

- | | | | |
|------------------|--|------------------------------|---|
| | Textura.
Geología. | | |
| 2. Localización: | jardín,
huerta,
ruderal,
ríos,
acequias,
cultivos,
etcétera. | 4. Frecuencia: | rara,
escasa,
corriente,
abundante. |
| 3. Sociología: | especies más
abundantes (nombres o números). | 5. Distribución: | otras zonas próximas similares. |
| | | 3. <i>Datos fisiológicos</i> | |
| | | 1. Foliación: | Fecha.
Tipo de hojas. |
| | | 2. Floración: | Fecha.
Tipo de flores. |
| | | 3. Polinización: | Fecha.
Forma. |
| | | 4. Maduración: | Fecha.
Tipo.
Forma de dispersión. |
| | | 4. <i>Varios:</i> | Patología.
Aplicaciones.
Nombres vulgares.
Etcétera. |

BIBLIOGRAFÍA

- BOLÍN, L. y POST, O. A. VON: *Fleures des Pres et des Bois* (París, sin fecha).
 BONNIER, G. y LAYENS, G. DE: *Flore complète portative de la France, de la Suisse et de la Belgique* (París, 1972).
 CABALLERO: *Flora analítica española* (Madrid, Saeta, 1940).
 GUINEA, E.: *Claves botánicas* (Madrid, Public. E. Media, 1961).
 MASCLANS, F.: *Guia per a conèixer els arbres y les lianes* (Barcelona, 1963).
 — *Guia per a conèixer els arbres*² (Barcelona, 1966).
 MILLÁN ALBUIXECH, E.: *Tres itineraris geobotànics en la Canal de Navarrés*. (En preparació.)
 NAVARRO CÁNDIDO, A.: *Clasificación de animales, vegetales y minerales* (Madrid, 1976).
 POLUNIN, O.: *Guia de campo de las flores de Europa* (Barcelona, Omega, 1974).
 REY, M.: *Reservas ecológicas educativas*, en «El Magisterio Español» de 3 de mayo de 1978, pág. 13.
 THOMAS-DOMENECH, J. M.: *Atlas de Botánica*⁶ (Barcelona, Jover, 1967).
 VEDEL, H; LANGE, J. y LUZU, G.: *Arbres et arbustes de nos forets et de nos jardins* (París, sin fecha).
 LILLO, BEVIA, J. y REDONET ÁLVAREZ, L. F.: *Preparación y realización de una excursión geológica*, en «Revista de Bachillerato», 1 (1977), págs. 52-61.
 ESPAÑA TALÓN, J. A.: *Los campamentos naturalistas*, en «Revista de Bachillerato», 3 (1977), págs. 66-75.

FILOSOFIA

La historia de la Filosofía y los textos (una experiencia en el C. O. U.)

Por José Antonio MIGUEZ RODRIGUEZ (*)

1. Consideraciones previas

Este trabajo está redactado desde la perspectiva de un profesor que ha enseñado Historia de la Filosofía y que, simultáneamente, ha impartido las clases de Lengua española en el Curso de Orientación Universitaria. Como pensamos que los problemas del lenguaje y los problemas del pensamiento, o cualesquiera otros problemas que el hombre afronte, no se encuentran alejados entre sí, queremos formular de antemano unas cuantas consideraciones.

Ya viene de muy antiguo la discusión filosófica motivada por el lenguaje. Platón la puso de actualidad en su tiempo, a través del *Cratilo*, para impugnar seguramente las teorías contrapuestas de Demócrito

y de Heráclito, es decir aquellas posiciones que se inclinaban hacia una pura convencionalidad de los nombres y aquellas otras que pretendían descubrir en el lenguaje la expresión de un fluir continuo y universal. Sócrates no dilucidaba claramente la cuestión y, como en tantas ocasiones, se limitaba a sembrar la duda y a inquietar por el lado negativo el espíritu de sus discípulos. Esta actividad llevaba también implícito un justo reconocimiento de que «las cosas bellas son difíciles» cuando se trata de conocer su naturaleza, como se dice al principio del *Cratilo*.

(*) Catedrático de Lengua y Literatura del Instituto Nacional de Bachillerato de Betanzos (La Coruña).

La personal modestia de Sócrates, que para algunos fue ejemplo manifiesto de tremenda soberbia, tiene aún algo que recordarnos a los que nos proclamamos maestros sin serlo o a quienes, más cerrilmente todavía, nos sentimos dogmáticos de un conocimiento que ni es nuestro ni en manera alguna nos pertenece. El dogmatismo y la cerrazón mental que Sócrates combatía dificultaban el camino del saber; de esto no cabe duda. Porque no hay otra posibilidad para *discurrir científicamente*, y lo mismo filosóficamente, que declararse humilde para indagar, para aprender y seguir aprendiendo de por vida. Las palabras finales del *Cratilo* son ciertamente una advertencia para el discípulo de entonces y pueden repetirse una vez más para todo aquel que, apresuradamente, cree haber llegado a maestro de todo sin haber pasado siquiera por ser discípulo de nadie. Decía muy bien Sócrates: «Es posible, Cratilo, que sea así; también es posible que no lo sea. Hay que proceder, pues, valerosamente, a un examen según las reglas, sin admitir nada ligeramente (eres aún muy joven y estás en la flor de la edad), y luego de la investigación, hazme partícipe, si hay ocasión de ello, de tus descubrimientos.»

He aquí en las palabras de Sócrates una decidida invitación a la humildad. De esa invitación nos hacemos eco porque creemos que el profesor ha de sentirse también, cada día más, joven con los jóvenes, dador de amor y de confianza tanto como de ciencia, hombre de su tiempo que no descansa, que enseña aprendiendo y aprende enseñando, siendo ésta la única ética posible para un deber de maestro que necesita ser compartido para ser válido.

Si se nos pidiera una definición de nuestro sentimiento hacia la pedagogía, rechazaríamos desde luego toda pedagogía estática, científica, supuestamente lograda. Para nosotros la pedagogía se exalta con el hombre, con cada hombre, y se revuelve y se transmuta a cada instante en sus cimientos. La pedagogía está haciéndose continuamente, la estamos haciendo nosotros mismos si somos hombres de corazón y nos entregamos de lleno al hombre que se nos da, para conformarlo, para conformarnos a un tiempo con él, para desvelar los imprevistos de la conducta humana y para amar esta condición tal como ella es: zigzagueante, varia, presta a corromperse y a renovarse, a dejarse convencer, al fin, por una voz sencilla que la requiere cálidamente.

«Educación y amor confluyen», decía el gran filósofo y pedagogo catalán Joaquín Xirau (1). Sea ésta, pues, la primera consideración pedagógica que asuma el profesor: ama siempre, por encima de todo y a pesar de todo. Como hacía Sócrates con sus jóvenes discípulos y como hicieron a través del tiempo los únicos merecedores de llamarse humanistas, aquellos para quienes el amor a la verdad se ha confundido con el amor al hombre. Pero aceptemos también que sólo se ama lo que de algún modo se conoce. Nuestra experiencia nos confirma que la Historia de la Filosofía no puede reducirse a una mera sucesión de nombres e incluso de doctrinas que, mal o bien, se almacenan en la memoria del alumno. La Historia de la Filosofía, y por supuesto cualquier Historia del pensamiento, trabaja sobre hechos reales y construye su interminable edificio sobre la obra, aparentemente contradictoria a veces, de poderosos y excepcionales individuos. En una Historia que debemos amar porque nos enseña desde lo más profundo que a la contradicción se superpone la armonía y a la discordancia el acuerdo complementario de los espíritus.

Los hombres son varios, diversos, pero la fuerza del espíritu es la misma. Decía nuestro llorado amigo Jacques Chevalier que en los hombres de pensamiento se vislumbran aisladamente aspectos parciales de la verdad, los cuales en su conjunto componen la posible y única verdad total, que sirve favorablemente al caminar progresivo de la Humanidad.

La segunda consideración pedagógica vendrá dada necesariamente con el descubrimiento y revelación de la obra. Porque descubierta la obra se habrá descubierto también la consabida argucia de la máscara. Conocemos a este respecto el sentido de la prudencia de Descartes y su famosa frase de las *Cogitationes privatae*, X, 213: «Lo mismo que los comediantes llamados a escena se revisten de una máscara para que no se vea el rubor de su frente, así yo, en el momento de ascender a la escena del mundo de la que hasta aquí no había sido más que espectador, me presento en ella provisto de una máscara.» ¡Qué gran sorpresa y qué ganancia con sólo clarificar a medias una pequeña parte de la verdad oculta! Cuando la máscara del hombre empieza a desvanecerse —y la máscara puede venir impuesta por el peso adverso de las circunstancias o por la visión parcial y deformada de una época— se nos ofrece ya un cauce limpio y abierto para comprenderle e interpretarle.

El esfuerzo compartido de penetración en la obra de un pensador, el descubrimiento de su estilo y de su alma, latentes en los textos, proporcionará al trabajo del profesor su verdadera justificación, le dará, podríamos decir, su primera y última razón de ser. Todo esto lo comprobaremos a continuación estudiando con algún detalle el valor y la significación de los textos filosóficos.

2. El valor permanente de los textos filosóficos

Un texto literario cualquiera, y lo mismo un texto filosófico, tiene un valor real y permanente, difícilmente reemplazable. La literatura y la filosofía, el saber de la ciencia y en gran parte la historia misma, se patentizan a través de los textos. Cada texto es palabra que pervive en el tiempo, mensaje de hombre que se manifiesta, que va con nosotros, halagándonos o atormentándonos, como si ya sólo con él, a su modo, pudiésemos nosotros construir nuestra propia vida. Unamuno, que deseaba frenéticamente y por encima de todo la inmortalidad personal, parecía confiar apenas en una vida que se perennizase por la obra. De ahí que nos diga con su trágica y existencial inquietud poética en una de sus últimas canciones:

*«Me voy, pues, me voy al yermo
donde la muerte me olvida.
Y os llevo conmigo, hermanos,
para poblar mi desierto.
Cuando me creáis más muerto
retemblaré en vuestras manos.
Aquí os dejo mi alma —libro,
hombre—, mundo verdadero.
Cuando vibres todo entero
soy yo, lector, que en ti vibro.»*

El texto está ahí, en efecto, para decirnos lo que el hombre ha sido, o incluso lo que el hombre vanamente ha querido o pretendido ser. El texto es, o debe ser, una constante y exigente incitación.

A nosotros toca descubrirlo o conseguir simplemente que nuestros alumnos lo descubran y lo rehagan en su provecho. El texto nos da al hombre entrevistado en su creación, en su talante individual y personal, cambiante y voluble cierto es por demasiado humano, pero, al fin, insustituible cuando pretendemos reconocerle.

Muchas veces hemos huido de la frialdad analítica de Kant porque nos sentíamos con él como desasidos enteramente de lo terreno, ahogados y despersonalizados en los conceptos *a priori* de la razón pura. Y, sin embargo, el Kant de las *Criticas*, y el Kant que proclama que una ley, para valer moralmente, ha de comportar una necesidad absoluta, también era hombre de sensibilidad exquisita, que sabía analizar delicada, profundamente, los sentimientos de lo bello y de lo sublime. ¿Por qué no contrastar entonces las imágenes parciales de Kant, que son todas verdaderas porque provienen de sus mismos textos, y dejar que el espíritu del alumno imagine para sí la realidad de un Kant posiblemente desconocido, impensado, que participa un poco de sus *Criticas*, y de su filosofía moral, y de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*? Sólo las breves páginas del capítulo primero sobre lo bello y lo sublime darán al alumno una imagen sorprendente del filósofo, que se siente dominado por la paz interior, que se extasia ante la naturaleza y la describe con una fuerza poética admirable. He aquí sus hermosas palabras: «La noche es sublime, el día es bello. En la calma de la noche estival, cuando la luz temblorosa de las estrellas atraviesa las sombras pardas y la luna solitaria se halla en el horizonte, las naturalezas que posean un sentimiento de lo sublime serán poco a poco arrastradas a sensaciones de amistad, de desprecio del mundo y de eternidad.»

Los textos, de esto no cabe duda, ayudan a descifrarlo casi todo. Con ellos anudamos fuertemente lo que está suelto, resolvemos una contradicción que en el fondo era sólo aparente, logramos profundizar hasta el límite posible en el espíritu que transitoriamente ocultaba la letra. Vengamos ahora al caso del atormentado Nietzsche. ¿Qué nos dicen, por ejemplo, los textos de Nietzsche? ¿No nos hablan de una moral debeladora, desconcertante, que proclama la esperanza de un signo nuevo, el superhombre, a costa de destruir y aniquilar un cristianismo de resentidos? ¿Pero es sólo ése el verdadero y auténtico Nietzsche, el Nietzsche de rostro humano, demoníaco e infantil tantas veces, que alimentaba en su interior una profunda pasión por Cristo, incluso cuando se proclama el Anticristo? Habría que leer e interpretar a Nietzsche con la meditada solicitud con que lo hizo Jaspers. Veríamos entonces, como nos dice en su obra *Nietzsche und das Christentum*, que en toda su crítica demolidora y nihilista Nietzsche ha actuado conscientemente bajo el impulso moral del cristianismo. «Nietzsche —precisa Jaspers (2)— revela así un rasgo de su propia pasión: su *hostilidad* al cristianismo en tanto que realidad es inseparable de su *apego* de hecho al cristianismo en tanto que exigencia. Y este apego, lejos de constituir a sus propios ojos una debilidad, representa por el contrario un valor.» Y, en efecto, esto mismo se podría corroborar en los textos más rigurosamente íntimos. Allí donde calla el Nietzsche despreciativo y panfletario y habla, en cambio, el Nietzsche nostálgico de un cristianismo puro. Porque he aquí lo que dice confidencialmente a su amigo Peter Gast en su carta de 21 de julio de 1881:

«El cristianismo es lo mejor en vida ideal que yo he conocido realmente; desde mi infancia lo he seguido, en muchos rincones, y creo que nunca en mi corazón he sido vil con respecto a él. En último extremo, soy descendiente de generaciones enteras de sacerdotes cristianos; ¡perdóneme esta limitación!...» (3).

Tenemos a la vista igualmente el ejemplo de ese hombre enigmático que fue Sören Kierkegaard. ¿Pero quién fue realmente Sören Kierkegaard?, nos preguntamos ya inicialmente. ¿Uno, acaso sólo uno, de esos nueve o diez seudónimos con los que aparece firmando sus obras? ¿Con quién verdaderamente hay que identificarle? ¿Tal vez con ese último Johannes Anticlimacus que da a luz pocos años antes de su muerte el *Tratado de la desesperación y Escuela del cristianismo*? Si nos atenemos a lo que Kierkegaard dice de sí mismo en su *Postscriptum*, él es solamente un sujeto impersonal, «un apuntador en tercera persona, que ha producido poéticamente unos *autores*, los cuales son autores de sus *prefacios* y aun de sus *nombres*.» ¿Son, pues, acaso éstos, seres inventados, antes de ficción que han permitido a Kierkegaard una apariencia de diálogo desde la soledad absoluta de su vida? El pensamiento se nos va en seguida a una novela como *Niebla*, donde se entremezclan tan intensamente ficción y realidad. ¿Quién crea a quién, y quién es, al fin, dueño de quién? ¿Es tal vez Augusto Pérez una pura entelequia unamuniana o un hijo real del autor, que debe llegar a vivir independiente, libre, devanando existencialmente la madeja de su destino? ¿O se trata de una suma de experiencias —de experiencias propias que se proyectan hacia fuera—, por las que el autor se escinde y se realiza ilimitadamente, haciéndose pasión de hombre Hombre, «pasión de lo infinito» como quería y declaraba Sören Kierkegaard?

El tremendo modelo humano de Kierkegaard está sin embargo en el *Elogio de Abraham de Temor y temblor*: «Hubo hombres —nos dice ahí— grandes por sus energías, saber, esperanza o amor; pero Abraham fue el más grande de todos: grande por la energía cuya fuerza es debilidad, por el saber cuyo secreto es locura; por la esperanza cuya forma es demencia; por el amor que es odio de sí mismo.» Abraham fue prueba de vida y fue también prueba de fe como símbolo de la locura existencial. A Kierkegaard, aunque íntimamente lo deseara, le faltó autenticar la suprema realización de su estadio religioso. Los textos nos confirman que puso por encima del imperativo categórico otra medida excepcional más alta que aparece como síntesis de lo general y de lo particular. «Jamás digo de un hombre —advierte en *Alternativa*— que cumple el deber o los deberes, sino su deber; yo digo: cumplo mi deber, cumple tú el tuyo.» Pues bien; este hombre que quiso darnos, u ocultarnos —todo lo absurdo es en él posible—, el perfil agónico de su vida, dejó para el final una sencilla, por mínima y simple, declaración biográfica. Como en el caso de la confesión de Nietzsche a Peter Gast, también unas breves palabras de Kierkegaard a su amigo Emilio Boesen, valen por todo un texto: «Saluda a todos los hombres y díles que mi vida ha sido un sufrir agudo, incomprensible e ignorado para todos, excepto para mí.»

Esa lección del texto es en sí misma algo permanente. Tenemos que trabajar por descubrirla y revivirla, por actualizarla de algún modo aun a costa de incorporar a ella la realidad de nuestro ser.

Muchas veces el texto será sólo una pequeña confesión, concentrada y feliz, de un extraordinario momento vital, de una experiencia irrepetible que necesita ser comprendida, o intuida, en su extraña o latente verdad. Así, una exclamación patética de San Agustín traduce las visiones más lúcidas de su inquieto espíritu religioso. Y el método en Descartes no es otra cosa que un sueño personal de la razón, un intento de rehacer la casa, y digamos mejor el camino de la ciencia con un bagaje experimental de buen sentido.

3. El problema de la selección de textos

Un requisito previo para la selección de textos es el de que éstos sean siempre verdaderamente significativos del pensamiento de su autor. En Filosofía, a diferencia de lo que puede ocurrir en Literatura, un texto se considerará significativo si lo es primordialmente por su contenido, esto es por lo que el autor dice en él a propósito de una teoría propia y original o como reflejo de unas ideas generalizadas, comunes a los autores de una misma corriente filosófica o de una época. Tal criterio de selección sólo en parte podría aplicarse al comentario literario. Como indican Correa Calderón y Lázaro Carreter en sus instrucciones sobre *Cómo se comenta un texto en el Bachillerato* (4), en Literatura importa a la vez dar cuenta de lo que un autor dice y de cómo lo dice. Y si hubiera que inclinarse desde un punto de vista literario por una de las dos exigencias, es claro que deberíamos hacerlo sin dudar por la exigencia formal. Lo contrario, por tanto, de lo que nos pide y requiere tan a menudo el comentario de un texto filosófico. Con la salvedad, si acaso, de que en uno y otro comentario interesa sobremedida la determinación de la estructura y de la peculiaridad del texto.

Partamos de la convicción de que una acertada selección de textos será el mejor punto de apoyo para el desarrollo de un programa ordenado de Historia de la Filosofía. Sin la lectura de textos filosóficos fundamentales el alumno no puede calificar por sí mismo el valor de una teoría, ni enjuiciarla comparativamente, comenzando a formular así el criterio personal que le ayude a realizarse como individuo. Tan triste y desalentador es «saber» Filosofía, pero desconocer a los filósofos —desconocerlos en sus textos, queremos decir—, como «saber» Física o Química teóricas sin haber verificado práctica alguna de laboratorio. Y éste sería también el mayor achaque que la Universidad, con mucha razón, podría atribuir a la enseñanza en su nivel medio; deficiencia en la formación integral del alumno, que no ha sido empujado a conocer por sí sólo el valor humano y positivo de la ciencia.

En un programa de desarrollo tan extremo como el actualmente en vigor en la disciplina de Historia de la Filosofía de C.O.U. hay que pararse a considerar primero, por una parte una lógica y valedera división racional de la labor docente, y por otra una distribución de las lecturas, de los comentarios de textos y de los trabajos individuales o colectivos que se encomiendan a los alumnos. Nuestra división trimestral del programa se ha verificado con unos ciertos topes o límites: en el primer trimestre, sin pasar de la consideración de los caracteres generales del Renacimiento; en el segundo trimestre, sin rebasar la consideración de la dialéctica hegeliana;

y en el tercer trimestre con el límite del estudio, muy breve, de las grandes corrientes de la filosofía de hoy.

A esta planificación y distribución del programa corresponde naturalmente una selección adecuada de textos, que se compagine, de manera armónica, con los propósitos de formación personal elaborados para el curso. Nuestra experiencia, desarrollada en el año escolar 1975-76 y proseguida en el siguiente, estaba centrada en dos tipos básicos de trabajos sobre los textos, que implicasen en su realización una activa participación de los alumnos. Por una parte, la exposición del programa requería ineludiblemente un comentario de textos apropiado, que ofreciese algún fragmento de Parménides o de Heráclito al hablar del problema de la naturaleza en el pensamiento griego, o de los diálogos platónicos y de las obras de Aristóteles, éticas y políticas sobre todo, al tratar del hombre y de la sociedad en el pensamiento helénico, o de las *Confesiones* de San Agustín al ahondar en los problemas de profunda renovación humana y social que plantea el cristianismo, o de la *Suma Teológica* de Santo Tomás al desenvolver los puntos principales de la filosofía de las escuelas.

Esa misma necesidad era sentida cuando nos enfrentábamos con los pensadores filosóficos modernos. Al dar noticia sucesiva del desarrollo del racionalismo, del empirismo y del idealismo, había que seleccionar al menos textos que nos presentasen clarificadas las doctrinas de Descartes, de Leibniz, de Locke, de Kant y de Hegel. Y otro tanto ocurría con el positivismo, el marxismo, el vitalismo, el historicismo, el existencialismo y el personalismo contemporáneos. Dentro de las posibilidades del tiempo lectivo, hay autores cuyos textos no pueden, o no deben eludirse, aunque sea en una reducida parte de su doctrina: esos autores son, para nosotros, Comte, Marx, Nietzsche, Ortega y Gasset, Unamuno o Sartre y Mounier.

Sabíamos, por otra parte, que no bastaban para la enseñanza eficaz de la disciplina las antologías o las meras selecciones de textos, sobre las cuales hace camino el profesor al desarrollar metódicamente su propio programa. En disciplinas humanas tan formativas como la Literatura y la Filosofía, se advierte la necesidad de que el alumno acometa la lectura de obras íntegras, de obras que sean a la par esenciales y básicas en la historia de la cultura y del pensamiento. En nuestra programación para el curso de Historia de la Filosofía se relacionaron, pues, desde un principio tres autores —uno representativo de la filosofía antigua, otro de la filosofía moderna y otro de la filosofía contemporánea— para que pudiesen ser leídos y comentados en alguna de sus obras más representativas a lo largo de cada uno de los trimestres del curso. En el curso 1975-76 a que aquí nos estamos refiriendo, los autores escogidos para esta labor monográfica fueron Platón, Descartes y Ortega y Gasset. Dos de ellos —Platón y Descartes— son pilares básicos tanto para la historia de la cultura como para la historia de la ciencia y del pensamiento occidentales. El tercero —Ortega y Gasset— merece ser leído no ya como filósofo español y pensador de nuestro tiempo, sino como figura literaria de primera fila, que ha influido en las últimas generaciones por la originalidad de su estilo y la brillante nitidez de su prosa. Puestos en la disyuntiva de escoger entre Ortega y Gasset y Unamuno, la elección se inclinó por Ortega porque consideramos al final que los valores filosóficos y

sociológicos de los textos orteguianos tenían un peso más definido, y por supuesto más coherente e influyente doctrinalmente que los de Unamuno. También influyó en esta decisión el hecho de que Unamuno, como escritor encuadrado en la generación del 98, reciba un trato más extensivo que Ortega en las clases de Literatura, por lo que incorporar algún texto de Ortega a las clases de Historia de la Filosofía contrapesaba un poco la atención literaria de carácter más absorbente que priva ahora sobre Unamuno.

En cualquier caso, Unamuno debe constituir una opción textual para cualquier programa de Historia de la Filosofía. Y si por razones de tiempo es necesario escoger entre Ortega y Gasset y Unamuno y conceder la primacía al primero de ellos, en las tareas del curso siguiente puede proponerse la lectura y el comentario de ensayos tan reveladores de la personalidad y del pensamiento unamunianos como *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*.

Platón, Descartes y Ortega y Gasset fueron propuestos, por tanto, para lecturas consistentes, íntegras, que pudiesen dar lugar a comentarios personales y a trabajos de tipo monográfico. En el caso de Platón propusimos para las lecturas del primer trimestre del curso alguno de estos diálogos: *Banquete*, *República*, *Fedón* y *Fedro*. Para los lectores del *Banquete* el tema monográfico a desarrollar sería el siguiente: *Síntesis de la teoría platónica del amor*. Para los que escogiesen la *República*, los dos temas propuestos fueron: *La doctrina platónica del buen gobierno* y *Los grandes mitos de la República*. Para los que se inclinaban por el *Fedón*, este otro tema: *La justificación socrática de la inmortalidad del alma*. Y, por último, para los que eligiesen el *Fedro*, el tema sería el siguiente: *El mito de Theuth y los supuestos de la retórica*.

En el caso de Descartes, y para las lecturas del segundo trimestre, la obra seleccionada fue sin dudar el *Discurso del método*. El peso de esta obra en el desarrollo de la filosofía y de la ciencia modernas es indiscutible. Si hay textos fundamentales y básicos que un alumno no debe desconocer tanto en Historia de la Filosofía como en una propedéutica de la ciencia, uno de ellos es el *Discurso del método* de Descartes. Este breve texto filosófico, claro y sencillo en su exposición como texto que revela la vicisitud del pensamiento en pos de un método, sirve no sólo para conducir bien la razón, sino también, lo que es más importante, para buscar la verdad en las ciencias. Lo que además se constata en él es la rica experiencia de una vida, que pretende rehacerse a sí misma luego de estudiar vanamente en el libro de las cosas y del mundo.

El *Discurso del método*, a pesar de su brevedad, se presta excelentemente para trabajos monográficos con distinto enfoque. Los trabajos monográficos que nosotros propusimos fueron los seis siguientes: *El discurso del método y su relación con las ciencias*; *Las principales reglas del método cartesiano*; *El punto de vista moral en el Discurso del método*; *Las pruebas cartesianas de la existencia de Dios*; *La investigación de la naturaleza en el discurso del método*, y *Carácter personal y biográfico del discurso del método*.

Se previó para el tercer trimestre la lectura de *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset. Y los trabajos monográficos propuestos versaron sobre los siguientes temas: *La significación del crecimiento de la vida*; *Los rasgos característicos del hombre-*

masa; *El mundo como naturaleza y el mundo como civilización*, y *La barbarie del «especialismo» actual*.

En algún momento, y hemos de confesarlo con honradez, una disyuntiva parecía imponérsenos: ¿desarrollo estricto del programa?, ¿lectura y comentario de textos? Estimamos, sin embargo, que la disyuntiva estaba mal planteada y que carecía de toda consistencia. Los textos constituyen el programa mismo y lo suplen con creces si el profesor sabe marcar con acierto y sencillez las líneas diversas de pensamiento, las corrientes ideológicas y los engarces que a lo largo del tiempo se manifiestan entre ellas. Los textos son por sí mismos la Historia de la Filosofía. Falta únicamente la voz que los ordene, los reactive y les insuffle nueva vida; esto es, esa voz enriquecida con la experiencia que aporta el propio profesor y mediante la cual, en una *praxis* educativa correcta, se facilita el cauce indispensable y el discurrir formativo de los alumnos.

4. Aproximación al comentario de textos

Al frente de la *Antología de textos filosóficos* de la *Historia de la Filosofía* preparada conjuntamente para el Curso de Orientación Universitaria por los profesores Sergio Rábade, J. L. Fernández Trespalacios y J. M. Benavente Barreda (5), aparecen unas normas generales que se estiman de utilidad para la realización de los comentarios de textos filosóficos. Estas normas se resumen en dos apartados, referidos respectivamente a la *localización* y al *análisis* de un texto. El problema de la localización de un texto es naturalmente externo al texto considerado en sí mismo: esto es, engloba aquellas circunstancias que conviene siempre tener en cuenta y sobre las cuales habrá de basarse un posterior estudio del texto. En tal sentido se consideran por este orden las siguientes circunstancias:

1.^a Localización histórica del autor del texto dentro de una época.

2.^a Localización de la obra a la que pertenece el texto dentro del conjunto de las publicaciones del autor.

3.^a Localización del texto concreto seleccionado dentro de la obra a la que pertenece.

Resueltas estas tres localizaciones, corresponderá realizar entonces el verdadero estudio del texto en sí mismo, es decir el análisis de las ideas que el texto encierra. Para ello deben investigarse fundamentalmente dos cosas:

1.^a La estructura lógica o metodológica del texto y su construcción racional.

2.^a El contenido del texto y, sobre todo, la tesis o idea básica a cuyo servicio se pone esa misma estructura.

Un último punto del análisis del texto vendría dado como consecuencia de las indagaciones anteriores. Consistiría en su justa valoración crítica y en el enjuiciamiento personal de la tesis o de las tesis expuestas en relación con su tiempo histórico o con su validez intemporal y suprahistórica.

Consideramos correcto y elogiado este planteamiento del comentario de textos. El profesor de filosofía que se atiene a él puede lograr un avance provechoso en la comprensión de los textos filosóficos actuando de guía en el problema de las localizaciones externas del texto y en la indicación de los supuestos en que se mueve la doctrina del filósofo estudiado. No obstante, aun aceptando de

modo general las normas anteriormente reseñadas, es necesario admitir que en el comentario de textos inciden problemas que afectan a la localización y al contenido, pero igualmente a la novedad y a la originalidad que los textos presentan. Cada texto, no podemos negarlo, pertenece de hecho a un autor, y ese autor, a su vez, con toda su carga de independencia posible y con la universalidad que haya podido dar a su pensamiento, pertenece asimismo a un mundo, a una sociedad, a una corriente filosófica y a un tipo de cultura bien determinado. Para comprender del todo su obra tenemos que volver a integrarlo en su mundo, en su sociedad y en su cultura. De estos mismos supuestos, que nosotros no podemos alterar a capricho porque constituyen la realidad histórica que nos es dada, fija e irrepetible, podemos precisar la virtualidad de la obra, y juzgarla incluso mejor o peor cuando la perspectiva del tiempo nos permita medir debidamente la importancia auténtica de su legado.

Con arreglo a estas ideas, es claro que no se podrá aplicar la misma técnica del comentario a los distintos textos que se proponen a lo largo del curso. Por la indole literaria o filosófica de los textos escogidos, en unos se nos exigirá un comentario que afecte tanto a la forma como al contenido y en otros será el examen de la estructura del texto y la lógica del razonamiento la que nos exija una atención mucho mayor.

Así, por ejemplo, el estudio de los fragmentos del poema alegórico *Sobre la naturaleza* de Parménides, o el de los mitos que se encuentran tan a menudo en los diálogos de Platón, precisa de consideraciones interpretativas, incluso estilísticas, muy afines a las que puedan realizarse en una clase de Literatura. Piénsese que se trata en este caso de textos con una fundamental carga poética, con la que se construye, se herosea y aun se vivifica el pensamiento filosófico de un autor. Penetrar en ese mundo formal y puro de belleza ayuda a desvelar las nociones conceptuales que en él se encierran; y permite descubrir con ello el sentido realmente profundo, la clave referencial, imagen tras imagen, que proporcionan la alegoría y el mito. En cambio, un texto racionalista de Descartes o de Leibniz parece ofrecer tal desenvolvimiento lógico para la razón que apenas necesita de consideración interpretativa, ni de cualquier otra consideración de tipo formal y estilístico.

Concretamos todavía algo más y ofrezcamos a nuestros alumnos la lectura de los fragmentos del poema de Parménides. Hay algo sin duda que podemos anticipar al alumno en el comienzo del comentario: el poema representa un hermoso peregrinaje de Parménides, una «carrera hacia la luz» del conocimiento por un camino que, como se dice en el fragmento primero, está muy «alejado de la ruta trillada por los hombres». El poeta llegará ante la diosa y de ella recibirá la necesaria revelación sobre las vías que son posibles para la búsqueda de la Verdad. Sólo, pues, por la sabiduría y la instrucción divinas tendrá Parménides acceso al mundo pleno del ser. De lo cual se puede sacar ya una primera conclusión: la de que la doctrina de Parménides es una doctrina revelada, paradigma tal vez de una enseñanza pitagórica, siempre penetrada de religión y de misterio, que se ponía al alcance de un elegido o iniciado, como lo era el pensador de Elea.

Dos caminos tendrá a su alcance en principio la búsqueda de Parménides, siempre de acuerdo

en esto con la revelación de la diosa: uno de ellos, o vía de la persuasión, puesto que acompaña a la Verdad, afirma que el Ser es y el No-Ser no es; el otro, negado totalmente para el verdadero conocimiento, dirá por el contrario que el No-Ser existe y que su existencia es necesaria. Más adelante, en el fragmento sexto, la revelación de la diosa hablará de una nueva dirección cognoscitiva «por la que se lanzan / los mortales ayunos de saber, / que marchan errantes en todas direcciones, cual si / de monstruos bicéfalos se tratase». Tercer camino, o tercera vía, distinta de las vías del Ser y del No-Ser, y «para la cual Ser y No-Ser parecen algo idéntico y / diferente». Esta vía de las apariencias, perpetuo círculo vicioso en el que se mueve la «turba indecisa» de los hombres, semeja, como dice el poema, «un camino en pos de todo que es un andar y un / desandar continuo». Hay que admitir con los mejores estudiosos de Parménides (6) que esta última vía es formalmente imposible y que la lección de la diosa la rechaza como absurda. Así, pues, de lo que se trata en adelante es de clarificar el verdadero camino entre los dos que inicialmente ha formulado la diosa a Parménides. A partir del fragmento octavo la elaboración del concepto de Ser es perfectamente explícita y racional y consecuentemente con la imposibilidad de admitir el No-Ser; lo que ya se deduce rigurosamente son las propiedades del Ser: increado, imperecedero, continuo e inmutable.

Las conclusiones a obtener de este comentario podrían expresarse así:

Parménides proviene del pitagorismo y su poema, por la apelación que hace a la revelación divina, está inserto en la tradición fuertemente religiosa de los pitagóricos.

2.^a No obstante esto, Parménides supera también el pitagorismo porque los problemas que plantea afectan al ser total y a la posibilidad de conocerlo y de juzgarlo. La diversidad de concepción de Parménides con respecto de los pitagóricos se concreta en la aceptación de una realidad única y continua, como se admite en el fragmento octavo del poema, cosa que los pitagóricos nunca llegaron a comprender.

3.^a Parménides se hace cuestión de lo que es el Ser de una manera racional. Aspira de buen grado a conocer y sabe que podrá conocer, aunque para ello necesite de la ayuda divina.

4.^a El principio *ex nihilo nihil* preside toda la doctrina del Ser de Parménides. Así, en el fragmento octavo de su poema se dice: «Jamás una fe vigorosa aceptará que, de lo que no es, / pueda nacer una cosa distinta.»

5.^a Finalmente, al formular la identidad absoluta del pensamiento y del Ser —«porque el pensar y el Ser son una y la misma / cosa», se dice en el fragmento tercero de su poema—, Parménides anticipa la objetividad de la ciencia y la metafísica platónica de las ideas.

Como segundo ejemplo de aproximación al comentario, vayamos ahora al examen de un texto racionalista en el que resalta sobre todo la diafanidad y la precisión de las ideas básicas. Se trata en este caso de los diez primeros puntos o párrafos de la *Monadología* de Leibniz, completados con una referencia al sistema de la armonía preestablecida, según la aclaración contenida en la carta publicada en el *Journal des Savants* de noviembre de 1696.

Omitimos aquí por innecesarios los problemas de localización del texto y pasamos al examen del contenido.

La mónada, o unidad —dice Leibniz—, es una sustancia *simple*, esto es algo uno que entra a formar parte de los compuestos. Como tal unidad indivisible, la mónada carece de extensión y de figura, y no tiene comienzo, puesto que no puede formarse por composición, ni parece naturalmente por no estar compuesta de partes. La mónada es unidad cerrada, sin ventanas por donde algo pueda entrar o salir. Es preciso, sin embargo, que cada mónada sea diferente de todas las demás y que se distinga de las otras por cualidades o rasgos internos. Los cambios continuos que experimenta provienen precisamente de un principio interno, dado que ninguna causa externa puede influir en su interior.

En resumen, esta argumentación leibniziana supone:

1.º Sustancias simples o mónadas, verdaderos átomos de la naturaleza, indivisibles, pero con cualidades que permiten diferenciarlas. La argumentación de Leibniz es muy sencilla: la mónada es simple; por simple, indescomponible; por indescomponible, espiritual o imperecedera.

2.º Sustancias compuestas, concebidas tan sólo como un montón o agregado de sustancias simples. Empero, Leibniz admite grados de perfección en las mónadas y, al mismo tiempo, una acción separada de éstas según leyes independientes y armónicas.

3.º La unión o conformidad de las mónadas habrá que atribuirlos a factores de desarrollo interno, basados en una doctrina o sistema de la armonía preestablecida.

4.º Dios como Mónada suprema es no sólo creador de las demás mónadas, sino garante de su desenvolvimiento y de su ordenación. Las mónadas creadas son innatas y todo lo que ellas desenvuelven estaba ya en ellas mismas desde un principio.

El comentario final sería éste:

Imaginamos a Dios en el sistema de Leibniz como vértice de una pirámide perfectamente construida. Desde ese vértice, la Mónada suprema lo prevé, lo dirige y lo adivina todo. El gran problema está, sin embargo, en compaginar la predeterminación absoluta divina con la acción libre y responsable de las mónadas creadas. Desde una óptica más actual, el mundo de las mónadas se nos aparece como un mundo de seres, o mejor de espíritus programados, que sólo aparentemente actúan por sí mismos. El autor de la *Monadología* es el intérprete de un sueño de la razón, de una programación divina en la que los fallos no son previsibles. Esa perfección tan evidente del sistema exige de suyo una estructura racional y mecánica de las cosas y de la naturaleza. El sistema mismo significa la apoteosis de la razón en Dios y de Dios en la razón.

5. Conclusiones

La experiencia que aquí se recoge y expone confirma nuestra presunción de que sólo los textos son válidos para la interpretación del pensamiento filosófico. Trabajando sobre textos filosóficos seleccionados nuestra preocupación máxima tenderá a descubrir los elementos positivos, los engarces y signos de naturaleza común, todos ellos humanos y, por ende, históricos, que amalgaman y conjuntan

desde un principio ese desarrollo ordenado del pensamiento. Es indudable que el conocimiento de los textos exige una cierta técnica, que va desde una perfecta localización hasta una comprensión correcta de estructuras y de contenidos. Pero esto no es todo ni mucho menos. Si el profesor no consigue que el alumno reviva y anime el texto, o que en algún sentido lo acerque a su tiempo y a su mundo, el texto continuará seguramente petrificado, como obra muerta que nada dice porque no despierta entusiasmo, ni controversia, ni, por consiguiente, alecciona y conmueve el espíritu.

Admitamos resignadamente que toda experiencia educativa se forja sobre pequeños o grandes fracasos, porque es ley inexorable que, al fin, perdamos al hombre y que le dejemos necesariamente a su aire, buscando todavía con esperanza o con tristeza aquello que nosotros no hemos podido o no hemos sabido darle. Pero seamos conscientes de que nuestro éxito está en infundir conocimiento con ilusión, conocimiento que despierte a la vida en ansias de continuar y de seguir creando. Los hombres son ejemplos para otros hombres y lo que hacen unos descansa siempre sobre lo que otros han hecho. Los hombres de pensamiento que ilustran la Historia de la Filosofía son, por un lado, seres históricos y, por otro, paradigmas doctrinales que promovieron y alimentaron las ideas y el saber de la Humanidad. No por contradictorios habrán de ser, a veces, desoidos o despreciados. Hemos de reconocer que la contradicción está en la raíz misma de la existencia humana; y hemos de corroborar también que el hacer y el rehacer del hombre han producido un progreso innegable, evidente para todos, aunque los enigmas últimos —los primeros que han inquietado al ser humano— hayan puesto hasta ahora a prueba la capacidad limitada de su razón.

Bajo estos supuestos, afirmamos la legitimidad de la Historia de la Filosofía, o mejor aún de la Historia del pensamiento en el ámbito educativo del Bachillerato, y especialmente del Curso de Orientación Universitaria. Lo hacemos fundamentalmente por los siguientes motivos:

1.º Porque permite una síntesis y, en cierto modo, una visión global del desarrollo del pensamiento que ninguna otra disciplina podrá nunca alcanzar.

2.º Porque si es Historia adoctrina sobre lo que el hombre ha hecho, y si es verdadera Historia de la Filosofía procura integrar y armonizar en cuanto ello es posible esas distintas corrientes filosóficas que son como eslabones que anudan entre sí el ininterrumpido proceso de la cultura humana.

3.º Porque demuestra sin lugar a dudas que el camino del pensamiento no está aún del todo cerrado, ni es siquiera intransitable, lo que constituye un motor de acción, un estímulo poderoso que abre y promueve nuevas rutas.

4.º Porque nos revela y patentiza igualmente, tanto el rigor de unas construcciones filosóficas racionales como el talante de unos hombres que, en la mayor parte de los casos, postularon y cumplieron unos ideales de conducta, una ética y unos principios sociológicos sobre los que, por encima de la diversidad, continúa asentada todavía la vida en común de la especie humana. Los filósofos se parecen así ante nuestra vida como auténtica manifestación de la solidaridad y del amor entre todos los hombres.