La experiencia cuestionada*

Carlos Thiébaut

Sospechar que los filósofos escriben siempre un mismo libro, los novelistas una única novela, los poetas un único poema es, tal vez, un pensamiento perverso. Nos ridiculiza a quienes escribimos libros, a quienes escriben novelas o poemas, haciéndolos inútiles a todos menos uno, aunque no acertemos cuál de entre ellos condensa nuestro pensamiento. Pero en ese pensamiento perverso se esconde la obvia verdad de que en todas nuestras líneas perseguimos la expresión de un tono intelectual, de una posición del espíritu, que aunque cambia y se module también permanece o se busca. Eso que permanece sería lo que nos permite reconocer, en cada libro, en cada novela, en cada poema, a quien lo escribió, atribuírselo, apropiárselo, es decir, hacérselo propio.

Carlos Pereda ha escrito cinco libros y todos son distintos, pero en todos ronda una misma intuición (si preferimos lo borroso) o una misma tesis (si buscamos precisión) sobre el carácter de nuestro razonar. En éste pone a prueba su tesis o su intuición en un terreno que también ha frecuentado, el de la literatura y su papel en nuestras maneras de entender el mundo. Recorreré, primero, la posición o la tesis de Pereda para luego detenerme en este libro y sospechar que en él hay un incremento de perplejidad y tal vez un cambio de rumbo. La intuición de Pereda se refiere a la estructura del buen juicio, del buen juzgar y a cómo debemos ejercitar ese buen juzgar en la vida. Como se verá enseguida, suele Pereda presentar su análisis del buen juzgar en forma negativa, indicando de qué maneras no sabemos ni podemos entender bien nuestro juicio. Como muchas veces (casi siempre) en la filosofía y en la vida, el ideal deseable se presenta como un rechazo del error, de la barbarie o del fracaso. La intuición a la que se refiere Pereda es que el juzgar es un ejercicio o una acción que opera no con certidumbres, sine a partir de perplejidades; que busca principios y reglas para no perderse ni enredarse, pero que tales principios no son algoritmos ciertos que podamos aplicar si estamos ciegos, si carecemos de lucidez. La lucidez se refiere no al contenido de lo que pensamos o juzgamos, sino a la manera

* Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura *(Madrid, Visor, 1998) de Carlos Pereda.*

de pensar y de juzgar, una manera que atiende al contexto, a lo particular, tanto como a la estructura de un buen argumentar. Nunca el juzgar puede ser sustituido por un ordenador.

La exposición de esta tesis ha partido con frecuencia de la descripción de cómo argumentamos, las formas y los ciclos de nuestros argumentos. Pero toda descripción es una propuesta normativa, como sabemos tras Wittgenstein y Brandom. Como decíamos, no cabe describir las formas del juicio sin pensar en sus aciertos y sus patologías, es decir, sin proponer reglas que formulen la diferencia entre el buen y el mal juicio. ¿Qué hace Carlos Pereda con estas reglas? ¿Qué pretende? Pretende, tal vez, formular una teoría de la razón en forma de teoría del juicio, explorándolo y regulándolo; intenta una exploración normativa no de nuestros juicios (como la vieja y, no obstante, útil silogística que algunos aprendimos con la cantinela medieval del *bArbArA, cElArEnt, dArii, fErIcO*...) sino de nuestras maneras de juzgar, de nuestra capacidad de juzgar. El juicio, decía Montaigne, en todo se nos entremete, por todas partes se nos cuela. El juicio es lo que hace que hagamos reflexiva nuestra experiencia, lo que hacemos cuando valoramos, cuando exploramos el mundo externo y los mundos internos, lo que nos lleva a saber y, si hay suerte, es decir, tino, lo que nos lleva a la sabiduría. Pero es una aventura arriesgada: carece, en primer lugar, de caminos seguros y deambula por parajes insospechados. Pero, sobre todo, la exploración –el vagabundeo– hace al caminante. El caminante, decía Thoreau, con un tono de épica naturalista que no le va ciertamente al talante de Pereda, ha de ser como el camello, que rumia mientras camina, que hace reflexivo su caminar. Los mapas de los que podamos disponer sólo valdrán si son mapas que incluyan al mismo caminante, sus fuerzas y su tino en aquello que cartografían.

¿Cómo juzgar, cómo hacer reflexiva nuestra experiencia? ¿Cómo podemos emplear la metáfora del camino y el caminante, del deambular y el vagabundeo? Hace ya casi diez años, en *Conversar es humano* (F.C.E. 1991), Carlos sistematizaba algunas reglas de nuestro juzgar. Proponía, y sigue proponiendo, cuatro reglas, recordando las que de su primer libro, *Debates* (F.C.E, 1989). Estas reglas rezan:

1) Con respecto a las perplejidades, conflictos y problemas de creencias, piensa que tratarlos como argumentos conforma el modelo para enfrentar esas dificultades.
2) Ten cuidado con las palabras.
3) Evita los vértigos argumentales.
4) Atiende a que tus argumentos no sucumban a la tentación de la certeza o a la tentación de la ignorancia, pero tampoco a la tentación del poder absoluto o a la tentación de la impotencia.

Estas cuatro reglas han sido, desde entonces, glosadas y desarrolladas por Pereda en diversos contextos y con abundancia de ejemplos. Permítase una glosa apresurada con el objeto de intentar transmitir de qué manera sistematizan avisos para el caminante. La primera regla reclama que pensemos nuestras perplejidades, conflictos y problemas como argumentos o argumentaciones. Indica que los aprendizajes de nuestra experiencia pueden ser analizados y requieren ser analizados desde una teoría de nuestra capacidad de juzgar. Es una tesis, digámoslo, fuertemente racionalista. Pero el término que acabo de emplear es peligroso: ¿qué significa ser racionalista? La segunda regla –ten cuidado con las palabras– advierte que nada entendemos si empleamos los conceptos o su estuche, los términos, las palabras, como casillas prefijadas para entender el mundo, porque las palabras –el lenguaje, la experiencia hecha reflexiva en el lenguaje– tienen su suerte, poseen su propia dinámica y, a veces, creemos entender con ellas, pero no entendemos porque nos arrastran adonde no sabemos. La palabra «racionalismo» es, tal vez, ejemplo privilegiado de ello: arrastra consigo, peligrosamente, el programa cartesiano. La segunda regla es, si se permite decirlo así, una regla que advierte contra la dialéctica del adjetivar o del nombrar que está implícita en las palabras peligrosas, no sea, como el Odiseo del que nos hablaban Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración,* que nos demos frente a los Polifemos del mundo un nombre –*oudeis, nadie*– que acabe por anularnos, por hacernos nadie, por hacernos vacío. La segunda regla, pues, advierte de la peligrosidad del juzgar. ¿En qué consiste ese peligro? La tercera regla nos indica que tengamos cuidado con los vértigos argumentales. Carlos Pereda, en el libro anterior al que acaba de publicar *(Vértigos argumentales,* Anthropos, 1994), nos ha dado una teoría sistemática (una apasionante teoría sistemática) de esos vértigos, de esas patologías que nos atraen: a veces queremos simplificar el mundo y nuestra experiencia en una sola idea, en una sola consigna; a veces, por el contrario, queremos complicar en exceso las cosas; hay momentos en que nos dejamos arrastrar por la ceguera de lo sublime y en otros nos enfangamos en lo rastrero y en la bajeza. Esos vértigos no son sólo patologías del alma o del sentimiento; son, para Pereda, tentaciones de nuestro juicio que busca, harto de perplejidades, certidumbres y seguridades, asideros más allá de su condición deambulante. Esta búsqueda se hace compulsiva cuando reiteramos recetas de nuestras creencias insistiendo, ciegos, en el hecho de creer como si creer algo con intensidad fuera garantía de su fundamento y de su solidez. Por eso, a veces, pensamos que «siempre es bueno más de lo mismo», cuando sólo es bueno para nuestra patológica reducción del mundo, como quien da por sentado que haciéndolo más reducido, más a la medida de nuestra pequeña búsqueda de seguridad, el mundo

dejará de ser problemático. De hecho, la cuarta regla precisa, en forma de consejo, que no atendamos a esos vértigos que nos llevan sin mediación a la certeza o a su contraria, la ignorancia, y que, correspondientemente, no nos tengamos por omnipotentes pero tampoco por absolutamente desposeídos.

Con lo dicho podrá sospecharse que la teoría del juicio de Carlos Pereda es algo más que una teoría de la razón filosófica, una teoría de los argumentos de los filósofos, o una guía para entender cuando estamos ante un buen o un mal argumento en cualquier tipo de foro y en cualquier tipo de fuero. Creo, en efecto, que esa teoría –y podríamos discutir si le cuadra o no el nombre– es una teoría normativa sobre el carácter reflexivo que tiene, y habría de tener, toda experiencia. O dicho de otra manera, es una teoría sobre el carácter reflexivo de la experiencia humana en todo campo posible (el político, el estético, el moral) que carece de reglas o que sólo puede poseer reglas (si este nombre les cuadra) que hablan de su misma estructura experiencial, no de sus contenidos, no de sus predicados. Pero tampoco es una indagación trascendental sobre la experiencia racional, judicial (¡qué mala palabra, que indica la perversión de las palabras, de algunas de ellas!). Los libros de Pereda no son una suerte de fenomenología normativa de la pura experiencia reflexiva. Son otro tipo de filosofía, a la vez más sobriamente analítica y más culturalmente comprometida o entrometida.

Es necesaria una breve pausa en este momento para notar algo sobre estos sobretonos de los trabajos de Carlos Pereda. En sus libros se percibe la pregunta por cómo escribir y hacer filosofía en nuestra lengua, en nuestra cultura. La escisión entre lo que de técnico tiene la (inevitablemente internacionalizada) filosofía contemporánea, en sus teorías y sus debates, y el rostro interpretador del mundo cotidiano, se hace a veces tensa y abismal en nuestras culturas hispanas: es un hiato institucionalizado entre la universidad y la calle o el quiosco, que obedece a tendencias y a demandas contrapuestas que cada cual va organizando o armando como puede. Carlos Pereda ha ido configurando un estilo de ensayo propio y original cuyo atinado equilibrio tiene que ver tanto con su forma de escritura, en meandros explicativos, en espirales que van aclarando lo que intenta y ensaya, como con un conjunto de temáticas recurrentes que intentan hacer asequible a nuestra cultura, acostumbrada al ensayo literario, muchas discusiones filosóficas contemporáneas.

Pero, sin abandonar ni la filosofía ni la literatura y sin confundir –como tantas veces entre nosotros– la una con la otra. Tal vez tardemos en darnos cuenta de cuánto es de agradecer ese esfuerzo de hacer compatibles y mutuamente fecundos los discursos desmembrados de la literatura y la filosofía y cuánto tendremos que agradecer que una nueva articulación no con-

cluya en una noche en la que todas las diferencias discursivas se hacen opacas. En libros anteriores, Pereda ha acudido con frecuencia a obras literarias: a Sor Juana, a Paz, a Cervantes, a muchos poetas contemporáneos. No obstante, cabe sospechar que hasta este último que comentamos, su estrategia era la de desentrañar en esas obras, en la materialidad de la literatura, la eficacia de las reglas y la pertinencia de las máximas de las que hemos venido hablando. La literatura ha sido, sobre todo, el terreno en el que las reglas y máximas encontraban su lugar de prueba.

Acabamos de emplear la palabra «máxima» al lado de la palabra «regla». Pereda no sólo formula reglas de la experiencia reflexiva sino que también ha propuesto un conjunto de máximas –formulaciones de normas para el buen entendimiento de los textos y de los argumentos– que ayudan al juicio en su relación con esos (y otros) textos. Con la forma tan sugerente, pero sin embargo precisa, que acostumbra, ha llamado a sus máximas «la máxima del comprender como comprender desde», la «máxima de los signos en rotación» o «la máxima de los datos, fetiches y materiales». Recojo, dada la importancia que tiene, la formulación de esta última: «Cuando te enfrentes a perplejidades, conflictos y problemas intenta reunir un número importante de datos y, a partir de esos datos, busca cuáles son los fetiches entre ellos y cuáles los materiales: pero en relación con los fetiches no te contentes con eliminarlos; procura rescatar los materiales que encubren esos fetiches.»

La máxima es, como puede verse, una regla hermeneútica que recoge y sintetiza a efectos de comprensión de lo que leemos y de nuestro pensar algunas de las reglas del juzgar que antes mencionamos. Evitar los fetiches y rescatar de tras ellos lo que pudiera ser relevante es una forma de aplicar el adagio retórico de «pensar *in altera parte*», pensar desde el lugar que no es propio, que es ajeno y es también aplicar el principio de caridad. ¿Por qué este consejo?

Subyace en todos los libros de Carlos Pereda esta llamada –este llamado, por decirlo en su español– a la extrañeza o a no extrañarnos en exceso con la extrañeza y a desentrañarla. El reclamo a la extrañeza –a la perplejidad, al conflicto, al problema, fue siempre (así se nos enseñó) el origen del filosofar, un término con el que designamos la indagación racional, el cuestionamiento que busca entender el mundo. Esa indagación se materializó bien pronto en la historia, en reglas de seguridad, en máximas del entendimiento bien temperado del mundo y de nuestra razón. Pereda insiste en recuperar el cuestionamiento originario al mismo entendimiento, insiste en hacer reflexivo el cuestionar mismo. Su estrategia –o su tono– es constantemente esa oscilación entre la búsqueda de la regla (de la estructura) y el cuestionamiento de la regla. La huida de lo que tomamos como preciso, como

«reglas precisas, fijas y generales» apunta a la modificación del concepto de regla, a sostener aún su carácter normativo pero no su carácter «criterial» o algorítmico, su carácter de códigos que valen indistintamente para cualquier circunstancia.

Hay también otro motivo y con él nos acercamos explícitamente a su último texto para el uso de la máxima de los datos, fetiches y materiales. *Sueños de vagabundos* es un ensayo sobre filosofía y literatura, que desentraña, en su primera parte, la Scilla del vértigo esteticista y que, en su segunda parte, se afana por evitar los escollos moralizantes de Caribdis. Cuando empleamos fetiches –términos como «moralismo», «esteticismo» al definir estilos o programas literarios– indicamos vértigos que canonizan posiciones intelectuales. Fijamos o prefijamos con ellos diversas maneras de aproximarnos al mundo de la experiencia vivida y al mundo de la experiencia literariamente construida. Esos fetiches pueden tomarse como balizas que marcan aguas turbulentas que habremos de evitar en nuestro curso; pero la máxima de los datos, fetiches y materiales nos indica, también, que tales señales encubren problemas que hemos de repensar, recuperando los materiales que, como problemas, pudieran ser motivo de reflexión. En *Sueños de vagabundos,* esteticismo y moralismo son balizas extremas, fetiches, pero encubren el problema de qué relevancia tiene la literatura para la moral y la moral para la literatura. Hemos indicado antes una razón por la que la literatura es relevante para la filosofía (y ésta para aquélla) en nuestra cultura; dijimos que la filosofía se escondía, parecía tener que esconderse pudorosamente, en los géneros de ensayo crítico y explorador de la creación literaria. Pero, cuando Carlos Pereda se enfrenta ahora a las relaciones entre filosofía, crítica y literatura y parece dar un paso ulterior que cuestiona su propia posición.

La literatura no es un acto de comunicación, nos dice. Con ello quiere indicar que no podemos «reducir» la literatura a sus contenidos cognitivos, a fórmulas proposicionales que nos hablan de estados de cosas o de estados mentales. La literatura expresa, quizá por antonomasia, la función de creación de mundos, la capacidad del lenguaje de generar espacios de experiencia; no es, por lo tanto, un mensaje (como el mensaje de la moral o de la ciencia). La literatura se diferencia de los actos de comunicación porque opera sobre dos postulados: el primero es el de exhibición de las palabras; el segundo es el carácter definitivamente otro del texto literario. Ambos postulados se expresan en las diversas formas de *elocución (elocutio)* del texto, en las maneras en las que se *disponen y* presentan *(dispositio)* las imágenes y las ideas que el texto encuentra *(inventio).* Con esos postulados, Pereda indica que la literatura es un modo peculiar del cuestionamiento de nuestra experiencia, de nuestro mundo de vida: nos topamos

con algo que nos extraña y problematiza, nos transmite experiencias de «estar en el umbral», por emplear sus propios términos.

Cuando estamos en un umbral no estamos ni donde estábamos antes, ni sabemos a dónde llegaremos. El umbral es una imagen cabal del cuestionamiento, una disolución de las certezas. Y aunque la literatura (y el arte en general) ejerciten ese ponernos en el umbral, no está de más sospechar que en esa experiencia de extrañamiento se condense la imagen de otros muchos umbrales, no sólo literarios; también ¿por qué no? filosóficos, también cotidianos. Pero si es así, la literatura –y el arte– no suministran ejemplos para una teoría del juicio, como la que veníamos indicando. El lector de este libro de Pereda, si ha frecuentado sus obras anteriores, descubre ahora que los análisis (Sor Juana, el *Quijote*, tantos poetas contemporáneos) que antes eran materiales ejemplares, *exempla*, se convierten en productos humanos, artefactos, que modelan y configuran el juicio mismo. Se ha producido una vuelta de tuerca en este libro. Aún evitando –o, quizá, por haber evitado– los vértigos del esteticismo y del moralismo la literatura parece a veces convertirse, peligrosamente, en el arquetipo del cuestionarse de la experiencia. Pero el que la literatura no sea mensaje y sea prototipo del cuestionar ¿fuerza a concebir la filosofía como mensaje o a menoscabar su papel cuestionador? ¿Cuál es, entonces, el lugar de la filosofía, cuáles sus tareas, cuál el estatuto de libros como *Sueños de vagabundos*?

Pereda es consciente del problema. Por eso se afana en diversos momentos en tratar de atar de nuevo su teoría del juicio y por eso se inquieta por reformular su concepción de la ética. La experiencia literaria es una experiencia marcada por la particularidad, por el contexto que exhiben y crean las palabras ¿y dónde queda lo que de universalista, lo que de formal tiene la experiencia moral? O, dicho en terminología kantiana (una terminología nada lejana a Carlos, por muchos giros wittgensteinianos y aristotélicos que reconozca como propios), ¿qué hacemos con las máximas universales de la moralidad una vez que reconocemos el carácter reflexionante del juicio? Carlos propone dos principios: el primero reza que «en la reflexión moral hay que partir de ciertas reglas universales y, a la vez, no descuidar la percepción cuidadosa de las situaciones particulares»; la segunda indica que «no hay que perder de vista la importancia moral de los sucesos fuera del control del agente, pero tampoco el principio de autonomía como constituyente necesario de lo que indica ser persona». No sé si estos dos principios son una solución a lo que demanda el postulado de la *otredad* del texto literario y que es la radical pertinencia del contexto, de la exhibición de las palabras. Porque lo que está en cuestión es precisamente el carácter de nuestra experiencia. Si ésta está determinada por situaciones particulares, no sé si demandar –*a la vez*– la atención a esas situaciones y a reglas

universales, no deja a estas reglas en una incómoda situación; de la misma manera, no sé qué relación pueden tener la atención a los sucesos que vivimos –las experiencias, por ejemplo, de umbral y de cuestionamiento– con pensarnos siempre como autónomos, como personas.

Quizá acontece que vivimos, kantianamente, en dos mundos, que operamos en dos registros: por un lado, el de la particularidad en la que nos suceden cosas (sucesos, suertes, umbrales, *otredades),* en la que nos reclamamos seres con creencias particulares, sometidos a errores y a deseos, a aciertos y a pasiones; por otro lado, el registro y el mundo en el que nos reclamamos universalmente (todos a todos, cada uno a cada uno) como sujetos autónomos, como sujetos morales, como personas. Esos dos registros no se excluyen, pero tampoco pueden reducirse el uno al otro. Es, tal vez, una incómoda conclusión: por una parte estaríamos en el umbral de la experiencia sensible, estética, vital; por otra parte, en el umbral de la experiencia moral. La primera nos reclama la suerte de los avatares, la segunda nos fuerza a la obstinación de no abdicar de vernos como personas aunque no lo seamos cabalmente, aunque seamos o fuéramos fieras.

¿Y cómo compaginar esos dos registros? ¿Qué imagen acabaremos por tener de nosotros mismos según sea la manera en que los articulemos? He sugerido la sospecha de que Carlos Pereda ha dado una vuelta de tuerca poniendo a la literatura como dato incuestionado y cuestionando, a partir de ella, una cierta idea del juicio. Tomo la sospecha por válida y quisiera extraer de ella una posible respuesta a las preguntas que acabo de formular. Tal vez los dos registros deban articularse evitando algunos vértigos: el del moralismo, que prima la autonomía sobre la experiencia; pero, también, el del esteticismo, que prima la experiencia sobre nuestras atribuciones de autonomía. De ello se siguen, creo, muchas conclusiones. Indicaré una que tiene especial relevancia. Las «reglas universales» no pueden ser sino aquellas que se condensan en tratar a todos, a cada uno, como sujeto autónomo y que, por lo tanto, no hay «contenidos morales» universalizables, no hay «intereses universalizables», mandatos universalizables, excepto los que reclama la universal predicación de autonomía.

Sueños de vagabundos incita muchas más reflexiones que estas inquietudes filosóficas. En concreto (y como advertencia contra obstinaciones como las que acabamos de mencionar), el libro alerta contra la máxima de los sectarios, contra la máxima de la borgiana secta de los monótonos: «siempre es bueno más de lo mismo». *Sueños de vagabundos* es ejemplo de lo contrario, que siempre es bueno algo de lo distinto y que los placeres de la similitud, de lo ya conocido, son siempre menores que los de la incitación y el cuestionamiento, sea el estatuto que fuere el que este tenga. Con independencia (feliz) de los rótulos.