

CAPITULO V

ARANGUREN: EL SER HUMANO COMO SER CONSTITUTIVAMENTE MORAL

JOSÉ MARÍA AGUIRRE ORAA

1. Datos biográficos e intelectuales.

José Luis López Aranguren nació en Avila en 1909 en el seno de una familia burguesa y acomodada. Castellano por línea paterna y vasco por línea materna, su nombre completo era José Luis Feliciano López Aranguren Jiménez Gallastegui. Cuando tenía cuatro años falleció su madre y desde entonces, vivió tanto en Ávila como en San Sebastián. En los primeros años de su vida no fue a la escuela con otros niños, sino que tuvo en Ávila un profesor particular a quien siempre recordó con cariño. Su primera formación la recibió como interno en el Colegio de los Jesuitas de Chamartín de la Rosa (Madrid), desde 1918 hasta concluir el bachillerato en 1925.

Estudió Derecho en la Universidad Central de Madrid, obteniendo la licenciatura en 1931, sin excesiva convicción, pero con muy buenas calificaciones. Después de los estudios jurídicos decidió continuar su formación intelectual en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, en la que enseñaban algunos prestigiosos filósofos e intelectuales del siglo XX: Ortega y Gasset, García Morente, José Gaos, Zaragüeta, Zubiri, Besteiro, Menéndez Pidal, Américo Castro, etc. Los dos maestros de Aranguren fueron, por este orden, Xavier Zubiri y José Ortega y Gasset. A Zubiri le debe lo mejor de su Ética, como él mismo reconoce. «Me considero zubiriano, al menos *juxta modum*, porque, aparte de mi agradecimiento personal, debo a Zubiri, como ya escribí hace ya años, lo mejor o al menos lo menos malo de mi Ética»¹. En los últimos años de su vida volvía a insistir en esto: «Si he tenido un maestro en filosofía, ese maestro fue Zubiri. Mi mayor deuda, desde un punto de vista ético, provenía de su distinción entre “moral como estructura” y “moral como con-

¹ J. L. Aranguren, *El País*, 21 de Enero de 1981.

tenido”². Con Ortega y Gasset se muestra respetuosamente crítico. Reconoce su influencia en el panorama del pensamiento filosófico y su influencia a través de X. Zubiri, pero ninguna de estas influencias le impide tomar una posición objetiva y aún crítica con respecto a Ortega³.

Al concluir los estudios filosóficos estalló la guerra civil. El año 1937 lo pasó en Toledo, en la oficina de Tabacalera, que dirigió de manera provisional su padre. En 1938 contrajo matrimonio con María del Pilar Quiñónes. A finales del mismo año nació su primer hijo, al que le seguirían seis más. Su participación activa en la guerra se redujo a conducir el vehículo de su batería en el frente de Aragón, de modo que, según él mismo expresa, «siempre me he vanagloriado de no haber contribuido a derramar una sola gota de sangre de mis compatriotas»⁴. A causa de su mala salud pasó más tiempo en los hospitales que en el frente, lo que ocasionó que pudiera dedicarse a la lectura de textos filosóficos y a la reflexión. «Trabajé mucho en filosofía, siguiendo, aunque de lejos, por supuesto, el alto ejemplo de Descartes --es decir, filosofar en las largas horas vacías de la guerra- y escribí bastantes trabajos, muy pretenciosos, nunca publicados, hace tiempo desaparecidos. Por una parte, fue entonces cuando adquirí plena conciencia de que podía hacer algo positivo en el plano intelectual; y de que ésta era mi vocación. Pero, por otra parte, no sabía cómo cumplirla.»⁵

Tras la guerra civil, pasó dos años hasta su total restablecimiento físico, tiempo dedicado a la reflexión y a la lectura: San Juan de la Cruz, Baltasar Gracián, Romano Guardini, Max Scheler, Kierkegaard, Séneca, Martin Heidegger... Sus esperanzas de una trayectoria académica debían esperar. Su acercamiento al ambiente cultural de la época se produjo a través de la revista *Escorial*, fundada por Dionisio Ridruejo y Pedro Laín Entralgo. De aquí llegó su amistad con un grupo de poetas: José María Valverde, Luis Rosales, Leopoldo Panero, Luis Felipe Vivanco.

Aranguren ganó en 1944 un concurso de ensayo, organizado por la Junta Restauradora del Misterio de Elche, en el que participó con un librito redactado, según confesión propia, en dos meses, *El pensamiento filosófico de Eugenio d'Ors*. Este ensayo fue ampliado hasta constituir su primer libro publicado *La filosofía de Eugenio d'Ors*. Su compromiso político-intelectual con el régimen franquista y con el Movimiento nacional en aquella época

²J. I. I. Aranguren, en AA. VV., *Retrato de José Luis L. Aranguren*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1993, p. 78.

³J. L. L. Aranguren, *La ética de Ortega*, en *Obras Completas. Vol. 2*, Trotta, Madrid, 1994, p. 508.

⁴J. L. L. Aranguren, en AA. VV., *Retrato de José Luis L. Aranguren*, op. cit., p. 73.

⁵J. I. I. Aranguren, *Memorias y esperanzas españolas*, en *Obras Completas. Vol. 6*, Trotta, Madrid, 1997, p. 188-189.

de la postguerra hasta 1949 es motivo de controversia entre algunos estudiosos de su obra: unos lo magnifican e incluso alguno lo considera «uno de los grandes intelectuales de la Falange», otros, por el contrario lo minimizan. Quizás la verdad puede encontrarse en un punto medio: en el período que va de 1937 hasta 1948 escribió algunos textos en consonancia con las perspectivas del Movimiento, pero no se puede decir de ninguna manera que fuera un ideólogo falangista⁶.

La posición económica familiar le permitió llevar una vida de intelectual libre de 1945 a 1955. Su amigo José María Valverde le describiría como un «feliz rentista, que vivía leyendo y escribiendo tranquilamente en su gran piso de la calle Velázquez»⁷. Desde 1949 y durante la década de los años cincuenta fue asiduo participante en las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián dirigidas por Carlos Santamaría y fue un destacado protagonista junto con Alfonso Querejazu de las Conversaciones Católicas Nacionales de Gredos, que se celebraron por primera vez en 1951. Estos encuentros religiosos fomentaron entre los intelectuales de entonces un catolicismo más abierto y ecuménico que el oficial.

En 1951 se doctora en Filosofía con la tesis *El protestantismo y la moral*, que se publicará como libro en 1954. En 1952 publica *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* y en 1956 *Catolicismo, día tras día*. Más tarde entabló amistad epistolar con numerosos intelectuales trasterrados a América —Juan Ramón Jiménez, Américo Castro, Sánchez Albornoz, José Gaos, Ferrater Mora, García Bacca— que, a partir de la publicación de su ensayo *La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración*, fueron nutriendo su vida intelectual⁸.

⁶ Aranguren publicó, según mantiene Feliciano Blázquez, tres artículos en la prensa del Movimiento: «El arte de la España nueva» en *Vértice*, nº 5, Octubre-Noviembre de 1937, «La política y la libertad» en *Arriba*, 15 de Enero de 1948 y «Política de libertad y política de misión» en *Arriba*, 12 de Diciembre de 1948. Rodríguez-Puértolas, en su *Literatura fascista española*, cita un artículo publicado por Aranguren en *Arriba*, en 1947, al cual pertenece este párrafo: «¿Hay acaso un hombre menos libre que el demócrata? Está sometido (generalmente, sin tener conciencia de ello y de ahí la suma irrisión) a los tiránicos caprichos de mil poderes, no por anónimos menos absolutos, la opinión pública, la prensa, la radio, los partidos políticos, los trusts económicos, los usos, los slogans, las sugerencias de la propaganda... ¡Irirías específicas de la democracia, a las que deben ser agregadas las genéticas de la vida moderna.»

⁷ J. M. Valverde, «Aranguren 1945-1965», en AA. VV., *Retrato de José Luis L. Aranguren*, op. cit., p. 36 ss.

⁸ J. L. L. Aranguren, «La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración» (1953), en *Crítica y meditación*, en *Obras Completas Vol. 6*, op. cit., p. 108 ss.

En 1955 obtuvo la cátedra de Ética y Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, animado por Pedro Laín Entralgo, rector entonces de la Universidad de Madrid. En su paso por la Universidad potenció la vertiente ética de la filosofía española (Ortega y Zubiri) e introdujo en nuestro país el análisis y la reflexión abiertas sobre corrientes éticas desconocidas (y prohibidas) hasta entonces, como el positivismo, la filosofía analítica, el existencialismo y los diferentes marxismos. La actividad académica le permitió contactar con ciertos sectores estudiantiles y, aunque no pretendió fundar escuela, su magisterio tuvo una indudable impronta en un sector importante de la elite estudiantil, que luego se significaría políticamente por su militancia política de izquierdas. Tal fue el caso de Ignacio Sotelo, Luis Gómez Llorente, Pedro Cerezo, Luis García San Miguel, Javier Muguerza, Jesús Mosterín, Xavier Rubert de Ventós...

Aranguren publicó varios de sus más importantes libros de filosofía moral y filosofía política durante su actividad universitaria. En 1958 publica su gran obra: *Ética*. De ese mismo año es su libro *Ética de Ortega*. De 1961 data su obra *La juventud europea y otros ensayos*. Un libro destacado en el que consigna su reflexión ética social es su libro *Ética y política*, publicado en 1963. De este mismo año son sus publicaciones *El futuro de la Universidad* e *Implicaciones de la filosofía en la vida cotidiana*.

A los diez años de obtener la cátedra, en 1965, fue expulsado de la Universidad por participar en una manifestación estudiantil en demanda de libertad sindical y universitaria y por sus reincidentes críticas al régimen franquista. Tras ser separado de su cátedra, impartió conferencias y cursos en diversas universidades europeas. Llegó a instalarse como profesor durante largos periodos en universidades de E.E. U.U. (San Diego y Santa Bárbara, ambas de California). En 1967 publicó *Lo que sabemos de moral*, que fue republicado en 1983 con el título de *Propuestas morales*. En 1968 aparece *El marxismo como moral* y en 1969 sus dos libros *La crisis del catolicismo* y *Memorias y esperanzas españolas*.

Al restablecerse la democracia poco después de la muerte de Franco, el gobierno de Adolfo Suárez, en 1976, decidió reponer al profesor Aranguren en su cátedra de la Universidad de Madrid. Sólo pudo desempeñar su magisterio hasta 1979, año de su jubilación. En marzo de 1980 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid pronunció la última lección magistral sobre la obra y figura de Herbert Marcuse. El presentador, Jacobo Muñoz, lamentó la injustificada y prematura jubilación del «maestro de la ética». Sin embargo, su presencia intelectual se extendió

a través de artículos periodísticos y conferencias por la geografía española, lo que le convirtió en un referente ético, conciencia crítica de la sociedad, de la democracia y de la cultura para el gran público. Recibió diversos homenajes por parte de discípulos, filósofos e intelectuales y variados galardones. El último de los reconocimientos públicos que obtuvo por la polifacética e intensa labor intelectual realizada durante su larga vida, fue el prestigioso Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, en octubre de 1995, unos meses antes de su fallecimiento en Madrid en 1996, a la edad de 87 años.

2. Evolución del pensamiento de Aranguren

Según sostenía el propio Aranguren, una obra filosófica no es nunca un orbe cerrado que pueda ser estudiado haciendo abstracción de la circunstancia histórica en que ha surgido, de los sistemas que en ella han influido positivamente y de aquellos otros frente a los cuales se ha levantado, así como de los esfuerzos filosóficos cumplidos paralelamente en el orden cronológico. Es más, en su opinión, resulta imposible encerrar la vida en un archivador o en un fichero que determine nuestra personalidad en un entorno fijo; necesitaríamos más bien servirnos de un caleidoscopio que nos diese una imagen múltiple, cambiante y móvil. De hecho, en su libro *Sobre imagen, identidad y heterodoxia* (1982) escribe Aranguren: «Podemos -y no podemos evitar hacerlo- hilvanar esas cambiantes imágenes de uno mismo. Pero *hilvanar* es sujetar provisionalmente con un hilván, y no *coser*. Si “cosemos” nuestra vida, le imponemos una “identidad” y despachamos así, poco reflexivamente, el problema en que ésta consiste⁹.»

Es posible hilvanar la evolución del pensamiento de Aranguren, señalando a la vez sus nervios constitutivos y su identidad poliédrica de hecho, construida al correr de los tiempos y de las situaciones. Resulta fácil poner de manifiesto que el pensamiento de Aranguren ha experimentado una evolución a lo largo del tiempo en relación con su propio desarrollo intelectual y también con las circunstancias históricas y culturales en las que desarrolló su vida. En este sentido es sugerente

⁹ J. I. L. Aranguren, *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, en *Obras Completas*, Vol. 3, Trotta, Madrid, 1995, p. 445.

e interesante la perspectiva que ofrece Enrique Bonete¹⁰ sobre esta evolución. Según este autor, sería posible esbozar varias etapas en la evolución intelectual desde el interior del pensamiento de Aranguren, desde su propia «lógica interna», teniendo en cuenta fundamentalmente la temática principal de sus obras más significativas. Él se inclina por este modelo interpretativo, que denomina «evolución sistemática», y se fija en un aspecto importante de su pensamiento que atraviesa toda su evolución intelectual y que constituye uno de los núcleos de su gran tratado de *Ética*: los tres condicionamientos de la libertad que se experimentan en la vida moral de cada persona. El primer condicionamiento lo constituiría nuestra estructura psicobiológica (*talante*), el segundo serían nuestros hábitos adquiridos (con los que se crea un determinado *ethos*), y, por último, habría que dejar constancia del condicionamiento de nuestra situación (de nuestra *situación social*).

En consecuencia, las tres etapas del pensamiento de Aranguren serían las siguientes: la primera podría denominarse *literario-religiosa* por el contenido de sus escritos de los años cincuenta. La obra más significativa sería *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia* (1952), en la que se podría decir que Aranguren estudia el condicionamiento psicobiológico de la libertad entendido como «talante». La segunda etapa podría denominarse *ético-filosófica*; la obra fundamental de este período sería su obra *Ética* (1958), que constituye sin duda un tratado general sobre el segundo condicionamiento de la libertad, el de nuestros hábitos adquiridos gracias a los cuales se va formando la figura de nuestra personalidad moral o *ethos*. La tercera etapa, que dura hasta el final de su vida, sería la etapa *socio-política*, por tener sus escritos un carácter de crítica moral a nuestro contexto cultural, en su más amplio sentido. La obra de inicio y que apunta direcciones que Aranguren fue desarrollando en décadas sucesivas es *Ética y Política* (1963), donde está en juego el tercer condicionamiento de la libertad: la «situación social».

En relación a la evolución que comienza en la *Ética* y que marcó la reflexión de otros escritos posteriores hay que destacar que la tesis de que «el hombre es constitutivamente moral» es quizás la más importante y la más presente en los escritos posteriores, ya sean de ín-

¹⁰ E. Bonete Perales, *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Tecnos, Madrid, 1989.

dolc político-moral (*Ética y Política* de 1963), socio-moral (*Lo que sabemos de moral* de 1967) o intelectual (*La democracia establecida* de 1979). Estas publicaciones sustentan, como gran postulado antropológico de fondo, la tesis de la estructura constitutivamente moral de la existencia humana y su ineludible responsabilidad personal y político-social.

En segundo lugar, la idea expresada en la *Ética* de que la «ética está subordinada a la metafísica» explica que Aranguren, ante la crisis de la metafísica -una de las manifestaciones de la crisis general de nuestra época- admita la pérdida de vigencia de las éticas normativas (como la suya propia) y se «desinterese» en sus escritos posteriores, si se puede hablar así, por la «moral pensada» o por la ética rigurosamente filosófica en cuanto construcción teórica, centrándose, como intelectual, en los problemas político-morales más acuciantes (*Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea* de 1963, *Lo que sabemos de moral* de 1967, *Moralidades de hoy y de mañana* de 1973).

3. Talante y «ethos»

Uno de los pilares fundamentales y primeros del pensamiento ético de Aranguren lo constituye su reflexión sobre el talante y el *ethos*. El concepto de talante es similar al concepto de *páthos*, que significa «lo que se siente», el «sentimiento fundamental», la forma de enfrentarse emocionalmente con la realidad. El talante es, para Aranguren, la manera natural de enfrentarse a la realidad, la forma espontánea de vérselas con la realidad, el ser natural que somos. Y como este ser natural y espontáneo suele manifestarse con más claridad en los momentos de agitación y conturbación, de ahí que se le llame *páthos* y se le identifique con el talante. El talante es una realidad que nos viene dada, que nos es natural, y que es impuesta por nuestra estructura psicobiológica. El talante es la realidad que somos sin haberla elegido, sin haberla creado. Es la realidad antropológica en la que estamos, con la que convivimos y con la que es necesario contar a la hora de actuar, de decidir, de proyectar, de valorar, de elegir, de construir nuestro modo de ser.

Por el contrario, a través del concepto de *ethos* Aranguren quiere resaltar la *tarca* moral del hombre, que consiste justamente en construirse un modo de ser. Modo de ser o carácter moral que tendrá que conseguir de manera racional y voluntaria a través de los hábitos que va adquiriendo por decisión propia. Según esto, la premoralidad del talante está en su carácter natural, en ser una realidad humana que se posee sin intervención de la libertad (voluntad) y sin intervención de la racionalidad. Sin embargo, el hecho de que sea premoral, no excluye su importancia para la ética, pues si el objeto de la ética es el *ethos*, el carácter moral que el hombre se hace a sí mismo, ello quiere decir que todo lo que el hombre pueda hacer de sí, éticamente hablando (segunda naturaleza), tendría que contar con lo ya dado (primera naturaleza), para ver sus posibilidades y encauzarlas.

Toda persona está condicionada por su talante. Lo que piensa, lo que escribe, lo que vive, lo que siente, todas las dimensiones de una persona son, en gran medida, resultado de su talante. Por eso mismo, lo que el hombre hace de sí, la construcción de su personalidad moral, su *ethos*, depende también, en gran parte, del talante que posee, de su «materia prima». Y, siendo así, resultará fundamental canalizarlo en caso de que sea un mal talante. De aquí se deduce que la tarea moral, la construcción del *ethos*, puede ser una especie de lucha contra el propio talante, con el «cuero» (del que hablaba Aristóteles) que uno ha recibido por naturaleza. Por medio de los actos y de los hábitos adquiridos, voluntarios y racionales, superpuestos al talante, tendrá que ir formándose cada uno su *ethos* moral. Según lo dicho, el objeto de la ética será el *ethos*, el carácter moral que en la vida adquirimos. La personalidad moral que se construya cada hombre tiene que estar montada sobre el talante o naturaleza psicobiológica. Algunas veces el talante será una ayuda, pero otras veces será su mayor enemigo, de tal manera que la tarea ética consistirá justamente en aprovechar el talante o enfrentarse a él. En conclusión, el concepto de *ethos* y su realidad moral necesitan, para su comprensión y para su construcción, del concepto de talante, de su realidad antropológica.

El *ethos*, la inevitabilidad de tener que construirse una personalidad, un carácter moral (que no está predeterminado, ni fijado en ningún sitio, sino que depende, en toda su radicalidad, de las decisiones, acciones y hábitos que cada persona va adquiriendo) está muy relacionado con la «moral como estructura» (la estructura constitutiva moral de la persona). El hecho de que el hombre tenga que crearse su propio *ethos* personal, su propio carácter moral, se fundamenta, en última instancia, en que el hombre es, por su estructura antropológica, inevitablemente moral. En realidad, el *ethos* como tarea moral que todo hombre tiene que emprender y realizar, es comprensible desde nuestra condición humana. Es por esto que Aranguren «subalterna» la Ética (cuyo objeto es el *ethos*) a la Antropología (el hombre como realidad moral). Si el estudio de nuestras estructuras psicobiológicas -siguiendo a Zubiri- le lleva a sostener que «el hombre es constitutivamente moral», es este mismo análisis antropológico el que le lleva a afirmar la inevitabilidad de construir un *ethos*, una personalidad moral.

4. «Moral» y «ética»

Entonces, ¿es lo mismo decir «ética» que «moral»? En un sentido popular, sí, pero en un plano intelectual no es lo mismo. La moral se refiere, con cierta vaguedad, al tipo de conducta reglada por costumbres o por normas internas al sujeto. La ética es, en sentido académico, la «filosofía moral» o disciplina filosófica que estudia las reglas morales y su fundamentación racional. En sentido más laxo indica, usada como sustantivo, aquella conducta moral de la que es capaz de dar cuenta o razonar uno mismo («El ministro actuó al margen de toda ética»). Usada como adjetivo señala, por lo general, la calidad ética, en esta anterior versión, de cualquier acto o norma moral («La dimisión del ministro ha sido ética»).

Podríamos decir, por lo tanto, que hay muchas «morales» y no menos éticas o «filosofías morales», pero una sola ética o conducta consistente en una forma razonadora -capaz de dar cuenta de

sí misma- de ser moral. Mientras que la moral tiende a ser particular, por la concreción de sus objetos, la ética tiende a ser universal, por la abstracción de sus principios. De acuerdo con esto podemos establecer también, aunque sea de modo negativo, que algo es «moral» cuando se opone a lo «inmoral», o contrario a ciertas normas y costumbres, y a lo «amoral», o falta de ellas. De la misma manera, algo es «ético» cuando es contrario a cualquier conducta que carece de principios, a la que consideramos «injusta» o «sin ley» y en todo caso injustificada.

Puede abrigarse la sospecha de que esta distinción entre moral y ética aleje a ésta última sustancialmente de la primera, y por consiguiente de la vida. La ética se distingue de la moral, pero no diverge de ella. Al considerar lo ético, según apuntó acertadamente Aristóteles, como ligado peculiarmente al «carácter» (*ethos*) del agente, la ciencia que lo estudia cae dentro de la «filosofía del hombre», al decir del mismo autor, y no es ajena a la pretensión de transformar, en la práctica, su propio objeto de estudio. En una palabra, la ética, para este filósofo, está justificada en su preocupación por obtener un determinado carácter al compás de una cierta clase de vida. Al fin y al cabo no se nos juzga «buenos» o «malos» por nuestra forma de argumentar o por nuestras meras emociones, sino en exclusiva por nuestras acciones: por lo que hacemos deliberadamente con nuestra vida¹¹. Son los argumentos quienes deben servir a los hechos, y no al revés, porque éstos son más convincentes que aquellos¹². La ética, pues, no puede perderse en una reflexión interminable que no alcance nunca a nuestra forma de vida.

Píndaro, al decir «¡Llega a ser quien eres!»¹³, y en otro vértice histórico la ética existencialista de la «autenticidad», expresan y resaltan intensamente, para Aranguren, el valor del carácter, por lo tanto el valor de la acción humana, del despliegue de la vida en el conocimiento ético del hombre. Los moralistas, por otra parte,

¹¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1.106 a.

¹² *Ibid.*, 1.172 b.

¹³ Píndaro, *Píticas*, II, 72.

han identificado este conocimiento con el de todo el carácter: así lo han mostrado Teofrasto, en la antigüedad, y su émulo La Bruyère en sus respectivos tratados denominados «Caracteres».

Toca, en este lugar, prosigue el razonamiento de Aranguren, recordar el contrapunto filosófico de Kant en torno a la relación entre el carácter y la ética. «Temperamento» es aquello que la naturaleza hace del hombre, mientras que «carácter» (*Charakter*) es lo que el hombre hace de sí mismo mediante una voluntad sometida a la ley moral¹⁴. No hay «valor» alguno para el primero; a lo sumo puede dársele «precio». El carácter, en cambio, ganado poco a poco con el respeto a la ley moral, y que no es obra de la herencia ni de la imitación, sino de la propia acción humana, constituye para Kant la «originalidad de la índole moral» del hombre¹⁵. Sin una acción, pues, por principios prácticos -sin un comportamiento ético- no adquiriríamos un carácter, atributo de todo «hombre de principios» (*Mann von Grundsätzen*)¹⁶. Incluso por naturaleza, al margen ahora del respeto a la ley moral, puede cada individuo de la especie humana poseer carácter. Pues la especie se señala a sí misma unos fines, con lo que cada miembro se va dotando al mismo tiempo de racionalidad y, por ésta, de carácter moral¹⁷.

5. La realidad constitutivamente moral del hombre

Aranguren se inspira de manera libre en las ideas antropológicas de Xavier Zubiri, no publicadas en el momento en el que Aranguren escribe, pero a las que había tenido acceso por sus contactos académicos y por su relación de amistad. Ya lo señala en su Prólogo a la *Ética*: «Pero, si realmente esta obra [*Ética*] tiene valor, debe ser puesto junto a *La espera y la esperanza* de Pedro Laín (libro que si estoy calificado para juzgar y admirar), como muestra de que los cursos de Xavier Zubiri durante estos últimos años, aún inéditos

¹⁴ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, en *Kants Werke. Akademie Textausgabe. T. VII*, De Gruyter, Berlín, 1968, 291.

¹⁵ *Ibid.*, 293.

¹⁶ *Ibid.*, 295.

¹⁷ *Ibid.*, 321.

(y nadie desea más que yo su publicación) han dado fruto, puesto que ambos libros dependen mucho más expresamente de la obra no impresa de nuestro gran filósofo que de la ya recogida en libro»¹⁸.

La realidad moral es una realidad constitutivamente humana, no es un lujo para cierto tipo de personas, no es un aditamento posterior a la realidad humana primaria. No se trata de ver en esta realidad moral un ideal sino una necesidad, una forzosidad, exigida por la propia naturaleza, por las propias estructuras psicobiológicas del hombre. Cuando se ve surgir al hombre desde el animal se puede apreciar esto con radicalidad. En el animal la situación estimulante de un lado y sus propias capacidades biológicas del otro determinan unívocamente una respuesta o una serie de respuestas que establecen y restablecen un equilibrio dinámico. Los estímulos suscitan respuestas en principio perfectamente adecuadas a aquellos. Hay así un «ajustamiento» perfecto entre el animal y su medio. Al carácter formal de este ajustamiento Zubiri lo llama «justeza».

El hombre comparte parcialmente esta condición descrita. Pero el organismo humano, sobre todo por su actividad intelectual, a fuerza de complicación y formalización, no puede ya dar, en todos los casos, por sí mismo respuesta ajustada o adecuada y queda así en suspenso ante los estímulos, «libre-de» ellos (primera dimensión de la libertad). Las estructuras somáticas *exigen* así, para la viabilidad de este hiperformalizado ser vivo, la aparición de la inteligencia. El hombre, para subsistir biológicamente, necesita «hacerse cargo» de la situación, habérselas (habitud) con las cosas —y consigo mismo— como «realidad» y no meramente como estímulos. La inteligencia es, primariamente, versión a la realidad en cuanto realidad.

Y además en el hombre aquello a lo que debe responder —la realidad— como también aquello con lo que debe responder —la inteligencia— son inespecíficos. En el hombre el ajustamiento se hace indirectamente a través de la posibilidad y de la libertad, que no reposa sobre sí misma, sino sobre la estructura inconclusa de las tendencias o «referencias», que abren así, *exigítivamente*, el ámbito de las «preferencias». Aparece aquí la segunda dimensión de la libertad: libertad no sólo *de* tener que responder unívoca-

¹⁸ J. I. Aranguren, *Ética*, en *Obras Completas. Vol. 2*, Trotta, Madrid, 1994, p. 165.

mente, sino también libertad *para* pre-ferir en vista de algo, convirtiéndose así los estímulos en instancias y recursos, en «posibilidades».

En una palabra, al animal le está dado el ajustamiento al medio, a su mundo. El hombre, en cambio, tiene que hacer este ajustamiento, no le viene dado, tiene que *istum facere*, tiene que *justificar* sus actos, explicar por qué elige un determinado modo de acción. Las acciones humanas necesitan tener una *justificación* para que sean verdaderamente humanas. Pero, ¿en qué consiste esta justificación? Consiste ni más ni menos que en dar razón de la posibilidad que he puesto en juego. La realidad no es más que una; por el contrario las «posibilidades», como «irreales» que son, son muchas y entre ellas hay que pre-ferir. De ahí la diferenciación entre moral como estructura y moral como contenido, que Aranguren señala que se trata de una aportación planteada por Zubiri. Hay que diferenciar dos planos claramente diferentes. En una primera aproximación el hombre aparece como constitutivamente moral o estructuralmente moral (*moral como estructura*). Después se pueden considerar los diferentes contenidos morales propuestos por las diferentes concepciones o tradiciones morales (*moral como contenido*). Los contenidos morales son plurales, diferentes y controvertidos, pero el hombre no puede pasar olímpicamente de un comportamiento moral que le es intrínseco. El hombre no puede ir al terreno de nadie del amoralismo moral, situarse más allá del bien y del mal, en palabras de Nietzsche. El hombre no tiene *más remedio que* responder a la realidad a la que se enfrenta con criterios morales. El hombre es «forzosamente moral».

Aranguren entronca también sus perspectivas con las reflexiones de Ortega. Señala que, para Ortega, la vida humana es fundamentalmente quehacer, tarea. Dentro de este marco general se ha referido en diferentes ocasiones a la moral. Y Aranguren cita un texto de Ortega: «Me irrita ese vocablo, “moral”. Me irrita porque en su uso y abuso tradicionales se entiende por moral no sé qué añadido de ornamento puesto a la vida y ser de un hombre o de un pueblo. Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en la contraposición *moral-immoral*, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está *desmoralizado*. Entonces se advierte que la moral no es

una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio. Sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficacia. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida, y por ello no crea, ni fecunda, ni hincha su destino»¹⁹.

En todo caso Ortega ha visto bien algo que quiere poner de manifiesto Aranguren: la vida humana, antes de ser honesta o inhonesta, es moral. La ética se halla anclada en la psicología y aun en la biología, no se trata de ningún «reino ideal». Por eso la ética para Aranguren constituye un capítulo esencial de la antropología o ciencia unitaria del hombre.

6. Ética como filosofía moral

Aranguren defiende que la ética es una ciencia «especulativamente práctica». Es una ciencia práctica porque busca el *cognoscere* (conocer) como fundamento del *dirigere* (dirigir la acción). Es una ciencia especulativa porque, a diferencia del consejo y de la prudencia, no se propone inmediatamente dirigir, sino conocer en sentido riguroso. Es una ciencia directiva del obrar humano, pero solamente en cuanto a los principios generales. No se propone decir a cada cual lo que ha de hacer u omitir en casos concretos y definidos. A partir de la moral como estructura (forma estructural de la moral) se trata de descubrir el contenido de la forma ética. Este contenido viene de la «idea del hombre» vigente en cada época. Pero esta idea del hombre se nutre de elementos religiosos y de «inclinaciones» naturales (ligazón a la felicidad, obligación a la ley moral natural, etc), así como de otros condicionamientos situacionales e históricos.

Por eso la separación de teoría y praxis es artificiosa. El hombre filosofa para huir del no-saber, para sacar al propio hombre de la indigencia de conocimiento en que se encuentra. Toda teoría envuelve una toma de posesión y está sustentada por un *ethos* y, recíprocamente, a través de la ocupación teórica se define y traza una personalidad. Habría que recordar las reflexiones de José Gaos: «también con el hacer teórico

¹⁹ J. Ortega y Gasset, «Por qué he escrito El hombre a la defensiva», en *Obras Completas, Tomo IV*, p. 72.

se hace el hombre a sí mismo». Pero toda teoría, además de ser praxis, es a la vez poísis; al menos incoactivamente, porque como ha sabido hacernos ver Zubiri, el saber implica el «penetrar», «registrar» e «intervenir» y hay, por tanto, una unidad interna entre saber y modificar. Por todo ello, podría tener razón Marx en su crítica a los filósofos —«los filósofos hasta ahora no han hecho más que interpretar el mundo, lo que se trata es de transformarlo»- referida a tales o cuales filósofos, pero no la tendría, si se pretende alcanzar y juzgar a la actitud filosófica en cuanto tal. La filosofía, en su vertiente ética, realiza la síntesis de conocimiento y existencia, tiende constitutivamente a la realización.

Si el hombre es constitutivamente moral y tiene que conducir por sí mismo su vida, la moral en un sentido primario consistirá en la manera como conduzca su vida, en las posibilidades de sí mismo que haya preferido. Pero la moral consiste también en la vida tal como queda hecha: en la incorporación o apropiación de las posibilidades realizadas. La moral resulta una *segunda naturaleza*. Sobre mi «realidad por naturaleza» se va montando una «realidad por apropiación», una «realidad por segunda naturaleza» que la conforma y cualifica según un sentido moral. Mi realidad natural es mi propia realidad, en tanto que recibida; mi realidad moral es mi propia realidad, en tanto que apropiada. Porque al realizar cada uno de mis actos voy realizando en mí mismo mi ethos, carácter o personalidad moral.

7. Ética y religión.

La problemática de las relaciones entre la moral y la religión constituye un tema central en la reflexión de Aranguren y ocupa en su producción intelectual un espacio teórico destacado. La interpretación histórica que desarrolla en su libro *El protestantismo y la moral* desde Lutero (religión encerrada en sí misma), pasando por Calvino (primacía de la moral sobre la religión), Kant (eticismo sin religión), hasta Camus y Sartre (moralismo ateo), aboca al planteamiento de que existe una continuidad lógica y coherente desde el calvinismo al ateísmo ético contemporáneo, pasando previamente por el eticismo moderno.

Según Aranguren, las tensiones que se han dado a lo largo de la historia de la cultura entre la religión y la moral han conducido al fracaso. La postura correcta es la apertura de la ética a la religión. Aunque la religión y la moral se puedan diferenciar, no se pueden separar del todo. La fe viva se manifiesta siempre éticamente. Y la actitud ética, rectamente mantenida, tropieza siempre con su propio límite, que viene a ser el misterio religioso que nos envuelve. «Toda existencia bien compuesta y templada tiene que ser, a la par, religiosa y moral. El esfuerzo ético, rectamente cumplido, se abre necesariamente a la religión, termina siempre por desembocar en ella. Y, por su parte, la actitud religiosa eficaz fructifica en acción moral, en buenas obras [...] La fe viva, la fe *caritate formata*, se manifiesta siempre éticamente. La actitud ética, rectamente mantenida, tropieza siempre con su propio límite, que es, por la otra cara, el misterio. Frente al moralismo racionalista tenemos que aceptar el misterio»²⁰. Frente al todo *es gracia* luterano, frente al no hay más que *justicia* —o injusticia— del eticismo, la religión auténtica es religión de *gracia* del Dios redentor y de la justicia del hombre redimido.

Sin embargo, este planteamiento de su primera época no le hace ciego ante los intentos éticos más relevantes de los intelectuales contemporáneos. No hay en sus planteamientos un «imperialismo teórico» que rebaje los esfuerzos éticos que no estén vinculados al pensamiento de inspiración religiosa. Aranguren escribía ya en 1955: «Fistoy convencido de que la *actitud ética*, la asunción de la plena responsabilidad de nuestras acciones y de nuestras palabras, la seriedad ante la vida, es un rasgo distintivo de nuestros contemporáneos mejores. Es más, creo que de él procede hasta el ateísmo actual, nacido de un eticismo llevado hasta el extremo [...] la “actitud ética”, para bien y para mal, es el destino de nuestro tiempo»²¹. Y a la vez expresa con nitidez su contrapunto de crítica a ciertas actitudes religiosas: «Puede darse, y de hecho se da, una noble actitud ética divorciada de toda religiosidad y aun en contra de ella, pues hasta podría hablarse, desde tal punto de vista, de una aparente “prueba ética de la inexistencia de Dios” [...] Cumpliendo todos los preceptos externos de la religión se puede ser muy poco moral»²².

²⁰ J. L. Aranguren, “La actitud ética y la actitud religiosa”, art. cit. por F. Blázquez. “Introducción”, en J. L. Aranguren, *Obras Completas*, vol. 2: *Ética*, Trotta, Madrid, 1994, p.11

²¹ J. L. Aranguren, *Contralectura del catolicismo*, en *Obras Completas*. Vol. 1, Trotta, Madrid, 1994, p. 628.

²² *Ibid.*, p. 664.

Desde un punto de vista teórico para Aranguren tanto el eticismo sin religión, como la religiosidad sin moral, son insuficientes. La ética independiente de la religión tropieza con unos límites, con unas vivencias, con unas antinomias y tensiones que plantean la posibilidad de abrirse al ámbito de lo religioso. Aranguren señala a lo largo de su *Ética* alguna de estas vivencias. Por ejemplo, la experiencia del fracaso que se produce constantemente cuando el proyecto del hombre que se ha querido ser, no se ha conseguido o incluso sí se ha conseguido, pero hay un vacío existencial. En estas situaciones la actitud ética separada de la religión conduciría al fracaso total. Igualmente acontece con las *situaciones límite* como la muerte, el sufrimiento, la lucha, la culpa, etc...; todas estas experiencias humanas nos remiten, para que puedan adquirir pleno sentido, a una actitud ética abierta a la religiosidad.

Aranguren defiende que todos los esclarecimientos éticos que se han elaborado sobre la experiencia del dolor son insatisfactorios, porque no han considerado la apertura a la dimensión religiosa, que clarifica y da sentido incluso al dolor de los inocentes, que es lo que más revela el sin sentido de la vida. El dolor nos conduciría al absurdo o al misterio. Otro problema unido a estas vivencias de la finitud es el de la actitud ética ante la *muerte humana*. Para Aranguren es una de las experiencias clave porque nos puede situar ante el misterio y ante Dios (en la actitud religiosa, por tanto) o ante el absurdo y la nada. La muerte no puede ser humanamente comprendida. Por tanto, la cuestión estriba en poder descubrir el sentido religioso de la muerte, en abrirse, desde esta experiencia aparentemente negativa y destructora, a la religión.

La ética necesita abrirse a la religión, en primer lugar, por la misma *estructura humana* y sus experiencias fundamentales (el fracaso, la búsqueda de la felicidad, el dolor, el sacrificio, la muerte, la esperanza, el ansia de justicia...). El hombre actúa, decide, proyecta, busca la felicidad, es constitutivamente religioso, está necesariamente «religado» a Dios. A la moral como estructura le corresponde una especie de «religión como estructura». La ética está abierta a la religión porque el sujeto, el agente, el hombre tiene unas estructuras antropológicas que lo remiten, aun sin él pretenderlo, a la dimensión religiosa.

En segundo lugar, se puede afirmar que su apertura también se fundamenta en la exigencia y en la necesidad de dar *un contenido* a la moral formal. La religión en última instancia ofrece un contenido nada relativo a la moral. Aranguren planteaba esta cuestión enfrentándose con las éticas formales (kantiana y existencialista) que surgen en épocas de crisis religiosas (deísmo y ateísmo). Con este planteamiento pretende responder al ateísmo ético imperante por los años cincuenta y cuyos máximos representantes eran sin duda Camus y Sartre.

Aranguren no volvió a desarrollar en profundidad este planteamiento teórico sobre la apertura de la ética a la religión, a pesar de la importancia que le concedió en los tiempos en que publicó la *Ética*. Sin embargo, publicó trabajos sobre aspectos concretos de la religiosidad y de la ética, siguió considerando a la religión cristiana como una de las fuentes principales de la moral, y analizó de manera crítica la repercusión social de la moral cristiana. De todos modos es preciso reconocer que en diversos escritos insistió Aranguren en la relación entre la ética y la escatología, entre la ética y las creencias, las esperanzas y las utopías. La continua sensibilidad religiosa de Aranguren le llevó a mantener a lo largo de su biografía intelectual una reflexión moral abierta a la dimensión trascendente del hombre.

8. La tarea de la moralización

El hombre vive y ha vivido siempre —hasta donde llega nuestro conocimiento— dentro de una sociedad provista de un *código moral*. Este código moral en las «sociedades cerradas»²³ era único, inmutable e indiscutible. La presión social forzaba a los miembros de esa sociedad a someterse a él, se imponía forzando la libertad (¿se puede llamar código moral, cuando no es libre?). Las sociedades modernas tienden a constituirse como «sociedades abiertas» (aunque nunca lleguen a serlo completamente): nos encontramos ante sociedades pluralistas y, por lo

²³ Aranguren alude (y de alguna manera se inspira) con este término a las reflexiones del filósofo francés Henry Bergson sobre la moral, autor que diferenciaba entre una moral cerrada y una moral abierta, la primera propia de sociedades cerradas y la segunda propia de sociedades abiertas.

tanto, rige en ellas una pluralidad de códigos morales. Cada persona se encuentra perteneciendo a un grupo que posee su propio código moral.

La tarea moral que nos incumbe a cada uno de nosotros consiste en la progresiva *moralización* del código moral que encontramos vigente en nuestro grupo y en nuestra sociedad. Por eso insistirá Aranguren en la responsabilidad que incumbe a toda persona, en la tarea moral ineludible de la que no se puede hacer dejación por frivolidad, por superficialidad o por comodidad. La moralización no consiste en rechazar todo código moral, o en construirnos un código moral arbitrariamente a nuestro subjetivo capricho.

Esta tarea de moralización significa en primer lugar que hay que poseer el valor moral e intelectual suficiente para someter a crítica y revisar no sólo los «artículos» de nuestro código moral sino, remontándonos a su fundamento, los principios en que se inspiran. Aranguren se refiere explícitamente a la «*examination*» propuesta por John Dewey, al análisis crítico de los fundamentos y de los presupuestos de las concepciones morales vigentes.

En segundo lugar Aranguren señala que hay que poseer la suficiente inteligencia práctica y el necesario talante moral para crear nuevas pautas de comportamiento, nuevos patrones de vida. Se trata de impulsar todo ese *élan* creador de moralidad que, fuera de todo código moral (pero no *forzosamente* contra él), inventa moralidad y contribuye a crear una existencia mejor.

Esta es la tarea del reformador moral constructivo, progresista, creador. El contenido de la moral puede, en épocas de transición e inseguridad, tornarse cuestionable, verse como obsoleto. Pero lo que a la persona verdaderamente moral nada ni nadie le puede arrebatarse es la *actitud* ética. Ésta es la lección que Aranguren siempre ha querido explicar, desde la cátedra y desde fuera de ella.

Por eso, incluso en los años ochenta, Aranguren considera que se encuentra en los rudimentos de una elaboración teórica ética. Señala que la reflexión humana, en cuanto moral, es la *narración* o autobiografía que nos hacemos nosotros mismos, indisolublemente unida a la *interpretación* —hecha, deshecha, contrahecha y rehecha— que de este

relato llevamos a cabo. Se trataría de una *ética narrativa hermenéutica*. En el momento actual no es posible todavía una síntesis de esta pluralidad moral. La tarea a nuestro alcance consiste, desde el punto de vista teórico, en lograr la *comunicación* entre los supuestos de las diferentes morales y, desde el punto de vista de la praxis, mantener la *solidaridad*, principio esencial de toda moral. «La moral de Kant, que en su *contenido* seguía siendo la moral (o, mejor dicho, una moral) cristiana, continúa siendo válida en su pura *formalidad*, al menos parcialmente: el doble presupuesto de toda moralidad es su sentido *categorico* (y no meramente “hipotético” o interesadamente “pragmático”) y su universalidad –concreta- de “Regla de Oro”, de un no querer y de un querer para los demás lo que, sólo formalmente, no queramos y queramos, respectivamente, para nosotros mismos»²⁴.

En la presente época de crisis de la cultura en todos sus aspectos –también en el moral- no estamos en condiciones de poder decir lo que ha de ser como disciplina la *ética*. Esta es la nueva perspectiva que señala Aranguren a partir de los años setenta. Apenas sí podemos ir un poco más allá de sentir su *centralidad* –el imperativo de un (deber) hacer determinado- en que consiste; y su *interdisciplinabilidad* o apertura a toda suerte de disciplinados e indisciplinados saberes humanos. La reflexión ética y la construcción moral no están absolutamente encuadradas y clasificadas: «Hallar una *moral nueva* que termine con todas las asimetrías no me parece ni posible, ni deseable, pues terminaría, al propio tiempo, consigo misma. La asimetría, es decir, la tensión, contradicción e insatisfacción humana es, para mí, la única fuente inagotable de la moral. Si se secase, ésta se convertiría en un artefacto mental inútil, tecnológicamente eliminado por una sociedad de perfecta ingeniería social»²⁵.

En la búsqueda de esa «reforma moral», López-Aranguren se interesó por el marxismo, sobre todo en su dimensión ética, ya que constituía una de las fuentes contemporáneas de moral. El marxismo, a su juicio, era «vivido, con frecuencia, como símbolo de distinción sociointelectual». Su importancia, para Aranguren, no radicaba en sus pretensiones «científicas», sino en su «función moral», es decir, en la

²⁴ J. L. Aranguren, *Propuestas morales*, en *Obras Completas*, Vol. 2, op. cit., p. 606.

²⁵ J. L. Aranguren, *Talante, juventud y moral*, Ed. Paulinas, Madrid, 1975, p. 157.

denuncia de las injusticias propias del capitalismo. La condena marxista del capitalismo era fundamentalmente moral, un «voluntarismo», en el que la intervención de la libertad podía ayudar a la transformación de la sociedad. En ese sentido, Aranguren criticaba con fuerza la interpretación marxista de cuño estructuralista, en la que «el elemento moral queda más radicalmente eliminado», convirtiéndose de este modo en «una metafísica neocientista y estructuralmente determinista». No obstante, ello no alteraba, a su juicio, el hecho de que el «intelectual progresista partidario de un orden socialista sigue después del estructuralismo como antes de él: desgarrado entre su compromiso y su opción política por un lado y su escepticismo metafísico por el otro». A Aranguren le interesaba la carga utópica que portaba el marxismo, cuando además sucedía que se secaba la fuente religiosa de la moral. Con respecto al diálogo cristiano-marxista, estimaba que éste tendría que desarrollarse en el plano moral, en «la oposición al capitalismo», en la «reacción muy explicable frente al individualismo religioso anterior»²⁶.

9. De la ética personal a la ética social y política

A partir de la publicación en 1963 de su libro *Ética y Política* Aranguren fue desarrollando, matizando y completando las ideas que expone en él. Los distintos temas tratados en este libro (la ética social, la ética política, la democracia como moral, la ética marxista, el problema ético del poder, los totalitarismos, la sociedad del bienestar, la justicia social, la manipulación, etc...) han sido temas constantemente tratados en la última etapa de su pensamiento, que se podría llamar etapa político-moral. En este libro pretendió mostrar la raíz social de la moral, la convergencia de la ética y de la política, porque la «ética, como la vida, es, a la vez, individual y social. Se la empobrece y falsea al amputarle una u otra de ambas dimensiones».

Ya lo apuntaba en su libro *Ética*. La ética social no es 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, de

²⁶ J. I. Aranguren, *El marxismo como moral* (1968), en *Obras Completas. Vol. 3*, op. cit., p.169-224.

modo que «la ética general, por ser ética de la persona, ha de abrirse necesariamente a la ética social»²⁷. Al final de este libro insistía: «El *ethos*, carácter y responsabilidad moral, es siempre, por supuesto, estrictamente personal. Es como el cauce por el que ha de discurrir nuestro quehacer moral, pero no es nuestro quehacer moral, rigurosamente concreto, personal, incanjeable, único [...] Sin embargo, bien entendido, el concepto de *ethos* social es legítimo y además importante... La realidad humana es constitutivamente moral. Pero la realidad social, ¿no es acaso tan realidad humana como la realidad individual?»²⁸.

Aranguren no pretende en su *Ética y Política* escribir una ética social, porque la política, que es el objeto principal de esta obra, es sólo una parte de lo social. Sin embargo, y así lo confiesa él mismo, casi todas sus páginas constituyen un capítulo de la ética social, capítulo que debe tratar de la construcción de un Estado ético, de un Estado de Justicia en el que se institucionalice la moral, en el que se haga a los hombres mejores aun sin ellos pretenderlo. El problema está en cómo llegar, partiendo de la realidad política, de las estructuras e instituciones políticas, a la construcción de un Estado de Justicia. La moralización en un Estado de Justicia es una ardua y problemática tarea moral; tarea además interminable y hasta utópica. La ética socio-política, aunque no podrá olvidar, si quiere conservarse como tal ética, la dimensión personal, la subjetividad, la intencionalidad de los sujetos morales, pretenderá institucionalizar, democratizar la moral, la libertad esencial e instaurar la justicia. Y ésta será la lucha constante, la tarea moral del Estado de Justicia y de las instituciones democráticas, que tendrán que enfrentarse al consumismo del Estado del Bienestar, en el que los hombres prefieren la seguridad y la posesión de bienes a la libertad y a la democracia como forma de vida.

A diferencia de lo sustentado por los teóricos del derecho natural, la ética no consiste en un orden dado, sino en una exigencia, «la justicia sobre la tirra». La ética social se propone mejorar a los hombres, mientras que la política es el juego de las fuerzas sociales reales. Al preguntarse por la relación entre ambas, López-Aranguren rechaza, entre

²⁷ J. I. L. Aranguren, *Ética*, en *Obras Completas*, Vol. 2, op. cit., p. 195.

²⁸ *Ibid.*, p. 483.

otras soluciones, el realismo político, que pretende, según él, «suprimir toda problemática moral en el ámbito de la política»; un intento que juzga «inconsecuente por limitado y, sobre ello, imposible e irrealista». En ese sentido, afirmaba la compatibilidad entre ética y política, es decir, la posible moralización del Estado. Al analizar las fórmulas para ese posible logro, López-Aranguren estudia las soluciones de Montesquieu, Rousseau, Marx y Sartre.

López-Aranguren rechaza, en sus conclusiones, el liberalismo por anacrónico. Rechaza también el comunismo, por su incapacidad para fomentar una moral personal, aunque lo considera superior al fascismo, porque «el totalitarismo fascista se funda en la desigualdad —el mito de la raza superior y las razas inferiores— y, por tanto, no es el racionalismo, sino el biologismo», mientras que el marxismo-leninismo pretendía, según él, «realizar los fines de lo que nosotros llamamos «moral social», por medios no morales, sino estrictamente técnicos». Como solución, propugna el «Estado de justicia social», que «justamente para hacer posible el acceso de todos los ciudadanos al bien común material, a la democracia real y a la libertad, tendrá que organizar la producción y tendrá que organizar también la democracia y la libertad». «La tendencia actual al socialismo en el plano económico, y cualquiera que sean el grado cuantitativo y el carácter estatificado o no de este socialismo, parece estar inscrita en la realidad misma. En cualquier caso, el motor no puede ser —no debe ser— el interés capitalista determinado a dar la primacía a los bienes suntuarios de consumo para conseguir así, como un subproducto ético, el bienestar material de todos, sino la organización, inspirada en una auténtica voluntad de justicia, de dar a cada uno lo suyo, de la *democratización económico-social*»²⁹.

Así, el Estado debe limitar, mediante «fuertes gravámenes», «dos gastos antisociales, la publicidad chocarrera y desencadenada, la dilapidación industrial y favorecer, en cambio, las actividades y los servicios sociales, la salud pública, la instrucción, la educación para el tiempo libre». La democracia política tenía que ser promovida, «organizada socialmente», a través de «una auténtica educación política y mediante la

²⁹ J. L. Aranguren, *Ética y política* (1963), en *Obras Completas. Vol. 3*, Trotta, Madrid, 1995, p. 162.

socialización, sin estratificación centralizadora, de la enseñanza y de los medios de comunicación de masas». La libertad habría de ser limitada «precisamente para su salvaguardia y para la democratización de su núcleo esencial». Y es que la «moralización social» no puede ser confiada en exclusiva a los individuos, sino que requiere «ser institucionalizada, convertida en una función, en su servicio público». Pero, para no caer en el conformismo, a todo ciudadano le corresponde la tarea de «autoexigirse éticamente y conservar despierdo el espíritu de lucha, de iniciativa y de entusiasmo»³⁰.

En este libro, cuando el contexto político español era aún duramente franquista y dictatorial, Aranguren ofrece un interesante análisis de la democracia participativa inspirada en Rousseau y de la democracia representativa liberal desde lo que denominaba ética de la alteridad, la moralización del Estado desde la ética individual o de pequeños grupos. Pero la ética de la alteridad, aunque suponga un progreso frente a la moral individualista, no basta para el establecimiento de un ordenamiento justo. Es necesaria una ética de la aliedad. Esto significa que la moralización de los comportamientos sociales ha de efectuarse, a la vez, de manera personal y de modo institucional. La moralidad ha de inscribirse, ha de institucionalizarse, hasta donde se pueda, en la estructura misma del aparato político-social.

10. Democracia como moral

A partir de los años setenta las reflexiones de Aranguren se escoran manifiestamente del lado de enfoques más acordes con la labor de un moralista crítico que de un filósofo moral teórico (a decir del propio Aranguren), preocupado por tareas específicas éticas de clarificación lógica o de fundamentación de principios éticos. Su labor consiste en someter permanentemente a evaluación ética los códigos sociales vigentes, las instituciones democráticas y las organizaciones en general, a fin de evitar la caída en la desmoralización colectiva. Se convierte así, desde el punto de vista moral, en el crítico del presente e incitador a la creación del porvenir.

³⁰ *Ibid.*, p. 164.

Aranguren reitera en distintos escritos que la democracia tiene que inventarse constantemente, no está nunca establecida, acabada; la democracia es una tarea moral, es una aspiración, es un ideal. Al igual que el *ethos* tiene que crearse y construirse en cada hombre, la democracia es una especie de *ethos* social que necesita de constante revisión, crítica y estímulo. El *ethos* personal, como vimos, se va creando por los actos realizados y por los hábitos adquiridos. La democracia como *ethos* social también tiene que irse reinventando, reconquistando, a través de los actos y hábitos comunes a los ciudadanos, es una tarea personal y colectiva que no tiene fin, como tampoco tiene fin la creación del *ethos* personal. Para que se realice la democracia, se requiere una voluntad moral en favor de la misma, pues con mucha facilidad el hombre-ciudadano se cansa de la carga de la libertad política, se aliena, se enajena en sus diversiones o negocios, en su vida privada consumista, materialista y egoísta, se despolitiza y cede su responsabilidad político-moral a otros (a la tecnocracia) a cambio del orden y de la seguridad. La democracia requiere una continua decisión de quererla, un esfuerzo; nunca puede dejar de ser lucha por la democracia. Para ello es necesario un proceso de concienciación, una extensión de la formación político-económica que permita a los ciudadanos formarse una opción política.

Según Aranguren, la democracia, antes y más profundamente que un sistema de gobierno, es un sistema de valores, que demanda una reeducación político-moral. «Junto a la concepción cínica, trágica y dramática, cabe una concepción *utópica* de la política: concepción plenamente moral, por verdaderamente *democrática*, de la política: concepción de la democracia como el final de un camino que nunca acabaremos de recorrer y que hemos de recorrer, siempre adelante; democracia como modo de ser de todos los ciudadanos. Esta concepción, no por ser utópica nos consiente “arrellanarnos confortablemente en el sillón de la utopía”, sino que, al contrario, nos demanda seguir luchando incesantemente por ella. La utopía es el espíritu de la “letra” política y, como tal, tiene que penetrar de sentido a ésta. Ninguna democracia establecida es plenamente democrática»³¹. La democracia

³¹ J. L. I. Aranguren, *La democracia establecida*, en *Obras Completas. Vol. 5*, Trotta, Madrid, 1996, p. 555. En su ensayo «Utopía y libertad», *Revista de Occidente*, 33-34 (1984) p. 23 escribe: «La utopía estrictamente dicha inventa, como dijo Ortega, ahormar la realidad del pensamiento, en vez de ajustar el pensamiento a la realidad y sustituir ésta por una imagen suya forjada por la fantasía»

es un ideal alcanzable y nunca alcanzado, marcha de la democracia y democracia en marcha, esfuerzo conjunto por la plena democratización. La democracia nunca puede dejar de ser lucha por la democracia, pues en caso contrario se destruiría a sí misma. Por eso no es suficiente la democracia parlamentaria. «Probablemente el Parlamento es una condición necesaria de una democracia, pero de ningún modo es una condición suficiente. Hay que “organizar”, junto a la *representación*, otros canales de más directa *participación*. Los partidos son sólo uno de ellos, si bien el más importante. Los sindicatos, las asociaciones profesionales y vecinales, el poder periodístico, el poder universitario, el poder editorial deben ser otros tantos cauces de participación»³². Por eso ser demócrata es un problema de educación, no de educación elitista o teórica, sino de educación moral inserta en la praxis, unida al ejercicio efectivo de la democracia. La democracia sólo se aprende *practicándola*. Lo que hace falta es querer practicarla, es decir, *quererla*. Esta voluntad de participación constituye un quehacer serio, digno del hombre y apasionante.

La idea que como intelectual ofrece Aranguren de la política es muy diferente a la que presentan los políticos profesionales. La entiende, más que nada, como moral, como cambio estructural, cultural, como actitud que empieza mucho antes del día que corresponde votar y se prolonga mucho más allá de ese acto ritual, de alguna manera siempre forzado. La democracia es entendida como una concepción de vida, como una forma de vivir que a todos incumbe y a todos implica, como una actitud moral sostenida a lo largo de la vida. Propugna, por ello, un compromiso político en todas las facetas, una «politización» de la vida que puede entenderse como una respuesta a la despolitización total que provoca el consumismo y el materialismo típicos de la sociedad del bienestar.

El hombre no sólo es estructuralmente moral, sino también político. La dimensión política del hombre (la lucha por la democracia) es parte de la dimensión moral que le es constitutiva (la creación de un *ethos*). Por tanto dirá Aranguren: «*Nulla politica sine ethica*». Con este planteamiento se puede entender perfectamente también la vinculación existente entre la moral como estructura y la democracia como moral: la condición humana es inseparablemente moral y política. Por ello es pa-

³² *Ibid.*, p. 555-556.

tente la conexión de la concepción de la democracia que sostiene Aranguren en los años setenta y ochenta, con su concepción del *ethos*, carácter moral, forma de ser que se ha ido adquiriendo en la vida con los actos y los hábitos. Si el *ethos*, la personalidad moral, es una tarea siempre inconclusa y autocrítica, como señalaba en *Ética*, veinte y treinta años después Aranguren sugiere que la forma de ser, el carácter moral requerido para nuestra sociedad es el democrático. Al igual que el *ethos*, la democracia y la forma de ser democrática no estarán nunca realizadas. La democracia, como vimos antes, es un ideal, es una utopía que se busca, es una tarea interminable. Y asimismo, la construcción del *ethos* no tiene fin, sólo acaba con la muerte. Aranguren es consciente de que la democracia supone un esfuerzo, un combate moral; al igual que el *ethos* de cada cual, supone también una tarea constante. La democracia, en esencia, no es sólo una cuestión propiamente política, estatal o institucional; sino también, y más que nada, personal. La lucha por la democracia, el compromiso individual, la forma de vida democrática, es lo que podrá sacar al hombre de la dejadez política, que es principalmente un aspecto de la dejadez moral.

La vida política es siempre, por tanto, un lugar de tensión. Por sí misma no es todavía la vida ética, pero ella toma su sentido de su ordenación a esta vida. La vida política es, por tanto, un campo de realización de la ética, aunque no sea el ámbito completo de su concretización. Pues aunque todas las fuerzas de la existencia pasan por una mediación de la vida colectiva, hay que insistir en que no hay coincidencia, recubrimiento, entre la vida colectiva y todas las demás formas de la existencia. La extrañidad de lo político radica en que es en cierto sentido una doble mediación. Por una parte es mediación entre la «naturaleza social» y la exigencia ética de la reciprocidad de las conciencias; por otra parte, en cuanto mediatiza éticamente la vida colectiva, afecta indirectamente a los otros ámbitos en los que el destino ético del hombre está en juego.

Esto es lo que explica la importancia de la política, y también lo que marca sus límites. Yo lo diría con palabras de Derrida que van en la misma línea que las de Aranguren. La democracia pertenece al

campo de la promesa, de la tarea, del porvenir, de la esperanza y no al campo de la posesión, del control, del adueñamiento: «Porque la democracia sigue estando por venir, ésta es su esencia en cuanto sigue estando: no sólo seguirá siendo indefinidamente perfectible, y en consecuencia siempre insuficiente y futura, sino que, al pertenecer al tiempo de la promesa, seguirá estando siempre, en cada uno de sus tiempos futuros, por venir; incluso cuando hay democracia, ésta no existe, no está jamás presente, sigue siendo el tema de un concepto no presentable. ¿Es posible abrirse al «ven» de una cierta democracia que no sea ya un insulto a la amistad que hemos intentado pensar más allá del esquema homofraternal y falocéntrico? ¿Cuándo estaremos preparados para una experiencia de la libertad y de la igualdad que haga la prueba respetuosa de esa amistad y que se ajusta por fin, justa más allá del derecho, es decir, que esté a la medida de su desmesura? ¡Oh, mis amigos demócratas ...!»³³.

11. El intelectual y la política

En este contexto se ha de mover la función «moralizadora» del intelectual. Aranguren recalca en muchos escritos que el intelectual de nuestra época tiene asignada una tarea ineludible, que se encuentra más vinculada con las tareas de un moralista que con las tareas de un filósofo moral en sentido estricto. La preocupación del intelectual es más social y práctica que teórica o conceptual. Esta tarea moral se debe, entre otras razones, a que la solución del problema de nuestro tiempo no es para Aranguren la política, sino la educación moral, la educación respecto a las *mores*.

La tarea del intelectual es similar a la de un reformador moral. Consiste en la progresiva moralización del código moral que encuentra vigente en su grupo social. Puesto que ninguno de los códigos morales es perfecto, la moralización consistirá en someter a crítica y revisión los principios en que se inspiran los códigos morales vigentes, así como crear nuevas pautas de comportamiento, nuevos patrones de vida. Por tanto, la tarea moralizadora que debe ejercer todo auténtico intelectual

³³J. Derrida, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998, p. 338.

desemboca en una función crítica y en una función utópica. Ambas, aunque distintas, son en definitiva morales. El intelectual será prácticamente un «censor» moral de todo aparato de poder, ya sea religioso, cultural, social, económico o político. También la misión crítica del intelectual se da a conocer con relación al funcionamiento de la democracia. Es ésta un sistema de gobierno, un procedimiento de elaboración y aprobación de leyes, de distribución y descentralización del poder, que requiere continua vigilancia.

Será al intelectual a quien le compete un control que lo convierta en vigilante de esta perspectiva política de construcción de un Estado de Justicia, porque si la democracia no es nunca algo realizado, sino que está siempre *in via*, en proceso, entonces será necesario que alguien -el intelectual- apele a su realización, oriente su progreso y esté alerta frente a cualquier tendencia al irracionalismo, dogmatismo o autoritarismo. Aranguren acuñó incluso un eslogan para marcar la función del intelectual, la tarea que consideraba suya. El intelectual es un *solidario solitario* o un *solitario solidario*. Conserva su independencia en lo político, pero se muestra solidario con las preocupaciones que inquietan a las personas, a las mayorías populares. Y al revés. Es solidario con las propuestas colectivas de justicia, pero no al precio de renegar de su criterio en aras de la eficacia a cualquier precio. Quizás esta tarea y esta misión puedan parecer un tanto grandilocuentes respecto a sus reales posibilidades de crítica y utopía, pero Aranguren insiste una y otra vez: «Es intelectual el que, ante todo, sabe escuchar lo que no se ha dicho, oír lo que se siente y, por ello, y tras ello, puede pronunciar la palabra que muchos buscaban, sin acabar de encontrarla [...] Presta su voz a los unos, es su portavoz y procura despertar con su voz la conciencia de los otros, de los enajenados, de los manipulados [...] Su misión no es política, es moral. Denuncia una sociedad de la que se siente solidariamente responsable. Ser intelectual no es lo mismo, pues, que ser “filósofo” o “ensayista” o “escritor”. Estos pueden proporcionar satisfacción a la sociedad o a grupos de la sociedad muy minoritarios y selectos. El intelectual, no. El intelectual es incómodo, es un aguafiestas, con su manía de estar diciendo siempre *no* a la injusticia»³².

³²J. I. I. Aranguren, *Memorias y esperanzas españolas*, en *Obras Completas*. Vol. 6, op. cit., p. 212.

En esta estructuración social, regida por la lógica democrática, Aranguren reivindica una participación política activa de los ciudadanos. Podríamos decir que aboga por una democracia de participación y no por una democracia de representación, que debilita (y a veces hasta anula) la viveza política de las personas. Sabe que la perfecta sociedad democrática es una utopía, pero a la vez mantiene que este anhelo debe ser un proyecto que nos guíe. Por eso en los escritos de los años 80 y 90 cada vez aparecerán más textos en este sentido, con una clara reivindicación que impugna los liderazgos: «En una sociedad constituida como perfecta democracia, democracia no sólo en cuanto régimen político, sino también democracia como moral, en la cual todos y cada uno de los ciudadanos asumieran, personal, participatoria y comunitariamente, su responsabilidad ético-política, no habría lugar para los líderes, no se sentiría su necesidad. Pero la perfecta sociedad democrática existe sólo como utopía y como vía o camino por el que, hacia una meta probablemente inalcanzable, debemos, sin embargo, avanzar»³⁵.

Incluso en los últimos tiempos su máxima más repetida es la *contestación* y la *resistencia* frente a las degradaciones de la política, frente a su profesionalización, frente a la resignación que claudica porque otra política no parece posible. «En las presentes circunstancias me inclino a pensar que la única alternativa hoy posible a un estado de ánimo de desesperanza y resignación es otra vez, como en la época en la que se dio a conocer Raimon, el decir “no”, la *contestación*, como se la llamaba en los años sesenta, pero una contestación que, careciendo por el momento de respuesta positiva —era aquella una época feliz de utopía— tiene que contentarse con expresar su oposición mediante la *resistencia* —otra palabra que vuelve— a través de los *movimientos*, a la guerra y a la política centrada en la preparación para la guerra, contra la cual todos estarían y con vistas a la cual se orienta, sin embargo, toda la acción internacional»³⁶.

³⁵ J. L. Aranguren, «La estampa de los líderes» (1982), en Id., *La izquierda, el poder y otros ensayos*, Trotta, Madrid, 2005, p. 20.

³⁶ J. L. Aranguren, «Por una izquierda neocontestataria» (1984), en Id., *La izquierda, el poder y otros ensayos*, op. cit., p. 62. Me gustaría citar en nota otro texto de este mismo libro «La crisis del intelectual, crisis de Europa» (1987), p. 106: «El intelectual solidario, moralista -moralista social- de nuestro tiempo... entra en diálogo con su base propia, la de los decepcionados de la política al uso, y cuando acierta articula los pensares y los sentires de aquellos, sus esperanzas y sus utopías».

Yo me permitiría acabar con una reflexión tan útil como necesaria en nuestras coordenadas culturales. La política sin la ética puede ser fatalmente ciega y la ética sin la política terriblemente ineficaz. Encontrar una articulación dialéctica y constante entre ambas supone un auténtico reto para el pensamiento y para la reflexión, pero sobre todo para la acción humana, porque lo que está realmente en juego no son disquisiciones teóricas, sino la estructuración humana y solidaria de nuestras sociedades. Y este juego no es de ninguna manera un juego de azar, estamos ante un juego de responsabilidad.

Bibliografía

-Libros de Aranguren (de interés filosófico)

- Obras Completas. Volumen 1: Filosofía y religión*, Ed. Trotta, Madrid, 1994: *La filosofía de Eugenio d'Ors* (1945); *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (1952); *Catolicismo, día tras día* (1955).
- Obras Completas. Volumen 2: Ética*, Ed. Trotta, Madrid, 1994: *El protestantismo y la moral* (1954); *Ética* (1958); *La ética de Ortega* (1958); *Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea* (1963); *Propuestas morales* (1983); *El buen talante* (1985); *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa* (1987).
- Obras Completas. Volumen 3: Ética y sociedad*, Ed. Trotta, Madrid, 1995: *Ética y Política* (1963); *El marxismo como moral* (1968); *Moralidades de hoy y de mañana* (1973); *Ética de la felicidad y otros lenguajes* (1988).
- Obras Completas. Volumen 4: Moral, sociología y política I*, Trotta, Madrid, 1996: *Moral y sociedad* (1966); *La juventud europea y otros ensayos* (1961).
- Obras Completas. Volumen 5: Moral, sociología y política II*, Trotta, Madrid, 1996: *La comunicación humana* (1965); *La democracia establecida* (1979).
- Obras Completas. Volumen 6: Estudios literarios y autobiográficos*, Trotta, Madrid, 1997: *Crítica y meditación* (1957); *Memorias y esperanzas españolas* (1969).

-Escritos sobre José Luis López Aranguren

- Blázquez F., *José Luis L. Aranguren. Medio siglo de la historia de España*, Ethos, Madrid, 1994, 326 p.
- Blázquez F., «José Luis L. Aranguren: cuatro etapas de una aventura intelectual», en *Religión y cultura* 129-130 (1982) 485-523 y 150 (1986) 57-78.
- Blanco A., «De lo moral a lo jurídico en Aranguren», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 23-24 (1983) 29-79.
- Bonete Perales E., «El Aranguren de los años 50. De la religión “cerrada” a la ética “abierta”», en *Revista del conocimiento* 85 (1985) 16-36.
- Bonete Perales E., *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Tecnos, Madrid, 1989, 348 p.
- Bonete Perales E., «La ética en la filosofía española del siglo XX», en Camps V. (Ed.), *Historia de la ética. Volumen 3: La ética contemporánea*, Crítica, Barcelona, 2000, pp. 386-440 (primera edición 1989).
- Carpintero H., «A visión de un moralista. J. L. Aranguren», en *Cinco aventuras españolas*, *Revista de Occidente*, Madrid, 1967, pp. 109-151.
- Casanovas Pompeu, *Per una cultura democrática: les dimensions polítiques de la moral contemporània*, Fundació Caixa, Sabadell, 1997.
- Castellet J. M., *Los escenarios de la memoria*, Anagrama, Barcelona, 1988, pp. 165-196.
- Cerezo P., «J. L. Aranguren: reformador moral en época de crisis», en *Iscgoria* 3 (1991) 80-106.

- Díaz E., «Ética social en el pensamiento de Aranguren», en *Revista de Estudios Políticos* 127 (1963) 200-221.
- Ferrater Mora J., «Aranguren» y «Temple», en *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- Guy A., *Histoire de la Philosophie espagnole*, Université de Toulouse, 1983, pp. 297-301.
- Hermida del Llano C., *José L. L. Aranguren. Estudio sobre su vida, obra y pensamiento*, Universidad Carlos III, Madrid, 1997.
- Hermida del Llano C., *Aranguren (1909-1996)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1997.
- López-Quintás A., *Filosofía española contemporánea*, B. A. C., Madrid, 1970, p. 287-297.
- Llinares J. A., «Ética y política de José Luis L. Aranguren», en *Estudios Filosóficos* 32 (1964) 139-154.
- Mermall T., «Aranguren y el papel del moralista en nuestra época», en *La retórica del humanismo*, Taurus, Madrid, 1978, p. 123-129.
- Muguerza J.- Quesada S. — Rodríguez Aramayo, R., *Ética día tras día*, Trotta, Madrid, 1991.
- Navarro y otros, *Homenaje a Aranguren*, Revista de Occidente, Madrid, 1972.
- VV. AA., *Teoría y sociedad. Homenaje al profesor Aranguren*, Ariel, Barcelona, 1970.
- VV. AA., *Retrato de José Luis L. Aranguren*, Círculo de Lectores, Madrid, 1993, 101 p.
- VV. AA., *Adiós a Aranguren*, en *Isegoría*, n° 15 (1997) (monográfico dedicado a la vida y pensamiento de J. L. L. Aranguren).