
Informaciones

Acontecimientos

Arthur Schopenhauer en el segundo centenario de su nacimiento

Es posible que el empeño estéril y caprichoso en que Arturo Schopenhauer se entretuvo desde su misma juventud, esto es, hostigar a Hegel cuando ambos compartían las aulas y pasillos de la universidad de Berlín, desde 1818 hasta 1831, y arremeter luego contra el hegelianismo, contra los ideólogos hegelianos y contra los profesores hegelianizantes —hidra de tres cabezas, a su juicio, causa de todos los males de Alemania— haya sido la causa principal del olvido secular que se cernió sobre su filosofía. Su ambicionada fama, fugazmente y en tan menguada ración reconocida al fin de sus días en 1860 en su soledad de Frankfurt, le fue también reacia porque, a pesar de sus denuestos, Hegel le obsequió con el más desdeñoso silencio hasta su muerte en 1931. Y, después de ella, la sombra del hegelianismo siguió empañando las pretensiones de aquel narcisista intelectual y social que quiso, a todo trance, proclamarse singular discípulo de Kant y único filósofo de «la vida real».

No mejor suerte tuvo Schopenhauer con lectores suyos tan sagaces como fueron Nietzsche y Freud. El primero, después de reconocerlo «como educador», y a pesar de su deuda con él, va a terminar aborreciéndolo. Y Freud, que recibe de él la decisiva influencia que va a determinar el concepto mismo de inconsciente, prefiere dejar caer sobre él el olvido y simular el desconocimiento de *El mundo como voluntad y representación*.

Pero no por silenciada, la filosofía de Schopenhauer deja de tener un indiscutible valor de actualidad. En esta breve nota de dos folios, enunciaré sólo algunas de las facetas que justifican tal afirmación.

En primer lugar, a través del concepto de *voluntad*, Schopenhauer apunta de lleno a lo que más tarde los llamados vitalismos, freudismo, existencialismo y, en general, la filosofía actual, explicitan de diverso modo. La *voluntad*, energía universal, única y participada en todos los seres, como su forma substancial, hace imposible una concepción de la conciencia sin referencia a «su otro», a un inconsciente —activo y pulsional— que aparece como «lo previo», «lo siempre anterior» a todo

contenido de conciencia y, de forma más radical, a todo modo de ser, de pensar y de actuar. Debido a ello, en el seno mismo de la racionalidad, debe reconocerse un irracional —transcendental y «a priori»— teórico y también práctico, que condiciona, prefija y tiende a predecir. Anterior a lo reflexivo, un «prerreflexivo», no por inconfesado menos eficaz, tiende a prejuzgar ya antes de que el entendimiento ejerza su poder de juzgar.

No se trata, en este punto, de ser más o menos racionalistas o irracionales, sino de reconocer el carácter no diáfano y dependiente del ser y la verdad. De este modo, el camino abierto por Schopenhauer es así fecundo para toda una buena parte de la filosofía antropológica actual (Nietzsche, Freud, Bergson, Husserl, Sartre, Marcel, etc...) que entiende como indisoluble la relación voluntario-involuntario.

En segundo lugar, como buen romántico, Schopenhauer solicita que el filósofo sepa superar las limitaciones del pensamiento conceptual. Muy limitados, en efecto, son los logros de un entendimiento, rehén de la voluntad-energía. Es por eso necesario el recurso a una actividad distinta de la intelectual para que el conocimiento pueda alcanzar su máxima posibilidad. Y es en primer lugar el arte el que suple, aunque bien es cierto de manera parcial, la insuficiencia del conocimiento intelectual. El artista, «individuo genial», es el que conoce de verdad. Y las artes, de la arquitectura a la música, vienen a socorrer la indigencia de todo intelectualismo.

Más allá del arte, la «metafísica del amor» será otra tentativa práctica para superar la esencial insuficiencia del ser, al percibirse éste como *ser-en-el-dolor*. Pero tampoco el amor será remedio³ definitivo, ni teórico ni práctico, porque —como dice el refrán castellano que Schopenhauer cita— «casarse por amores es vivir de dolores». El amor, en efecto, no es más que el medio para reproducir dolor en el mundo. Por eso terminará invitando a la práctica de un ascetismo aniquilador de la voluntad personal y de la voluntad universal.

De acuerdo o no con Schopenhauer, lo cierto es que la solicitud de práctica del paso de la estética a la ascética, supone una lección para la filosofía de todos los tiempos, situándose así en la gran tradición que va de Platón a Kant y de ellos a las filosofías contemporáneas.

En tercer lugar, compartido o no con él, el naturalismo de Schopenhauer no deja de ser una sana invitación que puede ser oída tanto desde el ecologismo, como desde las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu (sea cual fuere el juicio que merezca tal distinción). Influida, quizá, por la química de Lavoisier y los estudios sobre el calor y la energía, abundantes en su tiempo, Schopenhauer supo hacerse eco en filosofía de la revolución psicológica e intelectual (además de científica) que provocó la química del oxígeno. A partir de ella, en efecto, la naturaleza se «homogeneiza» enérgicamente y adquiere una esencial fraternidad que hace indisoluble la díada naturaleza-espíritu y exige pensar en unidad (o al menos en continuidad) el fenómeno y el misterio de la vida. La vida es —con Bichat y para Schopenhauer— lucha contra la muerte y, por tanto, el *valor-esencia* del ser. Afirmación simplísimas en su enunciación pero fecunda en consecuencias.

Acontecimientos

Por último, recordando sólo aquí su finísima agudeza intelectual y psicológica, bien aprendida en nuestro Gracián por él especialmente apreciado, Schopenhauer es buen ejemplo de la *ironía*, actitud tan peculiar de los románticos. *Ironía* o actitud que sabe reconocer la finitud: la caducidad de todo logro, lo pasajero de todo goce, el carácter, en fin, fugaz y no definitivo de los valores, cosas y empeños. Sepa el hombre, de una vez, como él dice haber aprendido de Calderón de la Barca, que la vida es sueño; y con Schakespeare recuerde que estamos hechos de la misma tela que compone nuestros ensueños, porque el hombre es un sueño de las sombras, como ya anunciara Píndaro.

Bien es cierto que tal actitud no se abre ni a esperanza definitiva ni a ningún valor último, ni a un ser que lo sea de verdad y no de ficción. Pero lo cierto es que, al menos propicia la cautela, la sabia distancia de intereses y fanatismos.

Manuel Macciras Fafián

Symposium Internacional Paul Ricoeur: Autocompreensión e Historia

Granada, 23-27 de noviembre de 1987

Se desarrolló este Symposium con la presencia y la participación del mismo Paul Ricoeur en las sesiones de trabajo. El estudio de una producción larga y compleja, como la de Ricoeur, con la participación activa, el contraste, la matización del propio autor, hace muy viva y atractiva esta modalidad de congresos.

Se pudo en estos días calar hondamente en la obra ricoeuriana gracias, en primer lugar, a la calidad de las ponencias. Abrió el Symposium una conferencia del mismo Ricoeur, «Identité narrative». Tocó en ella un punto central que atraviesa todo su pensamiento: la descripción y la realización de la propia identidad o mismidad de la persona, en contraste con la permanencia o identidad meramente numérica o material de la sustancia. Destacó particularmente el papel que corresponde a la mediación narrativa en la realización de esta identidad.

Un grupo de ponencias abordó el conjunto panorámico de la obra de Ricoeur, su corte y ruptura o unidad y coherencia, su metodología. Manuel Macciras, en la segunda ponencia, tras la obertura de Ricoeur («Una ontología militante»), ofreció un esquema de conjunto del pensamiento ricoeuriano, los temas constantes, las etapas y las obras principales de su trayectoria. — Pintor Ramos («P. Ricoeur y la Fenomenología») abordó con sagacidad y con profundidad el problema metodológico, las relaciones de Ricoeur con la Fenomenología, haciendo ver desde ahí su peculiar originalidad y la unidad profunda de su obra. Desborda Ricoeur originalmente la Fenomenología, en la cual se inscribe inicialmente su método —con «Le Volontaire et l'Involontaire»—, pero su obra posterior pese a ese desbordamiento, guarda cohe-

rencias con el proyecto inicial que apunta en esa misma obra: realizar una Eidética —la parte más estrictamente fenomenológica—, con una Poética y una Empírica de la Existencia. A ello responden, de hecho, sus etapas posteriores. — Tomás Calvo («Del símbolo al texto») señalaba una ruptura en la obra ricoeuriana, entre la hermenéutica del símbolo, en los escritos de los años 60, y la hermenéutica del texto, en la producción que arranca de los años 70. Ricoeur se mantiene fiel al primer método en los años 60, pese al diálogo mantenido en esa época con el psicoanálisis y el estructuralismo. En los años 70, en cambio, viene a darse una mutación brusca de perspectiva. Rubio Ferreres apuntaba que se trata sólo de «más insistencia» en uno u otro polo, la hermenéutica del símbolo o la hermenéutica del texto, puesto que después asume el autor ambos polos con coherencia, en una dialéctica de símbolo y palabra, que vincula y hace solidarios ambos aspectos. — Mariano Peñalver («La metáfora del tiempo») destacó de muchas maneras este mismo carácter del pensamiento de Ricoeur: la configuración dialógica, dianoética, «la hermenéutica de la intersección» entre el *desde* y el *hacia*, ante la perplejidad que suscita la diferencia y el conflicto.

Otro grupo de ponencias abordaba temas más particulares, aunque algunos eran muy centrales, y contemplados además en el conjunto de la obra, como «Existencia y libertad» de Juan Manuel Navarro, o «Lenguaje religioso y Hermenéutica filosófica» de José M.^a Rubio. — La ponencia de Navarro, muy documentada y sopesada, fue un acercamiento a la «matriz ontológica» de Ricoeur, «como hermenéutica del *je suis*». No es una ontología dogmática o abstracta la de Ricoeur: es una ontología que asume las contingencias concretas y las escisiones profundas de la existencia, como hizo ver Navarro en la ponencia y en la respuesta a algunas críticas que se le dirigieron. — La ponencia de J. M.^a Rubio —también muy cuidada, y atenta a toda la obra ricoeuriana— situaba bien el tema. La abertura religiosa desde el símbolo y la metáfora poética; la fe desde el texto bíblico, en todas sus formas. En esos dos pilares —tal vez simplificando mucho— viene a asentarse todo su pensamiento religioso.

Mauricio Beuchot («Verdad y hermenéutica en el psicoanálisis según Ricoeur») estudió el problema epistemológico del psicoanálisis y el modelo de Ricoeur que cabría asimilar a una «hermenéutica científica», desde un modelo de ciencia que tompe con el univocismo de la físico-matemática. — Olivier Mongin («Les paradoxes du politique») presentó el pensamiento político de Ricoeur. No es un interés coyuntural, sino que atraviesa toda su obra. Hizo ver con gran riqueza de matices la fecundidad del diálogo ricoeuriano con las paradojas de lo político, a partir muy especialmente de la crítica de los totalitarismos. — Guy Petitdemange tuvo la última ponencia («Récit biblique el détresse du présent»), acentuando estas paradojas de lo sociopolítico, desde la situación de profunda crisis que atravesamos. A pesar de todo, Ricoeur nos invita y nos ayuda a pasar —no sin la Biblia— del abandono a la iniciativa, de la presencia del principio al «presente», no como categoría del ver, sino del hacer y del sufrir.

En la «Mesa redonda sobre “La metáfora viva”» (Tres errores en torno a la metáfora: racionalidad, familiaridad, identidad, de Juan José Acero; La metáfora como

ampliación del conocimiento, de Carlos A. Baliñas; Aspectos funcionales y pragmáticos de la metáfora, de J. L. Dueñas; Metáfora, palabra y discurso: ¿giro antropológico en lingüística?, de Juan Carlos Moreno) hubo aportaciones críticas interesantes, contrastes desde investigaciones lingüísticas recientes, y un diálogo animado, con críticas muy concretas de algún texto de Ricoeur, interpelado muy de cerca por su propia escritura.

Las Comunicaciones aportaron también aspectos y matices interesantes que sentimos no poder recensionar. Fueron: Utopía y escatología en P. Ricoeur, de J. A. Pérez Tapias; A propósito del concepto de símbolo en P. Ricoeur y E. Cassirer, de I. Muñoz; La contribución de P. Ricoeur a la construcción de una antropología psicoanalítica, de Angel Espina; El caso de los ídolos y la aurora de los símbolos, de Remedios Avila Crespo; La intriga y la trama: la Poética de Aristóteles en P. Ricoeur; La Fenomenología hermeneútica ante la aporética de los dos tiempos, de Patricio Peñalver; algunas cuestiones de ética marceliana, vistas a través del «regard critique» de P. Ricoeur; Recuerdos sin interpretación son ciegos, de F. Birules; La primacía explicativa/escatológica en la simbólica de P. Ricoeur; En busca de la resonancia crítica en la hermeneútica de Paul Ricoeur; un modo de leer el proyecto de Philosophie de la Volonté, de M.^a Fernanda Da Silva Henriques; Desvelamiento y Revelación. El círculo hermeneútico en P. Ricoeur, de Jorge Pérez de Tudela.

Escapan también a esta breve relación otros actos que dieron interés al Congreso: la presentación de la edición española de Temps et Récit, Visitas turísticas, Concierto, Recepción en el Ayuntamiento. Son de destacar, finalmente, el interés y esmero de los organizadores —el Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, con Don Pedro Cerezo Galán al frente— que hicieron posible este espléndido Congreso y su buen desarrollo. Contribuyeron también a ello la amplia afluencia de participantes, y el marco incomparable de «Granada, la bella», «Ciudad de Congresos».

Isidro Muñoz

III Encuentro de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía

Salamanca, 12-14 de noviembre de 1987

I

Bajo el título «Filosofía y ciencia: en torno al pensamiento de Newton y su influencia». «Problemas docentes y curriculares de la Filosofía en Castilla-León», se ha

desarrollado este III Encuentro, organizado por la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, del 12 al 14 de noviembre de 1987.

El III Encuentro tenía dos secciones claramente diferenciadas, la primera entre los días 12 y 13, trataba de reflexionar con ocasión del tercer centenario de la publicación en 1687 del libro «*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*», sobre filosofía y ciencia en el pensamiento de Newton (1642-1727).

Los «Principia» vienen a consolidar el paradigma explicativo del mundo comenzándose a forjar con el «*De revolutionibus orbium coelestium*» de Copérnico, en la más importante de las revoluciones científicas, los elementos teóricos y de método que han constituido la ciencia física.

La segunda sección del Encuentro, que tiende a consolidarse como sección fija, trató de la filosofía y los problemas curriculares y docentes en Castilla-León. Esta segunda sección demostró el día 14 un especial interés debido al proyecto del MEC de reformar los «curricula» de las EEMM.

Después de la presentación, a cargo del presidente de la Sociedad el profesor Mariano Álvarez Gómez, inauguró el ciclo de ponencias de este III Encuentro el profesor Cirilo Flórez de la Universidad de Salamanca quien, a partir de la obra del catedrático de astrología de esta Universidad, entre finales de los siglos XV y comienzos del XVI, Rodrigo de Basurto, de «*Natura loci et temporis*», disertó sobre el lugar y el tiempo, siguiendo los contenidos del libro IV de la Física de Aristóteles y algunos de los comentarios de árabes y de filósofos escolásticos del final de la Edad Media. Las tesis que en dicho libro defiende Basurto son rigurosamente aristotélicas. El texto es un ejemplo paradigmático de tratado escolástico clásico, cuyo estudio muestra que la historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales ha de afrontar una difícil alternativa, reconstruir la historia de la ciencia en función del paradigma de lo que va a ser la ciencia newtoniana posterior, o buscar otros caminos que nos lleven a comprender la ciencia en las diferentes épocas históricas, según la imagen de la naturaleza que ha funcionado en cada una de ellas. Especial interés tiene también el coloquio mantenido después de la ponencia. En éste quedó claro que la presentación de un «científico» como Basurto, no tenía, en absoluto, como objetivo, contribuir a la vieja polémica de si en España ha habido o no ciencia, sino más bien, mostrar la complejidad del problema sobre qué es la ciencia y la necesidad de hacer estudios pormenorizados de la situación de la «ciencia» en cada época para lograr una posterior reconstrucción racional.

Se puso también de manifiesto la importancia que tuvo Salamanca en esta época y cómo en ésta se produjo en Europa, incluida Salamanca, un intercambio cultural y científico al no estar aún planteada la separación religiosa de Europa por la Reforma y la Contrarreforma. El padre Rivera de Ventosa sacó la conclusión de que era preciso dar a conocer, con vistas a los acontecimientos de 1992, el espíritu de vanguardia que en el orden del conocimiento tuvo en la época, la Universidad de Salamanca.

La segunda de las conferencias, corrió a cargo del profesor Fernando Broncano y versó sobre «La ruptura del método de análisis y síntesis en Newton». El objetivo del trabajo, desde una perspectiva metodológica de análisis de la ciencia, fue señalar

los estadios fundamentales de la evolución del método de análisis y síntesis como representación de los procesos de descubrimiento y justificación de la ciencia. Considerando que en 1687 no sólo se publican los *Principia* sino que también el *Discurso del Método* de Descartes cumple 50 años, el ponente acabó su exposición haciendo una comparación de ambas metodologías, de la que cabe destacar cómo ambas son deudoras de una tradición filosófica distinta, la matemático-racional cartesiana y la empírico-física newtoniana.

La tercera conferencia de este primer día corrió a cargo del profesor de la UNED Eloy Rada, quien volvía de nuevo a Salamanca, después de su paso por el INB de Ciudad Rodrigo, donde fue director del INB hace ya más de diez años. Su disertación versó sobre «Supuestos teóricos de la ciencia newtoniana: Suficiencias e Insuficiencias». El proceso de contextualización del surgimiento de una ciencia es difícil e impreciso. En primer lugar, este proceso entraña la necesidad de dotar a la nueva ciencia de lo que se conoce como «carga teórica», que consiste en asignar nuevo «sentido» a los antiguos términos teóricos para abordar los nuevos «universos» simbólicos, para lo cual se necesitan los análisis realizados en cualquier campo del pensamiento. En el caso de la ciencia newtoniana esto sólo se logra a la hora de construir la Mecánica o la Óptica, pero no la Química.

El profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca Alfonso Pérez de Laborda, en la última ponencia de esta primera jornada, llamó la atención sobre el hecho de que hoy se lea entre los filósofos con tanta asiduidad a Newton mientras que hace unos años cuando él se acercó, vía Leibniz, a Newton, éste era casi un desconocido. Centró su exposición en un par de cartas de Newton en respuesta a Leibniz y mediante una paráfrasis de ambas expuso la relación entre el gran filósofo Leibniz y el mediocre Newton, cuyos contactos con Locke son mínimos y por tanto no pudo aprender mucho de él. No deja de ser cierto, nos dice Koyré, que sus intereses primarios están en el campo de la ciencia y no en el de la filosofía. La carencia fundamental del Newton filósofo es que no se pregunta por qué son las cosas, cómo son. Su error, entonces, sería haber creído que consiguió una demostración científica de la necesidad de la existencia de Dios, en un marco teórico en el que Dios necesitaría continuamente del milagro para mantener en hora el reloj que es el mundo. Parece que Newton, siguiendo alguna influencia franciscano-nominalista, considera que en Dios prima el querer, la voluntad y es precisamente ésta la razón de los fenómenos del mundo. La Gravedad funciona porque Dios lo quiere. Leibniz, sin embargo, busca el «Logos» del mundo pues en Dios no prima la voluntad sino la razón.

II

La primera ponencia del viernes 13, corrió a cargo del profesor de la Universidad Autónoma de Madrid Antonio Ferraz, sobre «Agustín Fresnel: crítico de Newton». El profesor Ferraz sacó interesantes consecuencias para la epistemología, mostrando el cambio de paradigma acaecido en el siglo XIX como consecuencia de la exposición, en 1815, por parte de A. Fresnel de su «Memoria sobre la vibración», con lo

que la tradición ondulatoria, en el «*Traité de la Lumière*» (1690) de Ch. Huygens (1629-1695), tomó el relevo de la explicación corpuscular. La investigación de Fresnel (1788-1827), fina tanto en los cálculos como en las experiencias, constituye una coherente representación de onda luminosa mediante la aplicación del «principio de Huygens» y del «principio de las interferencias» logrando desbancar el modelo que en «*Opticks*» (1704) había conseguido imponer Newton bajo una representación sustancialista y particularista de la luz, vigente durante todo el siglo XVIII.

El profesor de la Complutense de Madrid, Jaime de Salas, desarrolló su ponencia sobre el tema «Hume frente a Newton: la discusión filosófica de un paradigma científico». La presencia de Newton en la obra filosófica de Hume es incuestionable, así como la importancia que éste le concede a aquél en su Historia de Inglaterra, pero su influencia tiene un sentido ambivalente. Por otra parte, es claro que las reglas enunciadas por Newton al comienzo de la tercera parte de los «Principia» influyen en el intento de Hume de lograr para las ciencias morales lo que Newton logró para las ciencias de la naturaleza, y que además de determinar la concepción humeana de experiencia natural, como axioma indiscutible, sirve a Hume para tratar el problema de la causalidad. Por otra parte, sin embargo, Hume fue muy reacio a admitir el argumento de finalidad en la demostración de la existencia de Dios, que Newton creyó haber encontrado en su mecánica.

No podía faltar la referencia a la influencia que Newton ejerce sobre el autor de las tres Críticas, sobre todo en la primera, donde Kant toma como modelo de conocimiento la física newtoniana, capaz de explicar el cielo estrellado que tanta admiración le causara. Para ello, el profesor Juan Arana de la Universidad de Sevilla, se propuso en la ponencia «Newton y Kant», tratar de mostrar la compleja relación de ambos pensadores, mostrando los elementos no newtonianos en la física de Kant, con el fin de hacer justicia a ambos.

Terminaron las ponencias de esta primera sección con la presentada por la profesora M.ª del Carmen Paredes de la Universidad de Salamanca. La ponencia se tituló «Discusión hegeliana de los principios de Newton» y estuvo orientada a resaltar el hecho de que un pensador de la talla de Hegel, al que siempre se le consideró un idealista «metafísico», despreocupado por la ciencia empírica, trata en sus principales obras los temas científicos newtonianos, que critica por el exceso de formalismo que Newton utiliza al intentar expresar cuantitativamente la realidad. Hegel postula la necesidad de una matemática filosófica, capaz de formular adecuadamente los aspectos cualitativos y relacionales de la física, así como expresa su divergencia con los conceptos básicos de la mecánica celeste newtoniana como consecuencia de su filosofía.

Entre las comunicaciones, la titulada «Eter, causalidad, contacto y acción a distancia» del profesor de Segovia, Mariano Martín, estuvo destinada a explicar los conceptos básicos de la ciencia newtoniana, utilizando un modelo de teoría de la comunicación.

La segunda sección tuvo dos partes, la primera de exposición y debate y la segunda en la que tuvo lugar la Asamblea General de la Sociedad Castellano-Leonesa de filosofía, que concluyó con la renovación de la mitad de la junta directiva.

En la parte de exposición teórica, el profesor del INB «Torres Villarroel» de Salamanca, Francisco Rodrigo Mata trató el aspecto docente de la filosofía en el bachillerato con la ponencia «La filosofía en el Bachillerato: el caso de Salamanca». En esta ponencia el profesor Rodrigo sacó el máximo común divisor en los modelos docentes y el mínimo común múltiplo de las cuatro perspectivas analizadas de profesor de filosofía, entendido en la cuádruple componente de filósofo, profesor, educador y funcionario. A continuación describió el caso de Salamanca y el surgimiento de su Seminario Permanente, para tratar de ver más claro el proyecto de reforma de las enseñanzas medias, el trabajo como método y la esperanza como paradoja o viceversa.

José Luis Mora, profesor de la Escuela de Formación de Profesorado de Segovia terminó esta segunda sección con la ponencia «La Filosofía en las Escuelas de Formación del Profesorado. Problemática general en Castilla-León». La situación puede oscilar entre la disidencia, el desconocimiento de un discurso que parece «inútil», el desánimo ante la situación y la esperanza. La esperanza de que la actual pujanza de la filosofía sea capaz de ofrecer una reflexión, tanto de la cultura como del hombre, que nos ayude a superar estos tiempos de crisis en los que algunos autores, como Finkelkraut, anuncia la derrota del pensamiento.

Para terminar quiero hacer una muy breve reflexión al hilo del conjunto de las ponencias, que intenta ser simplemente un apunte de futuras reflexiones. La filosofía desde Heidegger, parece que sólo tiene futuro como pensamiento débil o como filosofía aplicada, en el sentido que da a este tipo de filosofía A. Moles. Como filosofía aplicada la filosofía ejercería, en el mundo de las relaciones, el papel que ejerce la matemática en el mundo de la ciencia experimental, pero en una sociedad tecnológica como la diseñada para nuestro inmediato futuro, la filosofía empieza a convertirse en necesidad, aunque sea desde una posición pragmática de la vida, pues como dijera Leibniz, hay una cosa más importante que los más bellos descubrimientos, el conocimiento del método por el que se hicieron aquellos.

Después de trescientos años te volvemos a dar las gracias por imaginar la hipótesis de este mundo. Gracias, Newton.

Jesús Jiménez Martín

I Jornadas sobre «Crisis de la Modernidad: la Postmodernidad»

Bilbao, 1-5 de febrero de 1988

En un proceso de pérdida de las utopías liberadoras que constituyen el llamado optimismo de la Ilustración, estamos asistiendo al surgimiento de una nueva sensi-

bilidad, recogida en el término Postmodernidad. Se trata de una nueva visión de la realidad que se manifiesta en un fuerte cambio en el pensamiento filosófico, en las artes plásticas, en la música, y en la misma actitud cotidiana ante la vida.

El Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y en Ciencias de Vizcaya fue el organizador de estas jornadas.

Los ponentes fueron:

Lunes: *Manuel Fraijo* (prof. de la U.N.E.D.) con su ponencia: «Crisis de la modernidad: Nietzsche». En una primera parte de la misma caracteriza el pensamiento postmoderno: su rechazo radical a toda fundamentación, su negación a la totalidad, el ejercicio implacable de la duda ontológica y epistemológica. Las consecuencias del discurso postmoderno serían: denuncia de toda posible utopía de reconciliación, el pluralismo de los lenguajes, crítica de la razón total. Para el autor sería peligroso hablar del fin de la Ilustración y de la modernidad. Todavía falta un arraigo de los aspectos positivos de la modernidad.

La segunda parte de la conferencia estuvo dedicada a F. Nietzsche. Más concretamente al Nietzsche poeta del eterno retorno. La nueva lectura de Nietzsche no es de un irracionalismo como piensan algunos sino de un tipo de razón distinta.

Martes: *Fernando Savater* (Catedrático de ética y Sociología de la Universidad del País Vasco) con su ponencia: «El pesimismo de los postmodernos». Se suele contraponer a los postmodernos caracterizándoles como pesimistas y a los ilustrados como optimistas (p. ej. Condorcet), esto suele ser cierto pero un poco simplista. Hay un pesimismo ilustrado, un ejemplo lo encontramos en Voltaire. F. Savater hizo la siguiente división: por una parte están los que piensan que todo va mal comparado con lo que debería ir (Pesimistas por optimistas), hay en cambio otros que creen que tal como están las cosas, es algo que hay que celebrarlo, pensando cómo podrían ir de mal las cosas (Optimistas por pesimistas). Los primeros serían los modernistas y los segundos los postmodernos.

Miércoles: *Vicente Molina Fox* (Prof. en la Universidad del País Vasco) con su ponencia: «La estética postmoderna, una nueva sensibilidad artística». En su ponencia caracterizaba a los postmodernos por su incontinencia expresiva, es decir, nadan en el mar de la abundancia de significados. Hay una necesidad dentro de la pintura y arquitectura postmoderna de rellenar espacios. Se da un terror al vacío. Una segunda característica de los postmodernos sería la angustia de las influencias.

Jueves: *José María Mardones* (Prof. de la Universidad del País Vasco, destinado actualmente en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas) con su ponencia: «El neoconservadurismo de los postmodernos», pretendía demostrar la inconsistencia del pensamiento postmoderno en algunas de sus teorías. El pensamiento postmoderno defiende una pluralidad de juegos de lenguaje sin disponer de un criterio mínimo para discernir tales juegos; ¿Dónde quedaría la crítica de la sociedad?, he aquí la sospecha fundada de conservadurismo en los postmodernos. Por otro lado, la postura postmoderna tiene alternativa, el autor se une al programa de Habermas y Apel en su intento de construir una ética dialógica y comunicativa. Es precisamente Habermas quien acusa a los postmodernos de neoconservadurismo debido a que niegan la posibilidad del universalismo ético.

Viernes: *Manuel Fernández del Riesgo* (Prof. de ética y filosofía de la religión en la Universidad Complutense de Madrid) con su ponencia: «Postmodernidad y crisis de los valores religiosos», intentaba mostrar el progresivo aumento de la indiferencia agnóstica, abunda en esta sociedad postindustrial y postmoderna el hombre a-religioso. Dios no tiene cabida. La religión es sometida también a un valor de intercambio y mercancía, es lo que se llama la religión a la carta. Los huecos que han dejado los valores religiosos son ocupados por una mentalidad pragmática, una visión de la realidad fragmentaria, el hedonismo, la renuncia al compromiso. No parece que el desarrollo de la persona en sus aspectos humanistas y solidarios hayan mejorado en este tipo de sociedad post-industrial.

Alberto Gutiérrez Martínez

IV Congreso de la S.E.P.F.I. La Reforma: un marco para la enseñanza de la Filosofía

Madrid, 25-27 de febrero de 1988

El Congreso que anualmente viene celebrando la S.E.P.F.I. desde 1985 en junio o septiembre, se ha adelantado este año y se ha celebrado a finales del mes de febrero. En esta ocasión el tema central era la Reforma y la repercusión que ésta puede tener para la enseñanza de la Filosofía. El motivo del adelanto de fechas obedece a que la Sociedad había sido invitada expresamente a participar en el debate por el Secretario del MEC y hacía falta enviar las respuestas a finales de febrero o principios de marzo. No deja de ser significativo el que la S.E.P.F.I. haya sido expresamente invitada, quizá reconociendo así una labor realizada en los últimos años.

Al igual que en Congresos anteriores, el esquema de trabajo se articuló en torno a dos niveles. Por una parte la participación de ponentes invitados para desarrollar algún punto específico. Contamos con la presencia de Elena Martín, que habló sobre el diseño curricular; con Mariano Fernández Enguita, quien nos expuso las relaciones entre el sistema educativo y la sociedad; y con John White, del Instituto de Educación de la Universidad de Londres, quien habló sobre escuela comprensiva y los fines de la educación. Merece ser destacada la polémica que suscitó la intervención del profesor inglés, poniendo de manifiesto, en nuestra opinión, la diversidad de problemas que se presentan en distintos ámbitos culturales, de tal modo que propuestas que en estos momentos son progresistas en España no lo son en Inglate-

rra, o viceversa. En este sentido es positivo seguir contando con la participación en los Congresos de la S.E.P.F.I. de profesores de otros países.

El segundo nivel, el realmente decisivo en este Congreso, era el de los grupos de trabajo que se encargaron de discutir los diferentes temas relacionados con la Reforma y con la presencia de la Filosofía. Siete grupos de trabajo discutieron sobre: sistema educativo; enseñanza secundaria obligatoria y bachillerato; curriculum de filosofía; evaluación; formación del profesorado; calidad en la enseñanza; y planes experimentales de filosofía. Para abrir más el abanico de opiniones y garantizar un análisis rico y variado, cada grupo estuvo coordinado por un profesor procedente de una Comunidad Autónoma diferente. En esta ocasión contamos con la colaboración de Miguel Recio Muñoz (Madrid), Xabier Etxeberria (Bilbao), Marisa Domínguez Reboiras (Zaragoza) en colaboración con un grupo de profesores de Teruel, Teófilo Rodríguez Neira (Asturias), Agustín Domingo Moratalla (Salamanca), Juan Antonio Nicolás (Murcia) y Juana Serna Masiá (Alicante).

Después de tres días de discusiones en los grupos de trabajo pudimos llegar a una serie de acuerdos sobre los diferentes puntos tratados. No es fácil presentar un resumen de todas las conclusiones —que en las actas finales ocupan cerca de 30 folios— en una breve reseña informativa. Asumiendo el riesgo de ser algo parcial y subjetivo, destacaré aquello que, en mi opinión, resulta más interesante. Para empezar, es necesario reconocer que existe una gran continuidad entre las conclusiones de este Congreso y las de Congresos anteriores, lo que demuestra una continuidad en el trabajo de reflexión sobre nuestra propia práctica docente. El papel que se le asigna a la filosofía en la enseñanza sigue siendo muy similar, con ciertas profundizaciones y aclaraciones, al que ya se le asignaba en el Congreso de 1985, y la reivindicación de una filosofía práctica (ética, social y política) en lo que será la Enseñanza Secundaria Obligatoria coincide con la misma reivindicación que hacíamos en el Congreso de 1986. Los planteamientos didácticos y curriculares, por su parte, están en la línea del último Congreso, en 1987, reflejando una vez más, aunque sin un excesivo enfrentamiento, las tendencias más proclives a insistir en aspectos metodológicos y las que afirman la necesidad de resaltar y preservar los contenidos.

Si nos fijamos en las conclusiones que se refieren a consideraciones generales sobre el sistema educativo y los aspectos de evaluación, formación o calidad, la valoración que los profesores de filosofía hicimos del Proyecto de Reforma puede entenderse como un apoyo crítico. En general se estaba de acuerdo con la reforma, incluso con las líneas generales referidas, por ejemplo, a la enseñanza comprensiva. No obstante se hace ver en las conclusiones que hay serias lagunas en el proyecto, lagunas que arrojan dudas sobre las consecuencias finales de toda la reforma. Problemas de financiación, de periodización y aplicación, de formación de profesores o de evaluación, no reciben en el proyecto un tratamiento adecuado, dado que este último termina centrándose excesivamente en las cuestiones curriculares. Si todos estos aspectos no se tienen en cuenta, la reforma se convertirá al final en una simple modificación de nombres para seguir haciendo lo mismo.

En todo caso, se realizó un serio trabajo y se lograron conclusiones sugerentes, mostrando una vez más en nuestra práctica congresual que los profesionales de la

filosofía no sólo somos capaces de entendernos, aunque mantengamos posiciones diferentes, sino que también podemos ponernos de acuerdo en unas cuantas cuestiones decisivas. Una opinión estrictamente personal tras leer las conclusiones es que se ha hecho una crítica insuficiente de la filosofía implícita en todo el proyecto y de la relación que éste establece entre la enseñanza y la sociedad. No es difícil ver en esta reforma una continuación de la de 1970, lo que es tanto como decir que es una nueva adaptación y modernización de la escuela a las necesidades del capitalismo avanzado que el mismo gobierno que defiende el proyecto está aplicando a la economía. En la educación, como en la política social, sanitaria o económica, se mantiene la misma fundada sospecha que figuran en los párrafos iniciales y las declaraciones de intenciones, no son más que pura retórica que, al final, sólo sirve para encubrir la profundización de las desigualdades. Aunque el resultado final de la reforma también depende en parte del sentido que queremos imprimirle los que tendremos que aplicarla; y esto último no depende del gobierno, sino de nosotros mismos.

Félix García Moriyón

VI Seminario de Historia de la Filosofía española e iberoamericana

Salamanca, 26-30 de septiembre de 1988

El cuarto Seminario de Historia de la Filosofía española e iberoamericana abarcará una amplia temática que se irá desarrollando sucesivamente a lo largo de los días de su celebración. Las treinta y cinco ponencias anunciadas se agruparán en las siguientes secciones: I. Los exilios filosóficos de España; II. Filosofía en Regiones y nacionalidades; III. Instituciones; IV. Areas o Disciplinas; V. Conmemoraciones; VI. Hispanismo filosófico exterior; VII. Iberoamérica; VIII. Estatuto científico; IX. Varia. No es posible presentar en poco espacio el total de las ponencias y conferenciantes, pero el nivel y el interés de este cuarto seminario está fuera de duda.

El Coordinador del Seminario es Antonio Heredia Soriano. El lugar de realización será el Aula Unamuno, edificio antiguo de la Universidad. La Matrícula costará 6.000 pts. La dirección para información e inscripciones es:

Cursos Extraordinarios de la Universidad de Salamanca.

Plaza de San Julián, 2.

Telf.: 21 66 51.

37001 SALAMANCA.