

Persiguiendo fantasmas

Alejandro Herrera Ibáñez

El propósito de estas líneas era, inicialmente, reseñar el libro de Fernando Salmerón: *La filosofía y las actitudes morales* (Siglo XXI, 1971). Pero los elementos brindados por Juan Garzón Bates en un número anterior de esta revista* me sugirieron que vale más la pena mostrar al lector un ejemplo palpable de lo que puede ser la mala lectura de un libro. En efecto, el artículo de Garzón es por sí mismo una llamada de atención sobre los peligros que entraña leer un libro sin desembarazarse previamente de prejuicios partidistas que no hacen sino llevar a la expresión de juicios que nada tienen que ver con la obra que se pretende haber leído. Hay en él toda una serie de malentendidos que conviene disipar.

Comenzaré, pues, poniendo en duda que "toda filosofía... muestra tarde o temprano su dependencia de estructuras sociales e intereses políticos". Esta es, sí, una verdad, pero a medias. Es cierto que toda manifestación del pensamiento humano está relacionada de una forma u otra con las estructuras sociales existentes y que, en este sentido, "depende" de ellas (sin que se vea claramente lo que en el contexto de la cita anterior signifique la palabra "dependencia"); pero lo que resulta insostenible es que toda manifestación del espíritu humano dependa igualmente de intereses políticos. Es un hecho innegable que algunas filosofías han sido utilizadas por dichos intereses, pero de esto no se sigue que toda filosofía se encuentre necesariamente en la misma situación. Resulta difícil pensar (y no creo que se deba a carencia de imaginación) que, por ejemplo, el *cogito* cartesiano haya sido formulado para dar complacencia a determinados intereses de la política renacentista, con todo y que el *cogito* no puede desligarse de la situación social en que nació. Igualmente absurdo resultaría imaginar que la *Ofrenda musical*, compuesta por Bach, tenga alguna relación intrínseca con intereses de la política, a pesar de que esté dedicada a Federico el Grande de Prusia. Naturalmente, fue posible que Hitler utilizara (y violentándola) la filosofía nietzscheana del hombre para dar satisfacción a sus ambiciones de poder, pero resultaría ingenuo pensar que algún político, por listo o tonto que sea, pueda tener la "brillante" idea de utilizar para sus fines la fenomenología

de Husserl, el principio de individuación de Aristóteles, la teoría de los universales de Abelardo, la definición del número en Frege, la fundamentación de las matemáticas de Russell y Whitehead o el concepto heideggeriano de mundanidad del mundo. Por eso, decir que la filosofía analítica "es la expresión más acabada del universo tecnológico" es falso. Es falso, porque a la tecnología le tiene sin cuidado que se haga o no filosofía analítica, porque con o sin ésta la tecnología seguirá produciendo lo que produce, a menos que Garzón crea que el trabajo de las computadoras depende de los filósofos analíticos, y en tal caso se encuentra en un grueso error. ¿Qué decir sobre la afirmación de que la filosofía analítica encubre una función política? Si a alguna "corriente" filosófica no se debe acusar de comprometerse políticamente (o si se le debe acusar de no comprometerse, como se quiera), ésta es la filosofía analítica, la cual pretende funcionar tanto bajo el capitalismo como bajo el socialismo, en Oriente y en Occidente, y estas pretensiones de universalidad no tienen por qué ser motivo de escándalo, puesto que no ha existido nunca una filosofía que carezca de tales ambiciones. Lo único que pide la filosofía analítica es que dichas ambiciones pasen antes por el crisol de ciertos métodos que nada tienen que ver (como Garzón supone) con la tecnología, con la experimentación científica ni con la estadística. La filosofía científica, por otra parte, recibe tal nombre no porque trate de adoptar los métodos de la ciencia, sino porque concentra su atención en el lenguaje y métodos de la ciencia, lo cual es muy distinto. Afirmar luego, más específicamente, que la filosofía analítica en México es un instrumento del "desarrollismo mexicano" es algo que suena ridículo. Después de esto no cabe sino la conclusión de que quien es capaz de sostener tales ideas se ha formado un concepto fantasmagórico de la filosofía analítica; y a esto yo le llamo perseguir fantasmas, porque la filosofía analítica que Garzón persigue no existe como es concebida por él ni se vislumbra como tal en ninguna de las páginas del libro de Salmerón. Si, como Garzón piensa, "el significado de esta filosofía es... desarrollar al país, sin tropiezos políticos, al nivel de la sociedad industrial", resulta paradójico que México y demás países subdesarrollados muestren tan poco interés económico en el fomento de tal filosofía. Ojalá Echeverría y demás gobernantes estuvieran tan erróneamente convencidos como Garzón; pero desafortunadamente solo Garzón es conocedor exclusivo de la secreta trascendencia política de la filosofía analítica (ojalá los políticos supieran, al menos, que existe una cosa llamada "filosofía analítica"; sería un dato más en su acervo cultural, aunque quizá no les sirviera de nada).

Por otro lado, es cierto que la filosofía analítica contribuye de una manera fundamental al fortalecimiento de un ambiente de cultura donde sean altamente valorados la racionalidad científica y el progreso social; ¿quién tiene algo en contra de la racionalidad científica en cuanto tal, independientemente del uso que se haga de ella, lo cual es problema aparte? ¿y acaso son

incompatibles las ideas de racionalidad científica y de progreso social, sea cualquiera el sentido en que esta última se entienda? No hay, por tanto, razón para llevar más allá de sus límites tal afirmación pretendiendo que dicha contribución de la filosofía analítica la convierte en un aliado del capitalismo. Igualmente extraño resulta hablar de "el tipo de verdad de las ciencias que se han desarrollado en el capitalismo occidental", como si hubiese otras ciencias con otros tipos de verdad, y como si éstas fuesen cultivadas por países no capitalistas (tal vez se podría hablar aquí del yoga, la acupuntura y la medicina a base de hierbas; ¿merecen éstas el nombre de ciencias, desde cualquier punto de vista, occidental o no occidental?); a qué "tipos de verdad" se refiera Garzón, resulta bastante oscuro. Garzón confunde además, en una forma difícil de creer, la "función pedagógica" de que habla Salmerón con la "función social" de la filosofía analítica; porque inmediatamente después del trozo que Garzón cita, Salmerón continúa así: "A todo aquel que se ejercita en ella enseña hábitos de pensamiento crítico, penetración lógica, destreza para seguir el argumento, precaución frente a creencias y principios" (p. 170). A esta función pedagógica se refiere el autor del libro, y no a ninguna truculencia política de ciencia-ficción. A lo largo de su artículo, Garzón insiste en que nuestra sociedad tecnocrática da a las ciencias un valor incondicionado cuando debería, dicha sociedad, percatarse de que "no podemos privilegiar ahistoricamente las verdades abstractas de la ciencia actual como eternamente válidas", dando así origen a lo que Garzón llama el "sofisma científicista"; asimismo la filosofía de esta sociedad tecnocrática pretende ser la "propietaria y gerente de la realidad", olvidando que también existen la imaginación, la magia, el mito, la poesía y la "razón técnica". Pero esta descripción de las ciencias y de la filosofía está totalmente desviada, porque una cosa es pretender, como siempre será natural y necesario, tener razón en lo que se afirma, y otra estar dispuesto a corregir las propias afirmaciones si se ofrecen en contra argumentaciones convincentes. Nadie más convencido de la caducidad y la efímera vida de las verdades científicas que los mismos científicos contemporáneos. Pero la caducidad de dichas verdades depende de nuevas argumentaciones que inclinen a abandonar las inmediatas anteriores; dicha caducidad no depende, por tanto, del cambio de organización social, a menos que al frente de dicha organización se encuentre algún tiránico y caprichoso gobernante que pretenda acabar con el pensamiento científico, lo cual vuelve a sonar a ciencia-ficción (y yo concedo cierto valor a las aventuradas predicciones de algunos futurólogos, pero no a estas no ya predicciones sino adivinaciones). En cuanto a las pretensiones de ser "propietaria y gerente de la realidad", creo que Garzón exagera sobre todo si se refiere a la filosofía analítica, porque si bien ésta, como toda filosofía, pretende que sus afirmaciones son verdaderas, por su misma naturaleza analítica está sujeta a continua revisión y no ignora, por otra parte, los

* Revista de la Universidad, v. XXVI, Núm. 12, p. 35.

mundos poéticos, mágicos, religiosos, científicos e incluso místicos; antes bien, los somete a análisis para darle a cada uno su lugar. Este es el grande error: confundir la filosofía analítica con el análisis de las ciencias exclusivamente. Otro error de Garzón consiste en pensar que la filosofía analítica intenta "extender una metodología particularmente eficaz en el manejo de cosas, a todo tipo de problemas", como si se quisiera hacer de la filosofía una ciencia más. Este malentendido proviene de la afirmación de que la filosofía debería utilizar métodos que la sacaran de sus perpetuas antinomias y la acercaran un poco al rigor y la objetividad científica. Pero acercarse en este sentido a la ciencia no significa identificarse con ella, puesto que, en primer lugar, los métodos de análisis no insinúan por ningún lado la observación, experimentación, muestreos y demás técnicas de investigación científica. La filosofía presupone el conocimiento del mundo, pero no se identifica con la ciencia y las otras actividades que proporcionan dicho conocimiento. Indudablemente, el apelativo de "filosofía científica" es el que ha llevado a dicha confusión a las personas que no se han tomado la molestia de acercarse un poco más a ver qué es esta "filosofía científica".

Digamos además que cuando Salmerón dice que la investigación científica (y la filosofía, si así se quiere) rechaza la interferencia de agencias extracientíficas que alteren sus metas, está tocando el punto de la neutralidad científica en cuestiones políticas, lo cual me parece muy benéfico y nada reprochable. La ciencia y la filosofía no están, en cuanto tales, al servicio de fines políticos; son los hombres —concretamente, los políticos— quienes ponen estas disciplinas a su servicio en la medida de sus conveniencias, y esto es inevitable. No hay que acabar con esta ciencia y con esta filosofía; más bien hay que cambiar al hombre que las utiliza. Decir, por otra parte, que el lenguaje científico, "gracias a su valor emocional, apoya el conformismo social y deforma las posibilidades de cambio real" es simplemente confundir niveles, porque no es que el lenguaje de la ciencia apoye o no apoye el conformismo social. Es que sencillamente la ciencia no tiene nada que ver ni

con el conformismo ni con el anticonformismo, independientemente de las repercusiones sociales que pueda tener.

Finalmente, motivado una vez más por el error de confundir filosofía analítica y ciencia, cree Garzón que el análisis histórico que presenta Salmerón de la filosofía en México (pp. 86-90) "postula como criterio de validez de una filosofía su mayor o menor cercanía a las ciencias naturales". Esto es falso. Lo que Salmerón postula es una filosofía que no se halle en lucha con la ciencia (p. 89), sino que, al contrario, la tome en cuenta antes de hacer generalizaciones sobre el mundo, sin identificarse, naturalmente, con ella. El lector que desee comprender cabalmente lo que en este artículo he discutido debe, sin duda alguna, acudir al libro de Salmerón y leerlo, dejándose de charlas de café y tradiciones orales que corren de generación en generación. Sólo leyendo el libro podrá saber si tengo o no razón en las críticas que he apuntado sobre una mala lectura de él.

Tal parece que Garzón escribió su artículo motivado por la afirmación de Salmerón: "lo que interesa es llamar la atención sobre la inminencia de un cambio de orientación de los estudios filosóficos y sobre la manera de acelerarlo" (p. 98); viendo en esto una amenaza para el marxismo, que se discute libremente en la Facultad de Filosofía y Letras de esta Universidad. Pero el marxismo no tiene nada que temer de una tendencia que pretende introducir un poco de rigor en filosofía; rigor que, en última instancia, sería de utilidad también para un marxismo que se dice científico. Creo que ya debería ponerse fin a toda una serie de falsas polémicas que se han querido construir artificiosamente entre "marxistas" y "filósofos analíticos" mexicanos. Los "marxistas" deberían preocuparse por hacer un buen marxismo, y los "analíticos" por hacer buena filosofía analítica; ambos, a su vez, no deben cerrarse anticipadamente a un diálogo que puede resultar fructífero. ¿Por qué en lugar de estar armando "guerras" no se piensa en buscar el camino de la colaboración? Espero que esta sugerencia no sea interpretada como una sucia artimaña más de los "burgueses capitalistas" para mediatizar a las "conciencias revolucionarias" del país.

El oro de los tigres de Jorge Luis Borges

Carlos Montemayor

No haré aquí una apología de Borges ni un ensayo ambicioso (no al menos en este tiempo): sólo comentaré algunas ideas a propósito de su último libro de poemas, *El oro de los tigres*.*

Borges es hoy para el escritor y el lector latinoamericanos la referencia literaria más sólida. Pero si su prosa es el refugio más sensato y rico para nuestro idioma en este tiempo, su poesía no siempre ha sido aceptada. En México sólo contados escritores se han referido seriamente a él. Hace treinta años, Villaurrutia celebró los poemas de Borges —y en especial los alejandrinos esdrújulos de la "Noche cíclica"— en el *Hijo pródigo*. En la *Revista Mexicana de Literatura*, mayo-junio de 1964, aparecieron un ensayo de Ramón Xirau sobre la refutación del tiempo en Borges y otro magnífico, de Juan García Ponce donde señala el carácter autobiográfico de su literatura y cómo detrás de su obra laberíntica y libresca llegamos al otro Borges. Por último, y en fechas más recientes, el cuidadoso ensayo de Salvador Elizondo. Pero Borges, a pesar de esa desatención es la expresión más alta de nuestra literatura hispanoamericana.

Una confusa oposición encuentra su obra en algunos círculos. En parte porque a unos parece detestable su actitud política (que él asume con más sinceridad, o con menos histrionismo, que los que en nuestro país asumen superficial o provisionalmente la otra). Pero si en sus ideas políticas no es revolucionario, su literatura ha sido la principal revolución de la literatura iberoamericana. Su obra de libertad y conciencia es la más importante de nuestra época. El miedo al idioma un tanto ingenuo que solemos tener en nuestras tierras preocupa a otros, pues careciendo de la libertad interior para pensar, estudiar o entregarse a la inteligencia (o abuso literario, dice Borges), que también es real, humana, profunda, como la otra realidad cotidiana, prefieren desconfiar y aceptan otra literatura donde aparezcan los sustantivos explotados del compromiso político o del realismo, que les permiten hablar durante horas —o escribir durante horas— sin terminar de hablar y sin empezar nunca a decir algo, como advertía Quevedo. Mas la pobreza literaria de quienes piensan así ya la ha señalado Cortázar; prefieren evadirse de lo mejor de Borges

* Jorge Luis Borges: *El oro de los tigres*, Buenos Aires, Emecé, 1972.

