

Deslinde 2-3

Revista de la Facultad de Filosofía y Letras

Septiembre-Diciembre de 1968
Enero-Abril de 1969

Dialéctica de generaciones



- Leopoldo Zea: Dialéctica de generaciones*
Wonfilio Trejo: Dos momentos del pensamiento filosófico contemporáneo
Felipe Campuzano: Una perspectiva del sentido actual de la filosofía
José Agustín: Los monstruos sagrados del cuento mexicano
Wilberto Cantón: La querrela de las generaciones en el teatro mexicano
Tomás Segovia: Notas escépticas sobre generaciones poéticas
Abelardo Villegas: México ¿una democracia capitalista?
Jesús Velasco: Significado actual de la pintura mexicana
José Antonio Matesanz: El joven historiador ante las generaciones

DESLINDE DE DESLINDE

Justino Fernández: Un simposio sobre no arte

VARIA

UN
AM

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Deslinde

Revista de la Facultad de Filosofía y Letras

Aparece cada cuatro meses

Director

Leopoldo Zea

Secretaria

Rosa Krauze

Consejo de redacción

Luis Villoro

Rosario Castellanos

Jorge Alberto Manrique

Margo Glantz

Luis Rius

Luisa Josefina Hernández

Primera edición: 1969

© 1969, Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria. México 20, D. F.

Dirección General de Publicaciones

Impreso y hecho en México

Deslinde

Revista de la Facultad de Filosofía y Letras

Año I. Número 2-3. Septiembre-Diciembre de 1968 - Enero-Abril de 1969

Sumario

- Leopoldo Zea *Dialéctica de las generaciones* 3
 Wonfilio Trejo *Dos momentos del pensamiento filosófico contemporáneo* 8
 Felipe Campuzano *Hacia una perspectiva del sentido actual de la filosofía en México* 19
 José Agustín *Los monstruos sagrados del cuento mexicano* 31
 Wilberto Cantón *La querrela de las generaciones en el teatro mexicano* 36
 Tomás Segovia *Notas escépticas sobre generaciones poéticas* 55
 Abelardo Villegas *México ¿una democracia capitalista?* 65
 Jesús Velasco *Significado actual de la pintura mexicana* 80
 José Antonio Matesanz *El joven historiador ante las generaciones* 97

Deslinde de deslinde

- Justino Fernández *Un simposio sobre no arte* 109

Varia:

- Artes Plásticas *Jorge Alberto Manrique* 112
 Debate clásico sobre teatro clásico *Margo Glantz* 114
 Marcuse y el positivismo lógico *Abelardo Villegas* 116
 Palabras al margen de León Felipe *Luis Ríos* 118

DOS MOMENTOS DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO CONTEMPORÁNEO

Wonfilio Trejo

1. Señalaba Ortega que todo pensar se presenta siempre como oposición a otro pensar que se considera erróneo y que es preciso superar. Justamente este "otro pensar" que demanda ser superado es el que proporciona la otra cara de la oposición. Para la oposición superadora siempre será su otra dimensión, su adversaria, la oposición conservadora, y como tal, lo sobreviviente. "El adversario no es nunca inefectivo pasado: es siempre contemporáneo que nos parece una supervivencia."¹

Con toda la crudeza con que el texto anterior lo destaca, el hecho es ése: que el desarrollo histórico del pensamiento filosófico se produce tanto por la vía de la asimilación o aceptación de la tradición, es decir, por la vía de la herencia o supervivencia, como por la vía de la oposición superadora. Hecho reconocido desde siempre. Otra cosa, por cierto muy distinta, es la interpretación que se dé de ese hecho, y si eran justas, por ejemplo, las que de él hicieron Aristóteles,

Hegel, o el mismo Ortega. Para este último el desarrollo histórico del pensamiento se explica, primero, por el encuentro de una generación con "el espíritu" vigente de la época o de la nación, después, por el papel dinámico de las individualidades creadoras, finalmente, por la chispa impulsora que brota al contacto de las generaciones *coetáneas* con las generaciones simplemente contemporáneas. En verdad el hecho es más complejo, y no parece que se pudiera reducir a un proceso de discrepancias y aceptaciones *internas* del pensamiento filosófico. Influjos exteriores, procedentes de las condiciones sociales y políticas, o del desarrollo de las ciencias, determinan no menos decisivamente el desarrollo de la filosofía. Esto es lo que hace particularmente difícil delinear los caracteres de un cierto periodo de la historia del pensamiento filosófico "en contraste con el cual" podamos descubrir "la figura" de un nuevo periodo.

Dilthey llegó a decir de la vida y de la historia que era una trama de azar, destino y carácter. En otros términos, ésta es la idea de que en el desarrollo histórico de la filo-

¹ J. Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, México, FCE, 1960, p. 77.

sofía intervienen líneas de fuerza necesarias y líneas de fuerza contingentes,² esto es, la idea de que el desarrollo histórico de la filosofía está determinado por ciertos antecedentes indispensables (casi como el teorema "hereda" las propiedades del axioma) cruzados por circunstancias que, ajenas al proceso interior del pensamiento, pueden dar origen a un curso diferente al que esperábamos heredar de aquellos antecedentes. Este carácter sorpresivo a veces, a veces esquivo, de la naturaleza del desarrollo histórico del pensamiento, debido sobre todo a que con las líneas del desarrollo por vía de aceptación y por vía de oposición confluyen otros factores exteriores al propio pensamiento filosófico, pero también la circunstancia de que, a pesar de todo, la historia de la filosofía tiene un curso controlable y en alguna medida un sentido unitario, nos debe poner sobre aviso para no caer en aquellas interpretaciones en las que la historia de la filosofía aparece como un proceso derivativo homogéneo e ineluctable y en aquellas otras en las que aparece como un conjunto inconexo de filosofías, sin la menor homogeneidad en algún respecto. Ante la complejidad del hecho, quizás la mejor forma de caracterizar y poder valorar un determinado periodo de la historia del pensamiento es arbitrar ciertos "modelos" de pensamiento que sirven de guía en el ordenamiento de las manifestaciones históricas y utilizarlos como lo que son, es decir, como modelos teóricos, simplificadores y aproximativos. Es lo que voy a

hacer para referirme a la filosofía mexicana que hace alrededor de quince años se consideraba vigente y que hoy por hoy muchos tienen por "una supervivencia". Para fortuna mía no tengo que arbitrar estos modelos; me parece que los que en seguida adopto sirven a mi propósito y dibujan la situación de la época en sus resgos capitales.

2, Hace aproximadamente diez años escribía Francisco Romero, en un intento por caracterizar el pensamiento iberoamericano desde el punto de vista de su voluntad de comunicación: "Como tendencias generales, deben indicarse dos contrapuestas: la *tendencia universalista*, que aspira a la integración de la especulación iberoamericana con el pensamiento mundial, y la *localista*, que procura desentrañar los elementos autóctonos adecuados para definir una postura filosófica original; la primera prepondera en Argentina y Perú, y la segunda en México y Bolivia; naturalmente, abundan las posiciones intermedias, en las que se persigue la conciliación del universalismo y el regionalismo."³

La afirmación final que hace aquí Romero es interesante, porque refrenda lo que decía de los modelos, que tienen carácter simplificador y aproximativo. Teniendo en cuenta esto, es posible hacer unas primeras alusiones a las tendencias de la filosofía en México que pueden ser reconocidas bajo el modelo universalista y o el localista; de la filosofía, por supuesto, que, en los momentos culminantes o por culminar de sus autores, estaba en pleno vigor en México hace

² Cf. Rodolfo Mondolfo, *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Argentina, Ed. Eudeba, 1963, cap. IV, pp. 55 ss.

³ Francisco Romero, "América Latina. Las Corrientes Filosóficas", *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo. Panoramas nacionales* (Madrid, Ediciones Guadarrama, SL, 1959), I, p. 132.

algunos quince años. Entre las tendencias con proyección universal que dirigían la actividad filosófica en México cabría destacar, desde luego, al movimiento neokantiano, al neotomista y un movimiento axiojurídico de fuerte influencia internacional; además, ciertos e influyentes movimientos historicistas y existencialistas que, ajenos en principio a cualquier compromiso localista, sin haber dejado de hacer filosofía regionalista, difícilmente reconocerían por motivo y justificación de la filosofía las circunstancias del área nacional o americana. Este historicismo y existencialismo se proyectó siempre, de diverso modo, hacia los problemas metafísicos que estallaban desde el fondo del historicismo y del existencialismo como filosofías universales. Sea esta una simple alusión, por lo pronto, a las direcciones dentro de las cuales se desarrollaron las diferentes problemáticas de filosofías como la de José Gaos y Eduardo Nicol. Debo advertir entre tanto que no todas las tendencias universalistas aludidas fueron expresiones puras de este modelo. Los modelos son siempre construcciones teóricas respecto de las cuales sólo cabe indicar acercamientos o alejamientos de los hechos. Como veremos en seguida, las posiciones localistas de la filosofía en México tuvieron su universalismo y algunas universalistas su localismo.

Por otra parte, hay que referirse a las tendencias localistas, de sabor vernáculo, más o menos astringente, que a la sazón desarrollaban una actividad hegemónica en la vida filosófica de México. Los orígenes de esta corriente nos son muy conocidos. Se remontan a los años —entre 1925 y 1930— en que la generación de Samuel

Ramos se encontró con la “razón vital” del historicismo de Ortega y, según lo expresa Ramos, descubrió “la justificación epistemológica” para hacer una filosofía nacional.⁴ Pero el apogeo hay que situarlo en los años a que aquí me refiero; a los años en que el perspectivismo de Ortega, el historicismo de Dilthey, y más tarde el existencialismo de Heidegger y Sartre, se habían propagado entre nosotros en tal forma, y el poder de su influencia se había elevado a tal punto que, si no las únicas, eran sí las corrientes más descollantes que orientaban y animaban las avanzadas de la investigación filosófica.

Ramos, que entonces representaba los ideales de salvación de la inteligencia mexicana, que llegó a cristalizar por esta época los vientos y mareas de la filosofía europea, había expresado que la filosofía era un producto de las circunstancias, que en la nuestra, mexicana o americana, valía, ante todo, como “*instrumento* para encontrar lo que es nuestro mundo y nuestra vida” y por “la *eficacia* para despertar de algún modo la conciencia de nuestro ser propio”.⁵ El vigor con que llegó a seducir esta idea a una generación que más tarde desunieron las contingencias de nuestro proceso histórico, puede medirse por lo que llegó a desencadenar: bajo su inspiración se formó el “Grupo Filosófico Hiperión” con un programa de filosofía concreta, un grupo que volvía su atención a la realidad de nuestro país con

⁴ Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México* (México, Imprenta Universitaria, 1943), p. 149.

⁵ *Ibid.*, p. 86. Subrayados míos.

el objeto de determinar, desde distintos puntos de vista, los caracteres de la cultura nacional, la naturaleza y las posibilidades del hombre mexicano frente a la cultura y el hombre en general. Las publicaciones de la *Colección México y lo Mexicano* dejaron constancia de lo mucho que en esta perspectiva llegó a realizarse. Aquella idea, vivamente sostenida por quienes se encontraban ya envueltos en una precipitación hacia el historicismo y el existencialismo en sus versiones particularistas, dio origen a la corriente que conocemos como "filosofía de lo mexicano" y como "filosofía americana". No es que se hubiera perdido, a fuerza de sostener el circunstancialismo filosófico de los diferentes historicismos, la conciencia de que la filosofía es y debe ser siempre una forma de conocimiento universal, o que se hubiera caído en un particularismo exclusivista. Lo que se pensaba era que, en lugar de comenzar por elaborar un sistema original de filosofía universal, para interpretar después por él la singularidad de nuestra cultura nacional o americana, debía procederse en forma contraria, partiendo de una reflexión filosófica sobre este hecho que nos es propio. Como lo afirmaba Leopoldo Zea: "Este filosofar, a diferencia de la llamada filosofía universal, tiene como punto de partida la pregunta por lo concreto, por lo peculiar, por lo original en América" para buscar más tarde su incidencia con lo universal.⁶ Se trataba, como podemos ver, de un particularismo por el grado, por el acento, y de una conciliación del universalismo y el localismo, pero *desde abajo*. No hay que olvidar el carácter aproximativo

⁶ Leopoldo Zea, "La misión de la Filosofía Americana", *Dianoia*, México, FCE, 1961, p. 49.



de los modelos que hemos adoptado. Además, según lo que anticipaba, entre las tendencias universalistas que mencioné con anterioridad las hubo palpitantes en las que también se recogieron motivos del historicismo y del existencialismo, elementos concretos; pero en estas tendencias la conciliación del universalismo y el localismo se realizaban *desde arriba*. Quien recuerde la obra de madurez del neokantismo de Francisco Larroyo, el "tomismo viviente" de Oswaldo Robles y la orientación filosófica desde la cual contribuyó José Gaos a explicar la filosofía mexicana y la americana, convendrá en esta otra variante oscilante del universalismo.

Hechas estas alusiones quisiera ahora volver sobre las *tesis* filosóficas.

3. Han tenido que pasar esos quince años para que la alternativa universalismo-localismo o las posiciones conciliadoras hayan dejado de tener sentido entre nosotros hoy en día. Los ímpetus con que antes se atacaba el problema planteado en aquella alternativa, el interés con que entonces se hacían aprestos y se adoptaban posiciones ante el problema, provenían del historicismo. Precisamente, había sido Dilthey quien denunciara que el dilema por excelencia de la filosofía estaba en la *relatividad* de toda filosofía al tiempo y al lugar y en el afán simultáneo de *validez universal*, quien declarara, para decirlo en términos de Ortega, que la filosofía no era ucrónica ni utópica, sino temporal, circunstancial, histórica. En el momento actual, sin embargo, la carrera del historicismo, como la del existencialismo, está fuera de circuito; el clima que hizo posible estas doctrinas se ha transformado y nuevas actitudes filosóficas, aunque no los

temas, inspiradas en el método de la ciencia, se vienen imponiendo en tal forma que hacen ya francamente inoperantes aquellas doctrinas. No sólo en México, sino en el panorama mundial de la filosofía.

Hace unos meses apenas que Raymond Aron aludía a una transformación semejante en la filosofía francesa. "Una fracción de la juventud francesa —decía— rechaza ahora a Sartre con la misma intransigencia que hace diez años la generación joven de la época lo hacía su ídolo... conozco muchos profesores de filosofía que enseñan ahora las verdades estructuralistas con tanta convicción como enseñaban, hace diez o quince años, las verdades existencialistas... En el tiempo del existencialismo se hacían invectivas contra el cientifismo (pretensión de la ciencia de cubrir enteramente el campo del saber); ahora en la fase estructuralista, la moda es la cientificidad."⁷ El mismo Aron, aparte de anunciar el cambio de jefatura en la filosofía francesa, de Sartre y Merleau-Ponty a filósofos como Levi-Strauss y Althusser, señala una falta concomitante de interés entre los filósofos franceses de hoy por la investigación histórica, y advierte en este artículo sobre el peligro de las modas filosóficas y del esnobismo: "Si la filosofía tiene por función la de tratar algunos temas con valor permanente o universal, es sorprendente que los filósofos puedan cambiar tan rápidamente de una convicción a otra."

En México, aunque comienza a conocerse y a difundirse el estructuralismo francés, no es a éste precisamente al que se ha dado hasta ahora una acogida como las que se han

⁷ Raymond Aron, "Intelectualidad. Peligro del Esnobismo", en *Excelsior*, 11 de agosto de 1968.

dado a otras formas de pensamiento. Se pueden establecer, no obstante, ciertos paralelos entre los cambios acaecidos actualmente en Francia y los que han tenido lugar en México. Del mismo modo que en Francia se evolucionó del existencialismo al estructuralismo por un acercamiento a la forma del pensamiento científico, en México se evolucionó del historicismo a la filosofía analítica por un acercamiento también a la actitud científica. Así como en Francia se ventilan ahora las formas o versiones más actuales de la filosofía marxista, en México la actividad filosófica que despliegan los círculos académicos del marxismo se destaca por su apertura a las últimas interpretaciones del pensamiento de Marx, lo mismo en la dirección de las ideas estéticas que en las de la historia y las ciencias naturales, por su productividad y su amplio radio de influencia.

Desgraciadamente, se opina a veces entre nosotros, de modo parecido a como lo hace Raymond Aron de la filosofía francesa de hoy en día, que los cambios que ocurren ahora en la filosofía mexicana son peligrosos síntomas de esnobismo, que obedecen más a una simple afición o apresurada inclinación por ciertas modas filosóficas que a una reflexión crítica rigurosa de las doctrinas que se adoptan y de las que se abandonan. Es el momento de revisar las tesis generales de las tendencias filosóficas a que aludí en el párrafo 2, dentro de las limitaciones de este breve apuntamiento y con la circunspección con que he utilizado los modelos.

De paso diré que no me parece sostenible un juicio sobre la filosofía mexicana del presente semejante al que expresa Raymond

Aron sobre la actual filosofía francesa. Aron, cuyos años blondos vivió como filósofo entre la década de los treinta y la de los cincuenta, habla como historicista, y, desde luego, como un superviviente. Pero lo grave de estos juicios no está tanto en que tras ellos se perciba un cierto conservatismo, o que simplemente se muestre que no tienen ya la fuerza para seducir, sino en que se pueda demostrar de los mismos que carecen de base para convencer, porque entonces resulta gratuito plantear la oposición entre "filosofía de moda" (pasajera, más o menos local, arbitraria) y "filosofía con valor permanente o universal". Creo que seguir argumentando de esta manera es sucumbir a la misma tentación, a la misma fascinación, de una alternativa que ha perdido justo su poder para seducir desde que el historicismo que le dio origen perdió también su capacidad para convencer. Hoy esta alternativa, o las posiciones conciliadoras y, por lo tanto, los modelos antes aludidos, ya no funciona en México. Diré en qué sentido: Quien invoca hoy todavía una posición filosófica más o menos prouniversalista, o más o menos prolocalista, *inspirada en el dilema* que puso en boga el historicismo, no creo que defienda más que un dogma. Esto es lo que ahora importa fundamentar.

En primer lugar, volvamos a lo que entonces sostenía Ramos: que entre nosotros la filosofía valía, *sobre todo*, como *instrumento* para encontrar nuestro mundo y nuestra vida y por su *eficacia* para hacernos conscientes de nuestro ser propio. Quienes después siguieron este criterio enfatizaron sus alcances: la filosofía entre nosotros *sólo vale* si su *aplicación* a nuestra circunstancia la justifica, o bien, si es capaz de dar cuenta

de nuestra circunstancia. Desde entonces se jugó a dos cartas. O se intentaba justificar la filosofía aplicándola al descubrimiento de nuestra realidad nacional o americana —a nuestros fenómenos sociopolíticos y culturales— o se intentaba justificarla haciendo valer que los principios universales de la filosofía que se profesaba podían ordenar aquella realidad. En ambos casos lo importante era que la filosofía *servía* a la caracterización y solución de los problemas nacionales o americanos, que se aplicaba. Se llegó a recalcar que nuestros pensadores cuando se adherían a alguna filosofía universal europea lo hacían sólo en la medida en que esa filosofía era aplicable a la solución de nuestros problemas, o en la medida en que nuestros problemas se justificaban por alguna filosofía universal. En el primer caso, no faltó quien, exagerando los alcances del criterio aplicacionista, llegara a decir que precisamente en esta aplicación descansaba el "rigor" de la filosofía. Nunca se llegó a pensar, o al menos no se puso el menor énfasis, en el hecho de que, por paradójico que parezca, tan esencial es a una determinada teoría el prerrequisito de su aplicabilidad como el de su falta de aplicabilidad, el de verificabilidad como el de su falsificabilidad. En este sentido la defensa unilateral de una filosofía *qua* filosofía aplicada aparece como defensa de un dogma, de una "teoría" asumida sin aquel auténtico rigor que proporciona la crítica de la teoría misma. Karl R. Popper afirma al respecto: "Justo porque nuestro propósito es establecer teorías tanto como podamos, debemos probarlas tan rigurosamente como podamos; es decir, debemos tratar de criticarlas, debemos tratar de falsificarlas. . . porque si procedemos sin crítica siempre

encontraremos lo que deseamos: buscaremos, y encontraremos confirmaciones, desatenderemos, y no veremos todo lo que pudiera ser peligroso para nuestra teoría favorita. Es muy fácil, de esta manera, obtener lo que aparenta ser una evidencia abrumadora a favor de una teoría que, si se la hubiera abordado críticamente, habría sido refutada."⁸

Popper sostiene que el criterio para probar la autenticidad de una teoría empírica con pretensiones de ser científica estriba en su falsificabilidad. Sorprendentemente, una teoría se prueba, no porque sea confirmable, sino porque es en principio falsificable. Este criterio ha sido muy discutido en los últimos tiempos. Naturalmente, está fuera de lugar intervenir aquí en la discusión. Si menciono estos criterios no lo hago para distraer la atención hacia asuntos que nada tendrían que ver ya con "la realidad concreta", como pudiera todavía pensarse, sino, por el contrario, para destacar un hecho muy concreto de nuestra historia reciente de la filosofía. En primer lugar, que no se puede decidir de la validez de una teoría sin una previa justificación o explicación del criterio en que descansa dicha validez, sea éste el de verificabilidad, aplicabilidad, el de falsificabilidad u otro cualquiera; y en segundo lugar, que justo esto es lo que nunca se hizo entre quienes se sirvieron del historicismo para hacer de alguna manera filosofía prolocalista, entre quienes utilizaron, por tanto, dogmáticamente el criterio de aplicabilidad. *Justificaban la filosofía por su eficacia y grado*

⁸ K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963, pp. 133-134.

de aplicabilidad, mas no, por desgracia, el criterio de aplicabilidad que se utilizaba. Y así, inadvertidamente, se hacía pasar una teoría aparente por una auténtica teoría, o se las confundía. Quizás, como se ha insistido, el acoso de las circunstancias y la urgencia de las soluciones no dejaban tiempo para detenerse en el examen de los criterios determinantes de la validez de las "teorías" que se aplicaban. Pero entonces ¿a qué motivos, si no razones, atribuir cualquier esfuerzo por resarcir esta falta de crítica estricta con una crítica, una prueba y un supuesto rigor derivados de la práctica, que ahora, por lo que acabo de indicar, se nos antojan equivocados, aparentes y confusos? En esta coyuntura, justamente, aparece la necesidad de aludir a la oposición de una forma de pensamiento que en la hora presente señala el agotamiento de los temas predilectos de nuestra reciente filosofía, y sus limitaciones teóricas.

4. Hace cosa de un año varios filósofos mexicanos intentaron pulsar lo que se denominó "el sentido actual de la filosofía en México". Luis Villoro expresó entonces que el sentido en cuestión descansaba fundamentalmente en un cambio en la idea de la filosofía y en una renuncia. A la filosofía como invención personal, sistemática, de conceptos, señaló, "hay que oponer la filosofía como análisis conceptual y como crítica radical". El sentido está en una "renuncia a la vanidad de los sistemas personales y a la vacuidad de las concepciones confusas... Acceso, en cambio, a la sencillez de la razón, a la precisión conceptual, a la claridad". Subrayó que de lo que ahora se trata no es de "acuñar" o inventar doctrinas, sino de poner en práctica "técnicas

y métodos precisos de análisis e investigación", que "antes de ser inventores debemos aprender a ser técnicos eficaces".⁹

Alejandro Rossi sostuvo en aquella ocasión un punto de vista semejante. Afirmó que lo que ha ocurrido en los últimos años en México es un cambio y una distinción en la manera de ejercer la filosofía: el mal crónico de nuestra filosofía está en la pobreza técnica con que se la ha ejercido, en la falta de dominio de los procedimientos para plantear cualquier tema y para argumentar con validez sobre "cualquier universo de discurso con pretensiones de racionalidad"; ahora se intenta tecnificar la filosofía y ver en ésta, no una cosmovisión o concepción del mundo, sino una "actividad que vigila la pulcritud lógica de cualquier sistema de proposiciones... un ejercicio en que la lógica, en el sentido amplio del 'buen pensar', le es esencial".¹⁰ Tanto Villoro como Rossi opusieron a la filosofía mexicana anterior, la que aquí se ha caracterizado como universalista o localista por el tema, una idea de la filosofía como actividad y eficacia técnicas.

Leopoldo Zea, sensible a estos últimos acontecimientos, declaró en aquella misma ocasión, que si bien "la filosofía mexicana en nuestros días aparece especialmente preocupada por la adquisición de este riguroso instrumental teórico y técnico", no debía confundirse por eso el "instrumento" con el "fin", ni hacer de los "medios" la "meta" misma de la filosofía. Su convic-

⁹ Leopoldo Zea y otros, "El sentido actual de la Filosofía en México", *Revista de la Universidad de México*, enero de 1968, p. UIV. Subrayado por mí.

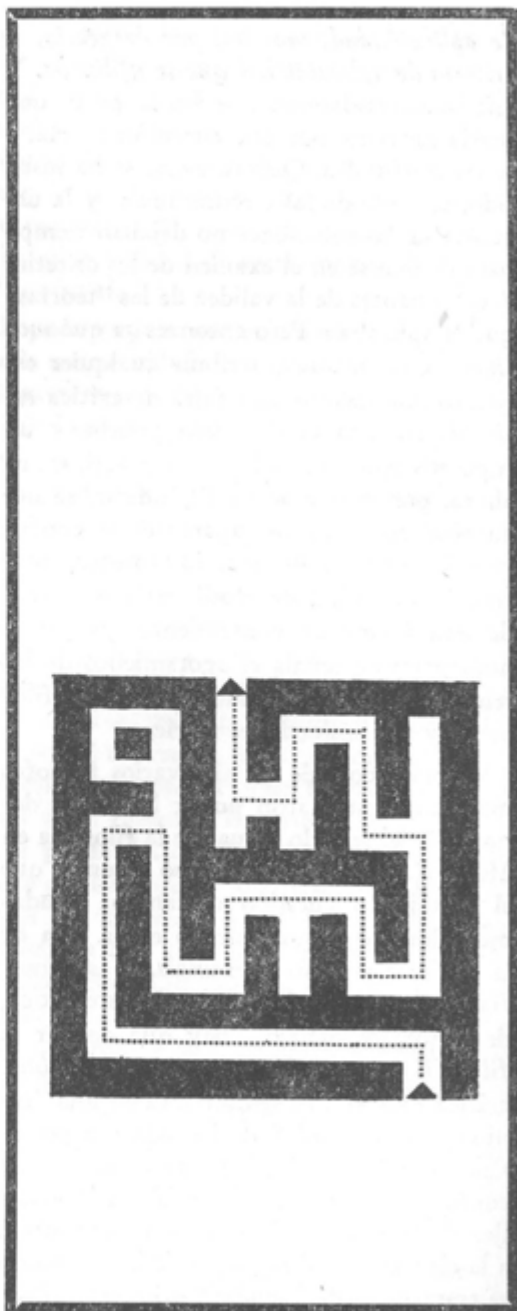
¹⁰ *Ibid.*

ción quedó expresa cuando apuntó que debía filosofarse y pensarse con mayor rigurosidad y precisión, pero "para el logro de una mayor *eficacia sobre la realidad*". Lo que Zea sostuvo, por tanto, es que la idea y la validez de la filosofía no residen en que ésta sea fundamentalmente una actividad y eficacia *técnicas*, sino una técnica *eficaz* "para el logro de las múltiples soluciones que el mundo actual reclama a todos los hombres y pueblos".¹¹

Como puede verse, estamos ante una nueva alternativa. Abelardo Villegas, en la ocasión que vengo recordando, terminó su intervención diciendo: "Sólo cuando el acoso de las circunstancias se ha atenuado —aparentemente— ha sido posible pensar en la quietud, en la intimidad, y en el rigor lógico, científico, como separado del rigor que exige la práctica. Creo que esta separación, *concebida como una disyuntiva*, es lo que explica la presencia de los estudiantes en este salón y el que ellos mismos hayan convocado a una mesa redonda sobre el sentido de la filosofía en México."¹² Pero la nueva alternativa, aunque distinta a la alternativa que surgió del historicismo y que dio origen a los universalismos y localismos matizados, continúa en cierto modo a ésta. Antes tomábamos en serio el dilema planteado por el historicismo y adoptábamos posiciones universalistas o localistas, hoy las formas de pensamiento que responden al modelo universalista o localista no nos preocupan si se inspiran en el dilema del historicismo, pero suscitan y se enfrentan a otro dilema: el de la carencia o bien la exigencia imperativa de cierta virtud

¹¹ *Ibid.*, p. VII. Subrayado por mí.

¹² *Ibid.*, p. VIII. Subrayado mío.



para manejar técnica y científicamente el pensamiento filosófico, el dilema entre filosofía y no-filosofía. *Historia non facit salutum*. Lo que pienso sobre el asunto en parte quedó expuesto en el parágrafo 3.

Pero si ésta es la acogida que se ha dado a la filosofía entendida como una técnica, como un método de análisis conceptual, por parte de quienes han sostenido una cierta forma de filosofía prolocalista, no ha sido la única. Por parte de quienes han sustentado alguna de las tendencias filosóficas que antes se ordenaron entre las preponderantemente universalistas han tenido lugar también diversos pronunciamientos. Naturalmente, en estos casos es el sistema filosófico personal que se sustenta el que determina la interpretación, la valoración y crítica que se hace de la filosofía analítica; es el punto de vista sistemático personal el que descubre el tema y el problema.

Para José Gaos, por ejemplo, la característica principal del neopositivismo, como él prefiere decir, está, "bajo el punto de vista más filosófico", en la nueva crítica de la metafísica, en el análisis disolvente de las proposiciones metafísicas, y en general, en la actitud analítica que adopta el neopositivismo *ante* los conceptos y proposiciones fundamentales de la filosofía. Esto es así porque aquel aspecto es el que cae particularmente bajo el punto de vista de su personal filosofía de la filosofía. "El neopositivismo parece, sin embargo, prometededor aún, principalmente, bajo el punto de vista más filosófico, con el replegarse, en sus representantes al par más recientes y más interesantes, sobre los análisis por lo pronto sistemáticos, pero lo más rigurosamente metódicos, de los principales con-

ceptos filosóficos y tipos de proposiciones y raciocinios filosóficos, o sea, sobre la línea tradicional de la filosofía del origen de las ideas y *su* filosofía de la filosofía."¹³

Francisco Larroyo, quien siempre ha mantenido que la filosofía es ante todo un método, una reflexión crítica sobre las ciencias particulares, exalta en cambio el carácter metódico, estrictamente lógico, de la filosofía analítica. Pero después de convenir con esta filosofía que antes que ontología o axiología la filosofía es metodología subraya, en tono polémico: "El medular equívoco de la filosofía analítica reside en desconocer que existen diversos métodos y que cada método está ligado a una materia u objeto de conocimiento. Echando mano del método deductivo, por ejemplo, no se puede hacer biología. Los conocimientos biológicos se descubren gracias a un método empírico y casi siempre experimental. A su vez, dicho método empírico y experimental es impropio para explorar en los dominios de la matemática... La filosofía analítica, sobre todo en su última formulación (el último Wittgenstein), cree poder iluminar con *su* método de la verificación toda proposición lingüística, sea de la vida cotidiana, sea de la más alta matemática."¹⁴

La misma selección que se hace de aquel aspecto en que fundamentalmente consistiría, acertada o equivocadamente, la filosofía analítica, denuncia el criterio, el punto de vista sistemático, de la filosofía desde

¹³ José Gaos, *Filosofía contemporánea*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962, p. 294.

¹⁴ Francisco Larroyo, "En torno de la filosofía Analítica", *Revista Mexicana de Filosofía*, núm. 10, México, 1966, pp. 12-13.

la cual se la interpreta y valora. El peligro está en la desfiguración que puede producirse. Por ejemplo, si por filosofía analítica se entiende la que se restringe al análisis lingüístico de las expresiones del uso *ordinario*, o bien la que se aplica al análisis de los conceptos, hipótesis, teorías y métodos de la *matemática* y la *ciencia*, no es exacto que la filosofía analítica consista en una filosofía de la *filosofía*. Además, no hay un *método* privativo de la filosofía analítica para abordar cualquier *objeto* de conocimiento, sino una *actitud metódica* para prevenir, por un método u otro, las *formulaciones* imprecisas de los problemas filosóficos o científicos. En este sentido la filosofía analítica pretende presentarse como ciencia, pero no porque repita el trabajo de la ciencia, sino porque se orienta en la forma y actitud técnica con que trabaja la ciencia. La filosofía coincide con la ciencia en este respecto, no en lo que se refiere a la materia de conocimiento; la generalidad de los problemas sigue siendo el distintivo de la filosofía.

En las disonancias que he expuesto en los últimos dos párrafos consiste, creo, lo que separa a las filosofías y las generaciones de ayer de las de hoy en México. Lo que hoy une a las nuevas promociones en contraste con las de ayer, y lo que permite descubrir la figura de nuestro momento, para servirme de una metáfora, es un triple rechazo: ni filósofos saciados, satisfechos con cierta escuela, doctrina o partido, e interesados sólo en "aplicar" o confirmar determinada doctrina; ni filósofos hambrientos, pero sin dientes, afanosos de tratar los problemas ontológicos, epistemológicos y axiológicos, sin el recurso poderoso de las técnicas del análisis filosófico contemporáneo; ni filósofos con dientes, pero sin apetito, provistos de las técnicas rigurosas del análisis y que no se interesan, sin embargo, por los problemas clásicos de la filosofía.¹⁵

¹⁵ Véase de Mario Bunge: *The Myth of Simplicity*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, NJ, 1963, p. 17.

