



 NOTAS

NOTAS INEDITAS SOBRE EL CONGRESO DE BARCELONA

JOSE MARIA LASO PRIETO
Oviedo



Con el título de «El XIV Congreso de filósofos Jóvenes» publicamos en la revista SISTEMA (1) una amplia reseña del celebrado en Barcelona del 3 al 6 de Abril de 1977. En dicha reseña subrayábamos la relevancia de su Mesa Redonda inicial que, como es sabido, estaba integrada por los profesores Emilio Lledó, Pep Calsamiglia, Gustavo Bueno, Agustín García Calvo, Carlos París y Jacobo Muñoz. Frente a algunas reseñas que habían acentuado, hasta límites casi caricaturescos, los aspectos polémicos del debate general que tuvo lugar en ese «plato fuerte» del Congreso, nosotros considerábamos que, manteniendo la necesaria objetividad, cabía calificar el clima en que se desarrolló el coloquio como altamente filosófico en el mejor sentido del término. También estimábamos que su realización había constituido un hito memorable en la historia de este tipo de Congresos.

Por obvias razones de espacio no nos es posible reproducir la amplia exposición que en ese trabajo efectuábamos de las intervenciones producidas en torno a la mesa redonda. Empero si nos es factible abordar el de los Seminarios y así contribuir a facilitar a nuestros lectores una visión más amplia y matizada de las sesiones del Congreso.

Como en la reseña publicada en SISTEMA dedicábamos suficiente espacio al Seminario del profesor Agustín García Calvo, pasamos directamente a tratar del:

SEMINARIO CONJUNTO DE FERNANDO SAVATER Y JACOBO MUÑOZ

Inicialmente estaban programados como sesiones independientes, pero acabaron conjuntándose por razones de espacio y tiempo. Con una sala abarrotada, y la hora lorquiana de las cinco de la tarde, inició Fernando Savater la exposición de su ponencia. Con el título de *Enseñar lo inenseñable* el profesor Savater realizó una bella disertación literaria a la altura formal de la brillantez que le caracteriza. Desgraciadamente ésta se va a perder, en gran parte, por la forzosa síntesis que —por razones de espacio— tenemos que realizar.

Como matización inicial comenzó señalando: «Ha llegado el momento de hablar y no quisiera hacerlo exclusivamente por boca de otro. Aunque ciertamente es de temer que el otro hable, en cualquier caso, en todo caso. ¿No es este, por cierto, el sello mismo del que avanza hacia las candilejas del escenario para declamar su lección?. El secreto que hago público es a fin de cuentas el enigma de otro. El monólogo que recito fué escrito por otro (¡O por otros!) que no os veía, que no podía sentirlos en absoluto, pero que ya tomaba previsivamente sus medidas para mantener frente a esta asamblea muda su jerarquía de parlanchín privilegiado». Y tras de este exordio, y de matizar todavía más su papel de mediador, Savater continuó puntualizando: «Porque lo que el otro enseña, para utilizar de algún modo la palabra que aquí nos convoca, es precisamente lo mismo. Y eso mismo que se nos impone como discurso del otro, o bien sabe-

(1) José María Laso Prieto, «El XIV Congreso de Filósofos Jóvenes» SISTEMA, núm. 20. Septiembre de 1977. Pág. 93 y sig.

mos lo que es: reproducción de la sociedad científica, jerárquica, fabril y discriminadora, la sociedad de los poderes delegados al dominio central, de los saberes deudores del gran Saber que sabe de nosotros y en contra de nosotros, la sociedad de los encerrados réprobos y de quienes administran la reprobación que encierra en la delincuencia o la locura. Esta es la canción del otro, este es el contenido del plan de estudios, del plan de discursos y enseñanzas que el otro hará por mi boca, por la boca del yo. ¿inevitable? ¿necesario?. De eso no sabemos más de lo que el otro quiere decirnos, la eterna canción del otro». Y así continúa el profesor Savater desarrollando su pensamiento para llegar a la conclusión de que *el contenido del discurso del otro es siempre lo mismo*. Seguidamente —tras el tenso «suspense» suscitado por el planteamiento enigmático inicial— Savater esclarece que... «el otro al que quiero dejar hablar por mí es Pierre Klossowski, quien escribió páginas memorables sobre *la enseñanza de la filosofía*. «Para Klossowski ésta consiste en «introducir la enseñanza de lo inenseñable». Este enunciado no es sencillamente un planteamiento paradójico sino la más exacta condensación de la especificidad más determinante de la tarea que aspira a cumplir quien ni renuncia a su ánimo filosófico ni quiere dejar de dirigir discursos académicos a los demás. Introducir en la enseñanza lo inenseñable: ese es el reto que debe aceptar quien quiera hallar un discurso que no repitiese simplemente lo mismo.

Sin embargo, al profesor Savater, no le parece oportuno pasar a hablar directamente de lo inenseñable, sino que estima más eficaz tratar primero de precisar que es lo enseñable y en que consiste la enseñanza. Para ello cita a Klossowski quien señala que hay cierta «condición institucional de la ciencia que reclama que ésta no puede trabajar si esta no es respetuosa de un último nivel de investigación más allá del cual el conocimiento mismo volvería a caer en el caos. «Lo enseñable será, pues, todo aquello que no corra el riesgo de contribuir al desfundamiento de la ciencia, aquello que respete el límite convencional más allá del cual el conocimiento como institución se ve amenazado. El conocimiento no institucional, el conocimiento asilvestrado, no será siquiera reconocido y, por supuesto, no será transmitido. Sólo lo institucional se transmite, lo apoyado en unos límites claros, límites que pueden llamarse conveniencia social o exigencias metodológicas o intereses de la clase oprimida... Se enseñan los límites, los datos relevantes, los marcos adecuados en que encuadrar todo lo que sabemos o intuimos: se enseña a descartar, a saltarse las cosas, a no prestar atención a fuegos fátuos. La habitual respuesta, ya tópica, con la que el enseñante corta el paso demasiado veloz del alumno —«eso no toca ahora, lo veremos en la lección siguiente»— no es sencillamente una medida dictada por la comodidad del momento, sino una indicación disciplinar de lo más saludable, que enseña al impaciente la verdadera condición de la enseñanza misma, su nervio central. Hay que saber postergar, articular, rechazar, extirpar: lo más importante es no perderse.

Para Savater podría resumirse todo lo apuntado sobre lo enseñable en una simple y contundente formulación: *sólo puede enseñarse lo abstracto*. De modo que la posición de Klossowski constituiría su antípoda: (no, por supuesto, de la posición de Klossowski sino de lo que

debe enseñarse) intento de introducir en la enseñanza *lo concreto*. Y, con una aguda argumentación que trasluce, —consciente o inconscientemente la finalidad política que subyace en su posición— Savater agrega: «En las discusiones sobre lo abstracto y lo concreto los términos suelen invertirse de la manera más curiosa. Cualquiera que haya asistido a debates multitudinarios en la Universidad sobre un tema teórico de importancia está acostumbrado a soportar las intervenciones de quienes dicen que el tono es demasiado abstracto y que hay que descender a lo concreto. Añadiendo, generalmente, como remache de la cuestión, «a la práctica». Es curioso el terror que tienen algunas personas, que han dedicado buena parte de su tiempo al aprendizaje de términos especializados, por quienes manejan con desconfianza pero sin vergüenza los vocablos que han aprendido. En cuanto no se balbucea o se repiten *slogans* se gana uno el estigma de utilizar un «lenguaje doctoral». Y, naturalmente, éste se intrinca en lo abstracto y olvida las urgencias prácticas «del momento», como suele también decirse. Pero no basta con constatar que la mayoría de los remisos a la discusión teórica no quieren sino crear el sumiso silencio en que resonarán mejor sus consignas y quienes más acerbamente pretenden remitirlo todo a la práctica suelen ser quienes ni logran decir lo que hacen ni mucho menos hacer lo que dicen. El tema presenta para nosotros un interés más radical, precisamente porque se relaciona directamente con la cuestión de lo enseñable y de lo inenseñable, es decir de lo abstracto y de lo concreto. Respecto al significado de las palabras, cualquiera puede sentirse Humpty-Dumpty y decir que cada palabra significa en cada ocasión lo que el desea y que lo importante es ser el amo, pero a mí me parece más aconsejable remitirse a nuestro común amo y utilizar los términos como quienes han sabido pensarlos del modo más consecuente. Por lo tanto, al hablar de lo concreto y lo abstracto me atengo, —agrega— más o menos a la definición que Hegel proporciona de ambos términos. Por «abstracto» entiendo lo que se singulariza, lo que se recorta de sus implicaciones y contradicciones, lo que no está dispuesto a agotar completamente la negación que le dinamiza y se niega a reconocer su relación con el todo en que aparece de tal modo que pueda pensarse que el todo está comprendido dentro de ello mismo como su momento necesario. Por «concreto» entiendo lo que no renuncia a ninguna de sus implicaciones ni descansa hasta agotar su contradicción, lo que pone como condición de su propia inteligibilidad el todo mismo en que se manifiesta. Lo abstracto es lo que ha sufrido las mutilaciones y recortes necesarios para hacerse manejable y se pone en cada caso como un pequeño todo bien limitado y acotado, aunque «pequeño», es decir, consciente de codearse con otros «todos» inspirados por la misma vocación utilitaria... El modelo mismo de algo abstracto es, uno de esos sucesos de «aquí y ahora» que en sí mismos nada significan, aunque suelen parecer el absoluto mismo del significado a quien tenga un pensamiento incurablemente abstracto; es decir, podado: quien dice «la matanza de ayer por la tarde», «las multinacionales», «el precio de la merluza», «esta mesa y aquella silla», etc., plantea problemas o cuestiones, decididamente abstractos. Obviamente —agrega Savater— la abstracción es imprescindible para nuestra vida social cotidiana, de modo que nadie vaya a ver en lo que digo algo así como una absurda prédica «contra la abstracción». Sencillamente trato de aclarar

el significado de términos generalmente malentendidos. Respecto a que sea lo concreto tampoco es difícil apuntarlo: aquello cuya comprensión implica la comprensión del todo. Es decir, que lo más concreto será «el bien», «el poder», «la virtud», «la razón», «el Estado», «la muerte» y cosas por el estilo. Alguien podría suponer que este tipo de cosas es lo que se enseña en la enseñanza institucionalizada mientras que las cosas que he llamado abstractas caen fuera de los cuestionarios. Y es que el plantear real y concretamente la discusión sobre «el bien» o «la muerte» incluye el recorrido completo por todas las contradicciones, por todo lo que sabemos y por todo lo que desmiente que sabemos, por el ámbito total —cuyas fronteras son inimaginables o se presentan siempre como *recién franqueadas*—. De todas nuestras intuiciones y doctrinas sobre todo lo que hay, nada más opuesto a esta exigencia de concreción que la sencilla definición dada de una vez por todas o la manipulable doctrina en cuyos cómodos y reconfortables pliegues halla dócil acomodo la indómita negación de la cosa».

«Lo dramático para nosotros —advierde Savater— es que ya no podemos refugiarnos en la supuestamente satisfactoria concreción del sistema hegeliano. El sistema también es abstracto, también simplifica, también acaba demasiado pronto su recorrido: Hegel definió la concreción, pero no alcanzó lo concreto. Schopenhauer, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Freud enseñaron lo que el sistema había dejado fuera, los pasos que no se habían dado, los cabos sueltos, las exigencias olvidadas. A su vez cada uno de ellos tuvo que contentarse con lo abstracto, tras haber combatido denodadamente por alcanzar lo concreto. Lo inenseñable que la filosofía introduce en la enseñanza es precisamente esa aspiración a lo concreto, a lo total, que convierte su proceder discursivo en una amenaza permanente —cuando es sinceramente filosófico, no simple disfraz de alguna abstracción científica vendida como filosofía— contra el funcionamiento académico. Tal aspiración a lo concreto se ve burlada siempre por las recaídas en la finitud, en la imitación, en lo abstracto: puede ser una exigencia, pero nunca alcanza a ser un logro... Irónico y paradójico destino del filósofo, soñar con la omnicompreensiva simplicidad de lo concreto y verse obligado a aumentar permanentemente la complejidad de las infinitas abstracciones en que nos debatimos. Y, sin embargo, la filosofía tiene un resultado negativo pero liberador: disuelve el pretendido «todo» que encierra cada abstracción e impide que nos identifiquemos definitivamente con algo limitado que se presente como absoluto. No alcanza lo concreto, pero denuncia las insuficiencias de lo abstracto; reclama incompatibilidad con cualquier reduccionismo con lo instrumental, teórico o práctico...

Finalmente Savater se pregunta ¿Qué es, después de este largo y circular recorrido, lo que buscábamos cuando hablábamos de enseñar lo inenseñable?. Y responde, citando literalmente a Klossowski, «Enseñar lo inenseñable es admitir que toda actitud pedagógica o científica, como también todo comportamiento curativo (psiquiatría o psicoanálisis) no son menos estructuras del *pathos* que los modos de expresión del arte. Este fué siempre experimentado como una mirada embarazosa sobre toda otra forma de actuar sobre toda otra forma de contacto con lo real; y admitir que las ciencias fabrican a su vez simu-

lacos no sería sostenible si no apareciese que en todos los dominios el *pathos* es el primer productor, el primer fabricante y el primer consumidor».

Por su parte, el profesor Jacobo Muñoz desarrolló el tema «¿La enseñanza de la filosofía?, balance de una experiencia». Comenzó advirtiendo que iba a hablar brevemente, de manera estricta, sobre la relación entre la enseñanza de la filosofía y la problemática que esta relación tiene ahora para nosotros. En principio quedó claro, en la Mesa Redonda, inaugural del Congreso, que había un fantasma mortuorio sobre nuestras sesiones: el fantasma de la muerte de la filosofía, de la crisis de la filosofía. Empero no veremos nunca el cadáver de ese fantasma. Al igual que no vemos el de otros fantasmas de que también se habla: el de la muerte de Dios, el de la muerte del Hombre, el de la muerte del Arte, el de la muerte de la Vida, etc. De manera que parece ser un problema general que yo remitiría a la crisis civilizatoria que estamos viviendo, a la crisis del Occidente entero, del Occidente burgués, y ello situaría un posible marco de reflexión que, naturalmente, desborda mis objetivos, pero, de alguna manera, creo que no es posible reflexionar sobre la llamada muerte de la filosofía fuera de esa multiplicidad de muertes en el marco de una crisis civilizatoria global».

Después de haber formulado, hipotéticamente, ese primer planteamiento el profesor Jacobo Muñoz suscitó la necesidad de precisar también algunas cuestiones que el día anterior quedaron flotando en las intervenciones realizadas en torno a la Mesa Redonda. En primer lugar la relación entre filosofía y enseñanza. Considera que es una relación problemática, por un lado; mientras que por otro es evidente, puesto que la mayoría de los que *hacen* filosofía *hoy* están en las Facultades de Filosofía, o son profesores de Instituto en la rama de filosofía. Así parece que se crea una relación comunicativa entre filósofo y enseñante de filosofía que no es tan obvia. Descartes no fué profesor de filosofía ni lo fué Spinoza —por citar dos grandes ejemplos tan sólo— lo cual abundaría en la problemática de esa relación que se nos presenta hoy en día como una ecuación casi fatal. En segundo lugar tenemos el problema de la frustración. De alguna manera todo estudiante de filosofía es un frustrado y todo profesor de filosofía también lo es, por lo menos la experiencia así me lo indica...

Prescindo en mi análisis de quienes sólo vienen a nuestras Facultades para obtener un título. Los verdaderamente interesados por la filosofía suelen venir movidos por tres intereses particulares: en un caso interés, digamos teórico, para conseguir algún tipo de conocimiento en sentido fuerte. Globalmente la frustración les lleva al cabo de poco tiempo a desplazarse hacia la ciencia positiva o hacia la lógica formal. La lógica formal es el instrumento de consolación más usual de estos frustrados. Luego están los que vienen llevados de una especie de apetito estético vital, es decir de una confusa, entusiasta e informe ansia de intimar con el Ser. Estos se ven también rápidamente frustrados. De alguna manera acaban pensando que la palabra filosofía mata la vida y que por lo tanto hay que matar la palabra filosofía y en ese sentido se desplazan hacia lo que es la vida —que también le gustaría a uno saber lo que es, desde luego... ya que, por desgracia para todos, nuestra vida privada, es una vida

totalmente privada de vida... Por último —para el profesor Muñoz— están los «que vienen con intereses políticos inmediatistas, es decir los que vienen empuñando la metralleta simbólica. Verdaderamente estos quedan mucho más frustrados todavía y entonces su tópico consolador es el discurso de lo autorrecurrente sobre la lucha de clases en la teoría y la oposición entre materialismo e idealismo de la contradicción en la que están insertos. Es otro instrumento consolador del que también conviene tomar nota. En cuanto a nosotros, los profesores, nos encontramos en la terrible situación esquizofrénica —en la que debe estar, por ejemplo, Fernando Savater— enseñando lo inenseñable, y además, en la Universidad a Distancia (risas) o bien en la contradicción en la que puede vivir un profesor que se toma un poco en serio su trabajo, y a la vista del terrible vacío creado por el oscurantismo medievalizante del franquismo, intenta de alguna manera poner al día el ámbito inmediato de su tarea. El desbordamiento a que se ve sometido enseguida es como para acabar con las energías más duras».

Después de fundamentar con mucha más amplitud, que la transcripción parcial que hemos realizado, ese marco general, el profesor Muñoz anunció que iba a entrar en el fondo del problema de la relación enseñanza-filosofía y que ello le obligaría a realizar una reflexión metafilosófica. «Lo cual siento mucho —agregó— porque la metafilosofía es uno de los órganos de concentración de nuestro masoquismo más refinado. Siempre estamos reflexionando sobre ¿Qué es la filosofía? que parece que no es nada... produciéndose crisis de conciencia sucesivas, etc., etc. Pero este afán metafilosófico que lo tenemos todos, tanto los filósofos profesionales como los filósofos que niegan su condición como Agustín García Calvo, por ejemplo, según se vió ayer claramente, y que están muy exacerbados en los últimos tiempos. Aquí habría que exponer una serie de textos que voy a dar por supuestos. Desde el célebre opúsculo de Sacristán «Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores» hasta el libro de Gustavo Bueno sobre «El papel de la filosofía en el conjunto del saber», pasando por «La filosofía tachada» de Fernando Savater, e incluyendo el trabajo cuya lectura recomiendo a todos y no por dar coba a Javier (se refiere a J. Muguerza presente en el Aula) sino porque el título encaja perfectamente en lo que estoy diciendo, se llama precisamente «De inconsolatione philosophie» y está en el Diccionario de Quintanilla (1). Todo esto —está exacerbación de la reflexión metafilosófica— indica que, evidentemente, las contradicciones que estoy apuntando se sienten con particular fuerza en estos últimos tiempos. En todo caso diré inmediatamente lo que entiendo por filosofía y haré una reflexión sobre la posibilidad de su enseñanza general y en nuestras Facultades en particular».

Y, pasando a realizar la tarea enunciada, el profesor Muñoz prosiguió: «A un nivel puramente coloquial yo pienso que la filosofía es lo que hacen (se autodenominan filósofos o no) quienes operan crítico-reflexivamente en un espectro muy amplio que media entre la ciencia en sentido estricto y la literatura o el arte en sentido no menos estricto. Teniendo en cuenta que tanto científicos

como artistas, como literatos, como políticos, hacen filosofía cuando abandonan la mera o pura posibilidad de cuestionar su campo. Como también el llamado hombre común hace filosofía lo sepa o no. O sea en la medida que se puede decir que todos somos filósofos, por recoger el aforismo de Gramsci. De una manera ya más tecnicizada, más gremialista, podríamos decir que esta definición podemos reformularla en base a dos supuestos. De acuerdo con el primero no hay un saber filosófico sustantivo superior a los saberes positivos. Esto debe quedar claro para todo estudiante de filosofía. Empero los sistemas filosóficos —sea el aristotélico-tomista o el hegeliano para citar dos grandes e ilustres ejemplos— con pseudoteorías, contrucciones al servicio de motivaciones no teóricas insusceptibles de contrastación científica. Es decir indemostrables e irrefutables y edificadas mediante un modelo propio de los esquemas de inferencia formal. Dicho esto hay que decir que estos sistemas tienen un valor notable desde otros puntos de vista como el estético... Estos sistemas han intentado además fundamentar de manera absoluta las condiciones de nuestro conocimiento, y de nuestra acción, y han intentado también en cerrar la totalidad del Cosmos: es decir, Dios, el Mundo y el Hombre, en una retícula de conceptos. Precisamente ese intento, evidentemente fallido, se ha resuelto en esas afirmaciones sistemáticas sobre el Ser y el Sumo Ser que antes definíamos como puramente pseudoteóricas. Como segundo supuesto creo que ha existido siempre una reflexión acerca de los fundamentos, los métodos y las perspectivas del saber teórico, del preteórico y de la práctica de la creación. Que esta reflexión pueda llamarse filosófica, en uno de los sentidos tradicionales del término filosofía, es obvio y también lo es su naturaleza metateórica. Evidentemente en el ámbito de nuestras Facultades la concepción dominante no es esta sino, por el contrario otra, según la cual el filósofo (y aquí si que vale la distinción entre filósofo militante y filósofo académico que se recordaba ayer) es el titular de ese supuesto saber filosófico sustantivo superior a los saberes positivos».

Seguidamente, después de explicar la génesis y desarrollo de esta concepción, que, calificaba de oscurantista y aberrante, expone los retoques novedosos que ha sufrido para poder seguir siendo hegemónica en nuestras Facultades y que se limitan a algunas adiciones, mecánicamente yuxtapuestas, de «filosofía de la ciencia» y «filosofía del lenguaje». Para Jacobo Muñoz esta concepción, que constituye la sustancia de la organización académica de nuestros Departamentos de Filosofía, no puede ser considerada como políticamente aséptica. Según el profesor Muñoz, «es obvio para todos que durante muchos siglos esta concepción ha tenido una funcionalidad política: servir al Poder. Para ello ha tenido una función legitimadora en el plano ideológico. La construcción de la visión occidental del mundo, la raíz teocéntrica que es la nuestra, ha sido el lugar de la reconciliación de una sociedad eminentemente antagónica... Así, pues nuestras Facultades tan institucionalizadas tienen por base un doble fraude, un doble sofisma: 1º porque éste supuesto saber a un mismo tiempo transempírico y real, es pseudoconocimiento. 2º Porque éste ha tenido una función cultural, social y política: ser expresión refleja, sublimación y resolución ideológica de las carencias y servidumbres de la sociedad. Sin embargo, en los

(1) «Diccionario de Filosofía Contemporánea». Dirigido por Miguel A. Quintanilla. Editorial SIGUEME. Salamanca, 1976 págs. 162 y sig.

últimos tiempos es evidente también que la organización de la hegemonía ideológica en el Capitalismo tardío no pasa ya por la filosofía, ni por las visiones del mundo, sino por medios muy distintos. Esta es una de las raíces de la degradación de nuestras Facultades voluntariamente buscada. Nuestras Facultades y en general las de Humanidades, han dejado de ser funcionales para el sistema capitalista. Es mucho más funcional la televisión, por ejemplo, y todo lo que se significa con ese término. Por otra parte esas Facultades se han convertido en centros de producción de antagonismos ideológicos. Se da en Occidente una situación paradójica de la que los que nos dedicamos a la filosofía debemos ser conscientes: un reforzamiento creciente de los mecanismos de poder, una mercantilización total, una universalización de la ley de la mercancía, o por decirlo con lenguaje de Fernando del Val, «sino de mi mismo Señor» y una hegemonía cultural de las izquierdas. Esa hegemonía coexiste en Europa con el Señor, con mayúscula, cada día más asentado en su sillón. Por eso Jacobo Muñoz propuso reflexionar, en el marco de la anterior paradoja, acerca de si el mismo pensamiento negativo, o determinado pensamiento negativo, no sería la última astucia de la Razón o del Capital que es el otro doble del Trabajo, o de Dios que es el otro doble de la Razón.

A continuación, tras de analizar el desplazamiento que se está efectuando de la Filosofía sustantiva a las filosofías de la ciencia, del Arte, de la biología, etc., y de estudiar el proceso de modernización de los planes de estudio, se centra en el plan de la Universidad de Constanza que es paradigmática por estar muy dominada por una concepción metacientífica de la filosofía. Como consecuencia se muestra partidario de abrir totalmente la optatividad y de la pluridisciplinariedad de los Departamentos. Asimismo matiza su posición, señalando que, con ello, se podría evitar que los licenciados en filosofía fuesen licenciados en nada, como sucede hoy. Habría igualmente que crear, dentro de la mayor optatividad, distintas órbitas de especialización. Así se podría ofrecer, según las respectivas preferencias, verdaderas especializaciones en Historia de la Filosofía, Filosofía de la Ciencia y Lógica, Ética y ciencias sociales, etc. De esa forma, después de un par de cursos comunes, habría tres subespecialidades en esto que llamaríamos todavía disciplinas u ocupaciones de carácter filosófico. Por lo menos esto podría reducir algunas de las frustraciones de los estudiantes, no todas.

Finalmente, cambiando de tema, el profesor Muñoz advierte que es posible que algunos congresistas echen en falta la ausencia en su intervención de alusiones a la lucha de clases, a la lucha ideológica, a la relación entre marxismo y Universidad. Le parece que es una relación extremadamente mediana. Es decir, evidentemente, la Historia de la filosofía es un lugar donde se han desarrollado luchas de clases a nivel de teoría, etc., etc., pero, si se absolutiza excesivamente se cae en el sociologismo no dando respuestas a nada sino un conjunto de sofismas. Sin duda que todo historiador de la filosofía, que quiera actuar con una concepción debidamente actualizada, debe de tomar del Materialismo Histórico una idea regulativa, pero sin absolutizar ni creer que es una solución global a todos sus problemas. Considera también que la Universidad puede ser un marco idóneo para el

estudio del marxismo aunque también piensa que los partidos políticos irán alentando cauces más específicos, como el Instituto Gramsci de Roma, y que ello rebajará un poco la importancia de la universidad en ese sentido. Entrando más de lleno en cuestiones filosóficas afirma que evidentemente el marxismo no es una filosofía sino una antifilosofía, no es una ideología sino una anti-ideología, y no es una visión del mundo. El marxismo no es un sistema sino una síntesis siempre revisable, siempre precaria, no absoluta, de análisis económico, análisis político y análisis social y programación político-revolucionaria. Por lo tanto convertir el marxismo en un sistema a lo *Materialismo Histórico* y *Materialismo Dialéctico*, invirtiendo el sistema teológico de Hegel y poniendo la palabra «Materia» donde Hegel pone la palabra «Idea» es rendir un homenaje superfluo al verdadero fundamento del sistema hegeliano que es esa razón cuyos dos dobles son, como dije antes, o el Capital o Dios. Como comprenderéis el marxismo así concebido poco tiene que ver con los planes de estudio y cosas de ese tipo. Bien todo esto es materia disputable y discutible, evidentemente, y yo me limito a dejarlo apuntado...

Por último suscita los problemas que origina, tanto en el marxismo como en la Escuela de Frankfurt, la crítica y la negación. Distingue entre la crítica a todo lo establecido que, desde fundamentos clasistas, realiza el marxismo, de la frankfurtiana «Teoría crítica de la sociedad». La segunda en su evolución, sobre todo el último Horkheimer, ante la supuesta derrota definitiva del proyecto revolucionario, tiende a sustituir el programa y proyecto político concreto por la nostalgia de la sociedad perfecta a la que denomina «todo otro» y que luego, en última instancia, llama Dios. Según Jacobo Muñoz, «es posible que la superación y escamoteo del sujeto revolucionario, a que llega Horkheimer, pueda tener fundamento. Es decir que él (J. Muñoz) —hipotéticamente— admite la posibilidad de que eso haya ocurrido. O sea que la era de las revoluciones haya terminado y el Capitalismo haya vencido. También es posible que no. Pero en cualquier caso, desde esa conciencia de triunfo definitivo del Capitalismo, no queda otra cosa que la remisión a la nostalgia, a la crisis sin programa».

En otro plano, el profesor Muñoz no quiso eludir el problema del profesionalismo filosófico. Según él, se opte por la solución que se opte, por el tipo de planes de estudio que se adopte, la actividad filosófica siempre exigirá una cierta especialización. En consecuencia, quiso acabar leyendo un fragmento del texto de Sacristán que sobre el tema expuso en su trabajo «Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores», «para que de alguna manera hacer que el profesor Sacristán, que quería estar entre nosotros y no ha podido estar por razones familiares, esté presente en este Congreso:

«Nada permite pensar que la vocación filosófica sea en todos los hombres cultos tan poderosa como para imponerles el esfuerzo reflexivo de la investigación de fundamentos metodológicos y genéticos y de las perspectivas gnoseológicas y sociales de su conocimiento positivo. Se puede coincidir con Gramsci en que todos los hombres son filósofos, capaces de repensamiento (por así decirlo), de pensar autocríticamente y de consolidar por conciencia analítica las relaciones entre su conocer y su

hacer. Pero de eso no se deduce que en todos los hombres esa capacidad esté dispuesta a cargar con el esfuerzo de instrumentalización intelectual que requiere su ejercicio más allá de los terrenos abarcables por el sentido común. Esta suposición vale tanto para los estudiantes cuanto para los profesores: no puede suponerse, como base de la reorganización de la presencia de la filosofía en las Facultades universitarias, que todos los profesores y todos los estudiantes de todas las especialidades sean aficionados a mirar de cerca las raíces filosóficas del conocer. Esa falsa suposición podría llevar fácilmente a una nueva solución falsa del problema: por ejemplo a la práctica de introducir en los programas de cualquier disciplina unos temas de filosofía de la ciencia, más o menos concretamente adaptados a la especialidad de que se tratara, y que, al quedar en manos de un profesor sin aficiones filosóficas, reprodujeran, ahora ya en el seno de las asignaturas mismas, la escisión tradicional entre enunciados filosóficos supuestamente sustantivos y enunciados positivos de real sustancia, pero sin interna conexión con aquellos otros».

En el coloquio, conjunto de las ponencias de los profesores Savater y J. Muñoz, interviene primero *Pilar Palop*, profesora de la Universidad de Oviedo. Asume con brillantez la tarea de explicar —sintetizándolas por razón de tiempo— las concepciones filosóficas de Gustavo Bueno. En consecuencia matiza debidamente las distintas acepciones del materialismo propias del materialismo dialéctico, del mecanicista y de «Los ensayos materialistas» de G. Bueno. Igualmente critica el cinismo de Jacobo Muñoz que relativiza sus posiciones políticas haciendo que sus actitudes puedan ser intercambiadas arbitrariamente. A su vez le parece sintomático que Savater haya hecho de portavoz de Klossowski dada la clara significación de éste en el pensamiento occidental.

Le replica *Jacobo Muñoz* manifestando que asume el cinismo en función de su actitud desesperanzada. Esa desesperanza no es caprichosa sino que se inspira en un análisis realista de los fenómenos político-sociales contemporáneos. Fundamentalmente su pesimismo se basa en el grado casi total de integración de los trabajadores anglosajones y alemanes en el sistema neocapitalista. Empero no pretende generalizar el fenómeno y admite que en los países latinos no se ha alcanzado, ni mucho menos, ese grado de integración.

Por su parte *Fernando Savater* interviene también tratando de establecer las distancias debidas entre su posición y la de Jacobo Muñoz. A su juicio, éste último cae en el pesimismo como consecuencia de su posición desesperanzada. Por el contrario él rechaza toda actitud cínica ya que *se goza* de su posición. Rechaza igualmente que se le pretenda adscribir al campo del idealismo, pues este tipo de adscripción no delimita al otro en el campo del lenguaje. Admite, en contraposición, que se ha centrado en Klossowski ya que su pensamiento filosófico le parece de lo más relevante en el establecimiento de la debida conexión entre filosofía y enseñanza.

Finalmente *Francisco Tauste* expresa su total disconformidad con las definiciones de materialismo enunciadas por Jacobo Muñoz y puntualiza que hay varios materialismos —como hay varios marxismos— por lo que

no se puede hablar de materialismo en general. Con esta observación del tenaz congresista que constituye Paco Tauste finalizó el coloquio. Quizás por que se había hecho tarde y el Aula debía ser ocupada por el Seminario de Juan Aranzadi. Empero también se daban otras razones. Sin duda — aunque explicable por causas materiales— había sido un error fusionar dos seminarios tan heterogéneos como los constituídos por F. Savater y J. Muñoz, restando así posibilidades de que la discusión de las respectivas ponencias fuese mínimamente coherente. Además con ello se duplicó el tiempo de exposición en una Sala sobrecargada de público durante una tarde calurosa de primavera mediterránea. Como consecuencia muchos congresistas tuvimos que permanecer de pie y sumergidos en una atmósfera casi asfixiante. En este clima, tan poco favorable para el diálogo, no le fué posible a Savater lograr el impacto que el año anterior obtuvo en Cádiz con su ponencia «La revocación de la Historia». Y no porque su ponencia actual careciese de interés o, su exposición, fuese menos brillante. Pero este año resultó, en parte, eclipsado por el resplandor de Jacobo Muñoz. Dimanante más que de su perfeccionismo formal del interés intrínseco de las diversas facetas de su temática. ¡Lástima que tampoco las condiciones fuesen óptimas para una discusión profunda de la misma! Ello hubiese requerido condiciones ambientales muy distintas y por eso fuimos muchos los que nos abstuvimos de intervenir en el coloquio.

SEMINARIO DE JUAN ARANZADI

Inicialmente previsto para la mañana de la segunda jornada fué relegado, por un malentendido, a cerrar ésta inmediatamente después del de Savater-Muñoz. Su título era sugerente: «Briznas de antipedagogía espelaica en Juan de Mairena». Sin embargo, tuvo muy poco público, pues este se hallaba muy fatigado después de la sesión marathoniada del Seminario anterior. Comenzó por una presentación autobiográfica en la que, con toda claridad, se definió como no profesional de la filosofía ni de la pedagogía filosófica. En consecuencia se situó explícitamente en la línea de oposición a la «filosofía como producto». Su muy amplia disertación se centró en los aspectos escépticos de Juan de Mairena, apócrifo de Antonio Machado —y, en contraposición con el otro apócrifo machadiano Abel Martín— cuya radicalidad como incrédulo y antipedagogo es escasamente estudiada en nuestro país. El hilo de las vicisitudes y preocupaciones teórico-filosóficas machadianas y su entronque o sus rupturas con pensadores como Platón, Kant y Leibnitz constituyeron el abstruso núcleo de la primera mitad de la lectura de Aranzadi. No debe olvidarse que Machado aspiraba a una restauración del platonismo y que para él Leibnitz eera el filósofo del porvenir.

En la segunda parte de la exposición pasó a primer plano Juan de Mairena quien —según Aranzadi— trató de reducir toda tesis a creencia y efectuó luego una disección de los impulsos latentes en toda forma de creencia. Para el famoso apócrifo machadiano el más peligroso

enemigo de la verdad es la fe, «el rígido mecanismo del sí o el no». Pero «la única verdad no es otra que la conciencia de la ausencia de verdad». En consecuencia, «si todo son creencias y no hay creencias más verdaderas que otras, tanto da decir que ninguna es verdadera como que todas lo son: lo único falso sería la pretensión de una verdad absoluta, la aspiración a cualquier idea de monopolio de la verdad». Rizando el rizo del escepticismo, Mairena ve un exceso de confianza en el «sólo se que no se nada» socrático y por eso matiza: «Cuando pienso que la verdad no existe, pienso además que pudiera existir precisamente por haber pensado lo contrario, puesto que no hay razón suficiente para que sea verdad lo que yo pienso, aunque tampoco demasiado para que deje de serlo. «La postura de Mairena —según Aranzadi— se revela no como un afán de negarlo todo, sino como el único medio de defender algunas cosas y, como tal, es más fuente de regocijo que de melancolía». No es un cansino estar de vuelta de todo, sino un alegre ir a todas partes sin pretender anclarnos en ninguna. Esta vitalista posición deambuladora la sintetizó así al ponente: «Cada filósofo relata su poema, cada poeta expone su metafísica, las ficciones se suceden en un mundo que ha expulsado la verdad, en un mundo cuya verdad consiste en la inagotable sucesión de sombras y apareceres». Como conclusión observa Juan Aranzadi que su tocayo Mairena era consciente de que el intento de su hermano Abel Martín de elevar las ideas platónicas, sacándonos de la caverna, nos proyecta al campo solar con riesgo de ser esclavizados por el Sol. Este es el resultado de toda pedagogía heliaca. Empero, tampoco, y por similares razones contrapuestas, puede existir una pedagogía espelaica. De ahí la función antipedagógica del elemento espelaico tal y como se configura en Juan de Mairena».

El autor de estas notas es el único que interviene en el coloquio. Le pregunta a Aranzadi como, aquí y ahora, podrían hacerse operativas «esas briznas de antipedagogía espelaica» para resolver los problemas didácticos que han constituido el tema formal de Congreso. Juan Aranzadi responde que la única posibilidad de operatividad estribaría en dejar a los discentes en estado de total espontaneidad para que puedan aprender de la comunicación con sus semejantes y sin que en esta comunicación se introduzca ninguna norma, sistema, situación de autoridad, etc. que reproduzca los esquemas tradicionales de dominación. También replica a Laso el periodista J.A. Ugalde, amigo personal de Juan Aranzadi y su compañero en la elaboración semanal de la página literaria del diario *Pueblo*, con cuya reseña en ese periódico hemos completado nuestras propias notas de la conferencia de su colaborador. Al parecer J.A. Ugalde se sorprendió de la posible crítica subyacente que pudiera contener la pregunta de Laso ya que, a su juicio, «la ponencia de Aranzadi había sido lo mejor del Congreso».

SEMINARIO DE PILAR PALOP

La profesora *Pilar Palop*, adjunto de Gustavo Bueno en el Departamento de Filosofía de la Universidad de

Oviedo y autora de una interesantísima tesis doctoral sobre el pensamiento de Piaget de próxima publicación, tuvo una destacada participación en el Congreso a través de sus numerosas y acertadas intervenciones en muy diversos debates. Es también veterana en estas lides, pues en el XI Congreso (Madrid, Septiembre de 1974) ya había dirigido un Seminario sobre la teoría del cierre categorial. En esta ocasión su ponencia figuraba, erróneamente, en el Programa con el título de «la enseñanza de la filosofía en la filosofía helénica». En realidad el título auténtico, que le hubiese correspondido, era el de «El filósofo y el sofista: la enseñanza de la filosofía a través del «Protagoras» de Platón». Es decir, un tema que coincidía plenamente con el general del Congreso. En consecuencia P. Palop trató inicialmente de disipar las dudas que el título pudiera suscitar en cuanto a la actualidad del tratamiento del tema señalando que... «Aquellos que, por el momento, abriguen el temor de que un diálogo platónico constituya un alimento ya demasiado rancio para nuestros intereses actuales podrán, sin embargo, comprobar enseguida que el temor es infundado. Con una terminología diferente y con distinto vestuario, pero con el mismo espíritu discudidor, los filósofos del siglo IV antes de J.C. en la Grecia democrática de Pericles, discutían y debatían casi las mismas cuestiones y con parecidos argumentos y argucias que éstas cuya actualidad nos incita a nosotros a discutir, es decir: la cuestión de si la filosofía es semejante o diferente de las ciencias, si es una actividad teórica o práctica, si es un saber mundano o académico, etc.».

Con esa finalidad, la profesora P. Palop realiza una muy operativa síntesis del argumento del «Protagoras» de Platón a fin de disponer del material filosófico necesario con el que comentar después las implicaciones que se deducen en relación al tema central del Congreso. En una primera y aguda observación la ponente señala que... «Dando el mito por respuesta a las observaciones de Sócrates, Protágoras explicita una concepción de la sabiduría y, principalmente, de la virtud, enteramente diferente a la socrática. El sofista ve, por lo pronto, en la sabiduría política un don de los dioses, del que nos da noticia el mito. Ese don exige, con todo, el hacerse efectivo con auxilio de la enseñanza, al igual que todas las artes de los humanos necesitan transmitirse de generación en generación. Sócrates, la piensa, por el contrario, como una sabiduría, *no sobreañadida, sino consustancial a la vida del hombre, que es un animal de ciudad*. Se trata, pues, en su concepto, de una sabiduría mundana, que todos los hombres poseen y que no procede de la enseñanza. Dicha enseñanza sería, por consiguiente, supérflua, no añadiendo nada al conocimiento de la virtud y no pudiendo asegurar, para el estudiante de la sabiduría, una ventaja respecto a sus ciudadanos en el desempeño de las tareas políticas».

Según todas las apariencias, la actitud de Sócrates es, en este punto, enteramente negativa y demoleadora. ¿Acaso no es más constructivo y conveniente asumir que todos los hombres pueden y deben aprender el ejercicio de la justicia de acuerdo con el deseo de los dioses? ¿Acaso no es más plausible suponer que la sabiduría política debe ser enseñada, pues es un arte de Hermes y no un don de la naturaleza?.

No hay, empero, que olvidar que Sócrates ha negado, también, que la virtud sea un don de la naturaleza o de la herencia. Los padres sabios como Pericles o Temístocles no necesariamente tienen hijos sabios, porque la sabiduría no la engendra la herencia, aunque tampoco la educación. Ahora bien, si no es en virtud de la herencia que Sócrates niega la eficacia de la pedagogía ¿cuál es la razón por la cual la sabiduría no puede ser enseñada? Pues bien: porque Sócrates desprecia de la visión monolítica y armónica que Protágoras tiene la virtud sapiencial. Difícilmente podría enseñarse la sabiduría de la virtud —trata Sócrates de mostrar con su incansable dialéctica— cuando ella misma no es algo único y simple, sino algo complejo y contradictorio. Existen múltiples virtudes y algunas son compatibles con algunas otras, pero no todas con todas ni ninguna con ninguna. La justicia, el valor, la templanza o la piedad están enlazadas entre sí, pero no siempre y en todos los hombres. Y a veces se excluyen o contraponen. También entre las virtudes los enlaces son, como entre las ideas, vínculos de *Symploké*, de entretrejimiento dialéctico. En definitiva —según la interpretación que P. Palop realiza del pensamiento socrático— la virtud es múltiple y cambiante, complicada y contradictoria y su posesión nunca es definitiva, como no lo es nunca, tampoco, la de la sabiduría que engendra la virtud. Y es que, para Sócrates, ese arte de la medida en que consiste la sabiduría moral trabaja con cantidades cuya magnitud sólo puede comprobarse *ex post facto*, cuando la elección se ha consumado ya, ocurre que dicha sabiduría en modo alguno garantiza la beatitud, y sólo consiste —para quienes aspiran a poseerla, para los aficionados, para los filósofos— en un perpetuo intento y que siempre ha de renovarse.

Según la profesora Palop, todas estas consideraciones hacen, en definitiva, dudosa, a los ojos de Sócrates, la utilidad de la Sabiduría y de su enseñanza. Así lo declara expresamente en el último parlamento del *Cármides*: «A pesar de nuestra actitud complaciente y benévola, nuestra discusión, en lugar de llevarnos a la verdad, se ha burlado de ella de tal forma que esta sabiduría, definida así a fuerza de concesiones y compromisos, hemos de declarar insolentemente, forzados por el razonamiento, que no sirve para nada». En esta fase de su ponencia —y como primera conclusión— la profesora Palop expone la sorpresa que le causó el estudio del *Protágoras*. Ella había pensado siempre en Sócrates como el genuino arquetipo del filósofo, como el preclaro y sobrio defensor de la filosofía apolínea y como el primer sabio que intentó definir esa actividad que, desde esa época se denomina «filosofía». «Lo que he hallado —señala— contradice esa imagen previa. Es Protágoras —el sofista— y no Sócrates —el filósofo— quien ofrece, acaso una visión algo más confortable de la filosofía. Porque Sócrates comienza, según todas las apariencias, por negar la especificidad del oficio de filósofo; lo reduce a un saber mundano y común que todos los hombres poseen y ninguno —tampoco el sofista— puede arrogarse como especialidad. Considera, además, que no debe confundirse con la política. Niega, por consiguiente, la utilidad civil de la filosofía y aduce que con ella no se consigue la virtud. Finalmente, expresa su convicción de que la sabiduría no puede ser enseñada y de que es, por tanto, un quehacer superfluo y fútil.

Para Pilar Palop, es precisamente Protágoras, el sofista, quien personifica un concepto «comme il faut» de la sabiduría filosófica: como un oficio específico, gremial («académico diríamos nosotros»), de gran importancia política, encaminado a la edificación de las virtudes civiles y perfectamente enseñable y útil. En cambio Sócrates —el filósofo— defiende la alternativa contraria según la cual la filosofía sería un saber inespecífico, mundano, primordialmente gnóstico, además de contradictorio, inenseñable e ineficaz. Sócrates y Protágoras le parecen por ello personificar una serie de dicotomías que el desarrollo de la filosofía ha hecho clásica. Seguidamente la profesora Palop analiza con agudeza las diversas implicaciones de la posición socrática. Así, en primer lugar, el problema de si la filosofía puede ser concebida como una profesión determinada. Realmente Sócrates se resiste a reconocer en la filosofía una profesión como las otras. En su concepto los artesanos o expertos en otros oficios poseen una técnica original que no poseen los demás ciudadanos y que los dignifica frente a los profanos. Pero la filosofía no requiere un conocimiento especial, sino que está al alcance de todos los hombres y de todos los oficios: «arquitectos, herreros, curtidores, comerciantes, marinos, ricos y pobres, nobles y gentes del vulgo», enumera Sócrates.

En ese sentido la ponente observa una coincidencia entre la actitud de Sócrates y la concepción que en sus trabajos mantiene Gustavo Bueno. Según esta interpretación las ideas filosóficas no serían el resultado de la especulación del sabio; serían, más bien, la huella del pensamiento impresa en los distintos campos del trabajo humano y que constituyen esferas que la actividad científica, técnica y política va categorizando y en las cuales la racionalidad del hombre va depositándose como realización. Las ideas filosóficas constituirían, de acuerdo con estos supuestos, un conjunto de fuerzas espirituales que la propia actividad humana iría decantando u «objetivando». El reconocimiento de que las ideas filosóficas no son nada sustantivo significa, así, aceptar que, genéticamente cuando menos, dichas ideas no son invención de un pensador inspirado, sino algo que el filósofo se limita a recoger, analizando las propias categorías donde las ideas se encuentran «realizadas», y en donde, además, esas Ideas se van renovando y configurando, en la misma medida en que la realidad histórico-cultural de nuestro mundo cambia y se configura.

Desde esta perspectiva, se nos explicita que la filosofía no es un saber misterioso o arcano, que trate de temas insólitos o de cuestiones desconocidas. Ocurre, más bien, todo lo contrario: la filosofía trabaja conceptos que todo el mundo posee e Ideas con las que los hombres operan a diario. En esto se diferencia la filosofía de la religión o de la mitología. En filosofía no hay «revelación» reservada a unos pocos hombres privilegiados, no hay sacerdotes ni profetas, no hay dogma. Por eso tampoco hay, propiamente, enseñanza: hay sólo dialéctica: discusión.

La actitud de Sócrates, que acabamos de analizar, —señala P. Palop— nos remite a otra diferencia frente a Protágoras: este último, como se recordará, presenta la filosofía como un oficio o habilidad particular, respecto a la cual cabe erigirse en maestro. Sócrates, por el contra-

rio, la concibe como un saber mundano y común del que no cabe ser maestro ni hacer una especialidad. No parece excesivo ni impertinente —agrega— asociar a Protágoras y a Sócrates con esas dos concepciones que Kant asoció designando como *concepto escolástico* y *concepto cósmico* de la filosofía y que Gustavo Bueno tradujo como *filosofía mundana* (filosofía en sentido mundano) Y *filosofía académica*.

Finalmente la profesora ovetense abordó un último tipo de oposición que Protágoras y Sócrates personifican: la oposición entre la filosofía especulativa y la filosofía práctica, o bien —utilizando una terminología de Gustavo Bueno— entre la filosofía gnóstica y filosofía política, que Sócrates entendió más bien que la filosofía se orientaba a un autoconocimiento —el «conóce-te a ti mismo», como resumen y lema del ideal griego de la *Sofrosyne*— aunque dicho autoconocimiento no conducía a ningún saber positivo, sino únicamente negativo: al «sólo sé que no sé nada». Pero un saber negativo difícilmente puede alentar la acción o la praxis: a lo sumo puede alentar o inspirar la abstención o la inhibición. A la luz de estos supuestos la filosofía socrática se configura como una filosofía gnóstica, que sólo entiende poder aspirar a la reforma del entendimiento, pero no directamente a la transformación de la ciudad.

Consecuentemente con ello la obligación moral del sabio radicaría en la búsqueda de la verdad (o de las verdades), porque la verdad se impondría al pensamiento como una obligación de naturaleza moral. Pero en esa búsqueda de la verdad se agotarían todas las consecuencias morales de la obligación del sabio. No obstante —observa con certera cautela filosófica Pilar Palop— ésta interpretación no deja de admitir réplicas, puesto que existen fuertes argumentos para sostener que Sócrates mantenía el convencimiento práctico de los efectos morales de la sabiduría y obraba en consecuencia tratando de educar a los ciudadanos de Atenas. Lo cierto es, sin embargo, que en su polémica con Protágoras, Sócrates pone en duda que el filósofo pueda enseñar el arte del buen gobierno.

A la luz de las convicciones actuales —reflexiona la profesora Palop— la actitud de Protágoras aparece como la más progresista y la más deseable: el filósofo, mediante una acción pedagógica, puede educar («concienciar») a los ciudadanos y de este modo, transformar la ciudad. La posición de Sócrates, por el contrario, cae directamente bajo el anatema de XI tesis de Marx sobre Feuerbach, puesto que, según el ideario socrático, el filósofo sólo puede aspirar a conocer, no a cambiar el mundo. Y, sin embargo, la postura de Sócrates es perfectamente coherente con esa otra afirmación de Marx según la cual «no es la conciencia la que determina el ser, sino el ser el que determina la conciencia». Sócrates cree que *es la ciudad la que conforma la conciencia del ciudadano y no la conciencia del ciudadano la que configura la ciudad*. Por eso se muestra escéptico respecto a los efectos políticos de la educación filosófica, a pesar de que, en la práctica la intenta ejercer, en todo caso.

Y, sin embargo, finaliza Pilar Palop, «Hoy que prolifera el convencimiento de que es posible una «práctica teórica» y una filosofía de la praxis la afirmación de Só-

crates podrá sonar, más que nunca inaceptable y escandalosa. No obstante, la tesis socrática es, pese a las apariencias, la más coherente con el materialismo, la más crítica frente al idealismo y la más auténticamente dialéctica. Es la más auténticamente dialéctica y materialista porque es, también, la más pluralista. El monismo y el pluralismo enfrentan también a Protágoras y Sócrates como modelos o paradigmas de esas dos actitudes que han contribuido siempre a caracterizar el «dulce manicomio» —en palabras de Ortega— de la filosofía de todos los tiempos.

La fase de coloquio se abrió con una intervención del congresista que había presentado, extra-oficialmente, la concepción cenetista de la enseñanza. Matizó que estaba de acuerdo con la ponencia en lo fundamental y que, en consecuencia, sólo pretendía precisar algunos puntos sugerentes. Por ejemplo, el hecho, que había creído advertir a lo largo de la exposición, de que se postulase que toda filosofía descansa en una ética y que, por consiguiente, la ética constituía el transfondo de toda filosofía. Deseaba manifestar su posición en el sentido de considerar que si toda la filosofía sólo podía conducir a incertidumbres era porque no es posible una ciencia de la moral ya que ésta depende de la subjetividad de cada cual. Le responde Pilar Palop admitiendo que, en efecto, la ética subyace a toda preocupación filosófica, pero, debía precisarse que si no cabía hacer una ciencia de la moral no era porque la moral fuese subjetiva, como en cierto modo afirma el cristianismo, ya que la moral tiene un origen objetivo que se nos impone desde fuera. Como decía Sócrates, frente a Protágoras, la virtud no es una y simple, sino múltiple y contradictoria lo que implica que las diferentes virtudes se contraponen entre sí. Un caso claro de la contradicción en que se mueve la moral lo puede proporcionar el propio ideario anarquista que considera, por ejemplo, que para la consecución de la Libertad —que constituye el bien supremo— hay que tratar de volver a las comunidades naturales que no están adulteradas por las relaciones de poder. El hecho es, sin embargo, que el hombre es tanto más libre cuanto más cosmopolita, por cuanto las posibilidades de elección y de desarrollo humano son tanto más grandes cuanto mayor número de opciones, trabajo, educación, contactos personales, lecturas, etc. le ofrezca la propia sociedad.

Ahora bien, en las pequeñas comunidades son muy reducidas este tipo de opciones. De ello deduce Pilar Palop que la consecución de la Libertad, como ideal, no puede soslayar ese tipo de opciones. Es decir, la existencia de caminos contradictorios para buscarla y conseguirla. Y esa contradicción existiría frente a cualquier otra opción moral.

Por último intervinieron los profesores Javier Muguerra y Pep Calsamiglia. Ambos valoraron el interés de la ponencia y subrayaron —una vez más— los aspectos contradictorios y paradójicos de la actividad filosófica y la necesidad que todo investigador tiene de partir sobre la base del reconocimiento de los límites de su propio saber.

Desgraciadamente no disponemos de espacio para reseñar con la debida amplitud otras sesiones del Congreso: la presentación de los programas de la enseñanza de las diversas ramas dedicadas a esta actividad de las centrales sindicales; el Seminario conjunto de José María

Ripalda y Agustín Santos sobre «Crítica y alternativa de los planes de estudio»; el de Rafael Argullol sobre «La situación estudiantil italiana»; el que acerca de «La enseñanza de la Historia de la filosofía» organizó el *collectiu d'estudis* de la Universidad de Valencia. De todos ellos y de otras circunstancias del Congreso me ocuparé debidamente en un trabajo más extenso que espero publicar, como libro, en un próximo futuro.

LA SESION DE CLAUSURA

A las once de la mañana del 6 de Abril tuvo lugar la prevista Asamblea conjunta de congresistas destinada a la elección del Vicepresidente, sede del próximo Congreso y tema del mismo. Se comenzó la sesión por la elección de la sede. Inicialmente se habían formulado las propuestas de Euzkadi (sin precisar localidad) y Burgos. A la propuesta de Euzkadi se opusieron dos congresistas guipuzcoanos por considerarla inoportuna. No fueron más explícitos, aunque en conversaciones particulares expresaron su creencia de que la eventual realización del Congreso en Euzkadi sería considerada por el pueblo vasco como una manifestación de imperialismo cultural españolista. Para deshacer equívocos intervinimos, en nuestra función presidencial, matizando que, el proponer Euzkadi, como sede del próximo Congreso, no supone intromisión en sus problemas políticos ni ningún intento de imperialismo cultural sino, en todo caso, un homenaje al pueblo vasco por su notoria contribución a la lucha general por las libertades democráticas. Sin embargo, como los congresistas guipuzcoanos continuaban impertérritos en el mantenimiento de su criterio, interviene el profesor José Rodríguez, de Bilbao, proponiendo la elección de la capital vizcaína como sede. Razona que así se podría contar con un buen apoyo del rectorado de su Universidad ya que sus funciones son desempeñadas por el profesor demócrata D. Ramón Martín Mateo. A continuación tiene lugar un diálogo surrealista entre los congresistas guipuzcoanos y el profesor Rodríguez en el que los primeros parecen negar implícitamente a este su condición de vasco, a pesar de sus casi veinte años de trabajo en Bilbao y de su notoria contribución a la lucha por la libertad de Euzkadi. También intervienen Fernando Savater y Javier Muguerza con el propósito de aclarar que aún siendo decididos partidarios de elegir Euzkadi, como sede del Congreso, temen que —a juzgar por el clima de esta discusión inicial— ello pueda originar fricciones y problemas. Teniendo en cuenta esas manifestaciones, y con la finalidad de salir del «impasse», Pilar Palop propuso Gijón como solución alternativa. No prospera, sin embargo, debido a la reciente celebración en Oviedo del XII Congreso y convenir una mayor diversificación geográfica. En consecuencia se procede a la votación y es designada Burgos como sede del próximo Congreso casi por unanimidad.

La elección de tema se presentó inicialmente muy diversificada ya que fueron propuestas sucesivamente: MATERIALISMO. POESIA Y VERDAD. FILOSOFIA Y DESEO. FILOSOFIA Y REVOLUCION. TEORIA Y

PRACTICA. LENGUAJE Y DESEO. PROBLEMAS ACTUALES DEL ESTADO. EL PODER. ESTETICA Y CONOCIMIENTO. FILOSOFIA UNIVERSAL Y FILOSOFIA DE CLASE. BASE TEORICA DE LOS MOVIMIENTOS DE MASAS. Después de una fase inicial de unificación de temas similares, y de una votación eliminatoria inicial en la que quedan en cabeza POESIA Y VERDAD y EL PODER, en la votación final el tema EL PODER —propuesto por Javier Muguerza— resultó elegido por una diferencia de 20 votos. Se pasa después a la elección de vicepresidente. Como candidatos se presentan los profesores Celia Amorós, Julio Carabaña y Antonio Pérez y, después de una competida votación en dos vueltas, resulta elegida Celia Amorós también por una diferencia de una veintena de votos.

Finalmente se abordó el tema del comunicado que habitualmente ha venido emitiendo el Congreso el día de su clausura. Para ello se otorgaron poderes al Comité organizador, a fin de que lo redactase sobre la base de los siguientes principios:

—Protestar por las limitaciones todavía subsistentes a las libertades de expresión y enseñanza.

—Expresar el apoyo al Congreso a la legalización de todos los partidos políticos y organizaciones sindicales.

—Expresar el apoyo al Congreso al derecho de todos los pueblos a la autodeterminación.

—Apoyar la lucha de la mujer por su emancipación.

—Apoyar a los que se esfuerzan por obtener la amnistía total.

—Afirmar que es necesario que la izquierda y los movimientos populares de todo el Estado Español se unan frente a una posible consolidación de un bloque continuista. Este último punto de la unidad de la izquierda suscitó un amplio debate. Inicialmente se planteó como una declaración abstracta y platónica sobre la necesidad de que el Congreso se pronunciase por la unidad de la izquierda. Ello originó algunas intervenciones como las de Savater, Lourdes Ortiz, Javier Sadaba, Tomás Pollán, José María Laso, etc., en las que, desde distintas perspectivas y con diversas matizaciones se sustentó el criterio de que el Congreso no podía pronunciarse *abstractamente* por la unidad de la izquierda. Seguidamente se produjeron las intervenciones de Francisco Tauste y, en bloque, las de algunos congresistas procedentes de la Universidad Complutense que producían la impresión de preconizar que el pronunciamiento fuese por la unidad electoral de la izquierda. Finalmente Agustín Santos y otros congresistas afines a su posición se manifestaron contra una instrumentalización partidista, en un sentido electoral, de la unidad de la izquierda. Como conclusión final hubo coincidencia en la necesidad de concretar la adhesión del Congreso a una unidad *específica* de la izquierda basada en la defensa de los demás pronunciamientos del documento. Así pudo lograrse la unanimidad de los congresistas tras una ardua discusión que no se mantuvo siempre al nivel de racionalidad que correspondía esperar de la condición general de los participantes. Empero tampoco puede considerarse que el esfuerzo

resultase baldío, pues así pudo precisarse mejor el documento cuyo texto transcribimos a continuación:

DECLARACION DEL XIV CONGRESO DE FILOSOFOS JOVENES

El XIV Congreso de Filósofos Jóvenes, reunido en Barcelona del 3 al 6 de Abril de 1977, en su sesión de clausura decidió hacer pública la siguiente declaración:

1. El Congreso manifiesta su preocupación por las graves limitaciones que constata en nuestro país con respecto a las libertades de expresión en el ejercicio de la enseñanza, fenómeno que, de rechazo, actúa como obstáculo y restricción de la calidad de la misma, a la vez que dificulta el derecho de los trabajadores de la enseñanza a defender sus intereses.

2. El XIV Congreso, consciente de que su reunión tenía lugar en vísperas de la «quincena de las nacionalidades» propuesta por los organismos unitarios de la oposición democrática, no puede menos de expresar resueltamente su firme convicción acerca del derecho a la autodeterminación de todos los pueblos de España y, en esta ocasión, muy especialmente, el de las nacionalidades históricas que componen el Estado español. Asimismo el Congreso quiere dejar constancia de su apoyo a la lucha por la amnistía total de los luchadores antifranquistas, y exige la legalización de todos los partidos y organizaciones sindicales sin excepción alguna.

3. En la medida en que hay un buen fundamento para suponer que todas estas exigencias democráticas se verán frustradas de resultar fortalecida —o de no resultar seriamente debilitada— la derecha política una vez consumado el actual proceso de descomposición del franquismo, el XIV Congreso de Filósofos Jóvenes decide asimismo hacer una llamada a la unidad de los movimientos populares, organismos y partidos de la izquierda».

Una vez perfiladas las líneas generales del documento transcrito se levantó la sesión, dando por clausurado el Congreso.

Las perspectivas del XV Congreso —a realizar en Burgos durante la Semana Santa de 1978— se presentan muy interesantes. La temática elegida —*El poder*— es de una gran actualidad y se la puede considerar, académicamente, fronteriza entre la ciencia política y la filosofía del derecho. Tiene asimismo una incidencia directa sobre ella el debate que acerca del carácter del Estado se está realizando en los últimos tiempos, a escala internacional, desde la perspectiva metodológica del materialismo histórico. Es también de esperar una eficiente organización del Congreso, pues el profesor J. Luis Martín Santos, que pasa automáticamente a la Presidencia, asume igualmente el nombramiento de un Secretariado local auxiliar. Como se recordará, el profesor Martín Santos es ya veterano en estas lides, pues en su día fue un eficaz

organizador de los célebres simposiums sobre el pensamiento de Popper y Henri Lefebvre.

ACERCA DE LA UNILATERALIDAD DE ALGUNAS RESEÑAS

Por considerarlo ilustrativo, nos permitimos reproducir lo que en ese sentido publicábamos en nuestro trabajo titulado «El XIV Congreso de Filósofos Jóvenes» que apareció en el N° 20 de SISTEMA:

Los Congresos de Filósofos Jóvenes no han sido muy afortunados en su reflejo informativo. En general, las informaciones y reseñas sobre su desarrollo han sido escasos, fragmentarios y unilaterales. Quizás debido a que sus organizadores, contrariamente a lo que sucede con otros Congresos similares, no se han preocupado seriamente de cultivar sus relaciones con la prensa y publicaciones culturales. Sin hablar de las revistas filosóficas especializadas que, habitualmente, desprecian cuanto trascienda de la mera rutina académica. Este año no ha constituido excepción en esta tónica ya consagrada. Comenzó «El País» con una reseña de Alfons Quinta sobre la sesión de clausura. Su titular «Marxistas y libertarios polemizan en torno a la filosofía» parecía más propio de una publicación sensacionalista que producto de la acreditada ponderación del joven diario madrileño. Por otra parte, tal titular, no pasaba de constituir un tópico manido que en nada se ajustaba al desarrollo de los debates del Congreso. Ni de la mesa redonda inicial, ni de los coloquios de los distintos Seminarios o Asamblea conjunta final, puede afirmarse, con un fundamento serio, que «su principal característica fueran las polémicas entre marxistas y libertarios» como reiteradamente asevera Alfons Quinta. Tal aseveración constituye más bien una burda caricatura de un prolongado debate caracterizado, sobre todo, por la amplísima diversificación de las posiciones filosóficas y políticas sustentadas. Estamos convencidos de que no sólo no se produjo ese maniqueísmo —más propio de un «western» que de un Congreso de filosofía— sino que todo induce a suponer que fueron mucho más frecuentes las polémicas internas en el seno de cada corriente ideológica. En general, las posiciones no fueron monolíticas y así pudieron producirse, con frecuencia, coincidencias, sobre determinados temas, entre pensadores situados en los antípodas del espectro filosófico y discrepancias, acerca de otras temáticas, con los que se hallaban más próximos. Tampoco cabe afirmar seriamente —como lo hace el corresponsal de «El País»— «que prácticamente todas las corrientes presentes en el Congreso —quizá con la excepción de Gustavo Bueno— rechazaron la filosofía como actividad académica y superior, marginada de la vida cotidiana y práctica». Aunque, desde las distintas perspectivas de esas corrientes, habría que matizar mucho esa caricatura de su concepción (o no concepción) de la filosofía «como actividad académica y superior», en todo caso, nunca podría contraponerse la posible excepción de Gustavo Bueno. Como es bien conocido, en los diversos medios filosóficos, el catedrático ovetense compatibiliza perfectamente

la debida valoración de la filosofía académica con el gran papel que atribuye a la filosofía mundana. Como, en otro plano, compatibiliza la filosofía de implantación gnóstica con la filosofía políticamente implantada.

Ahora bien, otros errores de bulto que Alfons Quina comete en su reseña, sobre los temas propuestos, adscripción ideológica de los proponentes, etc., —que han dado lugar a las correspondientes rectificaciones de Javier Muguerza y Fernando Savater— inducen racionalmente a suponer que sus informaciones sobre el Congreso son, al menos, de tercera mano. No es ese el caso de J. A. Ugalde, enviado especial del diario «Pueblo», que asistió personalmente a las diversas sesiones y publicó posteriormente una amplia reseña en «Pueblo Literario» (3). Se trata de un trabajo serio y casi exhaustivo para los límites espaciales permisibles en ese tipo de publicaciones. Únicamente se le puede reprochar la unilateralidad en que incurre. Sin dudar de su honestidad subjetiva cabe constatar la utilización en su análisis de dos baremos muy distintos. Uno casi ditirámico, para ensalzar a Juan Aranzadi, Gómez de Liaño, Fernando Savater y A. García Calvo, muy afines a J. A. Ugalde por razones de compañerismo profesional, amistad, y afinidad filosófico-literaria, y otro, sin duda desorbitado, que le lleva, casi sin excepción, a un fuerte criticismo acerca de los demás ponentes y a una caracterización general del Congreso falta totalmente de objetividad. Admitimos, sin dudar, que no es fácil alcanzar la ecuanimidad necesaria para soslayar el subjetivismo —en el que forzosamente habremos también incurrido en mayor o menor grado— pero también consideramos que conviene intentarlo con mayor empeño que el que, en este caso, ha puesto el excelente periodista que firma J. A. Ugalde.

Algo semejante podría decirse del artículo que con el título «Entre la realidad y el deseo» ha publicado en «Triunfo» José Jiménez (4). Más ponderado que el de J. A. Ugalde en su apoyo al sector que, genéricamente, podríamos calificar de «garciacalvista» incurre, sin embargo, en notoria injusticia con su crítica desmesurada a los organizadores. La realidad es que el Secretariado, constituido por el colectivo crítica, se esforzó con gran entrega en superar técnicamente las dificultades que en la organización del Congreso se fueron sucesivamente suscitando. Los fallos —que, sin duda, los hubo— no les son achacables. La Mesa redonda de las centrales sindicales resultó incompleta —como ya señalamos oportunamente— por causas atribuibles a terceras personas intermediarias o a desinterés de las propias ramas de la enseñanza de algunas de dichas centrales. Las modificaciones en el orden de las intervenciones anunciadas fueron forzadas por cambios de actitud de los ponentes en función de contrapuestos intereses, y no existió esa supuesta mala cobertura de los alojamientos. Se resolvió con satisfacción general, lo que estaba al alcance del congresista medio y si no pudo lograrse el mismo resultado respecto a alojamientos baratos se debió solo al aristocraticismo clasista de los estudiantes de algunos Colegios Mayores que no accedieron a que sus habitaciones fuesen utiliza-

das por los congresistas durante las vacaciones de Semana Santa.

Problemas distintos plantea la reseña de Fernando Savater titulada «Mucho mangante» (5) que complementa —como subtítulo o aforismo de entrada— con un irónico «¿Quiere ser eternamente joven?». Hágase filósofo o estrella de *varietés*. ¡Desconcertante Savater! Produce la impresión de que en él se da una personalidad dicotómica: su participación en los Congresos de filósofos jóvenes no puede ser más positiva. Asiduo asistente, solidario con los compañeros, entusiasta colaborador en cuantas tareas o trámites sean necesarios para asegurar su realización, elegante y racional polemista y respetuoso de toda discrepancia, genuino defensor de una actividad filosófica específica, etc. Por el contrario, su artículo «Los filósofos y sus complejos» —reseña del XIII Congreso—, y el que ha dedicado al Congreso de Barcelona, parecen producto de una segunda personalidad que *se gozase* haciendo de joven inconoclasta para un público fácil a costa de sus compañeros y de la actitud que él mismo mantiene en dichos Congresos. Sería deseable una mayor coherencia entre ambas personalidades en beneficio de la filosofía (sin mayúsculas). Aunque posiblemente sea pedir demasiado ya que, como muy bien apuntó Jacobo Muñoz en su ponencia, la raíz de esa personalidad dicotómica debe radicar... «en la terrible situación esquizofrénica en la que debe estar, por ejemplo, Fernando Savater enseñando lo inenseñable y, además, en la Universidad a Distancia».

Sin duda, la reseña más objetiva —entre las que han llegado a nuestro conocimiento— es la que con el título «La autocontemplación filosófica ha publicado la revista «El viejo topo» (6). No obstante adolece de un cierto esquematismo, derivado de un intento casi utópico de caracterizar los rasgos esenciales del Congreso en un par de páginas. También de un cierto distanciamiento irónico, deliberadamente buscado, que, aunque de efectos catárticos evidentes, ofrece el talón de Aquiles de que sus autores fueron sujetos muy activos en la preparación del Congreso. Asimismo resulta un poco fuerte efectuar la crítica de los «notables» de la filosofía acusándoles, con permiso de Savater, de practicar la gigantomaquia —«en un filosofar de conceptos con mayúscula»— habiendo participado en la organización de la Mesa Redonda inicial. En todo caso sería la propia concepción de la Mesa Redonda de «notables» la que habría que discutir. Y, muy probablemente, para llegar a la conclusión de que, gracias a su realización, el XIV Congreso ha constituido ese hito memorable que señalábamos al iniciar estas extensas notas. (7).

(3) Diario «Pueblo» de 13 de Abril de 1977. Págs. 25 y sig.

(4) Revista «Triunfo» N.º 74, de 30 de Abril de 1977. Pág. 43.

(5) Revista «Cuadernos para el diálogo» N.º de 23 de Abril de 1977. Págs. 60 y 61.

(6) Jordi Guix y Antoni Munné, «La autocontemplación filosófica» (A propósito del XIV Congreso de Filósofos Jóvenes) Revista «El viejo topo» N.º 8 Mayo de 1977. Págs. 21 y 22.

(7) Los mismos autores —Jordi Guix y Antoni Munné— publican, bajo el título «De la filosofía académica a la filosofía mundana», en el número 2 de la Revista ARGUMENTOS (Junio de 1977), una reseña mucho más matizada. ¡Lástima que cometan el error de bulto fácilmente evitable de haber recurrido a fuentes más directas— de dar por realizado en la Universidad de La Laguna el XI Congreso! Como es público y notorio la presión de elementos reaccionarios sobre el Cabildo insular frustró la insularidad del Congreso y éste hubo de celebrarse, finalmente, en el Colegio Mayor «Isabel de España» de Madrid (Septiembre 1974). Sobre esta reseña y la publicada en el diario «Informaciones» nos ocuparemos más extensamente en el libro que, sobre la historia de los Congresos de Filósofos Jóvenes, estamos preparando.