

TEXTOS Y GLOSAS

III Seminario de Historia de la Filosofía Española

La Universidad de Salamanca, como viene siendo habitual en los últimos años, acogió durante los días 27 de septiembre al 1 de octubre de 1982 unas jornadas de reflexión y debate sobre *Historia de la Filosofía Española. Teoría. Docencia. Investigación*. Asistieron a las mismas gran número de especialistas nacionales y extranjeros quienes, siguiendo el camino iniciado cuatro años atrás (marzo de 1978 en que tuvo lugar el I SEMINARIO) y con la problemática de la realidad filosófica española como «anima motrix» de estas reuniones, abordaron en ajustado programa distintas cuestiones históricas, didácticas y metodológicas de la Filosofía Española.

El marco del SEMINARIO vino dado por los cuatro objetivos que figuraban en la convocatoria. Estos objetivos, formulados en su día por Antonio Heredia Soriano, coordinador del SEMINARIO, vienen siendo programáticos de estas jornadas sobre Filosofía Española:

- Examinar los aspectos conceptuales, didácticos y metodológicos de la Historia de la Filosofía Española.
- Estudiar la vida filosófica de España en sus más diversas manifestaciones.
- Dialogar con grupos de investigadores de dentro y fuera de España consagrados al estudio de nuestra filosofía, para intercambiar conocimientos y fomentar las relaciones mutuas.
- Abrir cauces de comunicación y colaboración entre profesores de filosofía de Institutos y Universidades ¹.

Dado el carácter de crónica que revisten estas páginas, me ceñiré únicamente a la presentación resumida de las diversas ponencias presentadas al

1. *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*. (Introducción de Antonio Heredia). Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1978, 10-11.

SEMINARIO. Cada uno sabrá valorar debidamente las distintas perspectivas y opiniones diferentes que sin duda aparecerán en ellas. A la hora de redactar estas notas he preferido sacrificar el orden cronológico en el que aparecieron las ponencias en el SEMINARIO en beneficio de una mejor comprensión de la estructura interna de éste. Para ello me ha parecido conveniente agrupar las distintas ponencias temáticamente bajo los cinco apartados generales en los que se articulaba el SEMINARIO.

I

FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN ESPAÑA

Bajo este título general del tema monográfico de investigación del SEMINARIO se incluyen las siguientes ponencias:

1. *Poder y Saber*, por el profesor Cirilo Flórez Miguel de la Universidad de Salamanca.

Bajo este lema intentó hacer una reflexión sobre una serie de ideas que se han manejado en el pensamiento contemporáneo (Foucault, Habermas...) a propósito de la relación *Poder-Saber*.

Partiendo de la confrontación entre *estado* (espacio de poder) y *sociedad civil* (espacio donde están los individuos) planteó la siguiente pregunta: ¿Qué papel desempeña el saber entre ambos? Tratar de dar cumplida respuesta a dicha pregunta supone abordar una serie de temas tales como: el poder y la legitimación, poder y dominación, saber y filosofía, que serán, a su vez, las partes en que divide su ponencia.

En la primera parte de la misma hizo especial hincapié en el tema de la *legitimación*, que pasará a ser clave en el capitalismo organizado. Existe una *legitimación subjetiva* y una *legitimación objetiva*, que encierra, igualmente, dos tipos de legitimación: la *legitimación efectiva*, denominada también *técnica*, que no es cuestionada por nadie, y la *legitimación veritativa*. En ésta de lo que se trataría sería de admitir una referencia a una norma de verdad universal y establecer, de este modo la justificación del poder. La validez universal de las normas supone la aceptación de las mismas por todos los sujetos, lo que en definitiva exige algún tipo de pacto al estilo de como los modernos han explicado el origen de la sociedad. Estamos, pues, ante un tipo de legitimación asentada que requiere un «consensus omnium», consenso que, por otro lado, no es natural sino construido artificialmente.

Con esto entramos en el campo de las distintas formas de construcción

de esta especie de consenso, cuestión que pasa a tener gran relevancia desde que Hume plantease el paso del *Ser* al *Debe* ².

Históricamente se han dado distintas formas de construcción, desde Hobbes, en el que se consigue el consenso por medio de un contrato social, hasta quienes admiten hoy la fuerza de la argumentación, pasando por Rousseau, Kant y el Racionalismo Crítico. En definitiva, de lo que se trata es de convencer a los participantes de la racionalidad de las normas. A través del proceso del discurso, con su lógica peculiar, va formándose la voluntad racional que se apoya sobre un principio de generalización de intereses obtenido de diversas formas: *Trascendentalmente* (Kant), *metódicamente* (P. Lorenzen y la escuela de Erlangen) y *críticamente* (Habermas). Se trata de introducir la razón en el proceso de la comunicación e ir la reconstruyendo.

La burguesía recurre a la legitimación mediante la razón discursiva, con lo cual pone fin a las imágenes no racionales (religiosas y míticas) del mundo, como medio de legitimación ³.

En las modernas sociedades complejas pierde vigencia la intersubjetividad y la conciencia histórica clásica, que generaba imágenes de mundo, deja paso a la conciencia técnica que genera síntesis populares. Las síntesis populares sustituyen a las imágenes de mundo suministradas en otras épocas por religiones y filosofías y ya no llegan a formar un público culto.

Con esto la publicidad perderá su función de ejercicio crítico del entendimiento y se constituirá en corte aclamadora, representadora. Similares a esta transformación se dan otras en diversos campos. Tal es el caso del periodismo de opinión, donde la noticia pierde el carácter narrativo pasando a servir de reclamo con el único fin de generar conductas. Lo mismo sucede en los partidos políticos, donde los partidos de notables se han transformado en partidos de masas con el consiguiente declive de la ideología en favor de la aclamación popular. La notoriedad pública pierde su faceta crítica en favor de la faceta representativa, y con ello las ideologías pasan a ser fuerzas de consumo en vez de fuerzas de opinión.

Bajo el epígrafe *Poder y Dominación* hizo referencia, en la segunda parte de su ponencia, a los espacios de poder y a las formas de poder y de saber.

2. HUME, D.: *Tratado de la Naturaleza Humana*. (Traducción, introducción y notas de Félix Duque). Editora Nacional, Madrid 1977, III, I, 1, 689-90.

3. En la sociedad tradicional las materias de interés público estaban sometidas al monopolio de interpretación eclesial y estatal. Ahora los grandes temas son apropiados mediante una comprensión racional de los mismos. Para Habermas, en la publicidad del razonamiento literario, se rompe con las instancias objetivas y se parte de la propia subjetividad como fuente inmediata, que por el diálogo público se traduce a un mundo intersubjetivo forjado en recíproca espontaneidad y libertad. La publicidad pública se desarrollará desde la publicidad literaria. GABAS, R.: *J. Habermas. Dominio técnico y comunidad lingüística*. Ariel, Barcelona 1980.

Frente a la filosofía tradicional se ha operado un cambio en la manera como el discurso de la verdad puede fijar los límites del derecho del poder. Así, éste no se construye a base de voluntades ni de intereses, sino a partir de potencias y espacios de poder que constituyen espacios de saber. Este cambio repercute en la concepción de la publicidad y en el carácter y función del intelectual que pierde su consideración universal pasando a desempeñar una función local y específica. La cuestión de la verdad y el poder se atiene ahora a la lógica de la dominación.

Según la evolución de la sociedad han existido diversas formas de saber y de poder. En la *sociedad tradicional* encontramos ya al lado del subsistema del poder el correspondiente subsistema cultural ocupado por el mito y la filosofía, como instancias unificadoras y legitimadoras de dicho poder. En la moderna *sociedad burguesa* del capitalismo liberal el saber como cultura encarnará esta esfera legitimadora del poder ⁴, mientras que en una *sociedad capitalista organizada*, por el contrario, pasa a primer plano el saber como método y como ciencia, no el saber y la cultura como formación, que impone lo que Marcuse denomina una «lógica de la dominación» ⁵. La interpretación del hombre y de la sociedad tiende a hacerse desde un modelo tecnicista. La justificación del poder deja de hacerse en términos de sentido y pasa a realizarse en términos de eficacia, siendo *Ciencia y Técnica* los portadores de la nueva ideología legitimante ⁶: «el poder político se legitima a sí mismo a través del recurso propagandístico a su eficiente gestión administradora del progreso científico y técnico, que es el que permite a los ciudadanos disfrutar de niveles de consumo cada vez más altos, de más tiempo libre y de seguridad en el empleo» ⁷.

Finalmente, en la tercera parte y bajo el título *Saber y Filosofía: De la fundamentación a la interpretación*, se refirió a la tarea de la filosofía hoy, señalando que, dado que el punto de referencia fundamental de la sociedad es la «vida cotidiana», la tarea de la filosofía ha de ser de intérprete. La interpreta-

4. Frente al tipo de legitimación directa y desde arriba (desde la religión, el mito y la filosofía) propia de la sociedad tradicional, la legitimación del capitalismo liberal es un tipo de legitimación indirecta, desde abajo, anclada en el mismo proceso del trabajo social. UREÑA, E. M.: *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*. Tecnos, Madrid 1978, 59-74.

5. MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional*. Ariel, Barcelona 1981, 182 ss.

6. La concepción habermasiana de la ciencia y técnica como ideologías está en dependencia con los planteamientos de Marcuse, para quien ambos elementos vienen a ser los legitimadores de la vida y acciones del hombre de la sociedad industrializada. «Hoy, la dominación se perpetúa y se difunde no sólo por medio de la tecnología, sino como tecnología, y la última provee la gran legitimación del poder político en expansión, que absorbe todas las esferas de la cultura». MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional*. Ariel, Barcelona 1981, 186.

7. UREÑA, E. M.: *op. cit.*, 71.

ción adquiere un lugar preeminente y desplaza a la explicación y a la comprensión. Ahora bien, si como afirma Ricoeur, «la interpretación consiste en desvelar el sentido oculto en el sentido aparente», entonces el objeto de la filosofía ya no puede ser el «ego» cartesiano, sino el mundo de lo no vivido, de lo no pensado, la cotidianidad. El intérprete ha de desvelar los sentidos ocultos en ese residuo histórico que es la cotidianidad.

La tarea de la filosofía hoy sigue siendo la reflexión. Ella es la que como interpretación media entre la ciencia-técnica y la cotidianidad. Este carácter mediador ha de entenderse como *crítica* a la cotidianidad, lo cual constituye el presente y futuro de la filosofía ⁸.

2. *Colisión de Ideas en el siglo XVIII español (con especial referencia a la política)*, por Enrique Rivera de Ventosa.

Inició su alocución recordando el simposio dedicado a Francisco Suárez celebrado en la Universidad Pontificia de Salamanca los días 26-28 de noviembre de 1979, tomando como punto de referencia para abordar el tema de su disertación la tesis mantenida en dicho simposio por Luciano Pereña ⁹ y Vidal Abril ¹⁰ acerca del gran influjo del populismo de Suárez en la defensa de los derechos humanos y en la gestación doctrinal de la independencia de las colonias hispánicas de América.

Teniendo en cuenta dichas tesis el Padre Ventosa quiere hacer ver, en la reflexión histórica que nos ocupa, cómo se cruzan en el pensamiento hispánico las ideas de la Ilustración con las populistas de Suárez y con las que defenderá el absolutismo en la unión del altar y del trono. Para ello divide en tres partes su exposición.

En la primera parte pasó revista a las diversas direcciones ideológicas vigentes en el siglo XVIII español sobre derecho natural y político, presentando sucesivamente el *populismo secularizado* de Vitoria, el *populismo* de Suárez, el *absolutismo religioso-político* de Bossuet, este mismo *absolutismo político-religioso secularizado*, la doctrina de la *soberanía nacional* y la *tesis de la unión del trono y del altar* propugnada por la reacción absolutista y tradicionalista surgida tras el triunfo de la soberanía popular en la revolución francesa.

8. «Si la filosofía ha logrado subsistir a la confrontación de la ciencia moderna ha sido precisamente como crítica». FLÓREZ MIGUEL, C.: *La noción de crítica y sus formas en Habermas*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», IX (1982), 78.

9. PEREÑA, L.: *Francisco Suárez y la independencia de América*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», VII (1980), 53-63.

10. ABRIL, V.: *Francisco Suárez, padre de los derechos humanos*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», VII (1980), 43-52.

En la segunda parte puso de manifiesto la tensión interna e irreconciliable entre las diversas direcciones ideológicas, que motivará el surgir de las «dos Españas». A este fin señaló en el siglo XVIII español dos épocas netamente distintas: la anterior a la revolución y la posterior a la misma.

En la primera época, que abarcaría el reinado de Carlos III, se advierte ya en los ilustrados la aceptación del iluminismo francés, en medio de un ambiente jansenista y regalista, favorable al absolutismo de estado y contra la moral jesuítica.

Tras la revolución surge en España una reacción cuyo punto culminante en el campo político será la guerra de la Independencia contra Napoleón y las ideas revolucionarias que a los ojos de los españoles encarnaba. Esta reacción general, aunque también hubo una minoría que por distintos motivos se afiliaron a las ideas revolucionarias, estuvo apoyada por un tradicionalismo doctrinario que fijaba en la religión y en la realeza la clave política para el buen gobierno de los pueblos, en medio de cuyo clima surgirá la tesis de la *unión de altar y trono*. A este tradicionalismo se opondrá el liberalismo triunfante en las Cortes de Cádiz. Este binomio, absolutismo y liberalismo, dará origen a las «dos Españas» que han seguido viviendo hasta la fecha por el camino de la incomprensión mutua.

Finalmente, en la tercera parte, expuso la tesis del *olvido lamentable de nuestra escuela del derecho natural y del derecho de gentes*: El olvido del *populismo secularizado* de Vitoria. Para el Padre Ventosa, una de las claves del olvido ha sido todo el cúmulo de luchas internas en la vida política nacional. De haberse seguido la línea señalada por Vitoria se hubiese podido llegar a la solución de esta gran crisis de nuestra vida política nacional.

A la hora de explicar esa posible línea a seguir señalada por Vitoria presentó el siguiente esquema que juzgó atrevido pero fundado:

a) Vitoria impugna la doctrina medieval del absolutismo del Papa y del Emperador.

b) Olvido de la doctrina de Vitoria sobre el derecho natural y lucha de la Ilustración en pro de este derecho, ya secularizado, contra toda intervención de agentes sobrenaturales en la historia.

c) Vitoria se anticipa al Vaticano II en la impugnación del agustinismo político medieval y en la defensa de los derechos naturales ¹¹.

11. Para una visión esquemática de la actitud de Vitoria respecto al agustinismo político puede verse el trabajo presentado por el autor de la ponencia en el citado Simposio sobre Suárez, *El agustinismo político a la luz del concepto de naturaleza en Suárez*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía», VII (1980), 107-119. En dicho trabajo el autor defiende la tesis de que la actitud de Suárez es una recesión respecto del naturalismo ético de Vitoria y un acercamiento al agustinismo político.

d) Lamentable olvido de esta doctrina en España durante el siglo XVIII y que perdura hasta este siglo con lamentables consecuencias político-religiosas que han impedido la pacífica convivencia de los españoles.

e) Futuro prometedor ante la doctrina de Vitoria, uno de los grandes precursores de la Carta de las Naciones Unidas.

3. *Ciencia y Política en el Krausismo Español*, por Antonio Heredia Soriano de la Universidad de Salamanca.

En una especie de introducción señaló que el tema en sí es tan antiguo como la propia civilización y en el terreno concreto que nos ocupa tan antiguo como los filósofos mismos.

A lo largo de la historia dicho problema ha sido formulado¹² y resuelto de maneras muy diversas. En el campo de la filosofía éste se empieza a vislumbrar en los Sofistas, quienes intentaron «politizar o socializar la filosofía». De modo sistemático aparece ya en Platón y Aristóteles quienes, a su vez, intentaron «racionalizar la política». Entre ambas posturas ha girado posteriormente la historia de las relaciones entre dichas realidades, aunque a partir de la revolución industrial y hasta nuestros días se ha ido defendiendo progresivamente la tesis de la neutralidad.

Las diferentes posturas pueden quedar comprendidas en el siguiente esquema: las que propugnan la confusión de ambas realidades, las que propugnan la distinción y las que abogan por su separación.

Entrando ya en la consideración krausista del problema, señaló que el krausismo, como toda filosofía totalizadora, intenta explicar estos conceptos desde la propia realidad del hombre. El hombre es, para el krausismo, un ser de unión compuesto de Naturaleza y Espíritu y cuyo fin es realizar su esencia, lo cual se logra únicamente desarrollando o cumpliendo ciertos fines inherentes a dicha esencia: *los fines de la vida*.

Estos fines¹³ forman una especie de organismo y vienen a ser como las propiedades trascendentales del destino humano. Dentro de esta especie de organismo los fines no se confunden, sino que presentan una cierta dinámica interna entre sí que es lo que nos permite conseguir el destino del hombre: todos remiten a todos, pero sin confundirse y sin que ninguno domine despóticamente a los demás.

12. Entre estas formulaciones destacó Heredia las siguientes: Teoría y Praxis, Pensamiento y Vida, Ética y Política, Realidad y Utopía, Ideología y Filosofía, Deber e Interés, etc.

13. Los fines se dividen en *fines materiales*, que atañen al cuerpo y se sintetizan en la *industria*, cuyo fin es liberar al hombre del trabajo material para que pueda dedicarse a las tareas del espíritu, y *fines racionales* o *del Espíritu*, como pueden ser el *Arte*, la *Ciencia*, la *Religión*, etc.

Ahora bien, dado que el individuo está integrado en una sociedad, los fines tienen que *socializarse*. Los fines humanos para que puedan ser debidamente impulsados o conocidos tienen que institucionalizarse. Se necesita formar instituciones adecuadas a cada uno de los fines que impulsen, coordinen y organicen la actividad que les es propia, sin que ninguno pretenda acaparar para sí un papel exclusivista. Cada una de estas instituciones ha de cumplir una función social propia e independiente, y mientras esto no se logre no puede concederse a dichas instituciones la mayoría de edad. En esta etapa de minoría de edad parece encontrarse todavía la *Ciencia* y la *Universidad* si nos atenemos a lo que sobre ellas afirma Sanz del Río: «...La ciencia, el arte, la moral, la educación y enseñanza, la industria, el comercio y la agricultura son órganos igualmente necesarios y fundamentales de la sociabilidad humana, y deben recibir en su día una organización apropiada a su naturaleza y armonía con todos los demás órganos de la vida pública»¹⁴.

En una segunda parte de su exposición el profesor Heredia examinó las relaciones ciencia-política en el orden de los fines, afirmando que la ciencia y la política son dos fines necesarios, esenciales y específicos, y no debe haber confusión entre ambos. La ciencia busca la investigación y exposición de la *Verdad* y por ello está dotada de un valor absoluto y le corresponde la primacía respecto a la política que, al ocuparse de las condiciones jurídicas que permiten la realización de todos los fines según la verdad y las circunstancias, tiene un valor relativo o condicional. La política queda así relegada a un segundo plano, teniendo que hacer relación constante a la *Verdad*, forma universal y esencial de todos los fines humanos.

Dado su valor absoluto, la ciencia (el filósofo y la universidad) no debe estar sometida a ningún poder extraño. Hay que tender a despolitizar la ciencia, lo cual no quiere decir que la ciencia tenga que ser o que sea neutral, sino que tiene autonomía, que tiene sus propias leyes y que, en definitiva, tiene una función social propia e independiente en su fin. *Despolitización de la ciencia y racionalización de la política*, he aquí la fórmula que condensa las aspiraciones del modelo krausista.

En la tercera parte de su ponencia, abordó la siempre problemática relación que guardan entre sí *ciencia* y *estado*, haciendo especial hincapié en el tema de la *tutela*.

La ciencia, como hemos visto, no ha alcanzado todavía su mayoría de edad y por ello no puede ser hoy plenamente independiente y autónoma, sino

14. SANZ DEL RÍO, J., *Textos escogidos*. (Selección y estudio preliminar de Eloy Terrón). Ediciones Cultura Popular, Barcelona 1968, 93.

que necesita de la tutela del estado. Esta acción tutelar del estado debe limitarse a proveer a la ciencia de las condiciones extrínsecas que le faltan para su total emancipación: presupuestos, planes, medios de control de la calidad de enseñanza, etc. En cambio, el estado es incompetente para intervenir en el interior de la ciencia, en la indagación y exposición de la verdad. En resumen, el ejercicio de esta tutela por parte del estado debe estar dirigido única y exclusivamente a lograr la emancipación de la ciencia, no buscando nunca abusar en provecho propio acaparando funciones que no le corresponden. En este sentido el estado no es «un orden de autoridad, supremacía y poder, sino de obligación y servicio al fin racional de la vida»¹⁵.

A la hora de sacar las conclusiones pertinentes, Antonio Heredia afirmó que con su teoría el krausismo persigue un profesionalismo moral, estético y científico plagado de moralismo y coadyuvado por la política. De aquí se colige que la ciencia no puede ser moral ni políticamente neutra.

Por otro lado, el krausismo intenta enseñar los cimientos morales de la filosofía y de la política. Tanto una como otra han de asentarse en el suelo firme de la realidad fundamental que puede ser captada por cualquiera, frente a la consideración elitista de la ciencia defendida por Platón y Aristóteles.

Finalmente afirmó que la función social de la ciencia sólo es posible si se la considera como un valor autónomo.

Dentro de este primer bloque se sitúan otras ponencias no menos meritorias que las anteriores de las que únicamente consignaré su título y autor. Son las siguientes¹⁶:

4. *Política y filosofía en España: Una visión personal*, por Carlos Díaz¹⁷.
5. *Ética, consenso y moral cívica: Una reflexión moral sobre la España de la democracia (1975-1982)*, por Nicolás Martín Sosa, profesor de Ética y Sociología de la Universidad de Salamanca¹⁸.

15. GINER DE LOS RÍOS, F.: *Obras Completas*. Espasa-Calpe, Madrid 1926, vol. XIV, 155.

16. Además de las ponencias mencionadas estaban previstas otras dos que no se leyeron por ausencia de los ponentes. La primera, a cargo de Jesús Arellano, sobre el tema *Filosofía e Ideología en España. Una apelación urgente a salvar la libertad del pensamiento científico*. La segunda de José Luis Abellán sobre *El uso de la razón política en filosofía española*.

17. Esta ponencia intentaba, según confesión del autor, no construir un ensayo, sino narrar un discurso, en perspectiva de *filosofía narrativa* en base a las experiencias acumuladas por el autor desde el comienzo de sus estudios filosóficos.

18. Esta ponencia pretendía ser una reflexión, una lectura de la realidad democrática española, en clave preferentemente moral, que ayudase a clarificar los tres conceptos que dan título a la ponencia, pero no tematizándolos desde determinados autores o teorías, sino manteniéndose cercano a los hechos y acontecimientos que provocan dicha reflexión.

II

VIDA FILOSÓFICA DE ESPAÑA

Este segundo bloque de ponencias constaba a su vez de tres grupos de ponencias bien diferenciados:

A) *Proyección internacional de la Filosofía Española*. Este primer grupo estuvo totalmente dedicado a la figura de Ortega y Gasset y su proyección internacional.

1. *Presencia de Ortega y Gasset en los Estados Unidos*, por el profesor Nelson R. Orringer.

La presencia de Ortega en los estado Unidos —afirma el profesor Orringer— es algo irrefutable y está corroborada en principio por el hecho de que sus obras se encuentran tanto en inglés como en castellano, en las principales bibliotecas del país.

Hay tres razones que justifican de algún modo el relieve de la figura de Ortega: La primera razón hay que buscarla en hechos anteriores al nacimiento de Ortega. Se trata de una larga tradición hispanista estadounidense puesta de manifiesto por la existencia, en la inmensa mayoría de los colegios y universidades estadounidenses, de departamentos y estudios sobre cultura española.

La segunda razón reside en la buena acogida dispensada a la obra de Ortega. A este respecto señaló el gran auge alcanzado en los Estados Unidos por *La Rebelión de las masas* en 1937 y el gran número de recensiones que obtuvo la publicación de un extracto de *España Invertebrada*.

La tercera razón la constituye lo que se ha dado en llamar la «España peregrina», toda una oleada de intelectuales formados en la doctrina de Ortega, que tras la guerra española emigraron a los Estados Unidos y que educaron a sus alumnos en la tradición del hispanismo (Américo Castro, López Morillas, Manuel Durán, Ferrater Mora, etc.).

En la segunda parte de su ponencia el profesor Orringer expuso las tres posibilidades o variedades de interpretación del pensamiento de Ortega en los Estados Unidos.

Una primera variedad, la más común, la constituye la imitación de Julián Marías para quien nuestra filosofía se anticipa a la de Heidegger.

La segunda variedad viene definida por un monografismo independiente, al margen de la tradición hispanista, cuyo representante será Oliver W. Holmes.

La tercera posibilidad de interpretación se basa en el descubrimiento de la

propia filosofía de Ortega a través de sus fuentes. Se trataría de una especie de historiografía de la filosofía de Ortega. Esta línea es la elegida por el profesor Orringer, quien se opone a los que distinguen en Ortega una serie de etapas inconexas entre sí ¹⁹.

Si existe una visión nueva de Ortega en los Estados Unidos, ésta tiene que tener una base empírica, ya que ninguna interpretación seria puede salir de los Estados Unidos sin tener en cuenta la circunstancia vital de Ortega, acudiendo para ello a un estudio pormenorizado de su biblioteca particular y de los libros ajenos que leyó y anotó. Hay que examinar toda la producción de Ortega como síntesis de sus fuentes. Desde este punto de vista, la nota más característica de los logros en los Estados Unidos es la insatisfacción por lo conseguido hasta la fecha, insatisfacción que no es más que un deseo de saber más.

2. *Presencia de Ortega y Gasset en Méjico*, por José Luis Gómez Martínez.

Para entender la presencia de Ortega en el pensamiento mejicano creyó necesario remontarse a considerar la historia de Méjico en la década de la Revolución, en la que, tras rechazarse el positivismo europeo, se vuelven los ojos hacia lo mejicano. Se toma conciencia de lo nacional y esta categoría se pretende elevarla al rango de universal. Prueba de esto será el inusitado afán de recuperación de la circunstancia mejicana y su expresión en la música, arquitectura, teatro, pintura mural, etc.

Aunque no se tienen datos de la llegada de las primeras obras de Ortega a Méjico, lo que sí hay que señalar es que ésta coincide con la Revolución y con la búsqueda de la circunstancia mejicana. Esto es importante para entender el acercamiento de los mejicanos a Ortega, ya que este acercamiento se produce no por un afán de imitación, sino porque los mejicanos ven en Ortega la configuración teórica de la revolución que ellos habían llevado a la práctica.

Por un lado, en la afirmación orteguiana de que «la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que uno ocupa en el universo», veían una confirmación de lo genuino del punto de vista mejicano. Por otro lado, Ortega apuntaba una explicación para el fracaso del pasado mejicano, que había vivido con patrones europeos, al afirmar que «no puede fingirse un punto de vista». Igualmente, Ortega al afirmar que cada sujeto, cada pueblo y raza son un punto de vista esencial que reviste su propia verdad, da pie al pueblo mejicano para igualar su verdad a la verdad europea. El punto de vista mejicano queda igualado al europeo en cuanto perspectiva que tiene su verdad.

19. ORRINGER, N. R.: *Ortega y sus fuentes germánicas*. Gredos, Madrid 1979.

Esto, completado con el estudio de las consecuencias de la revolución a la luz de la teoría de las «generaciones» y con la difusión e influencia de la *Revista de Occidente*, nos da una idea de la labor de líder intelectual desempeñada por Ortega en Méjico.

Finalmente, a la hora de referirnos al Ortega mejicano hay que distinguir y tener en cuenta tres Ortegas:

Un Ortega por todos aceptado, líder intelectual que más influyó en la década de los años veinte.

Un segundo Ortega, el que más ha influido en una filosofía de lo mejicano. Es el Ortega de *Meditaciones del Quijote* y de *El tema de nuestro tiempo*.

Un tercer Ortega, no tan conocido por todos. Es el Ortega de *La deshumanización del Arte* y de *Ideas sobre la novela*, etc. Hasta aquí Ortega había sido tenido por símbolo del auténtico filósofo, defensor de la individualidad, pero estas obras nos muestran a un Ortega intentando dar de nuevo un valor universal a lo europeo; un Ortega que no hace referencia a lo hispanoamericano, por lo cual tienen poca difusión y están siendo denunciadas por la crítica.

3. *Ortega y orteguismo: Un tema actual de la crítica soviética*, por Zdeněk Kouřim, profesor de la Universidad de Praga.

Señaló en principio la existencia de dos etapas en la crítica marxista a Ortega y un cambio de actitud de una respecto a otra.

En la primera etapa la nota característica es el desconocimiento, por parte de los críticos, de la obra orteguiana; desconocimiento amparado y justificado por la imposición de los tópicos doctrinarios oficiales del partido marxista-leninista, únicas pautas y modelos de crítica viables.

A partir de los años 70 se da un progreso incontestable y un cambio de actitud por parte de la crítica soviética, pudiendo afirmarse que en esta segunda etapa el desconocimiento de las doctrinas orteguianas no constituyen, al menos, la norma general. Se reconoce la importancia de Ortega y el orteguismo, y se trata de establecer un juicioso balance en pro o en contra. Tal cambio de actitud se puede apreciar especialmente en dos estudios aparecidos en la U.R.S.S. en los últimos años. El primero de ellos, *Filosofía de la cultura y estética de José Ortega y Gasset* (1972) por K. M. Dolgov, intenta rehabilitar filosóficamente la obra de Ortega poniendo las cosas en su punto en cuanto al pretendido «aristocratismo social» de Ortega. El segundo estudio es el libro de A. B. Zykova titulado *La doctrina del hombre en la filosofía de J. Ortega y Gasset* (1978), y en él se abordan y discuten cuestiones básicas del pensamiento orteguiano con honestidad intelectual y rigor filosóficos, aunque pasadas todavía por el estrecho tamiz de la compatibilidad con la ortodoxia marxista.

Para Kouřim, no obstante y en la medida en que la filosofía incluye una parte de la dimensión de lo imaginativo, es posible intentar una lectura orteguiana de «segundo grado», la cual arrojaría como resultado casi seguro que el orteguismo comienza a contaminar si no el núcleo doctrinal del marxismo, sí al menos a unos marxistas.

4. *Presencia de Ortega y Gasset en Francia*, por Alain Guy, de la Universidad de Toulouse-Le Mirail.

Señaló en primer lugar que la difusión de Ortega en Francia y países francófonos es menor que en los países germánicos o anglosajones, pero no por eso deja de ser importante, adquiriendo un nuevo empuje tras la publicación de las obras póstumas de Ortega.

La presencia de Ortega en la crítica y en la opinión francesa viene marcada por una sucesión de períodos fuertes entrecortados por tres períodos endebles. Tras su primera aparición esporádica en 1923 con la obra *El tiempo, la distancia y la forma en Proust*, publicada por la *Nouvelle Revue Française*, el primer período fuerte hay que situarlo en 1929 tras publicar Federico Lefèvre, en las *Nouvelles Littéraires*, su entrevista *Una hora con José Ortega y Gasset*. En este primer tiempo fuerte, que se alarga hasta 1938, la curiosidad francesa se centra en el cometido político del maestro en la lucha contra la Monarquía decadente y en la promoción y advenimiento de la República, aunque también se conocen sus ideas estéticas. Bajo esta óptica se le dedican varios artículos en diversas revistas y periódicos (*Le Mois*, *Revue Internationale de Sociologie*, etc.) y Mathilde Pomès traduce en 1932, con el título genérico de *Essais Espagnols*, la *Notas de andar y ver* y *España Invertebrada*. Sin embargo, el punto culminante de este primer período lo constituye, sin duda, la traducción de *La Rebelión de las masas* en 1937 por Luis Parrot.

Tras un período endeble durante la II Guerra Mundial, aparece en 1945 el segundo período fuerte, en el que por primera vez penetran ampliamente en Francia las ideas propiamente filosóficas de Ortega, apareciendo en un solo volumen, traducidas por Juan Babelon, tres obras de Ortega: *Ideas y Creencias*, *Esquema de las crisis* e *Historia como sistema*, a las que seguirán posteriormente otras, así como gran cantidad de artículos sobre Ortega en diversas revistas (*La vie intellectuelle*, *Preuves*, *Bulletin Hispanique*, etc.).

El tercer tiempo fuerte hay que situarlo en torno a la fecha de la muerte de Ortega, el 17 de octubre de 1955, con gran profusión de artículos en diversas revistas y periódicos. A finales de 1956 el profesor Alain Guy dedica a Ortega un capítulo de su obra *Les philosophes espagnols d'hier et d'au-*

jour'hui ²⁰. En 1957 aparece la obra de Carlos Cascalès *L'Humanisme d'Ortega y Gasset*, que es el primer libro completamente dedicado a Ortega, estudiando escrupulosamente su raciovitalismo y mostrando el puesto de Ortega dentro de la filosofía española contemporánea y de la filosofía mundial. A estos estudios se sucederán posteriormente otros de no menor mérito, así como diversas traducciones de sus obras.

El último período de reencuentro de Francia con Ortega se sitúa en la primavera de 1963. Este último período lo inaugura la obra del profesor A. Guy *Ortega y Gasset, critique d'Aristote* ²¹, obra que evidenciaba la fuerza de tecnicidad filosófica de un Ortega historiador de la filosofía, a partir especialmente de sus publicaciones póstumas y, sobre todo, de *La idea de Principio en Leibniz*, considerada por el autor como la obra metafísica más estructurada del opus orteguiano. Posteriormente seguirán toda una serie de trabajos del profesor A. Guy y de varios componentes del Equipo de Toulouse, incluyendo algunas tesinas de licenciatura y tesis de doctorado.

Tras este recorrido histórico-bibliográfico el profesor A. Guy concluyó afirmando que si el eco de la voz de Ortega parece haberse debilitado durante algún tiempo en la Hispanidad y en el mundo, no debe extrañarnos que suceda lo propio en Francia, donde, sin embargo, últimamente hay signos visibles e inequívocos del renacimiento raciovitalista. El purgatorio ha terminado, y la antorcha se mantiene, se acerca la reviviscencia. Podemos exclamar: «Ortega redivivus» ²².

B) *Instituciones españolas de Filosofía*. Este segundo grupo de ponencias tenía como misión dar a conocer diferentes órganos e instituciones que se dedican en España al estudio de la Filosofía. El grupo está compuesto por tres ponencias:

1. *Seminario Javier Zubiri: Orígenes, realizaciones, proyectos*, por Antonio Pintor Ramos de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Pintor explicó a grandes rasgos cómo funciona y qué es el *Seminario Javier Zubiri*, no sin antes dejar claro que no se trata de ninguna sociedad esotérica, ni de un grupo de fanáticos que se reúnen en ágape fraterno en torno al

20. Guy, A.: *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*. Losada, Buenos Aires 1966.

21. Guy, A.: *Ortega y Gasset, crítico de Aristóteles: La ambigüedad del modo de pensar peripatético juzgado por el raciovitalismo*. Espasa-Calpe (Colección Austral), Madrid 1968.

22. A este grupo pertenecían igualmente otras dos ponencias que no se leyeron por ausencia de los ponentes. En primer lugar, *Presencia de Ortega y Gasset en Alemania*, por Hans-Christiam Lucas, y, en segundo lugar, *Presencia de Ortega y Gasset en Argentina*, por Julio de Zan.

«gran sacerdote», sino de un grupo heterogéneo de personas, pertenecientes a generaciones diversas y provenientes de distintas ramas del saber, con modos de pensar distintos y hasta encontrados, y que participan de un interés común por el pensamiento de Zubiri.

A nivel de métodos de trabajo, se elabora un programa concreto anual, con textos bien determinados, sobre el que se trabaja. El Seminario colabora también con Zubiri en la exposición de su pensamiento, cuyo órgano de divulgación es la revista *Realistas*.

Finalizó este perfil afirmando, respecto a las obras de Zubiri, que terminada ya su trilogía sobre la *Inteligencia Humana*²³, se anuncia un volumen de lecciones inéditas, y que por el momento una monografía sistemática sobre el pensamiento de Zubiri le parecía prematura.

2. *El Centro Español de Investigaciones Fenomenológicas*, por Adolfo Arias Muñoz, profesor de Historia de La Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

De primicia informativa podemos calificar su exposición sobre el CEIF, ya que únicamente hacía unas semanas que se hallaba inscrito en el Registro General de Fundaciones Benéfico Docentes.

A lo largo de su exposición, Arias Muñoz trató de dar cumplida respuesta a las preguntas: ¿Qué es y cómo funciona el CEIF? ¿Cuáles son sus actividades, objetivos y proyectos?

En principio, y como objetivo general, el CEIF intenta llevar a cabo o desarrollar un estilo fenomenológico, sugerido por el mismo Husserl, que tiene máxima expresión en Merleau-Ponty, Sartre y Heidegger entre otros pensadores contemporáneos.

Como objetivos específicos se pueden señalar los siguientes:

- Promover estudios originales de fenomenología con aplicación del método de Husserl.
- Formación de investigadores en este campo y método.
- Organización de congresos y seminarios sobre temas fenomenológicos.
- Dar información de sus logros a la universidad, a los institutos de Bachillerato y a la opinión pública a través de la revista *Fragua*, órgano divulgativo del CEIF.

En el capítulo de los proyectos hay que anotar en primer lugar la creación

23. ZUBIRI, J.: *Inteligencia sentiente*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1980; *Inteligencia y Logos*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1982; *Inteligencia y Razón*. Alianza Editorial. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1983.

de un seminario de iniciación a la fenomenología, con orientaciones necesarias para saber qué es la fenomenología husserliana y sus derivaciones posteriores. En segundo lugar, la creación de un seminario de investigación bibliográfica que tendría como objetivo general la recopilación de distintos materiales bibliográficos de fenomenología y más específicamente la recopilación del material bibliográfico de la investigación fenomenológica en España. En tercer lugar, se trataría de crear un seminario sobre *La fenomenología y la crisis del hombre contemporáneo*, a desarrollar en diversas fases. Finalmente, otro de sus proyectos lo constituye el firme propósito de patrocinar y convocar anualmente congresos que faciliten el diálogo entre corrientes filosóficas. A este respecto, cabe señalar que hay en perspectiva la celebración de dos congresos de carácter nacional en Madrid, uno en 1983, cuyo tema será *La fenomenología en España y la fenomenología hoy*, y el otro en 1984, sobre *La fenomenología en la crisis del hombre contemporáneo*.

Además de las dos ponencias anteriormente reseñadas hubo una tercera a cargo de Laureano Robles sobre *La Societat Catalana de Filosofia*.

C) *Áreas o disciplinas*. El contenido de este apartado había recaído este año en la *Filosofía del Derecho* y en la *Ética*, con un total de dos ponencias, una a cargo de José Delgado Pinto sobre *La filosofía del Derecho en España desde la Guerra Civil hasta nuestros días*, y la otra de Eusebio Fernández sobre *Enseñanza de la Ética en la Universidad Española*. Este apartado quedó vacante, ya que ninguna de las ponencias llegó a tiempo al SEMINARIO.

III

DIDÁCTICA Y METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA EN LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

Bajo este tema general se engloban las siguientes ponencias:

1. *Modelos de reflexión ética en la historia reciente*, por Gilberto Gutiérrez López, de la Universidad de Granada.

Valiéndose de once obras destinadas a servir de texto para los estudios de Ética y Moral en el Bachillerato, intentó hacer un examen, que podríamos denominar metaético, de las concepciones teóricas que sobre filosofía moral se sostienen en un cualificado sector de nuestras instituciones docentes.

En dicho examen cuestionó algunos de los cometidos y funciones de la Ética en el Bachillerato, cuyo logro parece ser preocupación constante de los autores de los textos. Igualmente, señaló la necesidad de una distinción clara

entre Ética, Metaética y Moral, ya que en los textos sobreabundan las imprecisiones conceptuales al definir Ética y Moral, existiendo incluso algunos textos que no llegan ni a señalar dicha distinción.

Finalmente, hizo especial hincapié en las diferencias radicales que existen en los diversos textos a la hora de presentar la materia (temario oficial), diferencias que se patentizan, en primer lugar, en la estructura del discurso expositivo con utilización de diversos recursos estilísticos e iconográficos, y, en segundo lugar, estas diferencias se aprecian especialmente, en el grado de autonomía conceptual que los distintos textos atribuyen a la ética frente al discurso científico.

2. *El puesto de la Filosofía en las Escuelas del Magisterio: Problemas y perspectivas*, por José Luis Mora del Centro Universitario del Profesorado de Segovia.

Constató en primer lugar la situación regresiva que los estudios de Filosofía tienen en las Escuelas de Magisterio. Como posibles causas de dicha regresión apuntó las siguientes:

— En primer lugar la propia trayectoria de las Escuelas de Magisterio como instituciones a través de los distintos Planes de Enseñanza, trayectoria que en todo momento ha estado sujeta a intereses ideológicos y corporativos.

— En segundo lugar, contribuye a este estado de regresión de la Filosofía, la articulación de ésta en áreas de conocimiento afines, como pueden ser la Psicología y la Sociología de la Educación, con los consiguientes problemas interdisciplinarios epistemológico-académicos con dichas materias afines.

Por otro lado, la Filosofía se asimila también a la Filosofía de la Educación y a la Teoría de la Educación. En este campo de la Pedagogía se dan, no obstante, varias perspectivas, desde quienes defienden el carácter normativo de la Filosofía de la Educación, hasta los que defienden la no utilización para nada de tales conocimientos normativos, pasando por quienes reducen la Filosofía de la Educación a una tarea coordinadora y reguladora de todos los saberes.

Finalmente, señaló tres niveles de aproximación al problema:

— Una aproximación externa, en la que lo que importa es ver el puesto de la Filosofía en la educación.

— Una segunda aproximación, en la que se trataría la Filosofía como educación, como condensadora de la intención del hombre por llegar a la verdad.

— En tercer lugar, cabría una aproximación a la Filosofía de la Educación a través de dos funciones: como reflexión epistemológica sobre saberes y quehaceres, y en cuanto supone un intento de mostrar la estructura antropológica del hombre y de exponer el tipo de antropología que subyace a las pedagogías actuales.

3. *La Enseñanza de la Filosofía en el Bachillerato: Análisis actual y discusión de perspectivas*, por Rafael Jerez Mir, catedrático de Filosofía y director del Instituto Gran Capitán de Madrid.

La Filosofía de un pueblo es el mejor resumen de su experiencia histórica, y su producción se halla condicionada por el alcance social de su difusión: de ahí la importancia de la enseñanza de la Filosofía en el Bachillerato español actual en tanto que principal soporte institucional para esa difusión. Esta constatación y la crisis actual de la Filosofía urgen la discusión sobre la enseñanza de la Filosofía en el Bachillerato: su análisis actual y sus posibles perspectivas.

Un análisis histórico del siglo XIX y primera mitad del XX arroja como resultado una enseñanza ideologizada y claramente dual: formación académica para las minorías rectoras, por un lado, y, por otro, formación laboral, en el empleo, para la mayoría de los trabajadores manuales. Este tipo dual de enseñanza se ha mantenido hasta la actualidad, donde todavía persisten, por un lado, la formación profesional, como saber de tontos, y, por otro, la formación universitaria y «preuniversitaria».

Pasando a un análisis actual de la situación, lo primero que llama la atención al examinar la enseñanza de la Filosofía en el Bachillerato es la polémica sobre sus objetivos, con la contraposición corriente entre una filosofía académica y magistrocéntrica y una filosofía de la «vida cotidiana» y paidocéntrica.

Ante esto, concluyó Jerez Mir, la suerte futura de la Filosofía en el Bachillerato va a depender de una doble opción: de que se imponga un auténtico Bachillerato «Unificado y Polivalente», junto a una Formación Profesional, académicamente muy flexible y estrechamente vinculada a las necesidades de la producción y del mercado, con una gestión administrativa y política muy descentralizada y en manos de los órganos de gobierno y de los agentes socioeconómicos regionales y locales; o de que se destruya el Bachillerato, al seguir imponiéndose el mismo tratamiento puramente administrativo y corporativista.

Si se impone la primera tendencia, la Filosofía tendrá un lugar insustituible en el Bachillerato futuro. En caso de consolidarse la segunda opción, se agravarán los males actuales de la Filosofía, pudiendo quedar reducida a algún tipo de enseñanzas de Ética y Moral. Si esto ocurre y la enseñanza de la Filosofía en La Universidad no mejora, el porvenir de la Filosofía Española será bastante más miserable que el presente.

4. *Didáctica de la Ética en el Bachillerato y concepto de racionalidad*, por Francisco Rodrigo Mata catedrático de Filosofía del Instituto Torres Villarroel de Salamanca.

Plantear este problema supone, en principio, prescribir los fines y medios de la enseñanza de la Ética. Preguntarse por una didáctica es preguntarse por un *código*, y dado que tanto Didáctica como Ética son saberes relativos a *códigos* se hace necesario preguntarse qué es un *código*. Entre las características que integran la noción de *código* señaló:

- es una convención cultural,
- a la que deben someterse los que se comunican
- con la existencia de una dialéctica entre código y mensaje.

Todo *código* exige, a su vez, una tensión entre eficacia y justificación. El filósofo no pretende edificar un *código*, sino constituirlo, justificarlo. No se trata de demostrar que tal código deba ser mantenido o no, sino que se trata de mostrar su racionalidad o, lo que es lo mismo, descubrir su irracionalidad.

Frente a los modelos justificativos de las *buenas razones* (Toulmin) ²⁴, el *preferidor original* (Rawls) ²⁵, el *preferidor radical* (Muguerza) ²⁶, el *preferidor engagé* (Sacristán) o el *militante político* (Quintanilla) ²⁷, Rodrigo Mata afirmó que justificar racionalmente un código debe consistir en mostrar su irracionalidad dialogando teóricamente.

A la hora de esbozar una didáctica racional de la Ética en el Bachillerato, presentó y describió someramente tres paradigmas didácticos. El *paradigma ético*, cuyo fin es establecer verdades objetivas y mantener las instituciones. Fundado en una concepción dogmática de la verdad, es el paradigma dominante de la Ética en el Bachillerato. El *paradigma táctico* que trataría de dotar al alumno de estrategias para descifrar los enigmas de la Naturaleza. Parte del supuesto gnoseológico del relativismo y su modelo ontológico sería dialéctico. Finalmente, el *paradigma dialógico* o *socrático*, cuyo fin es el conocimiento de sí mismo y el autodomínio. Se apoya en una concepción escéptica de la verdad. Desde este paradigma la educación no tiene un sentido trófico, pues busca formar hombres que obren sabiamente, que sean sabios.

El problema que se plantea ahora es el de establecer criterios de racionalidad interparadigmática. ¿Qué criterios hemos de emplear para decidir por uno u otro de los paradigmas citados? Un paradigma didáctico es racional cuando

24. TOULMIN, S.: *El puesto de la razón en la Ética*. Revista de Occidente, Madrid 1964.

25. RAWLS, J.: *Teoría de la justicia*. (Traducción de María Dolores González). Fondo de Cultura Económica, Méjico 1979.

26. MUGUERZA, J.: *La razón sin esperanza*. Taurus, Madrid 1977.

27. QUINTANILLA, M. A.: *Sobre el concepto de Razón*, «Zona Abierta», III (1975), 49-59; *A favor de la Razón*. Taurus, Madrid 1981.

presupone la libertad de los personajes y tiene como fin la libertad de la cultura. Por tanto, un paradigma será tanto más racional cuanto más pluralista, reflexivo y participativo sea.

El fin didáctico fundamental será lograr una sociedad cuyos miembros adopten una actitud ética ante la vida. La concreción de estos fines equivale a una especificación de lo que se puede entender por actitud ética: actitud intelectual, de participación, dialógica y crítica.

IV

CONMEMORACIONES

Esta parte del SEMINARIO estuvo ocupada por un buen número de ponencias dedicadas a tres pensadores españoles cuyo centenario celebramos este año: *Eugenio D'Ors*, *José Ortega y Gasset* y *Juan Zaragüeta*.

A) *Eugenio D'Ors*. Tres fueron las ponencias dedicadas al pensador catalán.

1. *La etapa barcelonesa de Eugenio D'Ors*, por Jaime Roura Roca.

Restringió un poco el contenido del título de la ponencia al centrarse solamente en la tarea filosófica de D'Ors en el año 1908-1909, a través de dos extensas *Memorias* todavía inéditas.

La primera *Memoria* (1908) consta de nueve capítulos, de los que merece especial mención el primero, titulado *Epistemología o Lógica de la Ciencia*, en el que aparece un panorama de las diversas corrientes epistemológicas que existían en Europa a primeros de siglo. En dicho panorama destaca la extensión dedicada a *Bergson*, junto al cual aparecen nombres como *H. Poincaré* y *P. Duhem*. Sin embargo, el peso de la autoridad se lo llevan el físico matemático *Sir William Thomson* (Lord Kelvin) y el biólogo francés *Félix Le Dantec* a cuyas clases había asistido D'Ors el año anterior.

La segunda *Memoria* (1909) trata de un programa razonado de un posible curso de *Propedéutica científica o Introducción a la vida científica*. En ella muestra D'Ors la íntima relación en que se encontraban filosofía y ciencia en las nuevas corrientes epistemológicas nacidas como reacción contra el positivismo.

El programa comprendía temas teóricos e históricos. Los primeros, calificados globalmente como *Lógica general y metodología*, estaban subdivididos en cuatro apartados: *Lógica genética*, *Lógica formal*, *Epistemología* y *Metodología*. Los temas históricos los clasifica en tres apartados: La ciencia *more geométrico*, la ciencia *more mecánico* y la ciencia *more estético*.

Para Jaime Roura, ambas *Memorias* pueden dar razón de la vertiente epistemológica que tuvo siempre la filosofía orsiana, así como de la preferencia que Ors siempre sintió por aquellos filósofos de formación científica, no menos que de su especial inclinación hacia aquellos que se encontraban en una línea espiritualista, como *Duhem, Bergson, Meyerson*, etc.

2. *El saber estético lúdico de Eugenio D'Ors*, por Luis Jiménez Moreno.

Jiménez Moreno presentó al gran filósofo catalán como un *ilustrado* que lucha por la *clarificación (Heliomaquia)*, abierto a todo tipo de acontecimientos culturales, sociales y filosóficos, pero con una preocupación muy definida por el surgir de la dimensión sapiencial del hombre integral como '*homo sapiens*', contando con la diversificación de *homo faber* y *homo ludens*.

A fin de realizarse, cada hombre tiene la disposición a vivir filosóficamente, con una dinámica filosófica no ajena a la dinámica propia de la vida, ya que filosofía y vida no pueden excluirse sin prejuicio para ambas. A esta dinámica vital hay que unir el *espíritu*, significado en el fuego, cuya presencia reclama una asistencia colectiva y creadora. Por esto, si bien D'Ors valorará la ciencia moderna con todo su provecho, criticará al positivismo, que representaba la superstición del resultado por encima del *espíritu* creador.

Al igual que aúna filosofía y realidad, exigiéndole a aquélla ser dinámica como ésta, quiere aunar también saber filosófico y estética, de modo que la epistemología se constituye como una parte de la estética.

D'Ors señala una triple dimensión que integra al hombre, compuesta por «el hombre que piensa, trabaja y juega». Por una parte está el esfuerzo necesario y por otra la apertura creadora y libre, que se caracteriza con el juego. Todo ello en el marco de un *intelectualismo, expresado en su fórmula biológica de la lógica*, que tiende siempre a poner de manifiesto *lo eterno* que hay en cada acontecimiento.

Finalmente, señaló Jiménez Moreno que se puede descubrir algún matiz de escándalo anacrónico, en algunos acentos intelectualistas, cuando tan presente tiene *la cultura histórica y la vida*, lo cual hace de Eugenio D'Ors filósofo de gran personalidad e influencia en su entorno, pero complejo y difícil de simplificar.

3. *Filosofía y concepción de la historia en Eugenio D'Ors*, por Jorge M. Ayala, de la Universidad de Zaragoza.

Comenzó señalando que el pensamiento español de primeros de siglo tiene tres mentes privilegiadas: *Unamuno* (el alma), *D'Ors* (la forma) y *Ortega* (la conciencia). Posteriormente afirmó que no pretendía presentar en su exposi-

ción el resumen del pensamiento de D'Ors, sino relacionar y señalar la proximidad de *Ortega* y *D'Ors*, del buscador de la conciencia y del propulsor de la forma. Para ello fue señalando una serie de características propias de ambos pensadores.

Se refirió en primer lugar a *Ortega*, de quien afirmó que sin romper con la tradición filosófica en la que se encontraba, compuso un nivel de originalidad, convirtiendo al contenido filosófico en un modo de pensar. Señaló igualmente su carácter polifacético, su dispersión y asistematismo, afirmando que *Ortega* no construye sistema porque lo suyo no es definir, sino descubrir caminos. *Ortega* no enseña verdades, sino a descubrir verdades.

Al referirse a *D'Ors* señaló su intelectualismo postpragmático, que limó a la razón de todo residuo de racionalismo, considerando, de paso, como un fallo la división orsiana del hombre en tres dimensiones.

Entre los puntos de coincidencia, además del hecho de ser dos figuras preeminentes, señaló la preocupación de ambos por formar una historiología que les permitiese captar el sentido de la Historia. Ambos sienten la necesidad de la historiología para comprender los hechos históricos, aunque en este campo el dinamismo de *Ortega* contrasta con un cierto estatismo de *D'Ors*, más espiritualista, para quien el hombre es héroe o ángel en potencia, y es la Historia el proceso que le lleva a conseguir aquello que debe ser.

B) *José Ortega y Gasset* (1883-1955). Entre los tres pensadores cuyo centenario celebramos este año y que han sido objeto de estudio en el SEMINARIO, sin duda alguna, al que más ponencias se le dedicaron fue a *Ortega*, con un total de ocho en esta parte.

1. *La sociología en Ortega*, por Jesús María Vázquez, catedrático de la Universidad de Salamanca.

A su juicio, el título vendría mejor expresado como *Apuntes sobre la ciencia sociológica en la obra de Ortega y Gasset*.

El objetivo de la ponencia se centró en la siguiente tesis: Las obras de *Ortega* y *Gasset* muestran el erróneo juicio de que *no era sociólogo*²⁸. Frente a esta tesis negativa estamos obligados a ponderar las aportaciones de *Ortega* a la teoría sociológica y ofrecer una respuesta razonada valorativa. En resumen, se trata de mostrar que *Ortega* sí era sociólogo, aunque no empírico, sino teórico. A este fin analizó una serie de *indicios* que mostrarán el talante sociológico de *Ortega*.

28. Esta tesis negativa es mantenida por A. PERPIÑA en su artículo *El pensamiento sociológico de Ortega y Gasset*, «Arbor», XLVIII (1961) 253-280.

Muchas de las posiciones orteguianas afectan directamente al cuerpo teórico de la sociología. La escuela francesa de *Durkheim* influye en *Ortega* ayudando a configurar el ideario sociológico orteguiano a través de la idea de que *lo social* es un sistema de usos que se imponen al individuo, que le viene de fuera, moldeando su vida y alma.

Por otro lado, el análisis de las obras de *Ortega* permite entresacar cuestiones que atañen directamente a la problemática de la teoría sociológica actual, puestas de manifiesto por la cantidad de términos eminentemente sociológicos extraídos de sus obras ²⁹. Esto es tanto más significativo, cuanto que el cien por cien de dichos términos se encuentran incluidos en el *Diccionario de Ciencias Sociales* (1975-76) ³⁰.

Estos indicios, unidos a la apoyatura documental de los autores que han estudiado la vertiente sociológica de *Ortega*, son prueba evidente de cómo nuestro autor obtiene por méritos propios la consideración de sociólogo.

Pasando ya a la aportación concreta de *Ortega* a la Sociología, analizó tres ideas básicas del pensamiento orteguiano: el tema de *las masas*, el *concepto de generación* y la *concepción orteguiana de lo social* ³¹.

El tema de *las masas* lo desarrolla *Ortega* en relación con la crisis que en su momento viven tanto la sociedad española como el mundo occidental. En su obra más conocida *La rebelión de las masas*, nota cómo las masas no son sólo un fenómeno numérico de multitud, sino un fenómeno más bien cualitativo, el del *hombre indiferenciado*, el de lo *mostrenco social*, cuya rebelión desemboca en la barbarie y ausencia de normas, en la disociación y falta de convivencia, en el odio a todo lo que no sea masa.

Por rebelión de las masas no entiende *Ortega* revolución del proletariado, ni concentración de la población en muchedumbres, sino el creciente aumento del número y poder del *hombre-masa*, caracterizado por la libre expansión de sus deseos vitales y por no apelar de sí mismo a ninguna instancia superior.

La teoría de las generaciones la desarrolla *Ortega* como una realidad primaria para comprender el proceso histórico y social. De aquí el valor historiológicamente capital que tiene el concepto de *generación*. Para comprender

29. Entre estos términos se pueden señalar como más representativos los siguientes: Aristocracia, burguesía, burocracia, cultura, generación, gente, hombre-masa, minorías, mito-tabú, moda, modernidad, opinión pública, pautas de comportamiento, plebe, social, sociedad, técnica, trabajo, usos, utopías, valor, etc.

30. *Diccionario de Ciencias Sociales*. I y II. Unesco. Institutos de Estudios Políticos, Madrid 1975-76.

31. Hay además otra serie de ideas de interés sociológico en las obras de *Ortega*, como pueden ser las que aparecen en *La deshumanización del Arte* (1925) y en *Meditación de la técnica* (1939).

esta importancia de la generación, hay que tener en cuenta que las transformaciones industriales o políticas dependen de la ideología, gusto y moralidad de los contemporáneos, consecuencias de la *sensibilidad vital*. Las generaciones suponen variaciones en esa *sensibilidad*, históricamente decisiva. Su espíritu depende de la integración de lo recibido de la generación precedente, del flujo de su precedente y de su propia espontaneidad. De este modo se configuran *épocas cumulativas*, en las que predomina lo recibido y los jóvenes se pliegan a los mayores, y *épocas eliminatorias y polémicas*, tiempos de espontaneidad en que lo viejo queda a un lado. Ortega señala que la tonalidad histórica varía cada quince años, que es el espacio temporal de una generación, dentro de la cual hay siempre una minoría selecta que comparte con los individuos vulgares la sensibilidad generacional peculiar.

Respecto al tema de *lo social*, hay en *Ortega* una honda preocupación por el camino de la tortuosa definición de lo social. Para *Ortega* es primordial esta tarea definitoria de lo social, de modo que hemos de «esforzarnos denodadamente, sin excusa, en precisarnos qué es lo social, qué es la sociedad»³².

En la obra *El hombre y la gente*, considera que lo social pertenece al mundo de la gente, al mundo impersonal de todos y de nadie determinado. Los hechos constitutivos de la vida social son *los usos*, acciones que nos encontramos como formas de conducta o realidades extraindividuales, que ejecutamos bajo presión social y que tienen un contenido ininteligible. Son estos usos los que nos obligan a vivir a la altura de los tiempos mediante la herencia del pasado y, automatizando parte de nuestra conducta, permiten que concentremos nuestra vida personal y creadora cara al futuro. Lo social no es, pues, un hecho de la vida humana ensimismada en su soledad, puesto que la vida social no es humanitaria, sino desalmada.

2. *El pensamiento pedagógico de Ortega*, por José García Carrasco.

En primer lugar se refirió a la intencionalidad educativa del pensamiento orteguiano, afirmando que *Ortega* ha tenido la feliz idea de hacer importantes a los pedagogos siendo él filósofo, pues convirtió el problema de España en un problema pedagógico. El problema nacional español es, ciertamente, pedagógico, es un problema educativo, de alta cultura³³. La meta de esta educación ha de ser hacer más humanidad, hacer más cultura.

Educación y europeización, he aquí dos labores urgentes. Ortega iguala

32. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. Revista de Occidente, Madrid 1970², V, 297.

33. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. I, 84.

Europa a ciencia ³⁴ y España a inconsciencia ³⁵, y por ello el problema español adquiere un carácter genuino. «Lo genuino, lo característico de nuestro problema pedagógico, es que necesitamos primero educar unos pocos de hombres de ciencia, suscitar siquiera una sombra de preocupaciones científicas y que sin esta previa obra el resto de la acción pedagógica será vano, imposible, sin sentido» ³⁶. A partir de aquí, la misión del intelectual se constituye en *estribillo orteguiano*, en cuanto representante de la individualidad, cuyo fomento es, para Ortega, la única solución a la enfermedad de la raza española.

En medio de este proyecto pedagógico, *Ortega* concede a la Universidad las misiones de: *enseñanza de las profesiones intelectuales, acopio de ciencia, investigación científica y preparación de futuros investigadores y enseñanza y creación de cultura* ³⁷.

La Universidad española ha mitificado el lenguaje de la investigación en detrimento de las restantes misiones y principalmente de la cultura, padeciendo hoy de un vicio de *cientismo*: «Ha sido desastrosa la tendencia que ha llevado el predominio de la *investigación* en la Universidad. Ella ha sido la causa de que se elimine lo principal: la cultura» ³⁸. Además de este vicio cientista ha influido negativamente para la cultura la fuerte compartimentación de facultades que existe en la Universidad española.

3. *Ortega y Gasset y la lógica formal*, por Vicente Muñoz Delegado, de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Inió su exposición recalcando la importancia de *Ortega* para la lógica, si bien esta importancia hay que situarla en el campo de la filosofía de la lógica, ya que para la lógica, desde el punto de vista estrictamente técnico, se puede afirmar que *Ortega* carece de interés.

En la primera parte de su ponencia pasó revista a la lógica en España desde 1911 a 1955, señalando, en primer lugar, la importancia que tuvieron, como pioneros, algunos profesores de institutos (Joaquín Carreras Artau, Antonio Linares Herrera, Maldonado Guevara, Manuel Cardenal, etc.) que introducen el neopositivismo en España, y que son prueba manifiesta del interés que la lógica va suscitando en España.

Posteriormente se refirió a los Seminarios y Universidades de la Iglesia,

34. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. I, 102; IV, 350.

35. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. I, 105.

36. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. I, 103.

37. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. IV, 313-352.

38. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. IV, 339.

donde se da una convivencia entre lógica neoescolástica, preceptuada por los pontífices con prescripción del método escolástico y la forma silogística, y la preocupación por la asimilación del pensamiento moderno, con lo cual se produce un acercamiento entre lógica escolástica y lógica moderna³⁹. En este mismo ambiente católico señaló la importancia del CEU (Centro de Estudios Universitarios) y del Colegio Cántabro de Santander, donde hombres de la talla de Juan David García Bacca y Javier Zubiri dieron cursos de lógica moderna y teoría de la ciencia.

En tercer lugar analizó el estado de la lógica en las Universidades del Estado, centrándose especialmente en las de Madrid y Barcelona. En Madrid el centro de atracción estaba en la *fenomenología, filosofía de los valores, el vitalismo de Ortega y el existencialismo*, que ya empezaba a despertar cierto interés. El titular de lógica es desde 1912 Julián Besteiro y Fernández (1870-1940), quien nada más ganar la cátedra publicará *Los juicios sintéticos a priori desde el punto de vista lógico* (1912) y la traducción de la *Lógica* de Abel Rey⁴⁰, que será el libro de texto en su cátedra.

En Madrid predomina, pues, la lógica fenomenológica, mientras que Besteiro, en su filosofía de la lógica, se acerca al positivismo clásico⁴¹, siendo Zubiri el que está más al día en lógica formal moderna.

En Barcelona, en cambio, hay un ambiente generalizado de interés por la lógica, cuyo titular, Joaquín Xirau y Palau (1895-1946), se interesa por los problemas de la filosofía de la lógica y de la inducción. Sin embargo, la máxima figura de este período y el iniciador de la lógica matemática en nuestras universidades es García Bacca con su *Introducción a la logística* (1934) y la *Introducción a la lógica moderna* (1936) por citar alguno de sus eminentes y numerosos trabajos.

Igualmente se refirió al eco alcanzado por la lógica en las revistas de las Facultades de Letras y de Ciencias, con un desigual interés por la misma⁴².

39. Ejemplos de esta apertura y acercamiento serán, en Roma, I. M. BOCHENSKI: *Nove lezioni di logica simbolica* (Roma, 1938) y *Compendium lectionum logicae* (Roma, 1935-36) y, en Lovaina, R. FEYS que interpreta a Bertan Russell y publica los primeros manuales de logística en francés.

40. Esta obra explica la nueva lógica, a la que denomina logística, desde Hamilton y desde la Escuela Inglesa, y considera demasiado estrecha la lógica de clases que identifica con la de Aristóteles. Es muy pobre en lógica formal, abundando en cambio en teoría del conocimiento científico y en metodología de las ciencias.

41. Este acercamiento al positivismo por parte de Besteiro hay que achacárselo en gran medida a la influencia de su maestro Urbano González Serrano, cuyo manual de *Psicología, Lógica y Ética* (1880-1887) tiende bastante al positivismo.

42. Para una información más completa y detallada sobre el estado de la lógica en España durante esta época y con abundante bibliografía véase MUÑOZ DELGADO, V.: *Notas para la historia de la lógica durante la Segunda República Española (1931-1939)*, «Religión y Cultura», XXVI (1980), 893-931.

En la segunda parte de su ponencia se centró en la labor de Ortega, quien aboga por una reforma radical de la filosofía, desde sus cimientos, ya que ha cometido el error fundamental de tener en cuenta únicamente la dimensión del conocer, identificando a menudo *pensamiento y conocimiento* y *pensamiento y pensamiento lógico*. Para Ortega, ni la mera actividad intelectual, ni los esquemas lógicos son ejemplos plenarios del pensamiento. El error consiste en creer que todo pensamiento es, por fuerza, conocimiento y en separar la razón y el intelecto de la vida.

Paralela a esta reforma de la filosofía corre, para Ortega, la reforma de la lógica, a la que critica duramente tachándola de *masa ocultadora del auténtico pensamiento*. «En ella la ocultación consiste en una esquematización. La lógica suplanta la infinita morfología del Pensamiento por una sola de sus formas: el pensamiento *lógico*, es decir, el pensamiento en que se dan ciertos caracteres— ser idéntico a sí mismo, evitar la contradicción y excluir un tercer término entre lo *verdadero* y lo *falso*»⁴³.

Hay que echar por la borda los famosos principios (identidad, contradicción y tercio excluso) y sustituir la lógica pura y clásica por la lógica real y vital, que se rige por las leyes de la vida misma. «Retirada la pantalla del pensar lógico como único representante del Pensamiento, nos aparece éste en su autenticidad consistiendo por fuerza en alguna otra cosa que exclusivamente en identidad, no contradicción y tercio excluso»⁴⁴.

La vida es cambio y flexibilidad y, en consonancia con esto, la lógica vital debe ser también esencialmente cambiante hasta la contradicción y, a veces, indecisa o indiferente a base de conceptos *ocasionales*.

Un intento de construcción de esta lógica vital lo constituye la obra de M. Granel *Lógica* (1949). Granel, tras tachar la lógica clásica de *monstruo parmenideo*, criticando así el estatismo de la lógica, aboga por el triunfo de Heráclito, por una lógica dinámica de la Razón Vital. Para Granel el desarrollo implícito de la lógica caminaba a un tipo de lógica que encajaba con Ortega. El problema consiste ahora en construir la lógica orteguiana, ya que no es una lógica hecha. La lógica de la Razón Vital es una lógica todavía carente de reglas formales operativas y de perfilados esquemas que guíen el proceso deductivo. No es una efectiva y ya creada lógica del presente, porque lo suyo es el porvenir. En efecto, desde ahora siempre será para el lógico algo así como el punto de arranque de sus nuevas investigaciones.

43. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. V, 527.

44. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. V, 528-529; IV, 538.

4. *El hegelianismo de Ortega*, por Ramiro Flórez.

Inició su ponencia matizando el título de la misma, pareciéndole más adecuado el título *El Hegel de Ortega* que el anunciado. Más que de formación hegeliana de Ortega, hay que hablar del modo de recuperación que tiene Ortega respecto a Hegel.

En primer lugar se refirió a algunas de las alabanzas con que Ortega obsequió a Hegel, y que no se encuentran en los escritos de Ortega dedicados expresamente a Hegel. Ortega habla de Hegel en términos de *autoritario, imponente, duro, constructor situado en la línea de carácter de César*, denominando su filosofía como *filosofía imperial cesárea*, aunque detrás de todas estas denominaciones se ve la influencia de Dilthey.

A pesar de esta influencia, es clara la importancia que Hegel tiene para Ortega, para quien es uno de los cuatro o cinco filósofos mayores del planeta tierra.

En los escritos de Ortega sobre Hegel, concretamente en *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la Historiología*, Ortega da gran importancia a Hegel y a su averiguación de que «pensamos con las cosas»⁴⁵, que «la razón determinada es la cosa misma»⁴⁶. A la vez que este reconocimiento Ortega, en dicha obra, se rebela contra Hegel. La filosofía de Hegel es, en uno u otro sentido, lógica y opera mediante un movimiento de puros conceptos lógicos, pretendiendo deducir lógicamente los hechos a-lógicos. Ante esto no hay duda que la Historia debe rebelarse contra su intolerable imperialismo, y nosotros «nos unimos a los historiadores en su *jacquerie* contra la llamada *filosofía del espíritu*, y, aliados con ellos, tomamos la Bastilla de este libro hegeliano»⁴⁷.

Ortega criticará igualmente a Hegel su ceguera cara al futuro en relación con el papel que asigna a América en el curso del pensamiento.

El profesor Ramiro Flórez concluyó afirmando que no se puede comprender la crítica de Ortega a la «razón racional» sin entender su comprensión de la dialéctica hegeliana y, a la vez, la crítica que Ortega hace a Hegel.

5. *Ortega y el problema de la verdad. Análisis de «La Idea de principio en Leibniz»*, por Mariano Álvarez Gómez⁴⁸.

6. *Ortega versus Heidegger*, por José Luis Molinuevo.

45. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. IV, 538.

46. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. IV, 539.

47. ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*. IV, 525.

48. En su ponencia Mariano Álvarez trató de hacer una reflexión y comentario sobre un texto de referencia, cuyo contenido versaba sobre *La verdad como acción de averiguar la realidad*.

7. *Buscando un Ortega desde dentro*, por Miguel Cruz Hernández ⁴⁹.
8. *El concepto de modernidad en Ortega*, por Gilbert Azam ⁵⁰.

C) *Juan Zaragüeta y Bengoechea*. (1883-1974). El pensamiento de Zaragüeta estuvo representado por una ponencia sobre su pensamiento filosófico en general.

1. *La obra filosófica de Juan Zaragüeta*, por Adolfo Cruz Alberich.

Tras unos datos biográficos sencillos, pero significativos, pasó a centrarse en su pensamiento filosófico, no sin antes advertir que la labor de Zaragüeta comprende numerosas facetas concomitantes o extrínsecas a la filosofía que quedarán al margen de su exposición.

Para poder comprender el valor de la filosofía de Zaragüeta debemos preguntarnos acerca del tipo de filosofía que existía en España a principios de siglo. El panorama no era muy halagüeño que digamos: con un Salmerón, siempre más ecléctico que krausista y muy influido por el positivismo francés, se había cerrado la aventura ética y dialéctica del krausismo. Ortega no había iniciado aún su magisterio, aunque ya había dado prueba de su agudeza. El inquietante pensamiento de Unamuno aparecía como un mero ingrediente literario del Rector salmantino. La escolástica se movía entonces por los áridos y estériles páramos de Fr. Ceferino González y el documentado, pero pesadísimo, manual neo-suareciano del P. Urráburu.

Ante semejante panorama, Zaragüeta realizó la no pequeña aventura de buscar primero en Lovaina la escuela más abierta de la neoescolástica y después traerla a España.

Pasando ya a la dialéctica filosófica de Zaragüeta, señaló varios momentos ⁵¹:

En un primer momento, el contacto con el pensamiento contemporáneo proporcionará a Zaragüeta la recepción de la filosofía de Bergson y de la Fenomenología.

49. Esta ponencia no se leyó en el SEMINARIO, aunque sí había llegado a tiempo al mismo.

50. Esta ponencia fue leída por Marie Laffranque. Además de las ponencias citadas había programada otra a cargo del profesor Miguel Ángel Quintanilla sobre el tema *Teoría de la ciencia en Ortega y Gasset*.

51. Estos momentos se pueden apreciar en la obra, en tres volúmenes, en que sistematizó Zaragüeta su concepción de la filosofía. ZARAGÜETA, J.: *Filosofía y Vida* (I. *La vida mental*; II. *Problemas y Métodos*; III. *Soluciones*). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid 1957.

Un segundo momento, tiene como punto de partida el concepto de *realidad concreta*. Ésta aparece dada como doble: por un lado está la realidad material y corpórea y por otro la realidad mental, tan realidad como la corpórea y que además incluye a aquélla, recibida formalmente por la mental.

Sentado el principio de que la mente humana es capaz de alcanzar la *realidad concreta*, la cual constituye la esencia misma de la vida y condición humana, Zaragüeta presenta un tercer momento del discurso filosófico: la ecuación entre *problemas y métodos*. Los problemas son instancias vitales que no podemos esquivar y que, de algún modo, el hombre resuelve. La diferencia entre una solución filosófica y otra que no lo es radica en dos elementos: en tener o no conciencia del origen y modo de solución, y en la aplicación o no de una metodología acorde con la naturaleza de las realidades problemáticas. Según sean los problemas, así serán los métodos.

El último momento de la dialéctica filosófica de Zaragüeta es la resolución genético-teleológica de los problemas, método por antonomasia capaz de resolver la antinomia gnoseológica subjetivismo-objetivismo. Además, dicho método le va a servir para resolver la oposición idealismo-realismo, y para analizar la índole del ser personal del hombre, de su condición ética y de la fundamentación de los *preambula fidei* que permiten el acceso a la existencia de Dios.

Este simple esquema de la dialéctica filosófica de Zaragüeta, visto desde la perspectiva de su tiempo, permite afirmar al menos que su obra y pensamiento merecen un estudio crítico global.

V

VARIA

Esta última parte del SEMINARIO incluye toda una serie de trabajos cuya característica general es su diversidad temática. Así en dicha parte se incluyen las siguientes ponencias:

1. *Hombres y documentos de la Filosofía Española*, por Gonzalo Díaz Díaz ⁵².

52. Esta ponencia fue una presentación pública de su obra: *Hombres y documentos de la Filosofía Española*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Luis Vives de Filosofía Madrid 1980. Vol. I (A + B). La obra se compone de dos partes: La primera incluye un catálogo bio-bibliográfico, en ocho volúmenes, de los filósofos nacidos en la Península. La segunda parte, ocupada por un noveno volumen, estará constituida por una serie de índices complementarios: uno de materias que reunirá orgánicamente los libros y manuscritos recogidos a lo largo de

2. *Urbano González Serrano (1848-1904) y la divulgación de la psicología contemporánea en España*, por Antonio Jiménez.
3. *Notas para la caracterización del catolicismo liberal en España en la segunda mitad del XIX: El Krausismo*, por Teresa Rodríguez de Lecea.
4. *Federico de Castro y Fernández: Primera aparición pública del krausismo en Sevilla*, por Juan López Álvarez.
5. Un grupo de comunicaciones del grupo de Toulouse:
 - *Legende et tradition selon José Ferrater Mora*, por Reine Guy, leída en el SEMINARIO por Alain Guy.
 - *El plan de estudios de Pedro Juan Núñez*, por André Gallego.
 - *María Zambrano y la cuestión del estoicismo español*, por Marie Laf-franque.

VI

CONCLUSIÓN

En la última sesión del SEMINARIO se hizo una ligera autocrítica, reconociéndose como fallos principales el excesivo recargo del programa que tuvo como consecuencia inmediata la reducción a la mínima expresión de los debates que, en la mayoría de los casos, quedaron en mero intercambio de preguntas y respuestas, y, por otro lado, el constante peregrinaje de los ponentes así como algunas ausencias no justificadas de los mismos.

A la hora de buscar soluciones de cara al futuro, se apuntaron las siguientes:

- Distinguir entre ponencias y comunicaciones, distinción que ha estado ausente en este SEMINARIO.
- Disminuir la densidad del programa, reduciéndolo a una ponencia y dos comunicaciones diarias, con amplios márgenes de tiempo para el debate.
- Recortar el número de horas diarias, ya que se consideraron excesivas las ocho dedicadas en este SEMINARIO.

Desde el punto de vista del contenido, cabría señalar como conclusión dos puntos:

- En el SEMINARIO se ha puesto de manifiesto la originalidad de la filosofía

toda la obra; siguiéndole otros varios orientados a estructurar la vida y el pensamiento de los autores según líneas doctrinales, órdenes religiosas, lugar de origen, centros en los que llevaron a cabo su labor, etc. El autor quiere así presentar, desde diversas perspectivas, una panorámica de lo que ha sido el quehacer filosófico de los españoles desde los orígenes de nuestra cultura literaria hasta la actualidad.

de Ortega y su constatación como valor filosófico, tanto desde el punto de vista de la circunstancia española como desde la historia de la filosofía, cuya función parece ser dar luz a la vida, aunar teoría y praxis.

En segundo lugar, se constató la presencia activa del krausismo en la investigación sobre filosofía española.

Esto fue lo que dieron de sí estas jornadas filosóficas, en las que hay que destacar el empeño puesto por la organización para que este tipo de reuniones siga adelante. También hay que hacer notar que, tal vez por excesivo celo y por pretender abarcar mucho, se ha *apretado* poco, pues el excesivo número de ponencias y temas ha impedido el planteamiento y discusión de una serie de cuestiones de fondo.

De cualquier modo, pienso que bajo esto hay un camino recorrido, un camino que continúa y una ilusión por seguir caminando, por hacer *filosofía en común* que, en definitiva, es a lo que aquí se aspira. Al lado de este vivo afán por seguir creo que todas las autocríticas y defectos formales señalados son únicamente sendas motas de polvo en un lustroso mobiliario.

ROBERTO ALBARES ALBARES

Universidad de Salamanca, Enero de 1983