

# Informaciones

## Reseña de la III Semana de Ética y Filosofía Política

(Granada, 14-22 de Diciembre de 1983)

Esta tercera semana giró en torno al tema de «la legitimación ética de la política», distinguiéndose a lo largo de la misma dos modos bien diferenciados de abordar el tema: el de los filósofos y el de los juristas; o mejor, se pusieron de manifiesto los diferentes modos en que tratan el tema la filosofía moral y la filosofía política o la filosofía del Derecho, teniendo así la semana una interesante vertiente interdisciplinar en germen.

Dentro de la perspectiva de la ética, el problema se planteó en términos de buscar los fundamentos posibles de esa legitimación de que habla el título, fundamentos que pueden encontrarse muy diversos y hasta contrarios. Fernando Savater lo encuentra en última instancia en el consenso, después de analizar el proceso de secularización que sufre el concepto de dignidad del hombre, hasta dar lugar al de derechos humanos. Por otro lado se dirigió la postura de Camilo Cela, que propuso un modelo de Ética ajustado a la legitimación política basado en un análisis de la postura de Trasímaco respecto a las Leyes; una Ética cuyo origen es una situación de fuerza que impone unos criterios de preferencia, que exige la aceptación de esa situación de fuerza y no precisamente de los criterios de preferencia ni, por tanto, de compromisos, ya que la relación de fuerza puede cambiar y con ello también los criterios de preferencia.

La actitud generalizada se inclina hacia la primera de las dos posturas apuntadas ya que las sucesivas ponencias se orientaron hacia la resolución del problema que dejaba planteado la intervención de Savater: ¿De dónde surgen esos derechos humanos que se viven como una realidad que se sustrae a la variabilidad de las leyes y que deben informarlas? o, lo que es lo mismo: ¿Es que está fundado el consenso? Esta pregunta recibe una respuesta unánime: el origen del consenso ha de situarse en la existencia y puesta en práctica de

una racionalidad intersubjetiva en orden a la coexistencia, como puso de manifiesto Andrés Ollero, que cumpla la condición de ser comunicativa, dialógica, como añadió Adela Cortina, aplicando el pensamiento de Habermas y Apel, haciendo énfasis en que, por tanto, la legitimidad ha de basarse no tanto en los contenidos, cuanto en el proceso seguido hasta ellos.

Los análisis últimos constituyen el punto de enlace con el tipo de reflexión que presentó la filosofía del Derecho y que va dirigido a determinar el cómo de esa legitimación. La filosofía del Derecho parte implícitamente del hecho del consenso y de que éste se basa en una racionalidad de tipo dialógica como se presenta en la Democracia. Su problema es establecer las condiciones del diálogo. Así lo reconoció Nicolás López Calera, constatando que en nuestras democracias de hecho basadas en el sistema de partidos surge el problema de la representatividad dialógica de los partidos políticos, a cuya atención exclusiva no debe reducirse el diálogo del Estado. En este sentido, Elías Díaz, tomando nota de la proliferación de movimientos sociales alternativos, movimientos que ciertamente han de ir a la vanguardia respecto de las posturas de Estado, estableció la necesidad de que dichos movimientos no se desvinculen de las instituciones, lo que produciría distorsiones en la Democracia, dando por sentado que las instituciones han de atenderlos.

La tónica general quedó un tanto rota en las intervenciones de José Luis L. Aranguren y de Javier Sádaba. El primero planteó su ponencia en orden a poner de relieve la función deslegitimadora del filósofo moral (del intelectual en general) por cuanto al Estado le sobran legitimadores y al intelectual lo distingue, precisamente, su carácter crítico de toda realidad presente en base a una perfectibilidad siempre posible. Sádaba, por su parte, pretendió romper una lanza en favor del individuo, estableciendo que la justificación de la acción política estriba en que ésta permita vivir a cada uno de los individuos, sobre todo en la situación actual en que, siempre en aras del bien común aquél se encuentra olvidado ante la perspectiva de un posible exterminio, de su exterminio.

Pedro M. Herráiz

## Homenajes a Francisco de Vitoria

Francisco de Vitoria (1483-1546), fundador del Derecho Internacional y de la Escuela Salmantina del siglo XVI, es uno de nuestros personajes bien conocido, hoy en día, por teólogos y juristas, pero prácticamente desconocido por otros estudiosos y hombres de ciencia. Sus «lecciones» y «relecciones» tienen una importancia fundamental para la historia de nuestra cultura teológica, jurídica y filosófica. Pero, aunque la influencia de Vitoria fue inmensa a lo largo de todo un siglo, cae en una lamentable postración y olvido a partir de la segunda década del siglo XVII, coincidiendo con la decadencia española. Solamente tres siglos después, coincidiendo con la celebración del III centenario de la publicación del *De iure belli et pacis* (1625) de Hugo Grocio, al intentar determinar las fuentes de éste, es cuando Vitoria recobra su puesto de pionero en la fundamentación del Derecho Internacional.

Para recordarle y rendirle un más que merecido homenaje se celebraron en los meses de octubre y noviembre de 1983 en Salamanca y Valladolid unos ciclos de conferencias y un simposio con motivo del *V Centenario de su nacimiento* (1483-1983).

En Salamanca Vitoria regentó la cátedra de Prima de Teología (1526-1546). Desde esta cátedra se constituye en el gran restaurador de la Teología en España. Su labor de restauración la lleva a cabo a través de veinte años de ejemplar y asidua dedicación a la enseñanza teológica. Desde Salamanca asombró al mundo con su doctrina. Por esta razón Salamanca ha querido rendirle homenaje con dos celebraciones distintas en su V centenario.

La comunidad y convento de San Esteban de Salamanca organizó con este motivo un ciclo de conferencias (25-26 octubre y 4 de noviembre). Los actos se desarrollaron en el Aula Magna del convento. Actuaron como ponentes Ramón Hernández, que se encargó de encuadrar *La figura histórica de Francisco de*

Vitoria; Antonio Truyol y Serra disertó sobre *Francisco de Vitoria y Hugo Grocio: cofundadores del Derecho Internacional*; Jaime Brufau disertó sobre *Perspectivas humanistas en la concepción jurídica vitoriana*; Antonio Osuna habló *De la idea del Sacro Imperio al Derecho Internacional. El pensamiento político de Francisco de Vitoria*. Cerró el ciclo Joaquín Ruiz-Jiménez con una conferencia sobre *Francisco de Vitoria y los derechos humanos 500 años después*. La prensa local informó puntualmente a la ciudad del desarrollo del ciclo y la revista «Ciencia Tomista» dedicó el primer número del presente año a Francisco de Vitoria. En este número se publican parte de estas conferencias y otros trabajos sobre Vitoria no incluidos en el ciclo.

También en Salamanca y dentro del «Programa para el V centenario del descubrimiento de América» se celebró del 2 al 5 de noviembre de 1983 el *I Simposio sobre La Ética de la conquista de América* en homenaje a Francisco de Vitoria en el V centenario de su nacimiento. En él se presentaron 24 ponencias por otros tantos especialistas en «problemas indianos», que desde distintos puntos de vista estudiaron los cinco temas siguientes: *Licitud a la conquista americana (1492-1534)*; *Planteamiento de la «duda indiana» (1549-1573)*; *Crisis de la «duda indiana» (1549-1573)*; *Reconversión del pensamiento americano (1549-1573)* y *Solución oficial de la «duda indiana» (1556-1573)*. Los actos tuvieron por escenario el Aula Juan Pablo II de la Universidad Pontificia, el salón de Sesiones de la Excm. Diputación, el Aula Francisco de Vitoria de la Universidad Civil y el Aula Magna del convento de San Esteban. A este Simposio se dieron cita unos cien especialistas españoles y extranjeros y la prensa local, nacional, TVE y la agencia EFE tuvieron puntualmente informada a la opinión pública española y americana del desarrollo de las sesiones.

De las ponencias de este Simposio se han hecho dos publicaciones. Una costeada por el Excmo. Ayuntamiento y Excm. Diputación de Salamanca, en ella se recogen todas las ponencias, con las Actas completas del Simposio (Salamanca, 1984). La otra publicación es del C.S.I.C. y forma parte de la colección «Corpus Hispanorum de Pace» que dirige Luciano Pereña. En esta se recogen solamente los trabajos centrados en Vitoria y la Escuela de Salamanca, *La Ética en la conquista de América. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*. (Madrid, 1984), 724 pp.

También Valladolid, donde Vitoria explicó Teología durante tres cursos (1523-1526) en el colegio de San Gregorio, quiso sumarse al homenaje a Vitoria en el V centenario de su nacimiento. En esta ciudad del 21 al 29 de noviembre de 1983 tuvo lugar un ciclo de conferencias organizado por la Universidad de Valladolid, el Instituto Superior de Filosofía OP de dicha ciudad y por la fundación Friedrich Ebert. Actuaron como ponentes el Prof. Allue Horna, M.<sup>a</sup> Rafaela Urueña Alvarez, José Manuel Fernández Tuñón y Carmelo García. Las sesiones se desarrollaron en el Aula Magna de la Universidad y en el salón de Actos del Instituto Superior de Filosofía OP. La prensa local tuvo informada a la opinión pública del desarrollo del ciclo con resúmenes de las conferencias y entrevistas de los ponentes.

José Barrientos

## Karl Rahner: el teólogo que «cayó en filosofía»

El día 30 de marzo de 1984, a los pocos días de haber cumplido ochenta años, falleció en la ciudad tirolesa de Innsbruck Karl Rahner. La noticia conmovió al mundo intelectual por la pérdida de uno de los hombres más representativos en el panorama filosófico-teológico actual.

Karl Rahner nació en Friburgo de Brisgovia (Alemania) el 5 de marzo de 1904. Tras ingresar en la Compañía cursó estudios filosóficos en Pullach-Munich (1924-27) y teológicos en Valkenburg (Holanda) (1923-33). Durante este último período surgió su interés por la filosofía orientando sus estudios a la futura enseñanza de la misma. En Valkenburg estudia las obras que en Eegenhoven (Lovaina) estaba publicando el filósofo J. Marechal bajo el título *El punto de partida de la metafísica*. El autor belga buscaba la síntesis entre la escolástica medieval y el idealismo alemán.

En 1934-35 Rahner marcha a Friburgo para doctorarse en filosofía. El centro de esta universidad lo constituye la actividad docente de M. Heidegger que acababa de publicar *Ser y Tiempo* (1927) y *Kant y el problema de la metafísica* (1929). De Heidegger, Rahner heredará un «estilo de pensar», como él mismo confesaba en una entrevista concedida a Patrick Granfield en Washington (1965):

«Estudié, después de mi ordenación sacerdotal, con M. Heidegger en la universidad de Friburgo. Tomé parte en sus clases y en sus seminarios filosóficos. Ocasionalmente nos vemos todavía... Tal vez, se puede decir que no he tomado una enseñanza particular de él, sino, aún más, un estilo de pensamiento y de investigación que se ha mostrado altamente valioso...»<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> IMHOF P.-BIALLOWONS H.: *Karl Rahner im Gespräch*, band 1, München, 1982, pp. 29-30.

Por este tiempo redactó su tesis sobre la ontología del conocimiento en Tomás de Aquino. El rechazo de su trabajo ha sido falsamente imputado al mismo Heidegger, pero fue el profesor Martin Honecker quien no lo aceptó:

«Por aquel tiempo estaban los nazis en el poder, y por motivos que sería complicado presentar, no me fue posible hacer mi tesis con Heidegger. En vez de con él, trabajé con el profesor católico Martin Honecker que enseñaba filosofía en la universidad estatal de Friburgo. El profesor Honecker me rechazó la tesis porque consideraba que había falseado la doctrina de Sto. Tomás al intentar acomodarla a la filosofía moderna (especialmente bajo las ideas de Heidegger y del idealismo alemán).»<sup>2</sup>

La obra se publicará en 1939 con el título *Espíritu en el Mundo*. Rahner la considerará siempre como una de las mejores de su producción. Si bien *Espíritu en el Mundo* cerraría el camino de su dedicación académica a la filosofía, no así su inquietud filosófica, que reaparecerá en cada uno de sus escritos teológicos como «método trascendental» aplicado a la teología.

Rahner estaba convencido de que la obra de Sto. Tomás podía y debía ser sacada de los anquilosados moldes «tomistas» que la limitaban. Existían puntos de convergencia, afinidad y conformidad entre las cuestiones básicas de Sto. Tomás y las preguntas «trascendentales» de la modernidad después de Kant. La necesidad de encontrar el punto de engarce de ambas inquietudes era urgente, tanto para reivindicar la modernidad del tomismo, como para hacer justicia a las inquietudes modernas y contemporáneas que no se podían simplemente ignorar en una mala comprensión «perenne» de la filosofía.

*Espíritu en el Mundo* fue tema de discusiones continuas, especialmente por la controversia Rahner-C. Ernst. El punto de conflicto residía en la tesis de Rahner según la cual «el conocer no tiene lugar "per contactum intellectus ad rem intelligibilem", sino que ser y conocer son lo mismo, conocer es "ser cabe sí" del ser, y este "ser cabe sí" es el "ser" del ente»<sup>3</sup>. Según Rahner, una interpretación semejante de Sto. Tomás no era una novedad, dado que ya lo habían hecho así nombres como Max Müller, Lotz o Gustav Siewerth. Rahner afirma matizando el alcance de su tesis:

«Nosotros no somos el "esse", nosotros somos una composición, una mezcla de acto y de potencia —si queremos seguir utilizando los conceptos clásicos— el ser cabe sí tiene en nosotros un momento determinado de potencialidad. Cada ente, en tanto en cuanto es en acto, esta cabe sí. En tanto en cuanto yo "soy" soy cabe mí. Esta tesis es claramente tomista. Se trata de una tesis metafísica que no es

---

<sup>2</sup> *Ibidem.*, p. 30.

<sup>3</sup> *Espíritu en el Mundo*. Barcelona, 1963, pp. 84-85.

inmediatamente empírica. Cuando el P. Ernst dice que en la perspectiva tomista tiene que ser entendido como un conocimiento "a posteriori", entonces yo diría con Sto. Tomás: cuando yo me hago con la especie individual de las cosas que llega hasta mí a través de un camino a posteriori, entonces tengo, igualmente, una luz del intelecto agente. Y cuando buscamos interpretar por caminos metafísicos la manera metafísica del mostrarse de tal luz, entonces se pone de manifiesto como una dinámica trascendental, como un momento intelectual del ente mismo.»<sup>4</sup>

Con esta «trascendentalización» del tomismo Rahner se procurará una base filosófica sólida para todo su hacer teológico posterior en donde la formulación «toda antropología es teología y viceversa», permitirá a la filosofía dejar de ser «sierva» para constituirse en la «cuestión» que late y se ha de tener presente en cada uno de los problemas teológicos<sup>5</sup>.

Rahner no es un filósofo en el sentido estricto de la palabra, su actividad teológica lo definirá como vocación teológica, pero en él se encuentra esa tradición dialogante que ha tomado la modernidad en serio como interlocutora del mensaje cristiano. Rahner afirmará que en una época de su vida «cayó en filosofía». Ahora, que ya no está entre nosotros, permítasenos agradecerle tal deslíz que ha procurado al pensamiento y a la fe un diálogo tan fructífero.

Pedro M. Sarmiento

---

<sup>4</sup> *Karl Rahner im Gespräch*, p. 30-31.

<sup>5</sup> *Cfr. Schriften zur Theologie*, Einsiedeln, 1967-73, I, p. 205; II, p. 253.

## Fundación del Instituto «Emmanuel Mounier»

Nuestra circunstancia ofrece un panorama desazonante en muchos aspectos: crisis de valores, reparto injusto de la riqueza y del trabajo, veneración egoísta al dinero, carencia de respeto para la vida humana, estatolatría. Agujoneados por estos y otros problemas de la realidad actual española, un grupo de intelectuales han fundado el Instituto «Emmanuel Mounier».

Quieren transformar la sociedad y la cultura española desde el ideal personalista. La superación de gran parte de nuestros problemas pasaría por la animación de una sociedad y una cultura en que se reconocieran los valores de la vida humana y de la libertad solidaria como condiciones de posibilidad de toda empresa humanista. Fueron también los valores que el año 1932 impulsaron a Manuel Mounier a fundar la revista *Esprit*. Por esto, aunque no se limiten a la inspiración de su pensamiento e intenten retomar con nuevos modos una larga tradición personalista, han elegido su nombre para designar el nuevo Instituto.

Expresamente advierten en su primer manifiesto que no desean crear otro partido político. Sus pretensiones apuntan hacia un triple objetivo: una prioritaria tarea de *reflexión* sobre los valores fundamentales del ser humano con el fin de discernir claramente lo fundamental de lo accesorio para el hombre de hoy; una labor *crítica* que confronte la cultura de nuestros días y sus formas morales, científicas, técnicas, políticas y económicas con las exigencias que impone la convicción de que existen personas libres y creadoras y, finalmente, la *promoción* de todo cuanto fomente la presencia pública de las convicciones teóricas y de las actitudes críticas del Instituto: publicaciones periódicas, ciclos de conferencias, seminarios de estudio, manifestaciones en la prensa diaria y en la radio...

Podríamos resumir el espíritu de su humanismo, que pretende integrar lo valioso de la modernidad evitando sus peligros, en varias afirmaciones de tipo programático que alientan en su primer manifiesto. Cada hombre ha de actuar con una voluntad de promoción y no de usufructo de las personas. El respeto de la libertad exige admitir dimensiones trascendentes en el ser humano y modos distintos de hacer real su trascendencia personal. La importancia de lo político y de lo jurídico no puede hacernos perder de vista el horizonte utópico de una sociedad en la que el orden ético o no coactivo debe ser promovido como ideal de vida social. Hay que reaccionar contra las formas disimuladas de dictadura que, bajo el pretexto de la planificación y la organización, eliminan el pluralismo en los órdenes religioso, político, económico, educativo, etc. La desalienación del hombre contemporáneo requiere entender la educación como formación de la inteligencia y de la libertad y no como proceso de acumulación de saberes y técnicas. El humanismo es mentira cuando falta la justicia social y distributiva. La aceptación ineludible del progreso científico y técnico, en cuanto potenciador del hombre, no debe cerrar los ojos a los límites y riesgos de una cultura esencialmente técnica. La comunicación interpersonal, categoría esencial del ser humano, hace que lo comunitario y cooperante sea la estructura fundamental de la actividad humana. Nuestro destino se identifica con el de nuestra acción, a través de la cual nos vinculamos a la humanidad como horizonte y condición de realización personal y colectiva.

Quien desee informarse con detalle sobre las actividades de este nuevo Instituto puede dirigirse a la siguiente dirección:

Instituto Emmanuel Mounier

Silvio Abad, 6, 2ª, dcha.

28026 MADRID

Teléfono 269 61 01

El sábado 27 de Octubre de 1984 en el Auditorio de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, de diez de la mañana a ocho de la tarde, tuvo lugar el primer encuentro del Instituto «Emmanuel Mounier». Ante los más de cien participantes, Carlos Díaz, uno de los primeros y principales promotores, dejó bien claro que no se trata de poner en marcha una nueva escolástica en torno al pensamiento de Mounier ni de aferrarse al modelo de su actitud sociopolítica. Mounier no es más que la inspiración última que no coarta ninguna iniciativa a favor del hombre concreto en el momento actual.

Tomando como punto de partida la ponencia de Antonio Ruiz *Por qué Esprit en Francia, por qué el Instituto Mounier en España* y las comunicaciones de José E. Candela y Félix García tituladas *El lugar teórico del personalismo hoy* y *Tomas de posición del personalismo en la sociedad española*, se dialogó animadamente sobre las contribuciones que podría aportar el Instituto en la actual situación española.

Creo que reflejan bien claro el espíritu que allí reinaba en cuanto a los

## Informaciones

objetivos que se pretenden en el área cultural las siguientes manifestaciones:

«El descrédito se llama persona humana. Se lleva la estructura, el individualismo, el antipersonalismo ramplón. Asistimos a un gran error de civilización: al abandono del sujeto personal. Urge pensar de nuevo en la persona...

Por nuestras acciones conocerán nuestro pensamiento. Uniremos teoría y práctica. Nuestra cultura quiere ser desmitificadora, crítica contra el desorden establecido y que trate de establecerse.

Nuestra cultura no pretende ser maniquea, busca superar la escisión entre las dos Españas culturales, que no aprovechan la democracia para purificarse sino para alinearse en la ajena ignorancia recíproca».

M. Aransay

## La teoría de las cosas mismas como novedad filosófica

*The International Academy of Philosophy* es una institución probablemente única en su género en el mundo: una facultad de filosofía, o, mejor, un programa de estudios de doctorado en filosofía, que no forma parte de ninguna unidad universitaria más amplia; un profesorado que proviene de, al menos, trece países; una espléndida revista (*Aletheia, An International Journal of Philosophy*); una serie de estudios que comenzará a publicarse en breve. Todo ello tiene en este momento una base física —una casita con una biblioteca, un aula, un auditorio y algunos despachos— en un rincón de la inmensa área metropolitana de Dallas (Texas).

La razón de ser de este conjunto de rasgos es la empresa de volver a la vida la filosofía entendida como busca en común (en diálogo) de la verdad de las cosas mismas; caza de la sabiduría, que confía, ante todo, en que su objeto no es absolutamente inalcanzable. «Academia», en recuerdo de la clásica escuela de la gran filosofía de Occidente. El lema de la pequeña academia de Dallas dice: *Diligere veritatem omnem et in omnibus*; y siguen, en la portada del programa de estudios, estos otros lemas complementarios, tomados de Tomás de Aquino y de Edmund Husserl: *Studium philosophiae non ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*, y, luego: *Zurück zu den Sachen selbst!* (¡Volvamos a las cosas mismas!).

Los directores de la institución (que ahora ha iniciado su quinto curso académico) son: Josef Seifert, Tadeusz Styczen y Agustín Basave. La triple dirección expresa las mayores corrientes filosóficas representadas en la Academia. Seifert es un destacado alumno de Dietrich von Hildebrand, alumno a su vez de Edmund Husserl y Adolf Reinach en Göttingen (en los años de esplendor del primer círculo fenomenológico alemán) y de Max Scheler en Múnich. Seifert, profesor en Salzburg y luego en Dallas University, es el alma

de la Academia. Su actividad científica ha sido extraordinariamente intensa: ha publicado (no tiene aún cuarenta años) importantes libros sobre la teoría del conocimiento, la relación alma-cuerpo, los fundamentos de la ética y los de la ontología general. El, John Crosby y Michael Healy (profesores también muy jóvenes, que han trabajado sobre todo, respectivamente, en la teoría de los valores y en la antropología filosófica) son en este momento los docentes establecidos en Dallas. Los tres se reconocen herederos de la llamada «fenomenología de Munich», o «fenomenología realista», y se oponen a la interpretación husserliana de la fenomenología como un nuevo idealismo trascendental. Comparten esta posición otros importantes miembros de la Academia (Balduin Schwarz, en Salzburg; Fritz Wenisch, en Rhode Island; Alice von Hildebrand y William Marra, en Nueva York).

Tadeusz Styczen es el sucesor de Karol Wojtyla en la cátedra de ética de Lublin. Prolonga en sus numerosos libros la teoría moral personalista que recibió su expresión fundamental en *Persona y Acto*, el libro filosófico más importante del actual Papa. Styczen es hoy, pues, la cabeza de la llamada Escuela de Cracovia-Lublin (en español puede leerse sobre ella el profundo estudio de Juan Miguel Palacios en *Sillar*; y, como es sabido, ha sido editada, en la BAC en 1983, una traducción del trabajo mencionado). La Academia cuenta con la aportación de un grupo muy distinguido de pensadores polacos, que incluye a varios discípulos del célebre filósofo Roman Ingarden. Así, por ejemplo, Andrzej Poltawski, Wladislaw Strozewski y Andrzej Szostek.

Agustín Basave, importante filósofo mexicano en la tradición agustiniana, es el tercer director oficial de la Academia. Pero además están próximos a ella, aunque no vinculados tan directamente a ninguna de las mencionadas corrientes principales, otros muchos filósofos de gran interés. Han enseñado algún semestre en Dallas los profesores italianos Rocco Buttiglione (muy cercano a *Communione e Liberazione* y autor de un importante libro sobre la filosofía de Karol Wojtyla) y Michele Lenoci (investigador especialmente interesado en la filosofía austríaca de fines del XIX —Brentano y sus discípulos— y, por consiguiente, en los orígenes de la fenomenología). Giovanni Reale, historiador de la filosofía antigua y catedrático en Milán, ha recibido el premio *Aletheia*, de la Academia, en la primera ocasión en que se ha concedido; y anuncia un libro para la nueva serie *IAP Studies in Phenomenological and Classical Realism*.

Aún se verá mejor la amplitud de la discusión abierta en la IAP si menciono rápidamente algunos otros nombres de miembros de la Facultad o del consejo editorial de *Aletheia*: Walter Hoeres, Helmut Kuhn, Nicolaus von Lobkowicz, Josef Pieper, Karla Mertens, Thomas de Koninck, Jean-Luc Marion, Marie-Dominique Philippe, Evangelhos Moutsopoulos, Tarcisio Padilha. Dos profesores españoles hemos venido también a Dallas: Juan Miguel Palacios y el autor de esta nota. Palacios es profesor de ética en la Complutense madrileña. Además de algunos artículos de gran interés, ha publicado un libro sobre la teoría de la verdad en el idealismo kantiano (Madrid, Gredos, 1979), y trabaja,

ante todo, en la teoría del conocimiento moral (éste fue el título del seminario que dirigió en la IAP en 1980). Es, sin duda, uno de los pensadores que con más verdad encarna hoy el ideal metódico de la fenomenología.

La IAP ha conseguido, en estos cuatro años largos de existencia, acercarse al cumplimiento de su objetivo esencial contando cada semestre académico con al menos un profesor que no reside en el campus de Dallas habitualmente. Pero, a la vez, ha ensanchado muy eficazmente sus límites como comunidad filosófica por medio de congresos. En ellos han tomado parte personalidades tan relevantes como Alvin Plantinga, J. N. Mohanty, William Alston, Henry Margenau y Hans Seldmayr. Y, especialmente, se ha establecido por medio de estas reuniones un vínculo muy interesante con grupos británicos y americanos, provenientes de la llamada filosofía analítica, que trabajan en la teoría general de la referencia, la ontología formal y las bases aprióricas de la psicología. Sobre todo, me refiero al círculo reunido en Manchester en torno a Barry Smith. Precisamente en los próximos días tendrá lugar en Dallas un pequeño congreso, que creo de extraordinario interés, acerca del conocimiento apriórico (acerca de las leyes de esencia y, en general, la necesidad objetiva); Smith, Dallas Willard, Kevin Mulligan intervendrán en él.

Será el segundo congreso este año, después de la gran reunión que tuvo lugar en septiembre (del 6 al 8) en Liechtenstein. No he mencionado todavía que una de las preocupaciones esenciales en que coinciden la mayor parte de las personas aludidas en mi relación es la cuestión que, con el viejo término que se usó en las amplias polémicas de la primera mitad de este siglo, puede ser llamada el problema de la filosofía cristiana. A él se dedicó el entero simposio (*Renovación de la filosofía: tarea del filósofo cristiano hoy*) reunido bajo los auspicios de la Fundación Príncipe de Liechtenstein.

Una breve parte del trabajo se orientó a consideraciones científicas próximas a los límites —o decididamente dentro de los límites— de la teología racional, bien surgidas en la genética (intervención del catedrático de la Sorbona, Jérôme Lejeune), bien surgidas en la neurología (Sir John Eccles, premio Nobel, presentó una original prueba de la creación divina de lo que él denomina «alma», como un anticipo del nuevo libro que publicará este otoño). Una tercera exposición proveniente del ámbito de la teoría general de la biología puede caber en esta misma zona: la crítica radical de la sociobiología y del relativismo biologista presentada por el profesor de Viena, Alfred Locker.

El segundo gran bloque de aportaciones se centró en la cuestión de los supuestos filosóficos de la fe religiosa o, inmediatamente, del catolicismo. Cabe aquí una de las dos intervenciones del P. de Finance (Roma), referida sobre todo a las exigencias que el Antiguo Testamento plantea a la teología filosófica. Josef Seifert examinó cuestiones de alcance decisivo en el análisis de las relaciones entre la posibilidad de la revelación en general y la naturaleza de la razón humana. Por ejemplo, subrayó enérgicamente los rasgos de toda teoría de la verdad que pueda ser compatible con la revelación cristiana y criticó algunas tesis gnoseológicas básicas en el pensamiento de Karl Rahner.

Tadeusz Styczen trazó, en la primera mitad de su conferencia, un resumen de las posiciones fundamentales de la Escuela de Lublin-Cracovia —especialmente con miras a resaltar lo que ahí se contiene de nuevo pensamiento directamente utilizable por la teología cristiana—, y pasó a analizar luego las que denominó condiciones que debe cumplir una teoría teológica para no ser «anónimamente atea». Aludió sobre todo a tesis éticas que son inconsistentes con el conjunto de cualquier teología fundamental.

Carlo Caffarra (director del nuevo Instituto Juan Pablo II en la Universidad Lateranense, que ha sido fundado para la realización de estudios de ética, teología moral y antropología filosófica y teológica) presentó, desde un punto de vista esencialmente teñido por el pensamiento de Tomás de Aquino (un tomismo, en este caso, extraordinariamente profundo y lúcido, lleno de resonancia espiritual) su visión de la esencia de toda filosofía que puede pretender ser, en algún sentido, cristiana. Dándoles preferencia sobre las limitaciones negativas para el concepto de filosofía cristiana, recorrió realmenteme las primeras etapas de una filosofía tal; por más que insistió en que, en realidad, él no hacía más que mirar el espectáculo relativamente desde fuera, desde la posición del teólogo.

Cosa semejante intentó Rocco Buttiglione, aunque no tanto directamente en nombre propio, cuando intentando hacer ver que el pensamiento central de Karol Wojtyła es un programa de filosofía cristiana de grandes alcances y profundas aportaciones a la situación actual.

El trabajo leído por John Finnis, de Oxford, acerca de «La ley natural y las objeciones contemporáneas a la objetividad de la moralidad» se sitúa, en realidad, en la misma dirección: un intento de colaborar en alguna medida en la preparación del suelo filosófico de la teología fundamental. En este caso, sin referencia directa a la teología, sino, simplemente, rehabilitando el derecho regional de la ley natural.

Una parte sustancial del encuentro fueron las mesas redondas, como era de esperar en una reunión tan numerosa; y más teniendo en cuenta que los congresistas habían sido extremadamente laboriosos y llevaban, casi todos, un trabajo escrito que incluir en las actas (que se publicarán en Liechtenstein en 1985).

El primer día se trataba de discutir la crítica contenida en la filosofía clásica griega a algunos errores contemporáneos. Este es un tema en el que está muy interesado el profesor Reale, y se había previsto su asistencia. Un accidente le impidió, sin embargo, viajar. La sesión consistió en la lectura que hicieron de sus trabajos Luz García Alonso (Ateneo de México), Michael Healy (que comentó con profundidad la exigencia moral contenida en la búsqueda de la verdad, tal como se presenta en el platonismo) y Wolfgang Waldstein (profesor salzburgués de derecho romano, interesado en la filosofía jurídica).

Agustín Basave introdujo y moderó otra mesa redonda, dedicada a la distinción entre filosofía e ideología. Nicolaus von Lobkowitz (presidente de la universidad católica de Eichstatt, en Baviera) disintió de algunos congresistas

## Informaciones

introduciendo matices muy próximos al historicismo en su descripción de la naturaleza de la filosofía.

Esa misma tarde, un grupo de profesores comentó tres ejemplos de filosofía moral cristiana: Jacques Maritain, Dietrich von Hildebrand y Karol Wojtyła. Acerca de este último trataron los artículos de Massimo Serretti (colaborador próximo de Buttiglione en la cátedra de filosofía de la política de Urbino) y Andrzej Poltawski (que expuso con mucha agudeza algunas de las posiciones de la escuela polaca de la que es miembro muy activo). Josef Seifert recordó la importancia del realismo fenomenológico de Hildebrand y el gran valor de sus obras maestras sobre la *Esencia del Amor* y la esencia de la moralidad. Juan Miguel Palacios (que ha publicado en 1983, en Ediciones Encuentro de Madrid, su traducción de *El Hombre y el Estado*) hizo ver el interés de la posición de Maritain sobre las relaciones de la filosofía con la teología, y destacó el verdadero punto difícil en la discusión de lo que es la filosofía cristiana en la concepción del pensador francés: la «filosofía moral adecuadamente tomada», que, según Maritain, no es posible prescindiendo de la revelación.

La última tarde, el profesor Joseph M. Bochenski, en la reunión puesta bajo el título «¿Es posible una filosofía cristiana, o no es ello más que una "Weltanschauung"?», defendió que, en efecto, la llamada filosofía cristiana no es ni puede ser más que «Weltanschauung», basándose en una descripción considerablemente positivista de la naturaleza de la filosofía. Los otros miembros de la mesa (John Crosby, Joseph de Finance, Michele Lenoci, Andreas Laun —teólogo moral de Viena— y yo mismo) debimos declinar la posibilidad de leer nuestras propias contribuciones, y accedimos gustosos a una discusión muy viva, que envolvió pronto al casi centenar de congresistas.

Como en cualquier empresa del espíritu, los frutos de la original (y arriesgada) IAP no son para ser recogidos la primera temporada. Confío, sin embargo, en que hasta el lector más apresurado de esta crónica comprenderá que no podemos, ni él ni yo, exagerar la importancia del trabajo que comienza.

Dallas, 26 de octubre de 1984  
Miguel García-Baró (Universidad Complutense)

## Congreso de filósofos jóvenes (Granada)

Se ha celebrado este año en Granada el XXI Congreso de Filósofos Jóvenes, del 22 al 25 de abril. Se ha centrado, como tema de estudio, en «*El sentido: ética y estética*». No siendo posible, por razones de espacio hacer una reseña detenida, creo útil ofrecer el elenco de las ponencias y seminarios, limitándome por mi parte a exponer unas reflexiones o impresiones de carácter muy general.

Las ponencias fueron: *El retorno de Ulises: a través de la ética, la estética y lo sagrado*. Gabriel Bello. - *Condenación y decadencia: el artista moderno en la obra de Th. Mann*. Rafael Argullol. - *Para una nueva fundamentación filosófica de la estética*. José Jiménez. - *Estética del desecho: imagen y sentido*. Guillermo Solana. - *La construcción moral del sentido*. José Miguel Marinas. - *Rousseau, el inmoral y Nietzsche, el predicador*. Miguel Cereceda. Los seminarios fueron: *Foucault y el sentido de la historia*. Miguel Morey. - *El concepto de sentido y su aplicación en N. Luhmann y G. A. Becquer*. J. L. Pintos y L. García Soto. - *Acerca de la belleza (experiencias didácticas)*. J. A. Suárez Y T. Suárez.

El tema del Congreso, «El sentido» y el enfoque que recibió a lo largo de ponencias y seminarios estuvieron en acuerdo con una situación muy generalizada de nuestra cultura. La crisis de la modernidad, lo que viene llamándose, de un tiempo a esta parte, la «posmodernidad», han roto con todo sistema, con toda pretensión de totalidad. No es posible hoy una construcción que se quiera acabada, y menos con pretensiones de sentido o de verdad absolutos. Pero tampoco es posible sostener el derrotismo como definitivo o el nihilismo como mera destrucción. Sobre materiales de derribo se hacen posibles tanteos creativos; tras el fin de las grandes aventuras y revoluciones modernas Ulises busca caminos de retorno, sendas hacia el hogar, hacia las fuentes de sentido. En la vida cotidiana, en pequeños espacios sociales de utopía para la lucha por la emancipación, se abren nuevas configuraciones de la ética y la estética, como

construcciones racionales, sin pretensiones de racionalismo y de totalización.

También en religión. No pude oír la primera ponencia, la de Gabriel Bello, que tocaba también este tema. Alguna sugerencia de José Jiménez y lo que posteriormente ha escrito sobre el tema, juntamente con lo que varios otros autores pertenecientes a este grupo de Filósofos Jóvenes han escrito al respecto, colocan también a la religión en este camino de búsqueda y reencuentro: valoración del sentido de lo sagrado, de experiencias inefables, de un cierto politeísmo, que respeta la pluralidad de la vida, frente al carácter totalizador que lleva consigo la creencia monoteísta. El agnosticismo y el rechazo de la religión, unida para muchos a múltiples abusos de poder, han sido notas presentes con frecuencia en este grupo. No observé, sin embargo, en el Congreso animosidad alguna a este respecto y puede que las aguas tiendan a serenarse, si la esfera religiosa destaca también, como le corresponde, su oferta auténtica, profundamente liberadora. Tal vez sea preciso para ello hacer ver en el monoteísmo su carácter no precisamente totalizador. La distancia simbólica de toda representación religiosa la preserva —de suyo— de toda cerrazón. La convergencia unitaria del mundo religioso es un dato fenomenológico primero y su concreción monoteísta no siempre se ha dado ni tiene por qué darse ligada a instancias de poder político absoluto. No está reñido el monoteísmo con la riqueza y pluralidad de la vida, como destaca la doctrina trinitaria, por ejemplo, en el Cristianismo y en otras religiones.

Volviendo al Congreso y tratando de hacer alguna valoración —también muy global— las ponencias que pude oír y las sesiones de los seminarios teóricos a las que pude asistir estuvieron a buena altura. Las figuras consagradas del grupo han dado paso a profesores jóvenes —algunos ya con varias publicaciones valiosas— que comienzan a cobrar relieve y peso en nuestro mundo cultural.

El Congreso tuvo también un seminario y varias sesiones de orientación más práctica en relación con la didáctica de la filosofía y al puesto en que puede quedar la enseñanza filosófica dentro de los nuevos planes de estudio, en la nueva estructuración de la enseñanza universitaria y en los nuevos planes para la enseñanza media.

I. Sánchez Cuchillero

## X Congreso Internacional de Estética

El X Congreso Internacional de Estética tuvo lugar en Montreal (Canadá) durante los días 14-19 de agosto de 1984. La entidad organizadora fue la Sociedad Nacional de Estética de Canadá. Hasta el presente, no existía una Confederación Internacional de Estética al modo de la FISP (Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie). Operaba un Comité Internacional de Estética, y por su encargo, cada cuatro años, una Sociedad de Estética se cuidaba de organizar un congreso internacional y publicar sus Actas. En este congreso de Montreal, se erigió formalmente tal Confederación, y de ella dependerá en lo sucesivo todo lo concerniente a la celebración de estos congresos y otros eventos semejantes.

El tema que debía polarizar las comunicaciones al Congreso era el siguiente: «Las obras de arte: reto a la filosofía». Como sucede de ordinario en los congresos, este tema central sólo constituyó el hilo conductor de algunas ponencias, por ejemplo, la del conocido fenomenólogo francés M. Dufrenne. La mayoría de los cursillistas, llegados de todas las partes del mundo, orientó su disertación hacia la cuestión estética de su preferencia. Debido a ello, el congreso presentó una multiplicidad de perspectivas que es imposible reducir a un esquema unitario.

Si hubiera de dar una opinión personal, dentro de los límites que impone la visión parcial que adquiere todo congresista debido a la simultaneidad de las sesiones vespertinas, diría que una vez más eché en falta una metodología filosófica rigurosa. Siempre que se planteaba un problema estético de fondo —como la relación de filosofía y arte, la verdad artística, el estatuto ontológico de la obra de arte, la expresividad singular de la obra artística y otros semejantes—, los participantes se enredaban en cuestiones secundarias, sin abordar el núcleo de la cuestión, o intentaban clarificar ésta desde perspectivas

inadecuadas. Manifestación elocuente de ello fue la sesión dedicada al tema «El arte piensa» por varios miembros de la Sociedad canadiense de Estética. Esta sesión fue ofrecida a los congresistas en conexión con una exposición de arte vanguardista que se montó durante el congreso en el hall del edificio central de la Universidad. Los organizadores invitaron a participar en la mesa redonda a M. Dufrenne. Cada uno expuso con amplitud su pensamiento, y cuando, al final, le concedieron la palabra al filósofo francés, que les doblaba la edad ampliamente a todos ellos, se quedaron atónitos al observar que estaba en total desacuerdo con las tesis que acababan de sustentar. Una salida fácil fue interrumpirle, y no dejarle concluir su disertación. En ese momento, me pareció necesario entablar un diálogo crítico con una de las participantes en la mesa redonda, que había defendido una teoría absolutamente *cosista* de la obra de arte. Para A. Coquelin —artista francesa invitada a co-presidir la mesa—, la obra de arte no necesita comunicarse con nadie, ni tener forma alguna de apertura. Es un simple «hay», una cosa cerrada, una realidad autoreferente. Yo intenté en vano hacerle ver que la metafísica actual va por un camino que hace inviable esta concepción cerrada de la realidad, y que la única posición que concede a la creación artística todo su relieve es la *relacional*, debidamente distinguida de la meramente *relativista*. Fue curioso observar que esta artista, que se había expresado durante su larga intervención inicial de forma templada, jocosa, autosuficiente, perdió la calma en cuanto se vio enfrentada a una exigencia de rigor. Dufrenne contemplaba con su habitual benevolencia, desde el rincón que le habían asignado, el desequilibrio que existe a menudo entre la grandeza de las peticiones de revolucionar el arte y la exigüidad de la preparación estética de quienes abanderan tales movimientos radicales. No fue la única vez que tal desequilibrio quedó patente. Muchas veces, al plantear una cuestión *de fondo*, se podía observar que el interpelado hacía un gesto de extrañeza. En general, cabe decir que la atención de los congresistas se dirigió más bien a temas de historia y teoría de las artes que a los problemas nucleares de la Estética filosófica.

La colaboración española fue, una vez más, escasa. De hecho, sólo intervinimos dos estetas españoles: el profesor de la Universidad autónoma de Madrid, José Jiménez —que disertó sobre «Marcel Duchamp y el carácter convencional de la razón»—, y el que esto escribe —que abordó el tema central del congreso: «El reto del arte a la filosofía. La fecundidad de la experiencia estética para la filosofía».

Las lenguas oficiales del congreso fueron el francés, el inglés y el alemán. En el último congreso mundial de Filosofía —Montreal, agosto de 1983— se trató ampliamente, tanto en grupos particulares de hispanohablantes como en el Comité Director de la FISP, la conveniencia de introducir el castellano entre las lenguas oficiales de los congresos internacionales de filosofía. Por lo que toca a los congresos mundiales que reúnen cada seis años a las sociedades nacionales de Filosofía fue ya aceptado el castellano como lengua oficial, pero se deja a la decisión de cada entidad organizadora el facilitar o no la traducción

simultánea correspondiente a este idioma. Razones económicas aconsejan a los organizadores no ampliar más el número de lenguas a traducir simultáneamente, debido al alto costo que ello implica. Por esta razón, es de temer que el castellano siga siendo un idioma poco apto para darse a entender en los congresos internacionales, pues de hecho el número de intelectuales que lo comprenden es muy pequeño. En el último congreso mundial de filosofía algunos hispanohablantes hicieron la experiencia de disertar en castellano, sin contar con traducción simultánea. Nadie se lo prohibió, pero la sala quedó semidesierta. No conviene llamarse a engaño. Suele repetirse hasta la saciedad que el castellano es hablado por trescientos millones de seres humanos. Es cierto, pero no lo es menos que en los congresos sólo hay dos lenguas que permiten entenderse entre sí a un número elevado de participantes: el francés y el inglés. Incluso el alemán, pese a la espléndida tradición filosófica que tiene, está siendo abandonado como idioma de congresos por los mismos alemanes, que suelen recurrir con suma frecuencia al inglés. En los últimos años se advierte un incremento notable en el uso del inglés. Pese a celebrarse en un país francófono, el último congreso de Estética fue sostenido en inglés en sus tres cuartas partes.

Las actas de este congreso serán publicadas hacia fines de 1985 por el profesor Peter McCormick (Philosophy Department, University of Ottawa, CANADA K1N 6N5).

Alfonso López Quintás  
Universidad Complutense. Madrid