

Crónica de congresos

FILOSOFIA EN ESPAÑA 1978

I. Al que no quiere... filosofía, tres Congresos. El mes de marzo consiguió acaparar la atención de gran parte de las personas interesadas en la difusión de la filosofía de este país. Patrocinado por el ICE de la Autónoma de Madrid y con el título "*Contenidos, métodos y perspectivas de la filosofía contemporánea*", se concentra en Alicante del 6 al 10 de marzo un número muy elevado de profesores. En Alcalá de Henares y bajo los auspicios de la Universidad Complutense se reúnen desde el 27 de marzo al 1 de abril un grupo menor, pero también importante de profesores de filosofía. Finalmente, con un espíritu más independiente, si quiere decirse así, la ciudad de Burgos es a finales de marzo la sede del Congreso de filósofos Jóvenes que vienen celebrándose ininterrumpidamente desde 1963, en diferentes ciudades, con excepción de 1969 que hubo de aplazarse a causa del estado de excepción.

Sobre el Congreso de Filósofos Jóvenes que tenía por tema "*Filosofía y poder*" informó puntualmente a la opinión pública el conocido diario *El País*, por ello no insistiremos aquí sobre lo mismo. Gabriel Albiac, discípulo de Althusser, valoraba el encuentro como el Congreso de la decepción. La ausencia de los maestros era evidente. Alguno como el prof. Lledó sabemos que se encontraba enfermo, otros estuvieron con mucha prisa. Y sobre todo no se confirmó la presencia rumoreada insistentemente de los Michel Foucault¹, L. Althusser², o N. Poulantzas bien conocido por sus escritos sobre

1. B. HENRI-LEVY, CH. JAMBET, *Michel de Foucault*. Un dossier, un entretien. *Magazine Littéraire*, 101 (1975) 1-33.

2. L. ALTHUSSER, *Pour Marx*. Trad. castellana de M. Harnecker, Madrid 1973⁷. L. ALTHUSSER, *Eléments d'autocritique*. Trad. castellana de M. Barroso. Barcelona 1975. Roger-Pol DROIT, "Le cas Althusser". *Le Monde* 24-1-75.

la crisis del Estado y el poder. Quizá esta vez los maestros no quisieron hacer de "maestros pensadores"³.

Entre los asistentes extranjeros dejemos constancia del psicoanalista y pensador de origen griego Castoriadis, además de G. Labica, y Claude Lefort. Entre los españoles que queden como signo E. Trias⁴, F. Savater⁵, X. Rubert de Ventós⁶, Tomás Pollán, presidente del anterior Congreso, J. M. Laso, y un largo etc. Dada la simpatía que gozaba entre todos, y su alta calidad personal es preciso reseñar aquí la trágica desaparición del joven filósofo Alfredo Deaño⁷ que a sus 34 años ya se perfilaba y era en parte un extraordinario especialista en temas de lógica y filosofía analítica. Ahí queda también el homenaje en el que pronunciaron conferencias Carlos París G. Bueno, Javier Muguerza, Rubert de Ventós, etc., y también el recuerdo organizado por la Universidad de Oviedo donde realizó sus primeros estudios.

II. El Congreso de Alicante se significó por el elevado número de asistentes y la cantidad enorme, casi siempre con calidad, de material presentado por los conferenciantes y ponentes. Con cierta simplificación pueden marcarse cuatro centros de interés: Filosofía de la Ciencia, Filosofía del Lenguaje y Filosofía Analítica, Marxismo y Filosofía Dialógica. Naturalmente aquí solamente podemos ofrecer un resumen relativo.

DIA 6. El primer día abrió el turno de conferencias el prof. Montero Moliner, de la Universidad de Valencia, con una exposición sobre "Fenomenología y Filosofía del Análisis" donde insistió en las coincidencias entre Fenomenología y Filosofía Analítica. En primer lugar tanto Wittgenstein como Husserl subrayan la importancia decisiva de la descripción de la realidad. Precaución en ambos grupos al hablar de "cosas últimas" o cosas en sí. Aunque ambas corrientes tratan de ir a la realidad misma más allá del análisis o el conocimiento común o corriente, que se queda en la mera descripción o en lo que se dice por prejuicios.

La dos corrientes originan una cierta terapéutica, ya de la vocación filosófica y de la filosofía misma (Wittgenstein), ya de la ontología como falsa metafísica (Heidegger). Por ello las dos filosofías

3. A. GLUCKSMANN, *Les maîtres penseurs*. Paris 1977.

4. E. TRIAS, *La filosofía y su sombra*. Barcelona 1969.

5. F. SAVATER, *La filosofía tachada*. Madrid 1972.

6. X. RUBERT DE VENTOS, *Moral y nueva cultura*. Madrid 1971; X. RUBERT DE VENTOS, *Teoría de la sensibilidad*, Barcelona 1969.

7. A. DEAÑO, *Introducción a la Lógica formal*. 2 vols. Madrid 1975; A. DEAÑO, "La lógica formal hoy". *Rev. de Occidente*, 7 (1976) 89-96. *El País*, Arte y pensamiento. 29-1-1978. "En la muerte de A. Deaño".

actúan con precauciones descriptivas, puesto que la estructura de lo objetivo envuelve dificultades no fáciles de salvar. Así mismo se cuidan los peligros del subjetivismo. Unos y otros toman con cierta sana prevención la distinción entre exterioridad e interioridad, entre sujeto y objeto, ya que las excelencias de la persona amada nos muestran y hablan de nuestro enamoramiento.

Fenomenología y Análisis toman posiciones cuidadosas ante el principio de identidad; para evitar una mentalización excesiva de la realidad, así como la caída en la uniformidad inmisericorde. La descripción concreta de la realidad impide las coerciones del "sentido común". El lenguaje refiere a una red de situaciones, no a lo abstracto. La palabra es un gesto y su significación un mundo, no un concepto solamente (Merleau-Ponty). El conocimiento no es un mero cliché fotográfico gris. En esto coinciden tanto los fenomenólogos como Wittgenstein (Bild) y G. Ryle: La mente no es como un fantasma de la máquina del cuerpo donde hay ideas.

Para Quine no es posible garantizar la traducibilidad de los lenguajes solamente por los conceptos mentales. Es preciso ver la estructura del mundo. Me baño en el mismo río porque hay un parentesco fluvial pero no una identidad total, hay un cambio gradual, no de terremoto. El principio de identificación nos indica la semejanza por ostensión o descripción de los objetos afectados en un contexto o contorno. La identidad nunca es prácticamente absoluta. Es un error del lenguaje la coerción de la identidad. Para Strawson hay procesos lingüísticos identificadores y reidentificadores⁸.

Agustín acaba con los "hechos" y así se acerca a la fenomenología. Todo "hecho en sí" pertenece a contextos de lenguaje, y mundo no considerado "en sí". Según Montero Moliner el principio de identidad era más tranquilizante, pero no más objetivo que el de mis-midad o identificación. Se cita a Sto. Tomás con una afirmación en "*De ente et essentia*", que dice así: "Las formas substanciales nos son desconocidas"; por ello queda relativizado el principio de identidad. La impresión final es que en la tradición posterior hay un miedo excesivo a perder la identidad. La fuerza coercitiva de lo idéntico frente a lo diverso ha sido analizado por Adorno y Foucault⁹.

José L. Blasco habló sobre lenguaje y ontología en Quine. La ontología quineiana trata acerca de lo que hay, de los entes más que del ser o el ente. No hay existencias en sí, sino que todo ser es el ser de una variable, a saber: 'existe X tal que'; que es lo que hay. Lo

8. P. F. STRAWSON, *Individuals*. An essay in descriptive metaphysics. London 1959.

9. T. W. ADORNO, *Dialéctica Negativa*. Madrid 1974; M. FOUCAULT, *Les Mots et les Choix*. Trad. castellana de E. C. Frost, México 1971, 317-319.

ontológico debe ser el valor de una variable, en otro caso habría una imposición voluntarista, o una supuesta realidad incognoscible de estilo kantiano.

Por tanto Ontología es ahora control lógico-racional de la decisión (en términos no técnicos: la asignación de la presencia o no). La función de la Lógica en la Ontología es configurar la tipología de tales realidades ontológicas. El método de la ontología es la teoría de las descripciones de Russell donde sólo las variables ligadas tienen un objeto real. Se trata de simplificar la teoría y reducir el lenguaje ordinario que según Wittgenstein disfraza el pensamiento¹⁰.

La norma de esta Ontología es: no multiplicar los entes sin necesidad, ni eliminarlos sin necesidad. Lo propio de la Ontología sería evitar la aceptación acrítica de los objetos. No se trata tanto de un inventario de objetos cuanto de un marco teórico de elucidar la referencia que no debe ser inescrutable. Se va a un esquema canónico de los rasgos más generales de la realidad, que no puede ser puramente solipsista e individualista sino de fundamentación de la verdad de los enunciados y su referencia según criterios del lenguaje, controlables de algún modo, no por una traducibilidad ingenua, o una sinonimia supuesta y no demostrada.

Javier Sádaba reflexionó sobre la lógica de la mortalidad. Entró al tema con frases de Russell: Cuando muera seré polvo, y de P. Winch: hablar de la muerte es hablar de la vida. Para algunos la muerte es la coronación de una oportunidad de vida o modo de vida que elige el ser humano. Pero la culminación de la vida sólo se da en la vida, lo que implica una paradoja. Igualmente se presenta un contrasentido al hablar del primer momento después de la muerte pues habría que decir en vez de momento, des-momento. La muerte según el existencialismo nos dice la nulidad de la vida. En estilo heideggeriano la muerte es la *posibilidad* de la imposibilidad de toda existencia, la absoluta imposibilidad de toda existencia; ni una acción ni una pasión.

Nos encontramos por tanto ante afirmaciones contradictorias:

A 1. La muerte no es una actualidad luego es posibilidad.

A 2. Pero de hecho hay muerte.

Según P. Edwards, de hecho todos hablamos de nuestra propia muerte. La pregunta más importante es si hemos de sobrevivir en el futuro. La muerte ajena no nos da experiencia de la propia; pero no es nada sin más tampoco "mi muerte". Para algunos el sin-

10. Tanto en el *Tractatus*, como en las *Investigaciones*, hay numerosos pasajes relativos a esta función clarificadora de la Filosofía.

sentido es inherente a la sobrevivencia. Probar para mí mi propia muerte es imposible. Pero tampoco es suficiente el análisis de A. Flew: El mundo desaparece para uno, no cambia, sino que cesa. Esta afirmación no es absoluta puesto que el mundo no desaparece: se hace testamento etc. A lo más desaparece un objeto de ese mundo.

En resumen: No es posible reducir todo el lenguaje a lenguaje biológico. En segundo lugar las expresiones que parecen contradictorias se usan por algo. Un análisis formal del asunto, por tanto, nos lleva a afirmar: quién defiende la desaparición debe admitir que *el cuerpo puede cambiar*. Por tanto propia identidad y propio cuerpo no es lo mismo. Es preciso respetar las creencias de las gentes porque algo indican. Se ha dicho también que quién ha sido captado por la majestad de la muerte lo demuestra con su propia vida. Su símbolo exterioriza su deseo. No hay que buscar un sentido donde no lo hay, pero es preciso, más allá del lenguaje, considerar el todo del mundo. También en la filosofía del lenguaje hay lo místico que se refiere al todo del mundo, según Wittgenstein.

Aquí el problema es "callarse o no callarse". Y una última pregunta a Wittgenstein: ¿por qué habla él tanto de lo que no se puede hablar?¹¹.

Por la tarde del mismo día Manuel Garrido expuso: "Métodos y problemas de inteligencia artificial". El tema suscitó enorme interés a pesar de su nivel técnico. Es una realidad que las máquinas responden en algunos aspectos vgr. sumar etc. igual o mejor que una persona. Pero ¿pueden preguntar como una persona? Es bien conocida la aparición de la Lógica simbólica, la cibernética de Norbert Wiener, las computadoras y sus lenguajes simbólicos, las investigaciones del grupo Standford y otros semejantes, y el intento de recuperar información del pasado desaparecida para los métodos ordinarios de investigación. Se simula en computador la inteligencia humana y se trata de construir máquinas que imiten al hombre.

Las máquinas resuelven problemas Lógico-matemáticos, y algunas simulan conversaciones de nivel complicado, al estilo de la relación paciente-psiquiatra: Una persona discute con un computador. Ante las máquinas de inteligencia artificial hay posturas que podemos calificar de creyentes, incrédulos, y agnósticos. Los incrédulos argumentan que: —los programas dependen mucho de un contexto. —Ninguna máquina iguala en complejidad al hombre. —En el hom-

11. Se hace referencia al núm. 7 y último del *Tractatus* que dice: "De lo que no se puede hablar, mejor es callar". Y también a *Leçons sur le croyance religieuse*. Paris 1963.

bre hay conocimientos inconscientes y no en la máquina. —La máquina sería como el hemisferio izquierdo del conocimiento humano, no como el derecho que es de conocimientos tácitos. —Ante una afirmación indecidible (Gödel) el hombre ve que es o no semánticamente verdadera. La máquina se queda indecisa. Los creyentes en la inteligencia artificial dicen: —Hay programas muy perfeccionados independientes del contexto. —Se puede resolver el conocimiento tácito. Hay máquinas que miden variables no lingüísticas. —El grado de complejidad es cuestión de perfeccionar. Hasta ahora el computador sólo gana a un ajedrecista regional, pero no a un campeón mundial. —En cuanto a la indecidibilidad de Gödel, basta con dar un programa semántico al computador.

La posición del prof. Garrido es la de un “agnóstico que simpatiza con los creyentes”. Es decir: —la investigación en inteligencia artificial es útil porque libera al hombre de muchos cálculos. No es preciso tomar posturas espiritualistas, ni las contrarias, hay máquinas de fuerza y máquinas de conocer. La razón mecánica con el reloj mecanizó el tiempo (Reichenbach). —No es muy fuerte el argumento de que las computadoras ayudan a tomar decisiones pero las decisiones no son materia de computador, y que por tanto hay que poner frenos a la investigación artificial. Es preciso preguntarse primero si hay razones para poner dicho freno, y si hay algún argumento a favor o en contra. —El problema sólo quedará resuelto cuando se halle un nuevo paradigma. O un nuevo “sistema de procesamiento de información”. De paso nos preguntamos si ésta no es una definición del hombre.

Parece oportuno añadir aquí algunas respuestas a preguntas de los oyentes: —La materia del computador puede limitarlo, pero tanto en él como en el hombre lo que *pasa* a nivel material parece ser eléctrico. —En cuanto a si pueden programarse los sentimientos, existen ya robots de trabajo que pueden simular al hombre: Estados de neurosis, psicosis, y se trabaja en creencias¹². —La distinción entre natural y artificial es relativa, la cibernética ha dado un rango natural a lo artificial. Aquí el Dr. Garrido propone el ejemplo de tres comunidades humanas con distinto nivel científico con respecto a la genética: —Comunidad más empírica, toda reproducción es copulación. —Comunidad apoyada en percepciones no tan inmediatamente empíricas: fecundación “artificial” sin cópula. —Comunidad muy formalizada: el núcleo de cada célula con cromosomas se

12. El lector recordará aquí que según Monod, lo específico del hombre es la capacidad de *simulación* y proyección: J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*. Paris 1970, 165.

modifican según códigos alfabéticos. Parece una descripción fantástica pero es la que predice mejor. Por tanto ¿es más objetiva?

—El computador construye una hipótesis, en ese sentido es muy creativo. Hay que combinar lo mecánico y lo artificial.

Félix Duque, también de la Universidad de Valencia, presentó una comunicación sobre "Problemas de una ontología científica actual". Afirma una muerte y usa trasfiguración de la metafísica en el mundo actual. De la metafísica podría decirse con el D. Juan: "los muertos que vos matáis gozas de buena salud". Afirmó igualmente que la Metafísica no es Drácula, y que el empirismo lógico está muerto por las críticas de Popper, Kuhn y M. Bunge¹³. Se centró en la posibilidad de una metafísica científica según Bunge. Dada la complejidad lógico-matemática de Bunge, difícil de exponer en una charla, prefirió poner una parábola: La situación de la metafísica actual es como una ciudad con barrios viejos y barrios nuevos. En éstos podríamos situar a las ciencias actuales, en aquellos a la vieja metafísica. Hay cascos urbanos de diversas épocas, y unos barrios se comunican con otros. Es preciso hacer constantemente reparaciones, cambios de tuberías, apuntalamientos de edificios etc. Pero cada vez se ve que es necesario reparar más cosas, así que algunos piensan si no sería mejor rehacer todo de una vez.

Algunos prefieren escapar de la ciudad y no saben si pastorear el ser de Heidegger o la Naturaleza de Hölderlin. Por si acaso muchos prefieren vivir en la periferia. Se ha perdido el deseo de vivir en el centro urbano (metafísica como problema central de la filosofía). Se hacen análisis marginales y muy especializados. Los *iniciados* creen poseer todo secreto y controlarlo (verificar) todo.

De hecho hay grietas y amenazas de ruina. Se trata de hacer apuntalamientos por los métodos lingüísticos de Wittgenstein, y la lógica matemática. Se intenta reformar las estructuras de las casas viejas. Así la ontología se reconstruye y se remoja. Las críticas de Kant, los trabajos de saneamiento de Hume, las aportaciones de las ciencias naturales y la Ilustración, la nueva lógica y la nueva ciencia. Bunge nos advierte de que la ciencia es falible, de que la lógica y la matemática no pueden decidir sobre problemas de existencia, de que los conceptos son abstractos, y los constructos, objetos ideales, no reales.

Se busca una conexión por tanto entre ciencias fácticas y realidad, dado que los límites de la ciencia fácticas se borran al generalizarse. El nuevo metafísico desde el fondo tradicional recoge la

13. M. BUNGE, J. PIAGET, *Las teorías de la causalidad*. Salamanca 1977, 69.

experiencia científica presente, y así puede afirmar ciertos principios metafísicos como:

1. Existe un mundo externo.
2. El mundo es cosas.
3. No hay formas separadas.
4. No hay cosas independientes.
5. Todo sistema interactúa.
6. Todo cambio supone otros.
7. Nada viene de nada.
8. Las cosas tienen leyes.
9. Hay varias clases de leyes.
10. Hay varios niveles de organización.

Además existe el conjunto no vacío, cosas concretas de las que predica algo, y hay formas predicativas. También puede decirse que solamente hay un mundo como composición de los demás, y el mundo es independiente del *yo*. Es posible por tanto una metafísica exacta, científica, concreta, pluralista, y materialista, es decir, independiente del sujeto cognoscente.

No obstante sigue habiendo goteras y malos olores en la ciudad metafísica, y nos seguimos preguntando: Qué hacer con el sujeto cognoscente?, qué hacer con el mito si la ciencia no es un mito? Por qué seguimos sonriendo, y la muerte no es matematizable? A la metafísica actual le conviene el dicho de Hölderlin: "Odia el Dios capiloso la madurez intempestiva".

Isidoro Reguera, de la Universidad Complutense, habló sobre "Wittgenstein: filosofía, silencio e ideología". Al Wittgenstein del *Tractatus*¹⁴ se le puede tildar de burgués, de místico, de cínico o de profeta de una nueva racionalidad, pero su obra está ahí, puede aplicarse y no se le puede criticar desde un lenguaje acritico ni con generalizaciones. La desconfianza frente a la gramática es ahora la primera condición del filosofar ya que los límites del lenguaje limitan el mundo.

La lógica por una parte señala los mecanismos de cualquier racionalidad, por otra la Lógica de Wittgenstein corresponde a manifestaciones sensoperceptivas o a la esencia del entendimiento humano. Pero se advierte la teoría del reflejo: La armonía entre pensamiento y realidad hay que buscarla a través del lenguaje. Todo len-

14. A fin de no sobrecargar al lector remitimos, para un conocimiento orientativo de los autores y temas más citados a M. A. QUINTANILLA, *Diccionario de Filosofía contemporánea*. Salamanca 1976.

guaje construye un mundo. Es preciso señalar límites al lenguaje: El sentido del mundo parece estar fuera de él. Es preciso señalar fronteras de racionalidad con el fin de liberar el *logos* descontextualizado y descategorizado. Disolver la racionalidad en el silencio para llegar a la *Auslesung* a semejanza de la *Aufhebung* hegeliana.

Los límites propuestos en el *Tractatus* son: —El lenguaje científico y lógico matemático. —La filosofía o silencio como actividad crítica. El silencio es místico: El mundo como un todo. Frente a la charlatanería el silencio es sobrio escepticismo, no dice cómo es el mundo sino que el mundo es. Al disolver el lenguaje hablado, la proposición muestra lo que dice.

El lenguaje y el mundo dicen los intereses de quienes los utilizan, el silencio desenmascara los intereses y nos dice que no existe objetividad en un paradigma científico-ideológico. El lenguaje ideológico es universal sin ser concreto, arquetípico *sub specie aeternitatis*, quiere hablar de lo místico que precisamente no se puede expresar. Si se habla es por afán de enajenación, de familiaridad que no hay, afán de aceptación para huir de la angustia, del miedo, afán de ser concreto-tener experiencia, es una añoranza de una fe perdida, del Dios perdido: “ubi charitas et amor Deus ibi est”.

El lenguaje es la culpa original, el deseo de *humanizarse* para ser como Dios. Hablar es útil como lo fueron la espada y la cruz. La filosofía es silencio o crítica del lenguaje, analítica del poder del silencio. Sólo es posible contar cuentos a niños (Wittgenstein). Hay que salir de los nombres y de los seres (Pascal) para vivir, besar y cantar.

DIA 7. Javier Muguerza, de la Univ. de la Laguna hasta hace poco y ahora de la de Barcelona, suscitó gran expectación por el tema de su especialidad: “La crisis del positivismo y los nuevos senderos de la Filosofía de la Ciencia”¹⁵. En primer lugar describió de los nuevos teóricos de la ciencia, Kuhn, Feyerabend, Popper, etc. al antiguo positivismo lógico, para afirmar que: El empirismo lógico es una exageración de la experiencia y de la Lógica¹⁶.

Los hechos no son tan importantes para construir un nuevo paradigma a partir del cual se hacen las nuevas afirmaciones científicas. Ni siquiera el experimento de Michelson-Morley fue decisivo para la nueva manera de ver en la teoría de la relatividad de Eins-

15. J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza*. Madrid 1977.

16. Puede verse: G. ANDERSSON, G. RADNITZKY, “La progrès de la connaissance: Ou en sont les théories de la science”. *Archives de Philosophie*. 39 (1976) 619-627.

tein¹⁷. En general una nueva teoría o paradigma se acepta cuando se hace cargo mejor, y de más hechos que el anterior. Según I. Lakatos eso se hace en función del progreso, según Th. Kuhn por un *consensus* de la comunidad científica. Stegmüller, en la línea de Kuhn, subraya la importancia del control lógico y experimental con el fin de obviar algunas críticas de subjetivismo hechas al esquema de Kuhn.

J. Muguerza subraya, por su parte, que en el rendimiento de una teoría es preciso tener en cuenta además del rendimiento estrictamente científico, el rendimiento ético, estético de las teorías. En línea con Quine afirma la duda sobre la división entre teoría y experiencia y la dudosa refutabilidad de una teoría por hechos. Insiste en el *todo de la ciencia* incluido el contexto social y público. Pone así mismo en duda la existencia de experimentos cruciales decisivos para un paradigma o teoría.

En la dirección de Toulmin y otros considera que el lenguaje científico no es un lenguaje bien hecho y menos ejemplar. Recordó igualmente la frase de Deaño sobre la filosofía analítica: No sobra pero no basta. Se precisa una sociología de la ciencia, y de la teoría social ya que unas subrayan el consenso y otras el conflicto. Asegura que el criterio de falsabilidad de Popper no funciona de hecho. El consenso de la comunidad científica es lo que decide de hecho, así recibe a los astrónomos y rechaza a los astrólogos. Se admite el esquema de Feyerabend "todo vale", pero sin que nos lleve al caos.

La ciencia y la técnica no nos salvan por sí mismas. En una línea libertaria afirmó la necesidad de hacer positivo el conflicto pues las leyes sociales no son tan absolutas como las científicas, que tampoco lo son. La filosofía de la ciencia no debe ser una nueva religión. En línea de la teoría de la *proliferación de paradigmas* de Feyerabend conviene subrayar la importancia de la duda frente a todo dogmatismo de poder. La Historia debe quedar abierta para no cometer el error de escribirla antes de que se dé.

Miguel A. Quintanilla, de la Universidad de Salamanca, insistió en varios aspectos afrontados por J. Muguerza. Presentó la ciencia como una empresa compleja y dinámica. Los nuevos filósofos de la ciencia superan el aspecto invariante y continuista del esquema de Carnap. Puso en duda los supuestos dogmas del "contexto de justificación" y la "descontextualización" como tareas fundamentales hasta ahora. Rechazó el carácter fiscalista y operacionalista de algunas teorías. Así mismo afirmó que lo que dentro de una teoría eran hechos pasaban a ser teorías en un nuevo análisis o metateoría.

17. L. PEARCE WILLIAMS, A. EINSTEIN, *La teoría de la relatividad*, Madrid 1977³.

Puso en duda la distinción de Stegmüller entre núcleo de la teoría y sus aplicaciones. Frente a Kuhn admite cierta traducibilidad de paradigmas. Hay coincidencias y hay inconmensurabilidad en casos límites. La inconmensurabilidad según Bunge no vale para lo factual¹⁸.

El cambio científico sería relativo y en diversos grados. Hay convulsiones revolucionarias de vez en cuando. Pero los verdaderos acontecimientos científicos no serían los cambios en el núcleo del paradigma como sostiene Stegmüller sino en la aparición de nuevos núcleos paradigmáticos que formalizan un campo no formalizado antes a nivel científico. Son campos semánticos inconmensurables que aportan una nueva racionalidad. De acuerdo con los constructivistas la ciencia es creación humana, pero no subjetiva sino que desde análisis formales se va a los campos pragmáticos incluida la acción técnica.

Eloy Rada, de la Universidad Autónoma de Madrid, disertó "Sobre la nueva racionalidad en Filosofía de la Ciencia". Después de afirmar el antagonismo entre racionalidad y poder y la imposibilidad de racionalizar todas las cosas, pasa por el Círculo de Viena en la segunda época que afirma la consistencia lógica como modelo de toda racionalidad científica. Se supera la identificación entre racionalidad y logicidad, así como la idea de un modelo axiomático que hace comprensible una teoría científica. Igualmente se considera el instrumentalismo escéptico de Achinstein¹⁹.

Explicar ahora no es solamente buscar una estructura lógica de las teorías, sino que conviene, con un espíritu menos unitario y linealmente lógico, representar, ordenar, etc. los datos sensoriales, aclarar las propias teorías y su sentido aquí y ahora en la ciencia al introducir la historia concreta como factor de explicación.

La filosofía de la ciencia es un obrar que incluye:

1. Una praxis compleja que requiere en concreto una tecnología compleja.
2. Decidir qué programa es mejor y no sólo en nobleza científica o qué paradigma deberá tener un criterio más visible.
3. Una praxiología o racionalidad pragmática.
4. Un debate sobre la racionalidad de la ciencia que no es meramente teórico (Mosterin, Muguerza).

18. M. BUNGE, J. PIAGET, *Las teorías de la causalidad*, Salamanca 1977, 65.

19. P. FEYERABEND, P. ACHINSTEIN, *Filosofía de la ciencia y de la religión*. Salamanca 1976.

5. La ciencia tiene que ver con la aplicación, no es el canon de la autoridad o la aceptación.

6. ¿Son lógicas las estructuras de la racionalidad científica? Ciertamente debe haber algún tipo de racionalidad pues más allá de ella no podría hablarse de verdadero ni de falso; y a pesar de que la identidad no pueda ser sino asintótica.

El Prof. Lledó, de la Universidad de Barcelona, especialista en Historia de la Filosofía Antigua y Filosofía del Lenguaje expuso el tema "Filosofía del lenguaje entre la forma y la memoria". Su actitud de diálogo carente de solemnidades magistrales llegó fuertemente a los oyentes. Afirmó el carácter absolutamente histórico de la razón humana y la amenaza de un cartesianismo, frente al cual puede decirse que más bien "*soy luego pienso*". Somos una realidad equívoca con una educación, estímulos etc. Así, pensar es una actitud distanciadora para liberarnos de la mentalización e ideología hacia un contexto de libertad.

Es preciso revisar el *soy* desde el que *somos* bajo una inmensa costra de terminología.

La conciencia del presente no pretende que todo lo que hay es lo presente, ni todo lo que hay es el pasado. La historia decimonónica con frecuencia, sólo ofrece un pasado acartonado de significantes, sin contexto real. La lectura del pasado nos debe comprometer con el pasado para clarificarlo, liberarlo y proyectar el futuro. Esa es la manea de hacerlo fecundo según Ortega²⁰.

El historiador da razón de las cosas al testimoniar el pasado para que no llegue a *desperfilarse*, muestra lo que vio y se compromete con su testimonio que de paso trae a la óptica vital del presente el pasado, para que no se pierda.

Es preciso releer Dilthey e ir a la intrahistoria para evitar las presiones excesivas bajo las cuales "hay que mencionar a los que hay que mencionar" obligatoriamente y nada más.

Para el estructuralismo la historia no existe. Se borra como un dibujo en la playa. Para los "pitagóricos" solamente unos cuantos tienen la verdad, la mayoría no cuenta porque o no entiende (se dice) o se la domestica o elimina. Solamente los iniciados saben la verdad. Hay discriminación entre los que saben de qué va y los que no. La verdad es aséptica y todo saber es puro numerar. El poder es el ascetismo de la dominación, perderse a sí mismo para vivir y mandar por otros.

La duda metódica es la lucha contra todo pitagorismo. La filoso-

20. J. ORTEGA Y GASSET, *La historia como sistema*. Madrid 1970, 72.

fía es un modesto decir las cosas, señalarlas, y una forma de estar en el mundo con sentido. Un conocimiento de lo que hay que va a organizar la convivencia. Así es entre los griegos, para los cuales el hombre es un ser que tiene lenguaje "zoon logon ejon", y un "animal político", "zoon politicón" (Aristóteles). Además el trabajo y el pensamiento se acercan: El hombre piensa porque tiene manos, dirá Anaxágoras.

El lenguaje es comunicación con los demás, informadores e informados se correlacionan con dominadores y dominados. El trabajo es la creatividad humana capaz de cambiar el mundo. Los filósofos ya intentaron cambiar el mundo, y no sólo después de Feuerbach, pero quizá no les salía. Algunos no quisieron cambiarlo. Todo pensamiento es política²¹. En la filosofía mejor, vgr., socrática el pensamiento es diálogo entre personas. Como el lenguaje nos precede puede también caer en los estereotipos, o solemnizarse por el poder, así hay el lenguaje del "anax", del rey, y el lenguaje del pueblo de fuera de palacio, del tesoro, de los templos, de los centros de legislación. Es el saber establecido mientras que los Diálogos socráticos acaban abiertos.

Hay una lucha permanente entre poder, trabajo y lenguaje. La historia es maestra de la vida si la sabemos leer, un conglomerado de experiencia.

En el diálogo el prof. Lledó afirmó que la metafísica es la ciencia detrás de lo que se ve. Y que la filosofía en España está como empezando. Sancho diría, es una realidad "vista de oídas", en efecto, durante todo el Congreso se oyeron demasiadas palabras en alemán, inglés o francés que denotan claramente las influencias.

Ricardo S. Ortiz de Urbina, colaborador del Departamento de filosofía de la Univ. de Oviedo, hizo una reinterpretación de Husserl con una crítica muy dura a la comprensión del mismo por Th. W. Adorno. Para Adorno, Husserl acaba naturalizando la conciencia²² ha sancionado el fetichismo lógico y la lógica se convierte en un factor de coerción. Husserl criticaría un psicologismo el que previamente se ha escamoteado el sujeto social. Así el absolutismo lógico caería en paradojas fulminantes: forma-contenido, lógica-ciencia; y el objetivismo de Husserl es un subjetivismo que se ignora. La Fenomenología sería la fobia de la contingencia, por eso busca un conocimiento absoluto.

21. "Non c'è ontologie che non sia una Politica": B. HENRI-LEVY, *La barbarie à visage humaine*. Trad. italiana de F. Mori y otros, Venezia 1977, 15.

22. Sobre la crítica de Husserl en la Escuela de Frankfurt puede verse: E. UREÑA, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*. La crisis de la sociedad industrializada. Madrid 1978, 76-84.

Para el autor de esta comunicación Adorno busca la salvación de las ciencias en su disolución, y toda certeza sólo sería un trasunto de la coerción social. La desconfianza de Adorno sería excesiva. Husserl sería más bien un dialéctico frente a la abstracción nominalista, y la identidad empirista. En Husserl más bien el objeto se piensa como algo idéntico en el que se intercambian opuestos. Una conciencia que se basa en la unidad de la contradicción es el fundamento de la intuición de esencias de Husserl, según Ortiz de Urbina. La intuición de esencias es la dialéctica de la destrucción de momentos contrarios cuyo resultado es lo real. El mundo de las esencias es puro e imaginario pero como posibilidad, pues como sistematicidad es aplicable a la realidad. Se borra la diferencia entre ciencias formales y materiales. Toda ciencia es sintética.

En el mundo del lenguaje Husserl pasa de lo intrapersonal a lo extrapersonal. Sólo la recuperación de la tradición trascendental prohíbe el cerrojazo naturalista al lenguaje. La función del lenguaje es transmitir idealidad, superar la cosificación y acumular objetividad. La objetivación supone subjetivación y ésta recoge la objetividad.

El idealismo de Husserl es el verdadero materialismo, mientras que el materialismo de Adorno es ahora el subjetivismo. Es preciso recuperar y desmitificar a Hume como padre inmediato de Husserl.

DIA 8. El tercer día del Congreso se abre con la intervención del prof. Gustavo Bueno, de la Universidad de Oviedo, al no poder hacer acto de presencia el prof. E. Tierno Galván. El prof. G. Bueno describe la "Crítica del marxismo. Estado actual de la cuestión". Se trata de ver las razones y sinrazones expuestas, desde fuera, contra el marxismo. La exposición se caracterizó por un entusiasmo militante que provocó reacciones diversas en el público. En ocasiones el recinto tomó aire de mitin.

Según el ponente el marxismo es una doctrina pero trata también de una *profecía* que no puede separarse de su realización práctica como se hace en el Gulag del reciente premio Nobel. La autocritica es exponer el plan y cómo su ejecución comporta la necesidad dialéctica de reformarlo. La verdad del plan implica una verdad del mapa mundi que debe ser rectificado por el propio plan.

Entre 1895 y 1914, han pasado ya las barricadas de 1848 o tiempo de juventud, el capitalismo y el proletariado se han universalizado. Hay una utilización socialdemócrata revisionista y una ortodoxia. El materialismo dialéctico se presenta como una ontología del materialismo histórico. El mundo no puede ser mera representación

o teatro de la mala conciencia. Hay un monismo evolucionista en Engels y un proletariado inmediato.

En 1914 hay un no a la guerra de intereses burgueses. Esto significa la necesidad de una doctrina más desarrollada de la clase social y el partido como vanguardia (Lenin, Lukàcs). El partido es una necesidad, no una metafísica. La filosofía es un medio de liberar la verdad de sus componentes burgueses.

En la revolución de octubre, y el 29 campesino, se ve que la cadena se rompe por el eslabón más débil. Tras los primeros años la revolución queda cercada y reducida al escándalo del marxismo en un solo país²³. La etapa del stalinismo y el Gulag son la prueba de fuego del marxismo. En este sentido las críticas de Orwell son de valor relativo. La crítica de B. Henri-Lévy²⁴ es abstracta. Capitalismo y marxismo son dos protagonistas no ideas platónicas. Para el prof. G. Bueno el stalinismo es una contradicción dialéctica y en ese sentido hay que admitirlo. (Protestas del público).

La conciencia filosófica está implantada biológica y socialmente. En este sentido el ponente considera que el *Diamat*, o doctrina oficial del materialismo dialéctico, es por una parte el verdadero heredero de la crítica kantiana, y por otra sigue un esquema parecido al de Sto. Tomás, lo biológico y lo social se unen porque son sustancias incompletas.

El fascismo es la reacción a la revolución de octubre. En ambos hay una dialéctica del Estado pero no se puede equiparar todo. Las críticas de los grupos humanistas y la Escuela de Frankfurt al Estado son circunstanciales. Es preciso tomar conciencia del peligro que corre el proletariado al detentar los medios de producción, porque se puede producir desde cirios pascuales hasta bombas para el Vietnam.

Actualmente el conflicto chino-soviético ha cambiado los planes del marxismo con la necesidad de una revolución cultural, y de una filosofía operativa, no solamente de generalidades. El marxismo debe transformarse. Marx no es una caja negra donde ya está todo²⁵. Es muy peligroso creer en un economicismo evolucionista mecánico que resuelve todo por sí solo, aunque en el proceso revolucionario haya ciertas invariantes.

En el diálogo subrayó la necesidad de obviar el subjetivismo me-

23. L. BASSO, *El pensamiento político de Rosa Luxemburg*. Barcelona 1976.

24. B. HENRY-LEVY, o. c., en nota 21.

25. MAO-TSE-TUNG, *Il libro delle guardie rosse*, Milán 1969, 6.º, 143: "Al fine di disfarsi dell'abitudine diffusa nel nostro Partito di agire cecamente, bisogna impossessarsi del metodo di analizzare le cose e i fenomeni, bisogna coltivare l'abitudine all'analisi".

diante análisis realmente objetivos. A la pregunta sobre las posibilidades de otras filosofías que han tenido vigencia, y en concreto las de inspiración cristiana, el prof. Bueno dijo que atacaba al cristianismo, pero que no se reía de él. Al final las aguas volvieron a sus cauces en un diálogo muy animado y estimulante para todos.

G. Albiac discípulo hispano de Althusser habló sobre la "Sabiduría del poder en M. de Foucault". Según Albiac, Foucault trata de establecer cuándo un enunciado es distinto siendo el mismo y viceversa. La arqueología del saber y la historia de la sexualidad de Foucault configuran una ruptura con el estructuralismo. La voluntad de saber es voluntad de poder. La historia no es la historia del sujeto, ni de las pseudo-síntesis ni las mixtificaciones del devenir de la razón. Es necesaria una crítica de la concepción sociologista y reflejista de la Historia. No hay encadenamiento causal teleológico.

El marxismo, en línea leninista, debe distinguir entre progresismo iluminista y dialéctica marxista. Cambiar la hermenéutica del autor-sujeto social localizado por algo más profundo, ya que todo *libro* es solamente un nudo dentro de una red. El análisis arqueológico²⁶ muestra, frente al análisis lingüístico, la irrepetibilidad de los enunciados, las reglas reales que los construyen, y por qué apareció un enunciado y no otro. El saber muestra el estatuto de diversos objetos que adquirirán o no carácter científico, cómo se inscribe una ciencia en el saber y el conjunto de sus estrategias. El saber delimita lo pensable de lo delirante.

El poder es el elemento *nucleizante* de la obra de Foucault particularmente después de la experiencia de mayo del 68. La lucha de clases sujeta al sujeto. Así el discurso, para no ser ideológico, debe ir a las condiciones externas de su existencia. El poder no es una realidad puramente jurídica, sino el nombre de la situación estratégica de un momento por la que los sujetos son *sujetos*. Las instancias de producción del discurso, el silencio, los saberes, están cruzados de poder. El poder atraviesa toda forma de verdad. La verdad no es siempre revolucionaria (Lenin-Gramsci) sino que puede ser contrarrevolucionaria, y ésta es una constatación que es preciso asumir. La verdad histórica no es siempre lo que sucedió.

A Pérez, de la Universidad Complutense, presentó una comunicación sobre "La crítica de Hegel por Glucksmann"²⁷. Glucksmann que no quiere el nombre de "nuevos filósofos" ha sido uno de los más prestigiosos pensadores de la nueva filosofía francesa, y desa-

26. M. FOUCAULT, *L'Archéologie du Savoir*. Paris 1969.

27. A. GLUCKSMANN, o. c., en nota 3. Igualmente puede verse: M. RICHARD, "La nouvelle philosophie": *La pensée contemporaine*. Les grands courants. Lyon 1977, 193-212.

rolla una dura crítica al pensamiento alemán del s. XIX, particularmente de Fichte, Hegel, Marx y Nietzsche como teóricos inconscientes de los campos de concentración del Estado monstruoso.

Hay una correlación fundamental entre metafísica, política y pedagogía. El Absoluto es sujeto, ser de los seres o Dios. El Estado es la voluntad de Dios en el mundo: *La Fenomenología del Espíritu* piensa a Napoleón. El Absoluto es Idea y lógica del poder o Estado²⁸. La política es el cuerpo del Absoluto-Estado como marcha de Dios en la Historia. Otro nuevo filósofo M. Clavel hablará del dictador. La plebe como pueblo resiste al Estado pero la ciencia y la burocracia se encarga de someterlo.

La metafísica y la política prestan su poder al Estado con una pedagogía de la guerra. Para Glucksmann la Fenomenología de Hegel es una pedagogía para suprimir la rebelión del pueblo contra el Estado, al someter lo sensible y los sentimientos a la Razón. Por su parte desde Lenin el proletariado también recibe las órdenes de revolución desde el exterior. Hegel, que piensa reproducir la revolución francesa, de hecho programa el dominio planetario. El idealismo es así voluntad de dominio: concebir es dominar. Así el Estado es la revolución y la revolución es el Estado.

Glucksmann se aleja del vanguardismo elitista. El Estado crea la sociedad de trabajo por temor al señor. En un primer momento Glucksmann no encuentra más salida que la guerra popular capaz de desgastar a un adversario mucho mayor. Es la plebe frente al Estado. Es la línea de masas populares con formación del pueblo y promoción del campesinado. Es la idea del mayo del 68. Pero ni el P. C. F. ni sus sindicatos querrían la revolución, aún cuando el momento objetivo era revolucionario. En 1972 se da una involución fascista en Francia.

Desde 1975 Glucksmann deja en gran parte el marxismo. La revolución sólo puede nacer desde abajo por resistencias y rupturas: *En el principio era la Interrupción*. Bajo el signo de una *relación afirmadora de libertades* se busca una cierta unidad de la izquierda con eficacia y libertad. Una pedagogía de la liberación de masas, popular y organizada. Frente a la posibilidad de Hegel que es única y necesaria e igual a la realidad dada, se propone una mediación de la espontaneidad, para que no todo quede en el aire. Se trata de una subjetividad consciente, organizada y liberadora.

Juan Ruiz Manero hizo una "Presentación de Labriola" en la que destaca el antimecanicismo de A. Labriola, continuador de la

28. "In principio era lo Stato": B. HENRY-LEVY, *La barbarie*, 42-48. S. de BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*. Trad. catalana de J. Solé-Tura, 95-96.

obra de Gramsci en el P.C.I., frente al marxismo determinista evolucionista de Kautsky. Contra la falacia naturalista del economismo ahistórico, Labriola devuelve al proletariado el protagonismo de la historia, separa el marxismo del darwinismo, del positivismo y del escolasticismo. *La filosofía de la praxis* es la médula del materialismo histórico frente a las posturas monistas del *Diamat* oficial. Se rechaza asimismo el idealismo finalista y la teoría del reflejo. El hombre del trabajo es el protagonista de la historia.

Tomás Pollán, discípulo muy estimado de Lévi-Strauss, bien conocido entre los filósofos jóvenes, planteó el tema del Estado y el marxismo desde la antropología actual. Calificó el ethos como descripción de lo que consideran oportuno en una cultura *los mismos que la viven*, y lo ético como descripción de unas pautas culturales valoradas por la Antropología cultural *occidental*.

Puso el ejemplo de la India como caso concreto de dar una explicación adecuada sin ver cómo la formula la misma sociedad que la vive, vgr., en el tema del poder y la jerarquía, donde la distinción de castas se hace desde la distinción ritual de puro e impuro. Allí no existe el individuo biológico que realiza en su ser particular la herencia genética hombre. Existe el individuo en cuanto forma parte de una casta. La justicia entonces es la asignación de funciones sociales a los individuos según las reglas de pureza o contaminación: sacerdotes, políticos, comerciantes, sudras, intocables etc., que se oponen por grupos de dos y no uno a otro.

Hay una distinción *absoluta* entre jerarquía y poder, lo que no ocurre en occidente. No existe la idea de propiedad privada individual ni colectiva, al menos como posesión de los derechos sobre una cosa de modo que se puede alienar; eso no se da en la India. Dicha sociedad nunca *excluye* ni *aprueba*, solamente agrega. Es absolutamente tolerante, y rige el pluralismo cultural. La libertad en occidente se suele entender como posibilidad de *escoger cosas iguales*, en otro caso se cae en la anormalidad. En la India en cambio el que renuncia es un individuo que abandona su situación para buscar su salvación.

En cuanto al origen de los Estados prístinos, según la antropología cultural, el Estado surge como consecuencia de un crecimiento muy grande de la población dentro de un área circunscrita. Entonces se presenta la posibilidad de saqueo o conquista y la obligación a un trabajo mayor. Para ello aparecen organizaciones de ejércitos, jerarquías, etc. El Estado se confunde con la clase dominante. Las tierras las tienen los agricultores y el Estado ejerce poder. El Estado impide formar grupos que atenten al Estado y la sociedad se estanca. La existencia de clases sociales anteriores a la aparición del pro-

pio Estado no consta. Con el Estado aumenta el trabajo que alimenta bien, al principio con 7 u 8 horas semanales, después van subiendo las exigencias.

Día 9. El prof. Elías Díaz presentó una alternativa intermedia entre la socialdemocracia y el stalinismo, a propósito de la "Teoría marxista del Estado en el pensamiento de la IIª Internacional". Recordó los primeros pasos del marxismo y las influencias positivistas de Kautsky, o neokantianas de Bernstein, así como el predominio del aspecto económico del Estado a causa de las crisis de la época.

El Estado como dominación de clase cae por el mecanicismo naturalista en el stalinismo. Marx no habría renunciado ni a la vía revolucionaria ni al parlamentarismo del sufragio universal que de hecho es una forma de quebrar el antiguo concepto de Estado.

Los pasos a dar son:

1. Estado burgués con parlamento oligárquico.
2. República democrática. Sufragio universal con predominio aún de la burguesía.
3. Dictadura del proletariado. Dominación de clase con apropiación colectiva de la plusvalía hacia la desaparición del Estado. Para algunos el segundo paso ya es régimen del proletariado.

En todo caso Marx no separa poder ejecutivo y legislativo. Tras la aceptación acritica por Marx y Lasalle de "ley de bronce del salario", con la firme fe de que se hunde todo progresiva y rápidamente, se cree en la revolución inmediata y se desprecia la vía parlamentaria, al tomar actitudes aislacionistas por un revolucionarismo teórico adventista con un no al interclasismo. Al caer estos presupuestos por la mejora de la economía y derogarse las leyes antisocialistas, Bernstein y el austromarxismo de Max Adler²⁹ va al reformismo con Estado democrático Parlamentario. Así se piensa que: a- El Estado puede ser una palanca para el socialismo, utilizando el esquema del Estado burgués. b-El socialismo es voluntad de mayorías por tanto triunfará por el sufragio universal. c-Es útil la democracia representativa no Asambleista. d-Al socializar la plusvalía se favorece la República democrática. e-Este Estado es antiestatalista. f-No conviene hablar tanto de la desaparición del Estado. g-La vía del cambio es la pacífica electoral y parlamentaria. h-Se admite un Estado interclasista con insistencia en el papel de las clases medias. i-Toda esta construcción se concibe orientada a un Estado socialista, donde no aparece tan claro el objetivo de la sociedad sin clases, aunque se consiguen objetivos concretos.

29. H. GREBING, *Der revisionismus. Von Bernstein bis zum 'Prager Frühling'*. München 1977.

Esta posición tiene muchas ventajas, pero también el inconveniente de anular la complejidad de Marx y eliminar el fin de la sociedad sin clases en cierta manera. Así dirá Bernstein: El fin no es nada, el movimiento lo es todo. Para el prof. Elías Díaz es necesaria una vía intermedia que obvie el stalinismo y no se quede en socialdemocracia, por la necesidad de buscar una sociedad sin clases. Tal sería la postura socialista.

D. Eusebio Fernández con un estudio sobre "Positivismo y Darwinismo en la configuración de la IIª Internacional" insistía en la influencia de la falacia naturalista por las Ciencias Naturales en todas las corrientes. El darwinismo lo invadió todo. Virchow creía que el darwinismo conduce necesariamente al socialismo. Estas teorías y el historicismo influyen en Unamuno, J. Vera y J. Besteiro. Pero éste ya veía que el mecanicismo fatalista economicista era un calvinismo sin Dios. Así se dimite de la lucha y del cambio social, y se olvida la dialéctica.

A. Bebel cree que las CC. Naturales son el fundamento del socialismo. Kautsky creía en la necesidad natural e histórica del socialismo. K. Korsch piensa de él que es un darwinista que nunca entendió a Marx. Ferri cree que Darwin, Spencer y Marx son la trinidad científica, mientras Labriola aclara que el marxismo no necesita del darwinismo.

Eugenio Trias presentó "La memoria perdida de las cosas. Esbozo de una ontología dualista". Cita a W. Benjamín para afirmar que en la sociedad capitalista la memoria sufre un cambio cualitativo característico. Es la ruina de la memoria. El tema está también en Freud y Nietzsche. La experiencia es como una trama, un tejer y un destejer como una variación musical con un tema fundamental. La memoria es la urdimbre de la experiencia, de las máscaras, de los vestidos, que instaura una ley de recurrencias y establece lo memorable como memoria de lo inmemorial. Para Nietzsche el hombre es un animal desmemoriado que pierde la memoria mítica. A la voluntad de dominio le interesa solamente la memoria no mítica, introyectada desde fuera, por la que el hombre responde de sus actos; es una memoria de dolor, el acreedor cobra el gozo de hacer sufrir y el deudor sufre lo que no debe volver a olvidar marcado en su carne. La memoria de la voluntad sustituye la Naturaleza por el espíritu.

Así el capital hace deudores a todos con una deuda que ya no podrá pagarse, pues el intercambio de mercancías comienza donde concluye la comunidad. El individuo soberano ha internalizado en su conciencia el teatro de la comedia como juez y testigo de cargo,

verdugo y fiscal él mismo. El sujeto en Kant es verdugo y víctima desgarrado entre lo pasional y lo moral. Las pasiones degeneran en pulsiones o instintos, e irrumpen como sexualidad o agresividad que son el correlato de la consciencia dividida. Donde hay comunidades no hay "sexualidad" ni "agresividad" en el sentido moderno de amenazas que llegan del propio cuerpo y expresan su venganza.

El Estado surge de la destrucción del tejido memorial de los pueblos y las comunidades. La voluntad autoconsciente suprema es igual al Estado. La experiencia ahora se reduce a "vivencias" y lo nuevo a lo "periodístico", lejos de las fuentes de la memoria. La información no pertenece al tiempo en que la memoria no era del dominio de la voluntad. La consciencia surge en lugar de la huella del recuerdo. Hacerse consciente y dejar huella son contradictorios. El recuerdo repetitivo es una defensa, vgr., la compulsión de repetición, lo contrario de la memoria cultural.

En el niño la repetición es gozo, en el adulto el gozo es la novedad, la voluntad ya está cautiva por el tiempo. La repetición ansiosa es la violencia del dominio, la violencia de lo infantil-original que se quiere desquitar. El gozo se sustituye por la excitación, la memoria del tiempo por la descarga, el juicio por el juego de impresiones, el inconsciente por la asociación libre. El *vitalismo* y el *pessimismo* son dos estrategias de la voluntad de dominio que arruina la memoria de la *experiencia*. El espacio es la desbandada de lo seguro, el tiempo el camino hacia la muerte de la voluntad de dominio que es voluntad de nada y vampiro de la vida.

La Historia es la historia de los dominadores (W. Benjamin), es un *continuum* de cadenas de vencedores que suceden a vencedores, es la historia de la dominación no rota: Allí malviven las cosas en espera de su resurrección, en pura asociación libre. El sacerdote y el poeta son los ramalazos de la memoria inmemorial en la Historia, en busca de la nueva ciudad por entre las escombreras, capaz de adueñarse del recuerdo tal como éste relampaguea en un instante. Sólo a los redimidos les concierne enteramente su pasado, lo oprimido no tiene pasado ni futuro, pues nada en la tormenta del *continuum* de la Historia de la dominación, aunque éste se llame progreso, hasta la vuelta de Otro "Angelus novus" Salvador.

Quintín Racionero, secretario del Congreso, habló sobre filosofía e Historia para insistir en el nuevo interés de los estudios históricos entre algunos grupos alemanes. Es evidente la dificultad de hacer Historia y las diversas perspectivas. Cada situación social e histórica tiende a valorar los principios a priori que hacen posible la Historia. Aunque todo juicio de valor selecciona, es posible hacer intervenir simultáneamente varios o muchos valores. De hecho to-

do lenguaje teórico también selecciona, por tanto, su parcialidad no es menor que la que pone un valor determinado.

Carlos Díaz, probablemente el mejor conocedor español de Mounier, y situado ahora en el anarquismo, habló sobre la moral libertaria. Dijo que sociológicamente el cristianismo y el marxismo estaban, de hecho, perdidos. El Eurocomunismo es la última muerte del marxismo. Según C. Díaz el anarquismo comporta una metafísica de talante "pasota", un espíritu convivencial y una moral o ética basados en el naturismo. El naturismo nos habla de vivir conforme a la naturaleza que nos enseña cómo somos, nos ilustra el cosmos, y nos invita a no destruir la "fisis" con el "nomos" (ley). Física y política están unidas: No degradar la Naturaleza, no degradar la Polis (ciudad).

El apoyo mutuo consolida la especie. Lo útil es bueno y lo nocivo malo. La legalidad no debe aplastar la individualidad. Hay una sana dialéctica entre altruismo y egoísmo. Lo infinitamente pequeño no debe ser avasallado por lo infinitamente grande (Oriente). Lo armónico debe estar frente a lo tiránico.

En la vertiente política el anarquismo hace una meditación sobre el poder que no hace la izquierda. La agresión es la patología del poder: "Bellum omnium contra omnes"; eso es el Estado. Respecto a la familia sólo puede ser bueno el hombre que no ve a la mujer como propiedad privada de los medios de producción, el que no ve a la mujer como superponible a un colchón.

El poder corrompe, el hábito de mandar embrutece. El jefe no deja tener razón. El poder es usurpador, tiránico. No hay abuso de poder, es el poder el que abusa. No hay desorden en el poder, es el poder el que crea el desorden. El gobierno es causa de desorden. El siervo se debe ya a la máquina. La resistencia al poder hace bueno. No basta la autocrítica, sólo la base siente anhelo de libertad. Por qué dejar a algunos las iniciativas de todos? El superior oprime al inferior que encuentra su satisfacción en oprimir a su inferior inmediato.

Ya dijeron los antiguos: "Senatores boni viri, sed senatus mala bestia". Es la acumulación de la plusvalía en el poder. El Estado tiende a perpetuarse. El poder roba a todos. Es una casa de lobos. Al cambiar las condiciones sociales no cambia el poder. El Estado es una casta de privilegiados: Una hipertrofia que atrofia. No hay Estado bueno. El poder se cree el sustituto de Dios, siempre vuela en vertical: Todo para el pueblo sin el pueblo. El anarquismo es personalista, autogestionario, una voz que discrepa. Intenta volver al hombre a su humanidad libre.

DIA 10. Al profesor Agustín García Calvo se le había asignado hablar sobre: "El pensamiento ácrata", título que no quiso aceptar y explicó que solamente es posible pensar contra el poder. Al decir "El pensamiento" no puede ser nada extraño al poder. Opuso saber, vivir, a poder-pensar. Entonces *mi* pensamiento es un *mi*-yo que pretende al poder y lo sustenta. El saber, frente al pensamiento, es la muerte del poder. El discurso ataca al concepto porque éste no es un conjunto finito y por tanto nos avasalla. Así "*la rosa*" es algo abstracto, palabra de un vocabulario, cuya modificación no es posible. Se trata de un discurso cerrado que nos encierra. La palabra en su producción es viva, en el *Diccionario* todo está muerto.

El discurso normal-normativo tiende a llevar las palabras y las cosas a lo indefinido y pitagórico, aunque sabemos que todo concepto perfecto y cerrado no es aplicable a lo concreto. Es preciso distinguir entre la palabra y lo apalabrado. Este es lo que sustenta el poder. Aquella es actividad, no producción, y condensa cuanto no sustenta el poder. Vivimos condenados entre la totalidad y la no totalidad, y no es posible definir cual de las dos es válida. La gramática debe ser abierta pues el mundo es abierto.

Para los no iniciados diremos que el profesor García Calvo es seguramente el mejor especialista hispano en Gramática. Uno de los intelectuales más creativos de nuestro mundo Universitario. Mantuvo un gran respeto al público en cuanto personas no como sala, y fue aplaudido a rabiar en su intervención que atrajo el número más elevado de oyentes durante este Congreso. Fue expulsado de la Universidad española cuando J. L. Aranguren y E. Tierno Galván. Sobre sus escritos remitimos al consabido *Diccionario de Filosofía* de Quintanilla. Las relaciones entre análisis lingüísticos y filosóficos, vgr., metafísicos del poder, son cada vez más importantes y clarificadores³⁰.

Pedro Chacón presentó una comunicación "En torno a la racionalidad" (un debate de la filosofía española contemporánea). Afirmó que: "Estamos de acuerdo en que no estamos de acuerdo en nada". Expuso la situación de la filosofía en España y sus influencias de Popper, Albert, Adorno, Habermas, etc. Mencionó la discusión entre M. Sacristán y G. Bueno acerca del papel de la filosofía y pasó a los filósofos españoles de los años setenta³¹.

30. A. GARCIA CALVO, *Sermón del ser y el no ser*. Madrid 1972; A. GARCIA CALVO y otros: "Un manifiesto de la Comuna Antinacionalista zamorana" (Fragmentos). *El País*. Arte y pensamiento 20-9-77.

31. P. RIBAS, "Pensamiento filosófico español" M. A. QUINTANILLA, *Diccionario de filosofía*, 366-378. J. L. ARANGUREN, "Debate sobre la nueva filosofía española". *El País*. Arte y pensamiento, 30-9-77, I y II. J. L. ABELLAN, *Panorama de la filosofía española actual*. Una situación escandalosa. Madrid 1978.

Explicó el concepto de racionalidad según J. Mosterin, profesor de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Barcelona, que toma la racionalidad, no como una facultad, sino como un método, lo que lleva a obviar ambigüedades y es predicable de teorías o prácticas. La racionalidad teórica es una estrategia de clarificación mediante análisis, comprobaciones, testimonios o no contradicciones.

La racionalidad práctica es una estrategia de maximación de nuestros fines y sus consecuencias. Se estudia el preferir y el revisar. Hay estrecha relación entre racionalidad teórica y racionalidad práctica para fijar nuestros fines. Los fines no pueden justificarse pero sí aclararse.

La racionalidad según J. Muguerza se inserta en los planteamientos éticos y la filosofía del análisis. Hay un diálogo con el marxismo. La autocrítica de la ciencia descubre la falsa identificación entre lógica y razón. El último Wittgenstein, permite además ampliar el contenido de la Lógica. La racionalidad es intraparadigmática e interparadigmática.

La racionalidad práctica admite *percibidor racional* pero sujeto a la Historia, pues sólo en la Historia se realiza el hombre. El neoperspectivismo y el neohistoricismo alcanzan a la racionalidad. La racionalidad es colectiva en cierto modo, se supera la racionalidad teórica. La racionalidad es capacidad humana de hacer frente a nuevas situaciones. Se conoce la relatividad de la racionalidad y la ruptura de la razón en nuestra sociedad.

M. A. Quintanilla defendería una racionalidad parcial. Revisa la epistemología analítica de la ciencia con la dimensión histórica racional de la ciencia. No bastan los criterios formales. Hay varios criterios superpuestos: Ciencia, ética, política, etc. No hay alternativas previamente válidas, solamente en una sociedad democrática comunicada se podría resolver el problema de la racionalidad. El perspectivismo y el *percibidor imparcial* de Muguerza serían muy teóricos. En esta crítica coincidirían Jacobo Muñoz y M. Sacristán, así como Domenech insiste en la práctica como fuente de conocimiento.

El planteamiento del tema por estos profesores lleva a una crisis positiva del criterio de demarcación, al reconocimiento de la complejidad del tema y al rechazo de un modo único preponderante de ejercer la racionalidad. Es también positivo el intento de responder al problema entre los filósofos y la confianza en la razón para no permitir que el hombre solamente sea feliz, sino que lo sea siendo hombre. Pero no se puede forzar la solución del problema.

Angel Currás habló sobre "Ser y acontecimiento en el último

Heidegger". Pensar lleva al ser y no sólo al ser del ente. La palabra no se queda en la palabra. El juego del mundo relaciona pensar y ser que incluye desde lo más siniestro hasta lo más sublime. Se trata de apropiarse el ser como presencia y el tiempo como apertura de la presencia. El presente, el pasado y futuro como ausentes son producto de esa acción originaria. El evento es el sentido que nos señala, nos atañe, nos hace señas. El ser es unívoco o voz única que se dice de todo lo que se dice. El ser es designable pero no presente, es la forma vacía del tiempo (G. Deleuze).

A. Muñoz trató el tema de la "Comunicación e incomunicación" a partir de la espacialidad situacional y el mundo (Welt) como ámbito de referencia de nuestro modo de *estar en* y *ser en*³², habitar, familiarizarse con... El hombre es el ser en el mundo, y el lenguaje es la forma objetiva del comportarse como expresión de la totalidad; del yo y del no-yo. Se afirma con Feuerbach que la esencia del hombre reside en la comunidad, pero hay que distinguir entre cosificación y objetivación. No basta con socializar el cogito, es preciso compartir la vida. La comunicación y la simpatía (Max Scheler) es algo más que compartir la espacialidad. Sólo la admisión y aceptación de lo diferente hace la comunicación verdadera.

El profesor O. Market, de la Universidad Complutense, habló expresamente sobre el pensamiento dialógico. Citó a M. Buber, Ebner, Gogarten, Marcel, y un largo etc., como pensadores de este grupo. Citó la idea de Feuerbach acerca del diálogo como lo propio del hombre, Hegel sería un monólogo. Dilthey, Husserl y Jaspers serían inspiradores importantes del movimiento. Fichte y Novalis tendrían mucho que ver aquí: La religión es una comprensión infinita, eterna unión de corazones amantes, donde dos se unen allí está él. Yo soy tú. Dialógica es dialéctica. No existe un yo sin un tú que le permita acceder a la existencia.

Por la corporeidad se da la presencia del otro. El vivir humano es una trama de muy diversa naturaleza. Al pensamiento dialógico le ha cerrado el paso su naturalismo escondido.

La alteridad, la diferencia consentida y amada es lo que hace al otro un verdadero tú para mí. Tratar como cosa al otro es naturalizarlo en lo que surge una dialéctica destructiva³³.

El prof. Market estuvo continuamente mediatizado por el escaso tiempo de que disponía. En el *Congreso de Alcalá de Henares* fue mucho más brillante.

32. F. BOLLNOW, *Hombre y espacio*. Barcelona 1969; G. BACHELARD, *La poética de l'espace*. Paris 1972, 7.^a

33. M. BUBER, *Je et toi*. Paris 1969; A. LÓPEZ QUINTAS, *Pensadores cristianos contemporáneos*. Ebner, P. Wust, Haecker, Przywara, Zubiri. Madrid 1969.

Las jornadas se clausuraron por el Rector de la Autónoma de Madrid, Sr. Martínez Montávez. Previamente se había hecho una evaluación general de las Jornadas para corregir defectos y ver nuevas posibilidades.

III. Patrocinado por el ICE de la Universidad Complutense de Madrid se reunió con vistas al perfeccionamiento del profesorado de filosofía y con el tema *Teoría del conocimiento* un número importante de profesores y personas interesadas en la Filosofía, en el recinto de la Universidad Laboral de Alcalá de Henares entre los días 27 de marzo y 1 de abril. Director del curso fue el Dr. Todolí Duque³⁴.

DIA 27. Abrió el turno de conferencias el prof. S. Rábade Romeo con la exposición y "Análisis del problema del conocimiento humano". Con la precisión que le caracteriza habló del hecho del conocimiento y los problemas en él implicados, así como del papel de la experiencia en el asunto del conocimiento³⁵. Dijo que en todo conocimiento siempre hay una opción, y unos condicionamientos. La experiencia implica una sedimentación de hábitos, y la metodología del conocimiento implica nuestra apertura (Parain-Vial) con una recepción que es concreta e inmediata. El sujeto debe asumir los datos.

La experiencia cognoscitiva es conocimiento con la máxima inmediatez de algo dado. La conciencia tanto en Descartes como en Kant está siempre cargada. El dato es ya una mediación tanto subjetiva como objetiva. El empirismo inglés ofrece con Bacon una experiencia un tanto vaga. Con Locke y Hume la experiencia adquiere autarquía: el sujeto no aporta nada. La receptividad es total y las ideas tienen carácter de representaciones. Hay no obstante una representación *causalista* del origen de las ideas que pondrá en cuestión Ockham. Al romperse el causalismo ontológico de Nicolás de Autrecourt aparecerá el *fenomenismo* de Hume.

La experiencia es valoración y análisis de los elementos de la realidad en nuestra mente. Hume entiende la experiencia como clausura en la inmediatez de la conciencia. Aquí la experiencia es más inmediatez que recepción. Las cosas en sí nos son desconocidas. Hume no niega el mundo externo pero supone que de él sólo tenemos experiencia vital, que propiamente carece de justificación racional. La causalidad es una determinación de la mente que establece co-

34. A. GUY, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*. Trad. castellana de L. Echávarri. Buenos Aires 1966.

35. S. RABADE ROMEO, *Estructura del conocimiento humano*. Madrid 1966.

nexiones³⁶: la experiencia tiene mucho que ver con la costumbre. El empirismo radical no es posible.

El prof. D. Angel González Alvarez explicó "El problema de la verdad en el conocimiento". Se refirió al problema de la multiplicidad entre los antiguos filósofos y los intentos de Platón por presentar el "eidos" frente a los ídolos. Mientras Aristóteles, más conciliador, presenta los seres que se dicen de muchas maneras; las cosas ostentan la verdad y el conocimiento la entrega. Agustín de Hipona une en el Logos-Verdad eterna dos tradiciones, la griega de Platón y la iránica del maniqueísmo. Todo ello referido al cristianismo. La verdad inmutable se impone al espíritu cuando este vuelve sobre sí mismo (*in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*). La filosofía ahora es la búsqueda de la verdad eterna y no hay una distinción clara entre filosofía y teología.

Tomás de Aquino recoge la tradición de Aristóteles y Agustín. Hay verdad como fundamento y verdad como efecto. Lo verdadero es lo que es, y su conocimiento la adecuación con el entendimiento. La verdad dice S. Hilario manifiesta y declara el ser. Para el prof. González Alvarez entre la verdad como fundamento y la verdad como efecto hay que hablar de una verdad formal si se estudia bien el *De veritate*³⁷.

Se debe hablar de una verdad ontológica divina y una verdad ontológica humana. En Descartes hay un cierto amago de confusión y en Hegel se sustituye una por otra totalmente, de modo que lo óntico propiamente desaparece. Así la intuición cartesiana no nace de la sola luz de la razón. Todo el conocimiento según Kant comienza por lo sensible pero el apriori aumenta cada vez más hasta ser la principal condición de posibilidad de los objetos.

En Hegel la verdad ontológica crea su objeto. Según García Bacca conviene meditar estas afirmaciones puesto que en cierta manera el entendimiento no solamente obliga a las cosas a mostrarse sino que revierte a sí mismo con todas las cosas trasubstanciadas y por tanto tiene funciones creadoras reales... La Fenomenología vuelve a las cosas mismas pero es difícil afirmar si lo consigue. Habría que ver cada filósofo en concreto.

Para los formalismos la verdad reside fundamentalmente en las palabras. Pero la verdad tiene bastante que ver con el hombre incluso más que con el ser de las "cosas" o ente. La verdad no está

36. G. DELEUZZE, "Hume". F. CHATELET, *Histoire de la Philosophie*. Trad. castellana de M. L. Pérez Torres. Madrid 1976, II, 256ss.

37. F. CASADO, "El apriorismo del conocimiento en Sto. Tomás de Aquino". *Estudio Agustiniano*. XII (1977) 493-509.

fundamentalmente en la idea, sino en el ser experimentado en el acto de interiorizar el hombre la realidad después de volverse a ésta.

Para el dogmatismo hay verdades universales sin más, es un proceder de la razón crítica sin la crítica de su poder. Para esta posición, epistemológica según Hessen, aún no hay problema del conocimiento. El escepticismo es lo contrario, la paz por la abstención. Opone la dificultad del "noumenon" a la facilidad del fenómeno para quedar indeciso. El escéptico nos alecciona para no dogmatizar.

El relativismo es una extorsión del concepto de verdad. Toda verdad es relativa para el relativista, ya por relativismo antropológico, sociológico o cultural en general. El relativismo no tiene nada que ver ni con la teoría de la relatividad, ni con el correlacionismo, ni con el perspectivismo, pues aquí el espectador reconoce que está situado. El criticismo antes de juzgar investiga las condiciones de posibilidad del conocimiento. La verdad moral es conformidad de lo que decimos con lo que pensamos. Ella nos incita al esfuerzo por la verdad, pero nos impide también un criticismo excesivo que querría conocer antes de conocer lo que vendría a ser como querer nadar antes de tirarse al agua.

El prof. González Alvarez fue despedido con calor y simpatía por el público, su labor docente y a favor de la enseñanza es suficientemente conocida como para que no tengamos que citar ninguno de sus libros, ni siquiera los últimos relativos a la Universidad española y la gratuidad de la Enseñanza.

DIA 28. El prof. J. M. Bochenski, es uno de los grandes en el mundo de la Lógica³⁸ y tema afines. Entró en el problema de la "Verdad y certeza en las ciencias formales" que comenzó a exponer en francés, y continuó, a petición del público, en italiano. El prof. de la Universidad de Friburgo dijo que la filosofía es análisis lingüístico y análisis lógico. Debe haber un lenguaje y un metalenguaje para evitar que la filosofía se convierta en un abuso de una terminología especialmente inventada para ese fin. No es posible hablar de palabras en general sino de proposiciones en las que distinguimos la *sentencia* o enunciado material, la *proposición* como sentido y el *statement* o enunciado técnico.

Las ciencias formales no pueden serlo totalmente porque entonces serían vacías. También las ciencias materiales pueden ser apriorísticas, vgr., "el azul no es amarillo", pero en general las ciencias

38. J. M. BOCHENSKI, *Los Métodos actuales del Pensamiento*. Madrid 1974.
J. M. BOCHENSKI, *Lógica matemática*. Madrid 1976.

formales son más abstractas que otras ciencias. El idealismo es un lenguaje sin meta-lenguaje o lenguaje de control.

La *verdad lógica* puede ser convencional en el sentido que nosotros podemos establecer el tipo de mecanismo o juego que utilizamos, pero siempre debe haber una coherencia en la construcción, así podemos convenir en que 1 es igual a I, y 2 igual a II, o también en que 1 es igual a II, pero entonces no podemos decir que 2 es igual a III, porque sería falso al romperse la correlación.

La *verdad* cuanto *coherencia* se significa por ser coherente, es decir *no contradictoria*, en un cierto sistema. Es un concepto sintáctico. Así un enunciado puede ser verdadero en un sistema pero no en otro. De este modo el principio de tercio excluso es verdadero en una lógica bivalente, pero no en lógica polivalente, vgr., Lukasiewicz.

La *verdad* en cuanto *correspondencia* es relativa a una axiomática determinada, por eso al cambiar el sistema o paradigma cambia simultáneamente el sentido. En general en las ciencias la verdad es verdad de correspondencia.

La *verdad* en cuanto *pragmática*, hay algo extralingüístico. Aunque puede decirse verdadero lo que cada uno decide llamar verdadero, siempre debe haber algún motivo³⁹. El analista del lenguaje puede llamar a las *cabras*, *vacas*, pero no puede hacer que las vacas sean cabras, aunque pueda crear malentendidos.

Según Bochenski el concepto de *ser* no es abstracto sino *constructo*. Además la metafísica no es experimental ni trata de lo fenoménico, mientras que la ontología es experimental y trata de lo fenoménico.

En general un enunciado es verdadero si se puede conocer su verdad desde la base de las reglas semánticas, es decir, conocer su sentido, vgr., "un soltero es no casado". En el esquema de Quine que formaliza así "un no-casado no es casado" el enunciado es siempre verdadero, mientras que en el esquema de Carnap depende del significado concreto de soltero.

Solemos decir verdadero a lo que es en todos los mundos posibles.

En la Historia de las ciencias formales distinguimos tres momentos. El *aristotélico* que crea un cierto sistema axiomático. El *doxonómico* (Gauss, Lobatchevsky), en el que la verdad se reduce a la deducibilidad por reglas únicas y exactas. Y período de las lógicas o sistemas *polivalentes*.

39. V. CAMPS, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Barcelona 1976.

Por lo demás llamamos *formalismo* no a lo formal sino a un sistema que reúne todas las reglas reducidas a forma gráfica de símbolos. El formalismo propiamente no tiene que ver con el sentido; el formalismo como tal no es verdadero ni falso. Sólo puede ser verdadero o falso al darle una interpretación. Igualmente las reglas no son verdaderas ni falsas, sino en un sistema; y es verdadera o falsa si la condición correspondiente lo es.

En la lógica deóntica o moral, los enunciados de valor no son verdaderos ni falsos según Bochenski; son los imperativos concretos o los imperativos generales los que pueden ser verdaderos o falsos según la meta-norma.

En las ciencias matemáticas, todos los enunciados interpretables son susceptibles de verdad en el sentido de correspondencia. Al matemático como tal solamente le interesa la deducibilidad. Esta es esencial para la matemática, y por eso la verdad de las leyes se pone como absolutamente lógica.

En cuanto a la verdad lógica existen muchas lógicas. Para Lukasiewicz no existe "verdad" en la Lógica, para Bochenski existen muchos sistemas verdaderos parciales de una Lógica General. No hay lógicas contradictorias, propiamente. Lukasiewicz, según Bochenski, al decir que no hay principio de contradicción absoluto, no se da cuenta que él examina un solo caso de la lógica trivalente y no el sistema total. No hay razón ninguna para poner en duda la existencia de una Lógica General, aunque el hombre de hecho no la utilice totalmente; depende de la oportunidad el usar un sistema u otro.

Finalmente Bochenski afirmó la validez de la Lógica Dialéctica, y discutir su bondad o maldad, dijo, es un problema para "moralistas".

El prof. Saumells, de la Universidad Complutense, habló sobre "Verdad y Certeza en las ciencias de la naturaleza". Describió de entrada las tribulaciones del Congreso mundial de Matemáticos en Vancouver para presentar el problema entre ciencias y ciencia unificada. Ante tantos desacuerdos muchos quieren irse de la investigación. Las ciencias tienen por forma la matemática y por contenido la materia. La ciencia para Heidegger es tecne, un hacer, no un saber.

La ciencia es una fuente de acción, riqueza, de recursos de poder, al servicio de una ideología. Un hacer opaco y un poder opaco. Llevamos tres siglos de mecanicismo por eso ahora se rompe cada vez más el consenso y aumenta el "disenso". El saber científico por otra parte padece cierta cojera, por ejemplo, la biología no sabe qué

hacer con la conciencia. Y un conocimiento sólo es realmente válido si es la experiencia de la vida.

Además las reconstrucciones que se hacen de la historia de la ciencia suelen ser triunfalistas, y en exceso sistematizadoras, mientras que el genio suele respetar mucho las rupturas. Siempre se llega a un *impasse* que los antiguos llamaban Dios al que luego sustituyen otras creencias. Todavía en Leibniz Dios es la solución del mundo, mucho menos intervencionista que en Newton; en Laplace Dios sobra ya, en la Ilustración se llama Naturaleza⁴⁰.

Para Bachelard la continuidad en la historia de la Ciencia es una ilusión producida por la distancia. Según el mismo Bachelard, la ciencia tiene tres momentos: De *admiración* o infancia. De *renacimiento* o juventud con *leyes de...* Es el momento físico-matemático que estructura todo "ne varietur". Es la etapa profesoral. Finalmente tenemos el *momento físico-teórico* o *de madurez*, que es un diálogo angustiado entre la razón y la realidad⁴¹. La razón busca en la realidad las confirmaciones que nunca hallará y hace reformulaciones que nunca acabarán. Aquí el aspecto experiencial es mucho mayor que el físico-matemático. Hay un ir y venir y un constante repensarse.

La ciencia es un diálogo permanente entre nuevas formas de racionalidad y nuevas formas de experiencia. Para Bourbaki hay que tener en la matemática misma no solamente capacidad de formalización, sino también capacidad de intuición, sin *intuición* no se hace nada en matemática. Para Poincaré el rigor lógico solo, es el rigor *mortis*. El sistema es el fin de la creación científica, así surgen muchos *artefectos* monstruosos. Aquí se puede decir que conviene practicar, como en lo religioso, la fe irá viniendo...

Tanto el prof. Saumells como Bochenski están de acuerdo en que la axiomática es necesaria para que la intuición no se quede en poesía, pero mientras uno insiste en la formalización el otro desea reivindicar la intuición. Alguien citó a Beaudelaire para decir que la inspiración es el resultado de una gran experiencia o de un gran estudio.

40. E. CASSIER, *Philosophie der Aufklärung*. Trad. castellana de E. Imaz México 1972, 3.º.

41. G. BACHELARD, *Epistemologie*. Trad. castellana de E. Posa. Barcelona 1973. G. BACHELARD, *L'activité rationaliste de la Physique contemporaine*. Trad. castellana de E. Canto. Buenos Aires 1975.

42. H. SEIFERT, "La hermenéutica y el método histórico". *Introducción a la teoría de la ciencia*. Barcelona 1977, 247-385.

DIA 29. El prof. M. S. Hernández Sánchez-Barba se ocupa del tema relativo a verdad y certeza en las ciencias humanas particularmente en el campo de la historia⁴² y el prof. Enrique Martín López del mismo tema en las ciencias sociales.

D. J. Todolí Duque afronta el mismo tema en el campo de las ciencias morales. El valor epistemológico de los juicios morales viene cuestionado por una mentalidad matemática que alcanza a Descartes, Kant, Spinoza y las Filosofías analíticas. Así se niega el valor científico de la Ética en Hume porque los juicios éticos no pertenecen al campo del *ser* sino del *deber* los hechos de por sí ni son morales ni inmorales según Hume, el planteamiento "moral" incide en la falacia naturalista⁴³. Para Stevenson el lenguaje moral es puramente emotivo y, en definitiva, un modo de persuadir al otro de los propios intereses.

Los modos de conocer deben ser tantos como los modos de darse la realidad, y la condición humana según ya señalara Dilthey es distinta del punto de vista puramente empírico, en otro caso las CC. del espíritu no serían posibles. Además conviene considerar que todo fenómeno es ya una ordenación mental, y se basa en la lógica y la matemática que tampoco son propiamente ciencias empíricas. Según el prof. Todolí convendría recordar aquí la *analogía del ser*. Los científicos convertidos en ideólogos suelen reducir todo saber a la ciencia empírica puramente funcional.

Las ciencias morales son posibles como tales ciencias porque desde el *objeto*, pueden reconocerse con un nivel suficiente de certeza y seguridad. Una certeza absoluta no se da ni en la física. Las ciencias empíricas nos dan lo explicativo pero no lo constitutivo. Dirac afirma la contingencialidad de los fenómenos, y Einstein nos dice que las matemáticas son exactas mientras no se aplican⁴⁴. Las CC. morales nos orientan sobre la naturaleza del hombre, pero al aplicar los principios también hay variabilidad.

Desde el *sujeto* las ciencias morales nos advierten que en ninguna ciencia hay un pensar puro en absoluto. Como dice M. Bunge hay *intereses* del conocimiento, también Habermas ha insistido en lo mismo. Ya decía Fichte que la filosofía que se tenga depende del hombre que se sea. De esto no escapa ninguna ciencia. Nietzsche aseguraba que todo saber es una confesión del individuo. S. Agustín también afirmaba que según sea cada uno así juzga del fin. En la Ética no debe haber ideología. Según Utz ideología es un conoci-

43. R. HARE, *The language of morals*. Oxford 1952.

44. M. CAPEK, *The philosophical impact of contemporary physics*. Trad. castellana de E. Gallardo Ruiz. Madrid 1965.

miento que intenta hacer pasar por valor universal intereses particulares. El juicio moral no es emotivo pues pertenece a lo inteligible. Dentro de estas precauciones la Etica es posible como ciencia.

Conviene subrayar el peligro de reduccionismo en los lenguajes morales. Esto no impide el análisis sino que es una precaución. Es preciso aunar dialécticamente la prudencia y las ciencias.

DIA 30. El prof. O. Market estuvo mucho más brillante que es Alicante, y expuso detenidamente y con una penetración extraordinaria el "Planteamiento trascendental del conocimiento". Market se ha mostrado como un conocedor extraordinario de Kant y Fichte.

Junto con Galileo y Newton, Descartes y Kant intentan poner orden en el rompecabezas anterior que incluye la cabalística para revisar los criterios de seguridad del conocimiento y saber qué es lo que realmente se puede conocer. Se revisan los planteamientos naturalistas y racionalistas para intentar redefinir la realidad y la Naturaleza. La metafísica no ha encontrado su método ni en Wolf, y la meditación Kantiana del 1746, a los 22 años, intenta buscar los fundamentos del conocimiento.

Kant separa la existencia, en el campo empírico de la *ratio cognoscendi*. La existencia no es ningún constitutivo del ser del ente. La metafísica es una ciencia de los límites de la razón humana que se presenta como dialéctica, es decir, en el sentido kantiano, falsa, porque está utilizando el espacio y el tiempo como realidades cuando más bien son *aprioris*. Kant se daba por satisfecho si conseguía suspender la elaboración metafísica hasta resolver los problemas previos. Cuando Hume le despierta del sueño dogmático, según el prof. Market, Kant ya estaba muy bien equipado para despertar. Las antinomias de la razón: "soy libre o no", etc., ya tenían avisado a Kant.

La experiencia nos enseña que algo es de un modo determinado pero no que pueda ser de otra manera. Kant no pone en duda la cosa en sí, pero solamente conocemos el fenómeno y el carácter trascendental del conocimiento empírico es ideal. La lógica trascendental nos enseña cómo el hombre es afectado por las cosas. La solución de Kant es perfecta: Pone en relación las estructuras formales y los datos de la experiencia. Se hace una deducción trascendental de las categorías y opera un esquematismo trascendental.

En la síntesis se reúne la forma y la materia. Las formaciones mentales son apropiadas por un *yo pienso* hacia el *objeto*. No se trata de un yo consciente porque este es un modo de conocer condicionado como nosotros por el espacio-tiempo empíricos. La función operativa fija una parcela de la realidad por los esquemas trascendentales en una síntesis.

La imaginación trascendental no reproduce sino que construye en su constructibilidad posible la imagen ofrecida por los sentidos. La *Crítica del Juicio* es una obra forzada por las anteriores divisiones⁴⁵. Sólo este intento toma el singular en su esencia, es una penumbra y una nebulosa. Aquí la realidad se capta por la intencionalidad: La cosa en su esencia es lo que me trasmite su finalidad. Esto crea graves problemas: El concepto se inventa por la finalidad y se olvida el ser. La Crítica del Juicio es el cierre de la metafísica y se olvida el ser por el valor. En vez de qué es algo se dice para qué vale. Heidegger va a criticar esto en *Ser y tiempo*. Como dice Jacobi sin el presupuesto de la cosa en sí no se puede entrar en la metafísica y con la cosa en sí no se puede permanecer en ella.

En una segunda charla el prof. Market expuso cómo surgió el idealismo con Fichte. El yo trascendental es el que pone en órbita cognoscitiva las creencias. La intuición trascendental es más que la Lógica. El pensar es sólo una de las dimensiones del yo. Lo característico del yo es el *soy*, no sólo en el sentido de existir sino también en el sentido del ser. La actividad es su mismo constitutivo. Hay que recuperar el ser en forma de sujeto. Si Dios no es sujeto no es propiamente, exista o no. La estructura ontológica del yo absoluto es el ser que es en cuanto acto de subjetividad.

El yo nunca es consciente de sí mismo ni puede llegar a ser consciente más que en sus determinaciones empíricas. Estas son condición de que yo piense conscientemente. El no-yo, el otro como subjetividad, tiene un poder sobre mí porque me hace pensar. No hay ninguna vivencia en mí sin que a la actividad como subjetividad se le oponga una resistencia y responda con esfuerzo. El impulso es lo primero y supremo en el hombre. Sólo puedo existir a partir de un mundo o no-yo. El yo finito siempre está presionado pero actúa a su manera, y nada hará sin hacerlo así. O la subjetividad es capaz de reorientar las fuerzas o será un mero producto del no-yo fatalista. Ser filósofo es jugarse su propio ser.

Las categorías fundamentales de Fichte son:

Ser o subjetividad.

Existir o factual estar puesto.

Realidad o interacción entre el sujeto y el no-yo.

El no-yo es motor del yo finito pero éste actúa a su manera, y desde sus propias leyes; la contraposición es el motor de la acción. El yo es dependiente en su existir pero independiente en cuanto sujeto.

45. H. MERTENS, *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*. München 1977.

El idealismo es la afirmación de la libertad que admite que la libertad está fundada en una autonomía ontológica pero determinada en la existencia, cultura, etc. En este contexto Marx es idealista pero Engels no.

La intersubjetividad es una de las aportaciones centrales de Fichte a la filosofía, y en especial a la filosofía dialógica.

J. Luis Blasco, de la Universidad de Valencia, expuso el tema del "Conocimiento y Lenguaje". Hizo la distinción entre lenguajes naturales y artificiales, introdujo las nuevas aportaciones de grupo de Oxford, y explicó la teoría de las descripciones de Russell, su peligro de platonismo, y el interés de los usos del lenguaje y la pragmática.

Posteriormente se introdujo en el problema del lenguaje y los fundamentos del conocimiento. Hizo ver cómo, primeros principios se suponen en todo sistema, sean estos principios unos u otros. En este sentido tienen razón Quine y Lévi-Strauss contra Lévi-Bruhl cuando defienden que no hay lenguajes prelógicos.

En toda demostración hay un regreso, asimismo, de premisas. En Descartes será una afirmación metafísica, en la analítica serán los enunciados atómicos u otros semejantes. En ese sentido no hay enunciados básicos. Unos dirán que sé que algo es "rojo" porque es así, otros dirán que es así porque sé el lenguaje que habla de "rojo" en determinadas circunstancias. Así, según L. Whorf diferentes gramáticas tienen diferentes términos de colores.

Neurath considera básicos los enunciados protocolares. Otros hablan de enunciados básicos cuando éstos son: *intuitivos* sensibles y *ostentivos* o señalables. Según Blasco ningún enunciado cumple estas condiciones porque todo enunciado supone predicación y ésta supone un sistema de clasificación, que se impone tanto como la experiencia pura, si es que ésta es posible. Además siempre hay un *lapsus* entre la experiencia y su formalización lingüística.

Para Strawson el conocimiento tendría cimientos que son las partes más sólidas, y enunciados que son las posiciones más débiles. Estos enunciados son básicos en el acto de constatación. Así ocurre que lo más sólido parece lo más débil. Pero el conocimiento no es como una pirámide sino como una circunferencia o un conjunto arquitectónico en que todo depende de todo, y en este sentido la estructura de la verdad es *holística*. La estructura del lenguaje es la estructura del entramado arquitectónico.

Según Blasco la verdad no es coherencia (Carnap) ni *adaequatio* (Tarki), sino las dos cosas, por tanto esa polémica carece de sentido.

DIA 31. El prof. Gregorio de Yurre expuso el tema del "Conocimiento y la dialéctica, la sociedad y la ideología". Fue recibido con bastante expectación por su renombre en el campo de la Etica, y especialmente por su última publicación sobre el marxismo⁴⁶. Su primera exposición fue un tanto deslabazada, pero en la segunda charla mostró mucho más sus posibilidades. Dijo que los antiguos ya conocían el problema de los contrarios, y las oposiciones en la Naturaleza. El estudio de las fuerzas en lo mudable lleva al intento de prevenir el futuro, así Marx busca unas leyes eficaces de la sociedad y de la Historia. Se usa un ritmo ternario hegeliano frente al binario de Aristóteles. Marx envuelve la mente y el conocimiento, el trabajo y la producción en un esquema dialéctico circular o esférico frente al lineal de Aristóteles⁴⁷. Así surgen las tres leyes del cambio cantidad-cualidad, lucha de contrarios, y la negación de la negación.

La relación teoría-praxis se mueve como un paso del conocimiento reflejo al conocimiento activo que implica la totalidad humana. La teoría está en una relación dialéctica con la producción. Pero el "homo oeconomicus" de Marx no es economicismo⁴⁸. La producción humana incluye de hecho también la ciencia, el arte, lo social y lo político. En este sentido el materialismo del Dialecte es un reduccionismo parecido al de Hitler. Por eso a veces parece que "las revoluciones cambian las cosas de tal manera que las dejan idénticas".

El marxismo trata de liquidar toda forma de dependencia y subordinación. Puso algunas objeciones a las teorías mecanicistas sobre la relación entre opresión y conciencia de clase. Reconoció que el proletariado, según Marx, encarna el espíritu de la historia, y al hombre en cuanto hombre. Insistió, no obstante, en que hay factores que influyen a la vez que los económicos. Que las ideologías no desaparecen de repente aunque cambie la producción. Y que el materialismo histórico es reduccionista mientras el mundo es multidimensional. Eso no impide que el análisis marxista pueda tener eficacia histórica. El stalinismo demuestra que la superestructura es activa, contrariamente a lo que pensara Marx.

Finalmente enunció la distinción maoísta entre contradicción principal y contradicción secundaria. Y dijo que mientras antes la

46. G. R. YURRE, *El marxismo*, I y II. Madrid 1966.

47. M. FOUCAULT, *Les mots et les Choses*. Trad. castellana de E. C. Frost. México 1971.

48. M. GODELIER, *Rationalité et irrationalité en économie*. Trad. castellana de N. Blanc. Madrid 1974, 4.º; G. MARKUS, *Marxismus és "antropología"*. Trad. castellana sobre el original alemán de M. Sacristán. Barcelona 1973.

contradicción principal era entre capitalismo y comunismo, actualmente esa contradicción gravitaba sobre la distinción entre imperialismo y anti-imperialismo.

El prof. Legaz Lacambra completó la jornada con el tratamiento de los temas de este Congreso en el campo del Derecho, lo que viene a ser un elemento más de información igualmente interesante ya que la distinción de disciplinas es generalmente un tanto artificial.

DIA 1 DE ABRIL. El prof. Ricoeur, de la Sorbona, llenó la mañana del último día con una larga conferencia sobre "Ciencia, técnica y sociedad". Según Ricoeur la sociedad crea la ciencia para analizarse, comprenderse y educarse en la práctica social. Para los *epistemólogos* la ciencia consiste en una serie de revoluciones que la constituyen, y las crisis de la ciencia se interpretan no como crisis sociales sino como crisis epistemológicas: "son cambios de paradigma" (Kuhn), "son cambios epistemológicos" (Foucault).

La ciencia tiene un sistema de proposiciones y operaciones. Según Husserl "no existe crisis del saber, sino crisis de la operación" (acción). Con Galileo y Newton hay resurgimientos operativos. Las ciencias y la praxis producen un tipo de racionalidad que vale para la humanidad. Prácticamente toda la humanidad presta asentimiento a la racionalidad de las ciencias como ideal práctico social. Es una especie de "mathesis" universal.

Las crisis científicas son *Crisis de civilización*. La ciencia exporta su crisis a la sociedad: significado de la existencia humana y valor de la vida. Por tanto son crisis culturales y no sólo epistemológicas. Pero ni son eternas ni tienen soluciones eternas, aunque la praxis social total ha entrado en situación de incertidumbre al hundirse el modelo de racionalidad meramente descriptiva. Todo entra en un proceso dinámico de cambio. Se duda de la capacidad de la técnica para dirigir la sociedad que lo fiaba todo a aquella, y se busca nueva seguridad.

El modelo de la praxis científica se había exportado a la economía a partir de las ciencias naturales. Ahora se refleja la tensión entre matematización y objeto histórico: La vida social, como realidad que es en continuo cambio. La técnica en nuestra época se ha autonomizado, de acuerdo con Max Weber, y es un sistema material, operacional, utilitario y de saber hacer. La tecnología es el nuevo modelo que define nuestro modo de existencia. Nuestra sociedad es sociedad técnica, multinacional, universal, de este modo lo variable, como diría Heidegger, define para nosotros el ser. La técnica sustituye al *Geist* (espíritu).

La técnica es un fenómeno que afecta a todos los estratos: Lo económico, lo religioso, lo estético, e invade todas las funciones. La técnica denomina, organiza y explota, es un mecanismo político y no sólo sociológico.

¿Qué hacer? E. Veil distingue en la sociedad entre: —mecanismo social y comunidad histórica—. En cuanto mecanismo social el grupo humano actual es racionalista y reaccionario, planetizado con los mismos mitos, dogmas, representaciones sociales. En cuanto comunidad histórica la humanidad es una comunidad de trabajo, de lucha colectiva contra sus enemigos destructores. Y como comunidad histórica constituye la resistencia a la tecnología por *reinterpretación* constante de la memoria colectiva en la vida ético-política de las comunidades concretas.

Como dice Aristóteles en la *Ética Nikomakheia* no todas las ciencias tienen el mismo rigor. En un primer nivel o de lo *instituido* las ciencias sociales describen adecuadamente la constitución de la sociedad. En un segundo nivel lo *instituyente* se intenta materializar o formalizar los mecanismos sociales. La sociología funcional relaciona el mecanismo social y la comunidad histórica, la capacidad de memoria y la capacidad de invención. La sociología comprensiva integra lo imaginario social *instituable*.

Aquí se presenta la necesidad individual y colectiva de *significación*. Según M. Weber la significación es la primera categoría de acción social. La interacción humana es una red de significaciones, con un apriori concreto de motivación social. Recordemos que según A. Beguin: "No hay nada más pernicioso que lo que violenta el lenguaje, pues la *necesidad más honda de los hombres no es la justicia ni el orden, sino la significación*"⁴⁹. Tal parece ser la crisis de nuestro tiempo.

La ideología⁵⁰ tiende a distorsionar la realidad con el fin de dar el aspecto de fundamentación o perpetuación de una sociedad. La ideología intenta la consolidación por la buena imagen social, vgr., la Declaración de Washington para EE.UU. La utopía trae lo posible, ataca la consistencia del poder con otros mundos no presentes.

49. A. HESNARD, *De Freud a Lacan*. Trad. Castellana de C. Cienfuegos. Barcelona 1976. (Subrayado nuestro) 121.

50. "La menace à laquelle l'idéologie fait face est celle d'un ordre autre que l'ordre existant. C'est la fonction de l'utopie de donner à cette possibilité la force du discours. Mais nous sommes empêchés de reconnaître ce lien étroit entre idéologie et utopie par plusieurs facteurs": P. RICOEUR, "L'herméneutique de la sécularisation". E. CASTELLI, P. Ricoeur, *Herméneutique de la Sécularisation*. Paris 1976, 56-57. P. RICOEUR, "Science et idéologie". *Revue Philosophique de Louvain*, 14 (1974) 328-356.

La utopía no es esencialmente esquizofrénica, es como una hermenéutica hacia el futuro, voluntad de porvenir.

La actividad humana debe reencontrar de nuevo y constantemente la función simbólica.

Tras esta conferencia se clausuraron las jornadas con asistencia del Subdelegado de Enseñanza Media D. J. L. Centeno, y Televisión Española que informó sobre las Jornadas, y entrevistó a Paul Ricoeur.

ANTONIO NATAL Y DOMINGO NATAL
Alcalá de Henares y Alicante 1978