

¿Es posible una comunidad filosófica latinoamericana? Una respuesta desde el pensar nómada de Carlos Pereda

Is a Latin American Philosophical Community Possible?
A Response From the Nomadic Thinking of Carlos Pereda

Pablo Drews¹

 <https://orcid.org/0000-0003-4968-0708>

Resumen:

En su diagnóstico de la situación de la filosofía en América Latina el filósofo Eduardo Rabossi distingue entre profesionalismo y profesionalidad. Por el primero entiende el ejercicio de una ocupación que exige conocimientos y aptitudes especiales, indicando que el profesionalismo en la filosofía ha avanzado en la práctica filosófica de casi toda América Latina. En cambio, los filósofos de este continente no han logrado un grado adecuado de profesionalidad, entendiendo por esto: la cualidad vinculada a la existencia de un conjunto reconocido de reglas de arte, al manejo adecuado de contenidos que se consideran relevantes. De esta definición se desprende que el profesionalismo sin profesionalidad es vacío, incapaz de generar un grado adecuado de creatividad en filosofía. Mi propósito en esta ponencia es indicar por qué falla la profesionalidad en el pensamiento filosófico latinoamericano, indicando que no es posible asentar la profesionalidad sin una comunidad que la respalde. En ese sentido recuperaré el concepto de comunidad filosófica propuesto por Luis Villoro, y consideraré como argumento central para dar respuesta a estos problemas un aspecto que atraviesa la obra del filósofo uruguayo Carlos Pereda: el pensamiento nómada. Lo que pretendo es algo preciso y limitado: determinar el

¹ Docente de filosofía en la Universidad de la República Oriental del Uruguay (Udelar). Investigador de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII), Sistema Nacional de Investigadores (SNI), Uruguay. Contacto: pablo.drews@fder.edu.uy

papel que juega la comunidad filosófica como supuesto básico para lograr la profesionalidad de la filosofía.

Palabras clave: filosofía latinoamericana, profesionalismo, comunidad, Pereda

Abstract

In his assessment of the state of philosophy in Latin America, the philosopher Eduardo Rabossi distinguishes between professionalism and professionalization. By professionalism, he means the practice of an occupation that requires special knowledge and skills, indicating that professionalism in philosophy has advanced in the philosophical practice throughout almost all of Latin America. However, philosophers in this continent have not achieved an adequate degree of professionalization, understanding this as the quality linked to the existence of a recognized set of rules of the art, and the proper handling of contents considered relevant. From this definition, it follows that professionalism without professionalization is empty, incapable of generating an adequate degree of creativity in philosophy. My purpose in this presentation is to indicate why professionalization fails in Latin American philosophical thought, pointing out that it is not possible to establish professionalization without a supporting community. In this sense, I will draw on the concept of a philosophical community proposed by Luis Villoro and consider, as a central argument to address these issues, an aspect that runs through the work of the Uruguayan philosopher Carlos Pereda: nomadic thinking. What I intend is something precise and limited: to determine the role that the philosophical community plays as a basic assumption to achieve the professionalization of philosophy.

Keywords: Latin American philosophy, professionalism, community, Pereda.

En la presentación del libro de Héctor Massa, *Ensayos filosóficos* (2012), Carlos E. Caorsi sostiene que, en un momento que la filosofía en el Uruguay alberga más historiadores de las ideas que filósofos, es una buena noticia que se publique un libro con textos estrictamente filosóficos de un autor uruguayo. No es seguro, agrega Caorsi, que acontecimientos como estos logren revertir la tendencia de corte historicista que predomina en la filosofía uruguaya, pero sea como fuere, al menos queda el consuelo de que se ha producido un emergente en lo real. Ahora bien, creo que no estaré descubriendo nada esencial si afirmo que las consideraciones de Caorsi resumen en gran medida la situación de la producción filosófica uruguaya de los

últimos tiempos, en la cual se pone en juego el problema de la autenticidad de la filosofía. Lo cierto es que, este estado de la cuestión de la filosofía uruguaya, aunque Caorsi no lo mencione, es un reflejo del debate sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana, cuyo punto álgido de la disputa se produce a mediados de la década de 1960 (cf. Valdés, 2016). A lo largo de esta década, así como en las siguientes, esta carrera por saber si es posible una filosofía latinoamericana se ha visto marcada por una ruptura en dos sectores antagónicos, entre los cuales parece haber escasa alternativa. Por un lado, se encuentran los filósofos que trazaron su actividad como una reflexión sobre la propia realidad del continente, destacando Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea; por el otro, aquellos que postularon que la filosofía no puede tener otra pretensión que la de construir un saber universal, entre ellos Gregorio Klimovsky y Mario Bunge (cf. Miró Quesada, 1998).

El interminable debate sobre la existencia y autenticidad de la filosofía latinoamericana terminó gestando al final, tal vez por cansancio, una melancólica comprobación: los filósofos latinoamericanos somos invisibles, hecho que se comprueba ante nuestros colegas, nuestros estudiantes, por no hablar de las tradiciones más influyentes de la filosofía, aquellas que se expresan en francés, inglés y alemán. Esta constatación refiere a dos formas de invisibilidad. Esta filosofía es invisible para el resto de la tradición occidental, pero a esta invisibilidad “externa” también se suma la invisibilidad “interna”, aquella que se produce entre los propios filósofos latinoamericanos, pues actualmente los trabajos que producen estos filósofos son raramente discutidos, criticados o estudiados por los colegas de su propio departamento. La mayoría de los seminarios que se producen en los departamentos de filosofía de este continente versan sobre filósofos europeos o norteamericanos. La pregunta es si esta falta de conocimiento de filósofos locales tanto pasados como actuales se debe a una falla en la comunicación de sus ideas, al no lugar que ocupan en el escenario local e internacional de

la filosofía uruguaya. Si este fuera el problema, se trataría en todo caso de mejorar la visibilidad de la filosofía aumentando su publicidad. Pero también la pregunta es si la invisibilidad de la filosofía latinoamericana se debe a una cierta incapacidad de incidir, repercutir o impactar tanto en la vida intelectual de nuestros países y en las comunidades internacionales de filosofía, sobre todo las de tradición occidental.

Mi propósito en estas líneas que siguen es reflexionar sobre esta última interrogante considerando un aspecto central que atraviesa la obra filosófica de Carlos Pereda: el pensar nómada. La incapacidad de no incidir en la vida pública de los países y en las comunidades internacionales de filosofía, la entenderé como una ausencia de las dos condiciones necesarias del quehacer filosófico: la profesionalidad de la filosofía –la otra es el profesionalismo– (Eduardo Rabossi). Pero al mismo tiempo indicaré que no es posible asentar la profesionalidad sin una comunidad que la respalde. En ese sentido recuperaré el concepto de comunidad filosófica propuesto por Luis Villoro.

Lo que pretendo es algo preciso y limitado: determinar el papel que juega la comunidad filosófica como supuesto básico para lograr la profesionalidad de la filosofía. Más en concreto, se trata, parafraseando a Kant, de mostrar de que la profesionalidad sin comunidad es vacía y esta sin la primera es ciega. Esta relación puede ser pensada, como veremos, en la teoría del pensar nómada de Carlos Pereda, teoría que sintetiza la labor de este filósofo uruguayo, cuya extensa y prolífica trayectoria se podría concebir como uno de los mejores continuadores –atiéndanse que no digo discípulo– de la filosofía de Carlos Vaz Ferreira, en el sentido lo que lo más importante es enseñar a pensar bien para que una “persona cualquiera” pueda detectar los errores, las falacias y las arbitrariedades de determinadas doctrinas, indicando además que hay también en esta tarea un lección moral y política: las prácticas argumentativas son las que convierten a los animales humanos en ciudadanos.

Ahora bien, antes de abordar estas cuestiones en la obra de Pereda, permítaseme clarificar mejor el diagnóstico de la filosofía latinoamericana en las obras de Eduardo Rabossi y Luis Villoro.

Profesionalismo, profesionalidad y comunidad

Con motivo de la presentación del libro *Introducciones a la filosofía* de Samuel Cabanchik (2000), Eduardo Rabossi, quien se encontraba como miembro del panel de presentación del libro, sostuvo que dicho libro tenía la característica de la guachidad, término que en el dialecto del Río de la Plata significa huérfanos de padres. En pocas palabras, Rabossi afirmó en aquella ocasión que tanto él como Cabanchik eran filosóficamente guachos. La respuesta de este último consistió en que tal vez fuera cierta esa situación pero que realmente él percibía que ese escenario estaba cambiando en la práctica filosófica profesional de su medio (que por extensión se puede agregar en casi toda América Latina), y que los jóvenes filósofos de nuestro medio cada vez se leían y discutían mutuamente. Esta forma de visibilidad filosófica que Cabanchik identifica en América Latina, remite a lo que anteriormente se denominó publicidad de la filosofía. En términos concretos, esta forma de visibilidad no dice nada acerca de la calidad o el impacto de la filosofía, aunque, por supuesto, es una condición para esta última. Para Rabossi, en cambio, la calidad o el impacto de la filosofía no se mide por su publicidad, en términos del autor, por su profesionalismo, sino por la profesionalidad.

El diagnóstico de Rabossi trae a la memoria, ciertamente, la idea de *normalización filosófica* de Francisco Romero. En palabras de Romero, la normalidad filosófica es “la filosofía concebida como función científica, como trabajo y no como lujo o fiesta” (Romero, 1950, p. 130). En concreto, para Romero la normalidad filosófica se refiere a una situación descriptiva del trabajo filosófico en el sentido

profesional del término². Sin duda, la labor de este autor y de las siguientes generaciones ayudaron a consolidar las condiciones para la normalización filosófica. Por tanto, el problema de esta disciplina no radicaría en su falta de publicidad. Sin embargo, en términos de impacto el panorama de la producción de los filósofos latinoamericanos no parece haber escalado como la situación de su publicidad. La pregunta es ¿por qué a pesar de haber consolidado ciertas condiciones necesarias para la práctica filosófica, la producción de los filósofos latinoamericanos sigue siendo invisible para gran parte de la comunidad internacional de filosofía? La respuesta la esboza Rabossi en un artículo publicado en 1994 y replicado en 2003 con el título: “Profesionalismo, profesionalidad, tics y modales”, así como en varios trabajos y en su libro póstumo *En el comienzo Dios creó el canon* (2008).

Para empezar este diagnóstico es pertinente referir a la situación general de la filosofía en tanto disciplina académica. Para Rabossi, la filosofía tal como la practicamos actualmente es una disciplina joven que no tiene más de doscientos años. Su institucionalización nace a raíz de la creación de la universidad moderna en Alemania a comienzos del siglo XIX. En los nuevos planes de estudios universitarios la filosofía adquiere una posición privilegiada: es concebida como una disciplina autónoma y secular que produce una forma de conocimiento sui géneris y, además, está en condiciones de fundamentar todos los demás saberes (Rabossi, 2008, p. 14). La multiplicación de universidades y, en efecto, de departamentos de filosofía, aumentó el número de filósofos

² A lo largo de varias décadas, Romero ayudó a consolidar esta situación no solo en Argentina sino también en gran parte de América Latina. Prueba de todo esto fue la fundación de la Cátedra Alejandro Korn, en donde, además de la difusión de la actualidad filosófica más relevante del momento, congregó a los actores filosóficos de América Latina, la creación y sostenimiento de la Biblioteca Filosófica de Editorial Losada, que logró difundir a nivel continental lo más importante a nivel mundial, así como la creación de redes intelectuales nacionales, regionales e intercontinentales, que permitieron la integración y consolidación de los principales actores filosóficos del momento.

equiparables al de los especialistas de las disciplinas científicas. La filosofía, por tanto, se consolida en el mundo. Sin embargo, a diferencia de sus pares científicos, quienes trabajan en lo que se podría denominar una disciplina normal, los filósofos se desempeñan, según Rabossi, en una disciplina anormal o anómala, en la medida en que los disensos y las querellas que se producen continuamente afectan la manera de concebirla. Se revelan, en efecto, múltiples discursos acerca del valor y la práctica filosófica, situación que puede ser contrastada mediante las reiteradas incitaciones a ir más allá de las condiciones de su ejercicio legítimo.

Ahora bien, este diagnóstico metafilosófico pone en evidencia que la filosofía no goza en realidad del beneplácito de la gente. En efecto, las reiteradas discusiones sobre la forma de concebir a la filosofía, discusiones interminables sobre su existencia o no como disciplina, que algunos filósofos sostienen que esta anomalía puede solo ser explicada, otros justificada y, en cambio, otros proponen corregir colocando a la filosofía en la vía segura de la ciencia, según este autor evidencia:

(...) una admiración in abstracto. Dice admirar algo que no entiende bien qué es, un ideal que no sabe en qué o en quién se encarna. Se trata de una admiración verbalista que cesa con rapidez no bien hay que confrontar opiniones, compartir espacios o dirimir cuestiones de poder (Rabossi, 2003, p. 35).

Para Rabossi esta situación es así en América Latina y en el mundo. La diferencia radica en que quienes filosofan en los países productores y exportadores de filosofía han creado medios para solucionar el problema. En concreto, han fortalecido su imagen profesional y, sobre todo, han dejado de lado tics negativos y han generado modales que les ha permitido funcionar como una comunidad de investigación seria, digna de respeto y, por tanto,

respetada. En cambio, esta situación no ha sido replicada en América Latina.

En su diagnóstico de la situación de la filosofía en América Latina el filósofo argentino distingue entre profesionalismo y profesionalidad. Por el primero escribe que este ocurre cuando la disciplina se convierte en “el ejercicio de una ocupación paga a la que se reconoce relevancia social, que exige conocimientos y aptitudes especiales, y requiere de un período de entrenamiento que culmina con la obtención de un título habilitante” (Rabossi, 2003, p. 37). El profesionalismo en la filosofía ha avanzado en la práctica filosófica de casi toda América Latina. Las cifras que avalan este fenómeno son apabullantes. Cientos de Universidades ofrecen carreras de Filosofía asistida por numerosos alumnos, varias asociaciones y sociedades reúnen a los filósofos ya sea por regiones o tendencias, actividad que se ve reflejada en congresos, coloquios y simposios. Numerosas revistas especializadas aumentan año a año, las publicaciones de obras filosóficas se elevan en todo el continente. En suma, nos encontramos en la etapa del profesionalismo filosófico.

En cambio, los filósofos de este continente no han logrado un grado adecuado de profesionalidad, entendiendo por esto:

(...) la cualidad vinculada a la existencia de un conjunto reconocido de reglas de arte, al manejo adecuado de contenidos que se consideran relevantes, al reconocimiento de criterios compartidos de excelencia, a la existencia de una infraestructura institucional operativa, al establecimiento de un *cursum honorum*, a la existencia de publicaciones y a la vigencia de pautas mínimas de comportamiento profesional (Rabossi, 2003, p. 37).

De esta definición se desprende que el profesionalismo sin profesionalidad es vacío, incapaz de generar un grado adecuado de creatividad en filosofía. Ante esta situación se requiere lograr estrategias adecuadas para que exista un cierto equilibrio. La tarea,

por tanto, es indicar por qué falla la profesionalidad. Rabossi identifica dos obstáculos que no dejan avanzar a la profesionalidad de la filosofía en América Latina: la falta de conocimiento de los filósofos locales tanto del pasado como actuales, que trae como consecuencia la ausencia de cualquier vinculación crítica con el medio, y la falta de modales adecuados en las comunidades locales de filosofía. Ahora bien, el primer problema se traduce en tics en tanto “desconocer a nuestros padres filosóficos” (Rabossi, 2003, p. 40). Se reconocen padres filosóficos en el extranjero, Alemania, Inglaterra, Francia, pero no se leen, ni siquiera se discuten los filósofos propios. Sin duda, todo esto lleva a que la interacción entre los filósofos locales esté caracterizada por la ignorancia y la incomprensión del otro, y esto muchas veces asociado con los “malos modales”, la descalificación del otro y la exclusión del diálogo crítico dentro de la propia comunidad de filósofos.

El diagnóstico de Rabossi es preciso e interesante, en la medida en que indica algunas razones que operan como obstáculos para formar una comunidad filosófica estable y por ende para lograr visibilidad filosófica. Repárese que la idea de comunidad para que funcione como tal necesita superar determinados inconvenientes, en otras palabras, los malos modales y la incomprensión del otro no permiten armar la comunidad. Estos obstáculos no remiten sin embargo a las condiciones externas, es decir, de profesionalismo, sino a malos hábitos instaurados en la práctica filosófica latinoamericana que impiden formar la comunidad filosófica. La respuesta de Rabossi frente a este escenario es breve: tratémoslos “como si perteneciéramos a una comunidad con profesionalidad. Hagamos que esos nuevos modales se tornen luego comportamientos internalizados. Transmitámoslos a otros colegas y a los alumnos. Armemos, en definitiva, la comunidad filosófica” (Rabossi, 2003, p. 44). En la medida que el profesionalismo de la filosofía no parece ser un problema en gran parte de América Latina, el siguiente paso para lograr la visibilidad en términos de impacto, si

se siguen las sugerencias de Rabossi, consistiría en lograr una adecuada práctica de profesionalidad que permita una comunidad sólida de filosofía, aunque claro, aquí radicaría una posible paradoja en la medida en que para que se desarrolle la profesionalidad hace falta una comunidad.

Pero, como decía, la sugerencia de Rabossi es breve, y sobre todo ambigua en relación a la idea de comunidad filosófica. En cambio, poco tiempo antes de las observaciones de Rabossi, el filósofo mexicano Luis Villoro, en ocasión de un encuentro iberoamericano de filosofía celebrado en 1998, se preguntaba si es posible una comunidad filosófica iberoamericana. Esta interrogante para Villoro se puede presentar en una formulación doble: ¿cuáles serían las condiciones de posibilidad de una comunidad filosófica iberoamericana? Y segunda: aún si se cumplieran esas condiciones, ¿sería acaso deseable? Antes que nada, quisiera detenerme brevemente en la primera pregunta.

La primera condición para realizar una comunidad de pensamiento filosófico consiste en interiorizar la idea de que comunidad implica comunicación. Y los caminos de la comunicación filosófica son la argumentación, la discusión y la crítica. Ningún filósofo piensa en solitario. “Sócrates es impensable sin las discusiones interminables en Atenas (...)” (Villoro, 1998, p. 53). Este intercambio se consolida en espacios sociales, siendo las instituciones universitarias las que ocupan hoy ese espacio. Sin embargo, estas instituciones son importantes solo en la medida en que ofrecen un lugar para el reconocimiento recíproco. A partir de esta consideración, Villoro esboza la segunda condición de posibilidad de la comunidad filosófica: la igualdad entre los interlocutores en el diálogo.

Una comunidad intelectual no es más que una red de relaciones entre sujetos de interlocución, en la que ninguno pretende ser hablante privilegiado para que los demás sólo comenten su

palabra: en ella, todos se reconocen recíprocamente como iguales y, por lo tanto, todos razonan y escuchan alternativamente (Villoro, 1998, p. 54).

En esta condición Villoro encuentra una primera dificultad para la construcción de una comunidad filosófica iberoamericana. Pues, de manera similar a lo expuesto por Rabossi sobre el desconocimiento de pensadores y problemas locales, Villoro sostiene que al no encontrarse dentro de su sociedad un diálogo que consideren valioso, aquellos que se inician en la filosofía suelen mirar hacia las comunidades de los países desarrollados. El contacto con otros medios contribuye, sin embargo, al rigor de nuestra filosofía, pero también puede menospreciarla. Aparece de ese modo una figura típica en nuestro medio que él llama “el filósofo alterado”, el cual se caracteriza por poner sus sentidos en las filosofías que otros crean. Siempre han existido, comenta Villoro, comentadores alterados que, de por sí, esta actividad no es mala, pero sí consigna un hecho: la imposibilidad de construir con ellos una comunidad propia.

A este problema se suma que el filósofo alterado suele elegir una corriente particular o un autor preferente, dando lugar de ese modo a que el diálogo se establezca en los círculos estrechos de la misma doctrina. Esta situación incapacita la creación de una escuela, por lo cual, se pregunta Villoro: ¿no ha sido esta actitud un obstáculo permanente para la creación, en nuestros países, de una tradición filosófica propia? Esto lleva a Villoro a señalar que el diálogo entre iguales requiere una tercera condición: por muy diferentes que sean las posiciones de los dialogantes, tienen que compartir ciertas preguntas. Se trataría de preguntas y no de soluciones ni doctrinas. Los presocráticos tenían respuestas diferentes, pero participaban de una comunidad de pensamiento, al igual que Descartes, Hume, Kant o Heidegger. En suma, “(...) una comunidad filosófica exige: unidad

en las preguntas, diversidad en las vías para responderlas” (Villoro, 1998, p. 55).

La pregunta, sin embargo, es ¿varían las preguntas de una comunidad filosófica a otra? Una comunidad filosófica iberoamericana ¿tendría que plantear sus propias preguntas? Aunque el tema de la pregunta sea universal, no lo es, afirma Villoro, la manera de plantearlo, el enfoque con que se lo considera, los matices que se destacan. De ese modo, una comunidad filosófica se reconoce por esa selección y ese enfoque, y ambos dependen de la cultura. Esta relación de dependencia invita a hacer corresponder la reflexión con las necesidades reales de nuestro entorno social. Sin embargo, este llamado a la autenticidad ha dado lugar a otra postura discutible, otra figura arquetípica que Villoro llama “el filósofo ensimismado” que, a diferencia del alterado, entiende que para crear una comunidad propia hay que pensar en lo que constituye lo propio, lo que nos distingue de cualquier otra comunidad. Villoro culmina esta primera parte del diagnóstico diciendo que todos hemos vivido, y aún vivimos, en nuestros países los dos escollos opuestos, porque ambos tienen su atractivo y también su parte de verdad.

El filósofo alterado puede caer en la enajenación, pero obedece también a la convicción de que cualquier problema filosófico nos concierne y, por lo tanto, no hay fronteras que lo acoten. Su error no consiste en plantear las mismas preguntas que cualquier otro filósofo, sino en no atreverse a utilizar en su análisis la propia razón sino la ajena. El ensimismado, por su parte, puede sucumbir al aislamiento, pero atiende a la exigencia de que su filosofía exprese necesidades propias. Su error no estriba en explorar su identidad, sino en olvidar el carácter universal de ese problema (Villoro, 1998, p. 56).

Las comunidades filosóficas solo podrán nacer cuando se superen los dos obstáculos señalados: la alteración de culturas ajenas

en la imitación y el ensimismamiento en los propios mitos y tradiciones. Esta situación sobre la imposibilidad de construir una comunidad filosófica en nuestros países se complementa con el diagnóstico de Rabossi de que hasta no superar los malos modales que impiden la comunicación y el desconocimiento de los problemas y pensadores locales, no lograremos la profesionalidad de la filosofía. En las páginas que siguen presentaré el pensar nómada de Carlos Pereda como un intento de avanzar en la construcción de la comunidad filosófica latinoamericana.

Sobre el pensar nómada de Carlos Pereda

La obra de Carlos Pereda, como ha sido destacada (cf. Fernández y Hurtado, 2013), combina virtudes poco frecuente en el ámbito filosófico, nos referimos a su rigor metodológico y claridad conceptual, originalidad en sus propuestas y la pluralidad de horizontes. Pero si hemos de señalar una marca característica de su obra es la relación entre las prácticas argumentativas propias de la filosofía y un estilo literario inconfundible, en donde los problemas filosóficos siempre son presentados con ejemplos provenientes de otras disciplinas, principalmente de la literatura. La filosofía de Pereda que empezó como una crítica de la razón humana, recogida en *Razón e incertidumbre* y *Vértigos argumentales*, ambos de 1994, *Crítica de la razón arrogante* de 1999, en años recientes ha formulado una teoría del pensar nómada, en la cual ha dado forma a muchos de sus planteamientos anteriores. Este planteamiento se encuentra en varios libros y artículos recientes, del cual quisiera detenerme, dado los propósitos de este escrito, en *Pensar a México. Entre otros reclamos*, de 2021, así como en *Las culturas del argumentar: una tradición del pensar nómada* de 2022.

En *Pensar a México...* Pereda retoma una vieja tesis expuesta en 1998 y 2003 sobre la idea de que la invisibilidad de la filosofía

latinoamericana se puede explicar apelando a tres causas internas, tres malos hábitos intelectuales o tres grandes vicios de la razón arrogante. Estos vicios son el resultado de la razón arrogante, entendiendo por esto a aquella razón que se envicia del mecanismo de la arrogancia: orgullo desmedido, excesivo valor de sí mismo, autoafirmación que se logra despreciando a los demás. En consecuencia, la razón arrogante se enferma de tal manera que para autoafirmarse desprecia todo lo que no son sus contenidos (Pereda, 1999, 15). Estos vicios internos son en gran medida las razones que impiden armar la comunidad filosófica latinoamericana.

El primer vicio, “el fervor sucursalero”, consiste cuando una corriente de pensamiento deslumbra a la comunidad de filósofos y luego se continúan sus fórmulas el resto del tiempo. En este caso, las facultades, los institutos y los centros de filosofía en América Latina se transforman en sucursales de las casas matrices de la filosofía europea y norteamericana, reduciendo la reflexión a gestionar con esmero cuidado la empresa de origen en nuestro territorio. El segundo vicio o mal hábito es el “afán de novedades” y, en principio, se opone al primero en la medida en que, en vez de administrar con diligencia la empresa de origen en sus tierras, por ejemplo, un autor o una temática, su actitud se caracteriza por un estar siempre abierto a lo que venga. Se trata del famoso eslogan académico de estar al día, el curioso filósofo se vuelve adicto y sin rumbo, su actitud es la de una recepción pasiva que solo se informa de lo que pasa en las casas matrices del pensamiento filosófico. Frente a estos dos vicios encontramos en América Latina una corriente de pensamiento que con insistencia suele exhortarnos a liberarnos, a dejar de mirar hacia afuera para empezar a resaltar lo que somos. Su lema reza así: “hay que descolonizarse”. Sin embargo, esta sensata invitación termina deviniendo también en otro vicio, en este caso en la arrogancia de las identidades colectivas que forman los entusiasmos nacionalistas que engendran esa rareza que se suele llamar filosofías nacionales. En efecto, el “entusiasmo nacionalista” también puede ser entendido

como vicio de los contextualistas o simplemente de los latinoamericanistas.

Para enfrentar a estos vicios Pereda invita a considerar algunas de las características del tan aclamado ensayo latinoamericano. Rescatando un conjunto de tradiciones que provienen de la literatura, del periodismo, de la crónica, invocando los nombres de José Martí, Rubén Darío, Jorge Luis Borges, José Lezama Lima, Octavio Paz, Mario Vargas Llosa, este autor propone algunas notas particulares que es común a todos: la condición de frescura, condición de particularidad, condición de publicidad, condición de interpelación. Estas cuatro condiciones permiten combatir los tres vicios de la filosofía latinoamericana, pero tal vez lo más importante es que comienzan a avanzar los ejes del pensamiento nómada. En este punto su elogio del nomadismo se aprecia en la idea de no quedar atascados en las mismas experiencias y razones, invitando de ese modo a transitar en este caso al ensayo latinoamericano para superar los vicios propios de la razón arrogante.

Pero es en el siguiente capítulo, “Fragmentos de filosofía mexicana, por ejemplo”, en donde Pereda esboza de una manera más clara su teoría del pensamiento nómada que captura y reformula muchas de sus ideas previas. Estas ideas también se complementan en *Las culturas del argumentar* de una mera más teórica. Veamos estos dos escritos de manera entrecruzada para así avanzar en su teoría del pensar nómada, un pensar que, como se verá, acude a la estrategia de los rodeos para no caer en pensamientos estáticos y polarizantes. El diagnóstico sobre la filosofía latinoamericana en este caso se resume en que las discusiones suelen enredarse en la oposición entre el universalismo abstracto y los particularismos culturales. Pereda busca disolver esta falsa oposición a través del pensar nómada.

El primer modo de concebir la filosofía latinoamericana es el universalismo abstracto. Según esa modalidad no hay nada distintivo a lo que se deba hacer con expresiones como filosofía latinoamericana. La filosofía, al igual que las ciencias naturales o las matemáticas, es un campo de investigación cuyas verdades son solo universales. Por otro lado, el segundo modo es el particularismo cultural, bajo el cual la filosofía es un discurso que articula una concepción del mundo o una cultura, tal como lo hizo Leopoldo Zea. Este mapa de la filosofía latinoamericana sigue muy de cerca el diagnóstico de Luis Villoro sobre las dos posiciones que habitualmente se enmarcan en el debate: la filosofía alterada y la filosofía ensimismada. Estas posiciones, que funcionan de modo polarizante, operan como dos obstáculos para lograr la profesionalidad de la filosofía señalada por Rabossi.

Atento a su pensar nómada, Pereda apunta que estas dos posiciones que nos arrinconan hacia alguna de las dos alternativas, es una falsa oposición, una falacia que consiste, siguiendo en esta estrategia muy de cerca la filosofía de Carlos Vaz Ferreira, en tomar lo complementario por contradictorio, que en la práctica supone que aceptar una posición es descartar la otra. El pensamiento es más complejo y va perdiendo matices y se va convirtiendo en un “todo o nada”. Lo real, en cambio, es lo matizado y lo gradual. En el caso de las dos posiciones apuntadas, si se adopta el universalismo abstracto en los departamentos de filosofía latinoamericanos se postulará que el canon se encuentra ya determinado. Y si por azar aparece un problema novedoso se considerará que para prestar atención al mismo no es necesario un curso de filosofía latinoamericana. Esta es una manera, sostiene Pereda, de responder con elegancia, pero de un modo arrogante. Si por el contrario se adopta un particularismo cultural, la reacción será muy similar. Las dos perspectivas comparten una epistemología estática, pues operan como conceptos estáticos que llevan a una oposición que resulta ser falsa. Condenan a elegir: o trabajas con abstracciones y problemas generales o abandonas la

filosofía y atiendes a problemas más o menos concretos, resultados estos de concepciones del mundo o de las circunstancias específicas de ciertos grupos sociales.

Sin embargo, es posible entender este mapa bajo una epistemología nómada. Un pensamiento que, como sostiene Pereda en *Las culturas de la argumentación*, “(...) usa las diversas variantes de la estrategia de las transiciones: argumenta yendo de lo general a lo particular, o transición descendente, y de lo particular a lo general, o transición ascendente. Y lo hace una y otra vez” (Pereda, 2022, 36). En una epistemología nómada las posiciones del universalismo abstracto y los particularismos culturales dejarían de conformar una oposición. Por el contrario, estos se convertirían en los polos de un *continuum* del pensar nómada y de su uso de las estrategias de los rodeos y de las transiciones. De ese modo estaríamos ante frecuentes idas y vueltas del conocimiento, entre lo abstracto y lo concreto.

Por ejemplo, si partimos de problemas particulares que surgen de experiencias concretas que nacen del género, del color de la piel, de la lengua de pertenencia o del territorio de procedencia, pueden convertirse también en puntos de partida para formular desafíos de costumbres arraigadas. Se podría decir de ese modo que se podrá cuestionar no solo a una teoría ética o política, sino también a una epistemología, y desde esta a una metafísica sobre el lugar del cuerpo, del género, el color de la piel, etc. Sin embargo, Pereda advierte que hay que tener cuidado con los problemas que se seleccionan como válidos porque, inevitablemente, las inquietudes que se excluyen echan luces y sombras sobre lo que se incluye.

Una epistemología nómada también conduce a tener en cuenta aprendizajes universales. Estos deben operar como restricciones de costumbres particulares o singulares que, tal vez, hay que rechazar. Por ejemplo, hay que defender, sostiene Pereda, los derechos humanos. En varias regiones latinoamericanas se deben resistir las constantes violaciones de los derechos de la mujer, de las

poblaciones indígenas, de los pobres, y también de sus atropellos que a menudo se disfrazan de actitudes protectoras, o que a veces se las denomina actitudes culturales. O también es necesario indagar como una condición tan universal como la condición de verdad introduce restricciones a diversas creencias tanto explícitas como implícitas en las prácticas.

Aparece de este modo un recurso del pensar nómada que Pereda denomina “el nomadismo horizontal” o “estrategia de los rodeos”, que permite atender diversas derivaciones en apariencia extravagantes. Con esta estrategia se toman varios caminos más o menos laterales con el objetivo de echar luz sobre experiencias y acciones en los caminos principales. Esto permite, a su vez, ampliar los debates para enriquecerlos con problemas, historias, descripciones que a menudo irrumpen inesperadamente.

Por ejemplo –sostiene Pereda–, al discutir con pensamiento nómada el problema moral, legal y político de la violencia, conviene realizar rodeos para discutir también sus presupuestos políticos y económicos. O en una epistemología de la creencia, un pensar nómada considerará no sólo los usos virtuosos sino también viciosos de las creencias (Pereda, 2021, p. 65).

El otro recurso de mayor utilidad es el “nomadismo vertical” o “estrategia de las *transiciones*”, que sirve para cambiar de nivel de abstracciones. Si pasamos de niveles más abstractos a niveles más concretos de indagación se posibilitan iluminaciones recíprocas. En este caso,

(...) tal vez se atiendan –escribe Pereda– de qué modo la corrupción social y la violencia configuran en América Latina fenómenos que, aunque locales, dan que pensar: poseen repercusiones que no suelen sospecharse. O cuando se adopta una epistemología nómada, tal vez se preocupe cómo los sesgos y los prejuicios

distorsionan las creencias en México o en ciertos grupos sociales de México, o tal vez en toda América Latina (Pereda, 2021, p. 66).

Pereda ilustra el pensar nómada con el pensamiento del anteriormente citado Luis Villoro, quien a lo largo de toda su obra hizo uso de las estrategias de los rodeos y de la estrategia de las transiciones. Pereda comenta que en una de sus últimas conversaciones en el pasillo con Villoro ambos advirtieron del peligro de convertir el intercambio de argumentos de la filosofía en un juego de salón o en un vicio, “ese racionalizar que a menudo se convierte en mero rumiar que no cesa y no va a ninguna parte”, ante lo cual Villoro señaló: “a veces hay que pensar y razonar, pero otras veces hay que mirar, escuchar y sentir” (Pereda, 2021, p. 84). Esta observación le permitió a Pereda reformular el principio del pensar nómada como sigue:

Indaga yendo del vivir y su autocomprensión al pensar con rigor y razonar con no menos rigor: indaga también al mirar; escuchar y sentir con discernimiento aquí y allá y viceversa. Pero no desatiendas que, entre el vivir, el pensar, el mirar, el escuchar y el sentir, suelen establecerse complejos contrapuntos (Pereda, 2021, p. 84).

Conviene examinar ahora en qué medida las estrategias de las transiciones y de los rodeos y los principios del pensar nómada de Pereda operan como recursos para pensar de una manera más sólida la profesionalidad de la filosofía señalada por Rabossi, así como las condiciones para construir la comunidad filosófica latinoamericana apuntada por Villoro.

A modo de conclusión: pensar nómada, profesionalidad y comunidad filosófica

Al término de estas reflexiones podemos regresar a nuestra pregunta inicial: ¿por qué a pesar de haber consolidado ciertas condiciones necesarias para la práctica filosófica, los filósofos latinoamericanos no han logrado cierto grado de profesionalidad para consolidar una comunidad de investigación? Importa recordar que la profesionalidad de la filosofía consiste en la cualidad vinculada a la existencia de un conjunto reconocido de reglas de arte, al manejo adecuado de contenidos que se consideran relevantes, al reconocimiento de criterios compartidos de excelencia, a la existencia de una infraestructura institucional operativa, a la existencia de publicaciones y a la vigencia de pautas mínimas de comportamiento profesional. Rabossi identificaba dos obstáculos que no dejaban avanzar en la profesionalidad en dicho continente: el desconocimiento de los pensadores locales y los malos hábitos. Por su parte, Villoro señala que la ausencia de comunidad de filosofías se debía en nuestros países también a dos obstáculos, pero que en este caso estos se identificaban con dos figuras típicas del quehacer filosófico: el filósofo alterado incapaz de crear algo propio y el filósofo ensimismado. Así entendida la filosofía nunca podrá lograr su profesionalidad, ni formar una comunidad que implica comunicación, reconocimiento entre iguales y el compartimiento de ciertas preguntas.

El pensar nómada de Pereda, en cambio, creo que puede ser una guía muy útil para lograr la profesionalidad y la comunidad de investigación. Si se apuntan a las causas desarrolladas por Rabossi como impedimentos para lograr la profesionalidad, la primera de ellas la falta de conocimiento de filósofos locales que tiene como consecuencia la ausencia de cualquier vinculación crítica con el medio, los recursos del pensamiento nómada, la estrategia de los rodeos y las transiciones, sus frecuentes indagaciones entre lo que

sucede en un lugar y lo que sucede en otro, permitiría reconocer el tratamiento que los filósofos locales han hecho y hacen acerca de los problemas concretos de su medio como un acervo en el cual distinguiremos pensamientos originales, pero sin caer, claro está, en el esencialismo de ciertos particularismos culturales, en tanto que el nomadismo permite rodear y transitar diferentes grados del pensamiento. Por su parte la internalización de los principios del pensar nómada lograría que poco a poco se superarán los malos modales, la incompreensión del otro, la exclusión del diálogo crítico dentro de la propia comunidad de filósofos.

¿No requerimos con urgencia esta necesidad de pensamiento nómada? Pero ¿es suficiente para lograr la profesionalidad y la comunidad superar esos obstáculos apuntados por Rabossi? Si seguimos el hilo de lo expuesto hasta ahora, la respuesta es que, además de estos señalamientos, es necesario tener en cuenta que para lograr una comunidad de filosofía con profesionalidad necesitamos ciertas condiciones que hacen a toda comunidad de investigación, dos de las cuales desarrolladas por Villoro no difieren en mucho de los expuesto por Rabossi, a saber, la comunicación y el reconocimiento entre iguales, pero una tercera si se agrega como original es la de compartir ciertas preguntas que orientan a la comunidad. Lamentablemente, recuerda Villoro, en nuestras frágiles comunidades de filosofía no hemos logrado consolidar ninguna de las tres condiciones. Su respuesta es que dos figuras típicas de filósofos han operado en nuestro entorno: el filósofo alterado y el filósofo ensimismado. El pensar nómada de Pereda otra vez puede ayudar a superar estos obstáculos y de ese modo comenzar a consolidar las tres condiciones para la formación de la comunidad de filosofía.

Referencias bibliográficas

- Cabanchik, Samuel (2000). *Introducciones a la filosofía*. Buenos Aires: Gedisa.
- Caorsi, Carlos Enrique (2012). Introducción a Héctor Massa. En C. Caorsi, *Ensayos filosóficos*. Montevideo: Trilce.
- Fernández, Miguel y Hurtado, Guillermo (Comps.) (2013). *Normatividad y argumentación, Carlos Pereda y sus críticos*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pereda, Carlos (1999). *Crítica de la razón arrogante: cuatro panfletos civiles*. México D. F.: Taurus.
- Pereda, Carlos (2003). ¿Qué puede enseñar el ensayo a nuestra filosofía? En J. C. Revueltas (Ed.), *La filosofía en América Latina como problema y un epílogo desde la otra orilla*, 45-57. México D. F.: Publicaciones Cruz.
- Pereda, Carlos (2021). *Pensar a México. Entre Otros Reclamos*. México D. F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México / Gedisa.
- Pereda, Carlos (2022). *Las culturas de la argumentación. Una tradición del pensar nómada*. Guadalajara: Editorial Universitaria de Guadalajara.
- Miró Quesada, Francisco (1998). Universalismo y latinoamericanismo. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, (19), 61-77.
- Rabossi, Eduardo (2008). *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia berolinensis. Ensayos sobre la condición de la filosofía*. Buenos Aires: Gedisa.
- Rabossi, Eduardo (2003). Filosofar: profesionalismo, profesionalidad, tics y modales. En J. C. Revueltas (Ed.), *La filosofía en América Latina como problema y un epílogo desde la otra orilla*, 34-45. México D. F.: Publicaciones Cruz.
- Romero, F. (1950). *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Valdés, Margarita (2016). *Cien años de filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, Luis (1998) ¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana? *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, (19), 53-59.

Pablo Drews

Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia, España. Es Investigador nivel 1 del Sistema Nacional de Investigadores de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (SNI-ANII). Docente de filosofía en el Departamento de Filosofía de la práctica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y Docente de Historia de las ideas de La Facultad de Derecho, de la Universidad de la República Oriental del Uruguay. Su trabajo de investigación está centrado en Historia de las ideas y filosofía latinoamericana. Especialmente se dedica al pensamiento de Nietzsche y las formas de leerlo en América Latina.