

# CÁNDIDO ÁNIZ: LA FILOSOFÍA COMO VOCACIÓN Y LA VOCACIÓN COMO FILOSOFÍA DE SERVICIO

## CÁNDIDO ÁNIZ: PHILOSOPHY AS A VOCATION AND VOCATION AS A PHILOSOPHY OF SERVICE

José Ramón López de la Osa  
*Facultad de Teología san Vicente Ferrer (Valencia)*

**Resumen:** *En este artículo se hace un recorrido por la obra de Cándido Ániz, prestando particular atención a sus trabajos filosóficos publicados en la Revista Estudios Filosóficos, entre los años 1970 y 2008.*

**Palabras clave:** *Cándido Ániz, Instituto Superior de Filosofía, Kant, filosofía española.*

**Abstract:** *The author goes through Cándido Aniz's works, with special attention on those philosophical ones published in Estudios Filosóficos, between 1970 and 2008.*

**Keywords:** *Cándido Ániz, Higher Institute of Philosophy, Kant, Spanish philosophy.*

### 1. UNA BREVE SEMBLANZA

El profesor Cándido Aniz Iriarte, nació en Ochovi (Navarra) en 1926. Tras sus primeros estudios en Villava (Navarra) y Corias (Asturias), ingresa en la Orden de Predicadores, donde en 1944 hace su primera profesión religiosa en el convento de S. Esteban en Salamanca. Inicia su formación filosófica en el mismo convento salmantino, trasladándose posteriormente al Estudio General de Filosofía de Las Caldas de Besaya (Cantabria), donde la Provincia de España de los dominicos había establecido dicho centro para el estudio de la filosofía, separando en aquel entonces esta etapa de la formación de sus estudiantes de filosofía de su anterior emplazamiento en Salamanca, donde

estaba la formación teológica. Completado ese período, en el año 1947, de nuevo en Salamanca, comienza sus estudios de teología que culminan en 1951, obteniendo en 1952 el grado de doctor en Sagrada Teología, en la Universidad Sto. Tomás de Aquino (Angelicum), en Roma. Desde entonces su vida estuvo dedicada fundamentalmente a la docencia. Su recorrido profesoral comenzó en la Facultad de S. Esteban en el mismo año 1952. Allí enseñó hasta 1957

Transcurrido el período de Rector de la Universidad Laboral “Onésimo Redondo” de Córdoba, entre los años 1958 y 1967, su vida docente e investigadora estuvo vinculada al Instituto Superior de Filosofía, desde aquel lejano 1967, primero en Las Caldas de Besaya (entonces todavía Estudio General de Filosofía) y, posteriormente, en su actual sede (y ya Instituto Superior de Filosofía) en Valladolid, del que fue director desde el año 1984 al 1990, y profesor desde 1982 a 1997.

Entre los años 1975 y 1982 fue el prior provincial de la entonces Provincia de España de los dominicos, tras lo cual regresó a su trabajo en el citado Instituto. Muchas han sido las responsabilidades que ha desempeñado tanto institucionalmente en el marco de la orden dominicana, como en la Iglesia vallisoletana y en la CONFER nacional. Todas esas tareas estuvieron relacionadas con el mundo formativo, la predicación y la gestión.

En el plano personal, Cándido Aniz ha sido siempre un hombre cercano, reflexivo, ágil en la comunicación y siempre abierto a un diálogo respetuoso. En su papel, tanto de formador como de responsable de una numerosa provincia como era entonces la de los dominicos de la Provincia de España en aquellos años posteriores al Concilio Vaticano II, supo acompañar el cambio que estaban dando la sociedad y la Iglesia españolas y, muy particularmente, en la forma de afrontar los conflictos de mentalidad surgidos de aquel proceso de maduración que supuso la implantación del Concilio en el seno mismo de la comunidad provincial que él representaba. Una personalidad profundamente humana y religiosa como la suya siempre primó el valor comunitario de la vida religiosa por encima de cualquier otra circunstancia. Como es fácil de suponer, y quienes vivimos aquellos años recordamos bien, esto no estaba exento de situaciones complejas y de tensiones conflictivas que él supo, no obstante, transformar en etapas creativas de cambio en un período de grandes transformaciones como fue aquel.

## 2. SUS TRABAJOS NO FILOSÓFICOS

Su bibliografía, abundante, recoge una variedad amplia de temas que han sido el fruto de sus reflexiones en el ámbito de sus responsabilidades institucionales, de su actividad docente y de su interés cultural, particularmente, sobre temas histórico-dominicanos. Me ceñiré al orden cronológico en esta primera relación.

En sus primeros años como profesor en la facultad de S. Esteban, entre 1952 y 1957, publica tres obras de carácter diverso, las dos primeras de divulgación teológico espiritual. La primera de ellas, de 1954, lleva por título: *Santidad de la familia y promoción del hogar cristiano*. Publicada en Salamanca, recoge los temas que elabora con motivo de la campaña del Rosario en familia, y que publica la editorial Pax Christi. Es una obra con la espiritualidad propia de la época: una espiritualidad mariana y devocional que envuelve toda la forma de sentir y explicar la familia en aquellos años. Es curioso cómo aparece ya esa metodología de síntesis tan característica de los trabajos de Cándido Aniz, pero al mismo tiempo, refleja una visión sociológicamente muy interesante de la España y la Iglesia de entonces.

La segunda, tres años más tarde, en 1957, es un trabajo de temática mariológica también, publicada por Studium y que lleva por título: *Más cerca de la Madre, lecciones sobre el misterio de María*. Por último, y de ese mismo año 1957, otra obra de carácter teológico social, titulada *Diálogos sobre conciencia social cristiana*. Esta última fue publicada por Excelicer, en Madrid. Son los años en los que además de la docencia dirige la Cofradía del Rosario y es el responsable de la formación de los estudiantes dominicos que se encuentran en los últimos años de sus estudios en la Facultad de teología.

Posteriormente, en 1982, y siendo Provincial de la Provincia de España de los dominicos y presidente de la CONFER Española, publica el libro titulado: *Religiosos al servicio de la Iglesia*, donde recoge sus trabajos durante el período de presidencia que desempeñó en la citada institución. Un amplio volumen que tuvo una gran acogida por la forma en que presentaba la exposición y el análisis de la vida religiosa en España en aquellos momentos.

En el año 1988, aparece su primer libro de temática histórico-dominicana. De vuelta en el Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, aborda un trabajo de 206 páginas, publicado por la editorial OPE con el título "*500 años de fidelidad. Historia del convento de Sta. Catalina de Valladolid*".

Iniciadas las Jornadas Medievales de Cleruega en 1992, que duraron hasta 1994 y estuvieron organizadas y dirigidas por Cándido Aniz, aparecieron en Editorial San Esteban de Salamanca tres volúmenes con el contenido de las mismas, titulados *Santo Domingo de Caleruega. Jornadas Medievales*. En 1994 se publicó también en la Editorial San Esteban la obra *Real Monasterio de San Pedro Mártir, Mayorga*, realizada por Cándido Aniz en colaboración con Rufino Calleja de Paz. Tras otro libro publicado también en 1996 acerca de la historia de su pueblo natal, y titulado "*Ochovi. Historia de lo pequeño*" (editorial San Esteban), aparecieron otros dos trabajos más, el primero de 1997, con el título: "*Sto. Domingo canónigo de Osma. Presencia dominicana en la diócesis de Osma*", también de la editorial San Esteban. Y el último, publicado en la misma editorial, de carácter histórico dominicano es de 1998 y lleva por título: "*Las Lauras. Reforma y Recolección dominicana (S. XVII)*".

Al hablar de las etapas de la biografía de Cándido Aniz, mencionaba los dos momentos del Instituto Superior de Filosofía. El primero, que abarcaba desde 1945 a 1970, y otro que iba del año 1970 hasta la actualidad. Pues bien, esta historia la escribió en dos volúmenes titulados, "*Apuntes históricos. Instituto Superior de Filosofía, O.P.*". Están, de momento, en texto mecanografiado y a la espera, supongo, de ser publicados.

Por último, cabe mencionar los trabajos publicados en obras en colaboración y que son parte también de este recorrido rápido por su bibliografía. Sirva todo esto para dejar constancia de su gran capacidad de trabajo y de su interés en los más diversos campos, siempre en relación con sus responsabilidades formativas, institucionales y, como veremos ahora, filosóficas.

### 3. LA LABOR FILOSÓFICA DE CÁNDIDO ÁNIZ EN *ESTUDIOS FILOSÓFICOS*

La revista *Estudios Filosóficos*, que ha sido desde los años 50 el órgano de publicación del Estudio General de Filosofía y del Instituto Superior de Valladolid, ha recogido una amplia producción filosófica de Cándido Aniz y es a esa a la que me gustaría acercarme ahora con mayor detenimiento. Los artículos elegidos empiezan en el año 1970 y llegan hasta el año 2008. Son ensayos en los que aborda, básicamente, temas de autores modernos y contemporáneos. No sigo, intencionadamente, un orden cronológico de las apariciones de estos ensayos de Cándido Aniz en la revista, sino un orden, aparentemente aleatorio, pero no tanto; es más bien la forma que tiene el autor de posicionarse ante cada uno de los filósofos que estudia, la curiosidad intelectual y la sorpresa que éstos infunden en él lo que me lleva ordenarlos en esta forma. Comienzo por dos ensayos sobre Kant.

#### a) *Algunos temas sobre filosofía kantiana vistos por 3 escritores*

Estos artículos dedicados a Kant<sup>1</sup> son enormemente sugerentes. Pretenden hablar (según indica el propio autor) de la permanente actualidad de Kant, "un autor, para Aniz, que da nuevo cauce a la historia de las ideas, se esté o no de acuerdo con él".

En el primero de ellos –confiesa– su intención inicial se vio desbordada; lo que quería ser una simple exposición del pensamiento kantiano al hilo de una obra de Vincenzo de Ruvo<sup>2</sup> se convierte en una amplia reflexión sobre la obra de Kant llevado de la mano de tres autores, distintos ellos, pero que le permiten desarrollar un trabajo mas ambicioso que el inicial. El trabajo de

<sup>1</sup> "Algunos temas de filosofía kantiana vistos por 3 escritores: De Ruvo, Carabellese y Lacorte", en *Estudios Filosóficos* 19, n. 52 (1970) 595-606; "Proceso evolutivo hacia la crítica de la razón práctica", en *Estudios Filosóficos* 37, n. 104 (1988) 9-52.

<sup>2</sup> Vincenzo DE RUVO, *Il pensiero filosofico de E. Kant (Problemi di critica kantiana)*, Padova, Cedam, 1969.

De Ruvo constituirá la referencia central de su exposición, pero completado, no obstante, con las aportaciones del gran filósofo Pantaleo Carabellese<sup>3</sup>, y el análisis del espiritualismo kantiano hecho por Carmelo Lacorte<sup>4</sup>, ambas piezas complementarias esenciales para su intervención.

### La vigencia del pensamiento kantiano

El interés por Kant de De Ruvo surge de su constatación de que sin él la filosofía moderna y contemporánea carecen de explicación válida posible. Queda al criterio y la libertad de los estudiosos, según Aniz, tomar posiciones acerca de la validez o el rechazo de esta afirmación, pero son precisamente Ruvo, Carabellese y Lacorte quienes con dominio y claridad de exposición expresan aspectos distintos y controvertidos del pensamiento kantiano y, por ello, serán el apoyo para esta primera intervención sobre el autor de Königsberg.

Lacorte, expone en clave espiritual racionalista el pensamiento moralista kantiano; De Ruvo, hace la síntesis doctrinal del "sistema" kantiano, visto desde la perspectiva de hoy; Carabellese presenta un análisis expositivo de Kant, que es el complemento perfecto de la pretensión de De Ruvo, que Aniz resalta con admiración desde el comienzo: "quiere captar e interpretar a Kant en la *totalidad* de su filosofía teórica y práctica convencido de que cierta honradez moral e intelectual no permite enjuiciar a las personas por factores aislados de su existencia. Kant solo es Kant cuando se le comprende en su *totalidad*".

Según los tres autores, aún en lo más abstracto de su *Critica de la Razón Pura*, Kant tiene siempre presente la primacía de la metafísica práctica<sup>5</sup>, de ahí que De Ruvo quede comprometido a recorrer este camino, reservándose sin embargo la libertad y el derecho de enjuiciarlo a la luz de su valoración crítica personal.

### El racionalismo kantiano

Para este acercamiento a las fuentes del kantismo, Ániz hace una exposición amplia de las 3 partes en que De Ruvo divide su obra: la experiencia y la metafísica en Kant; la ética kantiana; y la estética kantiana. Sin pretender entrar en el exhaustivo análisis de De Ruvo, Ániz va a acotar su trabajo fijándose en tres aspectos que, sin ser claves exclusivas de Kant, están en todo el ambiente de la Ilustración y que ya estaban presentes en toda la filosofía moderna, pero que Kant va a desarrollar con fuerza y rigor especial. Ániz los

<sup>3</sup> Pantaleo CARABELLESE, *La filosofia dell'esistenza in Kant*, Bari, Adriatica, 1969.

<sup>4</sup> Carmelo LACORTE, *Kant. ancora un episodio dell'alleanza di religioie e filosofia*, Urbino, Università di Urbino, 1969.

<sup>5</sup> DE RUVO, *op. cit.*, pp. 153-155; CARABELLESE, *op. cit.*, caps. 13-15; LACORTE, *op. cit.*, pp. 29-37.

formula como: las fuentes del racionalismo kantiano; el conocimiento o conciencia en general; y el problematismo kantiano.

La tendencia ilustrada de someter todo al examen de la razón le puso en bandeja a Kant el intento de una nueva metafísica<sup>6</sup>. Desde un inicio de metafísica claramente leibniziana y wolfiana (1761 a 1770), donde la influencia empirista juega un papel central, pasa, en el período de madurez y desde la *Crítica de Razón Pura*, a someter a juicio toda su concepción anterior, haciendo de la “razón kantiana” el centro de toda su crítica, y avanzando hacia una autonomía que se supera en una metafísica práctica, salvadora, según Ániz, de los valores del espíritu y contraria al dogmatismo. Kant, para Ániz, se expresa como un pensador deseoso de lograr una concepción de la naturaleza pura, entendida en una forma racional que fuera “principio regulador de toda conducta científica y moral”. Libera a la ciencia natural de la influencia teológica y sobrenatural, y limita la metafísica a los pocos problemas que eran de su especial competencia.

Inmerso en el ambiente cultural del siglo XVIII y bajo la influencia de Rousseau y de Hume, lleva su concepción de la naturaleza pura a la razón pura, origen de toda ciencia y certeza. Es así como dio nuevo cauce a la superioridad de la razón y, con ello, al análisis de la naturaleza humana, reafirmando la importancia de la subjetividad en el plano del conocimiento. En este punto, resalta Ániz cómo la rigurosidad de su planteamiento le llevó a esta curiosa formulación: “no pasemos del objeto a la posibilidad de la verdad, sino de la posibilidad de la verdad en general, es decir, de los poderes de la naturaleza-razón, a los objetos”.

Y así, y centrándose en De Ruvo, subraya Ániz cómo Kant, que acepta la experiencia y sus objetos en el plano de lo contingente, se centra exageradamente en la razón y en el *apriorismo*, para forzar una síntesis a la que difícilmente podrá llegar, ya que se define la síntesis no como una suma de factores, sino como una  *fusión*  de los mismos.

### **Conocimiento o conciencia en general**

La sensación y la reflexión son las dos fuentes del conocimiento humano. La segunda es el campo superior en el que el objeto es pensado. La primera es el ámbito de las intuiciones de la sensibilidad que son pensadas en conceptos por el intelecto. Las dos pertenecen a la subjetividad, pero ninguna puede entrar en el campo de la otra. La intuición no es intelectual ni la reflexión sensitiva. Para Kant, todo el conocimiento sensible es fenómeno de la subjetividad. No le concede valor de juicio, sino de simple percepción inmediata del fenómeno (puras intuiciones de la sensibilidad). El juicio queda reservado al plano superior del entendimiento. Y solo el juicio capaz de unificar en una

---

<sup>6</sup> DE RUVO, *op. cit.*; LACORTE, *op. cit.*

conciencia universal es el que formula juicios universales; solo él es susceptible de juicios de naturaleza, de juicios de razón pura. Solo ellos pueden establecer la objetividad funcional de la naturaleza humana.

Y de nuevo la pregunta: ¿se realizó en Kant una verdadera síntesis o fusión de empirismo y racionalismo? Más bien parece que la llamada "síntesis" es simple yuxtaposición y no compenetración o fusión. Kant tomó su punto de partida del empirismo para salvar el realismo del conocimiento en la experiencia; y aceptó también el a priori de la razón pura desde la que se formulan los juicios universales que fijan la medida y sistema de las cosas. Pero no llegó a una síntesis o principio absoluto. La dualidad de origen, se lo impidió.

En los umbrales de la modernidad, cuando la teología y la metafísica parecían ceder definitivamente el campo a la racionalidad científica, Kant trató de asegurar la supervivencia de la metafísica, introduciendo y dejando actuar la ontología del mandato y el *deber-ser* en el del ser y la sustancia.

La "revolución copernicana" de Kant no consistió en haberse centrado en el sujeto en lugar de en el objeto, sino en sustituir con una ontología del mandato una ontología de la sustancia. En el comentario de Ániz a De Ruvo, éste lo formula así: la metafísica kantiana, en su concepto de naturaleza humana (naturaleza pura y a priori, inmutable y absoluta), está hambrienta del Absoluto que pueda dar cabida al campo de la subjetividad y la objetividad, absoluto que unifique sujeto y objeto en una síntesis suprema.

### El problematismo kantiano

Para comprender a Kant es necesario interpretar su obra crítica a luz de la filosofía empírica y racionalista de su época, y entenderla no como la superación de dos filosofías opuestas, sino como un problematismo característicamente kantiano; esto supone entender lo más original de su obra. No se trata de tomar los principios de la filosofía práctica y teórica de forma arbitraria, sino de fundamentarlos a priori para poder proceder adecuadamente. Sin la importancia concedida a los juicios sintéticos a priori no hay verdadera ciencia. Pues bien, ellos mismos constituyen la problematicidad. Por ser a priori, se sitúan en el plano de la razón pura, pero por ser sintéticos requieren de la imaginación que proporciona los esquemas del mundo sensible.

Es así como en Kant se da la exigencia de un realismo y la de un intelectualismo que buscan una justificación interior recíproca. Esta búsqueda no se culmina. La experiencia es siempre el resultado de una relación entre la subjetividad y la objetividad; el conocimiento es siempre subjetivo, pero sin la referencia objetiva el sujeto permanece en la subjetividad. La filosofía kantiana se debate entre el reconocimiento del absoluto y el reconocimiento de la libertad de la experiencia.

La filosofía de la existencia en Kant.

Es aquí donde Ániz toma el trabajo de Carabellese, quien matiza y disiente de la forma tradicional en que se ha presentado la figura de Kant como convergencia de dos corrientes distintas de pensamiento. Para él, el verdadero Kant es alguien inquieto y preocupado por descubrir la profundidad y la riqueza del ser o cosa en sí, mucho más allá de las apariencias o fenómenos. Por eso divide su obra en dos partes: el ser en sí –Dios, Objeto, Idea–; y el ser en otro: Yo, Sujeto, Existencia.

Para Carabellese, Kant encontró la verdadera naturaleza de la objetividad, que se da en su distinción u oposición con respecto de la existencia. La objetividad es, según él, el resultado de la necesidad y la universalidad del conocimiento: lo que en todos los seres pensantes hay de coincidente. La objetividad es, para Carabellese, un estrato universal en la conciencia. Esto lo relaciona Ániz con ese Kant, pensador deseoso de lograr una concepción de la naturaleza pura, entendida en una forma racional que fuera “principio regulador de toda conducta científica y moral”. Aquí ve aparecer un tema que en los idealistas dio lugar a muchas meditaciones y que, según Ániz, Carabellese reviste con formas nuevas. Esta teoría de la objetividad, nos dice, es algo con lo que hay que contar al leer a Carabellese. En beneficio de la brevedad, apunta los temas que el profesor italiano aborda en su obra para dejar constancia de que es una exposición de todo el sistema kantiano visto desde el ángulo de la existencia y, digna de ser conocida

Religión y filosofía en Kant

Finalmente, Aniz presenta el trabajo de Lacorte, para quien Kant es un filósofo del XVIII caracterizable por sus escritos políticos, religiosos y pedagógicos. Para el profesor italiano, Kant ideó redactar un compendio de la metafísica de la naturaleza y de la moral, ambas cosas juntas, y lo que hizo fue un estudio crítico de los fundamentos de la filosofía, desde la razón humana pura, como primera parte de su sistema. Advierte de lo que ha sido una crítica permanente a Kant y de la cual hay que prevenirse: el imperativo teológico que provenía de la moral tenía sentido con vistas a un premio o un castigo y, por lo tanto, no debía separarse de ellos, pero Kant lo transfiere a la filosofía, donde adquirió la forma de un deber absoluto categórico, y en la medida que la moral kantiana se funda en presupuestos teológicos ocultos, se puede decir que ha hecho un resultado de lo que debía de haber sido la premisa. Su preocupación intelectual se dirige a salvar los valores espirituales frente a un materialismo que trataba de acabar con el orden espiritual y teológico.

La moral kantiana se funda, para Lacorte, en la dignidad de la persona, en el ideal teológico del sumo bien y en la superación de las inclinaciones sensuales y materiales. La tesis religiosa kantiana la ve como la adelantada de las involuciones reaccionarias de la cultura y de la política del nuevo orden

europeo. Ve la propuesta kantiana como la recuperación de “racionalismo y cristianismo”, donde la naturaleza humana pura es el resultado del esfuerzo

b) *Proceso evolutivo hacia la Razón Práctica*

Otra de las incursiones de Cándido Aniz en la obra de Kant, tiene lugar en *Estudios Filosóficos* con motivo del número dedicado a los doscientos años de la publicación de *La Crítica de la Razón Práctica*<sup>7</sup>. Con este homenaje la publicación deseaba contribuir a resaltar la importancia de esta obra, que se ha convertido en una referencia necesaria cada vez que se habla de filosofía moral o de metafísica. El número se concibe como un trabajo en dos partes donde la primera se orienta al estudio de la obra en sí misma, y la segunda a resaltar aquellos ámbitos en los que se ha detectado la presencia de la obra kantiana desde sus inicios hasta nuestros días. En su contribución, Cándido Aniz hace un desarrollo evolutivo de este trabajo kantiano tratando de situar el ambiente en el que surge la *Crítica de la Razón Pura*. Como hemos visto al comentar el trabajo anterior, ésta es en Kant una obra de madurez, en la que el autor ya comienza a desarrollar sus propios esquemas conceptuales y, por ello, se puede ver a través de sus páginas el largo proceso seguido por Kant hasta llegar a su creación final.

Aniz, “acompaña” a Kant en todo el proceso con lo que el texto permite al lector conocer muy bien las etapas seguidas en su realización, las influencias que recibe el autor y la consolidación de las ideas finales que van dando forma definitiva a esta etapa del pensamiento kantiano, comenzando por la influencia de la religión y la etapa precrítica del autor, las críticas a Wolf y los principios formales que van dando lugar a su teoría, así como el cuestionamiento de los sentimientos en su construcción filosófica, hasta llegar a la *Metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la Razón práctica*. Dedicó un estudio largo a la metodología seguida a lo largo del proceso.

Aniz presenta a Kant con aspectos que ya vimos en el trabajo anterior: como un pensador maduro, inmerso en su tiempo y en sus problemas, consciente del papel de la religión en la vida con perspectivas de transcendencia, y consciente tanto del papel de la razón como de sus límites en la reflexión teórica. Es el Kant ya plenamente consciente del papel de la libertad y de la autonomía en la construcción moral de cada persona y en el descubrimiento de la dignidad humana como parte esencial de la condición humana misma.

Siempre que explicaba la filosofía del XVIII, Cándido Aniz mostraba un interés particular tanto por la originalidad de las ideas kantianas como la forma en que el profesor de Königsberg resolvía el problema de la religión dentro del contexto de la Ilustración.

<sup>7</sup> “Proceso evolutivo hacia la Crítica de la Razón Práctica”, en *Estudios Filosóficos* 37, n. 104 (1988) 9-52.

c) *Punto de partida en el acceso a Dios: la vía de la religación en Zubiri*<sup>8</sup>

Aniz aborda el comentario a esta obra dos años después de su aparición y cuando en España hay un movimiento de intelectuales, jóvenes todavía, de considerable peso académico, que empiezan a reflexionar sobre Zubiri y a asumir la publicación y organización de sus obras, así como del material que había quedado todavía sin terminar y sin publicar a la muerte del autor. En esos años y para todos aquellos que habían tenido una formación filosófica más clásica, Zubiri aparece como una gran novedad y como un autor clásico al mismo tiempo. Es un filósofo elogiosamente tratado, serio, agudo en sus reflexiones y que requiere un acercamiento lento porque todo su discurso sale de los cánones filosóficos que habían sido habituales en la filosofía española. Pues bien, esta sorpresa se refleja también en el acercamiento que hace el mismo Cándido Aniz a la obra que motiva su ensayo y que, en este caso, es *El hombre y Dios*<sup>9</sup>. El mismo Aniz lo expresa en propias palabras: “Este artículo es una minucia; labor de mero aficionado a la filosofía; síntesis de algunos capítulos que he leído entre admirado y sorprendido”.

Zubiri muere durante la elaboración de este libro y es, finalmente, completado por sus discípulos. Su temática es interesante, especialmente para quienes han sido formados en una teología escolástica donde abordar el tema de Dios sigue una metafísica y una antropología teológica con un lenguaje ya muy familiar y con una argumentación sobradamente clara. Por eso Cándido Aniz asume esta lectura como una novedad. Es consciente de que no puede leer los textos haciéndoles decir lo que estamos acostumbrados a repetir cuando utilizamos palabras como “esencia”, “transcendencia”, “causalidad”, “poder”, “ser”, todas ellas habituales en el lenguaje zubiriano, pero con un sentido nuevo que hay que desvelar. Se enfrenta con una metodología que quiere que le permita descubrir la novedad en aquello que, fundándose en algo conocido y recordándolo, le permita distanciarse de ello y enriquecerse con lo nuevo.

Hace un recorrido crítico por las vías cósmicas y antropológicas del acceso a Dios para descubrir cómo éstas, en Zubiri, parten de *interpretaciones de hechos*, utilizando demostraciones por *causalidad* eficiente, final, etc., accediendo a un Dios que no es *Dios-fundamento*, sino casi un dios-objeto, segregado del mundo y al que es preciso volver a integrar posteriormente. En el proceso seguido por Zubiri para esta demostración, el autor vasco ya ha ido apuntando los rasgos de un Dios formalmente Dios: ser fundamento último de todo y no solo de un fragmento del hombre o del cosmos; estar presente en el mundo, sin necesidad de integrarlo después de haberlo descubierto; mostrar el rostro fundante, personal, adorable e invocable que buscan en él las religiones y los pensadores; ser poder e impulso dominante de las cosas.

<sup>8</sup> “Punto de partida en el acceso a Dios: la vía de la religación en Zubiri”, en *Estudios Filosóficos* 35, n. 99, (1986) 237-268.

<sup>9</sup> Xavier ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid Alianza, 1984.

Zubiri se propone acceder a Dios, a un Dios que entiende en forma radical: Dios en cuanto Dios, del Dios de la persona y del mundo. Se propone acceder a Dios en cuanto tal, a partir del hombre como totalidad; hombre, entiende él, religado. Es a través de la vía de la religación como trata de alcanzar ese objetivo (aunque no sé si "objetivo" sea la palabra adecuada en este caso). Consciente de su novedad y de la obligación de revisar los conceptos que se venían utilizando; de la necesidad de introducirse en una visión de las cosas llena de matices originales, dedica la mitad de su libro a hablar de su concepción de la realidad humana y de la realidad divina. Su pretensión es mostrar que en este proceso de búsqueda de la realidad divina se da un "hecho" experienciable, constatable, totalizador y radical que origina una vía de acceso a la deidad. Este hecho es, y esa es la novedad, la forma de religación, y es también, un punto adecuado de partida para acceder a Dios formalmente en cuanto Dios.

El hombre es una realidad personal que se constituye frente a todo lo "otro" bajo el denominador común de la "impresión de estimulidad", pero lo percibe como realidad, es decir, algo "de suyo" y no solamente como algo "afectante y estimulante". Es alguien que "aprehende" que los caracteres y las propiedades pertenecen a la cosa "en propio", en propiedad por *ser lo que es*. Lo *real* no es un concepto universal sino un carácter de las cosas mismas abiertas a los demás, de tal manera que el hombre es alguien que "aprehende las cosas como realidades" (expresión de la inteligencia humana), de ahí que lo primero que conoce la inteligencia es la realidad, no el ser. En segundo lugar, las cosas son aprehendidas en "impresión de realidad", es decir, como reales, pero en "impresión". El hombre es "sentiente" y esas impresiones no son mero contenido sino formalidad de realidad. Tener impresiones es sentir; tener impresión de realidad es inteligir. Ambos momentos configuran el acto de inteligencia sentiente. La inteligencia misma siente la realidad. No es posible inteligir sin sentir.

El hombre es, en el autor vasco, realidad personal que capta las cosas como reales. Capta las cosas tal como son, su *talidad* que se agota en la cosa misma; y su *realidad*, momento físico transcendental que está en las cosas y que no se agota en ellas.

En el hombre, esa peculiaridad de la "realidad humana" y de su "obrar" no se explican por las meras notas de su cuerpo como realidad biológica o corpórea. Es una realidad "de suyo" que se apropia de toda la riqueza que da la autoposesión y la autoconciencia. Es una forma de realidad humana en cuanto realidad, es una realidad sustantiva, personal. Es realidad suya, subsistente, aprendida y heredada (*personalidad*), es decir, el carácter propio de la realidad humana por ser suya; y es también *personalidad* (personalidad elegida), es decir, el desarrollo que va adquiriendo en la vida concreta de cada uno su personalidad. De ahí que el hombre no sea nada sin esa realidad que le permite hacerse. La persona se funda en la realidad y esta le permite hacerse, ejerce un poder sobre ella. Su vida personal consiste en poseerse haciendo su

Yo absoluto; dicho ser absoluto lo tiene por determinación física del poder de lo real que lo domina por apoderamiento. Es así como está religado inexorablemente al poder de lo real en su obrar y en su ser.

### Aparecer de Dios

Hacerse persona es búsqueda del fundamento de mi relativo ser absoluto. Algo que dé explicación física de la misteriosa unidad de “cada” realidad y “la” realidad. La fundamentación buscada no es la de una *realidad-objeto*, sino la de una *realidad-fundamento*, no es algo que lleve a Dios, sino el problema de Dios mismo. Lo que la religación manifiesta experiencial pero enigmáticamente es Dios como problema. De ahí que el problema de Dios pertenezca personal y constitutivamente a mi persona en tanto un hacerse que tiene que realizarse en su propia realidad, su propia *figura de ser absoluto* “con” las cosas” estando “en” la realidad.

Al término de esta exposición, Ániz termina con una sospecha de relatividad en lo visto, que después de todo su desarrollo deja entrever que tal vez la novedad zubiriana le resulta excesiva. Un acercamiento como el suyo a la figura de Zubiri, que no deja de admirarle por lo armonioso del planteamiento, no construido con conceptos y teorías mentales, sino desde el dinamismo de la realidad y de sus posibilidades. Su pregunta final es un interrogante que busca alguna idea fundante mas universal que la que parece encontrar en la obra analizada. Su cuestión dice mas o menos así: si suponemos la doctrina de Zubiri (la inteligencia sentiente, el poder de lo real, la transcendencia física de la impresión de realidad, la fundamentación de la persona por la vida de apoderamiento etc.) se puede construir una nueva vía cósmica-antropológica “por eminencia”. Si se acepta la religación de la persona al poder de lo real como un “hecho”, lo demás parece armónicamente integrado. Pero si el punto de partida no se acepta mas que como una hipótesis o interpretación, el valor de la vía estaría afectado por la relatividad de su filosofía. Creo que Agamben le diría algo parecido a Ániz en lo referente a Kant, lo cual estoy seguro que sorprendería profundamente a nuestro profesor<sup>10</sup>.

d) *Crisis y reforma de la filosofía (E. Nicol), Ferrater Mora, filósofo continuista integracionista*

En beneficio de la brevedad, presentaré dos filósofos sobre los que Cándido Aniz reflexiona y que tienen un solo punto en común: ambos son profesores autoexiliados después de la guerra civil española por lo cual desarrollaron toda su actividad docente fuera de nuestro país.

---

<sup>10</sup> G. AGAMBEN, *Opus Dei. Arqueología del oficio*, Valencia, Pre-textos, 2012, pp. 139 ss.

## 1. Crisis y reforma de la filosofía

Eduardo Nicol, fue un filósofo de reconocido prestigio en México que enseñó en la UNAM. Humanista, fenomenólogo y hermeneuta es, como señala Ániz, muy poco conocido en nuestro país<sup>11</sup>. Tuvo una larga y amplia producción bibliográfica que abarca mas de doce volúmenes. Pero el motivo que anima a nuestro profesor a escribir un breve ensayo sobre él es el comentario de tres libros suyos que son complementarios: *La reforma de la filosofía*, *El porvenir de la filosofía* y *La Revolución en la filosofía*<sup>12</sup>. Aniz advierte que acota su comentario ciñéndose a dos aspectos relevantes: la crisis y la reforma de la filosofía.

Cada uno de estos libros tiene su propia razón de ser, pero lo que anima a tratar esta temática al profesor barcelonés es el peligro en que, a su entender, se encuentra la filosofía. Ser filósofo es una manera de ser hombre, pero una de las constataciones más frecuentes hoy es la permanencia en la crisis. Nicol entiende que por primera vez la misión y la finalidad de la filosofía parecen inciertas. La cuestión es si esta constatación es una hipótesis o una realidad. La respuesta de los mismos pensadores no es uniforme. Para algunos, la filosofía sigue viva en las universidades, congresos y foros de debate e intercambio de ideas, aún cuando la producción sea cada día menor. La cuestión es saber si el hecho de filosofar sigue siendo un valor y si la vocación filosófica tiene aún futuro. Para Nicol la crisis es aguda y el temor ante ella también.

La razón pura en libertad, ha dejado de ser el camino de acceso a la verdad y ha sido sustituida por la razón práctica; la verdad pura, desinteresada, sufre el acoso de una civilización cargada de manipulaciones, intereses y utilidad. El logos filosófico, expresivo, es tentado por el logos sofista, calculador y pragmático. La ciencia pura se ha vuelto dominio y manipulación de la realidad. El mismo ser humano, antes ser de la expresividad y de la verdad, de la libertad y de la creatividad, pierde sensibilidad a medida que se "enajena". Donde la filosofía ponía el amor como juego en la historia para construir libertad, ahora esa misma historia se ha tornado el espacio del poder y de la violencia; y doctrinas como el marxismo, la filosofía analítica o la metafilosofía predicen el fin del pensar filosófico.

Frente a esto, la ciencia para Nicol, es una vocación humana, una forma de ser hombre, una disposición interior contemplativa que hace posible que en la búsqueda de la verdad el ser humano vaya haciéndose. En cambio, estamos en un momento en que el dominio de la técnica ha sustituido la vocación y la libertad por la respuesta a la necesidad. Para Nicol, el peligro reside en la confusión actual entre "utilidad" y "servicio", así como entre "praxis

<sup>11</sup> "Crisis y reforma de la Filosofía", en *Estudios Filosóficos* 34, n. 97 (1985) 527-544.

<sup>12</sup> E. NICOL, *El porvenir de la filosofía*, México 1972, FCE; *La reforma de la filosofía*, Madrid 1980, FCE; *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, México 1982, FCE México.

humana" (principio del hacer y del vivir dinámicamente) y "praxis pragmática", que es servidumbre al hacer interesado.

La propuesta de Nicol, nos advierte Ániz, busca la salvación del hombre y encarece la nobleza de la vocación filosófico-científica como una forma comprensiva de la razón pura y de la razón vital, cuyo fin es estructurar armónicamente filosofía, ciencia y vida humana. A una filosofía reformada le correspondería crear posibilidad e invitar al individuo a ser más, poniendo, dice Aniz, el acento en el *ser*, ya que el ser humano carece de definición completa dado que su "existencia" es "formación". Filosofar es una vocación humana, vocación de búsqueda, de libertad. En una filosofía reformada, el saber es puro porque no es puro saber, sino ánimo de hacer, facultad de deseo. El filosofar es *una forma de ser*. La filosofía se *aprende*, pero lo decisivo es *aprender a filosofar*. Esto es lo que significa aprender a ser hombre.

Ninguna teoría de la praxis mata la filosofía. Al contrario, será la praxis la que deberá de cambiar al hilo de la reflexión filosófica. No hay nada que pueda cambiar la expansión plenamente humana de ser-de-la-verdad. Lo que sí es verdad es que la filosofía volverá a ser lo que era cuando retorne al contexto humano donde está el humus del que se nutre, porque solo el contexto humano es el que le permite ser ella misma para el bien del hombre.

## 2. Ferrater Mora: filósofo continuista-integracionista

Filósofo y pensador de temáticas muy variadas, Ferrater Mora<sup>13</sup> es un influyente divulgador y un hombre abierto a muchas influencias: Ortega, Zubiri, García Morente, Sartre, D'Ors, etc., son personas con las que ha ido forjando un pensamiento maduro y una cultura filosófica enciclopédica. Hombre erudito, laborioso, ecuaníme y tolerante, destacó por un sentido profundo de libertad en el pensar, con claridad expositiva y con un empeño claro de integrar ciencia y filosofía.

Se veía a sí mismo como un filósofo consciente de la complejidad de los problemas, pero con una capacidad para exponerlos de forma sencilla y tratando de integrar en una forma de pensamiento coherente y pedagógica lo que aparecía como difícilmente conciliable. De hecho, expresaba su modo de hacer filosofía como esa forma de pensar que se atiene a formulaciones racionales con garantías mínimas de inteligibilidad y realismo, que no cae en sectarismos ni en terrorismos intelectuales y sinsentidos. Razón y racionalidad son la guía de su pensamiento filosófico. No renuncia nunca a lograr que todo problema pueda ser dilucidado racionalmente. Todas estas son cualidades que se ven en su obra más conocida, el *Diccionario de Filosofía*. Que sea la más conocida no quiere decir que sea la más importante de sus contribuciones bibliográficas, que van desde 1941 hasta 1985 y comprenden

---

<sup>13</sup> "Ferrater Mora (1912-1991): Filósofo continuista-integracionista", en *Estudios Filosóficos* 41, n. 116 (1992) 131-136.

obras de carácter filosófico-social, existencial, históricas, fenomenológicas, filosófico-culturales, de lógica matemática, divulgativas, metafísicas y de ética aplicada. A todos esos temas les ha dedicado libros y ensayos a lo largo de su dilatada vida académica.

Ániz insiste en esta característica continuista e integracionista del autor, porque, en su variedad temática, aborda los problemas con aportaciones muy personales intentando siempre subrayar las características comunes de los temas, tratando de analizar los distintos modos de entender la filosofía dentro de ellos y haciendo de este método una forma de comunicación al alcance del lector.

Ferrater ve la filosofía como un arte o una ciencia capaz de hacer pensar y de dar razón de los problemas que se suscitan, siempre en una actitud de diálogo, apertura y disposición al debate que pueda aportar búsqueda nueva de sentido. El intento de hacer filosofía sistemática tiene para él como base una ontología naturalista cuyo rasgo más importante es la vinculación con las ciencias actuales, de las que va recibiendo nuevos aportes que consolidan o cambian sus puntos de vista. Esto fue lo que le permitió ir cambiando su perspectiva y actualizando su forma de entender la realidad. A este carácter crítico integracionista añadía su modo de concebir la realidad que para él “no admite distinciones tajantes entre los diversos órdenes o niveles”. Este concepto de *continuo* es importante para él—nos dice Ániz—, y no quiere que se confunda con el puro y simple “monismo” que sería algo de tinte reduccionista, algo que no estaba en su concepción de la relación ciencia-filosofía. Prefiere hablar de “realidades entrelazadas”, en este sentido el “continuo” de realidades es compatible con “realidades singulares diferentes” y con “cambios ocasionales abruptos”, pero ninguno de los cambios de referencia es tal que “no encaje en un sistema de realidad continuo”.

La filosofía de continuos de Ferrater es un esfuerzo de superación frente al “monismo material” de las cosas físicas. La misma dimensión *ética* es una dimensión mundana que se atiene a mínimos de “preferencias”, esas preferencias fruto del encuentro cada vez más obligado y global que va haciendo de nuestro patrimonio de los valores —no sin esfuerzo— una convergencia de valores mínimos por debajo de los cuales se pone en cuestión la condición misma de lo humano.

## CONCLUSIÓN

Concluyo este recorrido acompañado del profesor Cándido Aniz, expresando una justificación y un sentimiento.

Con respecto a la primera diré que he omitido por razones de brevedad cuatro trabajos más: uno sobre Schelling, otro sobre Gabriel Marcel, un tercero sobre la filosofía de Santiago Ramírez, y un cuarto que es un comentario de Cándido Aniz a un artículo sobre *Apetencia natural y obligación moral*,

escrito por ese gran profesor de todos nosotros y excelente persona que fue Emilio García Estébanez. Mi única justificación es que los dos últimos se desenvuelven en un contexto de filosofía tomista, de la que Cándido Ániz no solo es un gran conocedor y gran especialista, sino que traspira un gusto que el lector percibe. Poco podría yo añadir a ello, salvo el goce disfrutado al leerlo. En cuanto a los otros dos, simplemente no los incluí por razones de espacio.

El sentimiento es de respeto y admiración hacia la persona de Cándido Ániz, por su permanente curiosidad intelectual y la vitalidad con la que se entrega a cualquier trabajo. Esa forma de apertura me recordaba su impresión acerca de la figura de Ferrater Mora. Pero lo más importante de esto es que la suya no ha sido solo una vocación intelectual (que la tiene y profunda), sino antes que nada una vocación de servicio. Ha entendido la filosofía desde estas dos perspectivas.

José Ramón López de la Osa González  
Departamento de Filosofía  
Facultad de Teología san Vicente Ferrer  
Cirilo Amorós 54  
46004 Valencia (España)  
jrlogo@gmail.com