

Carlos Pereda: La filosofía en México en el siglo XX: Apuntes de un participante, Historia, 2010. Paperback 18\$. ISBN: 978-6075160542

Amy Reed-Sandoval, University of Texas at El Paso

El siglo XX en México—un siglo literalmente revolucionario y altamente fluctuante—produjo una filosofía diversa, conmovedora e insuficientemente celebrada a nivel mundial. Por lo tanto, la empresa de contar su historia de una manera minuciosa e inclusiva no es nada fácil, y Carlos Pereda no pretende hacerla en su robusto libro *La filosofía en México en el siglo XX: Apuntes de un participante* (México, D.F.: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2013). Pereda explica que “la palabra ‘apuntes’ advierte o, al menos, sugiere que no se trata de los comentarios o siquiera de las fichas para construir una historia de ideas o, si se prefiere, una historia intelectual” (12-13). También advierte que “lo que se va a leer es, entonces, sólo eso: fragmentos de recordatorios más o menos circunstanciales de algo entre lo mucho que se trabajó en la filosofía en México a lo largo del siglo que acaba de terminar”; son “intervenciones dispares ... sin guiarse por un plan previo...” (11). Opino que el producto final de Pereda, llevado a cabo por esta estrategia no ortodoxa, es una obra creativa, inspiradora, pero tal vez demasiado amplia. Me explicaré a lo largo de esta reseña.

El libro está dividido en cuatro partes. La primera es un “breve informe” de la filosofía en México en el siglo XX. Es, en mi opinión, la parte más satisfactoria de todo el libro. Contiene un análisis organizado e interesante de las cuatro “fases” de filosofía en México en el siglo XX identificadas por Pereda, y también ofrece un argumento original que está, en mi opinión, ligeramente más desarrollado que los encontrados en las otras partes del texto. Por lo tanto, enfocaré mi análisis principalmente en esta parte y también en la conclusión—la cual Pereda titula “*En Lugar de Una Conclusión*”. Antes, sin embargo, daré un breve resumen del esqueleto del libro.

Como ya mencioné, en la primera parte de su libro Pereda identifica cuatro fases de la filosofía en México en el siglo XX. La primera se llama “la generación de los *refundadores*” (recordemos que Francisco Romero le había llamado la “generación de los *fundadores*”; Pereda, reconociendo “los riquísimos pasados indígenas y novohispanos, y el interesante pensamiento liberal del siglo XIX” (14), tomó la admirable decisión de renombrarla de esta manera). La generación de los refundadores surge alrededor de 1910 con la reacción anti-positivista de José Vasconcelos y Antonio Caso. Por consideraciones de espacio, no podré evaluar con detalle la forma en la que Pereda presenta las diferencias y similitudes de estos dos pensadores canónicos; basta, por ahora, señalar que Pereda ofrece una presentación concienzuda del pensamiento de los dos filósofos.

La segunda fase identificada por Pereda es la de los “*transterrados*”—los inmigrantes que llegaron a México de España para escapar el régimen fascista de Francisco Franco. El término “*transterrado*” fue introducido por uno de estos

inmigrantes filosóficos, José Gaos, quien “afirmó con mucha fama que no se sentía emigrado sino *transterrado*: como si hubiese trasladado de una parte a otra de su propia tierra” (28). Lamentablemente, Pereda no analiza si este término es, de hecho, adecuado dado el contexto multicultural e indígena que existe en México. Pero sí afirma que tales “transterrados” introdujeron “una actitud más profesional con respecto a la filosofía (familiarizarse con los clásicos, leer los textos centrales de la tradición, directamente y en sus originales, estar al día) (28). Otros “transterrados” filosóficos famosos son María Zambrano, Wenceslao Roces y Eugenio Ímaz, por nombrar algunos.

La tercera fase de la filosofía en México en el siglo XX, según Pereda, es “la época de los ‘grandes bloques’”. Estos bloques son: el “latinoamericanismo,” el Marxismo, la “tradición metafísica” (o hermenéutica) y la “filosofía analítica”. La fase más reciente—la fase favorita de Pereda, queda claro—es la que él llama “la irrupción del archipiélago”. En esta cuarta fase vemos la caída del poder epistémico de los grandes bloques filosóficos, los cuales Pereda también explícitamente describe como “bloques combativos” (15), en donde encontramos “individualidades o grupos de individuales”. En tal “irrupción del archipiélago en México,” Pereda explica, las filósofas y los filósofos participan en una filosofía más pluralista, más original y, tal vez podríamos decir, más intelectualmente honesta.

En fin, esto es el esqueleto del análisis histórico que se encuentra la primera parte del libro (que es, en mi opinión la parte más trabajada del texto). En la segunda parte del libro, Pereda intenta ilustrar—a través de varios apuntes, entrevistas y “debates” (lo que Pereda describe como “intervenciones”)—las cuatro fases que él describe en la primera parte. La tercera parte, escrita en colaboración con el filósofo Gustavo Leyva, se trata de la recepción y de la influencia de la filosofía alemana en México. Finalmente, en la cuarta parte Pereda “[comienza] recogiendo notas sobre investigaciones que se encuentran en los bordes del quehacer filosófico: la lingüística, el ensayo literario, la antropología y la historia” (17).

He dicho que la estrategia rimbombantemente no ortodoxa que Pereda utiliza en *Filosofía en México en el siglo XX* es creativa, inspiradora y tal vez demasiado amplia. Es demasiado amplia, en parte, porque contiene demasiada información (mejor dicho, *demasiados “apuntes”*). Pereda habla de una cantidad *copiosa* de filósofos a lo largo de este texto—filósofos y filósofas tan diversos como Leopoldo Zea, Luis Villoro, Liliana Weinberg, Olbeth Hansberg, Adolfo Sánchez Vázquez, Enrique Dussel, Mauricio Beuchot y muchos, muchos más—dedicando *a cada uno* un “mini-capítulo” (mi término) individual que puede consistir en una entrevista, o un resumen de dos páginas, o un análisis ligeramente más desarrollado. De manera un poco problemática, creo, Pereda no hace lo suficiente para narrar y sistematizar el mogollón de información que presenta; supongo que esto iría en contra del espíritu de compartir meros apuntes (lo cual es su intención).

Por esta razón no voy a explorar aquí, con más detalle, el análisis que Pereda ofrece de ninguno de estos pensadores en particular. En lugar de esto, en lo que queda de esta presentación voy a hablar de la descripción que Pereda ofrece de los “vicios coloniales” que él percibe en la filosofía en México (y en Latinoamérica más ampliamente). Creo que esta descripción es polémica pero interesante. Terminaré hablando de los aspectos creativos e inspiradores de este texto; a pesar de estas críticas, creo este libro es una contribución muy importante a la filosofía latinoamericana.

Pereda percibe tres “vicios coloniales” en la filosofía en México y en Latinoamérica más ampliamente. El primero es lo que él llama un “fervor sucursalero”. Explicando tal vicio, Pereda explica que “se conoce en la juventud un autor o varios, o una corriente de pensamiento, para continuar el resto de la vida produciendo cultura de secta: repitiendo ciertas fórmulas hasta vaciarlas por completo de contenido” (42). Él dice que el fervor sucursalero es “una pereza teórica” que suele ser “acompañada de un temor a cualquier cambio” (42-43). En un pasaje particularmente ilustrativo de esta idea, Pereda explica que “...por ejemplo, se continúa criticando la filosofía analítica como si ésta hubiese permanecido en la etapa neopositivista y nada en ésta se hubiese ocupado de metafísica o de ética; o se defiende la absurda “ontología de lo mexicano” como si nunca hubiesen hecho objeciones contra sus propuestas más centrales; o se insiste en ignorar el feminismo y sus cuestionamientos como si la historia de este siglo no hubiese sucedido” (42). Como se puede ver, son argumentos sumamente importantes y también provocadores; ¡ojalá y Pereda los hubiese desarrollado con más fuerza y detalle a lo largo de su libro!

El segundo “vicio” identificado por Pereda es “el afán de novedades” (que son casi siempre novedades extranjeras). Pereda argumenta que el afán de novedades es “casi equivalente a expresiones como ‘superficialidad en el juicio’, ‘atención desorientada’ o simplemente ‘frivolidad’: una imaginación teórica que, de tan centrífuga, se ha vuelta pura desorientación, cuando no desvarío” (43).

El último vicio es un “entusiasmo nacionalista” y sus efectos más visibles: exaltaciones descuidadas ... de ‘lo’ mexicano, de ‘lo’ latinoamericano, como si este lenguaje ‘ontológico’ fuese algo más que una máscara especulativa para cubrir fenómenos históricos *heterógenos*” (44). Pereda continúa: ¿A qué América Latina se hace referencia cuando se habla de ‘lo latinoamericano’? Porque no constituyen una realidad unitaria los campesinos de Morelos y las clases medias del Distrito Federal, y, mucho menos, la ‘élite cultural’ de Buenos Aires y los obreros de Lima” (44-45).

Creo que con respecto a este último vicio, el “entusiasmo nacionalista y sus efectos más visibles,” Pereda tiene razón *en parte*. Cualquier discurso de identidad— sea identidad nacional, identidad de género, identidad étnica, etc. —corre el riesgo de *esencializar*, de “borrar diferencia” y, como consecuencia, de potencialmente *marginalizar aún más* a ciertos miembros del grupo en cuestión cuando tales miembros sufren opresiones que no son compartidas por las voces dominantes del grupo. Así

que, si los discursos académicos sobre identidad latinoamericana sistemáticamente excluyen voces de mujeres latinoamericanas, minorías sexuales, Latinoamericana/os no mestiza/os, etc., y si las voces más dominantes de este discurso *pretenden hablar por todos* debajo de la bandera de “lo latinoamericano,” tal discurso de identidad se vuelve peligroso para muchos latinoamericanos mientras produce, consecuentemente, una mala filosofía. Pereda, por lo tanto, tiene razón en estar algo preocupado.

Afortunadamente, sin embargo, la literatura filosófica contemporánea sobre identidad y opresión nos ha mostrado que discursos filosóficos sobre identidad *no tienen que* ser así. Se puede cultivar discursos de identidad que sean sensibles a diferencias y diversidades internas, que no castiguen voces de oposición, y que permiten una flexibilidad de definición para disminuir el riesgo de esencializar.

Además, hay *buenas razones* para cultivar discursos filosóficos de identidad cuando la identidad en cuestión es y ha sido oprimida—como la identidad latinoamericana y sus correspondientes filosofías. A través de la cultivación de tales discursos, los grupos oprimidos son capaces de crear una nueva imagen de ellos mismos que es diferente a la que ha sido impuesta por los grupos opresores. Y, hablando más explícitamente filosóficamente, un discurso de filosofía latinoamericana (que se puede distinguir de una “filosofía en Latinoamérica,” como hace Pereda), representa un esfuerzo por crear un nuevo paradigma filosófico que permite el nacimiento de nuevas preguntas y respuestas filosóficas que reflejan la complejidad de la vida en Latinoamérica. Pereda parece perder la importancia de este proyecto decolonial cuando dice que el discurso de filosofía latinoamericana “[promueve] populares adicciones que no pocas veces, como las artesanías, los dulces de acitrón y los ponchos tejidos a mano, se venden más o menos bien al amparo de esos títulos de nobleza, las ‘lógicas del color local’, las ‘lógicas del color auténtico’” (380).

A pesar de estas críticas, recomiendo este libro, y lo considero una contribución importante a la filosofía latinoamericana. Porque está claro—aunque Pereda no lo articula con el cuidado que debería—que con estas 400 páginas de “apuntes” Pereda quiere ejemplificar cómo podría ser, y cómo él cree que debería ser, la práctica de filosofía en México. Pereda logra mostrar en su libro qué significa ser un verdadero *participante filosófico*.

Ser un participante filosófico significa, Pereda nos enseña, abrirse honestamente al diálogo filosófico y a la crítica, ser filosóficamente pluralista (y leer *cuidadosamente* obras de varias tradiciones), preocuparse por el bienestar de la disciplina, pensar en la pedagogía, no ignorar las obras escritas por mujeres, y atreverse a decir cosas no populares cuando la situación lo amerita. Pereda ejemplifica parte del trabajo que se tiene que realizar para *producir buena* filosofía. Y, aunque tal vez no necesitaba 400 páginas de apuntes para lograr esto (opino que la cantidad de apuntes de hecho *diluye* la fuerza de su argumento), su libro puede servir como una fuente de inspiración para los que quieren producir filosofía en México ... y también para los que estudiamos la filosofía latinoamericana desde tierras más lejanas.