

PEREDA, Carlos. (2021). *Pensar a México. Entre otros reclamos*. UNAM; Gedisa.

José Manuel CUÉLLAR MORENO

El más reciente libro de Carlos Pereda es un paseo por los vicios y por las manías de la filosofía mexicana. Hablar aquí de “paseo” no tiene ningún sentido peyorativo. Pereda expresa desde las primeras páginas su aversión por los argumentos rectilíneos y por “ese pensamiento que no sin ansiedad se aferra a las distinciones y categorías tradicionales” (Pereda, 2021: 13). Pereda opondrá a esta manera estática de pensar (esta “razón arrogante”), un pensamiento declaradamente nómada, es decir, un pensamiento que “se esfuerza por atravesar demarcaciones y fronteras” (13) y que se corresponde en buena medida con el “nomadismo vital” del siglo XXI. Vivimos en una época de grandes migraciones (voluntarias e involuntarias). Las taxonomías son cada vez más porosas y las categorías menos clausurantes, menos fijas. Para el pensar nómada la Verdad no es algo que se empuña y que se ostenta, sino una entidad huidiza que hay que vislumbrar desde todos sus flancos y desde todos sus registros. La verdad no reside con exclusividad en las Casas Principales de Poder; lo mismo se revela en un tratado de Hegel que en *Temporada de huracanes* de Fernanda Melchor.

El libro de Pereda puede considerarse una disquisición en contra de la razón arrogante y de los vicios coloniales que esta razón ha implantado en América Latina (el fervor sucursalero, el afán de novedades, el entusiasmo nacionalista). Estamos ante una propuesta filosófica (o metafilosófica) y, sobre todo, ante una propuesta estilística: una *manera otra* de ordenar, de acometer y de elaborar lingüísticamente algunos reclamos de la filosofía. La palabra “reclamos” (que aparece ya en el subtítulo) alude a un gesto cuando menos doble: el autor presta oídos a los problemas que históricamente han obsesionado a nuestros filósofos, pero este prestar oídos no es ni imparcial ni dócil: Pereda interpela al pasado, le reclama, y lo hace responder a las circunstancias actuales. “Urge pensar esas perplejidades a partir del lugar y del tiempo en que se habita” (17). Esta urgencia de pensar es también una urgencia de decir. “Ten cuidado con las palabras”, insiste una y otra vez el autor a lo largo del libro. Los reclamos se dirigen en última instancia al lector.

Fiel a su consigna nómada y descentralizante, Pereda incorpora a la discusión a autores



mexicano-estadounidenses contemporáneos como Gloria Anzaldúa, Manuel Vargas, Carlos Sánchez, Robert Eli Sánchez... Ésta es una de las principales contribuciones del libro: hacer ver que la filosofía mexicana no se restringe a las fronteras geográficas de México (y mucho menos a las aulas de la UNAM).

El libro consta de tres capítulos: 1. Vicios coloniales. Bosquejo de una perspectiva general; 2. Fragmentos de filosofía mexicana, por ejemplo; 3. Pensadores mexicanos incómodos, y además, reclamos irreverentes. En el primer capítulo se analiza “esa modalidad de la razón arrogante que es la visión colonial de mundo” (19). Pereda apunta algunas precauciones: el colonialismo siempre entraña un grado de violencia y de vasallaje; esta violencia puede manifestarse como dominación material y directa de los cuerpos pero también, a menudo, como violencia institucional y estructural. La violencia colonial tiende a internalizarse, a invisibilizarse. De aquí que convenga hablar en la actualidad de un “poder colonial desterritorializado”. El colonialismo, prosigue Pereda, ejerce su dominación no sólo sobre los mercados, sino también sobre los deseos, las creencias, los estados de ánimo y las emociones.

La razón arrogante obedece, en América Latina, a tres máximas que Pereda enuncia del siguiente modo:

- A. “Actúa exhibiendo una afiliación, real o imaginaria” (25).
- B. “Actúa justificándote nada más que con desdén o desprecio” (25).
- C. “Frente a dificultades con tu identidad de afiliado, bríndate” (25).

Estas tres máximas de la razón arrogante traen implícita la convicción de que el pensamiento propio adquiere su validez y su legitimidad de una fuente extrínseca (una Casa Matriz del Poder). La razón arrogante naturaliza sus postulados, los hace pasar por verdades sobreentendidas o archievidentes. Sustituye la necesidad de argumentos por la ceja enarcada y la descalificación personal.

La razón arrogante engendra vicios (epistémicos y prácticos). Uno de ellos, el primero en el que se detiene Pereda, es el fervor sucursalero. Este fervor es una especie de deslumbramiento ante una corriente o un autor foráneos. El deslumbramiento se convierte en inercia y en penosa servidumbre cuando impide la apropiación de otras corrientes y de otros autores. “De antemano se bloquea cualquier aprendizaje” (28).

Un segundo vicio colonial es el afán de novedades. Aquí no se profesa una ciega lealtad al autor o al libro en turno. Por el contrario, la apertura es total y sin reservas. “Se anda, pues, a la deriva” (28). Lo que preocupa es recibir las noticias de último momento para estar al día y a la moda. La consecuencia es el oportunismo.

El autor hace una final parada en el entusiasmo nacionalista, el tercero de los vicios coloniales. En un primer vistazo, el entusiasmo nacionalista es una reacción de defensa ante un estado de subalternidad que se presiente injusto. Ocurre que, con frecuencia, la defensa exaltada de lo propio degenera en “un desvarío producto de la impotencia” (32) y en una artimaña retórica “para encubrir, o directamente, hacer desaparecer los horrores de la propia historia” (34).

A las denuncias, Pereda añade enseguida unos “reclamos de la prudencia metodológica”:

- i. La expresión “filosofía mexicana” tiene un uso paralizante y otro pertinente. El uso paralizante es aquél que subraya exageradamente las características idiosincráticas de nuestro quehacer filosófico. La filosofía mexicana queda de este modo incomunicada y reducida a algo parecido a una secta. En cambio, es lícito y saludable dar a la expresión “filosofía mexicana” un uso estratégico. El adjetivo “mexicana” sirve entonces como una forma de plantar resistencia y de interrumpir “los monólogos identitarios dominantes de las Casas Matrices del Poder y del Pensamiento” (42).
- ii. Las lecturas explicativas, es decir, aquellas lecturas “repletas de filología” (45) que se limitan a describir con pasividad y mansedumbre las ideas ajenas, son un claro “síntoma no sólo de haraganería, sino de vicios coloniales” (45). Una lectura argumentada, por el contrario, “busca apropiarse del texto como quien se apropia de una tierra desconocida” (44). No hay lugar aquí para el auto-ninguneo.

En el segundo capítulo, Pereda toca una de las fibras sensibles de la filosofía mexicana: la oposición entre el universalismo abstracto y los particularismos culturales. El investigador suele darse de bruces con una aparente disyuntiva: “o trabajas con abstracciones y problemas generales, o abandonas la filosofía y atiendes problemas más o menos concretos, producto de ‘concepciones del mundo’” (63).

La querrela entre universalistas y localistas tiene una larga historia que se remonta, por lo menos, al siglo XIX. Pereda pasa revista al republicanismo radical de Ignacio Ramírez (1818-1879).

El Nigromante expuso sin ambages los efectos de la imitación servil e hizo suya la preocupación por los excluidos (los indígenas, las mujeres, los jornaleros). Sus teorías, siendo generales, iluminan los problemas concretos de la realidad nacional.

Otro filósofo que disolvió con fortuna el binomio universalismo abstracto-particularismo cultural fue Luis Villoro (1922-2014). Su inmersión en la más rigurosa tradición analítica no le impidió responder a un fenómeno como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y acuñar una teoría de la justicia como colaboración social y no exclusión.

La clave para sortear los extremos del universalismo-particularismo yace en el pensar nómada. “El nomadismo horizontal o estrategia de los rodeos permite atender [...] ramificaciones en apariencia extravagantes [Mientras que] el nomadismo vertical o estrategia de las transiciones sirve para cambiar de nivel de abstracción” (65).

En el tercer capítulo, Pereda contrapone a dos personajes incómodos y por esto mismo fascinantes: Emilio Uranga (1921-1988) y José Revueltas (1915-1976). Podría decirse de ambos que adoptaron las estrategias del pensamiento nómada. El nomadismo de Uranga brinca a la vista. Toda su filosofía (su “análisis del ser del mexicano”) se finca en una concepción de la existencia como existencia humana accidental, vulnerable y movediza. “Pensar al ser humano como un ‘ser para el accidente’ –comenta Pereda– evita pensarlo como ‘lo dado’ por entero de una vez por todas, como una sustancia” (109). Uranga fue un crítico implacable de la “ontología antigua” y de esa arraigada manera de estructurar la realidad a partir de las categorías binarias de bueno-malo, verdadero-falso, sujeto-objeto. El líder del Grupo Hiperión pugnaba por una *ontología otra*, no exactamente mexicana

(lo de “mexicana” era una abierta provocación), pero sí una ontología que pudiera aprehender procesos inconclusos, síntesis irresolubles (*nepantla*), insuficiencias constitutivas; una ontología, en suma, sensible a lo que posteriormente Derrida denominará la espectralidad, la diferencia y los movimientos asintóticos.

La crítica de Uranga a la ontología antigua era apenas la antesala de una crítica mayor al imperalismo cultural. Este súbito cambio de registro todavía levanta suspicacias entre sus lectores. Lo advirtió José Gaos a modo de recriminación en la temprana fecha de 1952, lo volvió a decir Luis Villoro (1991) en su prólogo a la segunda edición del *Análisis* y lo reitera Carlos Pereda: “[Uranga] convierte la ontología en una antropología” (108). Uranga, sorpresivamente, hubiese asentido a este reclamo.

A mi juicio, la postura de Uranga —una postura que no encontramos en el *Análisis*, sino en artículos previos— podría resumirse de la siguiente manera: la antropología filosófica es la disciplina encargada del estudio de hombre (de aquí que también podamos llamarla “autognosis” o “autoconocimiento”). La antropología filosófica cuenta con, por lo menos, tres ramas: la filosofía de la cultura, el circunstancialismo, el existencialismo. Filósofos de la cultura habían sido, principalmente, Dilthey y Cassirer. El primero exhalaba un tufo romántico e incurría en el pecado del psicologismo. Del segundo, neokantiano, convenía desmarcarse. El método auxiliar de la filosofía de la cultura sería la sociología del conocimiento (Scheler). En cambio, el método del existencialismo sería la fenomenología. El existencialismo tenía la ventaja, frente al circunstancialismo y la filosofía de la cultura, de llevar el “autoconocimiento” a su estrato ontológico.

Para los existencialistas, el ser del hombre no radicaría en sus circunstancias *fácticas* (psicológicas, históricas, sociales, epistemológicas), sino en un proyecto vital, vertebrador de todas las acciones; un proyecto dinámico, mutable y libremente elegido. Uranga era consciente de que lo que hacía era, justamente, antropología filosófica, pero no una cualquiera, sino una de corte existencialista y ontológico. Heidegger y Sartre eran, a sus ojos, exponentes de la antropología filosófica. Uranga se decanta por el término ontología para expresar la radicalidad de su propuesta frente a la psicología de Ramos, la filosofía de la cultura de los neokantianos y la metafísica de los neotomistas. En otras palabras, Uranga da a la palabra “ontología” un uso deliberadamente estratégico. Su ontología es de suyo antropología.

Para Uranga no había tal cosa como una conversión o un cambio de registro. Una de las exigencias del método fenomenológico consiste en mantenerse lo más fiel posible al dato inmediato —concreto— de la conciencia. Éste el punto de partida y de retorno para la elucubración ontológica. Los fenómenos que analizaba Uranga (lo mexicano, lo europeo) no eran hechos brutos sino fenómenos largamente teorizados, no sólo rodeados sino constituidos por una costra calcárea de discursos y preconcepciones (el mexicano es sentimental, contradictorio, resentido, con un complejo de inferioridad, etcétera). Uranga no es el inventor de estos lugares comunes. No pretendía suscribirlos ni regodearse en ellos. Esta imagen del mexicano es la materia prima de su análisis. Gracias al método fenomenológico (variación eidética y reducción trascendental), Uranga deja de ver burgueses y proletarios, mexicanos del sur y mexicanos del centro, hombres y mujeres, indígenas y mestizos, para ver únicamente seres mendicantes atravesados por

una radical inseguridad y una radical incertidumbre. El mexicano, en sentido estricto, no es nada. Se trata de una conclusión liberadora (nos libera de esos burdos lugares comunes); una invitación a concebirnos como hechura, como un libre y continuo hacerse. Uranga tenía por principal enemigo a la mexicanidad: esa idea reificante de la patria como una cornucopia de riquezas desprovechadas y esa idea folclórica de la identidad nacional como una identidad de banderines de colores, sombreros y trenzas cerúleas.

Esta larga digresión nos ayudará a mejor entender los otros dos reclamos que Pereda dirige a Uranga: el de haber caracterizado a la “humanidad europea generalizada” por “una jactanciosa sustancialidad” y el de haber convertido a la ontología, no sólo en antropología (sin suficientes datos empíricos), sino, más aún, en “una política de la identidad paralizante” (108). En descargo de Uranga, habría que decir que “lo europeo” no tiene tanto que ver con la existencia empírica de sujetos al otro lado del océano como con la imagen (a menudo mistificante y fantástica) que se ha urdido del europeo en estas latitudes a lo largo de los siglos. Lo europeo es también en su filosofía un dato de conciencia.

Toda la filosofía de Uranga rezuma movimiento, inquietud y zozobra. Nos habla continuamente de heridas que tienen que permanecer abiertas y fluyentes para ser fecundas, nos habla de la condición precaria del mexicano como un canal de riego del que cualquier persona puede en principio abreviar. Rechaza tajantemente el nacionalismo por considerarlo una gaveta en que se asfixia la cultura. Prefiere, en cambio, la palabra humanismo, pero no el humanismo jactancioso y sustancializante que motiva conquistas y políticas de segregación, sino un humanismo nuevo basado en el hecho de que todos (independientemente

de la lengua, el color de piel, el estatus económico) estamos a merced del azar y de la contingencia.

Pereda trae a colación los reparos que puso José Revueltas a la fiebre de la “filosofía de lo mexicano”. Es innegable que Revueltas no compartía las premisas fenomenológico-existencialistas del Grupo Hiperión, pero también es cierto que sus quejas no tocan de lleno –a veces ni siquiera rozan– el análisis de Uranga. Revueltas redactó su artículo luego de asistir a los Cursos de Invierno de la Facultad de Filosofía y Letras de 1951, que tuvieron por tema *El mexicano y su cultura*. No fue un evento exclusivo de los hiperiones. Medio mundo, embargado por el frenesí de la filosofía de lo mexicano, quiso aportar su grano de arena. Juan José Arreola, Fernando Benítez, Agustín Yáñez, Manuel Rodríguez Lozano, Francisco López Cámara, Jorge Carrión (por mencionar sólo unos nombres) dictaron conferencias. Uranga se percató de una paradoja. La divulgación del Grupo Hiperión había sido un éxito rotundo, pero a un elevado precio: la “filosofía de lo mexicano” amenazaba con desbordar su cauce filosófico y transformarse en una moda patrioter. Revueltas deploraba la ligereza y la frivolidad con que se trataba el asunto del mexicano. Uranga lo respaldaba en sus críticas. Él también estaba en contra de “la literatura barata de salón” y de las estampas estáticas y aberrantes del mexicano.

Sea como fuere, es de vital importancia seguir a Carlos Pereda en sus infatigables paseos porque “quien piensa con pensamiento nómada no se cansa de proseguir pensando” (122). Es de vital importancia repetir y repetirse, junto con Pereda: “No más desintegraciones sociales producto de la violencia. No más acumulación de cadáveres producto de la violencia. No más violencia” (150).