

DISCUSIONES

MÁS ALLÁ DE LA ARROGANCIA

Alberto Cortez, Mario Teodoro Ramírez y Carlos Pereda

Presentación

El pasado cuatro de abril se llevó a cabo en el Auditorio de la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana la presentación del libro de Carlos Pereda, *Crítica de la razón arrogante* (México, Taurus, 1999), obra original e importante por varias razones. Reunimos aquí los textos escritos para esa ocasión. Los comentarios de Alberto Cortez Rodríguez y Mario Teodoro Ramírez, así como una breve nota de Carlos Pereda, en la que retoma el diálogo con Enrique Dussel, quien había publicado previamente una reseña del libro en cuestión en el Suplemento nacional *Hoja por hoja* del 4 de Marzo de 2000.

Alberto Cortez Rodríguez

En el prólogo de uno de sus primeros libros, Carlos Pereda hace las siguientes afirmaciones que llamaron siempre mi atención, y lo siguen haciendo, porque, por ponerlo en términos que le son característicos, primero, comprendí perfectamente lo que querían decir; segundo, eran claramente verdaderas; y tercero, me pareció totalmente pertinente llamar nuestra atención sobre un hecho cotidiano para los que tenemos ya tiempo en estos menesteres y que no obstante su gravedad lo aceptamos sin mayores quejas y con la mayor normalidad del mundo. Pereda nos dice: “Conversar teóricamente con quienes nos topamos cada mañana no se encuentra entre nuestros hábitos intelectuales. Desde jóvenes nos enseñan el arduo ejercicio de argumentar en ausencia. Nos equivocamos y de manera radical. Es cierto que cualquier pensador puede asumir como suya la historia entera del pensamiento sólo con repensarla. Es

cierto también que la tradición de pensamiento en lengua castellana ha sido pobre. Sin embargo, no será el desdén, y mucho menos ese desdén disfrazado que es la apología, lo que combata estas miserias. Además, si nosotros mismos no comenzamos por oírnos, ¿quiénes nos van a oír”.¹

El libro citado es uno donde nuestro autor no se dedica a tratar de comprender o a polemizar con las figuras consagradas del mundillo filosófico planetario, con los Quine o los Popper, los Foucault o los Gadamer, sino con figuras que nos son más cercanas, aquellas que hacen su trabajo entre nosotros y que por el sólo hecho de hacerlo en castellano y tenerlos a la mano, nos parece, por alguna rara inferencia o, en el peor de los casos, por una predisposición aparentemente quasi-genética, que no vale mucho la pena. ¿Qué podrían decirnos Villoro, Paz, Moulines, Juliana González o García Canclini que no estuviese dicho ya aunque sea de manera implícita en lo que han dicho aquéllos?

Nos parece que la presente puede ser una buena ocasión para intentar este tipo de conversación en la que no sólo participemos los que estamos acá arriba, sino todos los presentes, por lo que mi participación será intencionadamente breve para dar paso a lo que puede ser más fructífero y satisfactorio: el diálogo directo con nuestro invitado.

El libro más reciente de Carlos Pereda, que es el que ahora nos ocupa, conserva el estilo y sus preocupaciones más constantes: la de subrayar continuamente que la filosofía es una empresa eminentemente argumentativa y que el ejercicio del pensamiento filosófico nos descubre la necesidad de plantearse cuestiones recursivas sobre tal actividad; particularmente las que tienen que ver con la clarificación y discusión, argumentada por supuesto, de las peculiaridades, virtudes y vicios de la argumentación misma. A lo largo de sus trabajos anteriores está siempre presente la intención de señalarnos los diferentes peligros y tentaciones a las que podemos sucumbir en el ejercicio de nuestras capacidades argumentativas, racionales en suma, y que van desde ser presa de las palabras, cuando más que intentar clarificarlas y usarlas conscientemente con alguna finalidad determinada, nos volvemos sus víctimas, presos de sus vaguedades, sus usos tácticos y sus afanes sectarios; hasta esos extraordinarios mecanismos que son los vértigos argumentales hacia los que podemos deslizarnos casi sin sentir, pero que una vez instalados no tendremos por frutos de nuestro trabajo intelectual más que falsos dilemas, confusión, trampas, pan-

fletos pero no civiles. Algo que impresiona de la lectura de estos libros es que efectivamente nos hacen ver qué tan fácilmente caemos en tales pozos, sobre todo por la prueba irrefutable de que no es difícil que nosotros mismos nos reconozcamos instalados alegremente en alguno de estos vértigos. Como dice el mismo Pereda, quien no haya sido alguna vez víctima del afán de novedades (ese que nos hace leer en alemán la tesis del más reciente graduado de doctor en Munich antes que los *Diálogos* de Platón), del fervor sucursalero (ese que nos hace que no creamos en nada si antes no lo hemos leído en nuestro libro-manual-texto sagrado, al grado de que llegamos a sostener que no hay jirafas, aunque toda la gente lo crea, por el sólo hecho de que no aparecen citadas en *El Capital* o en *El Ser y el Tiempo*) o del entusiasmo nacionalista (ese que llega a creer que toda la tradición filosófica europea no tiene nada que decirnos por el sólo hecho de que los mexicanos no somos europeos y que tenemos que volver a nuestras raíces, forzar a que los olmecas o los purépecha tengan una filosofía, la única en la que podríamos encontrar respuestas a nuestras preguntas, o al menos, empezar a plantearlas de manera “auténtica”), que tire la primera piedra.

En este libro encontramos nuevas advertencias, nuevas llamadas de atención para no sucumbir ante algunas de las tentaciones de nuestro tiempo con las que nos topamos a cada paso:

1. La de dar un valor exagerado a la empresa académica o la de quitarle todo valor.

2. La de pretender hacer juicios y acciones al margen de toda consideración moral por considerarla innecesaria y hasta absurda; o la de pretender moralizar todo juicio, valor y acción, que nos llevaría a la posición extrema de que nada hay que sea bueno si antes no es moralmente bueno; o mejor, que nada es valioso si antes no hemos mostrado que es moralmente bueno.

3. La de suponer que podemos desentrañar finalmente el misterio de la identidad personal fijándonos casi hipnóticamente en solo un aspecto de los múltiples que conforman la vida de un individuo.

Una divisa que bien vale la pena tener siempre presente es la de evitar pensar en bloque, la de querer iluminarlo todo usando precisamente una divisa, una clave. Es por eso que resulta un poco necio querer hacer una lectura del libro de Pereda buscando alguna clave, alguna divisa o principio definido e

infalible que nos diga como salvarnos de caer en algunas de estas tentaciones, ser presa de algunos de los vértigos que suponen.

Al respecto, el autor nos proporciona no un principio o una clave, sino una recomendación: no pretendamos resolver nuestros problemas pensando en bloque, aplicando sin ton ni son alguna frase haragana que parece ser la llave de todos los misterios. En cada una de las cuestiones que nos plantean verdaderas perplejidades lo que tenemos que hacer es pensar en los distintos aspectos de la cuestión. Ahora bien, cómo llevamos a cabo tales actos de identificación y atribución es casi imposible de decir. En palabras de Berlín, “demasiados factores participan en el proceso; son demasiado evanescentes, sus vínculos son a menudo demasiados sutiles e invisibles; la idea de que podrían convertirse en objeto de una técnica y enseñarse a los demás de manera sistemática es claramente absurda, y sin embargo, forman parte de nuestras experiencias más corrientes. Entran en la gran mayoría de nuestros juicios, opiniones y predicciones de sentido común sobre las conductas de los demás, son aquello de lo que vivimos, nuestros métodos más profundamente arraigados, nuestros hábitos de pensamiento y sentimiento, que cambian y apenas nos damos cuenta que varían en los demás y podemos no notarlo conscientemente, aunque podamos reaccionar a ello de un modo semi-inconsciente. La investigación de tales presunciones precisa, sencillamente, de mucha mayor afinidad, interés e imaginación, así como de experiencia de vida, que las actividades abstractas y disciplinadas de los científicos naturales”.²

Es claro, me parece, que en filosofía el estilo usado por un pensador no es meramente casual ni puede modificarse a capricho sin pérdida o modificación de las intenciones y manera de comprender la filosofía del autor. También es claro que nuestras preferencias en textos y filósofos dependen no sólo de los problemas que trate, de su pertinencia o su relevancia para nuestros intereses, sino también, en buena medida, de su estilo, de su retórica. Hay quien gusta de las escrituras densas, como las de Deleuze o las de Heidegger, o las crípticas como las de Wittgenstein, o las encendidas y descalabrantes como la de Vasconcelos; las eruditas, cargadas de cuadros y de citas, como las de Dussel. Particularmente, siempre me atraieron las “anatómicas”, las que hacen disección cuidadosa de un objeto que tiene uno siempre enfrente, no de algo escondido, esotérico o medio incognoscible, sino de uno que nos es familiar, con el

que hemos tenido contactos frecuentes y que usamos en más de una ocasión durante el día; escrituras que hacen aparecer bajo una nueva luz lo que nos es tan conocido, o que nos presentan una faceta del mismo que no habíamos acertado a aclarar o que de plano nunca se nos había ocurrido sospechar. Disecciones que, además, no tienen que hacerse con algún instrumental importado con instrucciones en otro idioma, sino que basta con lo que tenemos en casa, medianamente bien equipada. Basta con el lenguaje que hablamos, con el que tratamos de resolver nuestros problemas, clarificar nuestras dudas, proponer alternativas y explicar nuestros asombros. Me gustaría, para terminar, citar un breve pasaje de la *Crítica de la razón arrogante* para ilustrar lo que he dicho hasta aquí: casi al final del segundo panfleto, y una vez que ha afirmado que la “vida buena” en sentido plenamente moral debe ser vista como solo un ingrediente más de una “buena vida”, de una a la que cabría calificarla de feliz, y que no coinciden necesariamente como pretende sostener el moralismo, encontramos el siguiente pasaje que encontré tan sabroso que no pude resistir la tentación de leer en voz alta para que lo oyera quienes estaban conmigo mientras lo repasaba en silencio: “No todo bien es un bien moral. Cantarle a Dios, pertenecer a un grupo, ampararse en firmes instituciones, comer mole poblano, dejarse envolver por la música de Debussy, resolver un difícil teorema, disponer de un trabajo seguro, acostarse con quien se desea, andar en bicicleta en un lento atardecer, consultar una nueva edición de Gracián, nadar, bailar rumba, investigar en física cuántica, conversar con viejos amigos y, de vez en cuando, emborracharse con cerveza... para muchas personas pueden resultar bienes en alguna medida indispensables para darle no sólo gozo sino incluso sentido a la vida”.³ Y yo añadiría, ver que se siguen escribiendo y publicando libros como de la *Crítica de la razón arrogante*.

Mario Teodoro Ramírez

El libro que vamos a comentar aquí, quizás a discutir en algún punto, es loable por varias razones. En primer lugar, porque se trata de un ejercicio auténtico del pensamiento crítico, en el sentido de que la capacidad crítica verdaderamente tal no consiste solamente en saber dirigirla a los demás, a

otros autores, o a otras formas de la actividad humana, sino también en saberla dirigir a sí mismo, a su propio ámbito de actividad y a los supuestos de su práctica. En este caso, Pereda se ocupa, con sinceridad y no sin cierto arrojo, de cuestionar sin concesiones algunos de los “vicios” más recurrentes de un uso inadecuado de la razón en el campo intelectual, en el campo de la filosofía, las ciencias sociales, la cultura y las discusiones políticas, particularmente en los medios latinoamericanos.

Lo contrario al ejercicio “autocrítico” de la razón que Pereda nos propone —probablemente el objetivo principal de su libro— es esa forma de dogmatismo disfrazada de actitud “crítica” de quien está presto a cuestionar a los demás dejándose a salvo a sí mismo, que sabe ser “muy severo con los otros y bastante concesivo consigo mismo”. Pereda llama a esto “arrogancia”, “razón arrogante”, y lo define como la búsqueda de la autoafirmación por medio de la negación del otro o de lo otro, esto es, por medio de la descalificación, el desconocimiento, el ninguneo, el desprecio, etc., de los que piensan distinto, de los que se ocupan de otras cuestiones o de los que simplemente no se han enterado todavía donde está la “verdad neta”. Lo que caracteriza a la arrogancia, se dice al inicio del libro, es, “simultáneamente, la desmesura en la autoafirmación y en el desprecio por lo que no cae bajo el ámbito de dicho afirmar”.¹ Esta actitud, reza antes el subtítulo del libro, “desfigura los mejores pensamientos y pervierte hasta las prácticas más generosas”. A diferencia de la actitud meramente dogmática y autoritaria, la arrogancia vive de la pura negación: “cualquier arrogante deja entender que su preeminencia se desprende de su capacidad de negar”.²

Otra de las razones que hacen loable a este libro es la originalidad y novedad de su estilo. Con una escritura fresca, dinámica, apasionada incluso, aunque modesta en sus pretensiones y cuidadosa con las implicaciones de lo que sostiene, Pereda renueva y airea la forma de expresión y comunicación del pensamiento filosófico. No con otro objetivo que el de reencontrar el sentido original de la filosofía (y de la razón humana) en cuanto acto de pensar que busca guardar equitativamente las exigencias de “verdad” y de “universalidad”, de “validez” y de “comunicabilidad”. Esto es, al fin, que no olvida de ocuparse “de lo que importa a todos” y de lo que “todos pueden entender”. Pereda busca así un “término medio” entre las dos arrogancias, entre las “dos

inculturas” —que él describe—: la arrogancia “académica” y la arrogancia “antiacadémica”. La primera conduce a un “analfabetismo disciplinario”, se detalla en el texto; son los “especialistas” que sólo hablan de “lo suyo”, que únicamente quieren saber “más de lo mismo”, bajo la regla de oro de toda arrogancia sectaria, que Pereda recuerda varias veces en su libro, de que “siempre es bueno más de lo mismo”, y poco o nada de lo otro.

Como vislumbrábamos hace un momento, con su libro y con el estilo que lo caracteriza, Pereda quiere hacer algo más que distanciarse de las arrogancias académica y anti-académica. Quiere abrir un espacio intermedio, establecer puentes; pues quizá el origen de los vicios mencionados sea el principio inamovible de la “división del trabajo”: unos hacen una cosa, otros hacen otra. El libro de Pereda nos muestra que se pueden hacer las dos, para empezar así a tumbar las justificaciones que quiere darse la “razón arrogante”. Que se puede hacer filosofía, ejercer la reflexión racional y crítica en la forma del “panfleto”; y a la vez, que se pueden escribir panfletos sin tener que mutilar el pensamiento. Pereda llama a los cuatro ensayos que integran su libro, “panfletos cívicos”, y Enrique Dussel llama a Pereda “un panfletario razonable”. Esto es, alguien que ejerce la razón, no en la comodidad de un cubículo de tres por tres, de espaldas al mundo, levantando las cejas sobre los vicios privados y encogiéndolo los hombros ante los horrores públicos, sino alguien que nos recuerda el valor vital que tiene la razón, no sólo para alcanzar la “vida buena” sino también para disfrutar la “buena vida”. Pues la desmesura de la arrogancia acaba con ambas, nos vuelve tan inmorales como desgraciados. De ahí que, en contra de la razón sectaria y arrogante, Pereda abogue por una máxima de moderación, de prudencia, que a la letra dice (y que todos deberíamos transcribir en un *postit*):

*No olvides que cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite: más allá de él habita la aridez o la locura; en ambos casos, poco a poco o de súbito, comienza el sinsentido.*³

Máxima de razonabilidad, principio de “razón” en el sentido más amplio y universal del término, que los griegos, y particularmente Aristóteles, designaban con la palabra *frónesis*: no la razón discursiva, formal (el *logos*) ni la razón contemplativa, pura (el *nous*), sino la razón como la disposición humana para conducirse en la vida y convivir con los demás de la mejor manera, es decir,

como capacidad del “saber vivir” y del “bien vivir”. Exigimos “racionalidad” —coherencia, certeza, exactitud en nuestras creencias y conductas— quizás sea una exigencia desproporcionada y de alguna manera arrogante. Pedirnos “razonabilidad” —moderación, límite, respeto, disposición al diálogo— es un principio más plausible, más realista. Más cargado de incertidumbre quizás pero más coherente al fin con lo que es el caso y con aquello que se quiere comprender. Mejor a la postre; pues se puede esperar más cuando decimos que somos “seres razonables” (contingencias ligeras que quieren pensar) que cuando decimos que somos “seres racionales” (pesadas sustancias pensantes).

Una *razón práctica*, una razón entendida como *fronesis*, nos ayuda en primer lugar a defendernos de la que es quizá la forma de arrogancia moral más socialmente perniciosa: la del “moralista”. Pues a diferencia del “inmoral” —que tiene la desventaja de cargar con su “mala conciencia”—, el “moralista” sólo quiere construirse una “buena conciencia”, y le importa un bledo al fin si los ideales que profesa se realizan, quizás hasta añore secretamente que no se realicen, pues de esta manera se comprobaría fehacientemente que esos ideales en verdad eran puros y que este mundo de perdición efectivamente no tiene salvación. Contra la arrogancia moralista, Pereda aboga por un “modelo reflexivo” y concreto de la moralidad, por un ejercicio del “juicio”, de la *fronesis* decimos por nuestra cuenta, que no se queda solamente en el límite aristotélico de saber cuándo, cómo y cuánto aplicar un valor o una norma considerando las circunstancias variables de nuestro existir, sino, todavía más, e integrando la enseñanza crítica de la modernidad, para saber cuando es necesario, bueno incluso, no aplicar un punto de vista moral a alguna cuestión. Pereda nos propone una original solución al problema de las “controversias o los conflictos morales” irreductibles (sobre los que han llamado la atención autores como Isaiah Berlin y MacIntyre): cambiar de cancha, eso es, aplicar una técnica de “reformulación de problemas y debates”, para probar si en otros campos cabe al menos lograr un acuerdo mínimo sobre aquello que en el primer campo era tema de un desacuerdo total, y podamos de esta manera avanzar en lo posible hacia soluciones reales y hacia mejores formas de convivencia.

Poner cotos a la arrogancia moralista no significa de ninguna manera dar rienda suelta al inmoralismo, o dar paso ahora a la “arrogancia neutralista”, aséptica, ciega a los valores que nunca dejan de estar presentes en toda situa-

ción humana. Significa aceptar simplemente, y de buena gana, que hay una pluralidad de *bienes* (morales, políticos, jurídicos, intelectuales, religiosos, etc.), que todos valen de manera distinta, pero valen, y que jugar al “todo o nada” puede ser atractivo como experiencia personal (o como relato literario o para un *western*) pero desastroso como acción convivencial. Pues, al fin, lo que se pone en juego en esta recomendación es un principio de “responsabilidad”, que sigue siendo, sin duda, un principio ético fundamental.

El tercer panfleto cívico del libro, que trata sobre el problema de la identidad, personal tanto como colectiva, polemiza contra los buscadores y afirmadores de la “identidad” —sobre todo la colectiva— e invita también a un pensamiento mesurado y equilibrado. A la pregunta ¿qué o quién soy yo? Hay que responder: “una totalidad heterogénea y una identidad en conflicto”, no un “ser de una pieza”, un bloque monolítico, de lo que se ufanaba cierto pariarcalismo tradicionalista, sino un “ser de muchas piezas”, un “tapete multicolor”. Pereda propone una teoría multirreferencial de la identidad en torno a cuatro componentes básicos: la identidad corporal, la identidad biográfica, la identidad social y la identidad formal (la que me permite decir que soy un *ser humano*). Sostiene que es una forma de arrogancia pretender reducir estos componentes a uno solo, minimizando y negando los demás. Aunque no deja de recordar las críticas que se han hecho en los últimos tiempos a la “identidad formal” y a las diversas formas de universalismo abstracto, intelectualista ya veces etnocéntrico, Pereda está interesado particularmente en criticar la “arrogancia comunitarista” y su “tenebrosa retórica”, esa que pretendería disolver la identidad personal mediante la mecánica y autoritaria subsunción de la “individualidad” en el ser anónimo e incuestionable de la “comunidad”. Aunque no se puede estar en desacuerdo con la intención y el propósito de una teoría multirreferencial de la identidad, me gustaría, si se me permite, hacer algunas observaciones críticas a este planteamiento. Me parece que juzga un poco masivamente ciertas corrientes de pensamiento, como el feminismo de la diferencia y algunas posiciones comunitaristas, que al menos desde mi punto de vista han resultado muy sugerentes. La formulación de la multirreferencialidad de la identidad en términos de una dualidad entre identidades materiales (las tres primeras) e identidad formal, es decir, en términos de la vieja dicotomía “materia-forma” me parece que hace resonar diversas presuposiciones,

cuestionables desde varios puntos de vista, sobre los que no puedo abundar ahora. Para ir al grano, me atrevería a reformular el planteamiento de Pereda, y de paso a formular una propuesta sobre el problema teórico de la identidad y de la realidad humana en general, en términos de la dualidad (igualmente antigua) entre lo *universal* y lo *particular*. Más que distintos por sus componentes se trataría de dos dimensiones distintas por su sentido. La identidad universal (o formal) del sujeto humano incluiría los mismos componentes de la identidad material, pero no particularizados o especificadas —talo cual cuerpo o biografía, o tal o cual comunidad (mexicana, zapoteca, uruguaya)— sino universalizados, formalizados también como condiciones constitutivas o trascendentales (para usar una palabra peligrosa) de la identidad humana; esto es, no como condiciones contingentes, como parece dar a entender la dicotomía formal-material. Así, poseer una corporalidad generizada (ser humano varón o humana mujer), tener forma narrativa la experiencia humana, y pertenecer a una comunidad cualquiera, son rasgos universales del ser humano que el componente formal de la identidad debe contemplar. Constituirse como un yo ante un tú, ante otros en general, es un proceso irreductible de la identidad personal, cualquiera que sea la comunidad particular en la que se viva e incluso en la que se pueda desear vivir o llegar a vivir: comunidades pequeñas o grandes, conservadoras o liberales, existentes o proyectadas. Nada es definitivo sobre cuál es o cómo debe ser la comunidad en la que la identidad se construye, aunque no hay en definitiva identidad personal sin el reconocimiento de los otros, sin la necesidad de los otros, sin algún lazo comunitario. Pues al fin, ¿cómo podemos cuestionar las comunidades existentes, sus arrogancias, sus deficiencias, si no tenemos algo así como un principio formal de la comunidad, un ideal de comunidad que no es otro que el ideal de comunidad “justa”? ¿O dejaríamos todo el criterio a la identidad personal del individuo?

Dussel pregunta al final de su reseña de este libro por los principios o criterios del “justo medio” propuesto por Pereda.⁴ Para Aristóteles ese principio orientador era la justicia. Si la *fronesis* era la virtud intelectual por excelencia, la justicia (justicia distributiva) era a su vez la virtud ética (comunitaria) por excelencia, y no podían ir una sin la otra; ambas se presuponen entre sí, como ha precisado MacIntyre.⁵ El principio de la justicia no queda sólo a nivel de una norma abstracta, general, según el “modelo criterial” cuestionado por

Pereda. Requiere del modelo reflexivo, de la *fronesis*, para ser aplicado. Pero a su vez, la única manera de evitar que la *fronesis* se pervierta en razón estratégica o en una especie de “negociación condescendiente” (y que los moralistas vuelvan por las suyas), es que ella se forme a la par con la virtud de la justicia, que en cuanto virtud ética, según Aristóteles, no se “enseña” sino que se “aprende con el ejercicio en la vida en comunidad”, en “la vida entre los hombres”, que era lo que definía para el Estagirita al humano en tanto que humano. Capacidad del juicio y sentido de la justicia van juntos. Por eso uno de los sentidos de “ser razonable” es “ser justo”: dar a cada cual o a cada situación lo que le corresponde.

Carlos Pereda

Se conoce la repetida queja —que no ha servido de nada para solucionar el problema que la provoca— acerca de nuestra falta de comunidad de trabajo intelectual: de la escasa o nula recepción que en América Latina y, en general, en castellano tiene lo que se escribe teóricamente. No nos leemos. Y, si quienes se encuentran más cerca no se leen y discuten entre sí, ¿quiénes los van a leer y discutir? Por supuesto, los vicios coloniales que provocan esa forma de la razón arrogante resultan fáciles de detectar: fervor sucursalero, afán de novedades. ¿Qué hacer para combatir tales vicios sin sucumbir, a su vez, al vicio del entusiasmo nacionalista?

Sin embargo, ciertas tardes felices todavía nos asombran. Sí, es verdad que —aunque no con tanta frecuencia como desearíamos— la vida o, con más especificidad, quienes nos rodean a veces también asombran. En esta ocasión me refiero al asombro teórico que me ha dado un pensador como Enrique Dussel —con un estilo de hacer filosofía que se ha juzgado como ásperamente opuesto al mío— por el hecho de discutir mi *Crítica de la razón arrogante*.¹ Comienzo por detenerme en su gesto. Luego, pasaré a las dudas sustantivas que contiene su comentario.

El gesto o, si se prefiere, la lección formal de Dussel es doble. Por un lado, nos está diciendo que debemos resistir la máxima sectaria:

Siempre es bueno más de lo mismo

y malo lo otro. Importa tener en cuenta que la filosofía contemporánea ha sido fiel a esa máxima: para muchos de sus practicantes, usar lenguajes diferentes equivale a tener que formar parte de programas de investigación “incomensurables” entre sí. Sólo se puede trabajar —eso se aduce— en el interior de una escuela o tradición —la francesa, la anglosajona, la alemana...— y, so pena de sucumbir al vértigo de la complejidad y al caos, lo mejor es permanecer sordos a lo que hacen quienes no participan de mi secta. Es un ejemplo menor, pero no por ello menos característico, del uso teórico de la razón arrogante.

Por otro lado, Dussel en su nota publicada el 4 de marzo en el excelente suplemento de libros de *Reforma*² evita la tentación más torpe: reducir su comentario a responder un ataque que hago en la página 83 a ciertas afirmaciones suyas. Con generosidad presenta las ideas principales de mi libro señalando que ya habrá tiempo de elaborar las diferencias.

Con mi objeción, más que discutir en detalle a Dussel, tomé uno de sus pensamientos como ilustración de lo que estaba combatiendo. Quería razonar las profundas equivocaciones —casi diría, las gravísimas enfermedades intelectuales— en que nos enreda el Mito de la Certeza, por ejemplo, cuando se reflexiona “en bloques de pensamiento”, y no se sopesa, no se matiza, no nos detenemos con minucia en los varios y, a veces, divergentes aspectos de una cuestión: no ejercemos, pues, el “pensamiento aspectal”. Así, suele considerarse que una perspectiva válida para algunos bienes, digamos, para ciertos bienes políticos, tiene que resultar válida para todos los bienes: morales, legales, científicos, técnicos, artísticos, sexuales... Ese vértigo simplificador tienta con demasiada frecuencia al pensamiento; especialmente es común en el pensamiento político de América Latina. (El —casi siempre lamentable— despliegue periodístico en torno a la reciente huelga en la UNAM resulta un pequeñísimo botón de muestra de ese vértigo simplificador: de este buscar a toda costa reflexionar en “bloques de pensamiento” y ay, si se intenta distinguir entre los varios aspectos del asunto, ay, si uno busca pensar por sí mismo, sin ubicarse en la posición que le indicaron o que uno mismo se autoindicó en el sistema de jerarquías y prestigios de la derecha, de la izquierda, del centro.)

En cuanto a mi crítica concreta a Dussel —que él, reitero, con elegancia pasa por alto—, entre muchas otras razones, se me podría, al menos, responder que: a) No es verdad que haya inconsistencia entre una teoría de la liberación latinoamericana y las afirmaciones citadas sobre “moral sexual” (repudios al aborto, a la homosexualidad...). Por el contrario, ambos tipos de afirmaciones son consistentes y defendibles.

b) No es verdad que haya inconsistencia entre esas afirmaciones puesto que se trata de afirmaciones independientes; sin embargo, se agregará —como yo creo— que esas afirmaciones sobre la “moral sexual” son falsas. Objeción: después de todo, eso fue escrito por Dussel en la *Filosofía ética latinoamericana* de 1977. ¿Por qué no discutir mejor la *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión* de 1998?³ ¿Acaso pienso, bárbaramente, que en veinte años nadie es capaz de desarrollar ningún proceso de aprendizaje? La última pregunta me trae a la mente una larga canción de Joaquín Sabina. No resisto copiar algunas líneas:

Veinte años de príncipes azules
que se marchaban antes de llegar,
veinte tangos de Manzi en los baúles...

Veinte años de mitos mal curados
dibujando dieguitos y mafaldas...

No se equivoca Sabina. Recuérdese la cansada multitud de los que no aprendieron y sus relatos con el encabezado “cuando el que te dije salía al balcón, entonces...” (por supuesto, esa frase en la Argentina hace referencia a ese “mito mal curado”, mucho más peligroso que los “dieguitos y mafaldas”: Perón). No obstante, hay que generalizar la acusación de Sabina. No sólo los argentinos han vivido en medio de “mitos mal curados”. En los comienzos del siglo XXI casi todas las mujeres y casi todos los hombres de este devastado planeta nos seguimos alimentando de esos venenos del siglo XX: Memoria no ha sido una de nuestras amigas fieles. Porque, ¿en qué oscura biblioteca se encuentra la cuidadosa reflexión en torno a los “mitos mal curados” de Hitler, de Stalin, de sus respectivos campos de concentración, de sus “ideologías” y de sus millones de asesinados? ¿Quién ha hecho el balance de nuestros entusiasmos con las

“patrias socialistas”? ¿En qué rincón de la próspera España se recuerdan las cárceles de Franco, sus miles y miles de exiliados y los fusilamientos *ad nauseam*? O, ¿en qué Academia norteamericana se reflexiona sobre aquel dormir a los de abajo” con cuentos de hadas”, por ejemplo, con el cuento de hadas de la rápida convergencia entre los países ricos y los países pobres, mientras se apoyaban los golpes militares y sus cárceles de exterminio, entre otras partes, en América Latina? ¿Existen todavía los sociólogos funcionalistas y “su” progreso, ese progreso que tarde o temprano colmaría incluso a los niños de la calle...? No, en lugar de ello, la mayor parte de la humanidad apenas sobrevive en medio de los basurales, cuando no huye de un lado para otro, de este o aquel patriarcal y sus filantrópicos crímenes... A un gran amigo, antiguo afiliado al Partido Comunista uruguayo —un hombre brillante— le pregunté hace poco: ¿cuándo escribirás tus pros y contras de haber pertenecido al Partido? ¿Cuándo historiarás lo que hicieron y razonarás tu decisión de no creer más en las sagradas Leyes de la Historia ni en las “contradicciones” que, como computadoras enloquecidas, “producen” la vida social? ¿Cuándo explicarás, por fin, el sorpresivo derrumbe de aquella” ciencia”, al menos, en tu mente?... Su hosca respuesta: “Perdería la cara si lo hiciera. Además, vos lo sabés bien: algunas verdades sirven al enemigo?” Mi réplica: “¿a quiénes han servido y siguen sirviendo tus mentiras?”. Como en el caso de los versos de Sabina, creo que mi pregunta es también general: podemos formularla en todas direcciones. Además, esas mentiras —insisto— varían con monotonía un tema conocido: el Mito de la Certeza y su buscado efecto, pensar en “bloques de pensamiento”. (Quien dude en México de la afirmación de que todavía vivimos enredados en las telarañas del Mito de la Certeza que consulte, entre tantos ejemplos, a algún ruidoso editorialista de cualquier periódico.)

Pero estoy divagando. Volviendo a Dussel, tendría él mucha razón si a mi crítica, simplemente contestase: en veinte años algo he aprendido. Sin embargo, afirmé que la nota de Dussel, además de un bienvenido gesto, contenía varias invitaciones a dialogar. Vayamos a ellas, que es lo que más importa. (El pensamiento se fortalece en el mestizaje y se vuelve vertiginoso y muere en el monólogo. Sobre todo en el monólogo colectivo: en la secta.) Dussel pregunta:

¿Cuál es el criterio del “justo medio”, del no repetir “lo mismo”, ni sobrepasar “el límite”?

Respuesta rápida: no hay en la práctica tal cosa como “*el* justo medio”, ni por lo demás, “*el criterio*” para evaluar situaciones y decidirse, como no hay en la teoría “el Método”, “el Marco Teórico”, científico o no científico. No obstante, esas carencias no implican que haya que resignarse con vivir a la deriva: que no tengamos que trabajosamente aprender diversos criterios o varios tipos de métodos o técnicas que, en las diversas prácticas y teorías, con ciertos propósitos, usaremos de acuerdo a nuestra capacidad de juicio. En cuanto a expresiones como “*el* justo medio”, “*el criterio*”, “*el Método*”... reconozcámoslas como lo que son: dispositivos del Mito de la Certeza.

Atendamos con más detenimiento la siguiente observación de Dussel:

pienso que la “razón virtuosa” no puede sólo aspirar a que el sujeto de una tal razón “quiera ser alguien” —sería un contenido formal vacío: ¿ser qué, para qué, por qué?—; pienso que la razón crítica debe antes aun (...) “descubrir su responsabilidad por el otro”, y desde esa responsabilidad y ese reconocimiento se rompe el “justo medio” y se avanza hacia el futuro como “justicia”.

En un estilo diferente (y en la *Crítica de la razón arrogante* incomparablemente más ligero y esquemático) *algunas* de mis propuestas o sugerencias de propuestas, creo, no se oponen ni se encuentran tan lejanas de estas observaciones tuyas. En su *Ética de la liberación*,⁴ después de repasar de manera muy erudita varias formulaciones sobre los principios de la ética antigua, moderna y contemporánea —de Aristóteles a Marx, de Santo Tomás a Charles Taylor, de Kant a Habermas...—, Dussel propone como principio mayor de toda ética:

el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad.⁵

Arriesgaré una fórmula para este principio básico o central:

Sé capaz de vivir la vida humana y de promoverla en todas sus dimensiones.

Quizá esa fórmula también podría expresarse de la siguiente manera:

Sé capaz de ser alguien y de reconocer a cualquier ser humano como alguien.

Dussel rescata este principio en autores como el último Foucault cuando señala: “Ya no se espera más al emperador de los pobres, ni el reino de los últimos días...; lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible”.⁶

¿A qué nos obliga el principio de la vida humana? Dussel observa:

La vida humana marca límites, fundamenta normativamente un orden, tiene exigencias propias. Marca también contenidos: se necesitan alimentos, casa, seguridad, libertad y soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual (funciones superiores del ser humano en las que consisten los contenidos más relevantes de la vida *humana*). La vida humana es el *modo de realidad* del ser ético.⁷

Ser capaz de ser alguien y no nadie, de vivir la vida humana y de promoverla en sus muchas dimensiones significa, entonces, aceptando los límites de esta vida (por ejemplo, sus límites biológicos), trabajar para dar satisfacción —o, como se dice: para “hacer florecer”— tanto a la triple identidad material que nos constituye, el cuerpo, la conciencia, la comunidad, como a nuestra identidad formal, el hecho de que cada ser humano pueda también adoptar el punto de vista de la tercera persona. Productos de ese punto de vista son los “principios formales”, entre otros, el principio formal de la justicia (sobre ello Dussel discute largamente en el capítulo 2 de la primera parte, “La moralidad formal. La validez intersubjetiva”).

Tal vez se ataque: ¿por qué no establecer alguna jerarquía entre estos varios “aspectos” de ese *ser alguien*: entre las necesidades del cuerpo, de la conciencia, de la comunidad y del punto de vista de la tercera persona? Sospecho que la mejor manera de justificar teóricamente el “principio de la vida humana” — ¿otra formulación para el “principio de humanidad” del viejo Kant?— es no proponer una jerarquía precisa, fija y general: ningún aspecto es el “fundamento último y excluyente” que respalda a los otros aspectos. Una vez más: evitemos pensar en “bloques de pensamiento”. De este modo, regreso a otra dimensión de una polémica ya antes aludida: porque combatir el “fundamentalismo en el conocimiento” implica atacar los efectos teóricos del Mito de la Certeza, ya sea la Certeza del fundamentalismo —o

fundacionismo— material (racionalista, empirista, trascendental), ya sea la Certeza del fundamentalismo —o fundacionismo— formal (las varias versiones del coherentismo, incluyendo los coherentismos de la conversación: de varias hermenéuticas al algunos posmodernismos). Así, Dussel y yo coincidimos en que no hay otra terapia para curarse teóricamente del Mito de la Certeza, fuera del “multifundamentalismo” —o “multifundacionismo”.⁸

El principio de la vida humana lleva a Dussel a concluir su libro en el capítulo 6 con otro principio: el Principio-Liberación, o principio de la vida humana pensado y vivido desde las víctimas. El Principio-Liberación señala:

el deber ético-crítico de la transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como desarrollo factible de la vida humana en general.⁹

Tal vez ese principio admita la siguiente formulación:

Sé capaz de indignarte, de resistir y de reparar el sufrimiento de cualquier víctima y de intentar promover cualquier bien.

Enfatizo: por supuesto, no disponemos de ningún criterio preciso, fijo y general, de ningún Método para aplicar estos principios; sólo de nuestra capacidad de juicio. Por otra parte, según Dussel, este principio, que apunta al bien supremo, a un “sistema sin víctimas”, es una idea regulativa:

sirve para ayudarnos a criticar la dominación actual y descubrir las víctimas presentes, pero no para intentar la realización histórica del bien supremo —el “comunismo” de Marx como “Reino de la Libertad” era igualmente una idea regulativa y no una “etapa histórica”.¹⁰

Con esta propuesta, Dussel se aleja de la interpretación “científica”, o de ciencia-ficción, del marxismo —esa irrupción del Mito de la Certeza en el interior de sus tradiciones morales—, acercándose a la “dialéctica negativa” de Adorno y, entre nosotros, a Javier Muguerza y su tomar como punto de partida el disenso y no el consenso, o a Luis Villoro que defiende que hay que pensar, ante todo, un “principio de la injusticia” y, no tanto, un “principio de la justicia”. Pues:

si el “bien” es finito; si es imposible obrar un bien perfecto, entonces la ética nos enseña a estar atentamente críticos en la lucha permanente. Lo que se “instalan” en el Poder del “bien” ya son malos, y el bien vigente ya se ha tornado lo no bueno.¹¹

Precisamente, la creencia en la posibilidad de “instalarse en el Poder del bien” es uno de los mitos peor curados del siglo XX: la consecuencia práctica quizá más atroz del Mito de la Certeza. A partir de esos desvaríos se cree disponer de imposibles como “la única ideología política correcta” —el marxismo, el neoliberalismo, el nacionalismo vazco o boliviano o lo que sea— y, también, “el único Partido político correcto” —y sus máximas sectarias que tarde o temprano conducen al crimen: “dentro del Partido, todo, fuera del Partido, nada”.

Regreso una vez más a la razón arrogante. Estas “instalaciones en el Poder del bien”, esas consecuencias prácticas del Mito de la Certeza, conforman —y de manera nítida— el efecto político más peligroso de la razón arrogante y sus vértigos argumentales: autoafirmarse colectivamente mediante el desprecio de todo lo que no cae bajo esa autoafirmación colectiva. Este desprecio incluye la incapacidad de siquiera imaginar que la otra o el otro que nos resisten podrían ser alguien: que son capaces de tener algunas razones para pensar y actuar como lo hacen. De ahí que vuelva a insistir:

No olvides que cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite: más allá de él habita la aridez o la locura; en ambos casos, poco a poco o de súbito, comienza el sinsentido.

Notas de Alberto Cortez Rodríguez

1. Carlos Pereda, *Debates*, México, F.C.E., 1987, pp. 7-8
2. Isaiah Berlin, *El sentido de la realidad*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 51-52.
3. Carlos Pereda, *Crítica de la razón arrogante*, México, Taurus, 1999, p. 82.

Notas de Mario Teodoro Ramírez

1. Carlos Pereda, *Crítica de la razón arrogante*, México, Taurus, 1999, p. 11.
2. *Op. cit.*, p. 12.
3. *Ibíd.*, p. 17.
4. Enrique Dussel, “Un panfletario razonable”, Suplemento *Hoja por hoja*, 4 de Marzo de 2000.
5. Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad. Conceptos y textos*, tr. Alejo J. G. Sison, Barcelona, Eiuusa, 1994.

Notas de Carlos Pereda

1. Carlos Pereda, *Crítica de la razón arrogante*, México, Taurus, 1999.
2. Enrique Dussel, “Un panfletario razonable”, Suplemento *Hoja por hoja*, 4 de Marzo de 2000.
3. Enrique Dussel, *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.
4. *Op. cit.*
5. *Ibíd.*, p. 91.
6. *Ibíd.*, p. 496.
7. *Ibíd.*, p. 129.
8. *Ibíd.*, p. 165.
9. *Ibíd.*, p. 558.
10. *Ibíd.*, p. 565.
11. *Idem.*