

# Informaciones

## Acontecimientos

### *In memoriam* Lévinas

Cabe esperar que suceda con la obra de Lévinas —obra esencialmente ya concluida, de la que no debemos esperar, según me comunican discípulos muy próximos, grandes documentos inéditos— algo semejante a lo que hace siglos fue el destino de los tratados filosóficos de Maimónides. Cuando el judaísmo medieval alcanzó una formulación teórica de primer rango, su influencia se dejó sentir en todas las regiones del orbe intelectual. Lévinas representa, ante todo, uno de los esfuerzos más consistentes, más admirables, por dotar al judaísmo rabínico de una filosofía a la altura de nuestra época; y este intento llega, en el ámbito reducido de sus objetivos primordiales, tan lejos, que no hay duda de que repercutirá cada vez con más intensidad en toda la filosofía y la teología del futuro. (De hecho, ésta es la perspectiva en que se sitúan gentes como Jean-Luc Marion, y en Alemania crece cada año el número de las investigaciones y las traducciones levinasianas.)

El error esencial de enfoque a propósito de esta obra difícil consiste en aislarla de sus antecedentes y, en general, del contexto con el que dialoga aun sin mencionarlo explícitamente. Este error se repite, por desgracia. Es la forma particular que toma en este caso el desastre generalizado de la "especialización" en filosofía. Nada perturba más la recepción —incluida la crítica— de Lévinas que leerlo sin tener en cuenta seriamente a Husserl, a Heidegger, a Sartre, a Rosenzweig, a Weil... En *Totalidad e infinito* o en *De otro modo que ser* no hay una prédica moral, ni se trata en ellos de deliquios sobre la originalidad del diálogo. Lo que realmente contiene cada ensayo de Lévinas es un hito en el camino —también para él no sería mal lema *Wege, nicht Werke*— que pretende abrir una posibilidad para el pensar. Una y otra vez se trata de explorar una hipótesis, la pensabilidad de una hipótesis. Esta hipótesis es, para el escritor que la explora, la esencia del judaísmo. Y para él la tarea de su vida es comprobar con qué medios, más allá de Auschwitz, de la ontoteología y de Heidegger, se debe seguir pensando en el futuro esta esencia.

Se ha hablado mucho de la diferencia entre los libros que Lévinas publicaba en las ediciones Nijhoff y Vrin y las lecciones talmúdicas impresas en Minuit. En

mi opinión, esa diferencia estriba, sobre todo, en que las lecciones transcurren en el horizonte del judaísmo plenamente asumido, mientras que los otros ensayos son, precisamente, aperturas de posibilidades para pensar el judaísmo, según su esencia, en el futuro.

Pero el judaísmo no es una religión tan sólo, sobre todo si se entiende por religión el significado de un concepto cuyo primer analogado es el cristianismo.

El empeño de Lévinas puede ser descrito, quizá, en estos términos. En primer lugar, el judaísmo es un modo de la existencia humana posible caracterizado —tomaré prestadas algunas ideas de Y. D. Soloveitchik— por el hecho de que en él la relación entre el hombre y el mundo está ya siempre mediada por el *a priori* de la *halajab*, de las *mitzwot* o encomendanzas, como se dice en el castellano de las comunidades judías sefarditas. Pero esto significa, en segundo lugar, que la peculiar instalación judía en el mundo se halla mediada por la tradición hermenéutica talmúdica o rabínica, y, aún más característicamente, en general, por la palabra, por las palabras de la *Torab*, por las letras cuadradas del hebreo: algo dicho o, mejor, escrito, que se abre a un des-decir prácticamente ilimitado pero tradicional.

Este *a priori* tradicional, literario, *legal* no sólo es desafiado por la *Haskalab*, la Ilustración (recuérdense los nombres de Espinosa y Mendelssohn), sino que también sucede a la inversa: él la desafía a ella; y este doble desafío es la historia profunda y escindida del judaísmo de los siglos modernos.

Por otra parte, la mediación literaria, legal y tradicional del ser-en-el-mundo judío, la *difícil libertad* del judío postmoderno reta a la fenomenología, a la pretensión de hacer luz directa sobre todos los entes y hasta sobre la manifestación de todo lo que se manifiesta. El peculiar *a priori* de la *halajab* oculta, como por detrás de toda pretensión fenomenológica, un pliegue último, un secreto, una noche que el judío no acepta que sea lo otro de cualquier sentido, lo sinsentido, la noche de la fe -en el sentido cristiano del término-.

Rozando el escepticismo -que es, a sus ojos, la maravilla del pensar griego: el lugar en que realmente ese pensamiento se eleva por encima de sí mismo como realizando el prodigio del barón de Münchhausen-, aquí comienza Lévinas la serie de sus constantes interrogaciones, de sus hipótesis siempre renovadamente exploradas en su pensabilidad. ¿Y si no todo sentido brotara de la diferencia ontológica? ¿Y si la filosofía crítica no hubiera sido capaz de explorar hasta el final lo que propiamente significa el respeto a la santidad de la ley moral? ¿Y si la fenomenología de la conciencia del tiempo se estableciera sobre algunos sutiles prejuicios que convendría poner de relieve? ¿Y si la filosofía del lenguaje hubiera olvidado en demasía la verdadera profundidad de los aspectos pragmáticos del acontecimiento lingüístico, la verdadera seriedad del hecho de que todo *lo dicho* difiere de su *decir*?

Por ejemplo, en el caso de la primera de estas preguntas, Lévinas se atreve a criticar en Heidegger y, por lo mismo, en la entera tradición exclusivamente griega del pensar— que haya que aceptar la imposibilidad de retroceder más allá de las descripciones extraordinarias que se contienen, por citar sólo el texto que considero paradigmático, en *De la esencia de la verdad*. Esta crítica no parece aspirar a menos que a plantear la posibilidad de que la destrucción heideggeriana de la historia de la metafísica penda, a pesar de todo, de una ilusión: la

de haber interpretado apresuradamente la ontología como horizonte último de todo sentido. ¿Y si la experiencia griega del ser, de la Totalidad, del ente en total, en el ámbito abierto y luminoso de la manifestación, estuviera excesivamente condicionada por la facticidad de la historia de la Grecia arcaica -de eso que aún no llamaría Heidegger *Geschichte* en el sentido pleno-? Nada menos se trata de sugerir un cierto *antropologismo* (!) en el pensar de Heidegger. El colmo de la exageración o la transgresión. ¿Y si fuera la experiencia de la guerra el verdadero horizonte desde el que surge el sentido de *to on, ta onta, einai*, el conjunto total de las cosas que son, que fueron y que serán, como leemos ya en el canto primero de la *Ilíada*? ¿Y si el *logos* griego estuviera en esencial conexión con la política entendida como transición entre dos estados de abierta guerra? ¿Y si la paz, el bien, aquello que nunca se ha experimentado todavía, fuera también fuente legítima de sentido? ¿Cómo habría que pensar en tal caso el bien y la paz? ¿Qué pensar sobre el hombre se iluminaría desde la no-fenomenología del bien, desde el secreto de la paz, desde el futuro que no se puede coordinar estrictamente con el presente, desde un pasado ya no re-presentable?

Kant es el pensador de la gran tradición de Occidente que, con preferencia incluso a Platón y Descartes, cree Lévinas que anticipa, al criticar radicalmente la metafísica de la Totalidad, esta posibilidad del sentido que el propio Lévinas explora después de la guerra formidable que se ha revelado en la *Shoah*. Ya Hermann Cohen decía en 1915 que la metafísica surge de la enemiga contra la ética, y así quería explicar la interpretación y crítica de Platón llevadas a cabo por Aristóteles.

Sobre todo, ¿cómo se podría pensar al hombre, si de veras el sentido del Bien fuera primordial, *otro, excesivo*, respecto del sentido del Ser? Y ¿qué transcendencia conviene a un Bien de más allá de la esencia del ser, evadido del trájín, del tejemaneje, del *remue-ménage* de la esencia del ser en la que todo se sincroniza, todo entra en sistema y totalidad, todo es lo Mismo?

La memoria de Lévinas sólo se honra evocando la fuerza, la extrañeza de sus desafíos. ¿Es el suyo un pensamiento a fin de cuentas posible? Yo creo que no se parece en nada a una moda efímera de París. Tampoco se parece en nada a un sermón piadoso. Hay en él dificultades inmensas; pero la primera que haríamos bien en evitar es la de su trivialización. Como cualquier otra letra, la de su obra queda ahora abandonada a nuestros desdecires.

Miguel García Baró

## Memoria de Aranguren

Al hacer un balance de conjunto de las aportaciones de José Luis L. Aranguren (1911-1996), pienso que se las puede agrupar en tres rúbricas, atravesadas por la común preocupación ética: 1) el tratamiento próximo a lo académico de los temas éticos nucleares, expuestos en su *Ética* y en *Ética y Política*; 2) la introducción a obras significativas de pensadores de nuestro siglo, como *Vieja y*

nueva ética de Hans Reiner, *Filosofía moral* de Maritain o, más recientemente, su presentación de una recopilación de trabajos sobre la ética heideggeriana (*Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*); una larga y abigarrada serie de estudios de Ética aplicada, entre los que se encuentran aquéllos en que toma el pulso a la sociedad española (como *Moral y sociedad*, *La comunicación humana*, *Moralidades de hoy y del mañana*, *España, una meditación política...*), la exposición y testimonio de sus actitudes religiosas en sus primeras obras (*Catolicismo día tras día*, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, *El protestantismo y la moral*), las investigaciones monográficas sobre determinados autores o corrientes de pensamiento, tales como *La filosofía de Eugenio D'Ors*, con que inició su producción, *La Ética en Ortega*, *El marxismo como moral* o *El cristianismo de Dostoievski*, además de un gran número de ensayos y artículos periodísticos, todos ellos al hilo de los plurales acontecimientos sociohistóricos.

De la *Ética* resalta como dimensión constitutiva de la vida humana, tomando cierta inspiración de algunos planteamientos de Ortega y Zubiri. Según el primero, en efecto, la vida me es dada, pero no me es dada hecha, convirtiéndose, así, para el hombre en quehacer; para el segundo, la exigencia de justificación es un momento intrínseco a los actos humanos, antes que una apelación a una instancia externa. Aranguren dilucidará con originalidad este apartado introduciendo la distinción entre moral como estructura y moral como contenido. Pues, además del contenido axiológicamente cualificable en uno u otro sentido que reciben los actos humanos de sus fuentes de moralidad, aparece como su condición la necesidad moral de aprovechar una vida: por no estar ya ajustada en sus estructuras al medio externo el hombre ha de hacer el ajustamiento, *justum-facere*. Con ello, retoma y actualiza, por otra parte, la diferencia clásica entre moral en sentido genérico y moral en sentido específico. La cualificación moral específica se recorta, según ello, en el seno de lo que es moral en su acepción más amplia, por oposición a la amoralidad de los comportamientos reflejos instintivos.

Otro de sus motivos éticos centrales es la complejión (*symploké*) de todas las virtudes morales, oponiéndose así a lo que sería la atomización deformadora de la vida moral en una suma o conglomerado de actos. Ciertamente, cada virtud se prolonga en actos propios diferenciados, pero hay asimismo entre ellas una facilitación y crecimientos recíprocos, que se plasma en la *unidad del carácter* forjado voluntariamente. Enlaza así con sus primeras disquisiciones etimológicas sobre la diferencia entre *êthos* y *éthos*: al verter ambos al latín por *mos*, se habría perdido la interiorización como carácter que comportaba el primero. De aquí va a extraer Aranguren una interesante y decisiva consecuencia. Es la de que la vida en su conjunto nunca está cerrada para el sujeto que la ha de hacer. Incluso le cabe operar a su manera con esos dos límites suyos infranqueables, por delante y por detrás respectivamente, que son la muerte y el pasado ya vivido: la primera, al anticiparla a través de la postura de conformidad —entre otras posibles— hacia ella; lo segundo, rectificando cuando es preciso mediante el arrepentimiento el rumbo que anteriormente se ha imprimido a la vida.

Esta obra básica en la producción de Aranguren data de 1958, sin que haya

sido modificada en las sucesivas ediciones. Es un tratado de corte clásico y a la vez en diálogo con los más variados autores, tanto del área anglosajona como de la Filosofía de los valores o del existencialismo francés o germánico; también los apartados temáticos de la disciplina son ampliados y en parte refundidos, como en los capítulos «El descubrimiento histórico de las diferentes virtudes morales» o «El ethos, carácter o personalidad moral». Se la podría ensamblar con algunos de los estudios reunidos posteriormente en un volumen con el título *Ética de la felicidad y otros lenguajes*.

De sus esbozos éticorreligiosos destaca la comparación, dentro de su inserción en una misma línea de talante, de las personalidades de Lutero, Kierkegaard y Unamuno, entre otros. La actitud de fe exclusivamente fiducial que les caracteriza bloquea el acceso a la fe-adhesión del entendimiento y la voluntad que es genuina del creyente católico. En el ámbito moral la primera postura se traduce en la yuxtaposición vivida trágicamente entre la voluntad salvadora de Dios y las obras humanas viciadas por el pecado de origen, mientras que para el católico es posible la síntesis, ya que la gracia sobrenatural es acogida por la misma naturaleza a la que regenera y sobreeleva. El perfil de Lutero me recordó en parte el que había trazado Maritain en su obra *Tres reformadores* y que sin duda era familiar al pensador español.

Uno de los aspectos del desgarró luterano anterior es la incapacidad en que se halla de adecuar la actividad política a las exigencias de la moral cristiana. Frente a ello, la posición mantenida por Aranguren en *Ética y Política* es desde luego la de una tensión entre ambos planos, incompatible con el tránsito deductivo del uno al otro, pero sin por ello separarlos *a radice*. Afronta la moralización de la política tanto desde la vida ciudadana y los organismos sociales como desde el aparato estatal. Ambos proyectos entiende que son complementarios e igualmente necesarios. En el primer sentido se inscriben la práctica democrática, en lo que tiene de respeto a las voluntades ciudadanas en la configuración del bien público, y la división de poderes que Montesquieu preconizara. En el segundo sentido — de moralización del Estado—, no se encuentra que sea enteramente satisfactorio el modelo actual del Welfare State, pues el precio de sus conquistas sociales es la conformidad pasiva en los gobernados y el consiguiente fomento de la publicidad y el consumo. Aboga más bien por un Estado de justicia social, sujeto de coacciones y responsabilidades morales.

Sin duda, entre las dos alternativas hoy imperantes que son el liberalismo, que hace depender la justicia social de la autorregulación de los órdenes espontáneos del mercado, y el constructivismo, en que la justicia es reconstruida metódicamente como imparcialidad desde el velo de la ignorancia, Aranguren se inclinaría por la segunda. Pero creo que *sólo* se inclinaría, ya que a la institucionalización sociopolítica necesaria de los imperativos morales añade que «el funcionario de la Administración deberá ser movido “desde dentro”, por decirlo así, por una exigencia moral profesional y por sus propias virtudes interpersonales y privadas» (*Ética y Política*, Obras, Vol. 3, p. 164). En este sentido no suscribiría con Rawls que el valor de la libertad positiva venga generado por las instituciones sociales, sin proceder del mérito contraído con los actos de virtud (como J.R. Lucas y A. MacIntyre han subrayado en réplica a la justicia como imparcialidad). Sin embargo, hubiera sido deseable una mayor explicitud de Aran-

## Acontecimientos

guren a este respecto: la relación de la acción política con los derechos humanos objetivos le habría brindado probablemente para su planteamiento un referente ético, tanto negativo como positivo, que evitase en buena parte la tecnificación del Estado a la que es contrario.

No fui alumno suyo en la Universidad, ya que por aquel entonces había sido ya retirado de la cátedra. Su magisterio itinerante me ha llegado sólo desde sus escritos. De su prosa destacaré para terminar el estilo culto y erudito, bien lejos de la acumulación bibliográfica a que hoy estamos acostumbrados, así como su preferencia por las síntesis biográficas y las líneas de conjunto más que por la exégesis y los análisis. Son rasgos que tal vez en parte aprendiera de su trato primerizo con Eugenio D'Ors, quien supo combinar la intuición y el discurso para hacerse cargo debidamente de la unidad compleja y a la vez indivisa del «hombre que juega, trabaja y piensa».

Urbano Ferrer  
Universidad de Murcia

## Sociedad Española para la investigación de los Valores

Se ha creado recientemente la rama española de la *International Society for Value Inquiry (ISVI)*, con el nombre de *Sociedad Española para la Investigación de los Valores (SEIV)*. La ISVI es una extensión de la *American Society for Value Inquiry*, que se formó en 1969. Dicha sociedad americana gestiona la edición de la conocida revista en el ámbito de los estudios éticos y políticos, *The Journal of Value Inquiry*, que publica la editorial Kluwer.

Como parte de sus actividades, la ISVI convoca un congreso cada cuatro años. El último se celebró en Helsinki en 1994 y el próximo tendrá lugar en Boston en 1998, como parte del *World Congress of Philosophy*. Para este próximo congreso, la ISVI está planteando organizar una sesión específica para los miembros de la rama española recién creada. Creemos que esta iniciativa de la ISVI es de interés para todos nosotros y un aliciente más para formar parte de la SEIV.

Para dar un impulso a la SEIV se están pidiendo trabajos originales que puedan presentarse en forma de comunicación dentro de la Semana de Ética que tendrá lugar en Cuenca entre el 23 y el 27 de septiembre de este año. Gracias al apoyo desinteresado de Javier Muguerza y de otros investigadores del CSIC se ha podido integrar la primera reunión de la SEIV, en cuyo marco se presentarán comunicaciones seleccionadas, con las jornadas de esta Semana de Ética. Los trabajos deben escribirse en castellano, no sobrepasar las diez páginas, y tratar acerca de uno de los cuatro temas siguientes: 1) ética y política; 2) la dimensión moral de la literatura; 3) los horizontes de la ética aplicada; 4) egoísmo y compasión.

Las personas cuyos trabajos fueran seleccionados para su lectura serían au-

## Acontecimientos

tomáticamente miembros de la SEIV si así lo desean. Los trabajos se pueden enviar antes del 15 de julio de 1996 a esta dirección: Sociedad Española para la Investigación de los Valores. Instituto de Filosofía. CSIC. C./ Pinar, 25. 28006 MADRID.

## Próximas Reuniones y Congresos

25-31 agosto 1996. Bucharest. *Cognitive Universals and Cultural Diversity*. Organiza: The Black Sea University. Información e inscripciones: Dr. Angela Felicia Botez; 50, Primaverii Blvd., Bucharest -1, Rumanía. Tfno.: (401) 222 41 18. Fax: (401) 223 26 19.

27-30 agosto 1996. Pamplona. *XVIII Encuentro sobre la Filosofía y su Enseñanza: «Hombre: naturaleza y cultura»*. Organiza: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. Información e inscripciones: Inmaculada Hita. Secretaría Cursos de Verano -Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Navarra -31080 Pamplona. Tfno.: (948) 10 56 00. Fax: (948) 10 56 36. El plazo de inscripción termina el 10 de agosto.

12-14 septiembre 1996. Madrid. *II Jornadas de Diálogo Filosófico: «Filosofía y cristianismo. Dios, Hombre, Praxis»*. Organiza la Revista *Diálogo Filosófico* y C.M.U. «Jaime del Amo». Avisamos que en la información de contraportada del último número de *Diálogo Filosófico* se produjo un error de fechas. Sede: C.M.U. «Jaime del Amo». Existe posibilidad de alojamiento y comida en el Colegio Mayor. Secciones: I. Dios. Ponencias: 1. La afirmación contemporánea de Dios en la filosofía y en el cristianismo; 2. La ausencia filosófica de Dios y el Dios cristiano. Debates: 1. Verdad filosófica y verdad cristiana; 2. La experiencia religiosa. II. Hombre. Ponencia: Aportaciones antropológicas mutuas entre filosofía contemporánea y cristianismo. Debate: El cuerpo humano. III. Praxis. Ponencias: 1. Ética filosófica y moral cristiana; 2. Racionalidad política y cristianismo. Debate: Comunitarismo y liberalismo. Mesa redonda conclusiva: Relaciones reales e ideales entre filosofía y cristianismo en nuestro tiempo. Se aceptan comunicaciones sobre la temática hasta el 1 de julio de 1996, de un máximo de seis páginas (DINA-4), con un «abstract» de unas diez líneas. Inscripción: 15.000 ptas; 10.000 ptas los suscriptores de *Diálogo Filosófico*; 5.000 ptas estudiantes con acreditación. Información y suscripciones: II. Jornadas de Diálogo Filosófico, Apdo. 121, E-28770 Colmenar Viejo (Madrid). Tf. y Fax: (91) 8462973. E-mail: cjmdelamo@mad.servicom.es

23-27 Septiembre 1996. Cuenca. *VIII Semana de Ética y Filosofía Política: «El Mal»*. Ponentes: Victoria Camps, José Luis Villacañas, Carlos Thiebaut, José M.ª González, Adela Cortina, Enrique López Castellón, Amelia Valcárcel, Fernando Savater. Comunicaciones: no deben sobrepasar las diez páginas, han de referirse a estos cuatro núcleos temáticos: Ética y Política; La dimensión moral

## Acontecimientos

de la literatura; Los horizontes de la ética aplicada; Egoísmo y compasión. Deben enviarse antes del 15 de julio de 1996 a Roberto Aramayo (Coordinador) o Concha Roldán (VII SEMANA DE ÉTICA) Instituto de Filosofía del CSIC, C./ Pinar, 25 -28006 MADRID. Fax: 91/5645252. E-mail: Aramayo@Pinar1.CSIC

24-28 Septiembre 1996. Santiago de Compostela. *Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas*. Organiza: Sociedad Española de Fenomenología. Información e inscripciones: Secretaría del Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Campus Universitario Sur, 15706 Santiago de Compostela (España). Tfno.: 34 (981) 56 31 00, Extensiones: 3786 / 3777 / 3844. Fax: 34 (981) 53 04 82.

1-4 octubre 1996. San Sebastián. *XXI Congreso sobre Hegel: «Hegel y la historia de la filosofía»*. Organiza: Internationale Hegel-Gesellschaft. Información e inscripciones: Dr. Xabier Insausti, Departamento de Filosofía. Avda. Tolosa 70 E-20009 San Sebastián. Tfno.: (943) 310600. Fax: (943) 311056.

9-12 octubre 1996. Friburgo (Alemania). *Jornadas de la Sociedad Alemana para la investigación fenomenológica*. Tema: «Perspectivas de la ética fenomenológica». Información: Prof. Dr. B. Waldenfels, Institut für Philosophie, Ruhr-Universität Bochum, D-44780 Bochum. Tf. (0234) 700-2722.

30-31 octubre y 1 noviembre 1996. Puebla. *IX Conferencia Internacional: «Tecnología, desarrollo económico y sustentabilidad»*. Organiza: Society for Philosophy and technology. La Conferencia se desarrollará en tres secciones monográficas: 1) Ética ambiental; 2) Mujeres y desarrollo; 3) Tecnologías de la salud y medio ambiente. Información en España: José Sanmartín. Fax: 346 3864437. Inscripciones: Centro V. Lombardo Toledano, C/ V. Lombardo Toledano 51, col. San Angel Chimalistac, 01050 México, D.F.

4-9 noviembre 1996. Zaragoza. *VII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica*. Pedir información a Miguel Blesa Lalinde (Univ. de Zaragoza), E-mail: tua@msf.unizar.es