
Informaciones

Otro modo de filosofía: «La expresión flamenca»

Camino abierto

El cante jondo en general es el camino abierto para conocer a un pueblo, en este caso a Andalucía. Comprendo que para muchos resultará un camino muy conocido, para otros indiferente y, tal vez, para algunos punto de partida. A éstos últimos invito especialmente para que me acompañen y entre todos encontremos por medio de una expresión no popular, el cante jondo, el alma de un pueblo viejo, como el nuestro, que vive existencialmente un continuo peregrinaje de identidad.

Vehículo de expresión

El flamenco jondo es el medio por el que se expresan los más serios sentimientos, muchas veces negro y desesperado, otras veces melancólicamente amoroso; es comparable, emocionalmente, a los auténticos «blues» de los negros del sur de los Estados Unidos de América.

La primera manifestación de cualquier minoría es la canción: en los ghettos se canta, cantan los sefarditas y los negros de América... El andaluz, como todo pueblo, expresa sus últimos sentimientos mediante el cante y la danza, nace la poesía lírica. No se puede olvidar que Andalucía era la región más romanizada de España y esto le proporcionó un sustrato cultural de primer orden¹.

Desde el punto de vista antropológico, el cante flamenco es la queja de un pueblo secularmente subyugado. El flamenco —en sus formas primitivas— es el grito elemental de un pueblo sumido en la pobreza y en la ignorancia, para quien sólo existen las necesidades perentorias de la existencia primaria y los senti-

¹ Cfr. MOLINA, R.: *Misterios del arte flamenco*. Barcelona, Sagitario, 1967, pp. 57 y ss.

mientos instintivos². El cante grande nace cuando se topa con las situaciones límites. Se da en él el encontronazo con la insolubilidad del tope. Pero la situación límite es innarrable y es aquí precisamente cuando nace el jipío, el grito flamenco... Nada más subjetivo y denso que el jipío del cante. El flamenco está basado en la verdad humana de un grupo del pueblo, en su intrahistoria, en sus avatares más íntimos y sucede al poetizarse³.

Contenido de las letras

Los cantes (cantaores y letras) no tratan de concepciones o creencias sobre los principios de los seres o la importancia del hombre en el universo, ni de un sistema particular de conducta para la vida. Los cantaores y letristas (calés y payos) son de manera general individualistas, demasiado intimistas, demasiado preocupados de su existencia cotidiana para elaborar una filosofía que sea un conjunto de teorías sobre los seres y las cosas. Por esto, usaremos la filosofía del pueblo, que es la que aparece de distintas formas en su cante⁴.

Esta se manifiesta en una concepción francamente pesimista de la vida⁵ (la palabra felicidad es poco conocida de los gitanos y el mal llena sus vidas), con consideraciones amargas y desengañadas sobre el hombre y la sociedad; la conciencia del tiempo que pasa y una toma de posición, ascética en cierta medida, que se traduce por el desprecio de los ilusorios bienes de la tierra: «vanidad de vanidades...». Además, una serie de sentencias morales, que son el vehículo de la sabiduría popular y que dan reglas sencillas de conducta. Por último, la evocación de un problema muy humano, la muerte, muy presente en los cantes⁶. Además de los gestos, exteriorizadores de situaciones anímicas, se puede analizar, como elementos muy eficaces para observar los rasgos antropológicos, el contenido de algunas coplas.

Estructura de las letras

Machado y Alvarez asegura, con razón, que la copla no se hace para ser escrita, sino para ser cantada. Su valor no es, por tanto, literario, sino que está supeditado al momento del cante, a las nuevas dimensiones expresivas que tendrá esa letra metida en la garganta y en el compás del cante. Las letras, aún consideradas anónimas, todas las letras del cante han sido hechas por cantaores concretos, necesitados de un texto al servicio de su arte⁷.

² Cfr. MOLINA, R.: *Cante flamenco. Antología*. Madrid, Taurus, 1965, p. 54.

³ Cfr. GONZALEZ CLIMENT, A.: *Flamencología*. Madrid, Edit. Escelicer, 1964, p. 177.

⁴ Cfr. *Ob. cit.*, p. 168.

⁵ Cfr. MOLINA, R.: *Misterios del arte flamenco*. Barcelona, Sagitario, 1967, pp. 78 y ss.

⁶ Cfr. MOLINA, R.: *Cante flamenco. Antología*. Madrid, Taurus, 1965, p. 56.

⁷ Cfr. MACHADO Y ALVAREZ, A.: *Colección de cantes flamencos*. Madrid, 1974, pp. 9 y ss.

Las letrillas más famosas, las mejores por su valor estético, profundidad sentimental y por su contenido antropológico destilan la profunda filosofía del verdadero ir viviendo, pues, aunque tengan un autor concreto, como decíamos antes, su auténtico autor es el pueblo que las crea en la espontaneidad y, en sus coplas, ni miente ni finge, ya que «exagerar no es mentir».

Convendría advertir aquí que mientras la letra flamenca común, de creación paya, tiene una preponderante tendencia filosófica y una sobriedad expresiva, la letra gitana, por el contrario, goza de un sabor singularísimo por el lenguaje, pintorescamente incorrecto, su realismo descriptivo y ternura.

Por el camino de lo flamenco, y más en concreto de lo «jondo», podemos ir acercándonos al alma de Andalucía. Hay muchas veredas para conocer a un pueblo; nosotros hemos escogido la del folklore.

El flamenco no es cuestión de vitrinas

Como el flamenco no es expresión de un pueblo que esté en vitrinas de recuerdos, sino que es algo vivo, actual, debemos acercarnos vivencialmente al escenario, donde podemos encontrarlo, donde la proximidad y vecindad no adulteran la realidad⁸.

He leído y constatado. He vivido para escribir y he escrito, no en solitario, sino en constante diálogo con los «privilegiados», con los agraciados carismáticos que sirven de transmisores de un espíritu, de una vida, una cultura, una forma de ser: son los cantaores, guitarristas, estudiosos entusiastas...

Sería presunción decir que cierro el camino por finalización de obras. Abierto lo encontré y pienso que quedará así, a lo ancho y a lo largo, pues el hombre es un mar abierto, máxime cuando hoy todo estudio sobre el flamenco lleva el título de búsqueda.

Málaga en el flamenco

Hago este pequeño recorrido por la «filosofía», que subyace en el cante «jondo» en Málaga, y Málaga en sus fiestas de agosto. No es coincidencia, pero es fortuna. Málaga es Andalucía, pero aunque no toda Andalucía, la significa. Es una de las grandes mecas del flamenco clásico⁹.

La explosión de su feria, la Cátedra de Flamencología, los festivales, las fiestas flamencas, las tradiciones familiares, las peñas y clanes gitanos conscientes de la historia artística de su ascendencia y otras muchas cosas más rodean a

⁸ Cfr. GONZALEZ CLIMENT, A.: *Flamencología*. Madrid, Escelicer, 1964, pp. 153 y ss.

⁹ Cfr. NAVARRO, P.: *Muestrario de malagueños y malagueñas*. Málaga, Sorima, 1974, pp. 25 y ss.

este rincón de Andalucía de un clima propicio que garantiza a cualquier observador de la historia una reflexión sobre el hombre a través de su folklore.

El Alcalde de Málaga cerraba su pregón de la «Malagueña 86» con estas palabras puestas en boca de las piedras del Teatro Romano y de la Alcazaba malagueños y dirigidas al folklore de nuestra ciudad: «Por un solo latido del ansia que mueve tu corazón, daríamos los siglos de calma que tenemos». ¡Así de grande y de rico es nuestro folklore!

«¡Ay, Málaga, así es tu cante!... ¡Hondo, generoso y áspero, cante que canta herido y bravío y que parece nacer en las entrañas de los barrancos de Alora, y subiendo por las rocosas cortaduras de los abismos, crecer en la tibia humedad de las playas de la Caleta!... ¡Cante que suspira, solloza y se encrespa! ¡Cante, como decía Federico, de gentes con el corazón en la cabeza!»¹⁰.

No puedo extenderme más, lo comprendo. Pero no puedo resistirme a no transcribir una malagueña de la «Trini» (Trinidad Navarro Carrillo) que canta así su pena ante un amor imposible:

«El camino de la vía
regando voy con mi llanto;
son tan grandes mis quebrantos
que tengo la fe perdía
y el mundo me causa espanto»¹¹.

¿Acaso no era andaluz el estoico Séneca? La vena no se ha perdido.

Agustín García Chicón
Málaga, 15 de agosto de 1986

¹⁰ ANDRADE DE SILVA, T.: *Folleto explicativo de la antología del cante flamenco*. Madrid, Hispavox, 1958, pp. 17-19.

¹¹ NAVARRO, P.: *Muestrario de malagueños y malagueñas*. Málaga, Sorima, 1974, p. 53.

Nota sobre el Simposio Internacional sobre el pensamiento filosófico de W. V. Quine

Granada, 18 - 21 de marzo de 1986

Del 18 al 21 de marzo, se celebró en Granada un encuentro universitario en torno a la persona y a la obra del profesor Quine. Unas trescientas personas, profesores y alumnos de todas las universidades españolas, participamos en los comentarios y debates sobre los principales aspectos de la obra filosófica de una de las figuras más señeras de la filosofía del siglo veinte.

Interpretar el pensamiento de un autor, criticarlo y avanzar más allá de sus propuestas, es tan sugestivo como arriesgado. El Symposium se había diseñado para jugar con estas reglas. Las tesis principales del profesor Quine dieron título a las ponencias y a las comunicaciones. En un perfecto español, el anciano y lúcido profesor ofreció un comentario crítico a las ponencias que se presentaron. No todos los juicios fueron laudatorios, también los hubo duros. No todas las interpretaciones hacían justicia a la idea original. Por otra parte, las ideas filosóficas de Quine forman, en mi opinión, un todo demasiado trabado como para que la crítica de un aspecto parcial pueda ser considerada por el autor como una fisura digna de enmienda.

El Prof. Tomás Calvo, jefe del Depto. de Filosofía de la Universidad de Granada rompió el fuego con una ponencia que tituló «Experiencia y holismo: el deuteroplus de Quine». Se preguntaba el prof. Calvo por la continuidad o ruptura que presenta la obra de Quine en la acepción y utilización del término «experiencia». La línea divisoria la encontraba el ponente en la obra de Quine *Palabra y Objeto*. En la etapa que precede a esta obra, encuentra el ponente que la concepción de la experiencia se halla «vinculada doctrinalmente» con la tesis del holismo radical, defendido por Quine en esa época. La segunda etapa, sin embargo, testimonia el abandono de esa posición. En su respuesta, Quine reconoció haber mantenido hasta 1951 una posición respecto de la experiencia más central de lo que últimamente él mismo ha reconocido. A partir de 1954, en que empieza a formularse la tesis de la epistemología naturalizada, retoma la vieja epistemología de la experiencia/observación desde una nueva óptica.

Todavía el primer día dió de sí para dos ponencias más. El Prof. Mosterín, de la Universidad Central de Barcelona, cuestionó «La Frontera entre Lógica y Teoría de Conjuntos», trazada por Quine. Mosterín sostuvo que la separación

tajante entre ambas disciplinas no es posible mantenerla, sus relaciones son demasiado complejas para trazar una línea neta de demarcación entre ambas. El ponente argumentaba que conceptos semánticos como «fórmula válida», p. e., requieren para ser definidos apelar a nociones conjuntistas. Quine sin embargo, insistió en que mientras en Teoría de conjuntos es necesario considerar el valor de las variables, en Lógica no lo es. El compromiso ontológico del lenguaje de la Lógica y el de la Teoría de conjuntos difieren radicalmente. El primero carece de él.

¿Hay lugar para una Filosofía primera en la obra de Quine? Esta fue la pregunta que se hizo el Prof. de la Universidad de Oviedo, Adolfo García Suárez. Con un argumento preciso, elegante y bien construido, pretendió mostrar que el discurso de Quine permite elaborar una conclusión afirmativa a su pregunta. Conclusión que contradice la posición explícita de Quine mismo. En su respuesta, Quine sostuvo, en contra de lo aducido por García Suárez, que su tesis acerca de que el lenguaje consiste únicamente en disposiciones de la conducta abierta, no depende del conductismo, sino del fenómeno del lenguaje en la comunicación.

Los problemas de la «epistemología naturalizada», fueron estudiados por el profesor Enrique Villanueva, del Instituto de Investigaciones Filosóficas de Méjico. El punto que centró la ponencia fue la relación entre el escepticismo filosófico y la epistemología, vista ésta como la búsqueda de relaciones entre el imput sensóreo y las cosas del mundo. En la ponencia se criticó la respuesta de Quine al escéptico filosófico, cuando le invita a buscar sus respuestas en la ciencia. El ponente encontraba insatisfactoria esta respuesta, por considerar que para que ésta pueda ser considerada como una auténtica respuesta filosófica, es preciso tomarla en una dimensión trascendental, como algo que no comprendemos ahora, pero que se nos dice, llegaremos a comprender. Quine fue contundente en su respuesta: «toda verdad se da dentro de la ciencia», y «las dudas del escéptico filosófico se dan dentro de la ciencia y por tanto, desde dentro se han de resolver». Al escéptico no se le permite buscar otra evidencia, debe rebajar las exigencias del conocimiento. Siendo inmanente la verdad, sólo queda el falibismo.

La ponencia del Prof. Daniel Quesada, de la Universidad Central de Barcelona, relacionó tres aspectos: «Ciencia, creencia, contexto», para plantearse la posibilidad de una psicología intensional. Buscaba encontrar en la dimensión pragmática del contexto, razones relevantes para aceptar como científica una Psicología en la que los términos mentalistas («creencia», «temor»,...), tuvieran su lugar propio. En su respuesta Quine fue firme manteniendo su posición habitual: lo intensional carece de capacidad explicativa, y por tanto no puede admitirse ningún término intensional en la ciencia natural. Los términos intensionales son necesarios para la vida diaria, pero no pueden entrar en la ciencia.

El trabajo presentado por el organizador del Symposium, prof. Acero,

intentó «recortar el universo del discurso». Las variables ligadas constituyen las piezas clave para delimitar el universo del discurso en la concepción ontológica de Quine («ser, es ser el valor de una variable ligada»). El prof. Acero aportó una crítica a la Teoría de la variable ligada de Quine, por medio del análisis minucioso de algunos ejemplos. Quine no aceptó la crítica y consideró el análisis presentado excesivamente complicado para la relevancia que a su juicio tenía en la crítica pretendida por su autor.

La confrontación de las ideas de Quine con otras posiciones de autores actuales de Filosofía de la Ciencia fue tratada por el prof. Ulises Moulines. El prof. de la Universidad de Granada Julián Garrido presentó una ponencia con sus propias ideas sobre lo que él llamó «Filosofía Científica». Por esta expresión entendía el ponente la adopción de la actitud teórica al hacer Filosofía. No entró, sin embargo a cuestionar, ni a relacionar sus ideas con las tesis de Quine. Por su parte, Moulines comenzó su ponencia lanzando un slogan atrevido: «Quine lleva a Kuhn». Quine sonrió irónicamente al oírlo y esperó hasta el final para defenderse de tan atrevida acusación. La relación entre Quine y Kuhn la estableció el ponente en un estudio original de las conexiones entre el problema de la referencia de los términos científicos, de base quineana, y el problema kuhniano de la inconmensurabilidad. Moulines propuso que la tesis de la inconmensurabilidad de las teorías tiene un valor epistemológico intrínseco con independencia de su valor explicativo y psico-social.

Quine felicitó a Moulines por su aportación. Precisó que, al contrario de Kuhn, él ve la inconmensurabilidad entre Teorías como una cuestión de grado. Tanto Kuhn como Feyerabend trabajan, en opinión de Quine, con una idea ingenua de sentido y de significado, y esto dificulta el diálogo entre su posición y la de ellos.

La tesis sobre la indeterminación del discurso sobre el mundo y sobre la traducción fue tratada por dos ponentes. El prof. Pérez Fustegueras, de la Universidad de Granada, trató de explicar los rasgos fundamentales de la indeterminación del conocimiento y de la traducción, tal como se hallan expuestos en la obra de Quine. Con ello pretendía sentar las bases para encontrar las conexiones existentes entre estos dos aspectos. En su crítica, Quine precisó que su tesis de la indeterminación de la traducción no tiene nada que ver con «aprender ni con traducir», perspectivas ambas adoptadas por el ponente en su argumentación. También el prof. Raúl Orayen, de la Universidad Autónoma de México, abordó críticamente la tesis de la indeterminación de la traducción. El ponente presentó algunos puntos de vista alternativos, intentó mostrar la existencia de algunos puntos débiles en la obra de Quine, susceptibles de ser criticados como pertenecientes a una perspectiva operacionalista. En su respuesta, Quine negó que sus posiciones puedan ser tachadas de operacionalistas. En su estudio de la conducta no puede prescindir de conceptos profundos no operacionales, al modo como la Física tampoco puede prescindir de ellos. Los significados del lenguaje residen en las disposiciones de la conducta, que son

algo profundo, a lo que no podemos acceder operacionalmente, si bien, precisó Quine, «el significado no va más allá de las disposiciones conductuales».

Por último, la conferencia de clausura estuvo a cargo del prof. Manuel Garrido de la Univ. Complutense de Madrid. En una conferencia breve Garrido presentó la tesis quineana de la «relatividad ontológica», situándola en el conjunto de las principales tesis de Quine. Una magnífica síntesis que Quine agradeció, cuando ratificó su independencia del fisicalismo.

Las comunicaciones fueron pocas, pero extensas. El prof. Lorenzo Peña, de la Universidad de León habló sobre «Irrevisibilidad de las tesis lógicas, gradualidad y precio de la bivalencia en Quine». El prof. Juan Carlos León de la Universidad de Murcia se preguntó: «¿Puede ser objetual una cuantificación sustitucional?». Carlos Martín Vide, de la Universidad Central de Barcelona, tenía anunciada su comunicación sobre «Algunas precisiones sobre significación y referencia en el lenguaje matemático». La prof. Lourdes Valdivia, del Instituto de Investigaciones Filosóficas de Méjico, profundizó desde un enfoque distinto en el problema del escepticismo planteado por su colega, el prof. Villanueva. Los prof. de la Universidad de Granada M^a José Frapoli y Pedro Gómez García presentaron comunicaciones sobre «El conceptualismo de Quine» y sobre la «Cultura como el punto ciego de la epistemología de Quine», respectivamente. «Quine y la fundamentación de la modalidad» fue el título de la comunicación presentada por el prof. Francisco Gea. La extensión de las comunicaciones fue en algunos casos superior a las ponencias. Los comunicantes parecían tener ganas de compartir sus reflexiones con aquel auditorio interesado en la obra de Quine.

La obra de Quine se nos ha mostrado estos días en toda su complejidad filosófica. Las críticas, a mi juicio no estuvieron todas igualmente atinadas, no ya en el contenido, que de eso se encargó el prof. Quine, como hemos indicado, sino en el blanco elegido para hacerlas. La coherencia del Quine matemático y lógico, hace difícil, si no imposible, romper el sistema desde dentro. Para poner de manifiesto los límites del sistema hay que salirse de él. Criticar detalles sin modificar la perspectiva se ha revelado infructuoso. Acercarse a problemas seleccionados por Quine como relevantes desde perspectivas diferentes es a mi juicio, el único camino para poner claramente de manifiesto los alcances y límites de la pretensión quineana, de otro modo uno queda preso en sus propias redes o corre el riesgo de ser corregido por el autor por haber introducido una premisa en el argumento que no es fiel a la construcción del sistema.

La ocasión de estudiar la obra de Quine en su presencia y sin intermediarios en la comunicación ha dejado un buen sabor del mucho saber intercambiado. Granada dió también saber y sabor a este Symposium excelentemente organizado.

Camino Cañón
Universidad Comillas, Madrid

Coloquio sobre los primeros escritos de Spinoza

París, 9 - 11 de abril de 1986

Los estudios y publicaciones sobre Spinoza se han multiplicado en los últimos años. Como muestra baste un dato: Th. van der Werf y H. Siebrand en su *A Spinoza Bibliography 1971-1983*, Leiden, J. Brill, 1984 recogen 2213 títulos aparecidos en esos trece años. Sin duda la celebración del tercer centenario (1977) no es ajena a esta proliferación; pero no parece que se trate de un fenómeno de circunstancias. En efecto, casi diez años después de la efemérides la tendencia se ha consolidado y, lo que es más importante, la filosofía spinozista cuenta con equipos de investigación estables y con medios de expresión regular y cualificada como son, por ej., los *Cahiers Spinoza* y los *Studia spinozana*. La obra de Spinoza ha despertado el interés no sólo de los historiadores de la filosofía, sino también de pensadores de orientaciones tan distintas como Hampshire, Deleuze o Negri. Para ellos y para muchos otros filósofos actuales Spinoza se ha convertido en catalizador y fermento de nuevas posibilidades de pensamiento radical.

La muestra de esa actualidad de Spinoza son los numerosos coloquios que en torno a su obra se celebran. El último de ellos ha tenido lugar en el CNRS de París los días 9, 10 y 11 de abril y ha versado sobre sus primeros escritos, es decir, los anteriores a la publicación del *Tractatus theologico-politicus* en 1770.

P.F. Moreau recordó en su presentación que Spinoza es tópicamente considerado como autor de *un* libro y de un *sistema* propio, cerrado, casi perfecto, ante el cual podemos permitirnos el lujo de prescindir de su gestación y contexto. Tópico este aliado con la concepción de la historia de la filosofía como epopeya de los grandes pensadores y sus obras maestras, que reduce a Aristóteles a su *Metafísica*, a Hegel a la *Ciencia de la lógica*, a Marx al *Capital*, olvidando que existen el «joven Hegel» y «el joven Marx». En el caso de Spinoza la postergación de los primeros escritos olvida la estrecha relación que él mismo establece entre generación y explicación, genealogía y verdad, proceso de construcción y sistema. Por el contrario, el estudio de aquéllos permite no sólo conocer su evolución y las influencias recibidas, recuperando su arraigo en la historia real, sino también descubrir su otra cara de pensador inseguro, tentativo, fragmentario, problemático, insatisfecho y por todo ello más apasionante.

Los cuarenta especialistas reunidos en el CNRS han podido recoger algunos frutos de los avances logrados en las investigaciones históricas iniciadas por Van Vloten, Freudenthal, Dunin-Borkowski, Gebhardt, Wolfson, etc. Los trabajos de Revah, Popkin, Mechoulan, Osier, Kaplan, Nahon, Yovel, de los cuales puede verse una buena muestra en *Cahiers Spinoza 3*, permiten conocer mejor la compleja problemática de la comunidad judía de Amsterdam, las tradiciones que en ella se cruzan, la relevancia de figuras como Da Costa, J. de Prado, Orobio de Castro o Pereyra y valorar su influencia en el pensamiento de Spinoza. Z. Levy intentó dar una visión general de las influencias judías. G. Saccaro-Battisti analizó el influjo de A. Cohen Herrera y la Cabbala. G. Albiac trató de Pereyra y su crítica del epicureísmo y maquiavelismo entre los que sitúa a Spinoza. También el efervescente medio holandés en el que Spinoza vivió, escribió y comentó sus obras nos es mejor conocido gracias a los estudios de F. Akkerman, G. van Suchtelen, etc., como puede apreciarse en la excelente reedición aumentada de la obra de K. O. Meinsma *Spinoza et son cercle*, París, J. Vrin, 1983. En este contexto la ponencia de Akkerman versó sobre el latín de Spinoza; la de J. Lagrée sobre L. Meyer y su relación con Descartes y Spinoza. De la influencia de las *Regulae* en el *Tractatus de intellectus emendatione* (TIE) trató J. D. Sánchez Estop. No se abordó directamente la presencia de Hobbes en los primeros escritos de Spinoza, estudiada en los últimos años por J. Bernhardt entre otros, siguiendo a Cassirer y Gueroult, pero fueron numerosas las referencias a ella, sobre todo por parte de B. Rousset.

Sin embargo, como resultado de esa ampliación y profundización de los conocimientos históricos es cada día más patente que subsisten grandes lagunas, que algunas convicciones que parecían bien sentadas son puestas en cuestión y se multiplican los interrogantes. En poco tiempo se ha pasado de la creencia en que la formación de la filosofía de Spinoza no presentaba problemas históricos a la conciencia de que casi nada en ese proceso nos es adecuadamente conocido.

Ante todo se ha vuelto problemática la cronología. Desde 1979 F. Mignini viene sosteniendo que el TIE es anterior al *Korte Verhandeling* (KV). En el coloquio hizo una apretada síntesis de su propuesta y de los datos y razones que la avalan:

El TIE fue compuesto entre 1658-1659 y concebido por Spinoza como introducción general a su «filosofía».

Durante 1660-1661 trabajó en el KV, obra escrita directamente por él y no, como se suponía, resultado de lecciones y notas dadas a sus discípulos, que recoge el sentido de «medicina mentis» del TIE y adelanta las ideas básicas de la *Ética*, tal como confiesa al final de la Ep. 6 a Oldenburg.

En 1662 redactó la primera parte de la *Ética* (De Deo) entonces concebida como tripartita. La 2ª y 3ª partes que abarcan aproximadamente hasta la mitad de la actual E. IV, fueron redactadas entre los veranos de 1663 y 1665.

Entre tanto, en 1662-1663 compuso los PPhC y los CM.

Con esta explicación el KV adquiere mayor importancia, se acentúa su

proximidad a la E. y se apuesta por una evolución lineal, sin rupturas. Algunos argumentos de Mignini resultan plausibles, pero ninguno riguroso y definitivamente probatorio. Su hipótesis ha sido asumida por otros como Klever y Curley, pero no ha conseguido, hoy por hoy, la aprobación mayoritaria. Eso sí, ha logrado convertirse en punto de referencia de numerosas discusiones y es estímulo de nuevas investigaciones.

De hecho el Coloquio prestó mayor atención, como portadora de contenido filosófico, al TIE que al KV. Entre las ponencias centradas en esa obra merece la pena destacar, a mi juicio, la de G. Boss; y sobre todo la de A. Matheron a quien un análisis magistral de la estructura de la obra permitió afirmar que el TIE expresa la experiencia intelectual que llevó a Spinoza a ser spinozista y que eso mismo conlleva a su fracaso como iniciación pedagógica, una razón más de su inacabamiento.

En este fluctuante panorama de la formación del pensamiento de Spinoza, merece la pena destacar otro dato que está adquiriendo nueva relevancia: Ya en 1684 S. Van Till afirmaba que Spinoza había escrito en español una *Apología* o justificación de su abandono de la Sinagoga. El testimonio es confirmado por Bayle y Colerus, pero no nos ha llegado ningún resto de tal escrito, de modo que el dato quedaba en el aire. Recientemente H. W. Blom y J. M. Kerkhoven han descubierto (*Studia Spinozana I* (1985) 371-378) una carta de Paets a Poelunburg fechada el 30 de Marzo de 1660, en la que se habla de un *Tractatus Theológico-Politicus*, cuyo autor parece ser Spinoza. ¿Se trata de la *Apología* o de un desarrollo de la misma? En todo caso cada vez es más plausible pensar que Spinoza se ocupó por escrito desde joven de la crítica de la simbiosis entre religión y política, y aprovechó esos materiales en la elaboración del TTP que, por tanto, no supondría un corte epistemológico en su trayectoria ni una nueva fundamentación, como pretende Negri.

La correspondencia de Spinoza aporta datos suficientes para pensar que en 1665 disponía ya de una primera versión de la *Ética* que no coincide con la definitiva en su extensión ni en su distribución, ni en todos sus temas. Reconstruir esa primera redacción es sencillamente inviable. Pero un análisis cuidadoso del texto actual proporciona informaciones interesantes como señaló Rousset en una de las ponencias más densas y sugerentes: En primer lugar, muestra que la *Ética* es un libro complejo, en el que se mezclan estilos y cambian perspectivas, no una obra lineal en la que se despliega el sistema de la realidad por deducción continua y sin fisuras. Por ejemplo, los escolios de E. I son refutativos, están en consonancia con la correspondencia de 1663-1665, y argumentan contra la finalidad, el libre arbitrio o la trascendencia de Dios, señalando los absurdos que de ellos se siguen, y la mayor racionalidad del determinismo; en cambio, los escolios de E. IV son afirmativos, defienden una concepción positiva de la libertad como autodeterminación, y están en consonancia con sus escritos políticos. En segundo término, permite descubrir algunos momentos significativos del laborioso proceso de composición del sistema spinozista. Así, por

Informaciones

ejemplo, la introducción de las nociones comunes, la idea de conatus y su importancia para una concepción más crítica de las pasiones y la sociedad.

Descubrir que lo que parecía una isla tranquila, históricamente bien conocida, esconde todo un continente en gran medida ignorado, puede resultar desconcertante, pero encierra sobre todo, una invitación a explorarlo. El coloquio de París, ha tratado sencillamente de dibujar un plano-guía que oriente los próximos pasos.

Eugenio Fernández García
Madrid, 22 Mayo 1986

XVIII Congreso Internacional de Fenomenología

Sevilla, 23 - 27 de mayo de 1986

La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla fue la Sede del XVIII Congreso Internacional de Fenomenología (23/27 de mayo de 1986). Organizado por «The World Institute for Advance Phenomenological Research and Learning» y bajo la Presidencia de Anna-Teresa Tymieniecka (Belmont, Massachusetts), el Congreso se desarrolló en un clima de notable participación. A ello contribuyó el interés por el tema mismo del congreso: «Fenomenología de la vida y autointerpretación del hombre en la existencia». En esta reseña vamos a destacar aquellos focos de interés que, según se desprende de las ponencias presentadas, señalan las direcciones actuales de las investigaciones fenomenológicas.

El profesor Villalobos en su conferencia «La autonomía de la Antropología Filosófica desde el tercer Husserl», señaló que la fenomenología ha tenido una gran influencia en la constitución de la Antropología como ciencia filosófica, al separar la psicología pura de las ciencias psicológicas positivas. En la «Crisis» Husserl señala cómo puede fundamentarse la epistemología antropológica sobre la línea de la *Lebenswelt* (mundo de la vida). En la tercera parte de la «Crisis» Husserl habla de la Psicología transcendental o pura en tanto que ciencia universal del hombre considerado como social y como ciencia eidética general de la persona. En esta obra precisa el concepto de «mundo de la vida» como lo evidente en sí mismo, la vivencia cotidiana, lo que se da.

Sobre el pensamiento fenomenológico de Anna-Teresa Tymieniecka hubo dos comunicaciones, la suya propia «Principios para la fenomenología de la vida: espontaneidad inicial, auto-individuación de la vida y función creadora del hombre», y la de la profesora Nadia Delle Site, de la Universidad de Bari (Italia), que habló sobre «Auto-creación de la vida humana en el pensamiento de Anna-Teresa Tymieniecka». Según la Profesora Nadia la fenomenología interpreta al hombre como desplegando progresivamente su potencialidad durante la existencia, a través del proceso de la constitución transcendental: esta última es concebida como la instauración de un sistema de significación. En este sentido, dijo, basta un solo paso para considerar la constitución como «interpretación». Hacia este camino va la filosofía de Tymieniecka que concibe al hombre como un proceso de auto-interpretación o autocreación.

Tymieniecka adopta como punto de vista metodológico la evidencia conceptual del desarrollo progresivo del ser humano desde lo interno de su condición de vida, es decir, desde su raíz pre-intencional. Tymieniecka busca la relación entre la posición de la génesis constitutiva propuesta por la fenomenología clásica y la propuesta por la fenomenología hermenéutica en lo que respecta a la autointerpretación. Paul Ricoeur, añade Tymieniecka, propone la estimulante coincidencia entre la fenomenología constitutiva husserliana y la hermenéutica: la teoría hermenéutica es una crítica del idealismo husserliano, pero, a la vez, la fenomenología no puede poner en práctica su programa de constitución sin constituirse en una interpretación de la vida del «ego». Ricoeur revisa los diferentes estadios de la búsqueda husserliana mostrando cómo Husserl recurre al *Auslegung* (interpretación) para poder alcanzar así la totalidad de la experiencia humana. Para Tymieniecka la identificación de la génesis constitutiva con la interpretación es restringida al hecho de descifrar un significado preestablecido. En este nivel distingue los diferentes estadios de la interpretación del hombre en tres momentos sucesivos: el del individuo, el de la persona y el del yo creativo. La función creativa del hombre aparece como el centro del cual irradian los principios virtuales del actuar humano: su esfuerzo por inventar modos y medios para establecer un modelo signifiante y entender la trama de su existencia.

Los Profesores J. C. Piguet (Univ. de Lausana) y F. Laruelle (Univ. X de París) aplicaron sus análisis fenomenológicos al hombre en cuanto individuo. Se trataba de saber si es posible pensar al hombre a partir sólo del hombre y sin someterlo a un universal. Hasta el momento, declararon, la filosofía no ha sido una filosofía del hombre sino que ha estado sometida a una ontología; ha sido pensada desde lo universal. Ahora se trata de ir desde el hombre al ser, aunque para ello hayamos de recurrir a nociones excluidas de la filosofía occidental.

La obra de Husserl fue abordada por algunos conferenciantes. Así, el profesor H. Leonardy (Inst. Superior de F. de Lovaina), mostró un avance del trabajo que realiza sobre manuscritos inéditos de Husserl (semestre del 1908-9 y posteriores), y que versa sobre la «Ética de Husserl». En contra de la imagen corriente que se suele tener de Husserl como un filósofo que margina las cuestiones éticas, el profesor Leonardy trató de mostrar los fundamentos aprióricos que permiten elaborar la fundamentación última de una ética pura, pero respetando «las reglas del juego» fenomenológico: correlación de los fenómenos éticos con una conciencia que no es únicamente concedora sino también «sentiente». «Una ética no es posible sino en cuanto ciencia —fundada fenomenológicamente— de la razón axiológica y práctica» (Husserl). Por su parte, el profesor Lothar Eley (Univ. de Colonia) disertó sobre «Crítica constructivo-fenomenológica de los presupuestos de una investigación sobre inteligencia artificial». A partir de la crítica husserliana del mundo de la técnica, analizó los presupuestos, las posibilidades y los límites de la inteligencia artificial.

Finalmente, hemos de constatar la presencia de un importante grupo de

Informaciones

fenomenólogos españoles cuyas ponencias versaron sobre: «La filosofía primera de Husserl en torno a 1900», por el Prof. M. García Baró (Univ. Complutense). «La experiencia dialógica: intersubjetividad trascendental y praxis comunicativa», por el prof. C. Moreno Márquez (Univ. de Sevilla). «La autointerpretación del hombre desde la libertad», por la Prof. Lourdes Gordillo (Univ. de Murcia). Ortega y Gasset y Unamuno fueron analizados respectivamente por Julián Marías y la Profesora Avelina. El primero relacionó la «Lebenswelt» de Husserl con la «razón vital» de Ortega, y la Prof. Avelina se centró en la paradoja de la vida humana en el pensamiento unamuniano.

Procedentes del campo de la Psicología General y de la Psiquiatría fueron presentadas dos ponencias. El Prof. M. Villegas y su equipo (Univ. Central de Barcelona) hablaron sobre «Análisis de constructos personales en textos biográficos». Partiendo de Epistolarios, Diarios, Memorias y Autobiografías, estos profesores pretenden llegar a explicitar las estructuras de un individuo. En su conferencia mostraron un minucioso diseño del método seguido para la identificación de estos constructos y su estructuración. Dentro de esta misma línea, el Prof. J. M. Prada (Inst. Sup. de Filosofía de Valladolid) habló sobre «Relevancia de la Lebenswelt en la crisis de la Psicología».

Avelina Satue Alvarez
Catedrática de la Escuela para la Formación
del Profesorado de EGB de Zaragoza

Conferencia Ética y Educación

Madrid, 19 - 21 de junio de 1986

Organizada por la SEPFI, esta conferencia fue una especie de segunda edición del Congreso Filosofía y Juventud que con tanto éxito se celebró en junio de 1985. En esta ocasión se centró en un tema más específico y el número de plazas era más restringido (un tope de ochenta, aunque al final los inscritos rondaron el centenar), en aras de una mayor operatividad.

Las ponencias presentadas a la Conferencia fueron: Luis M^a Cifuentes Pérez, «Más allá de la ética: una antropología», en la que analizó la situación de la Ética en el BUP; Adela Cortina, «Presupuestos morales en las teorías de la democracia»; Esperanza Guisán: «El desarrollo moral y el derecho a la felicidad»; Henry Peña-Ruiz, del Lycée Experimental de Sevres (Francia), «Filosofía, educación y ética». Estaban anunciadas además las asistencias de Lawrence Kohlberg, de la Univ. de Harvard, con una ponencia sobre «Educación moral democrática», y de John y Patricia White, de la Universidad de Londres, con otra titulada «Educación, liberalismo y bien humano». Como se ve, también este año la organización apuntó alto y trató de contar con figuras de primer orden. Por desgracia, no pudo asistir Kohlberg, por enfermedad, ni tampoco J. y P. White, cuyas ponencias, sin embargo, constan en las Actas.

Además de las ponencias tuvo lugar una animada mesa redonda con el tema «Ética y educación para la convivencia». Participaron en ella Patricio de Blas, Subdirector general de ordenación educativa, por la Administración, Augusto Hortal de la Universidad Comillas, Manuel Menor, Catedrático de Historia de Instituto y asesor del Ministerio, y Rafael Jeréz Mir, Catedrático de Filosofía de Instituto. No faltó, como de costumbre en estos debates la polémica y el ambiente algo caldeado, en especial con la postura de la Administración, que según muchos participantes no puso todas sus cartas sobre la mesa en el tema de la Reforma.

Los seminarios fueron cuatro: *Filosofía y educación*, coordinado por Henry Peña-Ruiz; *Desarrollo moral*, por Esperanza Guisán; *Ética y política*, por Adela Cortina; *Enseñanza de la ética en España* por Félix García.

Las comunicaciones fueron treinta y tres, la gran mayoría sobre cuestiones relativas a la Ética y la Educación, aunque no faltaron otras de tipo histórico, si bien de alguna forma se relacionaban también con el tema de fondo.

Las Actas de la Conferencia han sido ya publicadas en la Revista de Filosofía y de Didáctica de la Filosofía, órgano de expresión del SEPFI.

José M^a Vegas

La filosofía y los nuevos bachilleratos

(I Encuentro de Profesores de Filosofía ante la Reforma de las EE.MM.) Barcelona, 18 - 20 de septiembre de 1986

Organizado por los Seminarios Permanentes de Filosofía de los ICes de las Universidades de Barcelona y como culminación de las actividades desarrolladas en el curso pasado, se ha celebrado en Barcelona un interesante encuentro (por no quererlo llamar más pomposa e impropriamente «Congreso») de los profesores preocupados por la situación y función de la Filosofía en los nuevos Bachilleratos, sin afán reivindicativo gremialista, pero sí por cómo va a quedar la Enseñanza Media, dada la falta de información y debate por parte de la Administración.

El Encuentro ha estado organizado en un conjunto de ponencias y comunicaciones y debates, dedicando cada día a uno de los tres bloques en que estaba estructurado. «El bachillerato en los planes de las EE.MM.» era el bloque temático del primer día, contando con las ponencias de Manuel de Puelles (profesor de Hª de la Educación en la UNED) que glosó el «marco histórico de los planes de la Enseñanza Secundaria», describiendo los diversos planes, las ideologías subyacentes en cada uno y la realidad histórica a que respondían, desde el surgimiento de este nivel de enseñanza a comienzos del XIX hasta la actualidad. Por su parte, Mariano Fernández Enguita, conocido sociólogo de la educación, trató el problema que plantea, en el marco de los sistemas de Enseñanza Secundaria de los países occidentales, la organización del sistema escolar como algo segregado (alemán u holandés) o integrado (inglés o danés), destacando la tendencia occidental en los últimos años hacia la integración curricular, y las reacciones que en Europa se están dando frente a la integración escolar: mayor diferenciación tras el tronco común, resurgimiento de la enseñanza privada y auge de la formación ocupacional. Tras este marco occidental de la Enseñanza Media, en el que inscribir nuestra Reforma, Antonio Bolívar en una extensa ponencia («Modelos de enseñar Fª») propuso analizar la proliferación de prácticas docentes de la Fª en el Bachillerato, poniendo de manifiesto que cada una es dependiente de la concepción previa («pensamiento práctico») de que se parte, las consecuencias que se siguen de esta perspectiva de análisis, y algunas líneas actuales para dirimir entre prácticas más coherentes.

Juan Carlos García Borrón (Catedrático de F^a en Barcelona) hizo, con la experiencia que da su larga vida dedicada a la enseñanza de la F^a en el Bachillerato, una exposición histórica de la situación legal de la materia de F^a en los planes de estudios del XIX y XX. Javier Sádaba analizó, desde su perspectiva, «el lugar y función de la Etica en las EE.MM.», destacando la situación viciada como alternativa a la Religión, cuando no hay tal contraposición (es necesaria una formación de cultura religiosa y la mayor parte de la moral occidental procede de la Teología), y su función podría consistir en una historia genealógica de la moral, plantear los problemas morales con razones a favor y en contra, filosofía política, etc.

Por su parte en las *comunicaciones y debates* se problematizó y discutió «la filosofía de las políticas de reformas educativas» (Francisco Tauste y Sara Estrada), el problema de los contenidos y métodos en la enseñanza de la F^a (Fco. Hernanz); la función de la F^a hoy tras su puesta en discusión por el marxismo, positivismo y Nietzsche (Jordi Fuentes); la concepción válida de la lógica y epistemología en el Bachillerato (García Carpintero); y varias comunicaciones y experiencias sobre la enseñanza de la Etica: experiencias interdisciplinares (I. García de Barrera), la enseñanza de los Derechos Humanos (Jordi Bertrán), el viejo y nuevo papel de la Etica en la Reforma (Eduard Gadea), su papel en las EE.MM. (Fco. Boldú), etc.

Finalmente el último día se dedicó a analizar la experiencia de Reforma de las Enseñanzas Medias en Cataluña, que —como es conocido— tiene algunas diferencias importantes con las experiencias que está haciendo el MEC, con una mesa redonda en que participaron, como responsables, el Sr. Pere Solá (Director del Programa de Experimentación de la Reforma en Cataluña), Sra. Mireia Muntaner (Responsable de Experimentación del 2^o Ciclo) y M^a Rosa Borrás (Inspectora de Filosofía de Bachillerato); que motivó un acalorado debate. El Encuentro se cerró con el intento de elaborar unas conclusiones que, aunque siendo difícil en la república de filósofos conseguir unanimidad, fueran asumidas por la mayoría: En primer lugar señalando algunas líneas sobre la situación actual de la enseñanza (desánimo del profesorado, falta de consulta e información por la Administración, currículos actuales discutibles, etc.); proponiendo, por otra parte, como opciones de la asignatura de Filosofía: a) Lógica y epistemología, b) una Filosofía que sea una introducción-invitación a filosofar en que se planteen problemas filosóficos relevantes; y c) mantener, de forma no alternativa, una Etica aplicada. De introducir materias como Psicología, Sociología o Economía, estas serían, tal como está el desarrollo de los conocimientos, independientes de la disciplina de F^a. Por último se exige la organización de una comisión que sirva de cauce de información y consulta entre el profesorado de «a pie» y la Administración.

A. Bolívar

V Seminario de Historia de la Filosofía española

Salamanca, 22 - 26 de septiembre de 1986

Del 22 al 26 de septiembre de 1986 se celebró en Salamanca, organizado conjuntamente por el Instituto de Ciencias de la Educación de aquella Universidad y la Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, una edición más del Seminario sobre pensamiento español que, desde 1978, viene reuniendo cada dos años en la bellísima ciudad del Tormes a un nutrido grupo de estudiosos y profesores de la filosofía hispánica. Los objetivos de estos encuentros pueden resumirse en los puntos siguientes:

1. Examinar los aspectos conceptuales, didácticos y metodológicos de la Historia de la Filosofía Española.
2. Estudiar la vida filosófica de España en sus más diversas manifestaciones.
3. Dialogar con grupos de investigadores de dentro y fuera de España consagrados al estudio de nuestra filosofía, para intercambiar conocimientos y fomentar las relaciones mutuas.
4. Abrir cauces de comunicación y colaboración entre profesores de filosofía de Institutos y Universidades, con el fin de lograr una mayor presencia de la filosofía española en las explicaciones de clase y trabajos de curso.

En esta quinta edición las diversas ponencias presentadas se han estructurado en torno a las siguientes áreas:

- I. Tema básico general.
- II. Areas o Disciplinas.
- III. Regiones y nacionalidades.
- IV. Hispanismo filosófico.
- V. Conmemoración de Unamuno.
- VI. La filosofía en Iberoamérica.
- VII. Varia.

I. Tema básico general

El tema básico giró en torno a los exilios filosóficos de España. Abrió las sesiones José Luis Abellán con la ponencia titulada *El exilio como categoría cultural*. Partiendo de la evolución etimológica de la palabra «exilio», la definió como expresión radical y extrema de una marginación política y social; acotó su campo frente a otros vocablos («emigración» y «destierro») con los que frecuentemente se ha confundido; y determinó sus notas esenciales. Si en el destierro se da una coacción ajena al sujeto que lo sufre, el exilio se configura a partir de una decisión voluntaria del propio sujeto. El exiliado se nos presenta como la conciencia disidente de la sociedad y el exilio mismo como el arquetipo de la condición humana. Desde esta perspectiva se nos analizó al hombre como un peregrino en la tierra, se hizo referencia al mito del paraíso perdido y se aludió al símbolo del camino para explicar el constante peregrinar de la naturaleza humana.

Miguel Cruz Hernández disertó sobre *Los tres «exilios» (de Sefarad, de al-Andalus y de Jerusalem) de Mosé ben Maymun (Maimónides) y Gabriel Albiac sobre «... sino nacer e morir». Notas para una demarcación de la «Spaltung» marrana en el Amsterdam pre-espinosiano*. El profesor Albiac, que trabaja desde hace tiempo sobre los judíos de Amsterdam y la tradición rabínica holandesa, abordó el tema de la mortalidad de las almas en Uriel da Costa y la actitud de Samuel da Silva. Finalmente, el Padre Rivera de Ventosa habló de *Los Jesuitas «expulsos» en el desarrollo del pensamiento católico español*.

II. Areas o disciplinas

Jacinto Choza y Jorge Vicente Arregui abordaron en *La Antropología filosófica en España* el desarrollo académico de esta disciplina desde su inclusión en los planes de estudios de las distintas universidades españolas, así como las publicaciones sobre este campo en los últimos años. La interesante ponencia de Sebastiá Trías Mercant, *Crítica al pensamiento folk por el regeneracionismo cultural mallorquín*, puso de manifiesto el rechazo de los regeneracionistas mallorquines al particularismo local, entendido como ideología folklorista, y la asunción de la tradición específica dentro de las líneas maestras de la cultura universal con miras a un pensamiento redentor.

Enrique Bonete Perales, aunque el título de su aportación era *La Ética en la España contemporánea (1975-1985)*, se centró tan solo en la obra de Victoria Camps *La imaginación ética*. Por su parte, José Luis Mora García analizó en *Aportaciones al tema de la educación en la filosofía española de hoy* las publicaciones filosóficas aparecidas durante 1985 haciendo notar que la filosofía ha cedido terreno a las ciencias humanas o sociales a la hora de estudiar el fenómeno educativo en todas sus vertientes e implicaciones. Para el autor la

causa está en que los filósofos reflexionan sobre la educación pero no lo hacen habitualmente en órganos reconocidos ni bajo rótulos fácilmente clasificables, si bien esto no les resta eficacia a la hora de mantener la filosofía presente junto al resto de las ciencias de la educación.

III. Regiones y nacionalidades

Bajo este epígrafe, como su propio nombre indica, se nos ofreció un panorama general de la filosofía en las distintas nacionalidades que conforman el estado español. Pedro José Chamizo habló sobre *La filosofía en Andalucía (1975-1986)*; Manuel Regueiro sobre *La filosofía en Galicia*, estudio completado por José Luis Barreiro con *Indalecio Armesto (1838-1890), político, periodista y filósofo*, una figura desconocida pero muy interesante en la Galica del siglo XIX; y Antoni Mora sobre *Filosofía catalana contemporánea*. Este último, en su excelente intervención, denunció la pseudohistoriografía filosófica puesta en circulación desde *La Tradició Catalana* (1892) de Torras y Bages y el componente ideológico de unos estudios esquemáticos y divulgativos. También puso de manifiesto que casi siempre que se habla de filosofía catalana se la entiende como sinónimo de tradición, encerrándola en los límites estrechos del nacionalismo.

Aunque distante de los planteamientos anteriores hay que incluir en este apartado la ponencia de Lorenzo Peña sobre *Filosofar en castellano: vicisitudes y tareas en la perspectiva de la filosofía contemporánea* quien anunció un posible desfase y arrinconamiento de la filosofía hispánica si no se acerca al modo de filosofar analítico.

IV. Hispanismo filosófico

Antonio Heredia, coordinador del Seminario, sentó las bases de lo que ha de entenderse por hispanismo filosófico y apuntó sus notas características. Se refirió también a la ambigüedad que envuelve este tema por no haberse fijado el concepto de «hispanismo filosófico». Sobre *El hispanismo filosófico en Italia durante el siglo XX* habló Michele Pallotini refiriéndose a la recepción de la filosofía española en aquel país. Un panorama completo de la introducción de nuestra filosofía en determinados países fueron las ponencias de Noboru Kinoshita (*La presencia del pensamiento español en Japón*), Eugeniusz Górski (*La filosofía española en Polonia*) y Raúl Fornet-Betancourt (*La filosofía española en Alemania*).

V. Conmemoración de Unamuno

Al celebrarse en diciembre de 1986 el L aniversario de la muerte de Unamuno una de las sesiones del Seminario estuvo centrada en la figura del gran pensador vasco afincado en Salamanca. Alain Guy habló de la *Presencia de Unamuno en el mundo*, deteniéndose sobre todo en Francia, e Ignacio Delgado realizó un exhaustivo análisis de *La cátedra «Miguel de Unamuno» de la Universidad de Salamanca y sus «Cuadernos»*.

El diálogo de Unamuno con Platón. Sobre las acotaciones al texto griego fue el título de la intervención de Nelson Orringer quien nos ofreció un ejercicio filosófico y literario de primera magnitud al presentar la lectura que Unamuno hace de Platón a partir de cinco grandes temas principales y deductivamente encadenados: la creación verbal, el amor, la filosofía, la ética y la política.

Luis Jiménez Moreno habló sobre *Unamuno: riesgo y pasión en la fe del caballero* poniéndole en relación con Kierkegaard por medio del binomio Abraham/Don Quijote. Si para el filósofo protestante el patriarca hebreo simboliza al caballero de la fe, Unamuno nos presenta a Don Quijote como ejemplar secularizado del caballero de la fe. Fue esta ponencia una lectura original y sugerente de Unamuno que concibe la fe como el poder creador del hombre. Finalmente, consignamos aquí nuestra aportación sobre *Unamuno y Ganivet. Sus reflexiones sobre España durante el período comprendido entre 1895 y 1898*.

VI. La filosofía en Iberoamérica

El Padre Vicente Muñoz Delgado disertó sobre *Los mercedarios en México durante el período hispano: estudios, profesores y publicaciones*, verdadero catálogo de toda la producción mercedaria de Nueva España hasta la época de la emancipación. En *Para una historia del pensamiento hispanoamericano del siglo XIX* José Luis Gómez-Martínez nos ofreció un repaso histórico de las vicisitudes por las que pasaron las distintas repúblicas americanas en su camino hacia la mayoría de edad desde la imitación de modelos extraños (preferentemente franceses) hasta un período de búsqueda de la propia identidad y desarrollo creador ya en pleno siglo XX.

Completaron este apartado las ponencias de Celina Ana Lértora sobre *La idea de cultura en la filosofía argentina contemporánea* y Raúl Fornet-Betancourt sobre *El sentido de la pregunta por una filosofía latinoamericana, visto desde el contexto histórico-cultural de su primera formulación*. Es preciso señalar que el Seminario contó con la presencia activa del filósofo mexicano Leopoldo Zea quien contribuyó al enriquecimiento de los debates sobre el pensamiento iberoamericano.

VII. *Varia*

Sólo dos aportaciones, y de muy distinto signo, hay que reseñar en este apartado. Andrés Gallego expuso *Una versión erasmista de la Utopía de Tomás Moro: El «Somnium» de Juan de Maldonado (1541)*, haciendo hincapié en las semejanzas existentes entre ambas obras y señalando el afán moralizador y reformador que traspasa todo el *Somnium* en una clara dependencia de las tesis erasmistas. Por otro lado, Pedro Ortega Campos habló de la *Sociedad Española de profesores de Filosofía de Instituto: orígenes, realizaciones, proyectos*.

El Seminario se cerró con un colofón muy brillante y emotivo: la investidura del profesor Alain Guy como doctor *honoris causa* por la Universidad de Salamanca en reconocimiento a una vida intelectual dedicada por entero, desde hace varias décadas, al estudio y difusión del pensamiento español. Hombres como Alain Guy mantienen viva la llama del hispanismo filosófico que tiene en la Universidad de Toulouse-Le Mirail uno de sus focos más activos.

Finalmente, hay que hacer notar la meritoria labor del coordinador Antonio Heredia Soriano, su disponibilidad en todo momento y su buen saber hacer para que en ningún caso el Seminario se saliera del rigor exigido, su entrega constante y desinteresada sin la cual no hubiera sido posible su realización. Es de justicia reconocer los méritos de este profesor salmantino empeñado en la «quijotesca» empresa de lograr el reconocimiento del auténtico valor del pensamiento español.

Antonio Jiménez García

Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía (Circular Informativa)

Córdoba (República Argentina), septiembre de 1987

La presente tiene por objeto informar la postergación del Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía (C.I.E.F.), organizado por la Universidad Nacional de Córdoba, que había sido previsto originariamente para el mes de septiembre del corriente año.

Razones insoslayables han motivado la Resolución Rectoral núm. 422/86 por la que se fija como fecha definitiva para la realización del evento el mes de septiembre del año 1987.

Tema General del Congreso

«Hombre, Naturaleza, Historia».

Sobre este tema se llevarán a cabo cinco sesiones plenarias, con un total de diez conferencias a cargo de otros tantos invitados especiales.

Comisiones Especiales

Comisión A: Metafísica - Filosofía de la Naturaleza - Filosofía del Lenguaje - Filosofía de la Religión.

Comisión B: Ética - Filosofía de la Historia - Filosofía del Derecho - Filosofía Política.

Comisión C: Antropología - Filosofía de la Mente - Teoría de la Acción - Teoría del Conocimiento - Estética.

Comisión D: Filosofía de la Lógica - Filosofía de la Ciencia - Filosofía del Lenguaje (Sintaxis, Semántica, etc.) - Epistemología.

Comisión E: Historia de la Filosofía - Filosofía Oriental.

Comisión F: Historia de las ideas Latinoamericanas.

Los trabajos seleccionados para las áreas especiales serán discutidos en sesiones de Comisión.

Se ha previsto la posibilidad de Simposios sobre problemas de actualidad, en especial sobre América Latina, según se planteen sugerencias concretas.

Informaciones

Inscripción

- a) Titulares: Inscripción y presentación de las comunicaciones hasta el 15 de mayo de 1987.
- b) Asistentes: La inscripción podrá hacerse hasta el 31 de agosto de 1987.

Arancel

Para titulares y asistentes se ha previsto un arancel de cien dólares.

Para participantes latinoamericanos se ha concedido un descuento del cincuenta por ciento sobre el valor anterior.

Los titulares y asistentes argentinos abonarán la cifra de cincuenta australes.

Los estudiantes latinoamericanos abonarán veinticinco dólares y los argentinos veinticinco australes.

Estos valores regirán hasta el 31 de diciembre de 1986.

Recepción de valores

Giro o cheque a nombre del Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía - Pabellón Residencial - Estafeta Postal núm. 32 - Ciudad Universitaria 5000 Córdoba (ARGENTINA).

Formalidades para la presentación de las comunicaciones

Extensión máxima: 1.800 palabras.

Resumen, hoja aparte, extensión máxima: 100 palabras.

Se deberá indicar la comisión en que desea que se discuta su comunicación.

La próxima circular contendrá mayor información y formulario de inscripción.

Lic. Héctor V. Ortiz
Presidente Comité Ejecutivo

Instituto de Filosofía (Circular informativa)

Te escribo para informarte de la realidad, poco más que embrionaria de momento, de este Instituto, que sin embargo, te concierne y esperamos que pueda serte útil en el futuro.

El Instituto de Filosofía es un Centro asociado al Consejo Superior de Investigaciones Científicas y quienes estamos contribuyendo a ponerlo en marcha lo concebimos como una entidad al servicio de la investigación filosófica en nuestro país y, muy concretamente, de la investigación a realizar en los diversos Departamentos de Filosofía de nuestras Universidades. Con el fin de ayudar en lo posible a la auto-financiación del Instituto, intentamos organizar una serie de programas de investigación que, en una primera fase, se inscribirían preferentemente en áreas tales como la historia de la filosofía, la filosofía moral y política, la filosofía de las ciencias humanas, la filosofía de la religión, etc. En fases ulteriores se iría dando cabida a otras varias áreas de investigación, hasta cubrir finalmente con la amplitud exigible el conjunto de los intereses de nuestra comunidad filosófica.

Este último punto es decisivo para nosotros, pues se trataría de pedir a los miembros de esa comunidad que intervengan activamente en la definición de dichos intereses, considerando desde ahora al Instituto de Filosofía como asunto suyo. Todos somos conscientes de las dificultades con que tropieza la tarea investigadora en nuestras Facultades de Filosofía, donde el profesorado no dispone por lo común del tiempo ni de los medios requeridos a tal efecto. Las dificultades son mayores aún, hasta el extremo de convertir en heroica aquella tarea, en el caso de nuestro profesorado de Enseñanza Media. En la actualidad, sin embargo, comienzan a abrirse cauces —desde permisos de estudio a ayudas a la investigación— cuyo óptimo aprovechamiento continúa tropezando con el obstáculo de la falta de marcos adecuados en nuestras instituciones docentes. Quizás, con un poco de suerte, un Instituto como éste podría suministrar un marco de ese género, contribuyendo así de paso a fomentar la deseable colaboración entre el Consejo Superior de Investigaciones y la Universidad u otros centros fundamentalmente, si no exclusivamente, concebidos para la docencia. La asignación de tiempo libre para investigar corresponde al Ministerio de Educación y Ciencia, de la misma manera que la concesión de las oportunas becas

depende de organismos como la Comisión Asesora de Investigación Científica y Técnica. Pero si los interesados decidiesen canalizar sus proyectos de investigación a través del Instituto de Filosofía, el Instituto pondría gustosamente a su disposición cuantos recursos materiales y humanos estuvieran a nuestro alcance, desde los fondos de la biblioteca al personal auxiliar, pasando por el alojamiento en la Residencia del Consejo durante el período de realización de su trabajo. Entre nuestros objetivos inmediatos a este respecto se encuentran, naturalmente, la organización —en la medida, todavía escasa, de nuestras posibilidades— de un servicio de préstamos interbibliotecarios, a escala nacional e internacional, y de un centro de documentación bibliográfica.

La anterior es sólo una muestra de los cometidos que el Instituto de Filosofía podría desempeñar. Entre ellos figuran asimismo la impartición de cursos y ciclos de conferencias a cargo de sus investigadores o profesores invitados, la celebración de congresos y simposios, el contacto y el intercambio regulares con Institutos similares de otros países, etc., etc. Por último, el Instituto editará, con periodicidad todavía por determinar, una revista de filosofía para la que nos gustaría contar en su momento con tu colaboración.

El Instituto de Filosofía se halla regido por un Patronato que ha tomado la iniciativa de invitar a una serie de profesionales, de reconocida representatividad por su contribución al pensamiento filosófico español, a formar parte de nuestro Consejo Asesor. Tan pronto como contemos con la aceptación de los interesados, se os enviará la relación de los mismos, a la que en su día se añadirán los nombres de aquellos filósofos extranjeros que accedan a participar en las actividades del Instituto o se asocien a ellas de algún modo. Entretanto, nos gustaría también que todos los Departamentos filosóficos de las distintas Universidades que lo deseen procediesen a nombrar un representante en el citado Consejo Asesor, con el fin de asegurar una estrecha y permanente conexión mutua. Por períodos de tiempo regulares, el Patronato seleccionará de entre los miembros del Consejo Asesor un Comité encargado de supervisar el funcionamiento del Instituto de Filosofía, designando igualmente, cuando la ocasión lo requiera, a los integrantes de las comisiones destinadas a evaluar los proyectos de investigación que hayan de ser patrocinados por el Instituto. Se trata de garantizar de esta manera la necesaria transparencia en el servicio que pretende prestar este último, servicio que entendemos como servicio público.

Como habrás podido apreciar por el tono acentuadamente desiderativo y futurible de estas líneas, casi todo lo que planeamos está aún por hacer. Hasta dentro de varios meses, ni tan siquiera disponemos de una instalación definitiva. Por el momento, nos encontraremos en la siguiente dirección:

Instituto de Filosofía C.S.I.C.
Serrano, 117.
28006 Madrid.
Telfs.: 411 70 05 y 411 70 60.

Javier Muguerza
Director en funciones