

LOS LABERINTOS DE LA LIBERTAD: SOBRE UN PANFLETO CIVIL DE CARLOS PEREDA

EFRAÍN LAZOS OCHOA

RESUMEN: Los laberintos son caminos por los que la mente humana se pierde fácilmente. El concepto de libertad es uno de esos laberintos. Este trabajo examina críticamente, en quince secciones, las tesis principales de libro *Libertad, un panfleto civil* (México: UNAM 2020), de Carlos Pereda. Ahí, el autor mexicano-uruguayo presenta una contribución original distinguiendo dos modelos para entender la libertad, es decir, el de la autenticidad y el de la autonomía. Pereda se decantará, no sin justipreciar la autenticidad, por el modelo de la libertad como autonomía históricamente construida. El planteamiento está expuesto, al menos así lo argumenta este ensayo, a lo que puede llamarse el dilema de la emancipación.

Palabras clave: razón porosa, experiencias de intrusos, autenticidad, autonomía, ideología, emancipación.

ABSTRACT: Labyrinths are paths where the human mind gets lost easily. The concept of liberty is one of such labyrinths. This essay is a critical reconstruction of the main theses of Carlos Pereda's *Libertad, un panfleto civil* (México: UNAM 2020). The Mexican-Uruguayan philosopher presents there two models upon which the philosophical tradition understands liberty, namely, the authenticity and the autonomy models; and claims that the model of liberty as historically constructed autonomy can answer most of the theoretical difficulties of both models. This essay argues that Pereda's model is liable to what may be called the dilemma of emancipation.

Keywords: Porous reason, intruding experiences, authenticity, autonomy, ideology, emancipation.

Es muy inusual que una propuesta filosófica se presente a sí misma como un panfleto. Solemos pensar un panfleto como una especie de diatriba ideológica que no distingue ni quiere distinguir nada en un determinado espacio social y

discursivo. De ahí el adjetivo ‘panfletario’ para descalificar una pieza de oratoria, una expresión política. Ante todo, sin embargo, a fuerza de insistir, un panfleto quiere hacer ruido fuerte, escandalizar.

Este panfleto de Pereda no provoca, digamos, un escándalo único y definitivo, sino que atiende una serie concatenada de pequeños escándalos filosóficos provocados por ciertas maneras de entender la libertad de las personas.¹ Son, pues, escándalos matizados, producto de distinciones finas. En efecto, si se comienza, como lo hace Pereda, con la autocomprensión de las personas como libres, no hay más remedio que dejarse interpelar por ciertas preguntas que se plantean insistentemente sobre las personas, las sociedades, y esas difusas creaturas que denominamos las creencias, los deseos y las acciones. Lo que nos enseña este panfleto civil no es, por cierto, una doctrina consumada y recia, sino una cierta manera de preguntarse, de preguntarnos, y de atender preguntas importantes. ¿Será que, en esto, Pereda nos conmina a recuperar a la filosofía como maestra de vida?

Unas palabras sobre el método perediano. Crear escándalos, retroceder dos pasos, rodear, cavar túneles y abrir pasajes son algunas de las herramientas y procedimientos en la caja de Pereda. Todo ello se practica calculadamente y según la oportunidad. Pereda es un buen atisbador del momento correcto para escandalizar, para resistir, para avanzar y para retroceder. A semeja un buen seguidor del Eclesiastés: sabe cuándo es tiempo de sembrar y cuando de cosechar, cuando de construir y también cuándo destruir filosóficamente. Pereda abraza el pensamiento nómada, uno de cuyos principios nos recuerda no solo la finitud sino la precariedad de todo lo humano:

Los procesos de la vida son procesos contingentes y precarios; por lo tanto, los animales humanos y sus teorizaciones y prácticas pertenecen a ese tipo de procesos.

En este libro, como quizás cabría esperar de un panfleto, hay una suerte de resumen de los tres argumentos que lo sostienen. Para dejar que Pereda hable por sí mismo, y también para invitar a leer y estudiar detenidamente este panfleto, transcribo por lo pronto solamente sus títulos: *Argumento A o experimento* “Habitamos mundos de sombras”; *Argumento B* o “de la interdependencia de las respuestas a las interpelaciones de los valores ‘libertad’, ‘igualdad’, y ‘colaboración social’”; y, *Argumento C* o apuesta “habitamos en medio de una cambiante y a menudo difusa distribución de luces y sombras” (Pereda 2020: 280-283).

¹ Recuérdese, por ejemplo, el escándalo que ha provocado en algunos que “la razón humana no haya podido demostrar la existencia del mundo externo,” así como las sucesivas intenciones por ‘probar’ algo así como que existen al menos dos cosas externas.

I

Algunas obras canónicas de la filosofía occidental tienen una estructura dudosa, cuestionable, que da qué pensar.² A pesar de los “Anuncios para indicar el camino”—una especie de advertencia previa—el texto de Pereda tiene una estructura peculiar. O, para decirlo mejor, detrás de la aparente estructura sencilla dividida en dos partes; divididas, cada una, a su vez, en cinco capítulos, se esconde un armazón sumamente complejo que solo se barrunta hacia el final. Algo que llama inmensamente la atención es la decisión de Pereda de omitir toda cita o referencia explícita a los cánones, las tradiciones filosóficas y de pensamiento de las que abrevia. Esto le ahorra el fárrago de la doxografía autorizada o desautorizada y le permite demorarse en los rodeos en el camino hacia lo que verdaderamente importa. Los rodeos son importantes. Pertenecen al ‘método filosófico’ perediano, si tal cosa hubiera.

Es interesante imaginarse qué pasaría si el presente panfleto de Carlos Pereda se volviera parte del canon filosófico. Considérese el experimento mental de reconstruir un contexto en el que el perediano fuese *lingua franca* de la conversación filosófica de una generación en una geohistoria dada. ¡Cuidado! Cuando hablamos de canon filosófico no deberíamos referirnos a un conjunto de reglas fijas de una vez y para siempre desde algún punto del pasado filosófico; mucho menos de una serie de verdades perenes del pasado que nos aguardan en el futuro. Pensemos en el canon, por lo pronto, como una serie encadenada de listas de lectura. Lo que hay que leer si se quiere ‘estar al tanto’ en un determinado tema. El tema del canon filosófico es el tema de qué libros y autorxs son preferidas por una determinada comunidad. ¿Qué pasaría si expresiones tales como “experiencias de intrusos”, “vértigos argumentales”, “pensamiento nómada”, “razón porosa”, fueran tan visitadas en las cátedras y en los libros como “sustancia”, “esencia”, “sintético/analítico”, “contenido representacional”, o “biopoder”, etc.? ¿Qué pasaría si ‘pensamiento nómada’ fuera par de ‘idealismo trascendental’ o ‘realismo modal’? Más allá de las expresiones mismas, el armazón que las sostiene no está exento de tensiones internas y de presiones externas—como cabe esperar de cualquier propuesta filosófica. Ese no es un obstáculo para convertir este libro, y otros de Carlos Pereda, en lectura obligada. No es un libro que se lea ligeramente, por más que cada parte tenga una relativa independencia respecto de las otras, pero es un libro que no se olvida fácilmente. No poder olvidarse fácilmente es, acaso, el sello de fuego de lo que llamamos canon filosófico.

² El *Parménides*, de Platón, la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, y el *Tractatus-logicophilosophicus*, de Wittgenstein, son algunos ejemplos de ello.

El impacto que puede hacer la obra de Pereda en un nuevo y posible canon filosófico contemporáneo es, en primer lugar y fundamentalmente, el de una enseñanza no doctrinal: nos prepara para reconocer la arrogancia característica del discurso filosófico contemporáneo en muchísimas publicaciones (*papers*) escritas desde el atrincheramiento guerrero de las identidades fijas. Nos recuerda, muy sutil y, al mismo tiempo, desenfadadamente, que no es necesario adherirse a ninguna de las etiquetas prefabricadas del discurso filosófico dominante; que no es necesario escoger entre la originalidad filosófica y la originalidad de la escritura; y que, para ponerlo así, el asedio nunca cesa, que las razones humanas son frágiles y, como las repúblicas, nunca dejan de estar expuestas a tensiones internas y presiones externas al grado que, en muchas ocasiones, fracasan. Pereda nos enseña a dimensionar los fracasos de la razón para, en el proceso, seguir pensando. Se debe pensar, a pesar de la fragilidad de las razones.

II

Carlos Pereda quiere en este libro poner a prueba un peculiar principio de autocomprensión, a saber, que los animales humanos, al menos en ocasiones, actuamos por razones y que, cuando lo hacemos, es inevitable entendernos como personas libres. A este principio lo denomina 'confianza en nuestra autocomprensión básica'. Se trata de un principio harto peculiar. No dice que ciertas propiedades de las personas (como la de ser libres) son producto o consecuencia de otras propiedades (como la de la racionalidad); dice que, a condición de que los animales humanos podamos hacer ciertas cosas (actuar por razones), una cierta concepción de nosotros mismos (como personas libres) no es opcional, se nos impone. Antes de intentar aclarar porqué la confianza es la disposición o actitud que describe este principio, veamos qué puede querer decir que una cierta autoconcepción se nos imponga.

La clave aquí, una clave que acompañará oblicuamente el camino trazado por Pereda en esta obra, es el concepto de persona. Sin duda se trata de un concepto multívoco, atravesado por diferentes niveles de significado y de resonancias que van desde las legales hasta las literarias. Este concepto acompaña, como un espectro, el libro, aunque es cierto que Pereda se refiere explícitamente a su uso de un concepto constructivo de persona (y de la sociedad). Podríamos decir que una persona, en el contexto del principio perediano, es un tipo de agente, a saber, un agente capaz de tener una concepción de sí mismo. Algo mínimo que pedimos de un agente es que pueda intervenir de ciertas maneras sistemáticas y regulares con su entorno, por ejemplo, identificando ciertas propiedades materiales de los objetos y modificándolas según fines. Muchos animales, y algunos aparatos

electrodomésticos, son, en este sentido, agentes; pero no son personas. Entre los agentes, solo son personas aquellos individuos de los cuales pueda decirse que tienen una concepción de sí mismos, una autoconcepción.

Ahora bien, la concepción de sí de una persona no consiste en tener una representación o un pensamiento sobre sí misma. Dicho de otro modo, tener una autoconcepción, para una persona, no se logra meramente con tener representaciones sobre algún individuo que resulta ser la persona misma. En algún momento, en Colona, Edipo sabía que una persona había asesinado a su padre y desposado a su madre, pero no sabía que esa persona era *él mismo* (¡Por eso Edipo es un personaje trágico!). Tener representaciones sobre sí mismo *como sí mismo* es lo que cuenta para que un agente tenga una autoconcepción.³

Además, tanto biológica como metafísicamente, en ocasiones es muy difícil decir donde comienza y dónde acaba una persona. Así como una persona no es un mero saco de células, así también una mera agregación paulatina de representaciones *de se* no parece suficiente para poseer una autoconcepción. Una criatura que puede autoconcebirse es, entre otras cosas, una criatura que puede contar una historia sobre sí misma. Una autoconcepción requiere, así, no sólo un conjunto cualquiera de representaciones *de se*, sino toda una trama de representaciones, incluyendo representaciones de sí misma *como sí misma*.

III

Pereda dice, entonces, que, bajo ciertas condiciones, es decir, cuando pensamos de nosotros mismos que actuamos por razones, es *inevitable* concebirnos como personas libres. Con una larga tradición, Pereda distingue dos tipos de razones que pueden ofrecerse para una acción o cadena de acciones, las razones explicativas y las razones normativas. *Grosso modo*, las primeras describen, parcial o totalmente, las cadenas causales que conducen a una determinada acción; las segundas responden a la pregunta sobre su legitimidad (moral, política, legal), es decir, sobre la autoridad del agente para realizar la acción. Las razones explicativas son compatibles con el punto de vista de una tercera persona que describe una secuencia temporal, sin estar involucrada; y generalmente vienen después del hecho. Las razones normativas son, en cambio, razones que el agente ha poder adoptar como suyas (incluso en su fuero interno, sin hacerlas explícitas para otras personas), aunque también puedan ser manifestadas por segundas y terceras personas; típicamente, son razones que se ofrecen en los procesos de deliberación de la primera persona, antes de realizar

³ Recuérdese el conocido ejemplo de un cliente en un supermercado quien descubre que alguien está dejando un reguero de azúcar por los pasillos, con lo que piensa 'por ahí hay un idiota que está derramando el azúcar,' sin percatarse de que el susodicho es él mismo. Ver Perry 1979.

la acción, aunque también se pueden ofrecer razones normativas *ex post facto*.

Tomemos un ejemplo sugerido por el propio Pereda: alguien le ofrece un soborno a un servidor público. En un escenario, el servidor público rechaza el soborno. Las razones explicativas, en este caso, son las hipótesis o las conjeturas (que daría cualquier persona que accediera a las mismas evidencias) sobre las causas que llevaron a este servidor público a rechazar este soborno. Supongamos ahora que, antes de aceptar o rechazar el soborno, el servidor público se pregunta y piensa un momento qué debe hacer al respecto.⁴ Por deferencia a una larga tradición, a tales procesos de pensar y preguntarse por rumbos de acción se les ha llamado *deliberación*. Pues bien, a los productos de los procesos de deliberación podemos llamarles razones normativas. Así, podríamos decir, con Carlos Pereda, que, en la medida en la que le importe dar razones normativas para aceptar o rechazar un soborno, en esa medida no es opcional para la persona, el servidor público, autoconcebirse como libre.

Para ilustrar cómo puede entenderse esto, supongamos que el servidor público acepta un soborno y que acepta la pregunta *¿por qué haces eso?* La respuesta, cualquiera que sea, sería imposible si la persona no se concibiera como libre, es decir, como alguien que no actúa compelido por una necesidad de algún tipo, sino que tiene opción de rechazar el soborno. Supongamos que la persona responde, al modo del oportunista, que el monto del soborno es pequeño en relación con lo que roban los jefes; que, aunque no tiene una gran necesidad económica, es una buena oportunidad para aumentar su capital con bajo riesgo. Esta respuesta, apela, nótese, a valores; por ejemplo, ‘siempre es mejor ser osado que honesto’; ‘maximizar el propio caudal a bajo riesgo es preferible a no aumentarlo por ser imparcial’. Pues bien, estas respuestas cuentan como razones normativas en la medida en que las aceptamos (o las rechazamos) como orientaciones de valor. Pereda pone el índice precisamente en el punto de que la práctica de dar y recibir razones para nuestras acciones no podría existir si los practicantes no se conciben, *en alguna medida y de alguna forma*, como libres. En este sentido, pues, si jugamos el juego de las razones normativas, es inevitable autoconcebirnos como personas libres; y si jugamos el juego de las personas libres tenemos que estar dispuestos a dar y recibir razones normativas.⁵

⁴ Un cierto rigorismo moral consideraría que el mero preguntarse si aceptar un soborno es ya evidencia de un carácter moral cuando menos dudoso.

⁵ Insistamos en que *dar razones normativas* no es dar excusas o proveer racionalizaciones después del hecho, como tampoco lo es explicar algún tramo de la cadena causal que lleva hasta el soborno. Más arriba sugerimos: no parece tener sentido pedir o recibir razones normativas de alguien que no tuvo opción de rechazar un soborno (tal y como lo indica la metálica advertencia ‘o plata o plomo’); generalizando, aunque las cosas pueden ser hartamente complicadas, no tiene

IV

Cabe preguntarse qué lleva a Pereda a denominar ‘confianza’ a la presunción inicial de la razón práctica. Cabe preguntarse también cuál es el objeto de la confianza si la confianza es la piedra angular de nuestra autocomprensión como personas libres. En todo caso, no se trata de cualquier tipo de confianza (ver Pereda, *Sobre la confianza*). Sin ella, tal parece que no seríamos las personas que somos. La pregunta sobre la naturaleza de esa confianza básica no es baladí. No se trata de una mera actitud disposicional que las personas pueden tener o no tener hacia un objeto (que bien puede ser ellas mismas), sino parte de la infraestructura metafísica de lo que resulta ser una persona. Parte de la fuerza del argumento inicial de Pereda radica en que, como resultado de procesos que él describe como *experiencias de intrusos*, esta confianza básica no solo puede perderse, sino que resulta, de plano, derrotada. Antes de explorar someramente esta noción perediana, notemos ahora que, por un argumento simple, tal parece que hemos de contemplar la posibilidad de que los animales humanos dejen de ser las personas que son en un momento dado. En efecto, puesto que la confianza básica permite que seamos las personas que somos, si ésta puede perderse o ser derrotada, tal parece que podemos dejar de ser las personas que somos.

Esta conclusión no tiene nada de dramático si la entendemos meramente como la posibilidad de reinventarse, de volver a comenzar en la vida. Me parece, sin embargo, que podemos dejar de ser las personas que somos en un sentido más radical o profundo; es decir, no dejar de ser la persona que éramos en éste o aquel aspecto, para convertirnos en otra persona en éste o aquel aspecto, sino dejar de entenderse como una persona libre y como responsable de ciertas decisiones y acciones.

sentido para la persona misma dar razones normativas de su acción si ésta se realiza bajo coerción. Pero ¿qué es la coerción? Incluso en este contexto relativamente circunscrito, hemos de decir que el de coerción es un concepto-paraguas, o sea, uno de esos conceptos que engloban muchas prácticas disímiles, *e.g.* desde la tortura hasta la manipulación emocional. En los casos más simples, podríamos decir que una persona A coarta a una persona B si y sólo si A actúa hacia B de tal manera que le fuerza a actuar de modo alternativo a lo que la B cree y desea. ¿Por qué, entonces, quien es coartada para actuar o no actuar no puede dar las razones normativas de su acción o inacción? Dicho breve y rápidamente, la respuesta es que los fines de la acción no son los fines del agente coartado; por lo que no es a él a quien se le tiene que pedir cuentas. La acción en realidad no es imputable a la persona sobornada forzosamente, sino a la persona sobornadora, quien hace de la primera un medio más en una serie encadenada de medios para lograr un determinado fin (*e.g.*, un contrato de construcción depredadora en una zona de estrés hídrico.)

En contra de esta confianza básica, permítaseme reiterarlo, trabajan fuerzas poderosas sobre las que no parece que las personas tengamos ni podamos tener control alguno. Así, la presunción inicial de que los animales humanos somos personas libres y tratamos con personas libres en la medida en que nos damos y podemos darnos razones normativas, sufre al menos dos tipos de embates, los de la primera y los de la segunda naturaleza, como le gusta ponerlo a Pereda. Aunque la expresión perediana ‘experiencias de intrusos’ remite a una variopinta clase de situaciones y, en últimas, al continuo natural-personal-social de la memoria, su característica es una cierta manera de vivir deseos, creencias y emociones por parte de un animal humano. Para las personas, tales deseos, creencias o emociones son y se presentan como avasalladoras, al grado que dificultan o de plano impiden la acción.

Es curioso que Pereda describa las experiencias de intrusos como estados mentales de un cierto tipo. Que sean estados mentales ya quiere decir que pertenecen al menos a dos tramas, la trama molecular-celular de un organismo, y la trama social-comunitaria de un agente. Por ejemplo, la fisiología de lo perceptual en los humanos obedece a un cierto tipo de condiciones (desde bioquímicas hasta anatómicas), mientras que los sesgos perceptuales obedecen a otro tipo de condiciones (sociales, históricas, ideológicas). Cómo percibe el ojo humano el espectro de color rojo obedece a un cierto tipo de condiciones y qué significa el rojo para determinada comunidad humana es una cuestión que obedece a otro tipo de condiciones (piénsese en las banderas). Si llamamos a las primeras, condiciones de primera naturaleza; a las segundas podemos llamarlas, en deferencia a una larga tradición, de la segunda naturaleza. Pues bien, sobre la primera naturaleza es evidente que los humanos tenemos poco control, o el control que logramos tener se basa en el conocimiento cada vez más detallado de cómo funciona la primera naturaleza independientemente de las creencias, deseos y emociones humanas; sobre las condiciones de la segunda naturaleza, en principio, esperaríamos o aspiraríamos a tener más control, pues son condiciones puestas por los humanos. Si la segunda naturaleza se expresa o actualiza en prácticas e instituciones, y si las prácticas e instituciones son productos humanos que cambian a lo largo del tiempo y el espacio, es de esperarse que los humanos tengamos algún control sobre las condiciones de la segunda naturaleza. Pero esto, también, es solo una ilusión: lo humano no parece tener control (al menos completo y definitivo) sobre lo humano. [*Kontrolle ist perfect, Menschen aber nicht!* dice el terapeuta de Veronika Voss, el personaje de R.W. Fassbinder en la película homónima].

V

La expresión ‘experiencias de intrusos’ merece ser examinada un momento, pues

juega un papel central en la argumentación de Pereda. Por un lado, en su presentación inicial, las experiencias de intrusos son un determinado tipo de estados mentales: deseos, creencias, emociones, caracterizados por ser avasallantes y producir daño a la persona que los padece. Como estados mentales, tendrán su fenomenología, su qué-se-siente para la persona que las padece. Tal fenomenología parece estar ligada al daño, al dolor y a la patología; como estados mentales, vienen en tramas, no se dan espléndidamente aislados de la acción y de las múltiples prácticas e instituciones de las que participa una persona. Para Pereda, las experiencias de intrusos están insertas en los diferentes usos de memoria personal, y en el continuo natural -social de la memoria, por lo que no se puede esperar identificarlas como tales en todos los casos. Al ser avasallantes, son un obstáculo, más o menos grande, para la acción, y (como una enfermedad) producen desde molestias leves hasta sufrimientos muy intensos. En realidad, como se ve, las experiencias de intrusos van mucho más allá de meros estados mentales o psicológicos de una persona, desde obsesiones más o menos triviales hasta la mismísima y vilipendiada histeria. Incluyen, sí, condiciones mentales ‘patológicas’, en continuidad con formaciones sociales, herencias emocionales e ideológicas, así como prácticas institucionales ciegas, sordas y mudas.

He aquí una ilustración de una experiencia de intrusos. Al salir de prisa al tráfico para llegar a una cita laboral, una persona recibe una llamada a través del celular. Se encuentra en un estado de tensión y al borde emocional. Se escucha una voz femenina profesional (con trasfondo de oficina) que inmediatamente comunica que el poseedor de la cuenta tal y tal, de nombre tal y tal, se encuentra en riesgo de fraude con tres intentos de compra de boletos aéreos. “¿Desea asegurar su cuenta en este momento o desea que se le transfiera al departamento de investigaciones y reportes...?”, dice la voz al otro lado de la línea. La persona, ansiosa de resolver cuanto antes el problema, responde a favor de la primera opción. Seguidamente se dan una serie de instrucciones para presuntamente asegurar los fondos de la cuenta en el dispositivo móvil, terminando en un depósito de varios miles de pesos en una cuenta fantasma. Por último, la persona permanece seis horas esperando en la línea a que le vuelvan a depositar el dinero, hasta que decide colgar y llamar al banco. Por supuesto que nadie del banco sabía de qué se trataba. Fue un fraude telefónico con el miedo al fraude bancario.

En tal condición, la persona tiene el fuerte deseo de deshacerse de la situación riesgosa, tiene la creencia de que el intento de fraude ha ocurrido, y siente temor ante ello, por lo que decide actuar para evitarlo, como le ofrecen al otro lado del auricular. Pese a sus esfuerzos, sin embargo, la persona no logra evitar el deseo de librarse del fraude, de la creencia mortificante de que le están haciendo un fraude ni del temor correspondiente. Consiguientemente, no se percata de que el fraude está en la llamada misma, su mente está avasallada por

el temor y el desasosiego. Se trata, así, de una experiencia de intrusos, tal y como la caracteriza Pereda (Pereda 2020: 25).

5. Ahora bien, en este punto Pereda comienza a escandalizar: ante las experiencias de intrusos, las cuales se multiplican en casos y variedades, ¿qué pasa con lo que hemos llamado nuestra confianza básica?

¿Es con esta estofa tan turbia, estos seguimientos narrativos no pocas veces presa de experiencias de intrusos como asumimos nuestra vulnerabilidad para reconstruirnos y reconstruir la sociedad y sus diversos ‘nosotros’? ¿Con tales integraciones proclives a las peores distorsiones proponemos abandonar los mundos de sombras con esas extrañezas: animales que se comprenden como personas libres que colaboran entre sí para construir sociedades libres? (Pereda 2020: 30)

Varias angustias metafísicas se concentran en estas líneas. Una es la de reconstrucción de las personas y las sociedades; otra es la del abandono. La primera, presumiblemente, atiende una respuesta a procesos dañinos, destructivos, como en las experiencias de intrusos. Un mensaje permanente de Pereda es que las personas y las sociedades se hallan en constante hacerse y deshacerse. No es tan solo una divisa de la adaptación de un animal vulnerable a un entorno adverso y hostil. Se trata, también, de interrogar los límites, traslapes y sobrelapes de diversos conceptos cargados de valor, tales como la colaboración social, la libertad y la igualdad. Sobre esto se abundará más adelante.

La segunda, el abandono, acusa una esperanza alguna vez abrigada de que las cosas serían mejores, que se recompondrían, que dejaríamos el autoengaño y aceptaríamos la autoceguera que acompaña nuestra profunda vulnerabilidad como creaturas humanas. Nótese que éstos parecen temas más existenciales que metafísicos, por así ponerlo. Cuando se confrontan las múltiples variantes de experiencias de intrusos con nuestra confianza básica en que somos agentes sensibles a las razones normativas y explicativas, no siempre está clara la lección que haya de extraerse. Incluso si la confianza básica es, como cualquier confianza, una actitud disposicional que se presenta en grados, cabe preguntarse si ésta puede perderse por completo. Puede hacerse el experimento mental (¿qué pasaría si...?), pero no es siquiera necesario en el panorama del tecnofeudalismo actual: las más graves distorsiones de la subjetividad individual contemporánea ocurren en correlación con la reducción de la experiencia humana a una serie de elecciones autoprogramadas. El algoritmo reina no solo porque promete satisfacer deseos y vacunar contra la frustración, sino porque deshace el continuo orgánico natural-mental-social de la persona y lo sustituye por un continuo mecánico de preferencias lineales que podrían ser de cualquiera, pero que se fetichizan hasta convertirse en la esencia líquida de la persona misma (su

perfil).

VI

Aquí Pereda evita dos tentaciones filosóficas o vértigos argumentales: el de la desconfianza sistemática y el de la obstinación.⁶ El primer vértigo no es, acaso, alarmante; en efecto, cuando no es totalizador, el rumbo de la desconfianza sistemática ha sido tomado para suspender los compromisos epistémicos de ciertas creencias, en lo que el autor mismo considera (por ejemplo, diríamos, en sus versiones pirrónica o neoacadémica) una variante de terapia reflexiva. Para interrogaciones que alguien puede considerar importantes, tales como si existen o no los dioses, o si hay tal cosa como el libre albedrío, éste camino puede llevar a cierta tranquilidad epistémica y a una especie de primacía de la práctica, donde el *impasse* o empate teórico se resuelve (o, al menos, se canaliza) mediante consideraciones tocantes a cómo actuar (y ya no a las evidencias en favor o en contra). Así, aunque las evidencias no permitan afirmar que hay dioses, cuando se vive en una teocracia intolerante, ¡más vale actuar como si hubiera dioses! (Sobre el tema del libre albedrío, ¿tendrá Pereda algo que decir?)

La desconfianza sistemática, cuando pretende cubrir todas las creencias (y no solamente cualquier creencia⁷), fácilmente se torna obstinación en alguno de sus grados, y puede dar pie a la *pereza intelectual* y a su compañera, la impotencia. ‘¿Para qué esforzarse en entender o examinar cuando todo da igual, y nada se puede hacer?’ En el otro extremo de la gradación se encuentra esa forma de terquedad que se manifiesta como posición doctrinaria, el *dogmatismo*.⁸ No se trata tan solo de la adherencia vehemente y explícita a un conjunto fijo de creencias o artículos de fe. Puesto que creencias, deseos, emociones se traslapan y sobrelapan de modos complejísimos, la adhesión a un grupo fijo de creencias y siempre al mismo grupo fijo de creencias, tiene consecuencias para el tipo de deseos y el tipo de emociones que así se cultivan. El dogmatismo, en la filosofía tanto como fuera de ella, pertenece a ese espectro de experiencias de intrusos que Pereda encapsula bajo el nombre de *mitologías del guerrero*.

VII

Esas peligrosas fantasías colectivas que son las mitologías del guerrero nos hacen olvidar que los animales humanos, junto con sus teorías, prácticas e

⁶ Cfr Pereda 2009: 44-45.

⁷ Ver Hurtado 2009.

⁸ Tal actitud ante ciertas creencias, como la presenta Pereda, tiene un cierto aire de familia con el método de la tenacidad que describe Pierce en *La fijación de la creencia*.

instituciones, pertenecen a los procesos de la vida y, por ello, nos recuerda Pereda, son siempre contingentes y precarios. Es propio de la mitología del guerrero, tanto en quienes asumen el personaje como en quienes le incentivan, ver el mundo social como si estuviera dividido en dos clases y solo en dos clases, los aliados y los enemigos.⁹ Típicamente, aunque no siempre, se trata de una serie de fantasías masculinas que tejen de mil maneras la ficción de la invulnerabilidad personal y la colectiva. Además, tales fantasías tienden a reducir la complejidad de la vida a una o dos oposiciones convenientes, con lo que el resultado es “la eliminación de las engorrosas deliberaciones normativas” (Pereda 2020: 52). Y cuando las razones normativas se arrojan por la ventana, lo que se puede esperar es la atrocidad en alguna de sus múltiples formas.

Cabe preguntarse en este punto si con la descripción schmidiana de la mitología del guerrero Pereda se propone denunciar lo que durante algún tiempo se llamó *ideología*. En una de sus difundidas versiones, solía decirse que la ideología es una ‘falsa conciencia,’ con lo que se planteaba el acertijo del oxímoron o la presunta *contradictio in adjectio*. ¿Cómo puede la conciencia (la cual se toma, a veces como sinónimo de conocimiento, o bien como acceso a objetos o a datos) ser falsa? En su imprescindible *Crear, saber, conocer*, Luis Villoro propone, quizás más prudentemente, entender la ideología en el contexto de las creencias y las razones para creer, particularmente en una ética de las creencias. Así, una creencia ideológica es tal que, independientemente de si hay o no datos y evidencias que la respalden, sólo los intereses del creyente cuentan en su formación y en su preservación. Como toda creencia, podríamos agregar, las creencias ideológicas vienen en racimos y forman, así, sistemas de creencias ideológicas que se apoyan y retroalimentan de tal modo que se inmunizan mutuamente en contra de cualquier objeción y evidencia. Esto, me parece, retrata bastante bien la fantasía colectiva de invulnerabilidad expresada en lo que Pereda llama la mitología del guerrero. Así, surge lo que podríamos llamar un problema adverbial. Es el siguiente: en muchas ocasiones parece difícil establecer una diferencia nítida entre las creencias motivadas por intereses personales o de grupo, por un lado, y las que están motivadas por capturar una parte del mundo (natural, social, vital) y que pueden respaldarse en lo que Villoro denomina razones objetivas, por otro. Una creencia ideológica puede ser, también, una creencia verdadera autorizada por los datos y las evidencias. De hecho, parece seguro decir que el discreto encanto de la ideología radica precisamente en que captura con efectividad una parte de la realidad social.¹⁰

⁹ Acaso por eso se ha dicho, por ejemplo, que los Estados Unidos no tienen amigos, sólo intereses.

¹⁰ Acaso el siguiente ejemplo baste para ilustrar esto. Parte de la propaganda antislámica de la AfD, el grupo neofascista alemán, incluía unos afiches con una fotografía en la que aparecían dos

Además, como es evidente, el conocimiento científico mismo puede ser un interés, por lo que surge también la posibilidad de que toda creencia, incluso las creencias bendecidas por la investigación científica, sean, en alguna medida, ideológicas. De modo que surge un dilema: o bien todas las creencias son, en parte, ideológicas, o bien no hay creencias ideológicas, es decir, creencias que se formen y mantengan *solamente* por los intereses de los creyentes.

VIII

Es difícil plantear un dilema análogo con los recursos de Pereda, y eso es quizá una fortaleza de su planteamiento. Hay que recordar, además, que la mitología del guerrero es una forma de experiencia de intrusos y, como tal, no incluye solamente creencias, sino también deseos y emociones. Permítaseme intentar formular el problema en términos de avasallamiento, el elemento característico de la experiencia de intrusos: si las mentes de las personas se encuentran siempre avasalladas en alguna medida por creencias, deseos y emociones que ellas mismas procuran no tener (para actuar de ciertos modos), entonces todas las experiencias son, en alguna medida, experiencias de intrusos; o bien, no hay tal cosa como experiencias de intrusos, puesto que no hay experiencias que avasallen *completamente* la mente de las personas.

Recuérdese que las experiencias de intrusos impiden o tienden a impedir la acción. Mejor dicho, en esas experiencias, la conexión entre la volición y la acción está cortada; la persona no puede actuar según sus deseos, intereses y planes de vida. Debe ser evidente que tal situación, de existir, no puede generalizarse. Si nunca hubiera una conexión entre las creencias, deseos y emociones de una persona y sus acciones, entonces estaría en duda de que se trate de un agente; más aún, de una persona. Esto es, quizás, parte de las objeciones que ya Pereda anticipa. Por ello, su salida—su solución, según se vea—es a un tiempo subir la apuesta y evitar los dilemas, es decir, la estrategia de los túneles y los rodeos.

Pereda sube la apuesta porque recurre ahora a ciertos valores *sobredeterminados*, el de la colaboración social y el de la libertad; evita el dilema

jóvenes blancas, de fenotipo europeo, de espaldas, tomando el sol con el torso desnudo en una playa en verano, mientras dos mujeres totalmente cubiertas con una túnica negra (*abaya*) las miran con desaprobación. “Si aprecias tu libertad, vota AfD” era la consigna. Ahora bien, hay datos y evidencias que respaldan la creencia ‘las mujeres musulmanas tienden a desaprobado la exhibición pública de la piel desnuda’. No obstante, en ese contexto podría decirse que tal creencia es expresada y mantenida para promover los intereses de los autodenominados patriotas contra la islamización de Alemania. Para ejemplos análogos de creencias ideológicas sobre ‘los indios’, véase Villoro 1985:109.

con su muy característica respuesta: no todo está perdido, algo se rescata. ¿A qué me refiero? La mitología del guerrero, y las herencias sociales con las que se correlaciona, proceden sobre una reducción del todo a una parte. Recurrir a los valores sobredeterminados de la colaboración social y la libertad no es solo un expediente argumental, sino, alzar las expectativas. Y el dilema lo evita Pereda rescatando los matices del todo. De ahí un posible eslogan o consigna de este panfleto: *no todo está perdido, hay opciones*.

IX

Ahora bien, ¿qué es un valor sobredeterminado? Se trata, para Pereda, de formaciones sociales que, aunque conviven con las mitologías guerreras, las cuestionan, como contraejemplos. Sus características son una sobreabundancia de fuerzas normativas que interpelan; así como una multivocidad temporal, pues se refieren no sólo al pasado sino también al presente y al futuro.

Así, por ejemplo, la colaboración es una formación social que resulta inevitable desde el punto de la reproducción material. La más básica de las sociedades humanas requiere de la colaboración para sobrevivir. “En general, escribe Pereda, la economía de una comunidad depende de series de acciones colectivas y, por lo tanto, de la división del trabajo y la coordinación.” Además, ante la evidente vulnerabilidad de los cuerpos humanos—estamos sujetas las personas humanas a lesiones, accidentes y enfermedades—no parece prudente renunciar a este valor (aun cuando nuestras inclinaciones nos lo pidan) si sabemos que probablemente, más tarde o más temprano, requiramos ayuda de los demás. Una mínima noción de reciprocidad se requiere para saber que la motivación para ayudar aumenta en la medida en que hemos sido ayudadas. Y resume Pereda: “...estar dispuestos—abrirse...-- a la colaboración social es una condición de aprender a convivir... colaborar con emoción e intensidad es el modo más efectivo de enfrentar los mundos de sombras: convertir en autocorrectiva la escuela de la vida” (Pereda 2020: 59).

No obstante, a pesar de estos buenos prospectos, hay un problema de raíz con el concepto de colaboración social así entendido, un problema del que el autor mismo se percata oportunamente, al punto que hace de ello un pivote para el resto del libro. En un momento, Pereda parece querer distinguir entre la mera coordinación y la colaboración, de modo que sólo la primera, y no la última, es compatible con la mitología del guerrero.¹¹ No obstante, las relaciones de colaboración social no excluyen el engaño, la manipulación, la explotación, la

¹¹ Las cosas son, sin duda, harto complicadas. De suyo, compartir apasionadamente intereses no nos hace cómplices (o cómplices) de una acción o serie de acciones, a menos que nuestro comportamiento se inserte en la cadena causal que lleva a la acción y sus efectos.

coerción física y otras formas de violencia interpersonal, sistémica y estructural. Lo que, es más, lejos de la mera coordinación que, en principio, requiere solo que los agentes compartan intereses, un cierto tipo de colaboración social produce servilismo, abyección, y falta de sensibilidad ante las razones normativas. Así, no todas las relaciones de colaboración social entre las personas son confiables --no todas ellas promueven vínculos socialmente benéficos, ni nos educan como personas responsables, *i.e.*, capaces y efectivas para seguir reglas críticamente, lo cual incluye resistir la tentación de engañar. Así, tal parece que la mera colaboración social, al ser compatible con alguna forma de inequidad (o, como dirá después Pereda, de *poder/sobre*), no permite abrigar muchas esperanzas contra las implacables fantasías guerreras que promueven identidades esenciales, fijas y acabadas.

X

Pereda concibe la libertad como un valor sobredeterminado que funciona como calificador del valor sobredeterminado, colaboración social. ¿De qué estamos hablando? Para Pereda, los vínculos sociales que se desarrollen en la intersección de la libertad y la colaboración como valores sobredeterminados son los que podrán resistir con mayor éxito las mitologías del guerrero y las experiencias de intrusos. El verbo que utiliza Pereda es el de resistir, en efecto, no el de superar, quizás porque sabe que destruir es fácil, construir es difícil y toma tiempo; y resistir es, de algún modo, una necesidad del tiempo presente. Nótese que promover la intersección de ambos valores no quiere decir agotar el reboce de fuerzas normativas que interpelan. Por el contrario, al final, significa la apertura a vivir en un permanente tránsito de claroscuros—ni la oscuridad que no distingue nada ni la iluminación total, igualmente enceguedora. La promesa, quizás es lo único que puede prometer la filosofía, es salir de vez en cuando de los mundos de sombras, interrogarse cómo hay que vivir, y volver a sumergirse en el vaivén de la experiencia humana, con el consiguiente riesgo de ser de nuevo sometidas a experiencias de intrusos.

Así, como para contrarrestar la tendencia a inmolarse en el pantano de la colaboración social, Pereda se dedica—en la parte más extensa de su panfleto— a despejar lo que denomina una disyuntiva general de la libertad. Se expresa en el siguiente dilema:

O se concibe la libertad como la construcción de una persona o de un grupo social que en último término procura vivir dándose sus propias leyes de acuerdo con las mejores razones que pueda encontrar (...), o se concibe la libertad como la construcción de subjetividades que dan con el modo peculiar de desear y emocionarse que es suyo; es decir, el modo que individualiza la subjetividad, la anuncia, la identifica y expresa lo que

genuinamente es... (Pereda 2020: 61)

Se trata de dos opciones que se ramifican de modos complejos. Ambas prometen redimirnos de las sombras y combinarse con otros valores sociales, tanto en el plano personal como en los planos ético, político y jurídico. Podría preguntarse por qué piensa Pereda que ambos modelos de libertad son incompatibles, como lo expresa la disyunción. La razón es que, para él, la autonomía obedece a un modelo *externista* de la acción, según el cual una persona es libre si procura desear, sentir y creer apoyándose en las razones que cualquier persona podría aducir en circunstancias similares; en contraste, la autenticidad opera según un modelo *internista* de la acción que se desmarca de las razones que cualquiera podría tener y adopta la tarea de satisfacer los deseos más hondos y seguir las emociones más reveladoras de su verdadera identidad. Debe decirse que, aunque Pereda le muestra un enorme respeto al modelo de libertad como autenticidad, el dilema parece resolverse decantándose por el modelo de libertad como autonomía. Éste último, no obstante, aunque promete redención, es, también, precario. Veamos.

XI

El modelo de la libertad como autenticidad tiene como centro la capacidad volitiva de los agentes. Dicho muy brevemente, las personas son libres en la medida en que no sólo son capaces de identificar sus deseos más profundos, sino también de jerarquizarlos y darles prioridad frente a otros. Pereda presenta a su vez un modelo simple, de agregación de deseos, y otro complejo, de sustracción de deseos, para testar si, y cómo, podría la autenticidad responder a la sobreabundancia de fuerzas normativas que interpelan a las personas desde el valor de la libertad.

El modelo simple de la autenticidad supone la capacidad para comparar deseos de primer orden con deseos de segundo orden y de *n*-orden—lo que Pereda llama reflexión interna. Los deseos superiores, aquellos con los que la persona se identifica *de todo corazón* y son, por lo tanto, más fuertes que los inferiores. Así, ser libre es tener voliciones que sean deseos de todo corazón que le permitan a la persona, al actuar, deshacerse de esos personajes con deseos solidificados de primer orden, tales como el del cortesano, el funcionario corrupto o el empresario ambicioso. Identificar, pues, los deseos de orden superior libera a la persona de aquello que la ata y no le permite ser ella misma.

Un problema con este elegante modelo es que deja al agente expuesto a las experiencias de intrusos en sus distintas variedades ya que, habiendo identificado los deseos de orden superior, no hay cómo descartar que tales deseos hayan sido implantados subrepticamente desde el exterior sin su control. Los deseos superiores, en suma, están tan expuestos a la inautenticidad como los

deseos inferiores. Otro problema es, acaso, la naturaleza misma de la volición humana, es decir, la mutabilidad de todo deseo. No es solo la multiplicación de los deseos sino la gran velocidad con la que se consumen y cambian hasta tornarse en otros deseos. Incluso con ayuda de mecanismos de refuerzo, tales como el cultivo de la prudencia y la valentía, la inmensa movilidad de los deseos puede llevar a las personas a una situación en la que, habiendo logrado un deseo superior a costa de otros deseos, se preguntan si el esfuerzo y el sacrificio han valido la pena.

Si el modelo simple de la libertad como autenticidad está centrado en los deseos o voliciones del agente, el modelo complejo se apoya en sus intereses o, lo que para Pereda es equivalente, en “cultivar esa amistad consigo mismo que es el amor propio” (Pereda 2020: 78). En este modelo, de lo que se trata es de ‘purificarse’, es decir, de emprender una “sustracción de procesos distorsionadores de desear y sentir para recuperar el amor propio como fundamento” de la acción. Así, cultivar el amor propio como virtud, es decir, como una disposición arraigada en hábitos que, a su vez, construyen deseos y emociones como motivaciones apropiadas para actuar, lleva, para este modelo, a la adquisición de una fortaleza práctica en el agente que lo libera gradualmente de ataduras y obstáculos para lograr sus intereses. El amor propio, así, aumenta la capacidad de actuar de las personas.

A pesar de su atractivo, este modelo complejo de la libertad como autenticidad tiene diversos inconvenientes. Tal vez el más evidente es que las disposiciones a actuar según el amor propio no se actualizan en el vacío sino que dependen de las circunstancias. En circunstancias propicias, el amor propio provoca en las personas dinámicas de cuidado y de protección que cubren positivamente su vida. Pero en circunstancias no propicias, el amor propio se torna fácilmente en arrogancia y en menosprecio, lo cual tiende a reducir su justificación como vía para la libertad del agente, así como a distorsionar las legítimas aspiraciones de reconocimiento. Ante ello, se procura como antídoto cultivar virtudes tales como la humildad y la compasión. Sin embargo, como lo muestra nítidamente Pereda, tales virtudes pueden fácilmente sufrir distorsiones fatales que traicionan la autenticidad hasta impedir el reconocimiento de sus estrechos límites.

XII

El modelo de la libertad como autonomía, por su parte, orbita en torno al concepto o, mejor, al grupo de conceptos asociados a lo que llamamos *construcción*. Así, Pereda escribe:

Las personas: esos animales que no sólo desean, creen, se emocionan, imaginan, sino que también construyen y destruyen en el tiempo, a menudo con razones. (Pereda 2020: 129)

Pereda da ahora explícitamente una serie de rodeos en torno a lo que podría llamarse la gran (y peligrosa) metáfora de la construcción. En el camino, delinea una serie de distinciones, todas ellas alrededor de la idea básica de que las construcciones son procesos que llevan a cabo esos extraños animales que somos las personas, cuyas condiciones de realización han de valer *para* cualquiera de ellas. Así, en lugar de agregar y gestionar deseos (como lo harían, a su manera, las dos variantes del modelo de libertad como autenticidad), el modelo de libertad como autonomía busca, para Pereda, desagregar deseos y emociones en las deliberaciones de un agente humano. No en balde, al menos una de las variantes de constructivismo práctico que resultará de uno los mencionados rodeos, es la *racionalista*. Sin decirlo, es evidente que esta variante se identifica con lo que, no sin cierto riesgo, podría llamarse la moral categórica kantiana. A esto, Pereda opone, en último término, un constructivismo *histórico* en línea con las máximas del pensamiento nómada que él mismo procura seguir.

Hay varias dudas que surgen aquí, principalmente en torno a las oposiciones delineadas entre constructivismo racionalista y el histórico, y otras; dudas que, espero, no sean de naturaleza doxográfica, sino que atañen al meollo de la metáfora de la construcción: la idea misma de que hay condiciones de realización de procesos que valen *para cualquier persona*. Para hacer esas dudas inteligibles, no obstante, se precisa reconstruir, así sea brevemente, las líneas principales del mapa que ofrece el autor en este punto. En primer lugar, Pereda distingue entre las construcciones sometedoras y las interactivas. Aunque la impresión inicial es clara, la distinción tal y como la presenta Pereda tiene varios problemas, quizás interrelacionados. Uno de ellos es que ejemplifica ambos modos de usar el procedimiento de la construcción con analogías arquitectónicas. El otro es que utiliza, para explicar tal distinción, a su vez otra distinción, y no cualquiera sino la que desde la antigüedad clásica se ha trazado entre la forma y la materia. En cualquier variante de construcción, al menos en lo que a los animales humanos concierne, parece querer decir Pereda, es posible distinguir entre dos modos de abordar la diferencia entre el plan o proyecto, los materiales y la ejecución misma. Así, por ejemplo, el arquitecto A que construye una casa sin escatimar recursos y sin considerar las condiciones del entorno natural y social impone una forma, su plan o proyecto, sobre la multiplicidad de recursos necesarios y condiciones para llevar a cabo el proyecto, para finiquitarlo en un tiempo determinado. En la construcción interactiva, en cambio, el arquitecto B comienza con un plan y lo ajusta convenientemente conforme marcha el proceso según el entorno y los recursos disponibles, en una palabra:

permite las interrelaciones entre la forma y la materia. Esta distinción, aparentemente nítida, empieza a borrarse habida cuenta de que cualquier proceso de construcción consiste en una interacción—o, si se quiere, en una red concatenada de interacciones— entre la forma y la materia. En ese caso, estamos ante una distinción de grado, cuando quizás Pereda la presenta como una distinción de naturaleza—del tipo de uso del procedimiento de construcción. Esto no sería grave—presentar los usos sometedor y el interactivo acaso como los extremos de un continuo graduado de casos intermedios. No obstante, si esta distinción es gradual, entonces ya no sirve para los propósitos contrastadores que Pereda quiere aparentemente lograr. Después de todo, Pereda presenta al uso interactivo como uno en el que se “descubre una forma más del pensamiento nómada”. En efecto, si la distinción es gradual, entonces también la distinción entre el pensamiento nómada y las diversas narrativas y metanarrativas que engloba la mitología del guerrero será gradual. Tal conclusión puede ser problemática para Pereda, pues no logra el contraste que desea y necesita para distinguirse de su alternativa.

XIII

En este punto, el filósofo mexicano-uruguayo, como para argumentar por analogía y disanalogía, emprende uno de sus característicos rodeos introduciendo una distinción entre constructivismo formal y constructivismo empírico en el razonamiento teórico. (Un problema acaso menor en este punto es que la argumentación perediana se sirve de otra distinción clásica, i.e. aquella entre la teoría y la práctica.) Veamos someramente este fértil campo que ha sido arado por múltiples tradiciones filosóficas. El ejemplo por excelencia del constructivismo formal en el ámbito teórico es el razonamiento matemático: el resultado de una suma es tal que cualquier persona que sepa sumar tendría que llegar al mismo si realizó el proceso correctamente. No se trata de un resultado idiosincrático de quienes pertenecen a una determinada familia o de quienes han estudiado en alguna escuela. Independientemente de los insumos con los que cuentan las personas, una suma ha de dar siempre el mismo resultado para cualquiera, de ahí la denominación de constructivismo formal. Se trata, además, de una construcción sometedora, pues se impone algo así como una forma—una regla—a una materia—piedras, manzanas, o el desplazamiento de una curva en el espacio geométrico. Independientemente de si se acepta o no esta idea del razonamiento matemático, el contraste pertinente es con el caso del cartógrafo, quien construye un mapa a partir la localización previa de los elementos principales de un territorio, los cuales le permitan orientarse al intérprete del mapa. Esto ejemplificaría lo que Pereda llama el constructivismo empírico, es decir, un caso de construcciones que “dependen de materiales empíricos”. En

este caso podría decirse que *cualquier persona* que sepa interpretar un mapa tendrá la capacidad de orientarse en el territorio.

Sintetizando, en este punto, la complejísima trama de la argumentación de Pereda, puede decirse que las analogías y disanalogías entre los constructivismos formal y empírico en los terrenos teórico y práctico arrojan, primero, un resultado *realista* y, después, uno *relativista*, tanto en el modelo simple como en el complejo de la libertad como autonomía. Una deriva de lo que vale para cualquier persona en el análogo práctico del constructivismo empírico es el realismo. En un sentido elemental, nuestras presunciones y creencias acerca de la ubicación relativa y la distancia entre dos sitios determinados en un territorio son correctas o no (alguien diría, verdaderas o no), con independencia de la construcción misma. Una vez que se saben las coordenadas, la distancia entre dos puntos no es algo que pueda verse como producto de una decisión del agente, sino como algo que en cierta forma se le impone o representa una fricción ante sus capacidades representativas. Que Montevideo esté o no al sureste de Buenos Aires no es algo que dependa de las idiosincrasias propias de quienes vivan o hayan ido a la escuela primaria en alguna de las dos ciudades. Así, para el realismo normativo simple, hay hechos prácticos, con propiedades morales, legales o políticas, que respaldan o no nuestros juicios prácticos. Además, cualquier persona tiene en principio la capacidad para reconocer e identificar las propiedades normativas (morales, legales o políticas) de las prácticas y acciones de otras personas y grupos, tanto como las de sí mismo y su propio grupo o comunidad. Esto explica su simplicidad. Pereda resume esta posición en la lapidaria frase: “Las fallas morales son siempre de una ignorancia culpable”. Una alternativa del análogo del constructivismo empírico la representa el realismo normativo complejo. Éste no supone, como el realismo normativo simple, la transparencia de las propiedades normativas para los agentes, es decir, concede que tales propiedades no están disponibles siempre y en todo lugar—aunque la explicación de este fenómeno puede variar.¹²

En el caso del correspondiente práctico del constructivismo formal encontramos, de nuevo, un argumento analógico: así como en ciertos juegos, tales como el ajedrez, podemos distinguir entre reglas constitutivas y reglas estratégicas o prudenciales, siendo las primeras fijas, precisas y generales mientras que las segundas admiten infinitas variantes, pueden ser ambiguas y solo para una situación particular en el tablero; así, también, en la vida moral de

¹² Ciertas tradiciones dirían que las propiedades morales no son naturales, es decir, no las encontramos junto con otras propiedades entre los hechos de la naturaleza; otras concepciones explican la falta de transparencia de las propiedades normativas apelando a herencias sociales sesgadas y a biografías parcializadoras. Pereda 2020:135.

las personas cabe distinguir entre los principios y valores constitutivos, por un lado, y las reglas prudenciales según la coyuntura y el caso, por otro. Además, así como en el caso del ajedrez ya no se juega el juego si cambian las reglas constitutivas (e.g., hacer jaque a la reina y no al rey), así, para la vida moral en general, se ha abandonado la moralidad si cambian las reglas constitutivas. Esto lleva a la variante formal del modelo simple de autonomía o de construcción sometedora:

al menos las normas morales que cuentan como obligaciones sin restricción (...), lo son si y sólo si resultan de procedimientos que cualquier persona que obedezca el sistema cerrado e inmodificable de los principios determinados—leyes precisas, fijas y generales—del razonamiento moral debe aplicar, sea cual fuere la situación en la que se encuentre. (Pereda 2020: 140)

Esta variante del modelo simple hace agua, sin embargo, bajo el peso de varios tipos de argumentos, ninguno de los cuales es por sí mismo contundente, pero que en conjunto terminan por desacreditarlo (así sea parcialmente). Examinemos este punto con ayuda del ejemplo del servidor público *A* al que se le ofrece un soborno. Según el análogo práctico del constructivismo formal, el deber de veracidad es el tipo de norma que obliga incondicionalmente, ya que surge únicamente de un proceso de deliberación (posible o actual) por parte de una persona en torno a cómo se aplica en un caso particular. Asumamos, momentáneamente, que el caso del soborno convoca al deber de veracidad.¹³ Siendo categórico, el deber de veracidad no parece depender de las circunstancias. Recordemos que el de veracidad es, entre otros, un deber perfecto hacia los demás que, como tal, no admite excepciones y obliga incondicionalmente a cualquier agente racional.¹⁴ Así, para el servidor público *A* que recibe un soborno vale lo que escribe Pereda sobre el acto de mentir:

...es una trampa para los demás, y un sabotaje al valor sobredeterminado 'colaboración social'. Por lo tanto, en el modelo simple de la libertad como autonomía, la mínima violación a tal regla es inmoral. En general, en este modelo la libertad consiste en tener la fortaleza—la

¹³ Al menos en el sentido mínimo de que el acto de soborno no podría funcionar sin desafiar el deber de veracidad de los participantes. Esto se aprecia incluso ahí donde en los usos y costumbres han normalizado e institucionalizado el soborno, pues parte del entramado simbólico de la práctica conlleva que las personas estén dispuestas a ocultar sus intenciones y a mentir sobre sus actos.

¹⁴ Al grado que llevó uno de los máximos exponentes de la teoría moral en la modernidad, Immanuel Kant, a concluir con lo que muchos han considerado aberraciones morales (tales como entregar un amigo a unos sicarios por mor de la veracidad). Ver Lazos 2018.

autodisciplina—para aplicar un sistema cerrado de principios constitutivos del razonamiento práctico y de las máximas que inferimos a partir de esos principios. (Pereda 2020: 152)

Pero, ¿es verdad que los principios morales pueden dividirse como las reglas de ajedrez? ¿Es verdad que la vida moral es un sistema cerrado de principios? Varios tipos de indicios de que no es así, y de que la metáfora de la construcción no se agota con el modelo simple de autonomía: las acciones conflictivas, las subdeterminaciones histórico-sociales e histórico-personales, así como de la diversidad de razonamientos prácticos y los dilemas normativos. Supongamos ahora que el servidor público *A* se encuentra en una situación *S*, tal que rechazar un intento de soborno puede ser riesgoso; por ejemplo, sin habersele formulado una amenaza explícita, *A* tiene razones inductivas para creer que quien rechaza un soborno de fulano de tal o de la organización tal y cual pone en peligro su integridad física. ¿podría decirse, con toda claridad, que, en *S*, si *A* decide aceptar el soborno, *A* está teniendo una conducta contraria al deber? Más aún, *A*, o quien quiera decir que, en *S*, *A* sigue jugando el juego de la moralidad, que no ha cambiado el juego, tiene a su disposición la traducción o sustitución de las máximas o principios subjetivos: lo que se deja describir sin más como un frío y narcisista acto de corrupción contrario al valor de la colaboración social, cuando se toma en cuenta la situación *S*, se describe mejor como un acto de prudencia movido por el miedo, o bien como un acto ante el dilema moral de preservar la integridad física o comportarse de manera honesta como servidor público. Por si fuera poco, a todo ello hay que agregar los sesgos de las herencias sociales, familiares y personales que invariablemente se interponen entre la regla y su aplicación a un caso particular.

En este punto se presenta el modelo complejo de autonomía como alternativa a los modelos simples. Es por cierto el modelo que Pereda favorece: el modelo de la construcción histórica según el cual

se procura recoger varios materiales disímiles: las interacciones entre los valores sobredeterminados y los principios subdeterminados, las circunstancias presentes, las virtudes y los vicios arraigados en una herencia social. Así, una norma moral cuenta como obligatoria si cualquiera debe seguirla como conclusión de los razonamientos prácticos subdeterminados en que se toman en cuenta estos materiales diversos en las cambiantes situaciones de la historia. (Pereda 2020: 153)

XIV

Preguntémonos ahora brevemente qué tan distintos son los modelos simple y complejo de autonomía, especialmente en lo que respecta al carácter categórico de la moralidad. Es cierto que para Pereda la construcción histórica no distingue,

como el ajedrez y el modelo simple de construcción formal, entre normas constitutivas y reglas estratégicas. Hay en ella un constante ir y venir entre valores y actitudes (sobredeterminados) y principios (subdeterminados), por un lado, y entre la situación concreta, específica, y la generalidad de las reglas, por otro. En el modelo complejo, los procesos de deliberación o razonamiento práctico no solo incluyen más elementos, *e.g.*, la situación o circunstancia práctica y las herencias de sesgos sociales y personales, sino que la deliberación misma se vuelve algo más sutil que el mero aplicar mecánico de reglas a casos particulares. Al tomar en cuenta las herencias, tanto sociales como personales, de las reacciones morales que conforman el espacio de la deliberación, la construcción histórica tiene a la mano el argumento crítico, algunos lo denominarían emancipador, según el cual el hecho de que ciertas prácticas e instituciones se hayan justificado de un cierto modo en el pasado no es de suyo una buena razón para mantenerlas y traspasarlas a las siguientes generaciones. No obstante, el modelo complejo de libertad como autonomía sigue teniendo como centro de la vida moral a la deliberación, pero ya no como el mero razonamiento práctico acerca del mejor medio para lograr un cierto fin dadas ciertas condiciones, sino como una reflexión, con argumentos históricos, que se cuestiona sobre los fines mismos de las prácticas e instituciones vigentes. En correspondencia con este rescate de la deliberación como centro de la vida moral, Pereda rescata de todas maneras, acaso en contra de las expectativas que genera, la moral categórica. Su opción por el modelo complejo de libertad como autonomía, representado en lo que llama construcción histórica, no es un alegato en contra de la moral categórica y en favor de alguna forma de consecuencialismo. Si bien no hay un grupo cerrado de principios morales precisos, fijos y generales, cuya validez esté presupuesta en cualquier ejercicio de deliberación, Pereda quiere poder decir, con su constructivismo histórico, que las mejores razones con las que cuenta una persona en un momento dado la *obligan* a hacer *x*.

Pereda quiere destacar que su modelo de construcción histórica es interactiva, y por eso la opone a la construcción racionalista que, considera, es sometedora. Por razones similares a las que se esbozaron arriba, sin embargo, el contraste no resulta tan grande como quizás lo pretende. En efecto, la construcción histórica no se opone a la construcción racionalista como dos tipos de construcciones de naturaleza distinta, sino acaso como extremos en una gradación enorme de modos y maneras de construir, todas las cuales incluyen la interacción y el sometimiento. En este punto se pueden apreciar las consecuencias de esta distinción para el argumento general de Pereda. No es que, con su construcción histórica él quiera desmontar el andamiaje conceptual de la libertad como autonomía, según el cual la fuente de la obligatoriedad de las

normas estriba únicamente en su racionalidad. Lo que hace Pereda es ofrecer una explicación más compleja y pluralizada de esa misma idea básica. Las mejores razones, en la circunstancia dada y con las herencias sociales y personales dadas, son las únicas fuentes confiables de la normatividad; y eso es lo único que nos puede volver habitables los mundos de luces y sombras que vivimos. Ésta sería una glosa breve del pensamiento de Pereda.¹⁵

XV

El pensar nómada, esa especie de pragmatismo muy latinoamericano, se quiere contrastar con las mitologías guerreras que crean modelos para pensar o concebir ciertas prácticas humanas, la filosofía de las esencias identitarias y de las identidades esenciales. Autoinmunes y atrincheradas contra cualquier evidencia, las convicciones guerreras y su constelación de creencias, deseos y emociones crean modelos que nos mantienen cautivos. El pensar nómada, con sus pasajes, retiradas estratégicas, túneles y puentes, se presenta como una alternativa, acaso la única alternativa con esperanzas, a las acometidas cada vez más intensas del pensar guerrero y todas sus asociaciones morales y políticas.

Consideremos un momento, ya para finalizar, la construcción histórica, como un producto del pensamiento nómada. Arriba sugerimos una conexión entre el uso de los argumentos histórico-críticos y el concepto de emancipación. En efecto, tal parece que los argumentos históricos-críticos pueden ser usados para cuestionar, resistir y subvertir prácticas sociales consideradas opresivas; en esa medida, los argumentos históricos tienen un potencial emancipatorio. Se trata de una crítica encarnada por una determinada práctica social, la cual genera las condiciones para ir más allá de aquellos aspectos de su propio devenir que no pasan, en el presente, la criba de las mejores razones. El constructivismo perediano tiene como nota la asincronicidad del tiempo histórico. Diferentes tiempos coexisten en un mismo periodo. Por ello, entre otros motivos, parece natural incluir el pensar nómada entre aquellas propuestas filosóficas que enfatizan y hacen espacio para el potencial emancipatorio de la crítica histórica. Ésta, acaso, sería una clara ventaja sobre su alternativa racionalista, el modelo simple de la libertad como autonomía, la cual no tiene este tipo de argumentos entre su acervo.

No obstante, Pereda escoge no enfatizar estas características del pensamiento nómada que, por cierto, lo acercan un tanto a una cierta teoría crítica.¹⁶ Y eso es

¹⁵ Otra posible glosa es que Pereda abandona el rigorismo pero preserva lo categórico de la teoría moral kantiana.

¹⁶ La asincronicidad del tiempo histórico y el componente emancipatorio del pensamiento filosófico están vinculados de maneras provocativas y creativas en los teóricos-críticos de

motivo de gran interrogación e intriga. Es cierto que los proyectos que se promueven como emancipatorios pueden fácilmente convertirse en su opuesto, por lo que acaso cierto recelo ante la retórica de la emancipación está justificado para Pereda. Más aún, es relativamente fácil colocar el concepto de emancipación dentro de las mitologías guerreras, pues puede convertirse en una forma de afiliación identitaria, fija y adversativa. En otros términos, las filosofías de la emancipación se hallan en casa en las mitologías del guerrero, y retroalimentan una forma particularmente aguda de oposición, la disyunción (o ellos o nosotros), como centro de la vida social y personal.

Hay, entonces, me atrevería a afirmar, una tensión subyacente en el pensamiento nómada de Pereda, una tensión que llamaré la neurosis de la emancipación. Por un lado, el pensamiento nómada solo puede ser una alternativa a las mitologías guerreras y a los modelos que nos han mantenido cautivos a condición de que reconozca el componente emancipatorio de su modelo de libertad en el constructivismo histórico; pero, por otro lado, no se permite enfatizar demasiado el componente rompedor y emancipatorio del pensamiento nómada, a riesgo de incurrir en alguna variante de la mitología guerrera de la que busca deslindarse.

Esta tensión se replica en cuanto se plantea la pregunta por las lecciones metafisológicas del pensamiento nómada en este panfleto. Por un lado, Pereda no parece querer decir que el pensamiento nómada lo deja todo como está, es decir, que se expresa únicamente en la descripción de cómo se articulan ciertos conceptos y ciertas prácticas socialmente aceptadas, sino que tiene un poder-de, transformador de las prácticas y, así, de lo que hacemos con conceptos; pero, por otro lado, reconoce la precariedad de las razones, incluso de las mejores razones, en las vidas humanas, de por sí vulnerables. No es una crítica infame, sino una mera constatación, señalar que esta tensión es irresoluble. Es por eso, acaso, que la impronta filosófica y vital más duradera de este panfleto de Pereda es el recordatorio de que “habitamos en medio de una cambiante y a menudo difusa distribución de luces y sombras”.

BIBLIOGRAFÍA

Hurtado, Guillermo. 2009 *¿Porqué no soy falibilista? y otros ensayos*. México: Los Libros de Homero.

Lazos, Efrain. 2018. “Pensar las excepciones: violencia, igualdad y dignidad,

primera generación, por ejemplo en Benjamin y en Bloch, pero provienen de la filosofía alemana clásica. Me temo, sin embargo, que Pereda se deslindaría de cualquier planteamiento utópico o mítico como un peligro para los modelos de la libertad que están centrados en la deliberación.

- desde Kant.” *Tópicos, Revista de Filosofía* 54, no. 2:118-146.
- Pereda, Carlos. 2020. *Libertad: un panfleto civil*. México: UNAM.
- Pereda, Carlos. 2009. *Sobre la confianza*. Barcelona: Herder.
- Perry, Jorge. 1979. “The Problem of the Essential Indexical.” *Nous* 13, no. 1:3-21.
- Villoro, Luis. 1979 *Crear, saber, conocer*. México: Siglo Veintiuno.
- . 1985. *El concepto de ideología y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica.