son problemas anormales en el sentido de anómalos: problemas que no se ubican en contextos más o menos predelimitados. Por eso, sus respuestas carecen de antemano de reglamentaciones relativamente definidas: son problemas que se discuten en situaciones cuyos límites a menudo se conforman en la práctica misma.

No obstante, tal vez se ahonda todavía más en la *perspectiva de la extrañeza* cuando se formulan preguntas como *a)* y *b)* acerca de la naturaleza de los números y de las relaciones entre la mente y el cuerpo. ¿Acaso son preguntas sin sentido o mal planteadas? De seguro que no lo son. Sin embargo, en estos casos no sólo abstraemos de contextos más

o menos determinados —como *no* lo hacemos en relación con los problemas normales—, sino que también abstraemos de situaciones subdeterminadas pero particulares —como *no* lo hacemos respecto de los problemas anormales de primer grado o anómalos—. Estamos, pues, ante problemas anormales de segundo grado, o extraños. Por ejemplo, a veces se explicita la pregunta *a*) como: ¿acaso son los números entidades objetivas de algún tipo raro, o convenciones relativamente arbitrarias, o construcciones que teniendo en cuenta prácticas humanas elementales descubren su necesidad? A su vez, suele elaborarse la pregunta *b*) indicando que es común que nos atribuyamos y atribuyamos predicados físicos con los que hacemos referencia a un cuerpo y a ciertos estados, por ejemplo, cerebrales y, a la vez, no menos común es que en primera persona nos atribuyamos y atribuyamos deseos, creencias, emociones con predicados mentales. De ahí que cuando formulamos la pregunta *b*) a menudo preocupe cómo se relacionan ambas predicaciones. Por ejemplo, ¿es posible hacer desaparecer aquello a que refiere o parece referir el segundo tipo de predicados, los predicados mentales, como diferente —sustancialmente diferente— de aquello a que se hace referencia con el primero, con los predicados físicos?

Por supuesto, en alguna relación —en alguna relación bien compleja— con los problemas políticos, morales y estéticos del tipo *c*), *d*) y *e*) podemos formular problemas análogamente extraños como: ¿qué concepto de justicia se presupone cuando se abordan ciertas negociaciones políticas?, ¿debemos aceptar tal concepto? ¿Por qué se deben cumplir las promesas?; además, ¿cuándo se está justificado en romper con una promesa? Y, ¿a qué tipo de razones

apelamos, si es que apelamos a razones, para evaluar una obra de arte?

Entonces, de manera un tanto retorcida, poco a poco hemos rodeado —apenas rodeado, no exageremos— esa vieja y persistente y ramificada *perspectiva de la extrañeza* que al parecer es tan característica de los problemas que, según Kant, la razón no puede solucionar ni dejar de plantearse. Por otra parte, como *animales conflictivamente herederos* bajo ese tipo de dificultades no sólo subsumimos problemas como los anotados. La extrañeza es promiscua. Apenas nos ponemos a meditar y tarde o temprano topamos con problemas tan extraños como qué me prueba que hay un mundo exterior, o si me enfrentan otras mentes, o la posible existencia o no existencia de la libertad, o cuál es el sentido de la vida, o de qué modo somos agentes tanto prácticos como epistémicos, o si el creer que actuamos es una ficción, o por qué los amigos son un bien precioso, o qué formas asumen la dominación y la barbarie.

Me he arriesgado, pues, a respaldar la siguiente —¿precipitada?— conjetura. O, más bien, estamos frente a un desafío o acaso ante una provocación en forma de conjetura:

*Muchos problemas y argumentos que a menudo calificamos como "filosóficos" no sólo tienen una anormalidad de primer grado o anomalía, sino también una anormalidad de segundo grado o extrañeza.*

Creer y, sobre todo, sentir que se está ante algo diferente de lo familiar o acostumbrado, frente a rarezas que me obligan a echar mano del *arte de interrumpirse*, inquieta. A veces la menor interrup-

ción de la normalidad alarma. Hasta molestan mínimas desviaciones. ¡Cuánto más no escandalizará que se trate de problemas y argumentos con una anormalidad no sólo de primer grado, sino de segundo grado! De ahí que no sorprende comprobar que apenas se introdujo la posibilidad de un oficio que trabaja con asombros, no se haya desistido de la codiciosa intención de acabar con la *perspectiva de la extrañeza*. (Después de todo, tantas veces se hace como si la casa no estuviese en llamas, cuando lo está.) Pero, ¿de qué modo se quiere acabar con la extrañeza? Mi respuesta se limita a repasar —por desgracia, con demasiada rapidez— dos tipos de programas y varios vicios que intentan normalizar mal esa perspectiva y, así, eliminarla.

### III

Un primer tipo de normalización consiste en reducir la anormalidad de segundo grado o extrañeza a una anormalidad de primer grado. Como consecuencia, por ejemplo, respecto de los problemas y argumentos filosóficos sólo se quiere que permanezca esa anomalía propia de algunos discursos políticos, morales o estéticos. Se conoce: a veces se busca hacer y se ha hecho de los problemas y argumentos filosóficos algo así como panfletos políticos, sermones edificantes o narraciones más o menos razonadas O, tal vez, meramente normalizamos algunas extrañezas convirtiéndolas en relatos de ciencia ficción. ¿Cómo podemos juzgar programas como éstos?

Creo que en las muchas versiones que les podemos imaginar —algunos de las cuales se han defendido con elocuencia— se tiende a suprimir la siguien-

te pretensión no sólo antigua sino razonable: forma parte del tratamiento de los argumentos filosóficos contar con esos criterios generales de examen y evaluación que podemos construir a partir de la confianza comunicativa. ¿Cómo es esto? Por lo pronto, a las presunciones implícitas en tal confianza las podemos individualizar con las palabras “sentido”, “referencia” y “valor”. Me demoro un momento en este punto.

No es difícil observar que, ante una conversación, en condiciones habituales un oyente parte de esas presunciones: anticipa que lo que el hablante dice tiene sentido y él lo puede captar, anticipa que sus afirmaciones explícitas o presupuestas recogen de manera correcta el referente correcto y, además, anticipa que lo que el hablante dice tiene algún valor. Por eso, cuando se sospecha que esas presunciones no se cumplen y la confianza comunicativa fracasa, con frecuencia se protesta y se pregunta. Pero no sólo se protesta y se pregunta en esas circunstancias. Aunque no tengamos efectivamente sospechas, al indagar sobre un asunto no pocas veces hacemos *como si* las tuviésemos. Así, como ya supusimos en relación con el ejemplo *d)*, al imaginar una posible reflexión, o algo cercano a ella, que tal vez impedía a nuestro militante colocar una bomba en la Universidad, a menudo formulamos preguntas críticas del tipo

—¿Comprendo lo que se dice? ¿Soy capaz de interpretar lo que se quería decir o insinuar? ¿Cómo podría parafrasearlo en mi lenguaje?

—¿Es verdad lo que se afirma?, ¿con qué justificación?

—¿Qué evaluación se merece?, ¿a qué tipo de normas y valores se apela?

Notoriamente, esos tipos de preguntas críticas, que en el ejemplo del militante ya reconocimos como preguntas “de comprensión”, “de verdad”, “de evaluación”, también son habituales en muchos debates políticos, morales e incluso estéticos. Y a quien se niega a hacerse cargo de ese interrogar solemos calificarlo de “obtuso” o “irresponsable”, incluso de “arruinar la discusión”. (Con frecuencia nos evitamos a nosotros mismos cuando más nos necesitamos.)

Pero de manera más elemental hay que defender que nadie participa con responsabilidad de una conversación —en particular si en algún momento explícita o implícitamente se ofrecen argumentos— si no considera, aunque no sea más que en silencio, que tiene el derecho y el deber de formular y formularse de vez en cuando preguntas críticas. Tampoco se reflexiona genuinamente rehuyendo tales tipos de preguntas. (Porque no se puede reflexionar en serio haciendo como si la casa no estuviese en llamas, cuando lo está.)

Más todavía, las varias preguntas que hacemos para comprobar el cumplimiento de la presunción de referencia —que parecen presuponer que la verdad no se hace sino que se descubre— sólo en contadas circunstancias resultan impertinentes. Por ejemplo, lo serían en situaciones en las que con justificación y de manera explícita o implícita advertimos que ponemos entre paréntesis esa presunción —como cuando contamos o leemos una narración declaradamente imaginaria—, o en charlas distraídas, digamos, esas que entablamos cuando hacemos cola para comprar entradas de algún evento deportivo. Al respecto, tal vez sea una incapacidad mía pero no me resigno a reducir textos ostensiblemente *no* narrativos como la *SummaTheologica* de Santo Tomás, el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume o la

*Genealogía de la moral* de Nietzsche a sermones edificantes, a panfletos políticos o a relatos de ciencia ficción. También me resisto a considerarlos “charlas distraídas con el único propósito de pasar el rato”. Por el contrario, considero que la recepción más fecunda de trabajos como éstos exige que, al leerlos, exploremos sus presunciones de sentido, referencia y valor, formulándoles con ese propósito preguntas críticas, sin excluir preguntar con saña.

Se podrían agregar dificultades como éstas que vuelven poco atractivos este primer tipo de programas de normalización. No obstante —¿con excesiva premura?— prefiero explorar en la dirección opuesta. En ésta no se trata ya de reducir los problemas y argumentos anormales de segundo grado o extraños a problemas y argumentos anormales de primer grado o anómalos —como los que se presentan en muchos discursos políticos, morales o literarios—, sino a problemas y argumentos normales del tipo de algunos problemas científicos y técnicos.

Sin embargo, ¿cómo se podría llevar a cabo esa doble reducción de la *perspectiva de la extrañeza*? Podemos imaginar numerosas versiones de este segundo tipo de programas de normalizar. De hecho se han defendido varias normalizaciones no pocas veces abusando de la palabra “ciencia”. Por ejemplo, se imita el modo de proceder más exterior, más superficial, sobre todo de las matemáticas o de alguna ciencia natural, aunque nada de lo que se hace tenga mucho que ver con el proceder efectivo de esas disciplinas. No obstante, en esta reflexión interesa cuando con responsabilidad *no* se invocan en vano las ciencias naturales. Estos programas suelen subsumirse bajo el nombre de “naturalismo”. Pero naturalismo se dice de muchas maneras. Vagamente



suele articularse esa pluralidad de sentidos a partir de afirmaciones muy repetidas en los últimos tiempos como las siguientes.

- 1.1. Las entidades naturales y sus propiedades causan las demás propiedades, incluyendo las propiedades tanto de los animales humanos y sus agrupaciones como de sus construcciones.
- 1.2. Los modos más confiables —más razonables y comprobadamente exitosos— de conocer las entidades naturales y sus propiedades son las ciencias naturales. Por eso,
- 1.3. Todos los métodos aceptables de investigación y, por lo tanto, de explicación deben establecerse en algún tipo de continuidad con los métodos (o procedimientos, o técnicas) de las ciencias naturales.

Supongamos que 1.1, 1.2 y 1.3 son los primeros axiomas de una teoría naturalista N. Quizá sorprenda que frente a esa teoría N, antes que las preguntas de verdad mortifican las preguntas de comprensión. En relación con el axioma 1.1, o metafísico, tal vez preocupe qué se entiende por “entidades naturales”. Porque ¿acaso es Dios una entidad natural? Se puntualizará: una entidad natural no puede encontrarse fuera del orden causal. Sus efectos, pues, deben ser observables en las otras entidades naturales. Pero, ¿se encuentra Dios fuera de ese orden?, ¿acaso no son observables sus efectos? Por otra parte, ¿son los números entidades naturales?, ¿son las personas y las sociedades entidades naturales? Si lo son, ¿acaso es la intencionalidad de la conciencia una propiedad natural?

A quien busque responder a tales preguntas tal vez en la teoría N se lo remita al axioma 1.2 o epistémico y al axioma 1.3 o metodológico. Pero, por ejemplo, en la comprensión del axioma 1.3 también topamos con dificultades. Dejando de lado una expresión tan subdeterminada como “en algún tipo de continuidad”, de inmediato surge la duda de con qué ciencias naturales y en qué fase de su historia se tiene que establecer tal continuidad. Quizá se responda: con las ciencias naturales más exitosas en el momento. O, con una respuesta que tal vez entusiasme más, se declare: cuando se pide “alguna continuidad con los métodos de las ciencias” se supone “alguna continuidad con la Física tal como se la practica hoy” (o, quizá “alguna continuidad con la Física completa”, si es que esa expresión tiene algún sentido). Por lo tanto, en el axioma 1.1, cuando se indica que “las entidades naturales causan las demás propiedades”, presumiblemente se supone un monismo: que “las entidades físicas determinan las propiedades de todas las cosas”. ¿Cómo?

Es común que se acepte la existencia de relaciones estrechas entre el cerebro y la mente. Así se considera que disturbios más o menos graves de la mente remiten a patologías del cerebro. Pero a veces se da un paso más: se postula que esas “relaciones estrechas” establecen una identidad. No obstante, una creencia no puede identificarse lógicamente, esto es, *a priori* con un suceso cerebral porque la primera persona conoce el contenido de sus creencias aunque ignore lo que sucede en su cerebro. Sin embargo, esta objeción no impide tratar la identidad como un descubrimiento empírico, esto es, *a posteriori*. De seguro, si se acepta tal identidad se querrá al menos defender:

A quien investiga sucesos mentales a menudo le conviene investigar sucesos cerebrales.

En la teoría N, esta propuesta pertenecería a las propuestas del tipo 1.3 o metodológicas, y puede respaldarse con varias propuestas metafísicas como.

1.1.1. Las descripciones (perspectivas, lenguajes, esquemas conceptuales...) mentales y cerebrales articulan modos completos de describir a las personas sin que deba considerarse a ninguna de esas descripciones como la más básica.

O,

1.1.2. Las descripciones mentales y cerebrales de sucesos singulares hacen referencia a un mismo suceso físico singular.

Con la propuesta 1.1.1 se describen las personas a partir de dos modos completos irreductiblemente paralelos —una *res* extendida, una *res* pensante, como tal vez quiso Spinoza— o como dos tipos de propiedades, mentales y físicas, que al mismo tiempo poseen primitivamente las personas. Pero, respecto de la propuesta 1.1.1 ¿acaso todavía estamos ante un programa naturalista?

De manera más congruente con la teoría N, la propuesta 1.1.2 puede servir como marco para razonar que, puesto que los estados mentales cumplen papeles específicos, para identificar un estado mental hay que identificar el estado cerebral que tiene ese papel. No obstante, ¿cómo deben caracterizarse estados mentales como los deseos, las creencias, las emociones? ¿Tal vez según las relaciones que guardan

con “entradas” (*inputs*) como las percepciones y con “salidas” (*outputs*) como las acciones?

Sin embargo, esta reconstrucción de la mente como una organización funcional o funcionalismo trae consigo la posibilidad de la realización múltiple. Si lo que caracteriza los estados mentales son los papeles que desempeñan en un sistema, en principio, los estados mentales se pueden realizar con diferentes sustancias. Algunos estados mentales se encontrarán básicamente compuestos de carbón, como tal vez lo están los nuestros; otros podrán resultar estados computacionales de una computadora. Pero de esta manera, ¿acaso un funcionalista no escapa ya de los marcos de la teoría de la identidad y hasta debe admitir que es *posible* que la organización funcional de la mente se lleve a cabo en una sustancia diferente de la sustancia física —de manera dualista, pues, como han pensado y continúan pensando tantas y tantos, antes y después de Descartes—?

De pronto, nos encontramos mareados en medio de preguntas ramificándose: ante demasiados problemas resbaladizos que queremos tal vez eludir (¿quiere volver a hacer como si la casa no estuviese en llamas, cuando lo está?). Además, ¿no acechan dificultades y hasta se multiplican si queremos aceptar la normalización de la *perspectiva de la extrañeza* que plantean esas propuestas entre metafísicas, epistémicas y metodológicas?

De nuevo dejo demasiadas dudas importantes en suspenso. Sin embargo, a mitad de camino de esta reflexión considero que se puede ya comprobar lo siguiente: los dos primeros tipos de mala normalización —la reducción de problemas y argumentos anormales de segundo grado, por ejemplo, a problemas y argumentos políticos y morales, o la reducción

opuesta a problemas y argumentos normales de alguna ciencia natural que proponen algunas teorías naturalistas como la teoría N—, son al menos programas epistémicos. En cambio, respecto de las normalizaciones que quiero aún considerar, se trata de vicios. No obstante, con ellos desembarcamos un momento en América Latina.

#### IV

A un tipo común de normalizar la filosofía en América Latina lo llamo “fervor sucursalero”. Pero, ¿cómo podría *pretender* ese vicio colonial conformar un proceso de normalización? Sin duda la historia del pensamiento teórico en español y en portugués ha sido pobre. De ahí la necesidad de educarse escuchando voces extranjeras. A lo largo del siglo XX se acudió a enseñanzas en diversas lenguas, en los últimos veinte o treinta años mayormente a las que se transmiten en lengua inglesa. De esta manera, para quien se dedica a la filosofía en español o en portugués, en su juventud, hay corrientes de pensamiento de algún lugar lejano que suelen deslumbrarlo. Por desgracia, pasado el tiempo, ya no se indaga más: se continúa el resto de la vida paralizado en la repetición de fórmulas aprendidas, que poco a poco van perdiendo su contenido. Como se considera que las *Casas Matrices del Pensamiento* están en otra parte, se reduce la pretensión de asumir la *perspectiva de la extrañeza* a un asunto de administración de franquicias. Por ejemplo, en la filosofía se trata de administrar franquicias como “la ética kantiana”, “el utilitarismo”, “la lógica”, “la modularidad de la mente”, “el aborto”, “la teoría de los

mundos posibles”, “el deconstruccionismo”. Por consiguiente, a partir de cierta edad ya nadie se siente interpelado por ese desafío de la *perspectiva de la extrañeza* que consiste —sin fanatismos de ninguna clase— en pensar por cuenta propia. En lugar de esa tarea disruptiva se practica una actividad académica normalizada que ya sólo se rige por la “lógica de las afiliaciones”.

Otro tipo común de normalizar la extrañeza es el “afán de novedades”. Reaccionando en contra del amurallarse en un autor o en la corriente de pensamiento que se aprendió de joven, quienes se dedican a la filosofía en español o en portugués suelen tener la mente bien abierta. Por supuesto, la apertura de mente y el deseo de investigar nuevos asuntos son virtudes preciosas. Los tropiezos comienzan cuando esa apertura se vuelve otro vicio colonial: excusas para carecer de proyectos más o menos abarcadores y a largo plazo. Es previsible que en las *Casas Matrices del Pensamiento* constantemente se publiquen nuevos trabajos: cada día se están pensando *otros* problemas o los mismos pero con *otras* técnicas que forman parte de *otras* discusiones o, meramente, de *otras* modas. Al estar pendiente de tales discusiones o modas, la curiosidad degenera en la voracidad del consumidor insatisfecho. Así, a quien ha sido presa del afán de novedades ya no le preocupa asumir de vez en cuando la *perspectiva de la extrañeza* para entender y explicar siquiera algún fragmento, por mínimo que sea del mundo y de nuestras responsabilidades en él, sino que esa perspectiva se sustituye con una creciente codicia a la que se llama —eufemísticamente— la “lógica del estar al día”.

En contra de estos vicios que procuran normalizar la *perspectiva de la extrañeza* en América Latina

se nos suele llamar a liberarnos y a recobrar nuestra peculiar diferencia: a dejar de mirar tanto hacia afuera para apreciar un poco lo que hemos sido y somos, y lo que ha sido y es la circunstancia que nos rodea. Hay que descolonizarse. Hay que recobrar la memoria histórica de tanta catástrofe para poder actuar con justicia. Lástima que con razones como éstas pronto se cultive un nuevo vicio colonial: esa euforia de las identidades colectivas que expresan los “entusiasmos nacionalistas”. Con este alboroto se producen esperpentos en la forma de filosofías nacionales: la “filosofía mexicana”, la “filosofía boliviana”, la “filosofía ecuatoriana”. Como consecuencia, se inician pequeños negocios que, como la venta de artesanías, en ocasiones logran cierto éxito al amparo de esos nuevos títulos de nobleza, las “lógicas del color auténtico”.

Sin embargo, urge de nuevo interrumpirse. Preguntemos ya: ¿acaso no es escandaloso subsumir bajo la etiqueta “*mala normalización de la perspectiva de la extrañeza*” actitudes y programas epistémicos y vicios coloniales tan diferentes como los anotados? ¿Qué podría, aunque no fuese más que borrosamente, vincular tales empeños que oscilan entre indicadores de impotencia y algunos programas serios de investigación?

## V

De seguro quienes conviven en su herencia cultural con los vicios coloniales anotados tienden a sentirlos, no tanto como normalizaciones, sino como cargas que oprimen la mente y el corazón. Por desgracia, como tantos vicios, también éstos suelen resultar

atractivos para mucha gente que no tiene nada que ver con las circunstancias sociales que los promueven. No es un secreto: la avidez que he llamado “lógica del estar al día” se ha expandido por doquier, y no deja de expandirse. Sin embargo, atendamos ya la pregunta acerca de posibles vínculos entre las diversas normalizaciones. Si no me equivoco, estamos ante ese tipo de argumentos que conforman los vértigos simplificadores. Como contenido común de esos vértigos podemos establecer cierto conjunto de deseos, creencias, intereses como motivaciones más o menos traslapándose. Al respecto, exploro la siguiente conjetura:

*Tal vez detrás de los vértigos simplificadores que buscan normalizar mal la perspectiva de la extrañeza, en algún grado mayor o menor encontramos procedimientos de la razón arrogante.*

Pero ¿qué se entiende con esa desalentadora expresión, “razón arrogante”? Notoriamente, lo que más indigna del vicio de la arrogancia es la desmesura de su encumbrarse, a la vez que el desdén y hasta abierto desprecio por todo lo que no atañe a ese encumbrar. El origen de ese encumbramiento puede resultar de altanerías nimias que se apoyan en fantasías de estar socialmente demarcado por ciertas redes de reconocimiento. Por supuesto, no es raro que esas demarcaciones para una segunda o tercera persona resulten invisibles, porque a menudo no califican a la persona en cuanto individuo. Sólo la demarcan al añadirla —incluso de manera desdibujada— a un “nosotros” que el allegado considera de prestigio (político, o religioso, o académico...) Pregunta: a partir de este vicio, ¿cómo es posible



aproximarse a los usos arrogantes de la razón o razón arrogante?

No obstante, quizás aún se dude: ¿hay algo así como una *razón* arrogante? Por lo pronto, ubiquemos esas inquietantes palabras en un nivel de abstracción análogo al que ocupan expresiones como “razón práctica”, “razón histórica”, “razón instrumental”: abstracciones que hacen referencia a patrones de observar, inferir, emocionarse, analizar, actuar. Pero más importa todavía atender los procedimientos de esa presunta razón arrogante.

Por lo pronto, hay que anotar que a quien se vuelve presa de la razón arrogante le interesa mucho —le interesa desesperadamente— el hecho, por vago que sea, de sugerir o mostrar su conformidad con pertenecer a un lugar geográfico, una herencia cultural, una familia, un grupo político, o religioso, o económico, o cultural, una institución, un modo de pensar o de actuar. Tal filiación, a la vez que demarca, ampara y reconforta, da prestigio, al menos en la fantasía. Éste es el procedimiento que consiste en la *ansiedad de adherirse*.

Además, esa adhesión —no pocas veces ciega— a partir de la que se desea, se siente, se cree, se infiere, recibe como parte del apoyo y, en ocasiones, como único apoyo, el desdén, o desprecio o abierto repudio de los deseos, creencias, intereses, planes que se oponen o, incluso, que le son indiferentes. Éste es el procedimiento de *apoyarse despreciando*.

Por su parte, con prepotencia se convierte a los propios presupuestos en sobrentendidos con los que se resisten las preguntas críticas —las preguntas de comprensión, de verdad y de evaluación—. De ahí que cuando se interrogan esos sobrentendidos,

su respuesta sean ironías, gestos altaneros, descalificaciones, sarcasmos y, a veces, en el límite, formas de violencia. Éste es el procedimiento de *blindaje*.

Nueva inquietud: ¿de qué manera estos procedimientos —*ansiedad de adherirse, apoyarse despreciando, blindaje*—, al menos en algún grado, operan en los programas y vicios anotados que resultan en malas normalizaciones de la *perspectiva de la extrañeza*?

Vayamos por paso. Lo que he descrito como primer tipo de mala normalización de la *perspectiva de la extrañeza* —en cuanto supresión de anormalidades de segundo grado— apela a la *ansiedad de adhesión* en relación con prácticas o posiciones como son la militancia política, las inquisiciones morales o la literatura. Tal vez se respalde ese procedimiento aduciendo: frente a tareas tan necesarias e importantes como las que día a día nos acosan, ¿para qué buscar entrometerse en todas partes tediosamente argumentando a partir de alguna *perspectiva de la extrañeza*? Al respecto, ¿no basta con levantar la voz para invocar el deber moral o político o contar una historia? Así, cuando se quiere eliminar esa irritante perspectiva también se echa mano del procedimiento de *apoyarse desdeñando* esos publicitadamente extraños y laboriosos argumentos (sobre la naturaleza de los números, sobre la libertad, sobre la amistad, sobre la justicia...) que a menudo no concluyen, al menos no concluyen rotundamente, sino que apenas sugieren nuevas preguntas. Pero no sólo se cuenta con ese desdén. En ocasiones también se afirma —a veces no sin insolencia— que “contar una historia aclara más que un montón de argumentos”. Quien se expresa de esa manera trabaja con falsas dicotomías,

pues depende por entero de la situación y de sus participantes si es más provechoso ofrecer una historia o un argumento. No obstante, acaso maree o fastidie tanto distinguir y ofrecer razones y preguntar y matizar y sin más se deje de escuchar. Quizá de esa manera, con hartazgo gozosamente se vuelvan a *blindar* los propios sobrentendidos. (Tal vez incluso se sugiera que es una crueldad estropear sobrentendidos.)

También lo que se ha descrito como segundo tipo de mala normalización —en cuanto supresión de anormalidades de primer y segundo grado—, que proponen algunos naturalismos, suele resultar igualmente presas de la razón arrogante. Por supuesto, de nuevo se apela a la *ansiedad de adhesión*. En este caso, las posiciones de afiliación no pueden ser más prestigiosas: las ciencias naturales. No obstante, apenas se reflexiona (en particular si se lo hace intentando asumir algunas veces cierta *perspectiva de la extrañeza*), de inmediato surgen problemas, no con estas ciencias o sus aplicaciones técnicas, por supuesto, sino con intentos de normalizar propuestas morales o metafísicas partiendo de sus prácticas. ¿Cómo es esto?

Consideremos un tipo de naturalismo acaso temeroso o meramente práctico. Sin duda, los saberes de la mecánica enseñan a construir barcos y aviones bombarderos, y a calcular si con los recursos actuales y con la meta que perseguimos —preparar una invasión— es más útil construir barcos o aviones bombarderos. Sin embargo, ¿ayuda alguna rama de la mecánica a normalizar preguntas morales, digamos, ayuda a responder acerca de si una persona virtuosa, buscando afianzar la paz, debe participar en la construcción de barcos y avio-

nes bombarderos? ¿No se confunde quien procura responder una pregunta moral como si se tratase de una pregunta técnica? De ningún modo, de seguro responderá el naturalista meramente práctico. Sólo se quiere argumentar *acerca de lo que es posible* argumentar, respetando, pues, los datos de la experiencia, en este caso, las condiciones de la naturaleza humana. Entre esos datos no debemos desatender uno decisivo: sobre las decisiones básicas, las decisiones que atañen a los fines últimos de las prácticas —por ejemplo, en un conflicto bélico procurar imponer los intereses de mi colectividad, o lo que creo o me han persuadido que son esos intereses, o intentar lograr una resolución justa del conflicto bélico, incluso en contra de mis intereses— *no* es posible argumentar. Tales decisiones descansan en deseos y emociones *naturales* de cada persona que conforman la última instancia de sus argumentos. Más todavía, la aceptación o el rechazo de una persona con respecto a los diversos argumentos depende de esos deseos y emociones *naturales*. ¿Es esto verdad?

Regreso una vez más al ejemplo del militante político que se proponía hacer explotar una bomba en la Universidad. ¿Se encontraba éste *determinado naturalmente* por sus deseos y emociones? ¿Consideramos que no es sólo psicológicamente difícil que renuncie a su propósito sino literalmente *imposible*? ¿Conforman, pues, los deseos y las emociones una caja negra inmune al examen, a los argumentos? Quien responda negativamente a la última pregunta aducirá tal vez que en varias circunstancias, experiencias alegres y dolorosas —digamos, encuentros y desencuentros que afectan profundamente a una persona— así como argumentaciones de esa perso-

na con las otras personas y consigo misma, son capaces de modificar y hasta de repudiar lo que hasta cierto momento de la vida se consideró como los *deseos más arraigados* y las *emociones más auténticas*. (Sospecho que rechazar esta respuesta tiende a generar excusas que *presuponen* lo que somos capaces y no somos capaces de *naturalmente* hacer. Tales excusas no sólo generan confusiones sino también otras excusas y mentiras, y esas excusas y mentiras, a su vez, otras excusas y mentiras. Y entre tantas excusas y mentiras, nos volvemos tan confusos y mentirosos que podemos tranquilamente vivir como si la casa no estuviese en llamas cuando lo está.)

Sin embargo, procuremos todavía darle brevemente la palabra a un naturalismo desafiantemente teórico —¿y, en ocasiones, temerario?—. Por supuesto, mucho tenemos que aprender acerca de sus enseñanzas, por ejemplo, acerca de la evolución de las normas de cooperación tanto en el resto de los animales como en los animales humanos. Además, esas enseñanzas suelen resultar de la mayor utilidad a la hora de deliberar y tomar decisiones, privadas y públicas, individuales y en grupo. No obstante, ¿acaso la información empírica que tales investigaciones aportan *determinan* o *deberían determinar* las deliberaciones e imponernos actuar en un sentido u otro? ¿O, más bien, se trata de materiales que hay que tener en cuenta?

Supongamos que en los grupos A y B se formula un test de capacidades (inteligencia, memoria, capacidad de razonamiento, capacidad de reaccionar en situaciones inesperadas...). Supongamos que en una escala de 1 a 10, la media estadística del grupo A obtiene 10, y el grupo B, 1. Supongamos que el

test es confiable y se ha llevado a cabo de manera confiable. No obstante, a partir de esos resultados empíricos, si se siguen diferentes valores y normas, notoriamente se pueden respaldar diversas normas de acción, incluso políticas públicas contradictorias. Por ejemplo, a partir de esos resultados se propone que los miembros del grupo A deben ocupar los puestos directivos de la sociedad tanto en la política y la vida militar, como en la industria y el mundo de la cultura. En cambio, a los miembros del grupo B se les deben ofrecer trabajos subalternos que impliquen destrezas corporales pero no creatividad intelectual o responsabilidades de mando. (Al respecto, Aristóteles en *Política* 1252b, 9, anota que “es natural que los griegos gobiernen a los bárbaros”.) Tal vez se respalde esa propuesta indicando que la distribución de diferentes destrezas en una población da mayor valor de sobrevivencia a esa población. Así, se defenderá que adoptar políticas públicas de este tipo, que reafirman las diferencias sociales entre las clases o grupos de una población, tiene ventajas evolutivas.

No obstante, a partir de los datos de ese test tal vez sea posible respaldar con buenos argumentos otras políticas públicas. Quizá se vuelva a asumir que somos *animales conflictivamente herederos* y se retome una herencia cultural en la que figuran afirmaciones como las que imaginamos que hacían zozobrar al militante que iba a poner una bomba en la Universidad. Se trata de afirmaciones —¿quizá poco naturales y que no pocas veces comprometen con cierta *perspectiva de la extrañeza*?— como “Cada persona es un fin en sí mismo”. O: “Ninguna persona tiene precio pero cada una tiene dignidad”. Prosiguiendo con tal herencia cultural, o fragmento de

herencia cultural, tal vez se diseñe una política pública basada en lo que se ha llamado "*affirmative action*". Como consecuencia se ofrecerán al grupo B clases y entrenamientos suplementarios para suplir sus carencias respecto del grupo A.

Todavía egrego otro ejemplo de lo que considero como malas normalizaciones naturalistas. La psicología empírica del razonamiento, que describe cómo razonan y argumentan los animales humanos, no norma, sin embargo, cómo debemos razonar o argumentar: procurando qué valores. Por ejemplo, ninguna psicología descriptiva me indica si al darme una razón o dar un argumento debo buscar la verdad, o la aprobación de cierto grupo, o sólo preocuparme de tener éxito en mis negociaciones. En general, herramientas comunes de los argumentos científicos y técnicos como son los conceptos de justificación, de verdad, de respaldo inferencial son conceptos "externamente" normativos. ¿Qué hacer, pues? Tal vez se apele al segundo procedimiento de la razón arrogante y se señale: hay que limitarse a *apoyar* las descripciones y *desdeñar* sin más esas disquisiciones en torno a valores y normas que tanto molestan. ¿Cómo? Quizá se intente reducir las tareas normativas a las descriptivas. Sin embargo, resulta irrazonable defender tal identificación, al menos respecto del aprendizaje, porque sus procesos de hecho están plagados de falacias, de malas inferencias probabilísticas y, a cada paso, de autoengaños.

Con facilidad podrían acumularse dificultades respecto de otros muchos intentos de normalizaciones de la *perspectiva de la extrañeza*. Son dificultades cuyo desprecio sólo habla en contra de quien lo lleva a cabo. Sin embargo, quiero aún agregar algo sobre la normalización que se realiza a partir de los

vicios coloniales que denominé “fervor sucursalero”, “afán de novedades”, “entusiasmo nacionalista”. Sugerí la conjetura de que, generándolos, se encontraban la “lógica de las afiliaciones”, la “lógica del estar al día”, la “lógica del color auténtico”. En estas expresiones ante todo insulta el uso de la palabra “lógica”. Porque si en esos malos hábitos algo falta es lógica. En cambio, abunda y hasta ahoga el primer procedimiento de la razón arrogante: la *ansiedad de adherirse*. Por otra parte, de situación en situación conviene investigar quienes obtienen beneficios cuando se promueven adhesiones.

En el caso del fervor sucursalero, la *ansiedad de adhesión* es clara. Sin embargo, no lo es menos en las otras “lógicas”, aunque el objeto de esa adhesión sea tan fugaz como “estar al día” o la búsqueda del “color auténtico” (pero, ¿“auténtico” respecto de qué?). Por supuesto, esas adhesiones también abusan copiosamente de los otros dos procedimientos de la razón arrogante: no sólo se responde a las preguntas críticas *desdeñándolas*, sino que incluso se las *blinda* frente al esbozo del más vago reparo.

Hay que estar alertas, sin embargo. De seguro en una reflexión sobre “la filosofía y la perspectiva de la extrañeza” presiona ya una inquietud: observaciones como éstas reafirman la necesidad de desear, creer, inferir, actuar procurando sustituir los usos arrogantes de la razón por opciones. Como consecuencia, se trata de combatir la impaciencia de mal normalizar la *perspectiva de la extrañeza*. Pero, ¿hay alguna alternativa a la razón arrogante? ¿Cierta escape? Si lo hay, ¿cómo es posible caracterizarlo? (¿Acaso se puede evitar que la comodidad, la fatiga y el miedo echen a perder nuestros cambios de perspectiva? ¿Cómo ejercitarse para desatender lo que no



— | | —

importa? ¿De qué modo se juntan fuerzas para reconocer que la casa está en llamas cuando lo está?)

## VI

Reflexionar a partir de simetrías —fijando afirmaciones o negaciones iguales o parecidas pero contrapuestas, como si las unas fuesen la imagen de las otras en un espejo— a menudo confunde. Comprometerse con tales búsquedas tiende a imponer de modo mecánico paralelismos distorsionadores, cuando no fantasiosos. Además, las simetrías tienden a hacernos desatender los procesos graduales, las interacciones complejas y, por supuesto, los matices pequeños pero decisivos. No obstante, las simetrías no conducen sólo por el mal camino. Con las debidas cautelas ayudan. Hasta en ocasiones sugieren los siguientes pasos de una indagación. Aprovechando esa posibilidad defenderé los usos porosos de la razón o razón porosa como alternativa a los vértigos simplificadores que produce la razón arrogante.

Así, en lugar de la *ansiedad de adherirse* con que trabaja la razón arrogante —de convertirnos en arrimados a una pertenencia o posición que da prestigio—, probemos con alguna opción. Propongo con razón porosa apelar al procedimiento de *recobramos como animales conflictivamente herederos*. Se trata, pues, de asumirnos como quienes somos. Porque no podemos hacer nada mejor que cada vez volver a comenzar con nosotros mismos en donde estamos: con las necesidades, los deseos, las creencias, las normas, los valores, las teorías, las técnicas, las prácticas de nuestras diversas herencias culturales que a menudo se encuentran en conflicto. Por ejem-

plo, en América Latina de seguro no es inútil enfrentar de esta manera los vicios coloniales para evitarlos. Cuidado: respecto de ese procedimiento conviene no desatender el uso de la palabra “situación” como opuesto a la de “contexto más o menos cerrado por hábitos y otras prácticas rutinarias”. Ninguna situación y, así, ninguna herencia cultural —que es una sucesión de situaciones entrelazadas a lo largo del tiempo— se hallan clausuradas si no lo decidimos. Tampoco quienes somos, en cuanto proseguimos siendo, es una historia que ya acabó: un destino fijo, porque una dimensión ineludible del animal humano es la de ser agente.

Precisamente por eso en relación con la razón porosa hay que sustituir ese procedimiento de la razón arrogante, *apoyarse desdeñando*, por ese otro procedimiento que resulta tan trabajoso de ejercer pero que fragmentariamente a cada paso no podemos evitar: recobrase como *animales también sensibles a la autoridad de las razones, de los argumentos*. Por supuesto, desde el comienzo de esta reflexión no hemos intentado hacer otra cosa. Porque hasta al enfrentarse con buenas normalizaciones, las personas se topan con algún aspecto de la autoridad de su herencia cultural, y la ponen a prueba. De ahí que no seamos meros animales herederos sino animales *conflictivamente* herederos: animales que saben usar de diferente manera sus herencias e incluso que, a veces, con argumentos saben rechazarlas —sin exceptuar el rechazo a herencias de sufrimientos equivocados—. ¿Cómo? Por lo pronto, las razones y los argumentos con que en ocasiones se responde a los problemas normales y anormales no valen porque se participe de cierta herencia cultural. Por el contrario, cada persona tiene que tomar distancia

de sus herencias y de su yo singularísimo para, en lo posible, dejar a un lado los deseos, los intereses, y descubrir las razones, los argumentos con los que *cualquier* persona podría estar de acuerdo, al menos hipotéticamente. Se conoce: una propiedad que distingue la autoridad de las razones y de los argumentos del particularismo propio de la autoridad de las herencias culturales es su presunción de universalidad. No obstante, esa presunción a menudo no se cumple. Los argumentos se sesgan: a cada paso se envician de múltiples maneras. Además, pese a las correcciones o sustituciones, no existe una garantía última que regule y apoye los esfuerzos de quien argumenta. Sólo contamos con una sensibilidad frágil, adquirida en la experiencia, y que se entrena en las mismas prácticas de argumentar si es que éstas alimentan la capacidad de juicio. De ahí que para saber, por decirlo así, dónde pisamos, no sea inútil respecto de un grupo social al que dirigimos argumentos, una investigación en psicología empírica que informe cuán sensibles son los miembros de ese grupo a los argumentos y a qué argumentos.

Al mismo tiempo debemos procurar combatir de frente ese otro procedimiento tan seductor de la razón arrogante: el *blindaje*. Hay que evitar amurallarnos frente a los argumentos no colaboradores que traen consigo contrapropuestas, pero también de endurecerse frente al miedo a ser refutados. Al menos, se trata de dejar de sentirse arropados por ese miedo. Así, de vez en cuando, más que agobiarse con ciertos deseos, creencias, argumentos, conviene apelar a un arte que se mencionó al comienzo de esta reflexión: el arte de interrumpirse. Ejerciéndolo, nos damos tiempo de reexaminar, por ejemplo, deseos y emo-

ciones pero también cierto argüir e indagar si no nos hemos enredado —como ha sucedido en el pasado y sucederá en el futuro— en esquemas o mecanismos falaces u otros engaños. Además, los animales humanos tienen en principio, como todos los animales, la tendencia a persistir en sus creencias y hábitos heredados. Por desgracia, a menudo esa persistencia se vuelve viciosa, por ejemplo, hace que en lugar de atender las palabras del interlocutor —sus objeciones, sus demandas, sus reclamos, sus reproches—, sólo se usen esas palabras para confirmar prerrechazos o preceptaciones. De ahí el valor del arte de interrumpirse para recobrar —no cada vez pero sí de vez en cuando— esa posición que estruendosamente consiste en una no posición y, así, en una alternativa a los blindajes: la *perspectiva de la extrañeza*. Éste es un procedimiento más de la razón porosa.

He aquí, pues, un esbozo de una razón permeable a los materiales más diversos no sólo de las ciencias naturales y sociales, sino también de las tecnologías y de los problemas y argumentos morales, políticos, estéticos. Por lo tanto, después de todo, ¿se trata, pues, de defender una forma de naturalismo y hasta quizá de lo que a veces se denomina “filosofía experimental”? Claro que sí, cuando se entienden esas palabras no para cerrar puertas sino para abrirlas. (Se conoce que vivir en cualquier encierro, físico o mental, es peligroso porque acaba haciéndonos creer que la casa no está en llamas cuando lo está.)

Entonces, si no me equivoco, usadas con corrección, palabras como “naturalismo” y “filosofía experimental” antes que hacer referencia a determinadas teorías, deben articular una actitud: aquella que

invita a indagar qué aportes ofrecen los saberes científicos del presente para afrontar los problemas que preocupan y, no pocas veces, acosan. Subrayo el valor de tal actitud pues desvaría quien hace pacto con la ignorancia y no quiere aprender. Pero no sólo se trata de aprender de los saberes de las ciencias y las técnicas, de la moral, la política y las artes. Porque —repito— una razón porosa es también hospitalaria a las experiencias y prácticas más pasajeras de la vida: a sus deseos, emociones, planes, metáforas, versos. Incluso su porosidad le da permiso a demorarse en torno a vivencias singularísimas.

Por eso, con razón porosa, adoptando la *perspectiva de la extrañeza* a veces hay que volverse a preguntar: ¿qué pasa conmigo y con nosotros cuando no asumo o asumo de ésta o aquella manera las informaciones de las ciencias naturales, de las ciencias sociales, las normas de la moral, de la política, o las invitaciones de las artes? ¿Qué pasa si no respondo a tal o cual pregunta o desafío de mi vida? ¿Qué pasa cuando me oculto detrás de palabras que no menos engañan porque son populares en algún ámbito de la teoría o de la práctica?

## VII

Conviene echar una mirada al camino recorrido por esta reflexión. Retomando varias herencias culturales, como *primer paso* propuse distinguir entre

- problemas y argumentos normales,
- problemas y argumentos anormales de primer grado o anómalos,
- problemas y argumentos anormales de segundo grado o extraños.

El *segundo paso* consistió en atender cómo respecto del segundo y tercer tipo de problemas y argumentos, los problemas y argumentos anormales, con frecuencia y hasta con furia —¿explicable?—, encontramos empeños de normalización en direcciones incluso opuestas. Indiqué que en relación con *estas* normalizaciones estábamos ante *malas* normalizaciones. ¿Por qué? De diferente manera son programas o vicios que intentan acabar con la *perspectiva de la extrañeza*.

Sus consecuencias: nos negamos a considerar que puede haber situaciones y problemas que *nos deben* asombrar. Sí, ciertos problemas una y otra vez no deberían dejar de asombrarnos y, según la ocasión, hacemos reflexionar o escandalizarnos o conmovernos. Porque si ello no sucede y viciosamente se vuelven normales los más diversos deseos, creencias, emociones, argumentos, me condeno a no salir de la propia caverna. Mas todavía, quien en su vida no deja lugar para la duradera perplejidad y tiene explicaciones para todo, de seguro pronto acaba satisfecho con explicaciones que no son más que pseudoexplicaciones, cuando no meramente excusas y mentiras. Por eso, dignifica tanto asumir la *perspectiva de la extrañeza*. De ahí que tal vez haya más vínculos de los que nos gustaría aceptar entre los empeños de mala normalización epistémica y ciertos vicios coloniales: al menos en unos y en otros la ambición de acabar con la *perspectiva de la extrañeza* a menudo resulta del miedo a dejar de sentirse arropados por el miedo a ser refutados y, así, tener que recobrar el coraje de estar dispuestos a modificar deseos, creencias, emociones.

En cambio, el *tercer paso* de esta reflexión se aventuró con una arriesgada conjetura: detrás de muchos empeños de normalizar mal la *perspectiva de*

*la extrañeza* operan usos arrogantes de la razón. En tales vértigos simplificadores se encuentra en obra, pues, la razón arrogante y sus procedimientos de ansiosamente adherirse, de apoyarse desdeñando, de blindarse. Quizá con excesiva premura —como si los atractivos de la razón arrogante fuesen casi irresistibles y hubiese que combatirlos de inmediato— se opusieron estos usos de la razón a sus usos porosos. Pero a menudo la premura sólo agrega mal al mal. Por eso, casi diría, por desgracia, urge todavía discutir un problema.

## VIII

Por un lado, se propuso que asumir la *perspectiva de la extrañeza* e insistir en proliferar asombros —por ejemplo, procurar quedarse de vez en cuando atónito e intentar no saber por dónde proseguir— es un rasgo de los problemas y argumentos anormales de segundo grado o extraños con que se describieron ejemplos característicos de los problemas y argumentos filosóficos. Por otro lado, se acaba de introducir ese procedimiento como propio de la razón porosa. En consecuencia, si no estoy equivocado, asumir de vez en cuando tal perspectiva conformaría un modo fecundo de trabajar en ciencias naturales, en ciencias sociales, en las muchas tecnologías, así como de reflexionar sobre problemas morales, políticos, estéticos, y hasta de meditar en la vida cotidiana. Entonces, ¿qué queda de las distinciones propuestas en el primer paso de esta reflexión, entre problemas y argumentos normales y problemas y argumentos anormales de primer grado o anómalos, y argumentos anormales de segundo grado o extraños?

Sospecho que esta dificultad, o un aspecto de la dificultad, se origina en el modo no sólo ambiguo sino tal vez confuso en que formulé esas distinciones y las relacioné demasiado estrechamente con ejemplos que parecían agotarlas. (Sin embargo, con algo hay que empezar.) Pero, ¿a qué me refiero con relacionar distinciones y ejemplos “demasiado estrechamente”? Introduje indicios para caracterizar los problemas y los argumentos normales

—un problema normal se plantea en un contexto particular que hábitos y prácticas rutinarias lo han cerrado de modo más o menos articulado;

—las respuestas normales, incluyendo las respaldadas en argumentos, se construyen a partir de esos hábitos y prácticas;

—a menudo se necesitan habilidades especiales para responder.

Como ilustración de los problemas y argumentos normales enseguida se ofrecieron problemas y argumentos de *cierto* tipo de los problemas y argumentos científicos y técnicos. Sin embargo, para evitar la predecible confusión, al exponerlos se debiera haber formulado una casi tautología: se trata del tipo de problemas y argumentos científicos y técnicos *normales*. Son el tipo de problemas y argumentos científicos y técnicos que institucionalmente han recibido una buena, una utilísima normalización.

Algo análogo hay que indicar respecto de los problemas y argumentos anormales de primer grado o anómalos. Rápidamente se los ilustró con problemas y argumentos morales y políticos. También se señaló que, por ejemplo, en las narraciones —en la literatura, en el cine...— encontramos esos problemas y, a veces, hasta argumentos de este tipo. Sin em-



bargo, otra vez los ejemplos corren el riesgo de haberse apoderado de las distinciones. Pero, ¿en qué consiste la posible confusión?

Por supuesto, en la investigación científica a cada paso encontramos abundantes ejemplos de buena normalización de problemas y argumentos. También los encontramos en las tecnologías que se dejan reconstruir por usos del esquema medio-fin. Pero es un error afirmar que la investigación científica y técnica es inmune a los problemas y argumentos anormales de primer grado o anómalos, o de segundo grado o extraños. Y si se quiere llamar a estos últimos “problemas y argumentos filosóficos” no cabe la menor duda que mucha investigación científica y técnica no deja de enfrentarse con “problemas y argumentos filosóficos”.

Asimismo hay que defender que en la moral y en la política y —¿quién lo negaría?— en cualquier arte con frecuencia topamos con problemas y argumentos normales y con problemas y argumentos anormales de segundo grado o extraños. ¿Acaso se querría disputar que se plantean o sugieren “problemas y argumentos filosóficos” en Shakespeare, en Mozart, en Frida Kahlo?

Entonces, si bien son comunes los ejemplos característicos de problemas y argumentos normales, de problemas y argumentos anormales de primer grado o anómalos, de problemas y argumentos anormales de segundo grado o extraños en algunas disciplinas del saber o en ciertas prácticas — de las ciencias, las técnicas, la moral..., estos tipos de problemas y argumentos *no se corresponden uno a uno* con esas formaciones del saber o de la práctica. Por el contrario, los diversos problemas y argumentos abundan en todos los saberes, en todas las prácticas.

Ésta debe ser al menos la propuesta de quien defienda un uso poroso de la razón o razón porosa.

Tal vez resurja la alarma: a partir de un uso poroso de la razón, ¿se propone, pues, un *continuo* de los saberes y de las prácticas que borra las diferencias entre los valores científicos y no científicos, y hasta entre las normas propias de las técnicas, de la moral, de la política, de las artes, así como aquellas que rigen las experiencias divergentes de la vida cotidiana?

La respuesta depende del uso que se haga de la palabra "continuo". A veces el sentido de esa palabra equivale a "ininterrumpido": hace referencia a un todo compuesto de partes entre las que no hay hueco y acaso ninguna distinción que importe entre las partes. Estamos ante continuos homogéneos. No obstante, también hay continuos heterogéneos. Por ejemplo, se describe un coro como un continuo de voces, lo que no elimina ni los timbres diferentes y hasta a veces singularísimos —soprano, tenor...—, ni sus múltiples rupturas, continuidades y traslapes.

O, acaso esta otra imagen dé más en el blanco: en la mayoría de los casos, con nitidez podemos decidir entre quién está adentro o afuera de una casa, aunque en ocasiones dudemos frente al continuo que establece toda esa gente conversadora que se demora saludándose en el umbral, o que luego no menos se demora por ahí comentando cómo estuvo la fiesta, o el velorio. Quizá con la buena filosofía sucede algo análogo: al ejercer no en exclusiva, ni todo el tiempo, pero de manera más focalizada que los otros saberes, tecnologías y prácticas la *perspectiva de la extrañeza* —la perspectiva que atiende los problemas y argumentos como doblemente anormales o extra-

ños—, se trata de argumentaciones en frecuente continuidad con las demás, pero a menudo en el umbral.



## ÍNDICE

Extrañeza y resplandor de la filosofía de Carlos Pereda <i>Guillermo Hurtado</i>	3
La filosofía y la perspectiva de la extrañeza	8



*Carlos Pereda*, Material de Lectura, Serie El Ensayo Contemporáneo en México, núm. 3, de la Dirección de Literatura de la Coordinación de Difusión Cultural de la UNAM, se terminó de imprimir el 10 de octubre de 2012. La composición tipográfica, formación e impresión se hicieron en los talleres de Grupo Edición, S.A. de C.V., Xochicalco 619, Col. Letrán Valle, 03650 México, D.F. Se tiraron 1 000 ejemplares en papel Cultural de 75 gramos. La composición se hizo en tipos Oficina Serif Book de 8, 11 y 15 puntos. La corrección estuvo a cargo de Alfonso Fernández Portilla y la edición al cuidado de Ana Cecilia Lazcano.



