

CARLOS PEREDA (2013), *LA FILOSOFÍA EN MÉXICO EN EL SIGLO XX. APUNTES DE UN PARTICIPANTE*, MÉXICO, CONACULTA, 440 PP.

POR QUÉ LOS HISTORIADORES DE LA FILOSOFÍA TAMBIÉN DEBERÍAN LEER A LOS CLÁSICOS DE CIENCIAS HISTÓRICAS

Una cualidad destacable del libro de Carlos Pereda es su capacidad para combinar la narración de un episodio de la historia de la filosofía mexicana con una invitación a pensar por uno mismo, en clave filosófica, a partir de una propuesta que huye de dogmatismos y derrotismos. Con base en esta valoración, me gustaría hacer honor al programa que organiza la obra y enfocar desde este punto de vista mi comentario sobre el libro. Propondré una lectura del texto en clave de una historia de la filosofía argumentada, que juzgue estos apuntes presentados por el autor a partir de la respuesta a una serie de preguntas de comprensión, de verdad y de valor.

La primera cuestión a responder es si he comprendido el texto en sus propios términos. Debo insistir en la doble dimensión que caracteriza la obra. Por un lado, el libro es una recolección de apuntes que reconstruyen y establecen un diálogo con la historia de la filosofía mexicana del siglo XX. Quizá lo más relevante sea la condición de protagonista o de testigo del autor en relación con lo narrado. El punto de vista de la fuente resulta epistemológicamente esencial para el trabajo historiográfico, como muestran en un memorable debate Émile Durkheim y Charles Seignobos (1908).

Más allá de la discusión relativa al valor de la fuente, este ejercicio reflexivo, lo cual Carlos Pereda no escamotea, es sumamente relevante,

pues permite introducir lo que considero la principal tesis metodológica del libro, a saber, que existen dos tipos de historia de la filosofía, dos tipos de lecturas del texto filosófico y, en consecuencia, diferentes tipos de preguntas en función de esas lecturas. La primera es la lectura del cronista que, cuando se hace esforzadamente, implica preguntas cuya aspiración es reintegrar el texto en su contexto de producción; es decir, el cómo, el por qué y el para qué del texto. La lectura argumentada, en cambio, es la propia del observador participante e implica encarar el texto, no como documento histórico o social, sino como un conjunto de argumentos para discutir y resolver problemas actuales. Las preguntas implicadas por este tipo de lectura ya las referí: de comprensión, de verdad y de valor. Me parece esencial que la diferencia entre un tipo de lectura y otra se encuentra determinada por la intención que la inspira, el uso hecho del documento. En el primer caso, lo considero un medio para explicar sistemas de ideas, motivos psicológicos o configuraciones sociales; en el segundo, como un fin en sí mismo, el cual requiere una valoración y un diálogo razonado.

Ahora bien, el autor no se limita a reconstruir su relato a partir de este programa. El libro contiene también una apuesta ética que apunta al corazón del *ethos* filosófico en términos de un conjunto de virtudes o reglas a incorporar, relacionados con el proceder de la argumentación y el uso de una razón porosa o no dogmática.

El segundo conjunto de preguntas que realizo apunta hacia una evaluación crítica de los enunciados del texto a partir de valores de verdad. Es decir, evalúo si los argumentos utilizados apoyan o no las afirmaciones que se realizan o, en su defecto, cómo éstas podrían respaldarse. Puesto que estaría fuera de lugar discutir en este espacio todas las afirmaciones hechas en un libro tan prolífico, me centraré en lo que considero la tesis metodológica principal: la oposición entre historia explicativa de la filosofía y lectura argumentada, evaluándola desde un punto de vista particular. Ahora, ¿cuál es este punto de vista y qué problema se deriva de él?

Mi trayectoria intelectual responde a la de un historiador que por diferentes contingencias se interesó en la historia de la filosofía, por ello, al leer el libro me pregunté si la oposición planteada por Carlos Pereda entre historia explicativa de la filosofía e historia argumentada supone una oposición entre ciencias históricas o sociales (las cuales darían cuenta

de la primera) y la filosofía (la cual se encargaría de la segunda). Al respecto, el libro no es claro. Si bien, en textos anteriores como *Teorías de la argumentación* se afirma que la validez de esos argumentos —los cuales no pertenecen al ámbito de la lógica deductiva— está condicionada por otros saberes, insisto en que la cuestión queda abierta en esta obra. Incluso, merece discutirse por qué esa oposición entre ciencias sociales y filosofía constituye un lugar común en varios filósofos.

Debo aclarar en qué términos planteo el problema. Dejo de lado la sugerida oposición del autor —la cual debería matizarse— entre historiador informante y protagonista que argumenta, pues sin duda el primero también trata sus materiales a partir de un pasado y un presente polémico donde se sitúa, aun sin quererlo. Coincido con el autor en la capacidad de las ciencias sociales para realizar una lectura explicativa del texto filosófico que lo usa y lo trasciende para situarlo en su contexto de producción. Mi pregunta apunta hacia la capacidad de las ciencias sociales para contribuir a una historia argumentada de la filosofía. Supongamos que un historiador se interesa en el texto, no con el fin de reconstruir un sistema de ideas o una configuración social o cultural, sino con el de entenderlo en sí mismo, es decir, en comprender su significado, en evaluarlo críticamente y en discutir su actualidad, asimismo al hacerlo intenta movilizar alguna de las herramientas suministradas por las ciencias sociales. ¿Contribuiría este bagaje a una lectura argumentada de la filosofía? ¿Estaría justificada esta operación? Mi tesis responde que sí, siempre y cuando se amplíe —como hace Pereda— el concepto de argumentación hasta una operación que no se reduce exclusivamente a razonamientos lógico-deductivos; en otras palabras, si se parte desde el terreno de lo que el autor denomina una *razón austera* hasta el de una *razón enfática*. En resumen, sostengo lo siguiente:

- a) Si las ciencias sociales pueden interesarse por el documento filosófico en sí y no como un medio para explicar una realidad lingüística, psicológica o social ulterior.
- b) Y si consideramos que la argumentación filosófica no se reduce a razonamientos lógico-deductivos, sino que puede contemplar, dado el caso, otras formas de razonamiento.

c) Entonces —ésta es mi tesis—, las herramientas del científico social contribuyen a una historia argumentada de la filosofía en los términos planteados por el autor, es decir, contribuyen a elaborar y responder preguntas de comprensión, de verdad y de valor sobre el texto filosófico en cuestión.

Ofreceré cuatro razones para sostener mi tesis. La primera es: *cuando los filósofos discuten utilizan argumentos en los que se superponen diferentes capas de sentido, algunas de las cuales no pueden considerarse como “estrictamente filosóficas”*.

Como recuerda José Luis Moreno Pestaña en su excelente texto *La norma de la filosofía*, Spinoza proponía en el *Tratado teológico-político* una lectura para los libros sagrados de los profetas. Él contrastaba esas técnicas de análisis de estos libros con los de la filosofía, pues sostenía, que el discurso filosófico, a diferencia del de la profecía, podía considerarse semejante al de Euclides. En otras palabras, para Spinoza los argumentos filosóficos poseían una estructura similar a los de las matemáticas, a los del pensamiento formal lógico-deductivo.

Sin embargo, resulta evidente que gran parte de los argumentos mostrados por el historiador de la filosofía no responden al modelo euclideano, con el cual Spinoza identificaba la labor filosófica; éstos requieren un tratamiento más próximo a los libros proféticos. En términos actuales, cabría decir que gran parte de la argumentación desplegada en muchos textos filosóficos es resultado de la articulación de diferentes niveles de experiencia, no todas conscientes; por ejemplo, la trayectoria del autor, la situación específica con la cual se enfrenta al escribir el texto, las formas simbólicas donde se expresan las ideas y los procesos de recepción de éstas. La clave reside en que estas experiencias permean el texto y determinan el contenido de la argumentación. Este hecho explica que, por ejemplo, Pierre Bourdieu se refiriera a la filosofía de Martin Heidegger como un pensamiento bizco, es decir, un pensamiento esencialmente ambiguo, el cual requeriría de una doble lectura: una sociopolítica y otra filosófica. No debemos acotar el juicio de Bourdieu a la oscura filosofía heideggeriana (por otro lado, escolar como ninguna otra). Insisto: a menos que se evalúen los argumentos dados por los filósofos a lo largo de la

historia exclusivamente a partir de los criterios de la razón austera —y en consecuencia, negar el carácter filosófico de la mayoría de ellos, lo cual el propio Carlos Pereda rechaza— se debe convenir la necesidad de una serie de técnicas específicas que permitan encarar la ambigüedad intrínseca de este tipo de argumentos, cuya forma y contenido son resultados de la sedimentación inconsciente de diferentes capas de sentido. A este respecto, las ciencias sociales tienen bastante que decir, como han demostrado los trabajos de sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu, los análisis de redes filosóficas de Randall Collins, los estudios antropológicos de Martin Kush o las exploraciones de las constelaciones filosóficas por parte de Dieter Henrich y Martin Muslow.

De hecho, este auxilio es especialmente significativo en el caso de la filosofía práctica. Recuérdese el supuesto del filósofo español Recasens Siches. En la estación de trenes de un pueblo polaco había colgado un letrero que rezaba “Prohibido acceder con perros”. Un campesino llegó a la estación con un oso y se indignó cuando no le dejaron pasar. Lo peliagudo del asunto reside en que si aplicáramos estrictamente los criterios de la lógica deductiva, el campesino tendría razón y deberíamos concluir que actuaba de acuerdo con la norma. Pero también deberíamos acordar que se trata de una interpretación restringida de la norma, lo cual significa más de lo que afirma. Para comprender la norma y evaluar el comportamiento ajustado a ella debemos contextualizar ambos, ponerlos en situación y relacionarlos con un conjunto de valores y motivos. Situación, valores y motivos son problemas que las ciencias sociales han trabajado secularmente y algo podrían decir al respecto.

Continuando por esta senda abierta por la *lógica situacional* de la filosofía práctica debo recordar también que el intercambio de argumentos entre filósofos no sólo tiene lugar mediante textos escritos. El debate cara a cara constituye una práctica consustancial a la filosofía y como han demostrado estudios de etnometodología y microsociología —dedicados a la coordinación de conversaciones, mediante el turno de la palabra, de preguntas o la definición del foco de atención compartido—, la dinámica de estos rituales afecta al contenido de la propia conversación. En este sentido, un intercambio de argumentos filosóficos como los que tienen lugar, en un seminario o en una conferencia no siempre discurriría

por vías lógico-deductivas, lo cual sugiere que la colaboración entre una historia de la filosofía argumentada y determinados campos de las ciencias sociales puede ayudar a comprender, evaluar y valorar esos argumentos. Sin duda, la historia de la filosofía se ve limitada en este punto por las fuentes disponibles, pero se trata en todo caso de una limitación de carácter técnico, mas no epistémico.

La segunda razón para sostener mi tesis es la siguiente: *hay argumentos utilizados por los filósofos del mismo tipo de los que usan los científicos sociales.*

He convenido con el autor en que no todos los argumentos filosóficos se construyen a partir de razonamientos lógico-deductivos. Frente a este tipo de argumentos —que él denomina determinados—, se erige todo un territorio donde se razona desde argumentos subdeterminados. En *Teorías de la argumentación*, Carlos Pereda propone como tipos de argumentos subdeterminados la inducción y la analogía. Se pueden añadir al menos otros dos: la abducción y el razonamiento por indicios. Me interesa señalar que este tipo de argumentos subdeterminados y sus dificultades, como la generalización y la predicción, son consustanciales a la práctica de las ciencias sociales. Recuérdense sólo un par de ejemplos significativos: el Jean-Claude Passeron del *Razonamiento sociológico* o al Carlo Ginzburg de *Indicios. Raíces de un paradigma indiciario*. Ambos autores exponen algunas características específicas del razonamiento en ciencias sociales de las cuales se pueden señalar las siguientes: sus conceptos están indexados y dependen del contexto de enunciación, sus enunciados no siempre admiten una reducción al lenguaje formal, también se preocupan por casos individuales y cualitativamente distintos y no comparten un paradigma indiscutido por la comunidad científica. Convendremos en que, si bien este tipo de razonamiento no corresponde con el de las ciencias naturales, es algo. Entre él y la literatura hay (o debería haber) una clara distancia epistémica. Esas fronteras sitúan a las ciencias sociales entre los límites de la lógica formal, por un lado, y de la retórica, por el otro; es un espacio similar al que Pereda reserva para la razón enfática y al que Recasens Siches denominó como la lógica

de lo razonable. La posibilidad de que una historia de la filosofía argumentada se nutra de las ciencias sociales no resulta, según esto, ningún disparate.

La tercera razón afirma que: *hay argumentos filosóficos que utilizan conceptos desarrollados por las ciencias sociales.*

Esto no quiere decir que las ciencias sociales ostenten los títulos de propiedad de esos conceptos y la filosofía deba solicitar un permiso de uso sometido a estrecha vigilancia. Los epistemólogos han intentado ejercer esta autoridad durante mucho tiempo sobre los científicos sociales y no se trata ahora de hacer lo mismo, sino más bien de buscar una apertura sin prejuicios a los usos seminales que las ciencias sociales hayan podido dar a esos conceptos mediante el trabajo empírico y de la reflexión teórica. La finalidad es valorar si esos avances permiten elaborar, justificar y evaluar determinados argumentos. Un concepto como el de *generación* —que el propio Carlos Pereda utiliza para reconstruir las principales etapas históricas de la filosofía mexicana en su libro— ha tenido un importante desarrollo en el campo de la historia y de la sociología. Para remitir a un clásico, valga al respecto el excelente texto de Karl Mannheim, *El problema de las generaciones.*

La cuarta razón que esgrimo en defensa de mi tesis dice así: *hay argumentos filosóficos cuya distancia histórica y cultural requieren técnicas auxiliares para su comprensión y evaluación.*

En *La idea de principio en Leibniz*, Ortega y Gasset describe la conversación como una forma de vida esencial del ateniense durante el periodo clásico. Propone *contraimaginar* un convento del siglo XIII, en el gélido centro de Europa, donde podría verse a los viejos frailes maestros disputar, como si fuesen efebos platónicos, a los jóvenes novicios de tonsos cráneos morados. Esta *escena filosófica*, en la que se ha eliminado la distancia entre el contexto de producción y de recepción, manifiesta la incapacidad de la escolástica medieval para entender la filosofía griega y los

problemas que ésta se había planteado: el salto a-histórico que realiza la *disputatio* clásica, desde el Ágora ateniense a las aulas de la Sorbona, le resultaba al filósofo madrileño una imagen extravagante.

Desde otro ámbito, pero preocupado por un problema similar, Thomas Kuhn discutía en su artículo, no tan conocido pero relevante, “Comensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad”, cómo entender una teoría científica cuyos conceptos ya no formaban parte de nuestra cultura o paradigma científico. Asimilando las teorías a lenguas, establecía una distinción entre *traducción* e *interpretación*. Consideraba que la primera la realizan personas conocedoras de ambas lenguas y capaces de producir un texto equivalente en las dos. En cambio, la interpretación —empresa exigida, recuerda Kuhn, a la historia y a la antropología— es asunto de alguien que sólo domina una de las lenguas y requiere de un aprendizaje de la lengua foránea. De aquí se deducía, dicho sea de paso, que inconmensurabilidad no es sinónimo de incomunicación; en todo caso remite a la intraducibilidad y requiere, en consecuencia, de un proceso de interpretación.

En una línea similar, Carlos Pereda sostiene en *Razón e incertidumbre* que la lectura argumentada de la filosofía puede apoyarse en una historia explicativa como la realizada en las ciencias sociales cuando entre el lector y el texto existe una considerable lejanía epistémica y normativa. Las preguntas que caben realizarse son: ¿cómo se mide esa lejanía?, ¿cómo asegurar que el mismo término que emplean el lector y el texto (*verbi gratia*, el concepto de libertad) se refieren o no a problemas e ideas distintas? Las ciencias sociales pueden contribuir a esta labor. Al margen de la historia conceptual de Reinhart Koselleck, contamos con el método regresivo de Marc Bloch, esa especie de genealogía a contrapelo que, partiendo del significado que tiene un término en el presente, reconstruye cómo ese significado familiar se pierde a medida que nos retrotraemos al pasado, hasta convertirse en algo extraño a ojos del lector actual.

Finalizo estas cuatro razones con un corolario. La tesis que sostengo no supone una disolución de la filosofía en las ciencias sociales empíricas ni una merma de su autonomía. Sé que este programa existe, pero no lo defiendo; por el contrario, considero que esta labor de las ciencias

sociales contribuye a dotar de mayor autonomía el trabajo realizado por el filósofo al estudiar los textos de la tradición, pues contribuye, entre otras cosas, a identificar y evaluar las diferentes capas de sentido sedimentadas en esos textos y constituyen, por así decirlo, el inconsciente filosófico. Las ciencias sociales no pueden sustituir a la filosofía, puesto que se trata de un proceso distinto de producción de creencias, pero sí pueden contribuir, como señala Louis Pinto, “a dejar como únicas cuestiones realmente filosóficas aquellas que no tienen su única realidad en las condiciones sociales de producción del discurso filosófico”. Evidentemente, el camino es de vuelta, pues la filosofía no sólo contribuye (o debería contribuir) a estimular la investigación empírica de las ciencias sociales, sino que su concurso es necesario para la elaboración de su aparato teórico y para ejercitar una necesaria prudencia epistemológica. Frente a incomunicaciones o juicios de autoridad, este es el terreno seminal donde debe situarse la relación entre ambos saberes.

Para terminar esta lectura argumentada del libro de Carlos Pereda, sólo plantearé dos preguntas relativas a la relevancia del texto y su actualidad. Primera: dejando de lado escepticismos que degeneren en acusaciones recíprocas (empirismo, teoricismo, sociologismo, etcétera), superando definitivamente estas barreras hijas de la razón dogmática, ¿la razón enfática o la lógica de lo razonable constituye el terreno ideal para la fertilización mutua entre las ciencias sociales y la filosofía, al igual que desde la Edad Moderna lo han sido la lógica formal y deductiva para el caso de las ciencias naturales y la filosofía? Y, en este marco, en tanto que espacio de intersección, ¿constituiría la historia de la filosofía un laboratorio excepcional? Segunda pregunta: siguiendo a Carlos Pereda, especialmente en la última parte de su libro, ¿en qué términos cabe diseñar una *Realpolitik* de la razón enfática? Dicho de otro modo: ¿qué condiciones sociales y políticas son necesarias, no sólo para defender la autonomía de la razón frente a la violencia física y simbólica, sino también para incorporar en el *ethos* del filósofo —y añadido del científico social—, las reglas y virtudes de esa razón enfática? La cuestión es aún más relevante de lo que pueda parecer a simple vista, pues como recuerda Carlos Pereda en su excelente monografía:

[...] hay una lección más profunda, moral y política, porque de alguna manera las prácticas de argumentar son las que convierten a estos animales humanos que somos en ciudadanos. Esta propiedad atañe al valor moral de la argumentación; pero también tiene un valor político [...]. La democracia es por excelencia un régimen que se constituye con las prácticas de argumentar, donde las prácticas de dar y darse razones no son simplemente maneras de justificar decisiones ya tomadas, sino modos de respaldar qué decisiones hay que tomar.

ALEJANDRO ESTRELLA GONZÁLEZ*

D. R. © Alejandro Estrella González, México D. F., enero-junio, 2014.

* Departamento de Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, alejandro.estrella@uca.es