

XV CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

Varna 1973

Del 17 al 22 de septiembre nos hemos reunido en Varna casi 2.000 personas provenientes de las distintas partes del mundo. El común denominador de esta multitud era la dedicación a la Filosofía. La concentración en un lugar posibilita la convivencia y la intercomunicación, las cuales facilitan una gran acumulación de materiales que pueden recogerse en poco tiempo y servir luego de guía en el lento trabajo de cada día. Dar una idea de esa acumulación de materiales y a través de los mismos de la situación de la filosofía en nuestro mundo es lo que constituye la pretensión de esta crónica. Si tenemos en cuenta la magnitud del congreso se hace a primera vista poco menos que imposible dar una idea del mismo sin caer en la simplificación. Con el ánimo de escapar a ésta vamos a plantear un esquema orientador que nos sirva de hilo conductor a lo largo de nuestra exposición y que nos permita a la vez concentrarnos en el núcleo de las muchas y variadas cuestiones allí planteadas. El siguiente esquema puede servirnos como representación gráfica de lo allí tratado desde muy distintos puntos de vista:

Una primera consideración del gráfico nos hace caer en la cuenta de que este XV Congreso internacional de filosofía se caracteriza por ser más "tópico" que los anteriores en cuanto a las materias conforme a las cuales estaba estructurado, tal como dijo Leo Gabriel en la conferencia de prensa presentadora del mismo.

Las sesiones plenarias (cuatro) con sus correspondientes coloquios (seis) desarrollaron esos tres grandes bloques apuntados: "Filosofía y ciencia" (nivel A del gráfico), "Moral y cultura" (punto O del gráfico) y "Hombre y tecnología" (nivel B del gráfico).

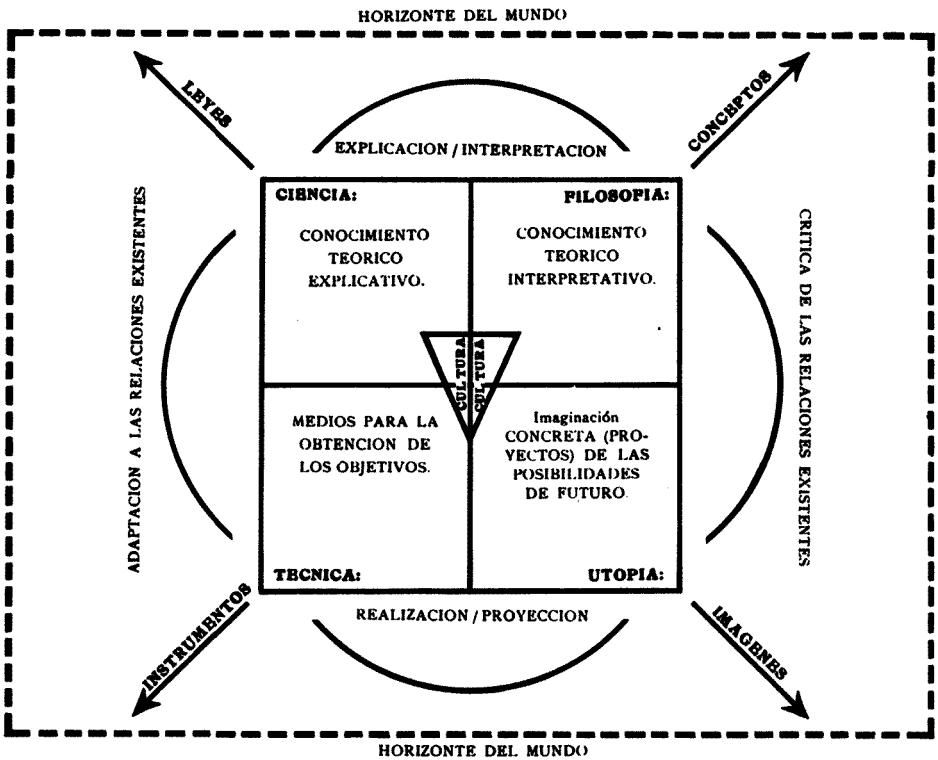
En la sesión plenaria sobre filosofía y ciencia dos fueron los problemas básicos que se plantearon. Por una parte el problema acerca del papel de la dialéctica en el desarrollo del conocimiento científico. Hay que resaltar el hecho de que el tema de la dialéctica fue el más ampliamente tratado a lo largo de todo el Congreso. El Instituto internacional de filosofía organizó un simposium especial sobre el tema de la dialéctica, en el que se desarrollaron los siguientes aspectos: "Dialéctica griega", "Dialéctica y diálogo", "Dialéctica y retórica" y "Dialéctica hegeliana y marxista". Es claro que el término "dialéctica" no tiene un sentido unívoco sino polivalente, su significado varía según sea la posición (opción de base) del interlocutor. Este aspecto hace difícil la síntesis de la problemática discutida. En lugar de apuntar algún resultado concreto dentro de esta discusión podríamos decir que se trata de una problemática abierta y de gran actualidad.

El segundo problema planteado dentro de esta temática es el de la relación filosofía/ciencia. Y en el tratamiento del mismo destacó la tendencia a la no disgregación de ambos saberes como paralelos e incommunicables. André Mercier (Suiza)

en su comunicación: "La filosofía y la ciencia" hizo un planteamiento muy claro del estado actual de la cuestión. La restricción cientista ha conducido al establecimiento de un abismo poco menos que insalvable entre la ciencia y la filosofía. Y esto hasta tal punto que podemos hablar de "dos culturas distintas e incluso enemigas en el seno de una sola y única sociedad". "El hecho es que los pensadores de la generación que ha precedido a la mía se han separado —podría quizá decirse que voluntariamente— en dos campos, un poco a la manera de la querrela entre los antiguos y los modernos, correspondiendo estos últimos a aquellos que querrían hacer de la sola ciencia el único criterio de una buena filosofía. Esta separación ha tenido lugar no solamente en el seno de las actividades académicas, sino que ha llegado incluso hasta el plan de las organizaciones nacionales o internacionales de la cultura; ella, por decirlo así, se ha politizado, ella ha llegado a ser a su vez, si no una querrela, al menos una controversia".

"Pero en nuestros días, este estado de cosas no satisface casi a nadie, como si se tratara de una pesadilla. Así pues, deberíamos colaborar todos para establecer, no la antigua unidad ya que las cosas del pasado no retornan ya tal cual fueron, sino una nueva cohesión entre los componentes del pensamiento".

Un intento interesante de cohesión entre los componentes del pensamiento fue el llevado a cabo por B. M. Kechov (Rusia) en su comunicación: Sobre la síntesis



Triángulo de la cultura: Punto O.
 Ciencia / Filosofía: Nivel A.
 Técnica / Utopía: Nivel B.

de las ciencias. Tomando como punto de partida la síntesis primaria teórica en cuanto descubrimiento de la ley o creación de la teoría podríamos describir todo el proceso sintético de los saberes de acuerdo a los siguientes pasos: a) Extrapolación de la ley o teoría; b) desencadenamiento de la lucha de las teorías concurrentes y c) cimentación, fundamentación y "pivotación" de las ciencias. Este proceso sintético se estructura en tres grandes dominios: el de la naturaleza (ciencias naturales), el de la sociedad (ciencias económicas y sociales) y el del pensamiento (filosofía). En esta visión global la filosofía, en cuanto filosofía dialéctica, es considerada como la ciencia que estudia las leyes generales de cada movimiento en la naturaleza, en la sociedad y en el pensamiento y constituye el nudo de convergencia de todos los dominios del conocimiento humano. Es cierto que el pensamiento puede ser discutido en algunos puntos, pero no deja de tratarse de un intento sintomático del estado actual de la cuestión en cuanto a la relación, filosofía/ciencia, motivo por el cual lo traemos aquí a colación.

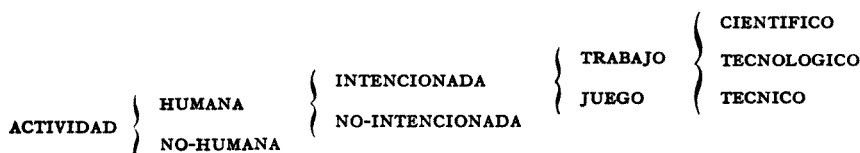
La segunda de las sesiones plenarias sobre "moral y cultura" se polarizó en la búsqueda de nuevos planteamientos para la ética. Los puntos de vista aportados eran muy dispares. No obstante podía detectarse una problemática común. En primer lugar el hecho de que en muchas sociedades actuales tiene lugar una escisión entre cultural y moral, lo cual hace imposible un buen planteamiento del fenómeno moral; ya que como decía Vojan Rus (Yugoeslavia) "ningún fenómeno moral es posible sin que, en su estructura, estén sintetizados todos los elementos mencionados: la situación social, la disposición moral subjetiva, la concepción de un valor nuevo y su realización mediante una actividad particular en una relación nueva de hombre a hombre". La escisión cultura/moral lleva a planteamientos sicologistas, y abstraccionistas debido fundamentalmente a la eliminación o el olvido del efecto de hombre a hombre y de la totalidad de la acción. Para un justo planteamiento de la ética se hace, pues, necesario en nuestro momento el enfrentamiento de la transformación social como la creación de condiciones para el establecimiento de una unidad orgánica entre moral y cultura. Desde esta perspectiva pasa a primer plano en la ética la estructura de la acción creadora. Este momento de la creatividad en la ética no ha sido tenido suficientemente en cuenta por la ética abstraccionista y sicologista, que "concebía la moral más bien como contemplación, como deducción de leyes morales dadas y uniformes y como intuición de esencias morales dadas y no como creación del hombre". Se hace, por lo tanto, necesario enfrentar el análisis de la acción y de la actividad y deducir de ese análisis las consecuencias que derivan para el planteamiento de la ética. No es suficiente aludir de pasada a ello como hace Kant cuando subraya que el fin moral incluye "la actividad como el medio por el que se llega al efecto".

Jon Tudosescu (Rumania) en su comunicación: "Estructura de la acción humana" intenta situar la complejidad de toda esta problemática en el contexto de la llamada praxeología. Esta nueva disciplina autónoma (praxeología) o teoría de la acción social) es obra de Talcott Parsons (*The structure of Social Action*, New York, The Free Press, 1937 y 1966) y de Tadeusz Kotterbinski (*Praxiology - An introduction to the Science of Efficient Action*, Oxford, Pergamon Press, 1965). Dada la importancia de la acción y de la actividad la praxeología constituye no solamente una disciplina importante en el conjunto de las ciencias humanas, sino incluso un capítulo metodológico necesario para las actuales demarcaciones que pretenden volver operacional el discurso filosófico.

Una tarea importante dentro de este dominio es la clarificación del lenguaje

con vistas a demarcar la esfera de la práctica. Las posiciones son muy variadas y no es fácil llegar a un acuerdo de base. Es interesante la sugerencia de P. Caws (USA) de que hoy se hace necesario un trabajo analítico más amplio del concepto de praxis antes que su aplicación a dominios complejos pueda ser llevada a cabo con claridad.

La tercera de las sesiones plenarias: "Hombre y tecnología" cierra de alguna manera el núcleo de la problemática del Congreso. El concepto de "tecnología" ha emergido durante los últimos años con una abundancia tal que ha llegado a constituirse en uno de los mayores tópicos. S. F. Kasprzyk (USA) en su comunicación: "Sobre el concepto de tecnología y sus relaciones con ciencia y técnica" se esfuerza por llevar a cabo una clasificación conceptual de qué sea la tecnología. Partiendo de una primera descripción de la misma como una forma de la actividad humana y una forma del conocimiento humano llega a situarla dentro de la esfera del trabajo tal como aparece en el siguiente diagrama ilustrativo:



Caracteriza el trabajo técnico como la mera manipulación de las cosas, el trabajo científico como la comprensión de la naturaleza de las cosas y el trabajo tecnológico como la sistematización de las técnicas dadas; y llega a la conclusión de que el papel del tecnólogo estriba en servir de lazo de unión entre el técnico y el científico. La tecnología forma un puente entre la ciencia y la técnica, entre el conocer "teórico" y el actuar "práctico". El autor sintetiza todo su esfuerzo de clasificación en un esquema que es muy ilustrativo:

| FORMAS DE TRABAJO | PROPOSITOS | | MEDIOS | | FINES |
|---------------------|--|------------------|---|---|---|
| TRABAJO CIENTIFICO | Motivado por un interés cognoscitivo o teórico. | Conocer el qué | Métodos, instrumentos y habilidades del descubrimiento. | Guiado por las reglas sistemáticas de la investigación. | Conocimiento teórico en la forma de teorías y leyes. |
| TRABAJO TECNOLÓGICO | Motivado por un interés pragmático o instrumental. | Conocer el cómo | Métodos, instrumentos y habilidades característicos de la invención. | Guiado por el conocimiento teórico y por la práctica eficaz. | Conocimiento instrumental en la forma de reglas sistematizadas. |
| TRABAJO TÉCNICO | Motivado por un interés práctico o productivo. | Hacer o producir | Métodos, instrumentos y habilidades característicos de la producción. | Guiado por los sistemas de reglas previstas para el hacer y producir. | Cosas hechas o producidas. |

Según el autor esta caracterización conceptual de la tecnología abarca el antiguo y originario significado de la palabra así como sus modernas acepciones en su uso cauteloso.

Demarcado el dominio de la tecnología podemos ahora hacer alusión a algunos de los problemas más reiteradamente presentes en las distintas comunicaciones. Queremos destacar en primer lugar el tema de la humanización y el progreso social y sus conexiones positivas y negativas con la técnica. En esta línea se hace necesario el estudio de las formas específicas que el hombre, en la prosecución de sus objetivos, va confiriendo a las estructuras originarias (entorno); y del triple control de la tecnología: técnico, intelectual y social. Si tenemos en cuenta este triple control se nos hace manifiesta la importancia de la técnica con respecto al tema del humanismo.

La temática de la técnica incide en último término en la pregunta por el hombre y su naturaleza. Si se interpreta al hombre como "un agregado de todas las relaciones sociales", ello significa que un tal agregado incluye no solamente las respectivas relaciones sociales en las que existe, sino también una cierta parte de la experiencia de la historia y cultura humanas. De manera que el hombre se manifiesta a sí mismo como una personalidad no en contemplación de sí mismo y del mundo, sino en el trabajo y en la transformación consciente de la naturaleza, de la sociedad y de sí mismo. La actividad creadora viene a constituir una de las propiedades más características del hombre. Teniendo en cuenta estas indicaciones puede comprenderse mejor el alcance de la problemática abarcada bajo el título genérico de "Hombre y técnica".

El abanico de cuestiones tratadas tal como hemos ido desplegándole en nuestra crónica para dar una idea de la problemática del Congreso nos da pie en este momento para sacar algunas conclusiones.

1) Queda clara la caracterización de la temática del Congreso como la "más tópica" con relación a la de los anteriores Congresos. Las aportaciones de los comunicantes en general incidieron sobre las más permanentes de las preguntas "canónicamente" filosóficas: ¿Qué es la filosofía en el actual contexto de la revolución científico/tecnológica? ¿Cómo hay que fundamentar la ética? ¿Qué es el hombre?

Al llegar a este punto no puedo por menos de recordar aquellas famosas palabras de Kant en su *Lógica*: "Una filosofía según esta última significación (según el concepto universal de razón) es la ciencia de la relación entre todo conocimiento y todo uso de la razón por una parte y el objetivo final de la razón humana por otra; objetivo al que todos los otros están subordinados como al fin supremo y en el que ellos deben unificarse."

El campo de la filosofía según esta significación puede reducirse a las siguientes cuestiones:

- ¿Qué puedo saber?
- ¿Qué debo hacer?
- ¿Qué tengo derecho a esperar?
- ¿Qué es el hombre?

2) El actual desarrollo de la ciencia y de la técnica exige de la filosofía una capacitación adecuada a la problemática por ellas planteada. Pero esto no quiere decir que deba reducirse la filosofía a un hermetismo nebuloso sólo accesible a una

minoría elitista de especialistas que, aislados de la sociedad y sus problemas más inmediatos, se comunican a través de un lenguaje particular y cerrado a los no iniciados. En un mundo en el que los hombres contemporáneos se encuentran menos en contacto con las opiniones y los valores que con las cosas, a las cuales se encuentran sometidos, la filosofía en cuanto crítica de las relaciones existentes sigue esforzándose para que la ciencia y la técnica consideradas como productos de la actividad intelectual del hombre constituyan la objetivación creadora del mismo y no su prisión y esclavitud.

Si dejamos ahora el núcleo del Congreso y dirigimos nuestra mirada a lo que los organizadores denominan: Problemática y Grupos de investigación, el espectro de posibilidades se agranda y nuestra realidad individual, concreta y limitada tiene que optar por circunscribirse a uno de esos grupos. La crónica, entonces, se hace más particular, abandona la visión de conjunto y se ancla en una problemática concreta. El tema de la crónica a partir de este momento va a ser: Problemática de las ciencias sociales y su concreción con respecto a la investigación en historia de la filosofía.

La comunicación de Arnold Cornelius (Holanda) puede servirnos muy bien para continuar haciendo el camino de nuestra exposición. En ella aborda: "La crisis en las ciencias sociales: el problema de las opciones de base". En su análisis del estado de la cuestión parte del hecho de que el conocimiento científico ha llegado a ser problemático en nuestro momento. Ahí se encuentra la razón fundamental debido a la cual nosotros podemos hablar de una crisis en las ciencias sociales. Define las opciones de base "como todo principio que precede lógicamente, a la investigación empírica y teórica y que, inversamente, no es dependiente". La elección de los presupuestos que se toman como punto de partida es muy importante, porque determina la parte verdaderamente creadora de la investigación científica. Las opciones socio-metafísicas de base están cargadas de consecuencias epistemológicas, de ahí la necesidad de tenerlas en cuenta.

El criterio de validación del conocimiento, por ejemplo, nos conduce a posiciones científicas muy diferentes. Tradicionalmente podemos distinguir tres muy significativas:

1) El punto de vista empirista liga el conocimiento a las garantías de validez que ofrece la percepción. El autor pasa revista a las posiciones de Carnap (1931), Schlick (1934) y Popper (1934, 1972). La validez se basa sobre un acto de verificación que se produce como un chispazo y que carece de duración. La definición del conocimiento como percepción implica tres dificultades epistemológicas que se acentúan en el ámbito de las ciencias sociales. a) El problema de la inducción pone en cuestión la validez de la extrapolación en el tiempo de los resultados empíricos obtenidos. La caracterización de la realidad social como proceso más bien que como sistema de entidades estáticas constituye la traducción en términos sociológicos del problema de la inducción. b) El problema de la subjetividad y del carácter incontrolable de la percepción se traduce en las ciencias sociales por la intrusión de las valoraciones. c) El carácter indudable de los hechos que nos ofrece la percepción es función del grado de pasividad del observador. Si tenemos en cuenta los hechos sociales y su posibilidad de cambio, tenemos que remitirnos a una realidad más profunda que exige un distanciamiento de los hechos empíricos.

2) La definición del conocimiento como una forma de acción es relativamente reciente. En esta línea hay que situar al marxismo con su noción clave de la praxis

3) También el pragmatismo establece una relación entre conocer y acción. Interpreta esa relación como una teoría de las significaciones.

Descrito en líneas generales el estado de la cuestión en el contexto de las ciencias sociales pasamos ahora a hacer una serie de indicaciones que pueden facilitarnos el examen de la posibilidad de desenvolver una epistemología social. Como apuntaba Oliver Tenzer (Checoslovaquia) en su comunicación acerca de "Algunos problemas tópicos concernientes al método de las ciencias sociales" los fenómenos sociales tienen una estructura específica que hay que tener en cuenta a la hora de su análisis.

1) Todo fenómeno social forma parte de cuatro esferas, que no pueden ser reducidas sin caer en el peligro de hacer imposible la comprensión de la realidad. Estas son:

- Hechos empíricos, relaciones materiales, objetos, etc.
- Conducta humana, actividad humana consciente, práctica.
- Relaciones humanas, de clase, sociales.
- Conciencia, intereses, necesidades, propósitos, intenciones, valores, etc.

La consideración de esas esferas ponen en primer plano el hecho de que todos los objetos social-materiales son productos de la actividad humana consciente y material. La actividad productiva material tiene que ser considerada como el factor decisivo.

2) Todo el fenómeno social es concreto e histórico. De ahí que no pueda ser captado y analizado en abstracto; sino que es necesario tener en cuenta siempre esa interacción concreta existente entre la conciencia (sujeto) y el material (objeto).

3) La relación particular/general es diferente en el ámbito de las ciencias naturales y en el de las ciencias sociales. La ciencia natural basa su explicación en la reducción del particular al general; mientras que la relación particular/general en las ciencias sociales es llevada a cabo por el carácter histórico de la realidad social; por el papel de los intereses, propósitos y valores y de la conducta social.

4) Los juicios de valor forman parte intrínseca del análisis científico-social. El intento de eliminar valores y valoraciones de la investigación científico-social es solamente una forma particular de la reducción de los fenómenos sociales a la dimensión material singular y representa una aproximación no histórica a dichos fenómenos. El tema de los valores y las valoraciones plantea en el ámbito de las ciencias sociales el importante problema de la objetividad y del papel de la ideología en la ciencia.

Muchos científicos actuales llevados por su esfuerzo para solucionar la que tópicamente podemos caracterizar como crisis de la ciencia y en concreto una estructuración adecuada de las ciencias sociales abandonan en su práctica científica la concepción representacionista y se inclinan hacia una concepción operatoria de la misma. Este es el aspecto analizado por Jean Ladrière (Bélgica) en su comunicación. "La percepción representa una adquisición de información. Pero el aspecto más destacable de la realidad humana es que es capaz, a partir de informaciones recibidas, de elaborar nuevas informaciones, gracias a la actividad cerebral, y de proyectar estas nuevas informaciones, bajo la forma de configuraciones concretas, en su entorno. La acción, es precisamente esta intervención negoentrópica que tiene

éxito en aumentar localmente el nivel de organización de la materia, a partir de un aumento interno de organización al nivel de los procesos cerebrales”.

Desde una tal perspectiva puede interpretarse el papel de las teorías a la luz del concepto de práctica, viendo en la teoría una especie de transposición casi tangible, en el espacio de las operaciones formales, a la vez de los procesos de creación de información y de los procesos de control que deben asegurar retroactivamente la “optimalidad” de las demarcaciones prácticas. En la medida en que la teoría tematiza las operaciones anteriores permite “aplicar” los procedimientos ya reconocidos y de esta manera guardar el beneficio de lo que ha sido inventado en situaciones anteriores para nuevas situaciones.

El momento teórico permanece en dependencia de la totalidad que controla, por lo cual puede sufrir modificaciones. En este hecho se refleja la muy clásica idea de la interacción entre la teoría y la experiencia. Interacción que no es un simple vaivén entre el objeto y su imagen, sino más bien un proceso de retroacción, que corresponde al carácter auto-organizador de la acción, a su dimensión dialéctica. Al evocar el horizonte aquí apuntado, estamos desplazándonos desde una teoría representacionista de la verdad hacia una teoría que podría calificarse de accionista, que hace de la verdad no la medida de una adecuación, sino la norma de una tensión unificadora.

Este planteamiento nos remite de alguna manera a las conclusiones de la primera parte de nuestra crónica en cuanto que vuelve a recordarnos otras palabras de Kant a propósito del carácter sistemático de la filosofía y de la importancia de la noción de sistema en la misma. Esta vez las palabras de Kant están tomadas de la primera introducción a la *Crítica del juicio*: “La experiencia particular, a la que principios constantes confieren su conexión integral, necesita también idéntica conexión sistemática de leyes empíricas, para que sea posible a la facultad de juzgar, comprender lo particular en lo general, aunque se trate aún de lo empírico, y continuar así hasta llegar a las leyes empíricas supremas y a las formas de la naturaleza correspondientes a ellas, considerando de este modo el *agregado* de experiencias particulares como su *sistema*; porque sin esta presuposición no puede tener lugar ninguna conexión válida integral, es decir, ninguna unidad empírica”.

Mug Nutku (Turquía) planteaba muy bien las vicisitudes de la filosofía como sistema. La tendencia anti-sistema en filosofía que comenzó en la segunda mitad del siglo XIX fue inicialmente una reacción frente al último gran sistema comúnmente conocido como idealismo alemán. La reacción antisistema se desarrolló en dos direcciones y dos tipos de filosofar que gradualmente fueron convirtiéndose en antagonistas uno con respecto al otro. La primera de las reacciones antisistema y su peculiar modo de filosofar desembocó en lo que luego se ha conocido como “el asalto a la razón”. El otro tipo de tendencia antisistema se concretó en lo que iba a conocerse después como materialismo dialéctico.

Ervin Lazzlo (USA) en su comunicación: “Filosofía de los sistemas: Replanteamiento de un paradigma en despliegue del pensamiento contemporáneo” llama la atención sobre el hecho de la moderna “teoría de los sistemas”, cuyo común denominador es el concepto de sistema como la categoría conceptual básica. La ciencia de los sistemas ofrece un entramado teórico convincente para la construcción de una teoría empíricamente adecuada, integrada y general de lo que Warren Weaver llamó: “fenómenos de complejidad organizada”. La filosofía de los sistemas, como una filosofía científica contemporánea, es una metateoría de las ciencias de los sistemas. La filosofía de los sistemas ofrece una alternativa viable al aislamiento

y esterilidad del análisis filosófico basado en la introspección, el lenguaje y el sentido común. Ofrece una estructura conceptual contemporánea para el ejercicio del papel perenne de la filosofía: el descubrimiento y explicación de los patterns coherentes y humanamente relevantes.

Este nuevo planteamiento de la categoría de sistema, que tanta importancia ha tenido en la historia de la filosofía, quizá no deba ser desatendido. Yo quiero aprovechar la ocasión para concluir esta crónica con una referencia a la temática de la metodología para la investigación de la historia de la filosofía, extendiendo el comentario a ámbitos que rebasan las fronteras de lo tratado en el Congreso.

Partiendo de la distinción de G. G. Granger entre "sentido" y "objeto", podemos caracterizar la filosofía como el esfuerzo por construir "sistemas de significaciones". "Esta distinción de vocabulario, lejos de ser una simple comodidad de lenguaje, corresponde a una separación radical de la filosofía y las ciencias; pues es esencial al *objeto* ser analizado y descrito finalmente como una estructura axiomatizada, y es esencial a las significaciones ser organizadas por el pensamiento filosófico en *sistemas*, que es imposible reducir sin sofisma a una axiomática" (Granger, 1964). Podemos, pues, afirmar que un sistema filosófico no puede tener, hablando estrictamente, sino una metaestructura. La tarea del historiador de la filosofía es describir y explicar el "orden de razones" que la integran con sus modalidades argumentativas específicas, las cuales pueden conducirnos a la arquitectura general de la obra a través de la cual se consuma la explicación de la misma como un todo.

Si nos atenemos a la historia de la filosofía en cuanto estricto dominio de investigación podemos hablar de dos niveles de estructuración de la misma. Un nivel general que es al que Jon Banu (Rumania) se refirió en su comunicación: "Método estructural en la investigación de la historia de la filosofía. Estructura estadal". Siguiendo este método podemos llegar a una "estructura estadal periódica", y en subordinación de la misma podemos hablar de "estructuras de episteme". Un concepto importante dentro de toda estructura es el de "valencia de convergencia"; y dentro de las valencias puede hablarse de "valencia dominante", la cual juega un papel centrípeto en el proceso de estructuración

El segundo nivel de estructuración es ese al que hemos hecho alusión más arriba al referirnos a la técnica de análisis de los sistemas, considerados como un monumento arquitectónico. Este segundo nivel de estructuración es mucho más preciso y concreto y nos abre la perspectiva del dominio científico-histórico en el campo de la investigación filosófica.

Al llegar al final de esta crónica y dada la amalgama de ideas en confrontación desde puntos de vista tan dispares me viene a la mente el viejo y renovado tema del sentido de la filosofía en nuestro mundo. Como respuesta a la pregunta de ¿qué puede, hoy día, representar la filosofía?, si tenemos en cuenta lo escuchado esos días de septiembre a orillas del mar Negro, creo que unas palabras del profesor Carlos París en su libro: *Filosofía, Ciencia, Sociedad* vienen como anillo al dedo: "La ciencia en sus éxitos, limitaciones y problemas últimos, la lucha entre las posibilidades humanistas y negadoras de nuestra cultura, dibujan una constelación de fuerzas en cuyo seno aparece otra vez la apelación al acto filosófico de reflexión libre. Pero, naturalmente, una filosofía que renace comprometida en los problemas de nuestro tiempo, no una lánguida prolongación de académicas y polvorientas disputas escolares".

CIRILO FLÓREZ MIGUEL

XI SEMANA ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA

Coincidiendo aproximadamente con la segunda semana de enero de este año y patrocinada por la Sociedad Española de Filosofía, juntamente con el Instituto "Luis Vives" de Filosofía, tuvo lugar en Madrid la XI Semana Española de Filosofía. Acerca del ambiente que rodeó tal acto y de las consecuencias que podríamos extraer de dicha *Semana*, hablaremos al final. Antes intentaremos dar una idea, muy ceñida desde luego, de los conceptos que con este motivo se expusieron, seleccionando para ello aquellos participantes que por su situación especial dentro del contexto cultural de nuestro país, más pueden interesarnos desde el punto de vista del gremio filosófico. Cualquier preterición no tiene nada que ver con una infravaloración de los participantes, sino con los intereses e información del que hace esta crónica.

Hemos dicho que nos ceñiremos al máximo y esto por varias razones. En primer lugar, las actas no han aparecido aún por lo que el único medio de plasmar lo que en dicha *Semana* se dijo es recurrir a la fragilidad de una memoria desgastada ya por el paso de varios meses. Por otro lado, y como ya hemos señalado, resaltamos una serie de exposiciones, especialmente las ponencias, con el criterio de tomar como más relevantes las que abordaron más directamente la perspectiva filosófica de nuestro momento.

El tema, excesivamente omnicompreensivo, era *El Hombre*, con sus correspondientes subclases: Hombre y Biología, Hombre y Técnica, Hombre y Mundo Simbólico, Hombre, Tiempo e Historia y Hombre y Religión, sin que se expusiera el tema citado en cuarto lugar por dificultades de última hora. La estructura de la *Semana* discurrió de la siguiente manera: una "mesa redonda" por la mañana, con dos moderadores-expositores respectivamente; por la tarde tenían lugar, a primera hora, las comunicaciones, para acabar, al anochecer, con una ponencia. Hemos dicho ya que, aunque no exclusivamente, centraremos nuestra atención, en lo que al contenido se refiere, en las ponencias.

Comenzaron las "mesas redondas" Juan del Val y Víctor García Hoz Rosales versando acerca de la "Pedagogía de las Ciencias Antropológicas". Ambos trataron de poner en contacto a la filosofía con la praxis pedagógica aportando una serie de datos realmente interesantes, basados tanto de las experiencias de Piaget como de las realizadas por ellos mismos. La conclusión puso de manifiesto el desajuste entre los programas de enseñanza para los niños tal y como existen y la capacidad real de éstos. Fenómeno interesante y lamentable sería el del pseudoaprendizaje y que consistiría en la apariencia de saber qué parece mostrar el niño, pero que un análisis más profundo nos lo presentaría como auténtica deformación en el aprendizaje. Los ejemplos, amenos y abundantes, sirvieron para hacer patente lo que se estaba defendiendo.

Pasamos seguidamente a hacer una breve indicación del resto de las "mesas redondas". Luis Pérez Martínez y Víctor García Hoz disertaron sobre "Las ciencias del hombre y la enseñanza". El debate se centró en la problemática de la pedagogía

tradicional y su renovación. Mientras el primero de los citados puso mayor confianza en la aplicación de los desarrollos más recientes de las ciencias humanas y su utilización en la pedagogía, su compañero de mesa problematizó, siendo más escéptico, la aportación que a la pedagogía se le puede hacer desde otros campos. Y para acabar, la última "mesa redonda" corrió a cargo de Laín Entralgo y Pinillos teniendo como tema "Lo individual y lo colectivo". Laín estuvo más clásico, reconstruyendo al individuo y a la colectividad con la ayuda de una ontología cósmica de cuño hartmaniana. Pinillos, por su parte, dio una base sociológica a sus consideraciones e insistió en la despersonalización de la sociedad que nos rodea como uno de los aspectos más sobresalientes de nuestra cultura. Su metodología discurrió haciendo una estratificación de la realidad en la que el hombre se inserta, con sus atributos propios, como un momento más.

Hubo una "mesa redonda" a la que vamos a dedicar mayor atención. Se trataba de la compuesta por P. Cerezo y Gustavo Bueno y el título era el siguiente: "El hombre y la alienación". Hizo primeramente P. Cerezo una exposición histórica en la que se ponía de manifiesto la evolución que tal concepto sufre desde Hegel hasta Marx, pasando por Feuerbach. A continuación G. Bueno hizo un ataque y una crítica de la noción en cuestión: su importancia radicaría, según Bueno, en su falta de importancia. Su interés sería más sociológico que propiamente filosófico. Sometió seguidamente Bueno el concepto de alienación a un análisis lógico en el que aquél aparecería como un caso típico de no reflexividad (sabemos que la reflexividad es una relación según la cual para todo $a \in S$, $(a, a) \in R$, en donde a es un elemento, S un conjunto y \in la relación de pertenencia de un elemento a un conjunto. R es la relación o lo que es lo mismo: $a R a$. Son todos los pares de la diagonal de un producto cartesiano. Dicho intuitivamente: es la posibilidad, en nuestro caso, de tomarse a sí mismo por objeto). Naturalmente, otro tipo de relaciones lógicas, tales como la transitividad, por ejemplo, o de otras nociones científicas serían aptas, según Bueno, para clarificarnos el sentido de la alienación; si tal sentido no quisiera quedarse en algo meramente metafórico. Esto no se conseguiría, por el contrario, hablando de la alienación religiosa, pongamos por caso, ya que el concepto sería excesivamente confuso, o hablando de proyección, noción igualmente ambigua. Así pues, al ser la "alienación" algo impreciso y poco riguroso, según el conferenciante, habría que encontrar equivalencias más concretas y delimitadas, que es en lo que se centró fundamentalmente su exposición. Finalmente, G. Bueno pareció identificarse más con el concepto de alienación tal y como parecería utilizarlo el jovencísimo Marx en su tesis doctoral cuando defiende a Epicuro contra Demócrito.

Nuestro cometido no va a ser otro que el de exponer lo más fielmente posible lo que se dijo en la *Semana* que estamos comentando por lo que omitiremos toda crítica. Sólo apuntaremos la originalidad siempre sugestiva de G. Bueno. Fue una pena, sin embargo, no haber entablado con Cerezo una investigación histórica del rendimiento que la noción de alienación ha dado en los autores citados.

Antes de pasar a comentar lo que C. París dijo, digamos que Cencillo y ante la ausencia de Sciacca, quedó como único protagonista en la "mesa redonda" del segundo día, por lo que su diálogo se tornó en conferencia sobre "La situación de las actuales ciencias antropológicas". Cencillo hizo una disertación documentada, fundamentalmente descriptiva, recurriendo a lo que podríamos llamar una fenomenología de los múltiples aspectos de la realidad humana.

A Carlos París le correspondió hablar sobre "el hombre y la técnica", tema que C. París ha tocado frecuentemente en sus publicaciones. Se introdujo en el problema

mostrando la actualidad de la materia, queriendo plantear lo que él mismo, repetimos, ha dicho ya en diversas publicaciones solo que con mayor abundancia de datos. A continuación pasó a considerar las dificultades iniciales en el planteamiento de los conceptos tanto de hombre como de técnica. Son conceptos escurridizos, de difícil demarcación. La originalidad y aportación de Carlos París en esta problemática estribó, a nuestro entender, en considerar al hombre, apoyándose en la todavía joven teoría de la información (teoría a la que recurriría a lo largo de su exposición para hacer sugestivas aplicaciones) como organismo receptor. No es que el hombre se constituya como tal "ex abrupto", sino que lo hace gradualmente, marcando una serie de "tempos" biológicos en los que se deleita C. París, siguiéndolos de cerca. Por eso, aunque la libertad acabe insertándose en ese organismo como momento de ruptura fundamental con las pautas de conducta de los animales más superiores, esto se logra con los condicionamientos propios de toda especie y, lo que es más importante, *desde* su mismo enraizamiento en el mundo animal. Después de hablar C. París de la técnica como lucha con el medio, dando lugar a una contraposición entre el "hombre paradisíaco" y el "hombre técnico", comparó la técnica humana con la animal, para acabar *mostrando* al hombre como animal proyectivo; más concretamente, como *proyecto cultural*. Es la definición que ha acuñado C. París a lo largo de sus obras y que expresa con claridad el pensamiento de su autor. Insistió, conviene mostrarlo, en que dicho proyecto tiene carácter colectivo. La última parte de la ponencia consistió en una aplicación de los conceptos que se habían expuesto, dando a tal aplicación mucha viveza y pertinencia. Después de un recorrido histórico en el que C. París mostró que la técnica fue un instrumento de dominio en la explotación paleocapitalista, patentizó el esquema de dominio actual, en el que el neocapitalismo ha ido integrando a la masa de consumidores convirtiendo al tercer mundo en el auténtico proletario, de la siguiente manera: si en el capitalismo clásico se da una acumulación y explotación de energía, en el neocapitalismo toma ese puesto una tecnología de la información que tiene como resultado la alienación científica e informativa de los que no detentan el poder.

Acabó C. París apelando a la responsabilidad que como intelectuales y/o universitarios incumbe. Habría que reaccionar contra la técnica como factor de dominación, no contra la técnica en sí, como es obvio. El intelectual ha de desarrollar esa función crítica de la mejor tradición que consiste en entender la sociedad en que viva en todas sus dimensiones.

Emilio Lledó fue el encargado de desarrollar la ponencia "Hombre y mundo simbólico". Puso en énfasis Lledó en el estudio de la historia de la filosofía —de la que es especialista— no como modas efímeras, interpretación que lamentablemente ocurre con frecuencia, sino como captación de lo que de permanente hay en los textos de los filósofos. Pero entiéndase bien lo de permanencia: colocar lo que sus autores nos dicen en el contexto en el que tienen nacimiento, haciendo un ensamblaje sólido con la época que les tocó vivir. Lledó ejemplificó esta idea recurriendo al caso de los filósofos griegos, muchas veces presentados como charlatanes dedicados a juegos más o menos esotéricos. Los presocráticos, sin embargo, son los ideólogos de una sociedad en cambio, por ejemplo. Lledó hizo también una crítica al lenguaje en cuanto que éste es comunicación, habiendo caído en la degradación y en el fetichismo.

Pero, repitémoslo una vez más, la postura de Lledó más insistente consistió en la necesidad de colocar el pensamiento filosófico *dentro* del contexto sociológico. Podríamos decir, resumiendo, que sociología del conocimiento y una concepción fun-

damentalmente extrínseca de la historia de la filosofía fueron los pilares de su exposición.

No quisiéramos acabar sin hacer referencia a los dos ponentes que comenzaron y finalizaron la semana respectivamente. Rodríguez Delgado, desarrolló el primer día el tema "Hombre y biología". Digamos unas palabras al respecto. Comenzó haciendo hincapié en el determinismo genético del comportamiento humano (aunque, en honor a la verdad, a las objeciones que en el coloquio subsiguiente se le presentaron respondió de modo diverso, esto es, con un indeterminismo notable), pasando, después, a estudiar el determinismo cultural. El objetivo primordial de su conferencia fue, pues, la serie de condicionamientos biológicos del comportamiento humano. Finalmente, insistió en la necesidad de colaboración entre los filósofos y los científicos. Los filósofos tendrían un "cerebro estructurado" que los capacitaría para llevar a cabo una labor ética de la que fácilmente estaría desprovista la ciencia sola.

Finalizó la semana con la conferencia del P. Gómez Caffarena "Hombre y Religión", quien abordó el tema desde la sociología primero, y la fenomenología después, para finalizar planteando el problema del sentido y los límites de una filosofía de la religión. Su postura, en la que ha trabajado largamente, encontró la oposición de los abanderados del pasado y la defensa de los que piensan que si se quiere hablar con hombres es el lenguaje de éstos el que hay que usar.

Hemos acabado nuestra exposición. Una vez más insistimos en que las irregularidades que más de uno detectará no quieren minimizar a nadie. Después de esta exposición interna de la *semana* quisiéramos fijarnos, muy rápidamente, en algunos rasgos que nos gustaría resaltar por parecernos relevantes.

Pensamos que fue un acierto el recurrir a las "mesas redondas" ya que es una manera de romper con la estructura rígida clásica en la que la lección magistral parece ser el único medio de dialogar. Por otro lado, convendría resaltar el número de asistentes, siempre desbordando los locales y con presencia numerosa de estudiantes, lo que indica la vocación juvenil que debe ir impregnando a la semana. Es una lástima que las intervenciones en los coloquios estuvieran tan mediadas por la falta de tiempo, lo que hizo que salvo excepciones quedaran en meros apuntes personales, no siempre los más interesantes para la mayoría. Otro de los aspectos que convendrá poner en el haber de la *semana* es la atención a los aspectos pedagógicos, su aplicación a la enseñanza, problema capital en nuestro momento filosófico y que, por diversas razones, debe de estar muy sobre el tapete.

Las últimas palabras que hemos de decir tienen más el tono de un ruego que de una crítica. Pediríamos más concreción en el tema y menos heterogeneidad en los ponentes para evitar una dispersión innecesaria y poco fructífera.

JAVIER SÁDABA

X CONVIVENCIA DE FILOSOFOS JOVENES ESPAÑOLES

Constituye un factor creador en el hoy, al mismo tiempo que un emplazamiento realista para el mañana, el hecho de incluir en el número primero de los nacientes *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* una crónica sobre la X Convivencia de Filósofos Jóvenes celebrada en Santiago de Compostela durante los días 15, 16, 17 y 18 de abril de 1973.

UN POCO DE HISTORIA

Las Convivencias de Filósofos Jóvenes nacieron en 1963. Poseen un carácter crítico e inconformista derivado del estilo de pensar y juventud de los participantes. Tal carácter toma cuerpo en los temas que se desarrollan en los debates y en la misma organización de los encuentros.

La temática de las diez convivencias celebradas hasta la fecha se centra principalmente en torno a dos grandes áreas de problemas. Las cinco primeras convivencias se ocuparon de cuestiones como la "temporalidad", el "método filosófico", "Dios" y la "libertad". El tratamiento de tales cuestiones fue *metafísico*. Las cinco convivencias últimas se orientaron hacia temas más incisivos: las ciencias del hombre, la comunicación, las ideologías y el panorama de la filosofía española actual.

El funcionamiento de las convivencias es sencillo y democrático. A partir de la quinta se estableció la elección de un vicepresidente, o presidente de reserva que pasa automáticamente a presidente de la convivencia siguiente. Conforme a lo estatuido Miguel Angel Quintanilla, elegido vicepresidente de la convivencia X, será presidente de la XI. El organismo mantenedor de la continuidad y encargado de las tareas organizativas es el Secretariado, que está integrado por dos o tres personas, de las cuales, una al menos deberá residir en Madrid y otra en el lugar donde haya de celebrarse el próximo congreso.

El carácter democrático de las convivencias se traduce en la forma como se programa cada una de ellas. Tanto el tema como el lugar son elegidos por mayoría de votos de los congresistas.

En las convivencias han tomado parte y actuación destacada nombres que han logrado un puesto en el panorama actual de la filosofía española. Entre otros podríamos citar los nombres de Mercedes Torrevejano, Rábade, Lledó, Montero Moliner, París, Bueno, Cerezo, Baliñas, Caffarena, Muguerza, Manteiga, C. Díaz y G. Gutiérrez...

NOTAS SOBRE LA X CONVIVENCIA

Con día y medio de retraso sobre el programa previsto comienza en Santiago de Compostela la "X Convivencia Española de Filósofos Jóvenes"¹. El retraso se debe

¹ Para la redacción de estas notas nos hemos servido ampliamente del informe-resumen de la Convivencia enviado por el Secretariado de la misma a los participantes.

a obstáculos administrativos provenientes tanto del Gobierno Civil como del Rectorado de la Universidad. El Colegio Mayor Gelmírez, dependiente de la Universidad, había sido elegido como lugar de la convivencia. No obstante, a última hora no se lograron los permisos necesarios. Por esta razón la convivencia se desplazó a la residencia de los PP. Franciscanos.

La asistencia como en convivencias anteriores es numerosa. Asisten más de doscientos profesores jóvenes y estudiantes de Filosofía, arrivados a la hospitalaria Galicia desde los más diversos rincones de España. El tema general de la convivencia: "La Filosofía en España hoy" es desarrollado en dos ponencias y cuatro seminarios.

PONENCIAS: *La filosofía española en la actualidad* y *El asalto a la metafísica*

La ponencia que sirvió de umbral a los coloquios llevaba por título "La filosofía española en la actualidad". Fue defendida por el profesor José Luis Abellán, de la Complutense de Madrid, quien hizo una exposición de la evolución de la filosofía desde 1939 hasta nuestros días. El ponente se detuvo en los principales movimientos y tendencias filosóficas, partiendo de la emigración del 36-39, a la que englobó dentro de la corriente "historicista". Habló después del "neoescolasticismo", del espiritualismo cristiano de tendencia orteguiana, de las distintas tendencias dialécticas y analíticas, tanto en los grupos inclinados a las diferentes Ciencias Sociales, como a los filósofos de la ciencia o del lenguaje ordinario. Por último, se detuvo en un somero análisis del llamado "neonietzscheísmo", al que caracterizó sociológicamente. En la segunda parte de su exposición, trató de distintos problemas que hoy afectan en común a la filosofía española y a todos los que de alguna manera se ocupan con ella en nuestro país.

La segunda ponencia, presentada por Fernando F. Savater, fue "El asalto a la metafísica"². Se trató de describir la lucha, sostenida en España estos últimos quince o veinte años, entre la filosofía establecida (dogmática, acrítica, religiosa, apologética...) y una llamada filosofía radical (crítica, liberal, científica, laica...). Las tesis de la ponencia eran tres: a) La lucha de la filosofía radical con la filosofía establecida se describe como un "asalto a la metafísica", entendiéndola "metafísica" como un insulto que los radicales dirigen a sus rivales. b) Dada la extensión e imprecisión del término *metafísica*, este concepto engloba no sólo las características de la filosofía establecida, sino también *las más radicales de la radical*, esto es, aquellas características que hacen que la filosofía radical jamás pudiera establecerse. c) Atacando juntamente a la filosofía establecida y a la que, por máximamente radical, jamás podrá establecerse, el asalto a la metafísica acaba degenerando en una restauración de la *pedagogía*, es decir, reimplantando una filosofía establecida como la que se partió a combatir, pero más adecuada a las actuales necesidades del Estado al que sirve. El ponente explicitó la afinidad de su tesis con las de Bueno y Sacristán respecto a la "inutilidad-subversividad" de la filosofía desde el punto de vista de lo "establecido".

El tratamiento del tema, a juzgar por el debate subsiguiente no puede ser calificado, a nuestro juicio de desencadenante y cuestionante, sino de hermético y autoapologético.

² Su texto aparece reproducido en el libro del autor: *Apología del sofista* (Madrid 1973).

SEMINARIO PRIMERO: *Filosofía e ideología*

El primer seminario se dedicó al estudio del tema: "Filosofía e ideología". El desarrollo fue dirigido por Ribas, del Val, Sádaba, Bouza y Quintanilla.

Tras una introducción de índole metodológica sobre la relación entre filosofía e ideología, estudió el contenido de los escritos socialistas del joven Unamuno, el lenguaje religioso en Wittgenstein y las relaciones entre el estilo y la escritura en la filosofía española de posguerra. Miguel Angel Quintanilla presentó también un trabajo sobre la bibliografía filosófica española entre 1960 y 1970, realizado por un equipo de la Universidad de Salamanca, trabajo que suscitó gran interés en la medida en que mostró la posibilidad de utilización de métodos cuantitativos para el estudio de la producción bibliográfica. Este seminario se inició con una intervención de Fernando del Val sobre las relaciones entre filosofía e ideología que dio origen a una viva discusión. El ponente, partiendo del concepto gramsciano de hegemonía en el que se subraya la unidad de política y filosofía como forma de dominación ideológica y política, consideró las dos dimensiones en que la filosofía se despliega históricamente: la ideológica y la utópica. En la medida en que toda gran filosofía, sistemática o asistemática, parte, y es, una forma de la historia, manifiesta los conflictos de ésta y los proyecta en esa doble dimensión, ideológica y utópica. Ahora bien, la filosofía en cuanto visión del mundo y producto de una determinada organización social se desarrolla en la vecindad permanente de la ideología, pero, subrayó Fernando del Val, "no es, sin embargo, globalmente un producto ideológico, mero reflejo de intereses de clase inconscientes cuyos valores conceptualizados pretenden ofrecerse como universales para servir al dominio sobre las otras clases, en la medida en que manifiesta ciertas condiciones del sistema social en el que surge y niega a un tiempo a dicho sistema". Es precisamente esta cláusula negadora la que determina esa condición de la filosofía como superadora del propio vínculo social del cual emerge y que constituye su dimensión utópica.

A través de un análisis de la historia del concepto de utopía desde Platón, se subrayó la crítica que a dicho concepto se hace desde posiciones tanto conservadoras como de izquierda y, especialmente, desde el pensamiento escatológico tal como se presenta, por ejemplo, en Hanno Kesting, hasta desembocar en el fascismo como tentativa para impedir toda transformación cualitativa de la estructura social y por detener el curso de la historia. A partir de aquí se analizó la concepción manheimiana de ideología y utopía, considerando en qué medida ambas son formas de falsa conciencia como instrumento de análisis de los fenómenos históricos, describiendo cuáles son los caracteres esenciales de dicha forma de conciencia.

Fernando del Val terminó su intervención con unas consideraciones sobre la función del intelectual orgánico y distinguiendo el diverso enfoque que sociología del conocimiento y teoría de la ideología efectúan en la comprensión de la determinación social de las ideas.

A continuación intervino Pedro Ribas, el cual presentó un esbozo del socialismo defendido por Unamuno en la prensa socialista de finales de siglo. Como conceptos medulares del socialismo del joven Unamuno aparecían una idea mecanicista de su instauración y una convergencia, o incluso equivalencia, entre liberalismo y socialismo. Desde estos dos supuestos centrales se mostró la ambigüedad de tal socialismo, ambigüedad debida fundamentalmente a la insuficiencia del análisis unamuniano de los conceptos económicos y, más tarde a la conversión de categorías sociológicas (lucha de clases) en categorías psicológicas (lucha de pasiones).

Ribas puso de manifiesto la concomitancia de la posición sustentada por Unamuno con la de los socialistas utópicos, los liberales reformistas y la socialdemocracia alemana. Insistió también en la ausencia de carácter dialéctico en la consideración que de las clases sociales efectúa Unamuno. Tal ausencia sería la que le permitiría al autor bilbaíno sostener la mencionada convergencia entre liberalismo y socialismo. Ribas terminó recordando el interés del socialismo de Unamuno como prueba de su creciente penetración en la intelectualidad española.

Seguidamente intervino Javier Sádaba Garay, que desarrolló el tema: "La filosofía de Wittgenstein y su aplicación al lenguaje religioso", distinguiendo dos aspectos de la obra del filósofo vienés: a) En la primera se trataba de ver qué significaba "lo místico" en el *Tractatus*. A través de una exposición de conjunto de su primera obra —*Diario y Tractatus*— y lo que dicen Freundlich, MacGuines y, sobre todo, E. Zemach, se llegaba a la conclusión de que su visión intelectual-fatalista, mostraba un conservadurismo resignado, una ideología de filiación spinozista, en la que todo se debatía y resolvía de modo solipsista y alejado de toda praxis transformadora. b) El cambio en el II Wittgenstein es notable. Se trató de hacer ver su giro pragmático, su filosofía crítica, sus observaciones difícilmente encasillables. Se estudió, por vía de contraste, el lenguaje más abigarrado, complejo y superestructural: el lenguaje religioso. Finalmente, se ejemplificaron algunos desarrollos posteriores en la línea wittgensteiniana (sobre todo los llamados "fideístas wittgensteinianos": Phillips, Rhees, Malcolm, etc).

Las conclusiones trataron de poner de relieve puntos como los siguientes: el relativismo ontológico, el análisis intralingüístico, las semejanzas entre el lenguaje político y el religioso, etc.

Finalmente, Fermín Bouza habló sobre "El estilo y la escritura en la filosofía española de posguerra", "presentando" textos significativos desde el 39 hasta la actualidad. El autor lamenta la ausencia de una metodología retórica consistente que permitiera ir más allá de lo que puede ir el típico verbalismo al uso en la crítica literaria. Dicha metodología puede surgir quizá desde un enfoque generativista. Considera de excepcional importancia el trabajo de Miguel Angel Quintanilla y su grupo de Salamanca que "representa un paso importante en el estudio estadístico de las escrituras a que hago referencia en el trabajo". Se le acusa de "excesivo" (Hortal) y de no reírse de su propio lenguaje (Ortiz Osés). Lo defienden Vinuesa y del Val matizando la diferencia entre la crítica desde el poder y la crítica "desde abajo". José María Laso interviene para hablar de la relación dialéctica forma-contenido y Javier Alvarez plantea el problema de la "traducción" del lenguaje poético al científico.

SEMINARIO SEGUNDO: *Posición del nihilismo*

El seminario presentó en todo momento un tono programáticamente abierto, improvisado: no se sometió a más *plan* que el marcado por el divagar de las perplejidades de los asistentes. Estos, después del estudio de la lucidez y de la locura desde la concepción de Cioran, intentaron testificar cómo allí, donde la ciencia no puede penetrar en la transformación de la naturaleza precisamente a causa de la oscuridad y de la inenmarcabilidad de ésta, es el punto en el que comienza la tarea del "seductor" nihilista. Enjuicióse la pretendida negatividad de la filosofía nietzscheana y se revoloteó, también, en torno al nihilismo entendido como producto de una experiencia de *lucidez*, que, entre la fiebre y la locura del discurso, ve

en un claro Kairós la inanidad de las palabras vigentes y presente el inexorable *cesar* que les aguarda.

SEMINARIO TERCERO: *Problemas actuales del marxismo*

El seminario fue dirigido por Valeriano Bozal y Antonio Doménech. Se plantearon dos tipos de problemas, aquellos que se refieren a cuestiones generales relacionadas con el estatuto científico del marxismo, y aquellos otros que abordan ciertas cuestiones concretas que la teoría marxista tiene planteadas actualmente.

Por lo que se refiere al primer grupo de problemas, la polémica se mantuvo al nivel de la validez de la dialéctica como método científico. Se planteó la cuestión a partir de la célebre metáfora marxiana acerca de la inversión del método hegeliano y, tras largos e interesantes debates, se concluyó que la dialéctica no es un método científico-positivo utilizado por Marx en su práctica teórica, aún cuando se aceptó, por parte de alguno de los componentes del seminario, su validez científica; no obstante, esta cuestión quedó sumamente oscura, a pesar de que uno de los ponentes intentó poner claridad en el asunto abogando por el carácter práxico de la dialéctica entendida como "método" de aprehensión de las totalidades concretas, captación ésta que sólo sería comprensible por y en la praxis transformadora.

Respecto a los problemas concretos antes mencionados, se abordó en primer lugar la cuestión del período de transición desde la perspectiva de la infra y la superestructura para subrayar la importancia de tratar el problema desde un punto de vista dialéctico que no dé exclusividad a ninguno de los extremos relacionados. A este respecto se expusieron tanto la teoría gramsciana de la organización de clases en el período de transición, como la teoría leninista de la transformación revolucionaria por fases y etapas.

Por fin se apuntaron solamente los temas referentes al período imperialista-monopolista de Estado (ampliación de la base social revolucionaria debida a la oposición entre capital monopolista y grupos o clases no-monopolistas, etc.) y a la incidencia de estos problemas en el marxismo español, donde cabría distinguir tres vertientes: una académica representada por G. Bueno, otra de desarrollo de la teoría marxista representada por M. Sacristán, y otra política representada, a su vez, por las organizaciones obreras de carácter marxista.

SEMINARIO CUARTO: *Presencia actual de la metafísica*

La dirección corrió a cargo de José Gómez Caffarena. La metafísica que se hizo "presente" en el seminario distó bastante de la imagen clásica de un saber "establecido", seguro de sí y garantía legitimante de situaciones. Más bien era acentuadamente autocrítica y buscaba su verdadera identidad.

Sin pretender dar una definición estricta de sí misma, buscó, ante todo, precisar la obligada "demarcación" frente a lo científico. Confrontada con el criterio de Popper, su campo quedaba aún poco discernido de los valores de la Estética o la Moral. Históricamente apareció como mediación entre la Religión y las Ciencias. Fue objeto de discusión lo que puede haber de fondo verdadero en la "ley de los tres estadios" de Comte.

Un discurso de ultimidad, en respuesta a cuestiones últimas y totalizantes: tal apareció más positivamente ser la pretensión metafísica, inseparable por ello de una cierta sistematicidad y afín al carácter cosmovisional de la Religión. Pero, por otra

parte, discurso autocrítico, radicalmente autocrítico, que intentaría no dejar ningún presupuesto incuestionado.

Quizá es esa una ambición excesiva. En el seminario se propugnó también otra noción más modesta de Metafísica, como el "saber de nociones y principios que son necesarios para la fundamentación de las ciencias y de los que las ciencias abstraen conscientemente". Desde este punto de vista, la Metafísica es ante todo meta-ciencia y podría fundamentarse de un modo funcionalista por su mismo carácter imprescindible. Una fundamentación más seria podría buscarse en la línea de la meta-antropología, sobre todo si ésta se entendiera antropología del sujeto en cuanto tal: así ha sido en la historia reciente de los esfuerzos pro-metafísicos. Pero también, sobre todo tras las críticas específicas de la psicología profunda y del materialismo histórico, cabría pensar en fundamentaciones de línea meta-psicológica o meta-histórica.

En todo caso, el saber metafísico incluye un compromiso práctico, vital. No se pudo en el seminario profundizar como se deseaba en la crítica del eventual componente ideológico de la Metafísica; pero no pareció fuera ésta adecuadamente coincidente con ideología.

Quedó también sólo esbozado el tema de los medios expresivos del saber metafísico, como podrían ser modos simbólicos de lenguaje.

CONCLUSIÓN FINAL

Durante la sesión plenaria de clausura, presidida por el Prof. Carlos París, presidente electo de la Sociedad Española de Filosofía, afloró la carga de disgusto por las circunstancias en que hubo de celebrarse la asamblea. Se aprobó igualmente una declaración sobre la problemática del profesorado de Filosofía y se decidió tema y lugar de la XI Convivencia. Tema "El estatuto epistemológico de las ciencias humanas"; lugar: Universidad de la Laguna (Tenerife). Como vicepresidente fue elegido el Dr. F. del Val y como secretarios de la organización los Dres. Ribas y Sádaba.

Durante los debates ha aparecido, una vez más, los conflictos generacionales, que distancian a quienes hoy hacen filosofía en España. Los antagonismos entre los "filósofos jóvenes" y buena parte de la filosofía "establecida" se presentan como irreductibles. Para superarlos el primer paso debiera consistir en "acortar distancias" mediante el diálogo crítico, la escucha recíproca y la revisión de muchos dogmatismos por ambas partes.

F. PÉREZ - J. M. G. GÓMEZ-HERAS

LAS CIENCIAS DEL HOMBRE Y LA PAZ

Con motivo de la festividad de Sta. Catalina, patrona de la Sección de Filosofía, el Departamento de Ética social de la Universidad Pontificia organizó los días 21-23 de noviembre de 1973 el Segundo Simposio sobre la Paz con el tema general: "Las ciencias del hombre y la paz".

Dos conferencias y tres mesas redondas intentaron presentar la aportación de algunas ciencias humanas al problema de la paz. Las sesiones despertaron mucho interés; el anhelo por buscar un modelo antropológico válido para una coexistencia pacífica de la humanidad fue la preocupación constante de todos.

Las sesiones se abrieron con la conferencia del Prof. D. Carlos París Amador, Catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid, que versó sobre el tema general "El problema de la paz y las ciencias del hombre"; el conferenciante hizo una presentación general del problema, que sirvió luego de marco para las restantes sesiones más concretas. Del mismo modo que las Ciencias de la Naturaleza se presentan como el resultado del esfuerzo del hombre por controlar la naturaleza, las Ciencias del hombre son el resultado de un esfuerzo semejante por controlar el mundo humano. Hay que partir de la existencia de actos violentos, cuya causa se debe buscar en la misma estructura conflictiva de la sociedad; a esto se respondió, primero, por medio del pensamiento normativo y, luego, con el pensamiento científico. La paz ha de entenderse como "un encuentro entre hombres"; no basta con una paz "imperialista" que sea mero orden exterior, ni tampoco con una "paz manipulada". Sobre este planteamiento del problema se examinó la postura de diversas ciencias.

La Etiología ha puesto de relieve que la agresión intraespecífica es característica del hombre y presenta un grado de violencia tal que sólo es comparable al de la lucha interespecífica dentro de algunas regiones del mundo animal. El darwinismo social quiso dar carta de naturaleza a este modelo dentro del mundo social; inspirado en la estructura competitiva de la sociedad de la época, sirvió para alentar una conducta humana conflictiva que se entendía como una lucha por la vida en orden a la supervivencia del más apto. Al lado de estos rasgos "naturales" de la violencia, ciertas tendencias del Psicoanálisis han insistido abundantemente sobre sus condicionamientos culturales. La Sociología actual se halla escindida entre el modelo de Parsons, basado en el *consensus* y la preponderancia de los valores comunes, en el cual los actos de violencia son cuidadosamente silenciados, y, de otra parte, otro grupo de sociólogos que, como Dahrendorf, encuentran el conflicto en las mismas estructuras de la sociedad. Ante tal situación, la responsabilidad del científico es difícil de exagerar: no se pueden ocultar las tendencias violentas porque esto conduce a una racionalización del poder en la que el científico pone su racionalidad al servicio del orden establecido; tampoco es lícito un "silencio consciente" en el cual el individuo, apartándose de la sociedad, se refugia en sí mismo. No hay "ciencias inocentes" y el compromiso es inevitable en un sentido o en otro. El

Prof. París Amador insistió en la necesidad de que la educación tome conciencia de esto; sólo se podrá hablar de una verdadera paz si se eliminan las relaciones de dominación entre los pueblos, las clases sociales, los grupos étnicos, los sexos y las generaciones.

La conferencia del Prof. D. Luis González Seara, Catedrático de la Universidad Complutense, profundizó algunos de estos temas. Bajo el título "Responsabilidad de las ciencias sociales en la organización de la paz", el conferenciante partió del hecho del necesario compromiso de la ciencia con los temas tratados; el científico no puede nunca ocultar o modificar los resultados de sus investigaciones para ponerlas al servicio de sus propios ideales. La paz es un problema de organización social; ello se basa en el hecho de que el conflicto está en la misma estructura de la sociedad como contraposición de los ideales y objetivos de los distintos grupos que forman la sociedad (R. Dahrendorf, R. Aron, W. Mills). Se criticó duramente la sociología funcionalista, con Parsons a la cabeza, como ocultadora de este hecho y cómplice del sistema establecido: el consenso no es un hecho que pueda servir como punto de partida, sino un objetivo que sólo se logra con la solución del conflicto básico, correspondiendo al científico social buscar los medios a ello conducentes. Estos conflictos pueden ser latentes y manifiestos, siendo los segundos la cristalización de los primeros; esos conflictos tienen un exponente decisivo en la lucha de clases que, contra lo que algunos pretenden, dista mucho de estar hoy sobrepasado, aunque presente peculiaridades distintas que en tiempo de K. Marx. Cualquier paz que no sea el producto de una solución activa de estos conflictos es algo precario y en el fondo meramente ilusorio.

No menos interés despertaron las tres mesas redondas. En cada una de ellas, un moderador y coponente presentaba el tema de un modo general y luego el ponente lo desarrollaba con más amplitud, sin que en algún caso faltasen discrepancias de relieve entre ambos.

La primera estaba dedicada al tema "Nietzsche, la voluntad de poder y la paz", actuando de coponente el Prof. S. Alvarez Turienzo y de ponente el Prof. D. Andrés Sánchez Pascual. A través de un fino análisis de algunos textos claves, el ponente puso de relieve cómo la fórmula "Voluntad de poder" es una de las peor entendidas de Nietzsche; no se trata de ninguna "facultad" psicológica, sino de una fórmula eminentemente metafísica en la que el "poder" no significa dominación, sino "más vida", siendo así la fórmula reduplicativa: una voluntad que está más allá de sí misma y en camino hacia sí misma. Si se entiende la paz como calma, Nietzsche es belicista y esta guerra, que en algunos textos él alaba, se presenta como voluntad de no morir, de vivir más, no tener indulgencia con uno mismo. Pero Nietzsche es enemigo de toda clase de peleas entre los pueblos; en este sentido, ama la paz porque es la única que puede favorecer la guerra constante con uno mismo.

La segunda mesa redonda estuvo dedicada a "La agresividad humana desde el Psicoanálisis"; actuó como coponente el P. César Vava y como ponente el Profesor A. Vázquez. El psicoanálisis insiste en las raíces culturales de la agresividad; toda cultura comienza, según Freud, con el asesinato ritual del "padre" que es reprimido por una conciencia de culpabilidad generadora de una "mala conciencia" que aún no se ha sobrepasado en la cultura. El aparato instintual en el hombre no es rígido como en el animal y es el medio agresivo el que torna al individuo en agresivo. De este modo, la "pulsión de muerte" provendría del medio en el cual el individuo está colocado. La agresividad puede estar al servicio de la autoconservación y, en este caso, no presenta ningún problema especial, pero también puede

ponerse al servicio de objetos fantasmales y, entonces, se convierte en violencia para con los semejantes. Según la interpretación del ponente que provocó amplias discusiones, Freud vio el problema de la agresividad como algo producido por la cultura que no está en la "naturaleza" del hombre porque esa "naturaleza" es sólo el resultado de la plasmación de la conducta humana en su relación con el medio. La agresividad puede ser puesta al servicio de la vida o de la muerte, de Eros o de Tánatos. Sin embargo, el ponente piensa que el pesimismo que siempre se ha reprochado a Freud en su última etapa no es del todo justificado porque en sus escritos pueden encontrarse tendencias que permiten ver la pulsión de muerte como algo que debe estar siempre al servicio de la vida.

En la última mesa redonda se consideró el problema desde la perspectiva de la Economía y, más concretamente, el concepto de "desarrollo social"; fue coponente el Prof. J. M. Arrojo y ponente D. Longinos Jiménez. Este hizo un amplio análisis del concepto de "desarrollo" que surge, sobre todo, después de las guerras mundiales como una puesta al día de los grandes ideales de los científicos del siglo XIX y frente al problema de los países del Tercer Mundo. El desarrollo es un concepto esencialmente dinámico cuyo criterio fundamental se ve en el crecimiento económico. Por ello, el tratamiento de este concepto es fundamentalmente cuantitativo y el ponente aludió a la escuela del P. Lebreton que lo veía también de modo cualitativo como desarrollo humano integral. El gran peligro de este concepto es que con facilidad se convierte en "ideología" en cuanto deja de ser un concepto puramente descriptivo y se convierte en normativo. Se mixtifica el desarrollo cuando, definido por la renta per cápita, se convierte en criterio absoluto del bienestar de una sociedad y, de este modo, se impone como objetivo primario de la política económica.

El tema de estas sesiones se prolongó luego con seminarios internos dentro de la Sección de Filosofía.

Quedó claro, a través de enfoques muy diversos y con no pocas discrepancias de detalle, un ansia generalizada de paz como régimen de coexistencia entre los hombres. Pero también se vio que esta paz era una tarea costosa, si no se quiere que tal paz sea tan sólo una apariencia superficial o, lo que es peor, un concepto demagógico encubridor de un estado de dominación. La tarea no es fácil porque los conflictos son reales y la paz sólo puede ser el resultado de una solución activa que, lejos de encubrirlos, los saque a la luz para poder buscarles una solución. La tarea es, asimismo, de una gran envergadura por la multiplicidad de aspectos que entraña: exige una regeneración del individuo que debe empezar por la educación desde la infancia y exige, al mismo tiempo, una revisión de las fuerzas y estructuras que sirven de fundamento a los distintos grupos sociales. Por grande que sea el anhelo de paz, este no puede nunca convertirse en un instrumento para enmascarar situaciones reales conflictivas y de dominación; la paz sólo puede ser un ideal a conseguir en la medida en que realmente favorezca el desarrollo integral de cada individuo en todas sus potencialidades humanas.

ANTONIO PINTOR-RAMOS