

Informaciones

Acontecimientos

Aranguren, filósofo de la Polis.
Un recuerdo en el centenario de su nacimiento.

1. Antropología y ética

José Luis López Aranguren (nacido en Ávila en 1909 y muerto en Madrid en 1996), docente de ética y psicología en la Universidad Complutense (Madrid), fue obligado, por haber apoyado las reivindicaciones estudiantiles contra el franquismo, a renunciar en 1965 a su cátedra, en la que fue restablecido en 1976 tras haber enseñado durante este tiempo en la Universidad de Santa Bárbara (California). Dada su presencia constante en la cultura de la transición, Aranguren fue considerado el «filósofo de la Polis».

Sus investigaciones se han ocupado sustancialmente de las relaciones entre la ética, la religión y la política. Una ética a la altura de los tiempos no puede ya eludir la tarea de analizar el lenguaje de la moral¹ mostrando el carácter constitutivo y estructuralmente moral del hombre, tanto a nivel personal como en el plano socio-político. Estos objetivos representaron el itinerario intelectual de Aranguren que, distanciándose de intereses de carácter literario-religioso² (pri-

¹ Aranguren contribuyó a introducir en España la filosofía analítica, especialmente la metaética. Cf. BONETE PERALES, E.: *La ética en la España contemporánea*, en AA.Vv.: *Actas del IV seminario de Historia de la filosofía española*. Salamanca, 1976, pp. 391-460. ROBLES, L.: *El estudio de la «Ética» en España*. Salamanca, 1979. ARANGUREN, J.L.L.: *Memorias y esperanzas españolas*. Madrid, 1969, p. 104, que puede considerarse una autobiografía.

² He aquí los escritos de esta primera etapa de ARANGUREN, J.L.L.: *La filosofía de Eugenio d'Ors*. Madrid, 1945 (1981); *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Madrid, 1952, en *Obras*, Madrid 1963; *Catolicismo día tras día*. Barcelona, 1955; *Crítica y meditación*. Madrid, 1957 (1972).

mera etapa), tras la reflexión teórica sobre la estructura moral del hombre (segunda etapa) arribó a un renovado empeño basado en una concepción del intelectual como moralista de nuestro tiempo (tercera etapa). Se trató de un camino, por así decirlo, circular, que partió de lo que él mismo denominó «moral vivida» y, a través de la «moral pensada», volvió a posicionarse sobre cuestiones socio-políticas de su propio tiempo³. Pese a la presencia de cambios en los tonos y en los acentos, conectados con la situación histórica y con los propios acontecimientos biográficos, subsiste una profunda unidad de inspiración que encuentra en la *Ética* de 1958 (en adelante *E*) su momento central. Partiendo de la moral vivida, no carente de inflexiones críticas hacia la ética tradicional, considerada abstracta, Aranguren subraya el papel de la antropología, que representa uno de los rasgos originales de este libro⁴. «La realidad moral es constitutivamente humana; no se trata de un “ideal”, sino de una necesidad, de una forzosidad, exigida por la propia naturaleza, por las propias estructuras psicobiológicas» (*E* 448). Con Zubiri⁵ subraya Aranguren

³ Sobre la evolución de Aranguren, cf. BONETE PERALES, E.: *Aranguren: la ética entre la religión y la política*. Madrid, 1989, pp. 303-304; CARPINTERO, H.: *La visión de un moralista: Aranguren*, en *Cinco aventuras españolas*. Madrid, 1967, pp. 109-151, donde se subraya la contribución de Aranguren a la situación socio-política española; BLÁZQUEZ, F.: *Aranguren: cuatro etapas de una aventura intelectual*, en *Religión y Cultura* 129-13 (1982), pp. 485-523; 150 (1986), pp. 57-78.

Hay conexión entre la obra *Ética*, de 1958, en *Obras*, op. cit., y algunos escritos de la primera etapa especialmente para la distinción entre *ethica docens* y *ethica utens*, distinción que ya se encuentra en ARANGUREN, J.L.L.: *La enseñanza de la ética* (1954). Cf. *Ética de la felicidad y otros lenguajes*. Madrid, 1992, pp. 19-29, donde se habla por primera vez de «moral pensada» y «moral vivida». La actitud de Aranguren no puede relacionarse ni con el aristotelismo tomista (BONETE PERALES, E.: *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, op. cit., pp. 307-308) ni con la filosofía analítica, en cuanto «la dimensión antropológica ha de ser preliminar a la lógica» (ARANGUREN, J.L.L.: *Programa para una ética rigurosamente filosófica*, en AA.VV., *Estudios jurídico-sociales*. Santiago de Compostela, 1960, p. 555), ni con la ética de la situación, sino que es inteligible en el horizonte orteguiano-zubiriano (E. Bonete Perales y J. Muguerza). Cf. SAVIGNANO, A.: *Ética e religione in Aranguren*, en AA.VV.: *Ética e filosofia della religione*. Perugia, 1981, II, pp. 543-619.

⁵ Aranguren se inspira en los cursos recogidos en el libro póstumo de ZUBIRI, X.: *Sobre el hombre*. Madrid, 1986. Sobre la ética de Aranguren como ética del carácter y la felicidad, cf. CORTINA, A.: *Una ética del carácter y la felicidad*, en *Anthropos* 80 (1988), pp. 43-45. End., *El formalismo en la ética y la ética formal de los bienes*, en AA.VV.: *Ética día tras día*, cit., pp. 105-121. Sobre Zubiri, cf. el importante ensayo de ARANGUREN, J.L.L.: *Zubiri y la religiosidad intelectual* (1953), en *Obras*, cit., pp. 387-399.

que el hombre, animal hiperformalizado, responde libremente a la realidad a diferencia del animal, el cual tiene un repertorio predeterminado de respuestas a los estímulos. La primera función de la inteligencia es, por tanto, biológica, en el sentido de que el hombre se hace cargo de la realidad para sobrevivir. «Al animal le está dado el *ajustamiento*. El hombre tiene que hacer este ajustamiento, tiene que *justum facere*, es decir, tiene que justificar sus actos» (E 449).

Todo acto, para ser verdaderamente humano, tiene que corresponder a la realidad (E 450- 451). Esta justificación constituye lo que, después de Zubiri, denomina Aranguren «moral como estructura». Además, Aranguren puede apropiarse de las afirmaciones orteguianas según las cuales somos libres por fuerza, y de Sartre, para quien estamos condenados a ser libres. Pero la justificación implica la justicia, que no puede eludir los contenidos morales, los cuales, a la luz de las normas, consideran una acción como moralmente buena o malvada. La moral como contenido se funda en la moral como estructura (E 15)⁶. El hombre forja en el tiempo la figura de la propia personalidad: es el *ethos*, que se configura como consecuencia de los actos realizados y de los hábitos adquiridos en conexión con la situación histórico-social, pero sobre todo considerando las actitudes temperamentales-emocionales que cada uno posee de modo absolutamente peculiar y original. La ética se refiere al *ethos*, que consiste en proyectar el modo de ser de la persona moral⁷.

Pero el hombre no puede construir su propia vida más que partiendo de «lo que por naturaleza es. Tiene, pues, que contar ineluctablemente con su *talante*» (E 661), que está íntimamente conectado con el *ethos*: éste es objetivo y fruto de adquisiciones voluntarias,

⁶ Para esta distinción, Aranguren se remite a Zubiri y al maestro Ortega, que subraya con fuerza la «moral como estructura» cuando afirma que la vida es estructuralmente moral; por tanto la ética no puede considerarse un lujo (ARANGUREN, J.L.L.: *La ética de Ortega* (1958), en *Obras*, op. cit., p. 456). Este ensayo de Aranguren, como es sabido, es de gran alcance, en cuanto defender a Ortega significaba luchar por la vida intelectual española (XXIX). Cf. BONETE PERALES, E.: *Una polémica sobre Ortega y la defensa de Aranguren*, en *Actas de las conversaciones sobre Ortega*, Príncipe de Asturias, 1983, pp. 89- 101.

⁷ Según BONETE PERALES, E.: *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, op. cit., p. 157, Aranguren aplica a la ética muchas afirmaciones orteguianas acerca de la vida, que es un *faciendum*, mientras el *ethos* configura una vida *in fieri* (E, 755). Con Ortega, y diferenciándose de los escolásticos, Aranguren parece poner en segundo plano los actos y los hábitos para formar el carácter moral (E, 642-643). Por contra, la primacía del *ethos* puede llegar al exceso opuesto (cf. ARANGUREN, J.L.L.: *La ética de Ortega*, op. cit., pp. 808-809).

aquel es subjetivo y está ligado a nuestra estructura psico-biológica. «*Pathos* o *talante* y *ethos*, o carácter son, pues, conceptos correlativos. Si *pathos* o *talante* es el modo de enfrentarse por naturaleza, con la realidad, *ethos* o carácter es el modo de enfrentarse, por hábito, con esa misma realidad. Si el *pathos* es, en definitiva, naturaleza; el *ethos* es “segunda naturaleza”, modo de ser no emocionalmente dado, sino racional y voluntariamente logrado [...] Talante y carácter son, pues, los dos polos de la vida ética: premoral el uno, auténticamente moral el otro» (E 660). La teoría del *talante*, que no debe confundirse con la *Stimmung* heideggeriana, se refiere también al mundo poético y a la experiencia religiosa, en cuanto en las diversas religiones las disposiciones subjetivas son no menos fundamentales que los criterios objetivos (dogmas)⁸. En definitiva, la obra moral del hombre consiste en el diseño de un modo de ser que, considerando las disposiciones subjetivas (*talante*) sea capaz de forjar el *ethos* según la vocación personal y en referencia a las circunstancias; en definitiva, «la tarea moral consiste en llegar a ser lo que se puede ser con lo que se es» (E 755), persiguiendo un autoperfeccionamiento incesante en consideración a la felicidad. Ésta se nos presenta como «la problemática realización de nuestros proyectos preferidos, como la apropiación de la posibilidad fundamental, como el cumplimiento de nuestro *ethos*» (E 603). Aranguren subraya que la felicidad constituye la posibilidad apropiada ya desde siempre por el hombre. «La estructura humana es constitutivamente “felicitante”; el hombre proyecta necesaria, aunque problemáticamente, su propia felicidad; está, como dice Zubiri, “ligado” a ella» (E 580).

Junto a las posibilidades apropiadas (el bien) y a las posibilidades apropiables (opcionales), la vía maestra para alcanzar la felicidad la representa el cumplimiento de los deberes, que son bienes que se han de apropiar. De este modo, Aranguren puede poner en evidencia, después de Zubiri, que el hombre, estando formalmente «ligado» a la felicidad, está formalmente *obligado* a las posibilidades que se han de apropiar. De hecho, «el hombre se encuentra obbligatoria-mente ante la realidad en orden a su felicidad» (E 581). Estas consideraciones de Aranguren, tomadas de Ortega-Zubiri, permiten valo-

⁸ Para la teoría del *talante* se han comprobado semejanzas con el perspectivismo orteguiano de ahí el reproche a ambos de relativismo, reproche que parece discutible (ARANGUREN, J.L.L.: *Sobre el buen talante*, en Cuadernos Hispanoamericanos 10 (1949), p. 35) y con el segundo «yo» de la célebre afirmación «yo soy yo y mi circunstancia» (cf. ARANGUREN, J.L.L.: *El cristianismo de Dostojevski*. Madrid, 1970, p. 11).

rar la diferencia tanto con el eudemonismo como con el formalismo kantiano.

La aspiración a la felicidad está conectada con la afirmación de la subordinación de la ética a la metafísica y con la apertura de la moral a la religión. A estos planteamientos Aranguren llega no sólo por las sugerencias tomadas de Zubiri, sino también a través de una investigación histórica mediante la cual evidencia las relaciones entre actitud ética entendida como «esfuerzo activo» del hombre para «ser justo» y actitud religiosa concebida como «abandono confiado y cariñoso del creyente a la gracia divina» (E 520) en figuras emblemáticas cuales Lutero y Calvino, y en movimientos y corrientes del pensamiento moderno y contemporáneo.

De esta investigación, Aranguren toma partido por la actitud personalista⁹ y católica que, equilibradamente, se presenta esencialmente como una religión moral, como aparece en la obra *El protestantismo y la moral*. La ética presentada por Aranguren, que se basa en el carácter y en la felicidad, implica un método circular sin descuidar la unidad de la vida personal con la subordinación del deber respecto al bien. De ahí la concepción del *ethos*, que se forja día tras día, y de la felicidad, entendida como auténtica posibilidad apropiada por el hombre. Particularmente original resulta la fundación antropológico-metafísica, que se integra en aquella actual revaluación de la filosofía práctica, si bien en Aranguren, siguiendo las huellas de Zubiri, estamos ante una «ética formal del bien»¹⁰.

2. Ética social y política

La ética individual debe abrirse a la ética social que no es, por tanto, «un apéndice o aditamento de la ética en cuanto tal, ni tampoco su mera aplicación a una zona de la realidad, sino una de sus partes constitutivas» (E 436-437). De hecho, la moral debe realizarse «en la sociedad y por la sociedad. La ética es constitutivamente social»¹¹. Esto no comporta ningún reduccionismo sociológico; con Ortega niega Aranguren la existencia de un «alma colectiva», mientras que con Zubiri confirma que «la obligación, aunque *de facto* sea im-

⁹ Sobre el personalismo de Aranguren, véase PARIS, C.: *Treinta nombres propios españoles*. Madrid, 2002, reimp. 2009, pp. 90-94.

¹⁰ Cf. CORTINA, A.: *Una ética del carácter y la felicidad*, art. cit., pp. 42-45.

¹¹ ARANGUREN, J.L.L.: *Ética y política* (1963), en *Obras*, op. cit., p. 1011. Se citará: *EP*.

puesta por la sociedad, *de jure* nunca puede traer su origen de ésta», dado que «la sociedad no podría nunca imponer deberes si el hombre no fuese, previamente, una realidad “debitoria”» (E 440). Esto no pone en tela de juicio, obviamente, el papel de lo que Bergson designaba como presiones sociales que, sin embargo, como ya señalaba Ortega, son «elementos para la vida» que han de aceptarse libremente e incorporarse en el proyecto vital que cada uno forja según la propia vocación personal (EP 1010). La ética social es, pues, irreductible a la sociología, la cual, por su parte, no puede finalmente eludir la dimensión ética. «Una sociología completa tiene que desembocar en ética social» (E 739).

La investigación de Aranguren se atiene a la ética política, que representa sólo un aspecto relevante de la ética social, con el fin de elaborar, respecto al colectivismo comunista y al *Welfare State*, una tercera vía basada en el «estado de justicia», que implica la superación del humanismo clásico en nombre de un humanitarismo democrático y solidario que privilegia la vía reformista en contraposición a las opciones revolucionarias. Todo esto no puede prescindir de la implicación personal desde donde armonizar teoría y praxis política.

A la luz de este planteamiento, juzga insuficientes las instancias iusnaturalistas que culminan en el «Estado ideal» fundado en el derecho natural, dado que lo considera abstracto; igualmente inadecuada le parece la ética política clásica, orientada a la construcción de un arquetipo estatal. Es evidente en estas aproximaciones una actitud idealista-perfeccionista, puesto que se arte de una idea y se pretende que la realidad se conforme a ella. Por el contrario, Aranguren trata de atenerse a la realidad histórico-social, razón por la cual más que del derecho natural que no puede concebirse ahistóricamente parte de la realidad socio-política de su tiempo (los años sesenta) sin ignorar los hechos acontecidos en España. Recurre principalmente a la ciencia política para analizar tanto el comportamiento político como las estructuras políticas: éstas se refieren a los aspectos sociológicos, aquellas a las características psicológico-tipológicas.

La realidad política, objeto de la ciencia política, está constituida por la dinámica estructural del poder. Las posibles relaciones entre ética y política, tal y como se han configurado históricamente, pueden sintetizarse ahora en las actitudes contrapuestas del realismo político según el cual la ética está vigente sólo en la vida privada y no en la esfera pública y del rechazo de la política, típico tanto de la mentalidad burguesa como del anarco-sindicalismo.

Estas concepciones son irreales, puesto que borran la ética de la política, mientras que el hombre es «constitutivamente político» (EP 1055). Tras criticar a los partidarios de una tensión trágica y, por tanto, irresoluble e irreconciliable entre ética y política, Aranguren opta por una tensión problemática entre ambas, vivida como tensión personal y compromiso responsable, consciente de que el éxito no está asegurado, puesto que depende de situaciones objetivas y estructurales. En esta tensión entre la ética y la política no basta sólo con la contribución personal, ni con lo que se deriva de las relaciones interpersonales ética de la alteridad, sino que es decisiva la contribución de las estructuras interpersonales «ética de la aleidad».

La moralización de la política desemboca en la elaboración de dos modelos basados en el papel de los ciudadanos o de las clases sociales, como en el caso del marxismo. A Aranguren ambas perspectivas le parecen insatisfactorias, a pesar de ciertas simpatías en los años sesenta por el marxismo hasta el punto de haber sido calificado como un «marxista heterodoxo»¹². Pero, en fin, su juicio sobre esta ideología sigue siendo sustancialmente crítico, pese a señalar su carácter moral (cf. *El marxismo como moral*). El totalitarismo comunista y la sociedad del bienestar propuesta por el neo-capitalismo son inadecuados precisamente desde el punto de vista de la ética política. En el totalitarismo comunista, la ética queda funcionalmente reducida a la estructura económica, mientras que en el neo-capitalismo a menudo se asiste a la manipulación de los ciudadanos mediante técnicas de persuasión oculta. A pesar de ello, en la sociedad del bienestar se ha tratado de alcanzar la justicia social y la solidaridad hacia los más débiles aunque de modo inadecuado; subsiste además el grave riesgo de un debilitamiento de la tensión moral, típica de la sociedad de consumo. Sin renegar al Estado de derecho, Aranguren consideraba urgente pensar una «tercera vía» que en los años sesenta localizaba en el «Estado de justicia», único capaz de poder perseguir un humanitarismo social y hacer posible «el acceso de todos los ciudadanos al bien común material, a la democracia real y a la libertad» (EP 1166).

¹² BONETE PERALES, E.: *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, op. cit., p. 314.

3. *Intelectuales, política, sociedad*

En la segunda parte de los años sesenta se asiste a un cambio de perspectiva puesto que Aranguren retorna a la «moral vivida» poniendo en segundo plano la así llamada «moral pensada». Las razones de esta actitud podrían adscribirse a motivaciones autobiográficas la expulsión de la cátedra y la emigración a los EE.UU.¹³ y también a la situación socio-política española en el horizonte de la crisis de Occidente caracterizada por la secularización y el nihilismo.

Es en esta perspectiva en la que hay que encuadrar la tercera etapa, donde predomina la misión del intelectual. Ésta no es primeramente política, sino ética, en cuanto se plantea como conciencia hipercrítica de la sociedad, como voz utópico-escatológica. Aranguren denunció incansablemente los riesgos de una desmoralización, tanto a nivel religioso como secular; no por casualidad ha sido considerado un «escéptico militante» y la «conciencia moral de España».

En el plano más específicamente filosófico, en esta etapa se asiste a una actitud crítica a propósito de la subordinación de la ética a la metafísica, porque ahora «el tema fundamental es el problema mismo de la posibilidad de una filosofía normativa»¹⁴. Y esto en razón también de la crisis de la metafísica en la época posmoderna. Además, Aranguren parece mostrar menos interés por la apertura de la ética a la religión, aun reconociendo al cristianismo un papel importante pero junto a otras formas de «creencias» y de visiones del mundo.

A la luz de estos cambios de horizonte tanto personales como histórico-sociales, sin ignorar una debilitación de su interés por temas filosóficos, Aranguren se dedica prevalentemente a la ensayística en calidad de intelectual consciente de que en una época de crisis no se puede hacer más que «escrutar los signos de los tiempos» para vislumbrar lo que oscuramente anuncian. «Nuestro tiempo es de crisis, de crisis no sólo en la aventura que es siempre el vivir, sino de crisis total de la cultura misma dentro de la cual vivimos, y que sentimos movедiza bajo nuestros pies»¹⁵. Resulta urgente, en una época semejante, la misión del intelectual, concebido como moralista de la sociedad, conciencia crítica y utópica de la sociedad, no exento de posturas heterodoxas respecto a las «creencias» dominantes.

¹³ Acerca de este problema, véase: *Conversaciones con... Aranguren*. Madrid, 1976, pp. 137-417. Sobre la cuestión universitaria, ARANGUREN, J.L.L.: *El problema universitario*. Madrid, 1968. Id., *El futuro de la universidad*, Madrid, 1973.

¹⁴ ARANGUREN, J.L.L.: *Lo que sabemos de moral*. Madrid, 1967, p. 12.

¹⁵ ARANGUREN, J.L.L.: *La democracia establecida*. Madrid, 1979, p. 169.

Al intelectual le corresponde la tarea de ejercer la racionalidad como un deber, implicándose en los acontecimientos sociales, pero sin abandonar su independencia, para poder ejercitar así libremente su función crítico-propositiva. El intelectual debe comunicar con veracidad, incluso cuando ésta puede parecer inoportuna; de ahí su papel tantas veces dramático, que consiste en criticar a menudo una sociedad con la que por otra parte se siente solidario. Por ello, debe ser a un tiempo solidario y solitario respecto al cuerpo social.

Puesto que la solución de la crisis de nuestro tiempo no puede ser solamente política, sino que debe pasar a través de la educación y de la moral, «la auténtica vida intelectual tiene que estar comprometida en una tarea ético-social. Ético-social y no meramente “política”». Pero al intelectual le corresponde además la ardua tarea de apuntar hacia la esperanza y la utopía mediante la imaginación creadora.

En la última etapa, en conexión con la situación española, que finalmente reconquistó la democracia, Aranguren acentúa su compromiso personal recurriendo a la ética de la responsabilidad con el propósito de edificar ya no un «Estado de justicia», sino una «democracia como moral». Mediante una re-politización de la vida y una moralización de la política se podrá superar la desmoralización imperante que se expresa en las desviaciones trágicas de la sociedad tecnológica, consumista y materialista. La democracia, que es una tarea moral, un ideal cada vez más perfectible, «antes y más profundamente que un sistema de gobierno, es un sistema de valores que demanda una reeducación política»¹⁶. No casualmente Aranguren ha hecho suyo el célebre *motto*: *nulla politica sine ethica*. La actitud personalista y cristiana de Aranguren representa un testimonio de compromiso civil y religioso vivido con espíritu laico, abierto, progresista y tolerante.

Armando Savignano
Universidad de Trieste

Veinticinco años de Diálogo Filosófico. Crónica de las VII Jornadas

Durante los días 21-24 de octubre del año 2009 tuvieron lugar en la Universidad Pontificia de Salamanca las Séptimas Jornadas de nuestra revista. Al coincidir este año con el 25 aniversario de la fun-

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

dación de *Diálogo Filosófico*, se dio a las Jornadas una mayor resonancia en cuanto a la difusión de las mismas. La temática de estas Jornadas estuvo centrada en la «Actualidad de la tradición filosófica». Los ponentes analizaron las diversas tradiciones filosóficas en relación con épocas, con corrientes y con ámbitos geográficos.

Reunidos los asistentes en la espaciosa y barroca sala conocida con el nombre de *Aula Minor*, recibieron el saludo de bienvenida de parte del Excmo. Sr. Rector de la Universidad Pontificia, D. Marceliano Arranz, de la Ilma. Sra. Decano de la Facultad de Filosofía, D.^a Ana María Andaluz Romanillos, del coordinador de las Jornadas, profesor Ildelfonso Murillo, y del director de *Diálogo Filosófico*, profesor José Luis Caballero Bono.

Abrió la primera sesión el profesor Antonio Pintor-Ramos (U. P. Salamanca), el cual analizó la dialéctica existente entre la historia de la filosofía y la filosofía. ¿Cómo hay que interpretar el pasado filosófico? Pintor-Ramos ofreció varios ejemplos de historiadores de la filosofía tomados del pasado: Aristóteles (*Metafísica*, libro A), Hegel, Eward Erdmann, Kuno Fischer, C. A. Heumann, J. Brucker, D. Tiedemann. De los recientes citó a Dilthey, Burckhardt, M. Guérault, H. Gouhier, L. Braun, P. Ricoeur, etc. A juicio de Pintor-Ramos el interés que pone en marcha la Historia de la filosofía es un interés filosófico. Ello quiere decir que el historiador de la filosofía no se ocupa del pasado más que porque quiere comprender el presente y su proyecto de futuro. Con razón decía Croce que toda Historia es contemporánea. Ortega y Gasset, a su vez, añadía: el pasado es pasado no porque pasó a otros, sino porque forma parte de nuestro presente, de lo que somos en la forma de haber sido. En resumen, la Historia de la filosofía es resultado de dos fuerzas: un interés filosófico y un interés histórico de objetividad científica. Ambas fuerzas se suelen combinar, poniendo el énfasis en una más que en otra, pero no puede fallar ninguno de los dos ingredientes, porque, en tal caso, no se podría hablar en rigor de Historia de la filosofía.

Intervino a continuación el Rector de la Universidad Pontificia, D. Marceliano Arranz, con una ponencia sobre las raíces biológicas de la teoría aristotélica de la forma. Es bien sabido que Aristóteles se formó en la Academia de Platón, pero, al mismo tiempo, fue un gran observador de la vida animal y vegetal. De sus observaciones sobre la naturaleza física dedujo la idea de forma, que convirtió en eje de su filosofía. No parece que la intuición de Aristóteles haya perdido actualidad, afirmó el profesor Arranz.

Por la tarde intervino el profesor Pablo García Castillo, decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca, quien expuso los aspectos de la filosofía de Plotino que, a su juicio, no han perdido actualidad, como son las grandes imágenes empleadas para expresar el sentido humano y espiritual de su filosofía. La profesora Beatriz Bossi compartía mesa con él, con una ponencia sobre el filósofo helenístico Epicteto, el esclavo liberto que nos dejó una bella reflexión sobre la libertad como liberación de los deseos y pasiones, y como estrategia de la felicidad. Siguió a continuación la ponencia del profesor Mauricio Beuchot (UNAM, México) sobre un tema de tanta raigambre medieval como es la analogía, presentando sus virtualidades filosóficas y sus conexiones con la hermenéutica moderna. Señaló el peligro que se cierne sobre la hermenéutica de caer en los extremos del cientificismo (univocista) y del irracionalismo (equivocista). Para sortear esos peligros es necesario buscar una vía media, que no es mediocridad sino mediación. La analogía da equilibrio y mediación, por la misma proporcionalidad que implica. El profesor Beuchot se coloca en la línea de Paul Ricoeur, que propone la metáfora como modelo interpretativo. Pero, ya que la metáfora es sólo una de las formas de la analogía, se ha querido que este modelo interpretativo abarque todas las formas de la analogía, y no sólo la metafórica.

Siguiendo con la temática medieval, el profesor Jorge M. Ayala (U. Zaragoza) mostró la gran incidencia que tuvieron algunos filósofos hispanos del medioevo en el devenir de la filosofía europea occidental: san Isidoro, Averroes, Ibn Gabirol, Maimónides, Gundisalvo, Ramon Llull y la Escuela de traductores de Toledo. Averroes, sobre todo, fue objeto de estudio de los escolásticos a partir del siglo XIII, unos para criticarlo, como Tomás de Aquino, y otros para encumbrarlo a jefe de Escuela, dando lugar a varios averroísmos: el latino-parisino, el paduano, el boloñés. Está claro que Averroes no defendió algunas tesis que sus seguidores le han achacado, como la «doble verdad» o la visión materialista del mundo. Pero también parece excesivo el encumbramiento que el profesor Alain de Libera viene haciendo de Averroes, colocándolo a la misma altura que san Agustín y que santo Tomás en cuanto a influencia filosófica. Este historiador ha propuesto que los tres sean declarados patronos culturales de Europa.

Las ponencias del segundo día giraron sobre cuestiones filosóficas de acuciante actualidad. El profesor Ángel Cordovilla (U. P. Comillas) analizó la relación entre filosofía y teología. No son incompatibles, dijo, sino que, en la misma naturaleza de la filosofía y de la teología,

radica la apertura de una a la otra, y viceversa. En el tema «filosofía y ciencia», el profesor Ildefonso Murillo (U. P. Salamanca) indicó que la ciencia no es incompatible ni con la filosofía ni con la religión. Hasta cierto punto, las ciencias y las tecnologías pertenecen al ámbito de las humanidades, en cuanto que son creaciones humanas. La ciencia tiene sus límites, igual que los tiene la filosofía respecto de la teología. Murillo defiende el papel insustituible de la filosofía sapiencial en la época de la ciencia para transitar la frontera que separa y a la vez une a la ciencia con la persona y con la fe cristiana. Como modelo de equilibrio entre racionalismo y antirracionalismo, la profesora Alicia Villar Ezcurra (U. P. Comillas) contrapuso la figura de Blas Pascal a la de Renato Descartes. Mientras éste declara «inasible» el yo personal, aquel llega a la esencia del yo humano pensando la contingencia y racionalizando lo posible. El profesor José Luis Caballero Bono (I. F. Edith Stein) desarrolló la actualidad de la filosofía de Kant planteando la cuestión acerca de si era necesario trasladar los asuntos de la metafísica al uso práctico de la razón. A su juicio, Kant ofrece una concepción demasiado estrecha de la experiencia sensible que le impide considerar que pueda haber conocimiento de las realidades metafísicas. Sin embargo, añadió el ponente, de las mismas palabras de Kant se deduce que no es absolutamente necesario desplazar el tratamiento de los temas metafísicos a la razón práctica.

Por la tarde, el profesor emérito Mariano Álvarez (U. de Salamanca) expuso con la claridad y la maestría que son habituales en él la actualidad de Hegel, no sólo como intérprete de su tiempo, sino también del nuestro, al menos en algunos aspectos. La exposición de la neoescolástica y del neotomismo corrió a cargo del profesor Juan Manuel Burgos (U. San Pablo, Madrid). Hizo un recorrido desde el surgimiento de las principales corrientes neoescolásticas a mediados del siglo XIX hasta nuestros días, deteniéndose en los filósofos más controvertidos: J. Maritain, C. Fabro, E. Gilson. El segundo día concluyó con un intenso debate en torno a dos corrientes filosóficas de mucha actualidad: la Fenomenología, expuesta por el profesor Miguel García-Baró (U. P. Comillas), y la Hermenéutica, a cargo del profesor Jesús Conill Sancho (U. de Valencia). La Fenomenología eidética parte de la conciencia intencional para llegar a las cosas mismas; a su vez, la Hermenéutica heideggeriana considera que la función de la filosofía es el retorno a la estructura originaria de la realidad misma. Con esta estructura se encuentra disimulada por el hechos cotidianos que nos envuelven, por el punto de partida tiene que ser un análisis de la actividad práctica de la vida humana que

vaya más allá de nuestras representaciones inmediatas, lo que se denomina «hermenéutica de la facticidad». El profesor Jesús Conill ensaya un nuevo universalismo hermenéutico, que denomina «ética hermenéutica crítica». En ella se realiza la crítica de las instituciones, de modo que sirva a una ética o filosofía moral y a una filosofía política que ayuden a construir la sociedad, o a reconstruirla de una manera mejor. Es verdad que Apel y Habermas tenían una hermenéutica crítica, pero Jesús Conill la ha retomado y desarrollado.

Al día siguiente continuó la exposición de algunas corrientes modernas de la filosofía. El profesor Agustín Domingo Moratalla (U. de Valencia) analizó la relación «Tradición-Verdad» a través de tres modelos de testimonio filosófico: Koselleck- Gadamer, Charles Taylor y Paul Ricoeur. Por su parte, la profesora Camino Cañón Loyes (U. P. Comillas) presentó los orígenes y las perspectivas básicas de la tradición analítica y del pragmatismo americano, así como los puntos de encuentro. Mencionó dos: primero el reconocimiento mutuo, que tuvo lugar en 1934 con ocasión de la celebración del octavo Congreso Internacional de Filosofía en Praga. En este congreso se encontraron los pragmatistas Ferdinand Schiller y Charles Morris con los positivistas lógicos Otto Neurath y Rudolph Carnap. A partir de entonces, la relación entre estos últimos y Morris fue muy significativa. Fruto de esa relación es la publicación de la *Enciclopedia Internacional de la Ciencia Unificada*. El segundo punto de encuentro es la visita de Quine a Viena, Varsovia y Berlín el año 34. Camino Cañón presentó las principales tesis de Quine, sobre las que reconstruyeron los pragmatistas más reconocidos sus propias tesis, como son Sellars y Davidson, autores que tienen una gran influencia en Richard Rorty, representante del neopragmatismo actual. Mostró la línea de construcción teórica que lleva de Quine a Rorty en la tesis de negar cualquier teoría de la Verdad que pueda contener alguna relación con el carácter representativo del lenguaje.

Otro ámbito geográfico que se tuvo en cuenta en estas Jornadas fue Rusia y su tradición filosófica, a cargo del profesor Marcelo López Cambronerero (I. F. Edith Stein). Ofreció algunas claves históricas y culturales para poder hacernos cargo de la actual situación religiosa, política y cultural de la población rusa. El profesor Carlos Díaz (U. Complutense de Madrid) provocó un encendido debate con su propuesta personalista y comunitaria, la cual, aunque minoritaria actualmente en el ámbito filosófico español, destaca por la creatividad y el compromiso de quienes la cultivan y la viven. La tradición dialógica moderna es una rama de la filosofía existencial. Como ejemplo de esta corriente de pensamiento, el profesor Alfonso López Quintás (U. Complutense de Madrid) presentó

al filósofo alemán Ferdinand Ebner. Destacó el carácter relativo o abierto del ser humano frente a la tradición substancialista que ha predominado hasta bien entrado el siglo XX. Por su parte, la profesora Adela Cortina Orts (U. de Valencia) presentó otro modelo de diálogo, menos personalista y más neutro, capaz de integrar el máximo de interlocutores. Se trata de la teoría consensual de Habermas, que encierra un hondo sentido ético: los hombres alcanzan su verdadera constitución cuando se da una comunicación entre ellos que esté basada en el buen uso de la razón. A juicio de los personalistas, esta teoría adolece de abstracción para poder ser una propuesta ética válida para el hombre real que ama, sufre, sueña, trabaja, etc.

Las sesiones del tercer día concluyeron con una mesa redonda sobre los 25 años de *Diálogo Filosófico*. Intervino, en primer lugar, el profesor José María Vegas (Seminario de San Petersburgo), representando a los fundadores y patrocinadores de la revista: los Claretianos de Colmenar Viejo (Madrid). Destacó la fe en la fuerza del diálogo como uno de los móviles que les llevó a la creación de esta revista. El profesor Félix García Moriyón (Instituto de Bachillerato de Madrid) expuso las razones personales por las que se adhirió al equipo fundador de la revista, y con el cual sigue colaborando. Además de la amistad con los fundadores, le movió el interés por los temas tratados, en especial el pedagógico, así como la identidad cristiana de la revista, pero sin reparar en la discrepancia política de los participantes. El profesor Antonio Heredia (U. de Salamanca) ofreció una perspectiva de estos 25 años, destacando la actualidad de los temas tratados, la orientación general de la revista, su uso didáctico y la iconografía que preside cada número de la revista. Por último, el profesor José Luis Caballero Bono (I. F. Edith Stein) expuso la labor desarrollada durante los 7 años que lleva de director. Aclaró algunos reparos que se han hecho a la revista, como la no publicación de artículos en otros idiomas. A su juicio, la revista debe mantener la estructura singular que la distingue de otras revistas de filosofía. Está dividida en varias partes: «Estado de la cuestión» o presentación panorámica de un tema, seguido de dos artículos de «Reflexión y Crítica» sobre el mismo tema. Siguen dos secciones: «Ágora», abierta a temas variados, y «Didáctica», mas las «Informaciones», la «Crítica de libros» y las «Noticias de libros». Tuvo un recuerdo especial para los cuatro colaboradores de la revista fallecidos: Isidro Muñoz, Andrés Simón Lorda, Macario Díez Presa y Francisco Rodríguez Pascual.

En la mañana del sábado, día 24, fueron presentadas dos tradiciones muy próximas a la española: la tradición iberoamericana, por el

profesor Carlos Beorlegui (U. de Deusto), y la tradición portuguesa, por el profesor João J. Vila-Châ (U. Católica de Braga y Gregoriana de Roma). No existe una tradición iberoamericana, explicó Beorlegui, sino muchas tradiciones, según sea el método empleado y el punto de vista desde el que se parte. Unos filosofan imitando a los europeos en cuanto a los temas tratados y al estilo de filosofar; otros prefieren filosofar desde las propias raíces americanas. Beorlegui ve con buenos ojos la creación de una comunidad hispánica de filosofía basada en el uso del mismo idioma por españoles y latinoamericanos. No se trata de oponer una nueva hegemonía a otras culturas filosóficas, sino de presentar razones mejor fundadas. La comunidad iberoamericana reúne condiciones para ello debido a su condición de comunidad periférica respecto del eurocentrismo imperante. Desde esta situación puede mostrar a la cultura hegemónica las limitaciones que encierra su pretensión de convertirse en una razón universal.

El profesor João J. Vila-Châ presentó la figura del jesuita portugués Cassiano Abranches como un impulsor del restablecimiento de la tradición filosófica en Portugal a mediados del siglo XX, venciendo el sectarismo de la clase política dirigente. Fruto de aquel esfuerzo es la actual Facultad de Filosofía de Braga, en la cual la filosofía es cultivada con esmero, como puede apreciarse en la *Revista Portuguesa de Filosofia* que publica dicha Facultad.

Concluyó la mañana con dos ponencias sobre el futuro de la filosofía. El profesor Alejandro Llano (U. de Navarra) incidió en el valor de la metafísica frente a la moda actual de sustituir el conocimiento por el lenguaje. Hoy se habla mucho de destrezas, de procedimientos, de comunicación, pero poco de comprensión y de verdad. A su juicio, la metafísica es pre-conceptual, aunque su expresión esté mediada por la cultura. Por eso hay muchas metafísicas. Todas tienen en común la búsqueda de la verdad que somos y de la realidad que nos sustenta. Aunque vivimos en el mundo, los seres humanos sentimos que no somos un fragmento de la naturaleza. Ahí radica la posibilidad de la metafísica.

El profesor Gabriel Amengual (U. Islas Baleares) se refirió a la fragmentación del saber. Muchas cuestiones que antes eran filosóficas, ahora son del dominio de los saberes positivos. Ante esta situación, hay filósofos que abogan por convertir la filosofía en una metaciencia o en una ciencia universal, divulgadora de los resultados científicos. Otros quitan a la filosofía todo contenido, y la convierten en historia de la filosofía, en hermenéutica o en estética. En este caso, el gusto prevalece sobre el conocimiento. Parece que el nihilismo ha creado

una situación confusa, pues al considerar muerto aquello que daba sentido a las personas (el fundamento, la verdad, el ser, etc.), hemos entrado en una situación carente de unidad y de valores trascendentes. El profesor Amengual propuso, siguiendo a Hegel, que tomemos en serio el tiempo: pensar el tiempo en el tiempo. Este sería un contenido específico de la filosofía actual. Otro contenido lo proporciona el propio sujeto humano, el cual se va construyendo en relación y en confrontación con cuanto le rodea. Cada uno de nosotros somos un yo- mismo abierto a los demás, con los cuales establecemos relaciones interpersonales. Defender este yo, frente a la despersonalización que nos invade, es un noble contenido de la filosofía actual.

El balance de estas VII Jornadas no puede ser más positivo, a juzgar por el número de ponentes (29), de comunicaciones presentadas (78), de asistentes inscritos (205), por el ambiente de diálogo al final de cada ponencia. Los asistentes procedían de todas las comunidades de España, más un buen grupo de italianos, mexicanos, venezolanos, chilenos y argentinos. El coordinador de las Jornadas, profesor Ildelfonso Murillo, mostró su satisfacción al término de las mismas y agradeció a todos –colaboradores, personal administrativo y auxiliar de la Universidad y asistentes–, su presencia y contribución al desarrollo de las VII Jornadas de *Diálogo Filosófico*. Como recuerdo de estos 25 años de *Diálogo Filosófico*, se regaló a los asistentes un CD en el que se recoge una breve historia de la revista, así como los índices de todas las secciones de la revista y de los autores que han colaborado en las mismas. Igualmente, se incluyen el índice por materias y por autores de las Actas de las siete Jornadas Filosóficas celebradas hasta el año 2009. Estos índices se publicarán como un número extraordinario de *Diálogo Filosófico*.

Jorge Manuel Ayala Martínez

Próximas reuniones y congresos

I Encuentro Iberoamericano de Personalismo Comunitario: "El personalismo comunitario en la América Latina del siglo XXI. Una puerta a la esperanza". Córdoba (Argentina), 28 al 30 de abril 2010. Recepción de comunicaciones antes del 15 de febrero. Información en: iemargentina@personalismo.net

XII Simposio Internacional sobre Pensamiento Latinoamericano. Universidad Central "Marta Abreu" de Las Villas, Santa Clara (Cuba), 30 de junio al 3 de julio 2010.

XXth IAHR Quinquennial World Congress: "Religion. A Human Phenomenon". Toronto (Canadá), 15 al 21 de agosto 2010. Información en: <http://www.religion.utoronto.ca/resources/iahr.htm>

Ciencia y hombre

Ediciones Diálogo Filosófico



Los autores de este libro, filósofos, científicos y teólogos, centran su atención en tres temas principales: presupuestos antropológicos de la ciencia, investigación científica del hombre, ciencia y valores. Sus reflexiones profundizan en los planteamientos y en las soluciones de muchos problemas actuales: globalización, pluralismo cultural, sentido de la vida, y otras cuestiones referentes a la religión, la ética y la política.

Autores: Ildelfonso Murillo, Camino Cañón Loyes, Berta Marco Stiefel, César Nombela, Federico Morán, Andrés Tornos, Jesús Conill, Ignacio Sánchez Cámara, Andrés Torres Queiruga, Evandro Agazzi, Félix García Moriyón, J.M.G^a. Gómez-Heras, Carlos Alonso Bedate, Juan Ramón Lacadena, Gonzalo Herranz, José Román Flecha, Ramón Queraltó, Luis Gallegos Díaz, Ignacio Verdú, Rosa Aparicio, Pilar Fernández Beites, Vicente Ramos y otros.

Edita: Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 2008, 490 pp., 36 euros (IVA incluido), 25 % de descuento para los suscriptores de Diálogo Filosófico.

Pedidos: Diálogo Filosófico, Apdo. 121. 28770 Colmenar Viejo (Madrid). Teléfono: 610 70 74 73. Fax: 91 846 29 73. E-Mail: dialfilo@hotmail.com