

Informaciones

Acontecimientos

Angel Ganivet y la Generación del 98

(Crónica intelectual y vital de unas Jornadas)

Almuñécar, en medio de un campo escarpado y rutilante, entre risqueras cortadas a arista y barrancos rojizos cubiertos de chumberas, nos recibe acogedora. Allí, el Centro Mediterráneo de la Universidad de Granada celebra, del 22 al 26 de septiembre (1997) el Curso en torno a "Ganivet y la Generación del 98", organizado y coordinado por los profesores Pedro Cerezo Galán y Juan Fco. García Casanova, catedráticos de Filosofía de la Universidad de Granada. Profesores y estudiantes de todos los puntos de España, especialmente andaluces, participan en este sugerido encuentro.

¡Generación del 98! Hombres que soñaron una España distinta, una España ideal, una España desarrollada y armónica entre sus valores espirituales y su desarrollo material, entre su bagaje cultural y su progreso técnico. Lo había dicho Nietzsche: "Los españoles son un pueblo que ha soñado demasiado", y eso está bien. Pero esa España no supo entonces lograr un modo de convivencia pacífico que aglutinase los distintos registros que presentaba el mundo moderno, y hoy, a las puertas de un nuevo milenio, aunque ha progresado en muchos aspectos, sigue con carencias elementales, con una democracia conquistada pero que hay que saber vertebrar y fundamentar definitivamente en diálogo abierto y generoso, sin prepotencias ni egoismos, entre todos los que vivimos en esta tierra.

Nuestra historia ha sido en muchas ocasiones traumática, y debemos buscar, como hicieron los hombres del 98, un *ideal sinfónico, de integración, de mano tendida, de historia común que sepa respetar el bello sonido de la melodía general, elaborada a través de muchos siglos de convivencia y creación*, pero que también esté dispuesta a escuchar con amor los diversos instrumentos, ritmos, lenguas y canciones que, en el concierto de los pueblos, llegan de todas las latitudes de esta magnífica 'nación de naciones' que es España, sin la cual, Europa (otra empresa por construir, por encima de Maastrich y de sus mercaderes y banqueros) no tiene futuro.

Empiezan las sesiones. En la conferencia inaugural el Prof. Pedro Cerezo Galán, con su habitual precisión lingüística y profundidad conceptual, nos habla

de *La crisis intelectual y política del 98* afirmando que no se puede entender a los hombres del 98 si los descontextualizamos de lo que entonces pasaba en Europa (Tolstoi, Nietzsche...). Aquello fue una “crisis finisecular” que conmocionó al mundo entero y que en España tuvo un reflejo especial, un carácter peculiar marcado por la caída de las Colonias. Fue, pues, una doble crisis, política e intelectual, autóctona y europea.

Concluye Pedro Cerezo afirmando que la revolución de la generación del 98 fue, sobre todo, cultural, empleando esta palabra en sentido muy amplio, y que todas sus respuestas fueron generales, pero, también, personales con distintas vertientes, matices e improntas. Nuestros hombres del 98 amplificaron los márgenes de la crisis, porque unieron a la específicamente española la crisis europea. El triunfo de los hombres del 98 supuso un retraso de hombres de espíritu más regeneracionista, como fue el caso de Ortega. Lo que es seguro es que la España de hoy sería impensable sin la sensibilidad y las actitudes de los hombres del 98, que, en palabras unamunianas, buscaron incansablemente “la España ideal, la España celestial”.

El Prof. Antonio Gallego Morell, de la Universidad de Granada, tituló su conferencia: Ganivet no precursor, sino 98 íntegro. En todos los escritos del intelectual y diplomático granadino aparecen las características que definen a los hombres de la generación del 98, la cual, manifiesta Gallego, hubiese existido igual sin que se hubiesen perdido las Colonias.

El Prof. Nelson Orringer, de la Universidad de Connecticut (USA), habla, en dos sesiones diferentes, con un gran rigor y precisión, de Ganivet y sus diálogos intelectuales. Expone Orringer los problemas que existen en relación a las fechas del nacimiento y de la muerte de Ganivet. ¿Es anterior, precursor, miembro, componente diferenciado de los hombres de la Generación del 98? Lo que sí es cierto, afirma Orringer, es que, como tónica general, presenta en todas sus obras una “postura dialoguista”, un tono “tornasolado”, una “profundidad guasona”. Sus epílogos pueden servir de prólogos y representan una ingeniosa creación apologetico-satírica contra el materialismo político de la Restauración.

El Prof. Antonio García Trigueros, de la Universidad de Granada, habla de “Angel Ganivet: Entre la tradición y la modernidad”, dándole a su intervención un sesgo sociológico. Ganivet pertenece a la “ideología espontánea de la calle” (Granada la Bella), es un autor importante en su tiempo, y conserva hoy día un alto interés (nuevas ediciones de sus libros). Es un autor polifónico, porque da cabida a muchas voces de su época. Su figura de intelectual habría que insertarla dentro de la filosofía pequeño-burguesa, clase-puente entre la gran burguesía y el proletariado, por lo que su actitud ante los problemas sociales es la misma que la del resto de los hombres del 98 y los modernistas.

El Prof. Juan Fco. García Casanova trata en su conferencia de los Temas del *Idearium Español*, que podríamos resumir así: El estoicismo senequista (“permanece fiel a tu propio interior, permanece indestructible aunque de fuera te presionen”) es la filosofía primordial española: Este senequismo prepara con sus doctrinas “justas, nobles y humanas” el cristianismo. En el estado católico la religión no desarrolla una energía especial: Se transforma en una suerte de escolasticismo común a otros países. La invasión árabe proporciona al cristianismo un desahogo por medio de la acción. La poesía bélico-popular se inspira en la lu-

cha contra el Islam. Las dos más grandes tendencias del espíritu religioso español son el misticismo (Teresa de Jesús), y el fanatismo (Autos de Fe).

El Prof. José Carlos Mainer, de la Universidad de Zaragoza, plantea el tema del nuevo significado del 98 a la luz de una nueva bibliografía que va abriendo nuevas perspectivas a los perfiles ya conocidos. No podemos aquí sino citar brevísimamente algunas de las obras propuestas por el Dr. Mainer. Por otra parte, el asunto está vivo y constantemente están apareciendo nuevos libros que renevan los enfoques.

Obras como las de Ricardo Gullón, *La invención del 98 y otros ensayos* (1969) y *El modernismo visto por los modernistas* (1980); de Saúl Yurkievich, *Celebración del modernismo* (1976); de Ivan L. Schulmann, *Nuevos asedios al modernismo* (1987); de Inman Fox, *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional* (1988); de José Carlos Mainer, *La edad de plata (1902 1939)* (1987) y *La doma de la quimera* (1988); de Hans Hinterhäuser, *Fin de siglo, Figuras y mitos* (1980); de Rafael Gutiérrez Guirardot, *El Modernismo* (1983); de Richard Cardewll y Bernard McGuirk, *¿Qué es el modernismo? Nueva encuesta. Nuevas lecturas* (1993); de María Pilar Celma, *La pluma ante el espejo (visión autocrítica del fin del siglo)* (1989); de Iris M. Zavala, *Colonialism and Culture, Hispanic Modernism and the Social Imaginary* (1992); de Gilbert Azam, *El modernismo visto desde dentro* (1990); de Lily Litvak, *Modernismo, anarquismo y fin de siglo* (1900); de José M^a Anguita y José Carlos Mainer, *Literaturas regionales* (1994); de José L. Abellán, *Sociología del 98* (1997)..., son algunos de los interesantes libros que conviene no perder de vista para entender las crisis de final de siglo en todas sus dimensiones.

El Prof. José L. Abellán, de la Universidad Complutense de Madrid, titula su conferencia: "El nacionalismo casticista del 98" y afirma que el "nacionalismo español" es una expresión tardía, débil, apoyada en elementos románticos, sin sustrato social que la potencie, porque realmente en España no hubo una burguesía ilustrada base de aquel Estado. Se levanta Unamuno ("En tomo al casticismo") contra la endogamia exclusivista, casticista, individualista desahogada, que no entiende que casticismo viene de **casto**, **puro**, **auténtico**, originario, y eso corresponde a lo más universal, a aquello que pertenece a la naturaleza humana, a aquello que nos une a todos los seres humanos y nos dignifica como tales: "Sólo lo humano es castizo".

El Prof. García Lara, de la Universidad de Almería, habló de Angel Ganivet a la luz de su epistolario inédito. En sus Cartas aparece la epifanía de su personalidad, la historia de su alma. En sus tres epistolarios se plantean ya grandes problemas y en ellos se puede rastrear la historia vital de Ganivet. Hay algunas cartas, como *Cartas Finlandesas*, que son verdaderas joyas literarias en donde encontramos la raíz de otros géneros literarios; en ellas Ganivet se asoma a la realidad circundante, al momento histórico en el que vive. Hay cartas familiares en las que aparecen pequeñas censuras, supresión de algunas cosas que la familia no quiere que se hagan públicas. Existe un epistolario inédito, en el cual está trabajando García Lara en estos momentos.

Aunque el estilo de las Cartas es diferente, según estén dirigidas a amigos granadinos, a Navarro Ledesma, a su madre o a su hermana..., en todas ellas late un profundo pesimismo, una honda desazón y contradicción a la que no va a

encontrar salida: "Tocado de muerte de su propia alma".

Al no poder acudir, por indisposición, Pedro Laín Entralgo a pronunciar la conferencia de clausura, fue el Prof. Pedro Cerezo Galán el encargado de poner broche final a las Jornadas con una magnífica exposición en torno a las relaciones intelectuales entre Unamuno y Ganivet, partiendo de la correspondencia abierta entre estos dos escritores.

Aunque se habían conocido en las oposiciones a cátedra que ambos habían preparado anteriormente, la relación no se había consolidado. Poco a poco, a través de sus cartas y comentarios, se va fraguando la amistad, haciéndose más fuerte y sólida. Cuando Unamuno lee *Granada la bella*, dice a Ganivet: "Es lo más vivo, lo más bello que Ud. ha escrito".

Reconoce Unamuno en el granadino, "alta roca en medio del pantano español, una honrada sinceridad". Le parece Ganivet un hombre nuevo, con un talento crítico, con el que se pueden emprender empresas necesarias para el porvenir de España. Hay en él un claro "fermento de renovación espiritual". Bajo el friso envolvente del *Idearium español* y de *En torno al casticismo*, deciden ambos intercambiar cartas abiertas, contestarse públicamente sus ideas, matizar posiciones...

No son motivaciones interesadas y deleznable (fama, "estar en el candelero..."), defiende Cerezo, las que mueven a los dos escritores a tomar esta decisión, sino que ambos, con premisas teóricas diversas, con sentimientos diferentes, se mueven al unísono con el único objetivo de conseguir la mejora moral e intelectual de nuestro país. Ganivet es más arábigo y pagano que Unamuno, y éste piensa de el granadino que es un hombre genial al que le falta método, disciplina: "Tenía poca agua en su noria porque conocía poco y acabó comiéndose a sí mismo". Ganivet, por contra, piensa que Unamuno es un talento sin genio, "sabía de todo pero le faltaba, tal vez, la chispa genial". Ambos, dice Cerezo, son "dos pensadores sentidores", "robinsones vivos que procuran hacer el viejo nuevo pueblo".

Ambos presentan afinidades en el diagnóstico de lo que ocurre: Alma desgarrada y disociada de España, abulia, debilitación del sentido integrador, marasmo..., pero también ofrecen discordancias fundamentales al hablar, por ejemplo, del "intrahistoria" (Unamuno) y de "espíritu territorial (Ganivet). Unamuno, más en una línea romántica habla de "lo eterno en la historia", aboga por un nuevo rumbo de España, cosmopolita, nada tradicionalista, abierta al mundo; el alma del pueblo, el fondo vivo y popular servirá para fundar un nuevo ciclo en la historia y para ponerse en común con todos los pueblos del mundo.

Ganivet, por su parte, se apoya en la mejor tradición, en el "territorio", en el mundo en el que se está viviendo, en la "circunstancia". Unamuno aparece como un materialista histórico heterodoxo, por lo que da primacía a la base económica de la vida: La idea está enajenada en la materia. El progreso determina las formas de vida, aunque hace una excepción con la religión. Ganivet, idealista empedernido, cree que el poder político es flor de un día y las ideas "redondas" (si son "picudas" son estériles) permanecerán a pesar de las circunstancias materiales y lograrán que florezca el trigo "en flor de harina" ¿Por qué, objeta a Unamuno, hace una excepción con la religión en ese planteamiento

to materialista? ¿Por qué no es consecuente y da a todas las creaciones humanas un fundamento material?

Por otra parte, Ganivet aparece dentro de la tradición senequista, árabe, que exalta a la vez la idea y la sensibilidad, mientras que Miguel de Unamuno estaría dentro de un humanismo materialista, ilustrado, racionalista, duro, hecho por la Ciencia y el trabajo, contra toda sabiduría mística. Unamuno afirma que a más idealismo, más violencia. Ganivet le responde con dureza: "Hay mucha más violencia en el progreso, como base de evolución de los pueblos, que en el idealismo; Europa ha colonizada violentamente a otros pueblos con la excusa del progreso.

En una tercera escaramuza, Unamuno ataca el moralismo senequista de Ganivet, desde su postura de ´cristiano evangélico desteñido´: Hay que ´despaganizar´ el mundo y ´descatolizar´ el cristianismo anquilosado por el racionalismo escolástico, sostiene. No cree, sin embargo, Ganivet que el auténtico cristianismo (Francisco de Asís) sea el que defiende Unamuno, porque el cristianismo es pobreza y no ideología socialista ni peligroso progreso. El socialismo es incompatible con el cristianismo, dice el granadino: ¡Antes de enriquecer a una nación hay que ennoblecerla!

Ganivet defiende un socialismo anárquico y nirvánico, no de Estado, que es opresor, sino municipalista, ´desde la base´. No hay que hacer al Estado gestor violento de los los infinitos bienes de los ciudadanos. Nosotros, afirma Ganivet, no somos líderes de nada, sino ´líderes de nosotros mismos´. No hay que educar a los que están en política, sino que, sin ser apolíticos, debemos educar a aquellos que luego van a elegir con su voto a los políticos. A ver si, por fin, los españoles nos sentimos orgullosos no de las armas ni de la fuerza, sino de la inteligencia: Esa será la nueva conciencia de la "España espiritual, íntima". En suma, estaba hablando aquí el granadino del verdadero perfil del intelectual, de aquella persona que genera opinión, pero ni la manipula ni la impone.

Es extraordinario, finaliza el Prof. Cerezo Galán, poder contemplar el proceso comunicador de estos dos hombres, cómo fue germinando lentamente en sus almas lo que mutuamente se fueron transmitiendo en fértil, respetuoso, pero apasionado diálogo. No fue cháchara, ni tertulia, ni discusión airada, sino conversación inteligente, aquella que, aún hoy día, tanta falta nos hace a los españoles. Se fue produciendo una simbiosis altamente interesante y complementaria: Fue mayor, dice Cerezo, la influencia de Ganivet en Unamuno que a la inversa: "Hay que ensoñar la acción".

Cuando en tiempos de la Dictadura de Primo de Rivera se quiso hacer un homenaje a Ganivet con motivo del traslado de sus restos mortales, clama D. Miguel que se le sube a la boca y a los ojos la indignación al ver lo que quieren hacer con su amigo.

Acaba el Curso, interesante y denso. Nos despedimos de Almuñécar, encarada como siempre en su pedestal de historia y de misterio. El otoño se va deslizando vestido de una lluvia, tenue, agradable, ensoñadora. La playa, al atardecer, tras una fraternal ´sardinada´ de despedida que reúne en jovial camaradería a profesores y alumnos, nos dice definitivamente adiós. Hay que regresar a nuestros puntos de origen, hay que seguir pensando entre todos el verdadero

significado, la auténtica dimensión de futuro de esta magnífica generación de españoles que vivió aproximadamente hace un siglo.

José L. Rozalén Medina

III Jornadas de Filosofía de Comillas

Madrid, 9-12 marzo 1998

Durante los días 9-12 de marzo de 1998 se celebraron en la Universidad P. Comillas, sede de Alberto Aguilera, las III Jornadas Comillas con el título: «Atreverse a pensar los medios de comunicación social». Como en ocasiones anteriores, se mantiene un lema que, desde el principio, nos pareció el más adecuado para unas Jornadas de Filosofía en nuestro tiempo.

El primer año, en octubre de 1995, las primeras Jornadas «Filosofía hoy. Atreverse a pensar» tuvieron como objetivo reactualizar los interrogantes sobre la función de la filosofía en nuestro tiempo y sociedad, en un momento en el que se debatía, con urgencia, el lugar de la filosofía y de las humanidades en la nueva Enseñanza Secundaria ante la reducción de su presencia. Las segundas Jornadas, en marzo de 1996, dedicadas a la ciencia y la técnica, analizaron un tema de amplio y generalizado interés en la sociedad actual que no siempre es objeto de una reflexión profunda y pluridisciplinar sobre su objeto, su impacto y sus problemas.

Ahora, en estas III Jornadas y dado que el interés despertado por las mismas es grande, se ha querido entrar en un tema de indudable interés que está continuamente en las conversaciones de todos pues hemos asumido de manera general que su influencia es tan poderosa como para haber sido denominado «el cuarto poder»: los medios de comunicación social.

La situación de los medios de comunicación social ha condicionado una nueva configuración del mundo, en el que ya no es posible entender la realidad sin la información. Con ello además se ha producido una suerte de inversión en la que parecen ser los propios medios de comunicación los creadores de realidades, más que sus meros transmisores. Esto, unido a los problemas cada vez más acuciantes acerca de la legitimidad (o no) de determinados modos de acceso a la información o la idoneidad (o no) de establecer ciertos límites entre la libertad de expresión y el derecho a la intimidad, exigía plantearse seriamente la cuestión, favoreciendo un espacio de discusión multidisciplinar en el que pudiera hacerse una reflexión contrastada, abierta y dinámica sobre el tema. Este era el objetivo de las Jornadas: plantearse el tipo de racionalidad y la metodología de trabajo inscritos en los medios de comunicación social y su modo de configuración del mundo, posibilitando la discusión entre especialistas en medios de comunicación, filósofos y la sociedad en general.

La organización corrió a cargo de los profesores doctores Alicia Villar, Lydia Feito y Norberto Alcover. Como en Jornadas anteriores, el esquema de las mismas tuvo la estructura de mesas redondas con presentaciones breves de los po-

Acontecimientos

mentes y debate abierto posterior, con intervención del público. Dichas mesas redondas se desarrollaron por un espacio de dos horas y media a lo largo de cuatro tardes. Para asegurar el contraste de opiniones se contaba cada día con, al menos, una persona relacionada con los medios de comunicación social, un profesor de nuestra universidad y un filósofo de otra universidad. La moderación estuvo a cargo de un profesor de la casa.

La difusión previa de las Jornadas, de enorme amplitud, buscó, como en otras ocasiones, convocar a un público realmente interdisciplinar, que pudiera intervenir activamente en los debates, para contrastar perspectivas. El papel de los medios de comunicación en nuestra sociedad, lo que se está transmitiendo y cómo a las nuevas generaciones, el papel de los medios de comunicación social en la enseñanza, sus influencias en y de los factores económicos, políticos y sociales, y los problemas suscitados por y en los medios de comunicación, fueron los temas discutidos a lo largo de las Jornadas.

El primer día, lunes 9 de marzo, y tras la inauguración oficial de las Jornadas a cargo del vicerrector de extensión y desarrollo universitarios, se dedicó la primera mesa redonda al *diagnóstico del fenómeno social en relación con los medios de comunicación social*.

El segundo día se dedicó a la reflexión sobre *el lugar de los medios de comunicación en la estructura educativa*, con un subtítulo que rezaba así: *¿Qué y cómo se está transmitiendo a las nuevas generaciones?*

La tercera sesión se dedicó a los *Condicionamientos políticos y económicos de los medios de comunicación*, tema al que se había aludido los días anteriores, desde diferentes perspectivas, y que resultaba por tanto inexcusable.

El cuarto y último día, el jueves 12 de marzo se dedicó a *La ética ante los desafíos de los medios de comunicación*.

La conclusión, después de varios días de debate, es la necesidad de una colaboración e interdisciplinariedad para comprender y hacerse cargo de la actual configuración de nuestra sociedad por los lenguajes audio-visuales y los desafíos éticos que plantea.

Esta fue también la valoración de la mayoría de los asistentes a las Jornadas, que las evaluaron muy positivamente, indicando el acierto de contar con participantes de diversas áreas: periodistas y profesores no sólo de Filosofía sino de Facultades de Periodismo, para dialogar sobre los problemas que plantean los medios de comunicación.

Cumplidos los objetivos de las III Jornadas, pensamos ya entre los temas propuestos por los asistentes, en las próximas Jornadas de Filosofía Comillas.

Alicia Villar, Lydia Feito

Richard Rorty: Orden, transcendencia y acción política

El pasado día 26 de Mayo de 1998 visitó la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid el filósofo estadounidense Richard Rorty, profesor de la Universidad de Virginia. Bajo el lema "Encuentro con Richard Rorty"

se celebraron dos sesiones de debate con este representante del neo-pragmatismo y del diálogo abierto y solidario entre las diversas tradiciones filosóficas y culturales. La primera de ellas tuvo lugar en el Paraninfo de la Facultad de Filosofía y contó con la participación de los profesores Ramón Rodríguez, Manuel Maceiras y Jacobo Muñoz, quienes hicieron una presentación breve de los principales temas de reflexión de la obra de Rorty. Éste, por su parte, leyó su último trabajo titulado "Rational beauty, non-discursive sublimity and the community of philosophers" al que siguió un turno de preguntas. En el segundo encuentro, el tema de debate fue "Achieving our country: American leftist thought in the twentieth century" que sirvió, además, para que Rorty clausurara, en sesión abierta, el Seminario *El retorno del pragmatismo* que organizó el Departamento de Filosofía IV durante el curso académico 1997/98 y cuyos coordinadores fueron Jacobo Muñoz, Angeles Jiménez Perona y Luis Arenas.

La tesis fundamental que Rorty mantiene en "Rational beauty, non-discursive sublimity and the community of philosophers" es que la función social más importante de la filosofía en nuestros días consiste en mantener vivo el diálogo entre dos tendencias irreconciliables pero insustituibles del "espíritu humano" que quedan resumidas metafóricamente con el par de conceptos "belleza" y "sublimidad". La búsqueda de la belleza es la búsqueda del sistema y de la coherencia. El filósofo preocupado por la belleza trata de averiguar, parafraseando a Sellars, cómo las cosas, en un sentido muy amplio del término "cosa", están relacionadas unas con otras. Ésta es una tarea discursiva, lógica, de armonización de lo existente, de lo aceptado en los diversos ámbitos en los que se expresa nuestra cultura. Por el contrario, la búsqueda de la sublimidad siempre implica una ruptura con lo que las normas y las prácticas sociales dicen que es racional. Se trata, por tanto, de abrir paso a nuevos mundos intelectuales gracias a la imaginación constructiva y a la creación de nuevos lenguajes que ayuden a transformar el orden estatuido. Así, para quien busca la sublimidad, la figura del filósofo racional debe ser superada por la del artista, por la del individuo que sabe vivir y respirar en la atmósfera de la intuición y el delirio. Donde el filósofo quiebra los vidrios de la vida para intentar armarlos luego dentro de un orden bello y armonioso, el artista se deleita en lo acabado de la destrucción y sabe encontrar grandeza allí donde los demás sólo encuentran horror. No es de extrañar que para el amante del orden bello, la búsqueda de la sublimidad se identifique con la irracionalidad.

Como podemos apreciar, el combate eterno entre los que quieren belleza y los que quieren sublimidad es presentado por Rorty en forma de contraposiciones duales estrictas. En el discurso de Rorty, la belleza queda asociada a lo relativo, a lo condicional, a lo argumentativo, a lo literal y finito, al sistema y a la coherencia. Por el contrario, lo sublime se emparenta con lo absoluto, con lo incondicionado, con la inspiración, con lo metafórico e infinito, con la transformación y el contacto con lo inefable.

Con estos instrumentos conceptuales de gran alcance, más sugerentes que precisos –por tanto más cercanos a lo sublime que a lo bello–, Rorty propuso una interpretación atractiva de Platón y Kant según la cual ambos albergan en el interior de su pensamiento filosófico rasgos de belleza y sublimidad. Esta cohabitación, llena de tensiones y contradicciones, hace que el universo intelectual

del platonismo y del kantismo esté guiado por el esfuerzo de hacer un todo consistente a partir de estos polos tan dispares. Es este esfuerzo el que ha hecho de Platón y Kant dos clásicos gigantescos del pensamiento occidental y los ha situado muy por encima de otros filósofos como Hume, Spinoza, Russell o Bergson. Lo peculiar de Platón y Kant, además, es que dejaron en el aire, sin ejercer ninguna clase de dogmatismo, la forma en que habría que resolver la tensión entre las exigencias de belleza y de sublimidad. En Platón estas demandas están representadas por la dicotomía que aparece en la metáfora de la línea entre *dianoia* y *noesis*, entre las hipótesis matemáticas y el principio incondicionado. En Kant por la distinción radical entre *Verstand* y *Vernunft*, entre lo condicionado y lo incondicionado, entre el fenómeno y el noumenon.

Además, el par de conceptos “belleza” y “sublimidad” cobran, en manos de Rorty, la capacidad de servir como eje de coordenadas para dibujar el espacio de la filosofía contemporánea en varias de sus especialidades tanto en el ámbito de la filosofía analítica, como en el de la continental. Husserl y Heidegger, Lewis y Cavell, Davidson y McDowell son algunos de los filósofos que Rorty menciona y analiza en algunos aspectos específicos según las claves interpretativas expuestas. La conclusión de la argumentación de Rorty es que sería un desastre para la civilización humana si cualquiera de las dos tendencias –la que busca la belleza y la que busca la sublimidad– alcanzara finalmente la hegemonía sobre la otra.

En el segundo encuentro, la presentación de Rorty fue más breve, aunque el debate fue mucho más prolongado e intenso que en el primer encuentro. Me referiré aquí solamente a los contenidos de su intervención sistemática. En este caso, según confesión propia durante el debate, la intención de Rorty no fue hacer filosofía, sino política. En concreto se trataba de hacer una crítica a la izquierda cultural estadounidense actual, y entonar un canto nostálgico de la izquierda social-democrática representada, en el ámbito filosófico, por James y Dewey. Con este fin, Rorty dividió la historia de los movimientos de izquierdas en Estados Unidos en tres periodos. El primero de ellos (1910-1964) fue de tinte progresivo e hizo uso de una retórica ideológica “internacionalista” con el fin de conectar con figuras como Bernard Shaw en Inglaterra o Max Weber en Alemania. La preocupación fundamental durante este primer periodo fue intentar superar la idea de que el capitalismo ha puesto en peligro la democracia y que lo seguirá haciendo necesariamente por razones estructurales. La izquierda norteamericana, en unión con los sindicatos, quiso demostrar que capitalismo y democracia pueden armonizarse en la sociedad. Este periodo fue el de la búsqueda y consolidación de la sociedad de bienestar.

El segundo periodo (1964-1972) estuvo marcado por una desintegración de la izquierda, tal y como se conoció en el periodo anterior, como resultado de la guerra de Vietnam. En este momento, la nueva izquierda emergente fue inseparable del radicalismo estudiantil, aunque intentara también no perder el contacto con los movimientos sindicales. El resultado fue la ascensión social de la primera izquierda revolucionaria que hubo en Estados Unidos. Ahora la izquierda pensaba que, efectivamente, el capitalismo y la democracia no se pueden compaginar porque el capitalismo acaba degenerando en imperialismo como había mostrado la guerra. Marx tenía razón en detrimento de Dewey.

Finalmente, el tercer periodo (desde 1972 hasta hoy) supuso el fin de la iz-

Acontecimientos

quierda revolucionaria. El dato más llamativo en este periodo es que se hizo palpable la imposibilidad de una alianza entre los trabajadores y los estudiantes. Como consecuencia, la izquierda se atrincheró en el ámbito intelectual de la universidad. Su pretensión no es tanto promover cambios socio-económicos, como cambios culturales. Es esta izquierda, sin embargo, la que más ha luchado por los derechos y la igualdad de las mujeres, los negros y los homosexuales alcanzando verdaderos logros en estos ámbitos. Para esta izquierda cultural la figura principal ya no es ni Dewey ni Marx, sino Foucault. En tono resignado, Rorty dijo que, “desgraciadamente”, ésta es la única izquierda que existe hoy por hoy en Estados Unidos.

Por la influencia de Foucault, la izquierda cultural dominante en el ámbito académico estadounidense es una “izquierda de la sospecha” respecto de toda forma de poder, pero también una izquierda incapaz de formular un programa político con unas mínimas garantías de ser oído en las campañas políticas para hacer frente efectivo a otras corrientes ideológicas en la pugna por alcanzar el poder real. A decir verdad, esta izquierda está más interesada en obtener el poder en los Departamentos de Inglés de las universidades que en alcanzar el gobierno de la nación. Rorty considera que como los problemas más graves de la sociedad norteamericana son de tipo social y económico –el 25% de la población tiene toda la riqueza en sus manos–, y la izquierda cultural foucaultiana no está interesada en este tipo de cambios, no hace ninguna falta este movimiento fuera del ámbito restringido de la universidad. Esta izquierda, además, no tiene recursos políticos contra los movimientos religiosos fundamentalistas protestantes y los movimientos neofascistas que están en alza. Rorty augura en tono pesimista que, ante una eventual depresión económica severa, son el fundamentalismo y el fascismo quienes se alzarían con el poder y la credibilidad social, y no la izquierda cultural incapaz de conectar con la mayoría de los votantes por la abstracción de su mensaje.

Oscar L. González Castán

XX Congreso Mundial de Filosofía

Boston, 10-16 de agosto de 1998

El escenario del XX Congreso Mundial de Filosofía fue Boston (Estados Unidos). Tradición y rascacielos. Vida universitaria selecta. A un paseo de la célebre Universidad de Harvard. Durante una semana acogió a más de 2.500 filósofos de todo el mundo. Nunca en congresos anteriores se habían reunido tantos. Bajo el título general de ΠΑΙΔΕΙΑ y el subtítulo *La Filosofía en la Educación de la Humanidad* se llevaron a cabo muchas exposiciones o diálogos centrados, más o menos directamente, en tal tema, sobre todo dentro de las Sesiones Generales.

No pretendo hacer un resumen de lo que allí se dijo, sino simplemente aludir a los contenidos predominantes, signo de las inquietudes que actualmente mueven a los filósofos. Inquietudes que se reflejaron ya en la sesión de apertu-

ra, donde intervinieron el peruano Francisco Miró Quesada, presidente de la Federación Internacional de las Sociedades de Filosofía, y el norteamericano John R. Silber, rector de la Universidad de Boston, entre otras personalidades. Recordaron que la filosofía es una empresa racional en su esencia y sólo así puede contribuir al bien de la humanidad, superar los prejuicios raciales, los feminismos insensatos y los fundamentalismos. Hay que oír a los que atacan a la razón, pero sin razón no es posible la filosofía.

Los temas de las cuatro sesiones plenarias fueron los siguientes: 1) Educación filosófica y diversidad cultural, 2) Orígenes y concepciones filosóficas de la paideia, 3) Paideia, justicia social y derechos humanos y 4) Filosofía y el futuro de la educación. Entre los ponentes figuraron seis norteamericanos (Marta Nussbaum, Lucius Outlaw, Tu Wei-Ming, Paul Woodruff, Israel Scheffler y John Silber), dos latinoamericanos (el argentino Eduardo Rabossi y el mexicano León Olive), una rusa (Natalia Avtonomova), un francés (Pierre Aubenque), una turca (Ioanna Kuçuradi) y un alemán (Karl Otto Apel). Coincidieron en que la educación filosófica debe contribuir a la educación de la humanidad. ¿Cómo lograr esto? Desde distintas perspectivas se ofrecieron sugerencias o propuestas interesantes, dignas de tenerse en cuenta: salir del etnocentrismo (de la educación filosófica dominada por el sentido de la supremacía blanca); aprovechar la diversidad cultural, integrándola en una cultura universal dirigida por la razón común a todos los hombres, es decir, fomentar una cultura enriquecida con el respeto de la diversidad; crear y recrear el lenguaje filosófico, estudiando la filosofía desde perspectivas filológicas; convertir la universidad en un ámbito de debate sobre los derechos humanos; hacer que los estudiantes caigan en cuenta de la diferencia entre el relativismo y la tolerancia; recrear nuestra tradición cultural (Sócrates y Confucio); filosofar, a ejemplo de Aristóteles, y de otros pensadores antiguos, sobre la relación entre naturaleza y cultura (de la que es una parte la técnica); enseñar el buen juicio o la capacidad de llegar a dirigir la actividad en la vida de manera razonable, incluso cuando no hay tecnología suficiente, ni ciencia suficiente para tomar decisiones; distinguir entre lo correcto y lo bueno, defendiendo, aun en política, la primacía de lo bueno; fundamentar pragmático-trascendentalmente el discurso sobre la justicia, llegando así a un consenso generalizado, a una auténtica globalización del planteamiento de los problemas y de sus soluciones; investigar la situación concreta de los derechos humanos, «la cultura de los derechos humanos», y su puesta en práctica, para lo que nos puede ayudar la filosofía ayudándonos a lograr un consenso sobre lo mejor; educar éticamente a los niños y jóvenes antes de que se llene su mente de errores éticos, con el fin de que alcancen el respeto propio que les lleve al respeto de los demás; estudiar las condiciones de posibilidad de superar las injusticias sociales (el quebrantamiento de los derechos humanos), abriendo las mentes a la intuición filosófica de la igualdad humana como algo inherente a los individuos humanos; recobrar los valores de amor y respeto a los otros; identificar los principios morales que fundamentan la defensa de los débiles y que han sido formulados en el pasado; recuperar los principios morales que son importantes para la educación de los hijos; conocer qué es la ciencia y la tecnología, a fin de controlarlas o dominarlas; contribuir a la educación de los políticos, economistas y militares, de los que ejecutivamente depende la evolución de la hu-

Acontecimientos

manidad; evitar la confusión cultural que nace por influencia de la televisión, internet y otros medios de comunicación; aceptar la objetividad de la verdad y la experiencia compartida; reconocer y evitar los intereses personales, que pueden llevar a conclusiones falsas; enseñar que el fanatismo puede crecer donde alguien pien a que ha hallado la verdad absoluta; desarrollar un marco intelectual objetivo; mo trar la objetividad y universalidad de lo principios sin los cuales ninguna sociedad puede funcionar o moralidad básica; mostrar que los principios filosóficos tienen consecuencia prácticas en el modo de vivir de los filósofos; ver el sentido de los sistemas diversos, de las disciplinas diversas, y sus mutuas relaciones...

Excepto Pierre Aubenque, todos los demás hablaron en inglés. Y las razones por las que ese profesor eligió su propia lengua valían igualmente para la rusa, los latinoamericanos y el alemán. Sus lenguas eran tan oficiales en el congreso como la inglesa, y había traducción simultánea. Desde una revista donde queremos fomentar la filosofía sin adjetivos, pero también potenciar la calidad y aprecio filosófico del español, lamentamos ese proceder.

Las sesiones particulares fueron de múltiples tipos: sesiones de comunicaciones libres, simposios sobre filósofos o escuelas de filosofía o disciplinas, mesas redondas, etc. Se celebraron hasta 35 sesiones simultáneas de 9 a 9'50, 12 a 13'50, 14 a 15'50, 16 a 17' 50, 18 a 19'50 y 20 a 21'50. Hubo más de 2.300 intervenciones. Temas más frecuentes: ética y teoría de los valores, interculturalidad, filosofía de la ciencia, fenomenología, filosofía analítica y pragmatismo. Se dedicaron varias sesiones a la filosofía latinoamericana, con especial atención a la filosofía de la liberación, cita a la que no faltó Enrique Dusell, uno de sus más activos representantes. La Fundación Xavier Zubiri de Norteamérica organizó dos sesiones, en las que intervinieron, entre otros, los españoles Luis Jiménez, Cirilo Flórez y Jorge Ayala.

En la sesión de clausura merecen destacarse las palabras de Francisco Miró Quesada. Después de presentar a la nueva presidenta de la Federación Internacional de las Sociedades de Filosofía, la profesora turca Joanna Kuçuradi, y de dedicar unas palabras de agradecimiento a Evandro Agazzi por su fecunda y desinteresada labor al servicio de la Federación, insistió, utilizando sucesivamente el español y el inglés, en que la filosofía es ante todo una actividad racional. Y la razón es el mayor medio organizador de la historia. Incluso los irracionalistas se valen de ella. Pero los que siguen la razón deben decir la verdad. Y decir la verdad es, a veces, peligroso. Los valores sólo se pueden defender y las culturas sólo se pueden integrar desde una racionalidad fuerte, cuya abogada es la filosofía.

En estos momentos, cuando es tan importante tomar decisiones sobre la paideia, sobre la manera de transmitir la cultura, se ha visto el gran interés que los filósofos tienen por hacer una paideia basada en los derechos humanos. El papel de la filosofía no es cambiar el mundo, sino las cabezas. ¿Cómo hacer posible que todos los pueblos participen en una razón filosófica fundamentadora de los derechos de todos los individuos humanos?

La presencia española no fue tan numerosa como la de Argentina y México o, por supuesto, la de Estados Unidos, pero tampoco escasa. Eso sí, faltó comunicación entre los españoles que asistimos. Algunos sólo se inscribieron en el día o días que les tocaba intervenir. Quizás la falta de comunicación se debió,

Acontecimientos

entre otras razones, a las condiciones materiales del congreso, que se desarrolló en el ambiente impersonal de dos grandes hoteles, que no facilitaba el contacto personal de los congresistas.

Como de costumbre, se ha elegido ya el lugar para la celebración del siguiente Congreso Mundial de Filosofía: el XXI. Su sede, si no sobreviene ningún impedimento inevitable en contra, será Estambul, la antigua Constantinopla. Para entonces ya habrán aparecido publicadas las actas de este XX Congreso, con lo que se reanuda un proceder que había sido interrumpido en los últimos Congresos. Quienes deseen ampliar esta breve información podrán acudir, esperamos que pronto, a esas actas.

Ildefonso Murillo