

Informaciones

Una fecha filosóficamente memorable: La conversión de San Agustín

El año 386, hace dieciséis siglos, cuando una grave crisis sacudía los cimientos del Imperio Romano, un brillante profesor de retórica de Milán, Agustín, se convirtió al Catolicismo. Puede extrañar que una revista de filosofía recuerde este hecho. Lo hacemos porque sin él no se pueden comprender en gran parte dieciséis siglos de nuestro pasado filosófico. Es el punto de partida de su «filosofía cristiana», cuyo influjo persistirá en el pensamiento moderno y contemporáneo. Descartes, Pascal, Malebranche, Blondel, Marcel y Sciacca testimonian bien esta pervivencia intelectual más allá del Medievo. Newman llama a San Agustín «la gran lumbrera del mundo occidental que formó la inteligencia de la Europa cristiana». Todavía Wittgenstein, uno de los filósofos más influyentes del siglo XX, comienza su obra *Investigaciones filosóficas* —*Philosophische Untersuchungen*— con unas palabras en latín tomadas de las *Confesiones*. Después de traducirlas al alemán, añade: «En estas palabras creo que obtenemos una precisa imagen de la esencia del lenguaje humano —In diesen Worten erhalten wir, so scheint es mir, ein bestimmtes Bild von dem Wesen der menschlichen Sprache—». La reflexión agustiniana sobre el lenguaje le parece aceptable desde una perspectiva actual.

Algunos niegan que sea posible hacer filosofía desde una situación personal creyente o cristiana. San Agustín la hace. Poco después de su conversión escribe seis obras donde predomina el tema filosófico. En su nuevo programa filosófico, tal como lo traza en el tratado *Contra los Académicos*, una de esas seis obras, intervienen la razón y la fe. No es que confundiera la razón y la fe como caminos de acceso a la verdad. Pero no le preocupaba el problema de establecer fronteras.

Su aceptación de la revelación cristiana no supone un punto definitivo de llegada. Esta nueva situación personal, una vez superado el materialismo mani-

queo, el escepticismo y el neoplatonismo, aviva más su inquietud investigadora «que busca para encontrar y encuentra para seguir buscando». Tanto en el aspecto filosófico, como en el teológico y en otros aspectos, sus obras constituyen una invitación a la búsqueda: «El que lea mis libros, que avance conmigo cuando vea que estamos de acuerdo; investigue conmigo si tiene dudas; pase a mi campo si reconoce su error, y corríjame si advierte el mío». La fe cristiana no supone una cortapisa, sino un impulso, una ampliación de su campo de investigación. No temía que la razón rectamente dirigida le condujera al error.

En carta al joven Griego Dióscoro, el año 410, dice que no debemos amar la verdad porque la conocieron otros filósofos, «sino porque es la verdad, aunque ninguno de ellos la hubiese conocido». ¿No late aquí una verdadera actitud filosófica? Lo importante en filosofía es abrirse sin condiciones a la verdad en toda su amplitud. Estaría de acuerdo con Hegel (Discurso de apertura del curso académico en Berlín el 22 de octubre de 1818) en que la filosofía habita en el reino de la verdad y en que, por tanto, la valentía o coraje de la verdad y la fe en el poder del espíritu humano, de nuestra inteligencia, para alcanzarla, son la primera condición de la indagación filosófica.

El recuerdo de San Agustín en el panorama filosófico actual, donde predominan con frecuencia las tendencias escépticas y utilitaristas, puede avivar de nuevo en nosotros las brasas de las inquietudes humanas, hasta despertar una vez más en la historia el «coraje de la verdad». En el fondo de su conversión anida un sentimiento dichoso de que ha encontrado la Verdad.

Su pensamiento intuitivo y afectivo, síntesis de inteligencia y corazón, de interioridad y objetivismo, de humanismo y teocentrismo, irradia un mensaje siempre actual para la perenne búsqueda del hombre. Dios nos hizo para El y está inquieto nuestro corazón hasta que descansa en El. Exclama: «¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé!». El espíritu del hombre atenazado por la angustia y el desconcierto, hambriento de felicidad, sólo se aquieta en Dios. Oímos resonar a Platón y a Plotino dentro de una perspectiva cristiana.

La filosofía es antropocéntrica, siendo a la vez teocéntrica, pues Dios habita en el *hombre interior*. Su preocupación por el hombre concreto, tan intensa como la de Sartre o la de Unamuno, que le lleva a ver en la felicidad la única causa humana del filosofar («Nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit»), no le impide situar en Dios el centro de su filosofía. En Dios está la causa de todas las naturalezas, la luz de la verdad y la fuente de la felicidad.

Muchos contemporáneos han filosofado y filosofan desde una situación personal atea o agnóstica. ¿Por qué desde una situación personal cristiana no se puede hacer filosofía y desde esa otra situación sí? La fecha que conmemoramos nos ofrece la ocasión de contemplar la figura de San Agustín como un reto para los cristianos que desean hoy ejercitar la actividad filosófica.

Ildefonso Murillo

En el cincuentenario de la publicación de *Humanismo integral*, de Jacques Maritain

Durante el verano de 1935 Maritain fue invitado a pronunciar en Santander una serie de lecciones sobre el problema de la relación de la Iglesia con el Estado. Un año después, en 1936, aquellas conferencias aparecieron en un volumen que llevó por título *Humanismo integral*. *Humanismo integral* ejerció una poderosa influencia en numerosos filósofos cristianos e incluso, en alguna medida, promovió el cambio de actitud ante el poder temporal que adoptó la Iglesia a partir del Segundo Concilio Vaticano. Dejemos a los historiadores de las ideas la valoración exacta de ese influjo y preguntémonos cuál es la filosofía política de Maritain y qué interés puede despertar en nuestros días.

Humanismo integral no es ciertamente la única obra de Maritain sobre las cuestiones que se plantea la filosofía política. En su juventud, en los años que siguieron a su conversión, que tuvo lugar en 1906, Jacques Maritain militó contra la democracia. Partidario del movimiento monárquico e integrista *L'Action Française*, escribió artículos en revistas de esa ideología, atacando a la Revolución Francesa y a sus consecuencias y, en general, a todo aquello que la Epoca Moderna había traído consigo. Esta actividad encuentra su colofón con la publicación del *Antimoderno*, obra cuyo título es suficientemente representativo para darse cuenta de su contenido.

Sin embargo, estas convicciones integristas no duraron demasiado tiempo en el pensamiento de Maritain, que reniega de las ideas vertidas en el *Antimoderno* y comienza a propugnar una filosofía política diferente. En 1933 publica *Du régime temporel et de la liberté*, al que seguirán el ya citado *Humanisme Intégral. Les droits de l'homme et la loi naturelle, Christianisme et démocratie. La Personne et le Bien commun* y, sobre todo, *The Man and the State*, que fue escrita en inglés durante la estancia de su autor en los Estados Unidos y posteriormente traducida al francés. Disponemos asimismo de una versión castellana (*El Hombre y el Estado*, trad. de Juan Miguel Palacios, ed. Encuentro, Madrid, 1983).

El Hombre y el Estado es la obra de filosofía política más madura de Maritain. Su autor retoma en este libro todas las cuestiones que ha considerado en los anteriores y les da, por así decir, su versión última. Por eso su estudio es el mejor medio de adentrarnos en el pensamiento político del filósofo francés.

El Hombre y el Estado constituye en su conjunto un alegato en favor de la democracia y del respeto de los derechos humanos, a la vez que es una crítica a cualquier régimen totalitario. La originalidad de Maritain estriba en considerar que la política democrática es la consecuencia natural del cristianismo y, por tanto, sólo una filosofía cristiana puede aportar una sólida fundamentación teórica del sistema democrático. Toda justificación de corte racionalista del Estado liberal lleva implícitamente consigo el germen del Estado totalitario. Por esta razón la defensa de la democracia que realiza Maritain corre pareja a la crítica de las teorías modernas de filosofía política más importantes.

Puntos esenciales de esta defensa de una política liberal son la distinción entre Nación, Cuerpo político y Estado, la discusión del moderno concepto de soberanía y soberanía del pueblo, el intento de encontrar una base racional de los derechos humanos y poner en claro cuál debe ser la relación entre la Iglesia y el Estado, especialmente cuando no todos los miembros de ese Estado son creyentes.

La Nación, al igual que la clase social, es una comunidad. En cambio el Cuerpo político y el Estado son sociedades. Tanto la comunidad como la sociedad son agrupaciones de personas, esto es, un conjunto de relaciones humanas tejidas alrededor de un objeto material o espiritual. En las comunidades este objeto es un hecho que se da previamente a la deliberación y consentimiento de los hombres. La comunidad en cuanto tal se basa en la naturaleza. Las sociedades, por el contrario, se entretajan alrededor de un fin que los hombres se han propuesto y querido. Las sociedades se fundan, pues, en la inteligencia y voluntad humana. No llevar a cabo esta distinción es, en opinión de Maritain, la razón de numerosos excesos cometidos en nombre del nacionalismo así como de atrocidades acometidas contra las naciones. Tan importante como lo anterior es distinguir el Estado del Cuerpo político. El Estado es una parte del Cuerpo político que es el todo. Dejar de ver esto, como hacen muchos pensadores liberales, conduce inevitablemente al totalitarismo.

Maritain, después de exponer y criticar, por absolutas, las modernas concepciones del concepto de soberanía que presentan, entre otros, Bodino, Hobbes, Rousseau, pasa revista a los medios de que dispone el Cuerpo político para controlar al Estado y su insaciable apetito de poder, que le es consustancial. A continuación, en *El Hombre y el Estado* se aborda uno de los puntos esenciales del pensamiento maritainiano: la defensa de los derechos humanos. Es más sencillo estar de acuerdo en cuáles son esos derechos que en cuál es su fundamentación racional. Según Maritain, esos derechos no admiten más justificación que la ley natural. No obstante, hay que tener en cuenta que esta ley natural no es la ley natural de la filosofía racionalista que se da al entendimiento humano de una sola vez y sin dificultad, sino la ley natural entendida como lo hacía la filosofía tomista, esto es, aquella que viene determinada por los fines inherentes a la esencia de cada criatura y que la razón humana descubre paulatinamente, con mucho esfuerzo e incluso con errores. *El Hombre y el Estado* se cierra con tres

Informaciones

capítulos más: uno sobre la «Carta democrática», otro sobre «la Autoridad mundial» y un último sobre las relaciones de la Iglesia con el Estado, que era el tema principal de Humanismo integral.

En suma, los escritos de filosofía política de Jacques Maritain en general, y *El Hombre y el Estado*, en particular, por ser obra de mayor madurez y de más fácil acceso al lector español, son muy recomendables para todo aquel que quiera ver claro en ese tipo de cuestiones, donde abundan palabras y conceptos que «todo el mundo se siente tanto más a gusto sirviéndose de ellos cuanto menos sabe exactamente lo que significan» (op. cit., p. 15).

Juan José García Norro

Manuel García Morente, filósofo.
En el centenario de su nacimiento (1886-1986)

Es siempre un descanso en la vida vivir con hombres grandes. Se respira a su lado aire de cumbres. Por eso, traerlos a la memoria después de tantos años brinda a la vida un momento liberador. Morente fue un hombre grande.

Nació en Arjonilla (Jaén) en 1886. Recibió su formación intelectual, primero en el Liceo de Bayona y más tarde en la Universidad de la Sorbona de París y en el Colegio de Francia. Perfecciona sus estudios en las universidades de Leipzig y Munich, y luego en la de Marburgo. Fue en esta última donde conoció y estudió la filosofía neokantiana que en estos momentos irradiaba su poderosa influencia sobre todo el mundo alemán. Vuelto a España, Morente se doctora con una tesis sobre Kant, y obtiene por oposición la cátedra de Etica de la Universidad de Madrid, a los veintiséis años. En 1930 es nombrado subsecretario del Ministerio de Instrucción Pública. En 1931 accede al Decanato de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid. Los alumnos le recuerdan como un decano absolutamente extraordinario, el mejor de todos los tiempos. Con la dedicación a su tarea, Morente reforma planes de enseñanza, instala espléndidamente la biblioteca, organiza cursos para extranjeros y, a marchas forzadas, da fin a la construcción de la nueva facultad de la Ciudad universitaria. La maqueta de la nueva facultad ocupa un puesto preferente en su despacho junto al retrato de sus hijas. En 1932 es nombrado académico de Ciencias Morales y Políticas y lee su discurso de ingreso intitulado «Ensayos sobre el progreso». Es enviado, en 1931, a Weimar, donde diserta sobre Goethe y el mundo hispánico. A bordo del *Ciudad de Cádiz* dirige, en 1933, el crucero del Mediterráneo, cuna de nuestra cultura occidental. Pasa buena parte de 1934 dando un curso entero en Buenos Aires, invitado por la Asociación de Cultura en la Argentina. La guerra civil le sorprende en Madrid. Morente es destituido como decano y como catedrático por el Gobierno de la República. Tiene que huir a París. En esta época de gran turbación espiritual y familiar García Morente abraza la religión cristiana. Finalizada la contienda de nuevo retorna a sus clases de la Universidad. Muere inesperadamente en 1942.

* * *

Antes de la guerra civil, y muy especialmente entre 1931 y 1936, le reconocen como un intelectual importantísimo. Luego, según parece, han dejado de estimarlo y ocupan puesto preferente otras figuras que en su tiempo parecían de menor magnitud. De hecho, vertió, al modo de aquellos viejos traductores de Toledo del siglo XII, lo mejor de la cultura de su tiempo: Born, M., *La teoría de la relatividad de Einstein y sus fundamentos*; Descartes, *El Discurso del método y Meditaciones metafísicas*; Husserl, *Investigaciones lógicas*; Kant, *Crítica de la razón pura. Crítica de la razón práctica y Fundamentos de la metafísica de las costumbres*; Keyserling, *Diario de viaje de un filósofo*; Leibniz, *Opúsculos filosóficos*; Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural*; Schiller, *La educación estética del hombre*; Spengler, *El hombre y la técnica*; Uexküll, *Cartas biológicas a una dama*; Goetz, *Historia universal* (diez enormes tomos).

Morente además escribe: *La estética de Kant*; *La filosofía de Henri Bergson*; *La filosofía de Kant, una introducción a la filosofía*; *Ensayos sobre el progreso*; *Lecciones preliminares de filosofía*; *Problemática de la vida*; *Ensayos*; *Idea de la Hispanidad*; *Ideas para una filosofía de la Historia de España*. Y casi un centenar de artículos en la *Revista General*. *Revista de Pedagogía*. *Revista de Occidente*. etcétera. No podemos decir, sin embargo, que Morente fuera un escritor. Su principal tarea fue la de profesor, profesor universitario. Morente gozaba explicando, planteando problemas y buscando una solución. Fue un virtuoso de la claridad. Con él se entraba en un reino de ideas claras y distintas. De Morente dice uno de sus alumnos —Julián Marías— que quitaba a la filosofía todo aire libresco y erudito. Aquello era un diálogo con Aristóteles, con Kant, con Brentano, con Bergson, etc., sobre el conocimiento, el ser, la vida y la muerte, en fin, sobre todo. No es que fuera un filósofo original, pero sí que era un entusiasta de la filosofía: le importaba la verdad. Quería tener una filosofía verdadera, y la buscó siempre, sin preocuparse mucho de que fuera «suya». Eso sí, repensando otras filosofías, de tal manera dejaba en ellas su impronta que aquello por él encontrado bien pudiera denominarse una obra personal.

* * *

Llena sus primeros años de admiración a la figura de Kant. Con él emprende su *primera navegación*. Y son sus maestros en Marburgo, Cohen, Natorp y Cassirer, quienes le inician en ella. Hace una filosofía de la cultura, de la cultura como realidad objetiva. «Desde que hay filosofía, hay meditación acerca de la objetividad. El racionalismo dice: la cultura es objetiva; la razón nos descubre la realidad misma de las cosas. El empirismo replica: la cultura no es objetiva y expresa sólo la sensación, mi sensación. El criticismo no puede satisfacerse con tales afirmaciones o negaciones dogmáticas, carentes de prueba. La objetividad de la cultura es un hecho; pero hay que mostrar las condiciones que la hacen posible. Estas condiciones radican profundamente en una, a saber: en el carácter sistemático, en el enlace necesario de los conceptos los unos con los otros, de los

ideales los unos con los otros, de los fines unos con otros»¹. Este enlace es universal y necesario. Para todos los hombres es necesario el teorema de Pitágoras y que hay que hacer el bien y evitar el mal. La cultura humana, no obstante, es algo vario y distinto en el transcurso de la historia. «La ciencia, la moralidad, el arte son en sus contenidos variables y sujetos a la evolución y al progreso. En su forma, empero, expresan las regularidades, las leyes inmanentes a que el espíritu somete su producción»². La cultura es función del espíritu, el cual viene sometido a esos ideales sin contenido, a esas formas puras, a esos puntos cardinales que a lo largo de los siglos van fascinando el espíritu de los hombres propiciando un progreso indefinido.

Pero hacia 1913 se inicia en el continente un cambio en la manera de pensar. En Europa se embarcan los hombres en una *segunda navegación*. Hace explosión pública la fenomenología con motivo de publicarse el primer *Jahrbuch der Phänomenologie* donde aparecieron juntas nada menos que las *Ideas* de Husserl y la *Ética* de Scheler. Ortega, en España, también divisa otros horizontes, reacciona frente a lo recibido en Alemania que era, en lo esencial, neokantismo, idealismo. «Frente a todo ese idealismo —anota—, frente a toda esa filosofía de la cultura y de la conciencia, mi reacción es radical e inequívoca. Esta: Tanto la vida social como las demás formas de la cultura se nos dan bajo la forma de vida individual. Esta es la realidad radical. Lo demás es «abstracto, genérico, esquemático», secundario y derivado respecto a la vida de cada cual, a la vida en cuanto inmediatez. Pero esa realidad radical que es la vida propia no consiste en «conciencia» sino en una realidad radical unitaria (...). Nuestra vida, la de cada cual, es el diálogo dinámico entre su «yo y sus circunstancias»³.

A Morente también le llegó esta onda. Fue la filosofía que se respiraba en nuestra patria en aquellas décadas. La filosofía —dice— tiene el «ser a mano»⁴. «Hinca la flecha en plena manzana e inicia la fina, sutil y rigurosa disección del concepto de ser»⁵. En *Ensayos sobre el progreso* queda coronada esta manera de proceder. «Para definir bien un objeto debemos, pues, ponerlo entre paréntesis, arrancarle del nexo real, existencial, e intuirle en su ser, en su esencia, sin tener nada en cuenta su realidad o existencia que constituye un problema aparte»⁶. Así, analiza finalmente qué sea el progreso distinguiéndolo agudamente del proceso. Es éste una transformación de la naturaleza no intervenida, siempre y en todo curso espontánea, no sujeta a otra dirección que la resultante de las causas eficientes. Mientras que el progreso, siendo también una transformación de la naturaleza, hay una intervención del hombre, la naturaleza es esclava y está sujeta a las causas finales, expresión de las preferencias humanas⁷. El progreso

¹ *La filosofía de Kant*. Madrid, 1918. p. 350.

² *Ibid.*, p. 356.

³ ORTEGA Y GASSET. O.C. VIII, p. 43.

⁴ *Ensayos*. Madrid, 1945. p. 29.

⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁶ *Ibid.*, p. 93.

⁷ *Cfr. Ensayos*, p. 105.

es la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano⁸. Lo ético no consiste, pues, en aquello que Kant proponía como ideal, la «buena voluntad», una acción animada por la «buena voluntad», una «voluntad pura» que para Kant constituye un ideal, un principio regulativo para la práctica, un fin propuesto a la actuación histórica del hombre, fin situado en las lejanías infinitamente remotas del absoluto y en cuya ciega prosecución estriba el progreso humano. No. Lo ético consiste en acoger libremente valores estableciendo una jerarquía. Y el progreso es plausible porque produce bienes y realiza valores. Y los realiza jerarquizadamente. En primer lugar, los valores religiosos, seguidos de los estéticos, morales, intelectuales, vitales. La justicia es, en jerarquía, superior a la salud. Y ser santo es la manera suprema de realizar valores en este mundo⁹. Solamente una sensibilidad singular, algo así como un estremecimiento emotivo es capaz de ir descubriendo ajustadamente los valores en este reino.

Lamentablemente el progreso científico no trae consigo toda suerte de progreso. Parece que el progreso científico cae inevitablemente en «la degradación de la mente un obtuso especialismo»¹⁰, en lo que se ha llamado «barbarie del especialismo» en que los individuos cada día saben menos porque ignoran todo el enorme sector de conocimientos que no caen dentro de su especialidad. Por otra parte, «el hombre masa valora el progreso científico por la cantidad agradable de aparatos que la técnica le proporciona»¹¹. Progreso lo confunde con confort, el valor con el placer¹². «El fenómeno moderno donde más se condensa la subversión de valores es en el ritmo vertiginoso que va tomando la vida hoy: es la prisa, la insaciable, la devoradora prisa que nos acucia y nos oprime y que, al fin y al cabo, puede hacer encallar la cultura en un puro marasmo de estremecimientos superficiales»¹³ «¿Qué importa que el alma esté más repleta de contenidos varios, si estos no pasan de la superficie y resbalan sobre la piel en raudo y efímero tránsito?»¹⁴ «Desde el tren contemplamos los campos pero no vivimos en ellos»¹⁵. El progreso «estimula la producción más que el goce de los productos y, por lo mismo sugiere que el mayor mal es la detención y la quietud»¹⁶. «Desde 1600 la humanidad sabe lo que no quiere —no estar dominado por nadie ni por nada— pero no sabe claramente lo que quiere»¹⁷. «Pensó que las democracias políticas habrían de desenvolver una existencia variada y flexible en equilibrios internacionales y nacionales. Pero la democracia pura resulta

⁸ *Ensayos*, p. 114.

⁹ Cfr. *Ensayos*, p. 114.

¹⁰ *Ensayos*, p. 145.

¹¹ *Ibid.*, p. 145.

¹² Cfr. *Ensayos*, p. 145.

¹³ *Ensayos*, p. 149.

¹⁴ *Ibid.*, p. 153.

¹⁵ *Ibid.*, p. 151.

¹⁶ *Ibid.*, p. 156.

Ibid., p. 158.

irrealizable en una época de exaltado tecnicismo científico; y sus mejores logros dejan insatisfecho el afán de justicia social. La democracia propone largos plazos, demasiado largos para la urgencia y prisa del momento presente»¹⁸.

¿No habrá algún signo de esperanza? Parecen vislumbrarse síntomas —estamos en 1932 y parece que Morente nos hablara de nuestra situación— «Siéntese el atractivo de formas vitales más sencillas, más próximas a la naturaleza. Se aspira a sacudir el yugo de la actividad sin alma, a eludir la esclavitud de la máquina. Justamente los talentos más fuertes y creadores se desvían de los problemas prácticos y se dedican a la pura especulación. Empiezan a resucitar el ocultismo, el espiritismo, las filosofías indias, las cavilaciones metafísicas de matiz cristiano o pagano»¹⁹. La santidad es el ideal de los hombres, tiene que serlo. Porque «la santidad es la salvación integral, lo contrario de toda aspiración y anhelo insatisfecho. El santo está totalmente saciado y a nada aspira; precisamente porque habiendo metido la eternidad en el presente, es ya lo que siempre ha de ser y no desea nada distinto de lo que es»²⁰.

Le llega durante esta década de una manera muy particular la influencia de Ortega y Gasset. «Yo conocí a Ortega y Gasset hace veintisiete años. ¡Veintisiete años! Durante estos veintisiete años, la amistad fraternal que nos ha unido no ha sido enturbiada por una sola nube»²¹. Le contagia su manera de pensar. También para Morente la vida es el tema de la filosofía. La vida que comprende todo, «el yo capaz de pensar las cosas, y las cosas que el yo puede pensar. Esa existencia entera, total, podemos denominarla muy bien «vida», mi vida: directamente con una existencia especial, que es la existencia de presencia, o indirectamente, por medio de una existencia de referencia. Pero todo cuanto existe —y yo con ello— constituye mi vida»²². Que es preferentemente vida privada. Que se desenvuelve en tres vertientes fundamentales: la amistad, el amor y la soledad²³. Que lleva dentro afán de ser, ansiedad por ser y el temor de no ser, el temor de dejar de ser, el temor de la nada»²⁴. «La muerte está en la vida, es algo que acontece en la vida»²⁵. Ahora bien ¿por qué acontece, a pesar de todo, ente y no más bien nada? Si Vds. ponen en relación estas frases verán cuán profundamente resurge en la metafísica actual la vieja pregunta de Dios, «Dios a la vista» como cuando los navegantes del barco anuncian tierra»²⁶.

Pero Morente no deja de navegar. *Será su tercera y última navegación*. Ciertamente la vida es algo importante en la realidad de todos los días. Pero la vida está abierta a la realidad. La realidad es el tema de la filosofía. La realidad

¹⁸ Ibid. p. 158.

¹⁹ Ibid. p. 161.

²⁰ Ibid. p. 162.

²¹ Ibid. p. 203.

²² Ibid. p. 210.

²³ Cfr. *Ensayos*, p. 184.

²⁴ Ibid. p. 221.

²⁵ *Ensayos*, p. 223.

²⁶ Ibid. p. 224.

que está estructurada jerárquicamente, a la cual hay que someterse de una manera estricta. «Porque dos caminos se abren ahora al filósofo: o bien el de considerar que en la verdad el pensamiento se ajusta al objeto o bien que el objeto se ajusta al pensamiento. En el primer caso tenemos ese tipo de filosofía que pudiéramos llamar abierta. Aristóteles y Sto. Tomás son, sin duda, los representantes de esta manera de filosofar. En el segundo caso tenemos el tipo de filosofía que cabe llamar cerrada, y cuyos exponentes más ilustrados son acaso Descartes y Kant. La filosofía abierta empieza por la realidad, por el ser y trata de fijar en conocimientos verdaderos la estructura propia de la realidad, de esta y aquellas realidades, de toda la realidad en general y de aquella realidad que es la fuente y origen de toda realidad. La filosofía abierta es, pues, en términos generales, realista; procura acomodar el pensamiento al ser; está siempre atenta a someter la razón a las exigencias del objeto. Es objetiva en el sentido amplio de la palabra; es decir, sumisa humildemente a las modalidades del objeto puro»²⁷. A esto es a lo que Morente llama un pensamiento clásico que él diferencia nítidamente del romántico. Este ama las generalidades, borra nebulosamente todas las diferencias, fantasea acerca de la realidad, mientras que el pensador clásico atiende a lo propio y peculiar de las cosas, fija las diferencias entre las mismas, establece jerarquías y escucha reverentemente a todo sin decir una palabra de más²⁸. Morente no tuvo tiempo de esbozar, siquiera esbozar, los contenidos de este su periplo intelectual, sólo nos dejó un estilo de navegar.

Manuel García Morente es hoy para nosotros solo un recuerdo. Un recuerdo de unos momentos liberadores que acontecieron en España en aquellos años de magisterio suyo en la Universidad de Madrid, en aquellos años en que la Universidad con hombres como Ortega, Zubiri y él mismo daba casi la ilusión de plenitud. Acaso Morente no haya sido otra cosa que un peregrino. No se paró nunca en su marcha. Al final de su vida una luz más esplendorosa brilló en su inteligencia y en su corazón.

Patricio García Barriuso

²⁷ *Fundamentos de Filosofía*. Madrid, 1951, p. 128.

²⁸ Cfr. *Fundamentos de Filosofía*. Madrid, 1951, pp. 116-118.

Heidegger, diez años después

El 26 de mayo de 1976 moría, en su villa natal de Messkirch, Martin Heidegger. Concluía así una de las trayectorias filosóficas más profundas, significativas e influyentes del presente siglo. Hoy, apenas transcurridos diez años, la obra heideggeriana alcanza un relieve superior al momento de su muerte: su presencia se percibe fácilmente por doquier en la filosofía contemporánea y temas aventados por él se encuentran en el mismo centro del pensamiento actual. Tras haber ejercido un dominio casi agobiante sobre la filosofía europeo-continental antes y después de la Segunda Guerra Mundial, la obra de Heidegger conoció un relativo declive en los años 60, merced al influjo del neomarxismo de Frankfurt, el análisis del lenguaje y la filosofía de la ciencia, que presentaban afanes y estilos sustancialmente diferentes —al menos en apariencia— y que, en algún caso, ejercían una directa crítica sobre ella. Pese a esto, la obra de Heidegger cobra nueva fuerza; y no deja de ser sintomático que filósofos que se mueven en el ámbito de tradiciones otrora fuertemente críticas, como Rorty o Tugendhat, tengan hoy ojos para percibir el profundo significado del pensamiento heideggeriano. ¿Por qué Heidegger ha sobrevivido al ocaso del existencialismo clásico y no padece el olvido de otros filósofos de su generación, como Scheler, Hartmann o Jaspers? ¿Por qué las huellas de Heidegger se ven en los filósofos más recientes —el posestructuralismo francés, la hermenéutica, el trascendentalismo de Apel o los teóricos de la «posmodernidad»? ¿Por qué ha superado, incluso el pesado lastre de su breve colaboración con el nazismo? No creo que haya una respuesta uniforme y satisfactoria a este tipo de cuestiones, que implican adentrarse en el vaporoso y resbaladizo terreno de la «actualidad» de una filosofía o del «espíritu de una época». Pero, aún así, merece la pena ensayar unas breves líneas de interpretación.

La publicación, iniciada poco antes de su muerte, de una edición completa de sus escritos, permite reconocer lo que ya antes se intuía: que la obra de Heidegger aúna un conjunto de rasgos absolutamente singulares. Dotada, de principio a fin, de una perfecta unidad temática, —el replanteamiento de la cuestión del ser—, la unidad no ha absorbido, atenzándola en un sistema, la diversidad y variabilidad de lo que debe ser pensado como campos de exploración y manifestación del ser: hombre, técnica, arte, lenguaje, poesía. La obra de

Heidegger ofrece, así, una forma peculiar de presencia de lo uno en lo múltiple, radicalmente ajena a la subsunción bajo un principio, pero igualmente alejada de la pura dispersión. La idea de provisionalidad, constantemente presente incluso en «Ser y Tiempo», el más sistemático de sus libros, preside la obra entera de Heidegger y es un fiel exponente de su fidelidad a la *Sache des Denkens*, el ser, que, en su diferencia con el ente, no nos predetermina ni el ámbito ni el método para pensarlo. La preferencia heideggeriana por la idea de «camino» —*Wege*. *nicht Werke* llegó a subtítular la edición de sus obras completas—, es una clara autocomprensión de un pensamiento que, ateniéndose a la «cosa misma», no puede ser más que ensayo, intento y nunca logro, resultado. No es extraño que Heidegger haya hablado de la «paciencia del pensar».

Este carácter abierto —fracasado pensarán algunos— del pensamiento heideggeriano, imperceptible a simple vista por quien se deja impresionar por el lenguaje abstractamente ontológico, le confiere una característica ambigüedad que es, a mi modo de ver, una de las claves de la actualidad de Heidegger. No hay, propiamente, una «posición» heideggeriana sobre su cuestión, el ser, ni, incluso, sobre temas tan con él conexos como el hombre, el lenguaje o el arte. Todo intento de interpretar, fijándolo, un aspecto de su pensamiento corre el riesgo de la mala interpretación porque es, en general, dudoso que pueda haberla buena. Piénsese, por poner un ejemplo, en la diversidad de interpretaciones de la «*Kebre*» o giro de su pensamiento. La filosofía de Heidegger no es un conjunto trabado de enunciados sobre un determinado estado de cosas, sino indicaciones para proseguir un camino, para seguir pensando en una dirección. Por ello es siempre posible y atractivo dejarse inspirar por *logoi* heideggerianos y construir una interpretación, más o menos brillante, sobre tal o cual rema filosófico.

Pero hay un segundo punto que destaca la obra de Heidegger: su asombrosa familiaridad con la tradición filosófica, sin precedente en la filosofía contemporánea. Si se repara en que Husserl y Wittgenstein, los dos grandes renovadores de la filosofía en este siglo, procedentes ambos del campo de las ciencias formales, prácticamente desconocían las filosofías del pasado —y tal vez esto no sea ajeno a su fuerza innovadora— el caso de Heidegger resulta extraño. Las *Vorlesungen* que se vienen publicando en el seno de sus obras completas muestran una enorme dedicación a la interpretación del pasado filosófico; prácticamente no hay gran filósofo de la tradición, de los presocráticos a Husserl, que no haya sido objeto de su morosa lectura. Pues bien, es en este punto donde el pensamiento heideggeriano resulta, en cierto sentido, insuperable. Lejos de que el conocimiento de las épocas pretéritas de la filosofía le arrebatara ese impulso para el pensamiento que, al decir de Husserl, sólo puede proceder de las cosas y de los problemas, nunca de las filosofías, Heidegger ha llevado a éstas la pasión por aquéllos. El paseo por la Historia, cuando es filosófico, sólo tiene sentido desde la vigencia de problemas presentes —no «actuales»—, que se ofrecen como inevitables al pensamiento y que conforman

el «lugar» en el que éste se encuentra. Recíprocamente, ese «lugar» y los modos y categorías con que el pensamiento lo afronta son esencialmente históricos, sedimento de experiencias anteriores del pensar, que es necesario comprender. La pretensión heideggeriana de sacar a la luz en una filosofía lo no pensado por ésta, de leer en un texto lo que éste no dice pero que lo conduce y dirige, no es una retórica sofisticada o un prurito de originalidad, por más que ambas cosas *también* funcionen en la hermenéutica heideggeriana, sino consecuencia del «olvido del ser», de que el horizonte o subsuelo desde el que una filosofía se hace no comparece explícitamente en las tesis de ésta, que, las más de las veces, lo enmascaran u ocultan. De ahí que no tenga mucho sentido juzgar las interpretaciones heideggerianas con el criterio de la objetividad historiográfica: nunca constituyen una exposición objetiva de un sistema. Pero, tal vez por esto, ha podido ver más que otros.

La pasión por «las cosas mismas», llevada a la pregunta por el ser, junto con la conciencia de la historicidad de todo pensar, ha dado a la inmersión heideggeriana en la Historia un *radicalismo* que revive a los pensadores con una intensidad desconocida y que se encuentra en la base de esa fascinación, tantas veces relatada por Gadamer, que la llegada de Heidegger produjo en los estudiantes de Marburgo. Si a esto añadimos la presencia constante en su obra, tal como Pöggeler y el propio Gadamer han puesto de manifiesto, de motivos mundanales, de «signos de los tiempos» ajenos al ámbito de la filosofía académica —la vida cotidiana de la civilización técnica, la novela o el arte—, pero aunados con la reflexión filosófica, metidos en ella, se comprende bien por qué Heidegger es tan rigurosamente contemporáneo.

Son, sin duda, los productos de este radicalismo filosófico aplicado a la tradición, dominantes en la obra del segundo Heidegger, los que ejercen máxima influencia en la filosofía del presente. Pasada la vigencia de los motivos kierkegaardianos de la analítica existencial, que hoy podemos leer sin dificultad como insertos en un proyecto ontológico más vasto, son hoy, paradójicamente, las tendencias no humanistas, no antropológicas las que resultan especialmente atractivas. Sobre la base de la cuestión del ser y de la diferencia ontológica, Heidegger ha realizado una tipificación del pensamiento occidental, comprendiéndolo globalmente como *Metafísica*: representación de la totalidad de lo real —el ente— bajo el punto de vista del ser, entendido siempre como causa, fundamento o razón de su estar ahí, de su presencia. La lógica, pese a su carácter formal e instrumental, es esencialmente solidaria del modelo metafísico de pensar. Heidegger se ha esforzado en mostrar la interna unidad, la vigencia, desde Platón o Nietzsche y Husserl, de la *Metafísica* así entendida, que alcanza hoy su máxima expresión, su perfecta consumación, en la tecnificación del pensamiento y del mundo. Esta visión, inevitablemente violenta, de la tradición como un bloque, posible sólo para quien, en cierto modo, se sitúa fuera —y esto se lo ha permitido a Heidegger la idea, paradójicamente clásica, de «ser»— implica su cuestionamiento, y el planteamiento de sus posibilidades inexplora-

Informaciones

das: comprenderla es desmontarla, llevar sus conceptos a la experiencia olvidada de su origen y superar así su apariencia de obviedad forzosa. Es este cuestionamiento radical de la tradición en su propia entraña: la distinción sujeto-objeto, las ideas de «cosas», de verdad, de fundamento, de representación, lo que fascina al pensamiento contemporáneo. Especialmente la crítica del principio moderno de la subjetividad y de la evidencia de la conciencia, que busca mostrar su carácter derivado y los supuestos en que reposa, atrae tanto a «filósofos de la sospecha» como a filósofos analíticos. Sin embargo, su método-logía hermenéutica, cuya teorización fue realizada ya en «Ser y Tiempo» y continuada en la posterior idea del «paso atrás», alejada de economicismos y psicologismos, resulta inclasificable.

¹ No puedo realizar, en el breve espacio de esta nota, una valoración mínima de este entramado de ideas. Sólo añadir que la obra de Heidegger, pese a toda su vigencia se encuentra en una extraña soledad. Cultivado por discípulos fidelísimos, usado con otras intenciones o manejado como cobertura retórica, el pensamiento heideggeriano no encuentra continuadores que dediquen su esfuerzo al «tema del pensar».

Ramón Rodríguez

Cuarta Semana de Ética

(Barcelona, 25-28 de febrero de 1986)

Se ha celebrado en Barcelona, en el acogedor retiro de la Fundació Pomaret y durante los días 25-28 de febrero, la *Cuarta Semana de Ética*, con el tema *El pluralismo ético en la sociedad contemporánea*. Ha sido notable, sin ser excesiva, la participación de los congresistas a pesar de inconvenientes de fuerza mayor que hubieran podido dificultar la asistencia y el desarrollo de la Semana de no haber sido por el interés y la dedicación que le han prestado tanto *Victoria Camps* y el equipo organizador, como los profesores *Gabriel Bello* y *Sergio Vilar* que suplieron con sus ponencias la inevitable ausencia de *José Ferrater Mora* y de *Gilberto Gutiérrez*, respectivamente. La Semana hizo honor a la pluralidad ética que llevaba por título y cumplió la intención de la comisión organizadora de estudiar más la realidad ética que los problemas epistemológicos, ya discutidos en Semanas anteriores. Buena muestra de ello son las distintas ponencias y seminarios que a continuación reseñamos.

José Ramón Capella —«Presupuestos heurísticos de la reflexión filosófico-política en la crisis civilizatoria»— se refirió a la formación de la voluntad social señalando tanto la problemática social contemporánea a la que el obrar individual está sometido, de manera que tiende a convertirse en todos los ámbitos en parcela de una acción colectiva, como los resultados de la acción que están cada vez más mediados por artificios;

José M. Sánchez Ron —«La ética del científico: ¿convicción o conveniencia?»— aludió en su ponencia a la idea del ilustrado Condorcet de que el progreso de las ciencias se orienta al perfeccionamiento de la especie humana, papel y valor de la ciencia muy discutido posteriormente, sobre todo después de la segunda guerra mundial.

Carlos Thiebaut —«Identidad moral y expresividad»— recordó que la formulación de la ética del discurso de Habermas contiene temas kantianos, respecto a la estructura y límites de la ética del discurso, y temas hegelianos, como un posible proyecto emancipatorio en relación con una teoría crítica de la sociedad; la primera es formal en sus principios e inseparable de la segunda. Pero a raíz de la ruptura que en la modernidad ética se da entre ambas vertientes, Thiebaut se pregunta qué carácter y tareas cabe asignar a la ética en un proyecto emancipatorio: la ética del discurso de Habermas parece insuficiente.

Informaciones

Sergio Vilar —«Ética del medio ambiente»— destacó en su distendida charla el hecho de que hoy ya no suena tan raro como hace algunos años hablar de delitos y atentados ecológicos contra el medio ambiente, sino que hay una mayor apreciación estética de la naturaleza y una estimación moral de la misma.

Ernesto Garzón Valdés —«Acerca de la tesis de la separación de moral y política»— distinguió en su ponencia, por una parte, moral ideal y morales positivas y, por otra, entendiendo la relación entre ética y política bien de un modo descriptivo o bien prescriptivo, cuatro posibilidades de plantear la cuestión.

Salvador Giner —«La construcción gremial de la moral»— expuso algunas ideas acerca de la moral en las sociedades industriales avanzadas tomando como punto de partida la constatación de que hay, más que un pluralismo moral, una confusión y desaparición de principios morales generales.

Paralelamente tuvieron lugar dos seminarios. En el primero, que versó sobre la *educación moral*, después de las interesantes ponencias de Esperanza Guisán, de José Rubio Carracedo y de M^a José Agra, se produjo un animado debate en que se hicieron constantes alusiones a la problemática suscitada en torno a la existencia de la «Ética» en el bachillerato y su metodología más pertinente. El segundo seminario, orientado por las intervenciones de Ernesto Garzón Valdés, A. Doménech, J. Malem, Pompeo Casanovas y J. A. Estévez, trató sobre los *problemas ético-jurídicos de la participación democrática y de la resistencia política en el estado de derecho*.

Pedro Luis Blasco
Universidad de Zaragoza

III Semana gallega de filosofía

Pontevedra, abril, 1986

Esta semana, organizada por el Aula Castelao de Filosofía se desarrolló durante los primeros días de abril en Pontevedra. Bajo el título de «Pensamiento y sociedad», la preocupación principal era la de determinar el papel del filósofo en la enseñanza, a la vez que sus relaciones con la sociedad. La problemática tratada era perfectamente adecuada a los intereses de la mayor parte de los asistentes, profesores de las disciplinas de Filosofía y Etica en los Institutos de Galicia. Por otra parte, la oportunidad de su temática concordaba con estos momentos en que se plantea una reforma de las enseñanzas medias, que sin duda repercutirá en nuevos objetivos y contenidos, distintos a los impartidos en la actualidad.

En una primera línea de importancia hay que señalar las ponencias-conferencias dedicadas al pensamiento filosófico general, aunque habría que destacar en este contexto una acentuación muy marcada sobre el materialismo dialéctico: Gustavo Bueno, Gabriel Albiac, Fernández Buey, Jerez Mir, Carlos París, etc.

La eliminación de un saber sustantivo de la filosofía, concretamente metafísico, determinó planteamientos ambiguos, por ejemplo, la afirmación de que la filosofía está de moda hoy, como lo está el ir de filósofo por la Vida, aunque luego, como contraportada, se pase a afirmar que no tenemos ningún paradigma concreto, tal y como lo tienen quienes realizan prácticas sociales diferentes de las filosóficas (fué la tesis de Gustavo Bueno).

Hay que señalar también, en la misma línea de eliminar cualquier tipo de objetividad metafísica, un pensamiento radicalmente crítico, muy claro, por ejemplo, en la posición de García Calvo al sostener que cualquier justificación de un planteamiento objetivo distinto del suyo presuponia el sometimiento al poder establecido, o en los de Gabriel Albiac al afirmar, en la línea de Negri, que la única posibilidad de un cambio revolucionario en las sociedades actuales del capitalismo moderno pasa por la multiplicación de movimientos sociales con planteamientos personalistas dogmáticos y desprovistos de cualquier tipo de dirigismo centralista.

Sin abandonar la perspectiva marxista, hay que destacar una línea de preocupación por los problemas de la paz, afirmándose la irracionalidad de la

civilización nuclear por Carlos París y las aportaciones de Sacristán al movimiento antibelicista.

Una problemática distinta se enucleó sobre la necesidad y la ardua tarea de recuperar el pensamiento gallego, tanto el de nuestro más inmediato pasado, como el estudio del nacionalismo gallego en Vicente Risco, cuanto el «más remoto» de la época de la Restauración con planteamientos que van desde el idealismo hegeliano en Armesto, hasta el positivismo divulgador de Octavio Lois. Es un trabajo meritorio por cuanto se intenta comprender la labor filosófica explícitamente desarrollada en Galicia en relación con el pensamiento español de la época.

Ahora bien, hay que destacar, por encima de cualquier otra temática, la preocupación que a lo largo de toda la semana manifestaron los semanistas respecto al lugar que ocupará la enseñanza de la filosofía en el futuro bachillerato, cuyo plan experimental está ya implantado en su segunda etapa. En este contexto, hay que señalar las conclusiones de una encuesta realizada sobre profesores gallegos de filosofía, en el sentido de señalar la necesidad de un cambio en la orientación de la asignatura. Sin embargo, a la hora de concretar el cambio hay que subrayar una marcada oposición entre los representantes de la administración, por una parte, y el colectivo de profesores que asisten al congreso, por otra. Se considera por los últimos que en los programas del MEC hay una marcada orientación positivista de la filosofía en detrimento de la función crítico-dialéctica de la misma. Incluso se llega a concluir que tales programas significan la desaparición y muerte de la filosofía en el futuro Bachillerato.

Marcelino Valiño Vidal

Notas del Simposio Internacional sobre la obra de Noam Chomsky

Madrid, 28 de abril - 1 de mayo de 1986

La reciente presencia de Noam Chomsky en Madrid con motivo del simposio que el departamento de lógica de la Universidad Complutense y la revista *Teorema* han organizado sobre su obra es un acontecimiento cultural que no puede pasar desapercibido. Si existe eso que se ha dado en llamar un pensador de su tiempo no cabe duda de que Chomsky lo es en términos casi paradigmáticos. Paradójicamente para un entorno cultural que se supone hijo de la especialización muy pocas de las más recientes y vigorosas ramas del saber contemporáneo: filosofía del lenguaje, inteligencia artificial, psicología cognitiva, lingüística, etcétera, se abstienen de mencionarlo entre sus hitos más relevantes. No deja de ser reconfortante contemplar a los más dispares especialistas del pensamiento moderno incapaces de sustraerse a la atracción de uno de los más viejos sueños del pensamiento de todos los tiempos: la gramática universal, a cuya revitalización consagra Chomsky, en definitiva, su obra. Tres densas jornadas de trabajo intentaron abarcar las múltiples facetas de la misma bajo sendos epígrafes generales: conocimiento, lenguaje y acción política.

Recogiendo ese formidable trasfondo histórico el profesor Jonathan Cohen inauguró el simposio con una de las intervenciones más sustanciosas del mismo: *The Ontology of Grammatical Theory*. La moderna teoría gramatical se enfrenta, para Cohen, con un notable problema. De un lado, en tanto pretende constituirse en un verdadero sistema formal, como es generalmente admitido, aspirar a una neutralidad ontológica es una utopía. En efecto, la pregunta por la índole metafísica de su estructura y elementos se impondrá, como en las matemáticas mismas, y lo hará, además, dentro del marco conceptual clásico fijado por la polémica de los universales de la que será, en realidad, un epígrafe. Así, en virtud de las relaciones que se establecen entre el lenguaje y el habla, es posible detectar ya gramáticos «nominalistas», «realistas» y «conceptualistas». El propio Chomsky estaría entre estos últimos aunque con las reservas que suscita un patente biologicismo. Mas, por otra parte, si la teoría gramatical aspira a un progreso sustancial y duradero es preciso que evite enzarzarse en tales cuestiones y seguir el ejemplo de las matemáticas pese a no contar con un método universal e incuestionado, como éstas, y tener un cierto compromiso

metafísico desde su propio nacimiento. La solución del dilema que Cohen propone es la de no tener reparos en asumir instrumentalmente cualquier supuesto ontológico con tal de proseguir una indagación constructiva. Para ello lo mejor es evitar vincularse a posiciones metafísicas radicales. Así, por ejemplo, nos ahorrarán muchos problemas tesis como la de que las reglas gramaticales son efectivamente algo en cuanto tales pero no por ello son independientes de frases actualmente realizadas. El espíritu aristotélico del ser que se dice de muchas maneras despunta así, por una curiosa pirueta de la historia, como la actitud con más futuro.

La siguiente intervención: *Chomsky y el paradigma naturalista*, del profesor Garrido, fue más bien una introducción metodológica a la del propio Chomsky. Frente a la tradición intelectual inaugurada por Vico que escinde el método propio de las ciencias naturales y el de las humanas, la validez del método hipotético deductivo para abordar sin complejos también las instancias mentales es una constante de la obra de Chomsky. Esta reunificación metodológica pierde, sin embargo, parte de su espectacularidad si atendemos a la propia intervención subsiguiente del mismo Chomsky. «Algún día la lingüística será también otra ciencia natural»; con esta profesión de fe concluía su intervención titulada *Language and the Problem of Knowledge* y que no fue sino un brillante y, desde luego, autorizado resumen de su teoría gramatical y los supuestos gnoseológicos adyacentes tal y como se encuentra a lo largo de sus numerosas y conocidas obras. La inaceptabilidad de meros modelos arbitrarios; la incapacidad de otras alternativas teóricas para dar cuenta de ciertos rasgos del lenguaje humano y muy especialmente de su adquisición; la imposibilidad de obviar datos como la creatividad inherente al ejercicio del lenguaje o la pérdida y recuperación globales de ese mismo ejercicio en determinadas circunstancias; en definitiva todos los conocidos planteamientos iniciales que sustentan sus investigaciones impugnan la mera reducción del lenguaje a actos de habla y con ello se desautoriza, igualmente, la reducción del conocimiento humano al ejercicio de una mera habilidad actual y manifiesta. Tal es el punto crucial de su contribución gnoseológica expresado, además, en unos términos genuinamente adecuados a las polémicas metafísicas del siglo XVII.

Pero la fertilidad interdisciplinaria de las tesis chomskianas quedó especialmente manifiesta en la jornada dedicada al lenguaje. Dentro del ámbito de la gramática aplicada, las conferencias *Las categorías vacías*, de Gemma Rigau y Joan Mascaró, y *Observaciones sobre los predicados secundarios*, de Violeta Demonte, ejemplifican lo que podría denominarse el trabajo de la escuela gramatical chomskiana. En ambos casos se asume una misma idea central: el comportamiento verbal humano aparece determinado por elementos estructurales que no se manifiestan físicamente en el mismo de un modo necesario. Si partimos de la tesis chomskiana de que la gramática ha de describir un lenguaje interior que es, de suyo, un subsistema del sistema biológico general «mente-cerebro», el análisis de tales elementos o «categorías vacías» nos introduce a ese

lenguaje a la vez que salvaguarda la realidad y permanencia de sus componentes bajo las más dispares realizaciones superficiales de cualquier contenido específico. A ello se alude con la expresión «modularidad de la gramática». Es precisamente esta circunstancia la que aprovecha Robert Berwick en su ponencia *Chomsky's Revolution in Syntax and the Future of Artificial Intelligence* para rehabilitar en la computación del lenguaje humano a los modelos algorítmicos, esto es, los que con el procesamiento propio del ordenador exploran exhaustivamente el campo de opciones en una decisión, cuya inadecuación a la conducta verbal humana era antes manifiesta. En cualquier caso, como recordó con una buena dosis crítica Norbert Hornstein en su ponencia *Mind and Meaning: The problem of Semantics after Chomsky*, es conveniente que la teoría gramatical se centre en su terreno tradicional de la sintáctica, según la célebre distinción de Carnap, y olvide aventuras semánticas y pragmáticas que rara vez reportan más beneficios que problemas.

El contenido de la jornada final dedicada a la acción política se presenta como un bloque temático aparte por más que las ponencias de Juan Goytisolo *Noam Chomsky: De la gramática generativa al socialismo libertario*, y de Carlos Otero *Conformismo y rebeldía: De Freud y Orwell a Chomsky*, pretendiesen en algún momento sugerir algún vínculo de continuidad. En su conferencia final, en cambio, *The rationality of Collective Suicide*, Chomsky esbozó con trazos vigorosos una tesis inquietante: el sistema político de su país, que no la sociedad como tal, la más libre del mundo según sus propias palabras, asume, por encima de personas concretas, los intereses de una élite económica decidida a salvaguardar su primacía mundial. La planificación política de tal sistema es así intrínsecamente incapaz de sobreponerse a intereses corporativos a corto plazo y la seguridad no puede serle nunca absolutamente prioritaria. De ese modo la concurrencia de factores específicos, como el avance de la tecnología militar o la «conexión mortal» creciente entre conflictos aislados y generalizados, genera una dinámica tendente a incrementar de modo sistemático el riesgo de un conflicto nuclear. La posibilidad de detener ese proceso quedó en el aire como incitante colofón de un simposio que fue, de comienzo a fin, una estimulante llamada a la reflexión sobre el espíritu de nuestro tiempo.

Ignacio Quintanilla Navarro

n

r)

Una exposición original: «Humor y filosofía..., cada día»

(La Filosofía y los problemas del hombre en el humor gráfico
de Mingote)

Con este lema (traducción filosófica del unamuniano: «Amor y poesía, cada día»), el 28 de enero, con ocasión de la fiesta de Santo Tomás de Aquino, fue inaugurada en el Instituto de Bachillerato «Wenceslao Benítez», de San Fernando (Cádiz), una exposición variada de dibujos del excelente humorista español Antonio Mingote.

Presentada por el Seminario de Filosofía, la exposición ha sido dirigida y realizada por el Catedrático de Filosofía del mismo Instituto, Joaquín M.^a Carretero Gálvez, y en ella han colaborado con sus eficaces sugerencias las Profesoras de Dibujo Charo Moreno y Goyi Gil, y, en el montaje final, algunos alumnos de Filosofía.

Los 100 dibujos que integraban la Exposición fueron distribuidos en cuatro apartados: I, Generalidades; II, Historia de la Filosofía; III, Antropología y Psicología, y IV, Problemas del hombre. Cada apartado comprendía 11, 19, 16 y 54 dibujos respectivamente.

Las fuentes de recopilación no han sido difíciles de encontrar, dada la abundante floración humorística del Sr. Mingote en libros, periódicos y revistas. El punto de partida y la semilla de inspiración se encontraba en unos dibujos en color publicados por Mingote en la revista semanal *Blanco y Negro* por los años 1967-1970, con expresa alusión a temas filosóficos, de manera especial a personajes y expresiones de la Historia de la Filosofía. Esos dibujos formaron parte de unas historietas de ARTURO y PEPE, publicadas por el autor en la Editorial Prensa Española (Ediciones Myr) el año 1971. Pero aquí los dibujos no eran en color sino en blanco y negro. De esta publicación se fotocopiaron varios de los dibujos expuestos. En años siguientes se han recogido dibujos de la HISTORIA DE LA GENTE, de ABC diario, de ABC dominical en color (portadas humorísticas de AL LORO).

La exposición fue instalada en 12 paneles en la planta principal del Instituto, a lo largo del pasillo de la Sala de Profesores, fácilmente accesible a alumnos y profesores. Cada dibujo tenía debajo el número correspondiente al programa de mano que se distribuyó, y, junto al número, una breve leyenda indicativa también señalada en el programa. Así fue cómodo pasar en ratos libres y contemplar, en bloques diversos, los dibujos expuestos.

Presidía, en la pared principal del pasillo, el lema general: HUMOR Y FILOSOFÍA..., CADA DÍA, duplicado en azul sobre fondo blanco, y en blanco sobre fondo azul, con grandes letras. Y entre ambas leyendas, la expresión del contenido de la Exposición: «La Filosofía y los problemas del hombre en el humor gráfico de Mingote».

Los números 1 y 2 presentaban una foto de Mingote y una fotocopia de la carta dirigida por el humorista al Profesor Carretero en julio del pasado año.

La «Lechuza de Minerva», símbolo de la Filosofía, en papel blanco sobre fondo negro, establecía la separación entre los diversos apartados del contenido expositivo y presidía, sobre la puerta de la Sala de Profesores, bajo el letrero indicativo a que antes aludíamos.

* * *

¿Objetivos logrados con la Exposición? Tal vez *el primero* haya sido *acercar la perspectiva del humorista a las cuestiones filosóficas*, tan maltratadas casi siempre en nuestras aulas, tan adustas, tan deshumanizadas en ocasiones. Hace años, quien esto escribe publicó un artículo en la REVISTA DE BACHILLERATO con el título: «Los filósofos también ríen». Ahora, vuelto el tema del revés, hubiera podido titular su exposición: «Los humoristas también filosofan». Es decir, el humorista ha aportado su visión de humor, de benevolencia comprensiva y amable, el tono de calidez humana, a estas inquietudes del hombre de siempre —que no son meramente intelectuales y cognoscitivas sino profundamente humanas—, a las inquietudes de su cotidiano y humano vivir y convivir en la ciudad de los hombres. El humor sigue siendo artículo de primera necesidad.

A ello ha ayudado, *en segundo lugar*, el impecable dibujo del Sr. Mingote, del que el mismo Picasso llegó a decir: «Lo que pasa con Mingote es que es un dibujante como una casa». Como una casa de grande y como una casa llena de calor humano, cual él pone en su admirable quehacer. *La Estética* —perspectiva quizá postergada, tan interdisciplinar y educativa en todos los niveles de la vida humana— *ha estado así presente, diríamos, en su propio terreno de la reflexión filosófica*. También en la educación de nuestros jóvenes deberíamos adoptar este lema: «Estética y filosofía, cada día».

Por último, y desde la perspectiva didáctica, cabría señalar la simplicidad de elementos con que se ha realizado esta exposición: el periódico, la revista, la fotocopia oportuna, el recorte a tiempo de lo que saliendo ocasionalmente al paso, podría constituir un repertorio didáctico de referencias o comentario gráfico-humorístico a diversos puntos de la Filosofía. Listones simples, papel azul de fondo, cartulinas blancas sobre las que se ajustaron los recortes seleccionados, confección de títulos expresivos, indicadores generales de las diversas partes de la exposición con letreros simples, claros y elementales..., y ya está. Lo demás, ilusión, constancia, ganas de servir a la pedagogía filosófica, de servir a

Informaciones

nuestros alumnos y facilitarles su interés por la asignatura es una nueva perspectiva, y tiempo..., bastante tiempo, para ir realizando el proyecto original.

* * *

La Exposición se vio bastante concurrida por alumnos y profesores durante los días 28 de enero al 10 de marzo en que estuvo colgada. Numerosos compañeros de otros Institutos cercanos se acercaron a visitarla llevándose una grata impresión.

Nada hubiera sido posible sin las facilidades y el aliento que siempre ofrecieron la Dirección del Instituto y los profesores compañeros del Centro.

Por parte de los alumnos y aparte de los ratos divertidos que pasaron en repetidas visitas, se recoge la impresión agradable de una iniciativa original, inesperada y el descubrimiento de la filosofía del humor y del dibujo proyectada sobre la asignatura de la Filosofía. Sugirieron la conveniencia de ampliar la Exposición con dibujos de otros humoristas (sugerencia que ya era proyecto en un principio; pero ante la cantidad importante de dibujos de Mingote preferimos reducirla y hacerla, esta vez, sólo de este autor). Y, finalmente, han manifestado sus deseos de ver pronto realizada la idea del «museo iconográfico de la Filosofía», donde con recortes, objetos diversos, figuras tridimensionales, fotos de filósofos y de sus circunstancias (lugares, libros, etc.), y otros elementos plásticos simbólicos, donde aparezcan etapas, autores, corrientes y expresiones destacadas de la Filosofía. Idea que hace tiempo tengo en marcha a la espera de una oportunidad como la presente.

Joaquín M.^a Carretero Gálvez
Catedrático de Filosofía
Instituto de Bachillerato «Wenceslao Benítez»
SAN FERNANDO (Cádiz)

Próximos congresos

1986

Julio

- 21-23 **XXI Congrès des Sociétés de philosophie de langue française.**
Athens.
Thème: L'Avenir.
Papers due: December 31, 1985.
Contact: Prof. E. Moutsopoulos, 40 rue Hypsilantou, 11521, Athens,
Grèce.

* * *

- 22-25 **North American Society for Social Philosophy.**
University of Paderborn, West Germany.
Theme: American Philosophy and Religion.
Papers due: January 1, 1986.
Contact: Creighton Peden, Augusta College, Augusta, GA 30910.

* * *

Agosto

- 25-30 **Hume Society.**
University of Edinburgh, Scotland.
Papers due: October 1, 1985.
Contact: Donald Livingston, Philosophy, Emory U., Atlanta, GA 39322.

* * *

Septiembre

- 15-20 **International Congress of Augustinian Studies.**
Roma (Italy).
Contact: Prof. Angelo di Bernardino, Institutum Patristicum Augusti-
nianum, Via S. Ufficio 25, I-00193 Roma (Italy).

Informaciones

1987

Agosto

- 24-31 8eme Congres International de Philosophie médiévale.
Theme: Traditions et Innovations au Moyen-Age.
Contact: Prof. Simo Knuuttila, Faculty of Teology of the University of Helsinki, Neitsytpolku 1b, SF-00140 Helsinki 14.

* * *

13th World Congress of the International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy.
Kobé (Japan).
Theme: Law-Culture-Science and Technology in furtherance of Cross-Cultural Understanding.
Contact: Prof. Dr. Aulis Aarnio, SF-3670 Huttijärvi, Finland.

* * *

Deutscher Kongress für Philosophie.
Giessen (Germany).
Contact: Odo Marquard, Zentrum für Philosophie, Otto Behagel-Strasse 10, D-6300 Giessen, BRD.

Agosto

- 21-27 18th World Congress of Philosophy.
Brighton (England).
Contact: Secretariat, World Congress of Philosophy 1988, 3-5 Bute Street, E-London SW7 3EY (England).

* * *

Husserl Circle Conference to commemorate the 15th year of Husserl's death.
Waterloo, Ontario, Canada.
Contact: Algis Mickunas, Permanent Secretary, The Husserl Circle, Ohio University Department of Philosophy, Gordy Hall, Athens, Ohio, 45701, USA.