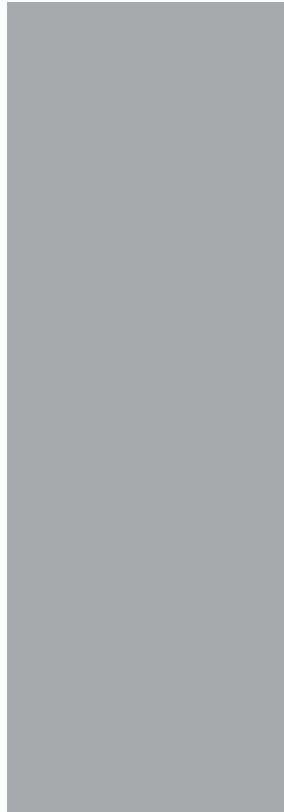


5 Estudios Varios



Aranguren: Ética y Política

Aranguren: Ethics and Politics

Elías Díaz

Catedrático emérito de la Universidad
Autónoma de Madrid
elias.diaz@uam.es

Fecha de recepción: abril 2007
Fecha de aceptación: julio 2007

PALABRAS CLAVES: radical democracy; moral democracy; history of political thought
KEYWORDS: democracia radical; democracia moral; historia del pensamiento político

Abstract.: This essay analyses the ethical and political thought of the Spanish philosopher José Luis L. Aranguren (1909-1996), by focusing specially on the writings he produced in the 80ies. These, which had not been included in his complete works, have been recently published thanks to Alfonso García Santesmases' impulse. For the author the sentence "democracy as moral" synthesises the core of Aranguren's thought. For Aranguren, the foundation of democracy lies in the notion of democracy as moral understood as unlimited commitment and social responsibility.

Resumen.: El presente artículo aborda el pensamiento moral y político del filósofo español José Luis L. Aranguren (1909-1996), centrándose especialmente en sus escritos de los años ochenta que no habían sido incluidos en sus obras completas, y que han sido publicados recientemente gracias a la iniciativa de Alfonso García Santesmases. Para el autor la sentencia "la democracia como moral" resume el pensamiento aranguriano. Para Aranguren el fundamento de la democracia es la democracia como moral, entendida en el sentido de compromiso sin reserva, de responsabilidad ante la sociedad.

Escribo estas páginas cuando han transcurrido ya diez años desde el fallecimiento del muy querido maestro y amigo, el profesor y filósofo José Luis L. Aranguren, aquel 17 de abril de 1996. Se mantuvo activo vital e intelectualmente casi hasta los que fueron sus últimos meses, bien cumplidos en esa forma los ochenta y seis años de edad: había nacido (géminis) un 9 de junio de 1909. Siempre con un talante, vocablo este tan aranguniano, de carácter crítico, autocrítico, distante, infiel, heterodoxo, libertario y democrático. En las nuevas (renovadas) reflexiones que van en estas páginas sobre sus ideas éticas y políticas, prolongando con esta ocasión otros anteriores escritos míos, incorporo asimismo sin propósitos exhaustivos algunos valiosos trabajos de buenos conocedores de aquél publicados en esta última década. De manera muy especial he tenido también en cuenta para esta moderada revisión los artículos de Aranguren, entre 1982 y 1991, no incluidos en sus Obras Completas y que Antonio García Santesmases ha editado muy recientemente¹.

La democracia como moral

Al tratar, como me propongo hacer aquí, acerca de las ideas (y praxis) políticas de José Luis L. Aranguren, recordaré que ya en otras de esas ocasiones anteriores las he sintetizado –de acuerdo en efecto con sus mejores intérpretes– con esa expresión que fue tan propia y habitual suya: la “democracia como moral”². Con tal designación creo que se alude certeramente al fundamento último, a la raíz misma de la democracia e, incluso, de la política sin más. Reenlazando de modo explícito con importantes libros

suyos de los años sesenta –especialmente *Ética y Política*, de 1963–, una vez más lo resaltaba él mismo como paradigma en el artículo de aquel título publicado en 1976:

“Así, pues –dice– el fundamento de la democracia es la democracia como moral. Moral, en tanto que compromiso sin reserva, responsabilización plena. Y moral en tanto que instancia crítica permanente, actitud crítica siempre vigilante. Crítica de todo lo establecido –añade– en tanto que establecido, lo mismo o casi lo mismo si viene de la izquierda que si viene de la derecha, porque lo establecido es lo hecho ya y no lo moral, es decir, lo que está aún por hacer, lo que es, todavía, una incumplida exigencia. Con lo cual ya vemos –concluye– que la moral que ha de servir de base a la democracia, en tanto que instancia crítica siempre tras un régimen “ideal”, es asimismo utópica”³.

Concuerdo básicamente con tal propuesta aranguriana, aún discrepando en esa ahí excesiva casi indiferenciada equidistancia suya entre “lo establecido” (en la historia o en el presente) ya lo sea tanto por la “derecha” como por la “izquierda”. Y, sobre todo (de ahí deriva lo anterior), haciendo observar que “lo establecido”, “lo hecho ya” puede no perder su cualificación de “moral” por la mera razón de existir, de tener presencia empírica y real. Hay y puede haber una moral de lo (y en lo) establecido. Me parece que hay o puede haber mayor conexión e interrelación de fondo, aunque nunca absoluta reducción e identificación, entre hechos y valores, entre lo positivo y lo moral, entre lo real y lo racional (si se me

permiten aquí estas duales aproximaciones conceptuales). También entre las categorías tan aranguianas de la moral como estructura y la moral como contenido.

En cualquier caso –volvamos a lo anterior- la democracia como moral: ésta, la coherente moral, pero no cualquier contenido moral, es así fundamento y raíz de la democracia. En consecuencia, esa concepción de la democracia como moral proporcionaría pleno sentido –búsqueda de raíces- a una que bien podemos denominar asimismo como democracia radical. También porque considero que es del todo necesario que en el lenguaje político actual se supere de modo definitivo la invadente reducción y distorsión de esos términos –radical o radicales- como sinónimos sin más de extremismo o, peor aún, de violencia y terror.

Ninguna duda sobre las constantes preocupaciones y aportaciones de Aranguren –lo cual en modo alguno implica que no puedan y deban ser ellas debatidas- sobre esas raíces y fundamentos de la democracia, sobre la democracia como moral. Fundamento moral necesario para la democracia que para nada se convierte en dogmático “fundamentalismo democrático”. Desde ahí lo que yo ahora querría destacar con mayor énfasis en estas páginas es que el filósofo de la ética (con ser ello decisivo) no se queda sólo en la afirmación de esas raíces (morales), no se conforma complaciente con la pureza de un abstracto “eticismo”, sino que su democracia radical (e integral) también se configuraba y se contrastaba en virtud de los desarrollos y de los productos (frutos) derivados de tales raíces: es decir

democracia política, con sus implicaciones sociales, económicas y culturales, entre ellas consecuentemente la democracia jurídica (Estado de Derecho) como garantía, más o menos efectiva pero siempre necesaria, para tales objetivos.

Mi “tesis”, pues, es que en (el mejor) Aranguren la siempre reivindicada democracia como moral se muestra en coherente correspondencia –es verdad que bastante más en unas etapas que en otras de su biografía –con la democracia política y la democracia jurídica, es decir con el Estado social y democrático de Derecho. Sin desconocer ambigüedades, contradicciones e infidelidades en tal “programa”, aquello es lo que especialmente me interesa resaltar en estas páginas. Con las condiciones de su propio talante personal (crítico, escéptico, cauteloso), su ética desde los años sesenta en más auténtica aproximación a Kant –como explica Pedro Cerezo-, va a configurarse también como una ética de la autonomía de la conciencia personal y del ser humano como ser de fines. Desde ahí enlazaba explícitamente con un concepto de democracia participativa, como –suelo decir yo- doble participación (en decisiones y en resultados), no sólo formal sino real dirá también con frecuencia el propio Aranguren. Y también con las exigencias nucleares del Estado social y democrático de Derecho: imperio de la ley (y de la Constitución) como expresión de la voluntad popular (autolegislación) y protección efectiva de los derechos fundamentales exigibles y exigidos por la conciencia moral personal y colectiva para la realización en cada situación social e histórica de esa dignidad

humana, de esa consideración del ser humano como ser de fines⁴.

En esta indagación sobre las ideas políticas y sociales de José Luis L. Aranguren –quiero advertir enseguida- no se trata para nada de “encasillar” su pensamiento o su acción dentro de una determinada etiqueta ideológica, menos aún de una singular adscripción partidaria. Y ello tanto en términos generales como en los relativos a la concreta circunstancia española de esos años, en la lucha contra el franquismo en sus últimas fases y, después, en la construcción de la actual democracia. Es verdad que, como más le gusta verle a Javier Muguerza, Aranguren fue siempre un disidente. Era –así al menos lo recuerdo yo- evasivo, incluso escurridizo, inconformista. Pero su disidencia (utópica en el mejor sentido) no era en modo alguno sinónimo de cualquier tipo de cómoda indefinición, neutralismo o apoliticismo en esa su filosofía (y su praxis) política. Aranguren no fue nunca, por supuesto, un intelectual “orgánico”, opción por

Mi “tesis”, pues, es que en (el mejor) Aranguren la siempre reivindicada democracia como moral se muestra en coherente correspondencia –es verdad que bastante más en unas etapas que en otras de su biografía –con la democracia política y la democracia jurídica, es decir con el Estado social y democrático de Derecho.

lo demás legítima de quien se autolimita como tal al ocupar –de manera transitoria o con alguna mayor permanencia- puestos de cierta dirección en las instituciones públicas, partidarias o estatales. Pero, como digo, eso no le conduciría jamás al “modelo” opuesto del intelectual apolítico, convenientemente despreocupado de la polis, de la ciudad, de su país y sus gentes. Aranguren fue –en el viejo, nuestro, lenguaje- un intelectual “comprometido”: ante todo, con su trabajo, su oficio, profesor siempre bien atento al pensar ajeno, muy en contacto con la realidad suya y, en especial, de los jóvenes; filósofo preocupado por saber formular las preguntas necesarias para mejor entender su tiempo, pero también atreviéndose a sugerir y a debatir con moderadas esperanzas posibles respuestas para aquellas, nunca fórmulas mágicas o definitivas de solución, sino propuestas morales para transformar –crítica y utopía- lo establecido⁵.

Ello implica no desconocer las limitaciones e imposiciones de la realidad. Así, precisamente, en su muy significativo libro de 1961 sobre la juventud europea de entonces, Aranguren lleva a cabo un detenido análisis de los principales rasgos que, según indagaciones y encuestas sociológicas de la época, realizadas en diferentes países, definen ya a aquella –adelantando rasgos que quizás también se reproducirían hoy- como escéptica, apolítica, positiva, conformista, instalada en el bienestar y en la contingencia. Pero ante esa fáctica constatación, el contrapunto crítico marcado con cautela por él –pero que de hecho ya estaba engendrándose en sus

dimensiones de fondo en lo que luego, de manera dispar, sería como símbolo “mayo del 68” –se correspondía y se potenciaría precisamente por una concepción de la política y de “la democracia tomada –dice- en ese sentido radical”. En los artículos de los años ochenta Aranguren, hablando de esos dos modelos de juventud, lamentará que los jóvenes *hippies* de los sesenta, más libertarios, progresistas y comunitarios hayan venido a ser sustituidos por los *yuppies*, ejecutivos agresivos, conservadores e individualistas, “intermediarios directos o indirectos de las grandes multinacionales”.

Pero ya entonces, en aquellos años de su más explícita evolución hacia una ética pública (social e institucional), escribe así sobre tal propuesta utópica de democracia radical y sobre el distanciamiento de ella supuestamente constatado también entre aquella juventud:

“Todo lo cual significa que si bien los jóvenes europeos no son partidarios de regímenes totalitarios, tampoco son demócratas en el sentido pleno, en el sentido fuerte de la palabra “democracia”. En efecto –sique aquél-, la democracia es gobierno por el pueblo: cada cual tiene que tomar sobre sí, en la parte que le corresponda, la tarea del gobierno. Para la mayoría de los ciudadanos esta parte consistirá en votar nada más. Sí, pero también nada menos. Es decir, sabiendo lo que se vota, votar un programa concreto de gobierno que el votante hace suyo, con el que el votante se responsabiliza” (...)

“El hombre verdaderamente demócrata toma la suerte política, igual que la per-

sonal, en sus propias manos. Sí –advierte Aranguren-, pero la democracia tomada en ese sentido radical, requiere una gran fe que es, según hemos visto ya, lo que más le falta a la joven generación. Los jóvenes están totalmente convencidos de su impotencia política”, apunta Aranguren con implicaciones que –tanto en lo que tenía de descripción fáctica como en lo que acabaría emergiendo desde el fondo- tal vez serían aún más actuales en estos últimos tiempos incluidos los comienzos del siglo XXI. Pero aquél concluía allí con su siempre abierta propuesta utópica: “Por otra parte, democracia es gobierno real por todo el pueblo. Una democracia meramente formal no es todavía una democracia, aún cuando lo parezca, si no ha establecido, como *punto de partida*, una igualdad de oportunidades para todos los que, de verdad, quieran aprovecharlas y, por ende, una democratización real de la enseñanza y un sentimiento de la cosa pública como cosa de todos. Ahora bien –no dejaba de recordarse allí-, ningún país occidental ha alcanzado ese desideratum y algunos están todavía enormemente lejos de él”⁶.

Este es el Aranguren que yo había conocido personalmente en el curso 1957-1958 como libre oyente de sus lecciones de Ética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. Todavía conservo las notas y apuntes de sus clases de ese año sobre “Ética anglosajona contemporánea” y, además, sobre “Problemas fundamentales de Ética” que enseguida serían incorporadas a esa gran obra de 1958: la moral como estructura, la moral como contenido, Aristóteles y Zubiri como esenciales

inspiradores. Mi interés hacia él, antes con la lectura de todos sus otros libros, se reafirmó allí –en sus clases y en su trato personal– con carácter todavía más definitivo. Me lo había presentado Joaquín Ruiz-Giménez, con quien algo antes había comenzado yo a trabajar en su cátedra de Filosofía del Derecho de la Universidad de Salamanca. En esta Universidad mi otro punto de referencia o polo de atracción –permítanseme estas breves digresiones personales– era, y lo sería en los años siguientes cada vez más, tanto en su faceta política como en la intelectual, el profesor Enrique Tierno Galván. En aquellos cursos y seminarios de Aranguren fue, creo, donde conocí, entre otros, a los que desde entonces fueron también amigos como Javier Muguerza, Jesús Aguirre, Pedro Cerezo, Lucio García Ortega, José Manteiga, Francisco Gracia.... Volviendo ahora a todo esto, cuando hace ya tiempo que no tenemos entre nosotros al querido maestro, evoco de entonces y después tantos recuerdos, tantas conversaciones y debates, tantas enseñanzas transmitidas por él sin engolamiento alguno, como sin querer, con aquel tono suave y amable escepticismo suyo. Para todo contábamos con Aranguren, incluso para disentir. Y así hasta el final, hasta casi sus últimos momentos⁷.

Su influencia, su huella, ha sido y es profunda y muy positiva en la España contemporánea. Puede decirse que para varias generaciones de estudiantes y de ciudadanos, para muchos de nosotros y, desde luego, para quien esto escribe, José Luis L. Aranguren y Enrique Tierno Galván fueron –junto a otros y en otros ámbitos no “ma-

drileños”– dos de los grandes maestros de la Universidad española durante, bajo y contra el régimen franquista; y también después, en la construcción de la actual democracia. Maestros en la dignificación por ellos de la vida intelectual y académica, amigos que nos ayudaron a acercarnos a sus saberes e inteligencia, hombres que constituyeron ejemplo ético de ciudadanía en su lucha contra la dictadura, contra todos los dogmatismos y las injustas discriminaciones, por la libertad, la paz y la razón. Con no pocos rasgos comunes, personales e intelectuales, otros disímiles –Aranguren cristiano, procedente del bando vencedor en la guerra civil, más preocupado por la ética, Tierno Galván agnóstico, compañero de los vencidos, con mayor vocación política– pero siempre pendientes uno del otro, mirándose de reojo, y con cierta compleja rivalidad (competitividad), alternando protagonismo/antagonismo, convergentes sin embargo en lo fundamental⁸.

Pero no son, no pretenden ser, estas páginas más de ahora una revisión o un resumen sistemático de la entera obra filosófica o de todos los aspectos o dimensiones de la biografía intelectual de Aranguren. Dejo ya para otros esa necesaria tarea, tal vez para futuros y con mayor distanciamiento más jóvenes estudiosos, siempre con apoyo desde luego en los trabajos ya publicados, y aquí recordados, de otros valiosos filósofos e interpretes. Estas reflexiones quieren ser únicamente una aproximación a todo ello, a modo de notas de lectura, para la consideración de algunos caracteres fundamentales de su filosofía política (la democracia como moral y la democracia radical) apro-

vechando también la reciente disponibilidad de nuevos estudios sobre él y de sus *Obras completas*⁹. En esta perspectiva lo que más quiero aquí subrayar es que dicha filosofía política adquiere su perfil más coherente y definido a partir, con relevancia muy básica, de su ya mencionado libro de 1963, *Ética y política*.

Puede decirse, en efecto, que esa obra y esa fecha de 1963 expresan en su pensamiento, el paso desde una ética de carácter más individual y de raíz metafísica e, incluso, religiosa a una ética con relevancia más social y política, sin dejar de ser nunca en él la ética una cuestión prioritaria e irrenunciablemente personal. Ahí, en ese tiempo, incidiría asimismo la ya referida evolución y más auténtica aproximación a Kant resalada por Pedro Cerezo. En la biografía de Aranguren se marcaría así la diferencia, sin reduccionismos unilaterales, entre los años cincuenta (su *Ética*, de 1958) y los años sesenta en los que radicarían (de 1963 a 1973), muy significativamente, esta *Ética y política*, de 1963, pero también del mismo año *Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea* y, después, *Lo que sabemos de moral*, de 1967, *El marxismo como moral*, de 1968, y *Moralidades de hoy y de mañana*, de 1973. Sus posiciones, se ha hecho notar, están realmente muy cercanas por entonces a la socialdemocracia o, si se prefiere, al socialismo democrático. Después, en la experiencia americana californiana, el perfil –me parece– es más libertario, políticamente menos institucional, más atraído por la acción de los movimientos sociales ante los nuevos problemas de la sociedad civil. Y ese dualismo estará ya

presente en él hasta el final. En esta visión de conjunto me parece oportuno resaltar que, junto a textos más o menos intermitentes de los años setenta y ochenta –que forman parte de libros como España: *una meditación política* (1983), *Ética de la felicidad y otros lenguajes* (1988) y, últimamente, *La izquierda, el poder y otros ensayos* (2005)–, tal vez sea en su conferencia de 1985 en el palacio del Congreso de los Diputados, a invitación de su entonces Presidente el profesor Gregorio Peces Barba, (*La actitud ética y la actitud política*), donde de modo más coherente y ecuánime se prolonga y sintetiza aquella filosofía que se identifica en esta concepción, aquí destacada, de la democracia como moral base de la democracia política y de la democracia jurídica (Estado de Derecho).

Para avanzar y ahondar hoy debidamente en el pensamiento de Aranguren, en su ética, en su filosofía, en su *êthos*, en su talento y, en definitiva, en su actitud teórica y práctica en la España de todos estos difíciles y complicados tiempos, me parece necesario completar estas notas mías con la lectura de –junto a los ya citados– algunos otros trabajos de esta última década sobre aquél, que me parecen de alto interés: así, el de Pedro Cerezo, *Lecturas y contralecturas del catolicismo* (“Saber/leer”, núm. 83, Marzo 1995) y el de Javier Muguerza, *El viaje ético de Aranguren. El nacimiento de la ética filosófica en España* (“El País”, 4 de Marzo de 1995); ambos son profundos conocedores y autores de sugerentes estudios sobre la obra y la personalidad del común maestro. Y desde luego que, junto a diferentes exposiciones y análisis de con-

junto como, entre otros, los de José Luis Abellán, Josep María Castellet, Alain Guy, José Carlos Mainer, Pedro Ribas, Thomas Mermall, Santos Juliá, Jordi Gracia o yo mismo sobre el pensamiento contemporáneo en nuestro país, convendrá asimismo tener en cuenta los más específicos libros de Enrique Bonete, *Aranguren: la ética entre la religión y la política* (1989) y de Feliciano Blázquez, *José Luis L. Aranguren. Medio siglo de la Historia de España* (1994). Todo este “material” servirá ahora, con mayores o menores discrepancias, para mejor comprender la actitud (crítica) del intelectual Aranguren sobre esa realidad (social) que es la política, así como sobre las vías de su enjuiciamiento ético. Y en este análisis valdrían y serían, creo, de utilidad –evitando el aislamiento y la desconsideración de nuestra filosofía– los oportunos parangones incluso con el último Rawls o el último Habermas¹⁰.

La función moral del Estado. Ética de la aliedad y Estado de justicia

Con objeto de profundizar y especificar con alguna mayor precisión en esta caracterización general de la filosofía política y ética de Aranguren, me parece necesario establecer aquí –en perspectiva diacrónica– una más concreta y detallada síntesis de la evolución que, dentro siempre de ese conjunto marco identificador, cabe diferenciar en aquella. Hubo cambios en él a lo largo del tiempo pero con su propia coherencia interna: es decir, según sus palabras, “no ser lo mismo pero ser el mismo”. Señalo así, nunca con rígidos límites de fechas, ni acotamientos comunicados, varias principales etapas

en esa biografía personal e intelectual: dentro de ellas, hay –creo– base para diversificar en esta segunda parte de mi escrito hasta mediados de los años sesenta y en la tercera ya desde entonces hasta el final.

José Luis L. Aranguren había nacido, ya se ha recordado aquí, en 1909 un nueve de junio. Cumplía, pues, veintidós años cuando llega la República en 1931 y termina sus estudios de Licenciatura en Derecho en la Universidad de Madrid; veintisiete años cuando se produce la sublevación militar en 1936 y concluye sus estudios de Licenciatura en Filosofía y Letras en esa misma Universidad; treinta años cuando en 1939 finaliza la guerra civil; treinta y seis ya cuando se da conocer con su primer libro publicado que lo será sobre Eugenio D’Ors en 1945, fecha cierre de la inicial etapa (1909-1945) de su biografía¹¹.

La verdad es que sorprende –y no hay porqué ocultarlo– la escasa, prácticamente nula participación ni presencia, casi ni siquiera inquietud, del Aranguren universitario en los decisivos y graves acontecimientos políticos, históricos, en la España de todos esos años, tiempos además de muy alto protagonismo de la juventud de uno u otro signo. En alguno de nuestros encuentros y coloquios, recuerdo, me permití interrogarle públicamente sobre ello. Y también sorprende lo muy poco que, después, el Aranguren maduro se cuestionó, o simplemente, se explicó acerca de tan inhibitoria actitud. Se le ve siempre construyéndose “refugios” (en los libros, en la vida privada, en el fervor religioso sobre todo) como defensa frente a aquella realidad de

la que se sentía ajeno, lejano. Evocando aquellos tiempos juveniles, en la ya citada conversación de 1993 con Javier Muguerza a la demanda de éste “¿Carecía totalmente de inquietudes políticas?”, Aranguren contestará:

“No me apasionaba la política, para ser más exactos. Mi padre era un hombre de derechas, pero de temperamento liberal. No me escandalizó excesivamente la Dictadura de Primo de Rivera, pero tampoco a pesar de ser monárquico, la instauración de la República” (...) “Pero mis inquietudes políticas no pasaban de ahí”. Cuando comienza la guerra civil “superado –comenta– el estupor inicial” (Aranguren, veintisiete años, se confiesa mal informado o poco clarividente de lo que se venía encima), reacciona “con la convicción de que no me podía identificar –dice– con ninguno de los dos bandos. También en esto mi actitud –añade– seguía siendo orteguiana. ¿Qué hizo Ortega, en efecto, sino callar y marcharse del país?”

Pero Aranguren de hecho estuvo en (¿con?) el bando nacional: movilizado allí, vivió la guerra (conductor de ambulancia, pasivo soldado artillero, después enfermo en un hospital, finalmente en servicios auxiliares) como un lento tiempo de aislamiento, de lectura, de reflexión y “ensimismamiento”

(...) “La guerra, para mí, supuso una especie de retiro espiritual, que se prolongaría en la inmediata postguerra” (...), largos tiempos en los cuales –señala– “se acentuaron mis preocupaciones filosóficas, dobladas

con una fuerte intensidad de preocupaciones religiosas” (...) “Eso significaron para mí los años de la guerra y los inmediatamente siguientes, años de recogimiento. Imagino que era mi manera de digerirla y de sobreponerme a ella”. Con todo no deja de recordar Aranguren: “A pesar de ello, siempre me he vanagloriado de no haber contribuido a derramar una sola gota de sangre de ningún compatriota”.

Como en tantos otros, el factor religioso fue determinante en el Aranguren de esos años bélicos y posbélicos. Así lo manifestará él insistentemente:

“Para mi también, aunque me duela, fue la guerra civil un acontecimiento decisivo: produjo en mí un fervor que nunca más he vuelto a sentir con tal intensidad. No precisamente fervor bélico, sino fervor religioso”¹².

Precisamente en esa estela espiritual intimista de Aranguren durante la guerra y la postguerra, en esos años posteriores origen público de su itinerario intelectual (desde 1945 a 1955, segunda etapa) fue así, en efecto, el tema religioso no sólo “el más abundante, reiterativo y característico” sino también –apunta Pedro Cerezo– “la clave inspiradora central de toda su obra. Para Aranguren –añade aquél–, la religión constituye, de forma positiva o defectiva, el suelo más profundo y originario de la experiencia humana”. A lo largo de su vida volverán siempre las reflexiones constantes e intermitentes sobre religión, cristianismo y catolicismo. Pero, frente al dogmático y totalitario nacionalcatolicismo de la España de la postguerra, se trataría en él siempre de una

religiosidad vivida con una mayor profundidad y sensibilidad (ahí su lectura y escritos sobre San Juan de la Cruz), así como con un espíritu de apertura, de crítica y de contenida heterodoxia. Eran actitudes que en su evolución posterior podrían adscribirse desde una perspectiva política (aunque no fuese ese su directo interés) en el entorno del denominado catolicismo (cristianismo) progresista y liberal¹³. Junto a esas obras, un cierto despegue político se muestra ya asimismo en su artículo de 1953 sobre *La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración*, reunido después con otros trabajos en su obra expresiva de tal distanciamiento *Crítica y meditación* (Madrid, Taurus, 1957).

Con todo, ese paso más político sólo se dará ya con total claridad (tercera y fundamental etapa) entre 1955 y 1965, fructífero tiempo como catedrático de Ética y Sociología en la Universidad de Madrid. Junto con Tierno Galván, ya se ha señalado, fueron dos de los (no únicos) intelectuales españoles de mayor prestigio e influencia entre los estudiantes universitarios y los jóvenes

Ética y política, su libro inaugural y más representativo de este tiempo de mayor compromiso público de aquél, de más explícita preocupación política y social, de más directo acercamiento a los sectores y grupos de oposición democrática a la dictadura, aparece en los primeros meses de 1963

profesores de la época. Tal vez habría que remarcar que en ese sentido la influencia fue también recíproca en relación con estos y al propio tiempo, aunque sólo fuera como reactivo mutuo, entre ellos dos. Fue nombrado en 1955 y expulsado por el régimen franquista en 1965. A su vez son éstos los años, primera mitad de ese decisivo biográfico decenio, que Javier Muguerza registra con buenas razones como los del “nacimiento de la ética filosófica en España”. Constata así éste:

“Aunque en la obra de Unamuno, Ortega o Zubiri no faltan, desde luego, preocupaciones de índole ética -a estos nombres de Muguerza yo ahora añadiría, por lo menos, los de Julián Besteiro o Fernando de los Ríos-, la ética no había sido expresamente tematizada en nuestra filosofía clásica reciente hasta que un seguidor de todos ellos como José Luis Aranguren comenzó a hacerlo a mediados de los cincuenta”¹⁴.

Sobre estas bases teóricas y en estas condiciones inciden los escritos de ética social y filosofía política que, potenciando esos rasgos aperturistas e implicándose ya de modo dispar en toda su obra posterior, surgen con fuerza crítica en Aranguren al final de los años cincuenta y, con mayor claridad y decisión, desde el comienzo mismo de los sesenta. Es ésta, a mi juicio, la etapa fundamental en la que vendría a culminar de modo coherente esa evolución anterior de su pensamiento. Y creo que en esa evolución de Aranguren influyó de manera decisiva el contacto crítico diario con los politizados estudiantes de entonces. (Algo que

–dejo anotado aquí- al quedar, fuera de la Universidad, le faltaría con resultados negativos a, por ejemplo, Julián Marías). Como ya señalé páginas atrás, *Ética y política*, su libro inaugural y más representativo de este tiempo de mayor compromiso público de aquél, de más explícita preocupación política y social, de más directo acercamiento a los sectores y grupos de oposición democrática a la dictadura, aparece en los primeros meses de 1963. Sus precedentes, él mismo los recuerda en el Prólogo, estaban ya en sus cursos y artículos desde 1960-1961; y también señala allí que “como resumen del sentido final del presente libro puede ser considerado el librito *Ética social y función moral del Estado*, número uno de la Colección de Conferencias del Ateneo de La Laguna”. En efecto, en esta ya antes recordada intervención y publicación -su título y su contenido no pueden ser más expresivos- estaban ya adelantadas, incluso textualmente, las ideas básicas de la que es, sin duda, su obra más “estatalista”, pero de un Estado que (frente al de la dictadura imperante) habría de ser formal y realmente democrático. Son estas las posiciones que antes se han señalado como, en efecto, muy próximas a la socialdemocracia o, quizás mejor (en ese tiempo se diferenciaba más), al socialismo democrático.

Cercanía cronológica pero muy significativas diferencias, pues, con la fase y actitud anterior de Aranguren (años cincuenta, segunda etapa) que lo era todavía de menor aprecio hacia la reflexión propiamente política. Había sido ésta una actitud de distanciamiento político que -puede hacerse ob-

servar- más adelante habrá en algún modo de reaparecer en él, aunque con diferentes implicaciones y tal vez con más llamativa que prevalente o excluyente permanencia. Después, ya lo veremos, lo hará en forma, no siempre muy equilibrada, de una mucho mayor estima libertaria –“tentación ácrata”- hacia los espacios pre, pos y parapolíticos (y los movimientos sociales alternativos, pacifistas, feministas, ecologistas, etc.) que hacia las con frecuencia denostadas instituciones jurídicas y políticas de la democracia representativa. A ella aludiré posteriormente en una supuesta cuarta etapa –etapa californiana- de los años setenta. En relación con *Ética y política*, Feliciano Blázquez subraya que “el libro enlaza directamente con el de *Ética*, pero cambia el acento, que se desplaza ahora, de la ética individual a la reflexión política, no desde la afiliación partidista -añade aquél-, sino desde el distanciamiento del intelectual que no ha sentido jamás en su vida (son palabras del propio Aranguren) la menor apetencia política”. Reenvío aquí de nuevo a lo antes bien señalado por Pedro Cerezo: la mayor y más auténtica aproximación de Aranguren a Kant.

Como síntesis orientativa, no reduccionista, yo insistiría en que *Ética y política*, y los mejores trabajos concordantes con él, van más en su pensamiento de esos años setenta en una dirección socialdemócrata o socialista democrática: así, ética de la aliedad, “intervencionismo ético del Estado”, democratización económico-social, Estado de Derecho como Estado de justicia, etc. A diferencia de ello, en algunos de esos otros escritos suyos posteriores, años setenta,

parece condescenderse en mayor medida, como digo, con la que es -escribe- “la tentación más propia del intelectual, y del filósofo moderno”, la que él mismo califica como “la tentación ácrata”¹⁵.

En efecto, en *Ética y Política*, obra central suya, lo que de manera fundamental Aranguren se propone -en él era una nueva perspectiva- es resaltar el papel de la política y, más aún, de su dimensión institucional, del Estado. Para ello, sus análisis van a avanzar y profundizar en la correlación entre los diversos “modos” de la ética moderna -por él caracterizados respectivamente como ética individualista, ética de la alteridad, ética de la aliedad- y las posibles/reales formas del Estado actual: éstas, a veces no sin ciertas contradicciones (cfr. por ejemplo, p. 141 y 195), se vienen a diferenciar según su menor o mayor grado de “intervencionismo” a la hora de configurar (incluso moralmente) la sociedad. Estarían ahí, en esa graduación de menor a mayor presencia y con terminología en ocasiones imprecisa, el Estado liberal abstencionista, el Estado de Derecho, el Welfare State, el Estado totalitario y lo que Aranguren propone finalmente como utopía, el Estado de justicia que básicamente se acercaría -creo- al por mí denominado desde aquellos mismos tiempos como Estado democrático de Derecho.

Señalaba así Aranguren hablando de la ética de la individualidad:

“La experiencia histórica del liberalismo económico y de un capitalismo sin trabas ha mostrado -dice- la radical

insuficiencia de esta ética y de este derecho para el buen ordenamiento social. La reacción natural contra su constitutivo individualismo ha consistido en lo que suele llamarse -señala aquél- ética social. Pero por ética social -añade- pueden y deben entenderse dos cosas diferentes”: la ética de la alteridad y la ética de la aliedad. Aún diferenciándola de la moral individualista, también “la moral de la alteridad pretende la moralización de la sociedad desde lo ético-personal, fiándola puramente al sentido social de los individuos”, aunque sean ya no aisladamente, individualmente, sino organizados en grupos sociales.

Por ello señala, de manera explícita el propio Aranguren:

“Hasta aquí no se trata más que de una eticidad negativa o restrictiva por parte del Estado”. Ante ello y sus deficiencias, continúa aquél: “la justicia como virtud o actitud personal, el derecho como establecimiento de relaciones restrictivas formales y, en una palabra, una ética de la pura alteridad, aunque supongan un progreso frente a la moral individualista tampoco bastan (...) Desembocamos así -remarcará con decisión- en el plano de la aliedad, que es el plano de las estructuras sociales objetivas y en el de la exigencia de una eticidad positiva y no meramente restrictiva o negativa por parte del Estado”.

Tras la ya mencionada aproximación a Kant, algunos han podido ver aquí en Aranguren un eco, siempre democrático, también de la hegeliana *Sittlichkeit*, más allá de la insuficiente *Moralität*. Pero es

verdad que aquél no simpatizaba mucho con Hegel.

Con todo, paso progresivo del alter (ética de la alteridad) al alius (ética de la aliedad) en cuanto asimismo proceso de mayor “cobertura” ética y política en intervención tanto cualitativa como cuantitativa. Pero esa mayor intervención estatal institucional –advertía con plena razón nuestro maestro- esa ética de la aliedad a lo que estaba dando lugar, a lo que de hecho estaba conduciendo en ese tiempo, era a dos formas rechazables (por diferentes razones y, desde luego, con muy diferente intensidad) de lo que denomina “institucionalización técnica de lo moral: el Estado totalitario comunista, que es –dice- la institucionalización total, sin residuo alguno, de lo ético; y el Welfare State o Sociedad del bienestar, que es la institucionalización de lo ético-social”. Sobre este, entre otras críticas, apuntaba Aranguren:

“El Welfare State o Estado de bienestar no es totalitario, puesto que no pretende absorber la vida entera, ni se impone por la coacción y la violencia. Es en cambio manipulador del ciudadano al que, como contrapartida de su sometimiento a la manipulación, le garantiza el bienestar, la abundancia y el bienestar” (esa garantía –pág. 298- no con carácter universal, habría siempre que recordar). Añade así aquél desde su perspectiva: “El mayor inconveniente del Welfare State es el aflojamiento de la tensión moral. El modelo del “consumidor satisfecho” –aquí Aranguren cita expresamente a Tierno Galván- es más materialista que el modelo marxista del “proletario revolucionario”, ya que este ha de luchar, con generosidad

y espíritu de solidaridad, con “amor al lejano”, como diría Nietzsche, por un futuro mejor, que él personalmente, tal vez no lleque a alcanzar”.

Rechazados esos dos modelos fácticos entonces realmente existentes, el comunismo totalitario y el capitalista *Estado del bienestar* (hoy ya sólo nos quedaría, incluso sacralizado pero desigualmente degradado, éste), lo que Aranguren va a proponer como utopía es un denominado por él *Estado de justicia* que:

“el viejo Estado de Derecho –leemos- sin dejar de seguir siéndolo, tendrá que constituirse en Estado de justicia, que justamente para hacer posible el acceso de todos los ciudadanos al bien común material, a la democracia real y a la libertad, –subraya aquél- tendrá que organizar la producción y tendrá que organizar también la democracia y la libertad. La tendencia actual –dice- al socialismo en el plano económico, cualquiera que sean el grado cuantitativo y el carácter estatificado o no de este socialismo –señala Aranguren-, 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. Asimismo la atención preferente a los servicios públicos sobre el egoísmo del arbitrario consumo privado, y el intervencionismo ético del Estado son indispensables”. Conclusión, por tanto, de Aranguren en esa utopía de un Estado de Derecho como Estado de

justicia y como nuevo humanismo: “La moralización social ha de efectuarse a la vez, por modo personal y por modo institucional. Renunciar a la función ético-personal en la moralidad social sería desconocer que la ética entera es primariamente personal, que los actos y las virtudes, los deberes y los sentimientos morales, la conciencia y la responsabilidad conciernen a las únicas personas realmente existentes que son las individuales. Pero –advierte aquí– las personas individuales son impotentes frente al Leviatán del Estado y frente a los poderosos grupos de presión que están tras él; y por eso la moralidad ha de inscribirse, institucionalizándola hasta donde se pueda, en la estructura misma del aparato político-social.”⁶

Hay, como vemos, en Aranguren en esos primeros años sesenta, de manera exponencial en esta su obra *Ética y Política*, de 1963 (de ahí que me haya detenido con mayor amplitud en algunos de sus textos), pero también en otros trabajos de esos momentos, un mayor reconocimiento, pues, de la función de la política y, como digo, de la política institucional: es decir del Estado y de su función incluso moral, en aproximación a los mejores postulados del socialismo democrático. Esa actitud ética y ese reconocimiento político, es verdad, van a estar ya siempre presentes en él, a pesar de la prevalencia de alguna posterior delectación suya en esa que califica como “tentación ácrata” del intelectual. De ahí sus, a veces extralimitadas, críticas al modelo institucional de la democracia política, incluso –como era el caso de España después de 1975– cuando aquella todavía estaba en vías de inicial

implantación. Hablaré algo más sobre ello, como ya indiqué, en la tercera parte de estas páginas.

En aquellos viejos tiempos, años sesenta, me ocupé yo por extenso y en detalle de esas y otras obras políticas (de teoría y filosofía política) de Aranguren, destacando algunas de estas ideas y propuestas que me parecían fundamentales para un necesario desarrollo posterior: así –varios de estos trabajos míos ya han sido mencionados aquí–, en mi artículo de 1963 *Ética social en el pensamiento de Aranguren* y, sobre todo, en los libros *Estado de Derecho y sociedad democrática* (Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1966) y *Notas para una historia del pensamiento español actual* (en la misma casa editora, en 1974). A ellos reenvío para testificar y “textificar” con mayor amplitud sobre estas abreviadas anotaciones descriptivas y prescriptivas que hago ahora. Y también me permitiría recordar que en mi libro mucho más reciente –y muy relacionado con estos temas– *Ética contra política. Los intelectuales y el poder* (Centro de Estudios Constitucionales, 1990), el apartado II, 3 sobre “El nuevo pacto social, instituciones políticas y movimientos sociales”, se dedicaba precisamente a argumentar y a propugnar la no incompatibilidad, al contrario la necesaria y fructífera complementariedad, la homogeneización crítica, de esas dos dimensiones de la realidad política y, correlativamente, de esas dos posiciones reconocidas allí como socialdemócratas y libertarias.

La tentación ácrata. El intelectual y el político

Resultará evidente para el lector que es por estas vías de dinámica coordinación, y creo que

no sin buenas razones, por las que en definitiva yo preferiría llevar e interpretar -a pesar de todo- al mejor Aranguren para esa tarea inacabable que exige la construcción y la, siempre abierta, reconstrucción de la democracia. Él, hasta el final, también lo dirá expresamente así -ya lo veremos- aunque reconozcamos que congraciándose asimismo, en excesivas ocasiones, con esa reiterada proclividad ácrata, connatural a su talante inconformista, crítico, de un trasfondo radical con frecuencia escéptico, suspicaz, receloso y desencantado: “amarguren”, le motejaba la derecha cínica y/o hedonista en aquellos tiempos del franquismo.

Pero, como digo, habría también -me parece- un Aranguren más cercano a ese talante personal y político de carácter libertario en el tiempo posterior a su expulsión de la Universidad Complutense, en 1965: años como profesor en varias Universidades norteamericanas (especialmente en Santa Bárbara, California, como profesor permanente de 1969 a 1977), aunque siguiera pasando también largas temporadas en nuestro país. Estos años californianos nos mostrarían -dentro siempre de aquel general contexto democrático- un Aranguren más utópico, más libertario, permítaseme esta calificación, menos institucional, más volcado a algunos de los problemas de la sociedad civil (juventud, erotismo, feminismo, comunicación, etc.) mucho más crítico con la sociedad política. Es una cuarta etapa que, creo, puede diferenciarse en su biografía desde esos años finales de los sesenta, después de 1965 en cualquier caso, hasta finales de los setenta (repuesto en 1976 en su cátedra de la Universidad de

Madrid) y no sé si con mayor claridad hasta 1982 con el triunfo electoral del partido socialista. Antonio García Santesmases, en interpretación sugerente y a tomar en necesaria consideración, ve más bien al Aranguren de esos años -entre América y España- como cercano a la “nueva izquierda” de tanto auge en aquellos tiempos -el 68 como símbolo- en Europa pero asimismo de manera muy especial precisamente en los “campus” de las Universidades californianas: ahí estaría la influencia de Marcuse, a quien Aranguren trató allí personalmente y, al parecer, con buena química entre ambos¹⁷.

Queda campo abierto para la lectura y reinterpretación contextual de los numerosos artículos (algunos de ellos ya reunidos en libros) que Aranguren publicó por entonces. De manera muy principal el ya mencionado (en nota) al inicio de estas páginas. Allí, en su penetrante presentación, Antonio García Santesmases resalta esa constante tensión aranguniana entre la democracia establecida y la democracia moral, entre utopía y realidad, entre los nuevos movimientos sociales (pacifistas, ecologistas, feministas, etc) y las instituciones jurídico-políticas, en definitiva entre ética y política. Sin prescindir de ninguna de las dos dimensiones “Aranguren oscilaba” -puntualiza aquél- aunque siempre reivindicando la crítica ética y “una moderada pero firme desidencia”. Bien desde perspectivas más flexiblemente libertarias o bien más cercanas a esa “nueva izquierda” -pero ésta era más marxista y él no lo era-, por lo demás también con relaciones problemáticas entre ambas, lo que en cualquier caso hay -creo-

en aquél en ese tiempo californiano (que se prolonga a los inicios consensuales de la transición y la Constitución) es una actitud de amplio desapego hacia la política, y en especial hacia la política institucional, partidos políticos, Parlamento etc.¹⁸

Me parece con todo ello que no anda desacertado Enrique Bonete –aunque haya en él algún desajuste de fechas y de implicaciones- cuando, a propósito de estas mencionadas evoluciones de Aranguren, señala que en los escritos últimos de índole socio-política de aquél

“queda –dice- olvidado el programa de la ética de la aliedad defendido en *Ética y política* (1963) y se vuelve de alguna manera a la consideración más personal de la ética” (...), o sea “el ale-

Hay, como vemos, en Aranguren en esos primeros años sesenta, de manera exponencial en esta su obra *Ética y Política*, de 1963 (de ahí que me haya detenido con mayor amplitud en algunos de sus textos), pero también en otros trabajos de esos momentos, un mayor reconocimiento, pues, de la función de la política y, como digo, de la política institucional: es decir del Estado y de su función incluso moral, en aproximación a los mejores postulados del socialismo democrático

jamiento, o mejor dicho, la evolución de Aranguren, al no volver a plantear el tema de la ética de la aliedad que posibilita un Estado de Justicia”.

El buen, recordado, maestro contesta allí mismo (en el Epílogo) de manera -creo- no muy convincente, aduciendo que no hay “olvido” de la ética de la aliedad sino sólo postergación en su tratamiento por considerarlo un tema “más jurídico y ético administrativo (en la más amplia acepción del término <<administración>>) que estrictamente ético”¹⁹. Pero ello en cualquier caso -haría observar yo- sería explícita muestra de esa su mayor despreocupación libertaria por la institucionalización de la democracia (degradada por él esa ética a mera administración) o de sus menores exigencias, autoexigencias, de rigor en este campo de investigación.

Consciente (¡como no!), de la situación, el fiel, no acrítico, discípulo que es Javier Muguerza invoca allí mismo pero elevándolo a categoría un muy legítimo derecho a la infidelidad²⁰: “Mas aún -escribe aquél-, el propio Aranguren ha jugado a veces a minimizar esa coherencia, mostrándose dispuesto a asumir sus contradicciones y hasta declarándose <<infiel>> a si mismo”²¹. No obstante, enseguida destaca, y concuerdo plenamente con él, “la fidelidad básica de Aranguren a una serie de posiciones e incluso una perseverante tenacidad en la adhesión que les prodiga”. Recordemos: no ser (siempre necesariamente) lo mismo, pero, a pesar de todo, seguir siendo el mismo. Fidelidad (o lealtad) básica -por resumirlo con las palabras que en momentos todavía no muy lejanos y muy emotivos (polémica

sobre el terrorismo de Estado) tuvo que volver a recordar nuestro común maestro- en su “pasión por la libertad” y en su “afán de luchar en defensa de los derechos humanos”. Sólo en circunstancias de tan interesada confusión y tan malévola perversión como las que se estaban viviendo en esos tiempos (1995-1996) de acoso total desde la derecha al agotado gobierno socialista, pudo encontrar eco y acogida la absurda pero cruel idea de que el ácrata-libertario Aranguren, el ácido crítico de las instituciones, fuera a venir a sus ochenta y seis años a querer culminar su vida intelectual y su esforzada tarea ética de siempre nada menos que con la defensa y justificación de la trama terrorista de los GAL. Como mínimo, algo grave tuvo que fallar en la comunicación -fácil de salvarse con adecuado conocimiento y buena fe- en tiempos tan fanática y “científicamente” comunicadores²². Dije entonces y lo subrayo ahora que si Aranguren -que me perdone- no aprobaba al Estado ni cuando lo hacía bien, mucho menos iba a hacerlo cuando se le acusaba (al Estado) de hacerlo mal. Y de que el terror, la violencia, el terrorismo de unos u otros es, para Aranguren, un mal, un gran mal, de eso -que hay mil testimonios escritos suyos- no me queda la menor duda. Por cierto que (aún a riesgo, seguro, de autocitarme en exceso) no renunció a poner en relación algunas de las reacciones frente a Aranguren que, a propósito de esa polémica, denunciaba Javier Muguerza en su artículo *Un retrato moral de nuestra sociedad* (“El País”, 20 de agosto de 1995), con las que no hace mucho se manifestaron en Italia en ocasión formalmente similar frente a Norberto Bobbio²³.

No voy a demorarme mucho aquí, en esta “tan animosamente juvenil” etapa de Aranguren (a la búsqueda quizás de una juventud no vivida en aquella negra España guerracivilista), ni tampoco sobre sus hipotéticas caídas en esa mencionada “tentación ácrata”. Reconozco por lo demás que posiblemente los auténticos anarquistas nos corregirían con razón a los dos por el abuso de esta terminología. Quizás todo habría quedado para aquél en un cierto culto a la contracultura de la época o en una fácil empatía con la entonces “gauche divine”. Pero, bajo uno u otro rótulo, podrían y deberían -creo- suscitarse algunas reservas y formularse algunas críticas (el problema es sobre todo de tan rotunda insistencia) en cuanto a la desproporción en ese tiempo de sus, incluso justificados, reproches a las instituciones jurídico-políticas de la democracia representativa -hasta la complacencia y deleite en sus reprobaciones- comparada con la mayor comprensión, lenidad o mucho menor severidad mostrada -a veces muy poco mostrada- ante otras instancias y otros muy fuertes poderes sociales, económicos, mediáticos, etc.²⁴.

Estos años californianos nos mostrarían –dentro siempre de aquel general contexto democrático- un Aranguren más utópico, más libertario, permítaseme esta calificación, menos institucional, más volcado a algunos de los problemas de la sociedad civil (juventud, erotismo, feminismo, comunicación, etc.) mucho más crítico con la sociedad política.

Es verdad –como recalca siempre Aranguren– que el poder derecha, que la izquierda se desliza en mayor o menor medida hacia la derecha (o al centro derecha) cuando deja de ser oposición y llega al gobierno. Pero creo que, con demasiada frecuencia, aquél exagera en ese proceso y tiende a relativizar en exceso la distancia, la diferencia, que aún con esas implicaciones sigue existiendo en todos los órdenes (cultural, civil, político, social, económico) entre aquellas dos genéricas alternativas. Desde ahí, pienso que Aranguren en sus críticas a esa izquierda moderada propende, a su vez, a minimizar u olvidarse de los riesgos y los efectos de esa derecha en nuestro tiempo realmente existente, derecha no raramente fundamentalista, reaccionaria y ultraconservadora: todo ello en él a pesar paradójicamente de su constante negativa referencia global al poder imperial norteamericano. Escribía así aquél en 1990 precisamente en un extenso artículo sobre “Moral española de la democracia (1976-1990)”:

“La crisis ideológica del marxismo, primero, el aburguesamiento del proletariado al que ya hemos hecho referencia, a continuación, la pérdida de vigencia del socialismo en Occidente, después, y finalmente el derrumbamiento del llamado socialismo real han determinado –señala Aranguren– una sola política posible, política que, dándose bonne conscience, se llama a sí misma de izquierda, que gobierna como si fuera de derecha y que, con una u otra denominación, ocupa todo el espectro político. Y como consecuencia, la que, fiel a sí misma, sigue considerándose izquierda, será

pronto una pura actitud intelectual meramente testimonial, en tanto que crítica del poder establecido, como quiera que se denomine: es decir, ética versus realismo político. Y la derecha –concluye Aranguren desde esa casi indiferenciada óptica– quedará reducida a puro vestigio verbal, eco nostálgico y, entre nosotros, eso sí, estentóreamente vigilante”.

Pero esa derecha “puro vestigio verbal” se hizo real y no mero “eco nostálgico” con la victoria electoral del partido popular el 3 de marzo de 1996, pocas semanas antes del fallecimiento de nuestro filósofo. Durante ocho años, hasta 2004, hemos podido volver a comprobar que, tampoco en política y en democracia, no todo es igual ni la diferencia es sólo formal²⁵.

Pero bien sé –volviendo al tema de fondo– que resaltar, en sus juicios, la tan tajante contraposición que establece entre la democracia “realmente existente” y la “democracia como utopía” implica y exige siempre en Aranguren el firme propósito de avanzar en profundidad, removiendo tanto dimensiones personales como sociales, hacia la efectiva realización de la democracia como moral. Y esto es lo que, de manera preferente, a su vez me interesaba resaltar también a mí. En la ética y en la democracia, cada una en sus interrelacionados ámbitos, es donde se pone y se debe poner en juego, en participación, el mayor número y la mejor calidad (racionalidad) de autonomía personal, la mayor y mejor libertad. Es decir, democracia participativa y deliberativa. Por eso también la democracia es el sistema político más ético, más justo, más cercano a la ética

(a las decisiones morales autónomas) y a la justicia de la igual libertad real para todos.

Este es -creo- el trasfondo de lo que, junto a reminiscencias de esa fase anterior y del propio talante aranguniano, va a mostrarse con mayor coherencia en él en estos años finales -conuerdo con Antonio García Santesmases- tras la experiencia del frustrado golpe de Estado de 1981 y, como digo, la llegada de los socialistas al gobierno de España en octubre de 1982. En esa diferente situación escribía así Aranguren en 1980 volviendo -es sintomático- a su obra de 1963, resumiendo y reasumiendo el sentido de fondo de ésta que vengo aquí considerando como su potencialmente mejor propuesta:

“En el libro anteriormente citado ya, *Ética y política*, establecí una tipología de los modos de relación entre la moral y la política, y distinguía allí las concepciones cínico-realista, trágica y dramática, a las cuales he agregado posteriormente la concepción utópica, referida directamente a la democracia como moral. Entiendo así la democracia -sigue aquél- antes que como una forma política concreta, como la tarea, infinita, de democratización de la sociedad, de compromiso con ella, de engagement total, según la expresión de Sartre, de democratización a todos los niveles, el estrictamente político, por supuesto, pero también el económico e industrial -que, advierte Aranguren, se encuentra ahora en un *impasse*-, el de la democracia cultural y el de la democratización de la vida y los comportamientos sociales y familiares etc.”

Es decir, no pasivo conformismo con una democracia (participación) política que olvide o minimice la importancia de la democracia (participación) económica, social y cultural. Interrelacionadas, pues, participación en las decisiones y participación en los resultados. Doble participación en consonancia, otra vez, con la que he denominado en estas páginas democracia radical (e integral).

Esa imprescindible concepción utópica de la democracia como moral (utopía siempre como crítica de lo establecido), con fuertes exigencias de “democratización a todos los niveles”, no le hace ahora olvidar -querría resaltarlo para estos sus últimos años- los condicionantes de la realidad, de la política real, de la tensión entre ética y política, así como la importancia de las instituciones de la democracia fortalecidas por su eficaz protección en el ordenamiento jurídico (Estado de Derecho). Escribe así Aranguren en 1986:

“Pero una política cabal tiene que ser, a la vez, *ideológica*, es decir, *ética*, y *pragmática*, o sea, *operativa*, *agile*, *realizable*” (las cursivas son del propio Aranguren). Concordaba allí, recuerdo, con el fondo de dos postulados míos en relación con problemas políticos concretos del país en esos años: yo los enunciaba como “no hacer de la necesidad virtud” y “hacer posible lo necesario”.

Es decir, exigencia de no hacer pasar sin más como ético lo que, se decía, era imposible no hacer en tal situación fáctica; y de intentar hacer lo que se debía hacer,

lo justo²⁶. En consonancia con ello está su aproximación (siempre con tensión) entre ética y política:

“La verdad –señala Aranguren– es que, nada político de vocación yo mismo, me esfuerzo siempre, lejos de cualquier eticismo, por tratar de comprender la realidad desde el punto de vista del político y, no sólo, conforme a mi dedicación, en su perspectiva ética”.

Así, pues, ni unilateral eticismo aislado de la realidad, pero tampoco simple pragmatismo político fuera y exento de toda crítica moral. Precisaba así polémicamente aquél:

“No, yo no creo, como ha afirmado Joaquín Leguina, que el intelectual mantenga que hay necesariamente contradicción entre la política y la ética. No.

Tensión, pues, constante entre ética y política pero, a su vez, no fusión (confusión) que llevaría a la reducción (negación) de una por otra: es decir al fundamentalismo ético o al dogmatismo pragmático. La utopía, la moral, no es algo inmóvil y ahistórico: puede siempre avanzar en términos de justicia, libertad, igualdad, solidaridad, humana dignidad. Y en lugar de forzosa, irremediable, contradicción, sería pues más bien inestable, bipolar, conjunción y complementariedad en, a mi juicio, el mejor pensamiento político y ético de Aranguren.

Sostiene y apoya la tensión, que puede ser fecunda, entre la una y la otra” (las cursivas son siempre del propio Aranguren). Pero –añade– tampoco “creo en la fusión de ética y política, el idealismo político” (...) “Personalmente –concluye Aranguren– yo prefiero la fórmula de la tensión viva y operante entre la política y la ética, el diálogo siempre difícil y con frecuencia crispado, entre los intelectuales y el poder”²⁷.

Pero en esta final etapa de Aranguren que estoy aquí diferenciando (1982-1996) quizás la muestra más explícita y simbólica, por la circunstancia de tiempo y de lugar, sea la mencionada conferencia de 1985 en la sede del Congreso de los Diputados sobre precisamente *La actitud ética y la actitud política*, donde aquél clarificaba aún más, con cuidada medida y ponderación, acerca de tan compleja y polémica relación. Bueno será, creo, ilustrar el final de estas notas más con las propias palabras de aquél. Decía allí, entre otras cosas de alto interés, el profesor Aranguren tras referirse al “tipo ideal del hombre intelectual” y al “tipo ideal del *homo politicus*”, así como a las weberianas ética de la convicción y ética de la responsabilidad:

“La tendencia ética y la tendencia política se nos manifiestan siempre en tensión y, con frecuencia, en contradicción. Y, sin embargo –puntualiza–, es un imperativo el de la conjunción de la ética <<y>> la política”. Y añade: “De cuanto llevamos dicho se desprende que el difícil –y necesario– equilibrio entre la actitud ética y la actitud política se pierde tan pronto como se absolutizan una u otra. La función del intelectual es crítica y utópica. El político debe estar atento a la primera y sensible a la segunda, que,

si tiene noble madera de estadista, aceptará en tanto que orientación o <<idea regulativa>>. Pero, evidentemente -advierte también Aranguren-, gobernar es cosa diferente de criticar o de soñar. Mas el hombre político, al obstinarse en realizar el tipo puro del <<animal político>>, rompería, por el otro lado, por el lado reduccionista, el estado de equilibrio, la inestable conjunción de la ética <<y>> la política en el gobierno de la sociedad humana”.

Tensión, pues, constante entre ética y política pero, a su vez, no fusión (confusión) que llevaría a la reducción (negación) de una por otra: es decir al fundamentalismo ético o al dogmatismo pragmático. La utopía, la moral, no es algo inmóvil y ahistórico: puede siempre avanzar en términos de justicia, libertad, igualdad, solidaridad, humana dignidad. Y en lugar de forzosa, irremediable, contradicción, sería pues más bien inestable, bipolar, conjunción y complementariedad en, a mi juicio, el mejor pensamiento político y ético de Aranguren.

Estas conclusiones siempre abiertas y flexibles conducen, por lo tanto, de modo directo y coherente, a potenciar la rehabilitación, articulación y reinserción (no acríticas) de la política y de las instituciones (Parlamento, partidos, jueces, Estado) en esa concepción utópica de la democracia como moral. La democracia no es sólo cuestión política pero sin democracia política, y sin instituciones que la sostengan y la hagan funcionar, no hay democracia de ningún tipo, ni utópica, ni moral, ni radical. Señala Aranguren en ese mismo contexto:

“El hombre intelectual es parcial; el político también. Una vía de corrección de la tendencia a la sobreinstitucionalización es -dice, y concuerdo- la complementariedad de los partidos políticos por los movimientos alternativos, los cuales, por su parte -advierte bien aquél-, de ninguna manera pueden desempeñar por entero, y relevándoles, la función de aquellos”.

Y lo que yo dejaría aquí como resolución final de un Aranguren, digamos, a la vez utópico e institucional:

“Este equilibrio -puntualiza aquél- puede, hasta cierto punto, institucionalizarse o, cuando menos, ser protegido por la vía de la institucionalización. La instancia intermedia fundamental -dice- es, a este respecto, el Derecho, y el respeto al Derecho, la juridicidad. En el plano estrictamente político -concluye-, el Estado de Derecho, el Estado democrático”²⁸.

Queda -a mi juicio- muy en primer plano cual era, en el espacio público, ayer y hoy (pero en España, con la gran fortuna (y virtud) para nuestros días, de muy diferentes regímenes políticos), la fidelidad básica a mantener y por la que luchar: la democracia, el Estado de Derecho, la ética, la utopía, la igualdad, la libertad.... Así se expresa, no sin altibajos escépticos, tentaciones ácratas, viejos desencantos, críticas a los nuevos encantamientos (tecnocráticos y estéticos), el pensamiento ético y político de José Luis L. Aranguren: desde aquella su obra, de 1963 frente a la dictadura, hasta sus últimas reflexiones de mayor complejidad, años ochenta y noventa, ese es su legado, para una profundización presente y futura, ética y utópica, de la democracia.

¹ José Luis L. Aranguren, *La izquierda, el poder y otros ensayos*, edición y presentación de Antonio García Santesmases, Madrid, Trotta, 2005. Reyes Mate en su muy bien orientado artículo comentario a este libro (Recordando a Aranguren, “El País”, 11 de febrero de 2006) destaca, junto a otros rasgos fundamentales de su filosofía ética, como la crítica de aquél a la política derivaba siempre de una idea de la democracia que no se reducía –dice– “a unas meras reglas del juego sino que era una moral”. Me parece del todo oportuno y necesario tener esto siempre –y especialmente hoy– muy presente: detrás de la democracia procedimental, para su fortalecimiento, está la democracia como moral, es decir los valores éticos consecuentes con aquella.

² Así se titulaba mi artículo, -inicial versión de éste de ahora- publicado tras su muerte en la revista “Sistema”, núm. 134, septiembre 1996; y también en el volumen *Adiós a Aranguren*, a él dedicado, en “Isegoría. Revista de filosofía moral y política”, núm. 15, marzo 1997: se reunían allí excelentes trabajos de numerosos discípulos y amigos sobre su persona y su obra, muchos de los cuales aparecerán asimismo aquí a lo largo de estas páginas.

³ Democracia como moral, “El País”, 12 de agosto 1976; reunido, junto a otros artículos de ese tiempo (entre 1976 y 1978) en su libro *La democracia establecida*. Una crítica intelectual, Madrid, Taurus, 1979 (Obras completas, preparadas por Feliciano Blázquez, Madrid, Ed. Trotta, 6 vols., 1994-1996; ese texto en el vol. 5, p. 396): las cursivas son todas del propio Aranguren. Cfr. en relación con ello, la Conversación con José Luis L. Aranguren: *Del aprendizaje al magisterio de la insumisión*, por Javier Muguerza, en el mencionado número de “Isegoría”, p. 88; esta extensa e intensa conversación con el principal de sus discípulos aporta muy valiosa documentación y profunda reflexión sobre su biografía personal e intelectual.

⁴ Imprescindible para esa aproximación a Kant, el muy bien construido y argumentado

trabajo de Pedro Cerezo, *El giro kantiano en la Ética* de J. L. Aranguren, en el número 15 de “Isegoría” (1997) citado antes en la nota 2. Señala allí aquél en esa perspectiva: “El Kant de la segunda época de Aranguren nada tiene que ver, a mi juicio, con el que había sido criticado desde los supuestos de la metafísica de Zubiri”. A diferencia de la Ética, de 1958, se manifiesta una nueva actitud moral en ese Aranguren de los años sesenta: “Para tan vasto empeño –subraya Cerezo–, Kant podía brindar una guía de orientación. ¿Qué debe entenderse en ese contexto por moralización? Ante todo, la autentificación de la conducta moral, asumiéndola por modo reflexivo y racional”. Y recogerá después entre otros textos de ese Aranguren el que mejor explicita el imperativo kantiano: “el respeto al valor moral de la persona, a la dignidad del otro” (pp. 141 y 142). Para la relación de esa democracia como moral con la democracia política y jurídica (Estado social y democrático de Derecho) puede verse el cap. III (“Razón de Estado y razones del Estado”) de mi libro *Un itinerario intelectual. De filosofía jurídica y política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

⁵ Estas cuestiones, la tensión entre el intelectual y la política, el sentido de la utopía como apertura crítica al futuro, por ello la irrenunciable confianza –a pesar de todo– en los jóvenes, son constantes en toda su obra y están también presentes en sus últimos años: cfr., por ejemplo, pp. 88, 97, 106, 136, 138 de la recopilación de sus artículos citada aquí en la nota 1.

⁶ José Luis L. Aranguren, *La juventud europea y otros ensayos*, Barcelona, Editorial Seix-Barral, 1961: aquí, en concreto, pp. 28-29 (las cursivas son del propio Aranguren); hubo de ella una traducción italiana (Brescia, Morcelliana) muy a finales de 1962. Sobre este grupo de trabajos y sobre su precursora conferencia el 9 de enero de 1962 en el Ateneo de la Laguna (Tenerife), texto editado allí en ese mismo año (*Ética social y función moral del Estado*), escribí yo e hice llegar enseguida a su autor un extenso comentario descriptivo

y crítico, *Ética social en el pensamiento de Aranguren*, aparecido algo después en la “Revista de Estudios Políticos”, Madrid, núm. 127, enero-febrero de 1963, pp. 200-221. En el arranque mismo (p. 200) de este escrito mío, hacía ya observar respecto de esa evolución suya: “Los ensayos aquí considerados –diez en total-, publicados separadamente por vez primera entre 1957 y 1962, pueden verse –al igual que otros escritos suyos de la misma época y de la misma línea- como una especie de puente entre la *Ética*, de 1958, y la *Ética y Política*, de próxima publicación: la importancia del punto de vista social y político –concluía- ha ido incrementándose constantemente en la obra del profesor Aranguren”. En la *Prefazione* a dicha traducción italiana de aquella su obra, escribía en ese sentido Aranguren (p. 4): “Come ha sottolineato con sagacia un giovane critico spagnolo, questa opera, come libro, é la prima espressione di alcuni miei determinati interessi intellettuali“ (...): en concreto “Etica sociale” y “Etica e Politica”. En la afectuosa dedicatoria manuscrita del ejemplar de ella que me envió muy pronto Aranguren me identificaba ya *nominatim* (¡gran satisfacción!) como aquél (entonces) “giovane critico spagnolo”. En sus *Memorias y esperanzas españolas* (Madrid, Taurus, 1969, p. 128) vuelve a recordar que esa obra suya de 1961 “ha sido –dice- el primer libro de esta nueva etapa”.

⁷ Además de los testimonios comprendidos en ese citado número de “Isegoria”, reenvío ahora al muy emotivo e ilustrativo relato de aquellos sus últimos meses de vida en el artículo de su hijo, el profesor Eduardo López-Aranguren, Acerca de José Luis L. Aranguren, publicado en “El País”, 8 de junio de 1996, justamente en la víspera del que habría sido su ochenta y siete cumpleaños. Y también un buen “mosaico de prensa”, de los días inmediatos a su fallecimiento, seguida de otras intervenciones de gentes muy cercanas al cristiano heterodoxo y en homenaje suyo, recogidas en la *Memoria académica* 1995-96 del “Instituto Fe y Secularidad” de Madrid, pp. 169-192.

⁸ Para situar el pensamiento de ambos intelectuales en el contexto de aquella

negra época, me permitiría reenviar a mi libro *Pensamiento español en la era de Franco* (1939-1975), última edición, Ed. Tecnos, Madrid, 1992 (la primera con título parcialmente diferente apareció en la Editorial de Cuadernos para el Diálogo en 1974). También a buena parte de las obras de José L. Abellán: entre ellas, por ejemplo, *La cultura en España. Ensayo para un diagnóstico* (Madrid, Edicusa, 1971) y *El pensamiento español: de Séneca a Zubiri*, (Madrid, UNED, 1977). Sobre Tierno Galván, puede verse el número doble, monográfico, de la revista “Sistema”, 71-72, junio de 1986, publicado inmediatamente después de su fallecimiento; y también, el libro de Raúl Morodo, *Tierno Galván y otros precursores políticos*, Madrid, Ediciones El País, 1987; mi contribución en aquel número de “Sistema”, revisada y ampliada, se publicó después en mi libro *Ética contra política. Los intelectuales y el poder* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990), donde asimismo hay frecuentes referencias a Aranguren. Una muestra de esos celos y rivalidades, personales y discipulares (y de “grupo” político-intelectual), entre Aranguren y Tierno Galván puede localizarse, por ejemplo, en las págs. 43-45 (apenas crípticas) de la obra del primero, *Memorias y esperanzas españolas*; yo, estimando a ambos, procuraba liberarme de las no siempre buenas implicaciones de ello. Véanse, con todo, los dos interesantes artículos sobre Tierno Galván que van en el libro de Aranguren antes citado en la nota primera.

⁹ Por muy pocos meses no pudo ver el profesor Aranguren (fallecido –ya he recordado- el 17 de abril de 1996) los seis volúmenes de la muy cuidada edición de sus *Obras Completas*, preparada –ya se indicó antes- por Feliciano Blázquez y publicada desde 1994 por Editorial Trotta, de Madrid. Y tampoco pudimos ya tenerle físicamente entre nosotros en la lectura y debate de una tesis doctoral, de la cual fui director y a la que aquél tan generosamente había ayudado en sus últimos tiempos: la de Cristina Hermida del Llano, *Filosofía moral y filosofía jurídico-política de J. L. L. Aranguren*, el 18 de junio de 1996, ante una Comisión formada por los profesores Luis

García San Miguel, José Luis Abellán, Javier Muguerza, Liborio Hierro y Feliciano Blázquez.

¹⁰ Pensé en su momento en ello –y por eso lo dejo apuntado aquí– tras leer el muy valioso trabajo de Fernando Vallespín, *Diálogo entre gigantes: Rawls y Habermas*, “*Claves de razón práctica*”, 55, septiembre 1995, pp. 48-55.

¹¹ Véanse para no pocos pasajes de estas páginas sus *Memorias y esperanzas españolas*. A pesar del título, Aranguren advierte de que este libro suyo no son sin más unas memorias (mira al futuro tanto o más que al pasado), ni tampoco una autobiografía personal: “lo que voy a hacer –señala– es tratar de descubrir el sentido que he querido dar a mi acción intelectual” (pp. 13 y 14); lo que quiero –insiste– es “levantar acta de mi modesta contribución a la auténtica acción intelectual española de la postguerra” (p. 16): y, yendo más allá de lo subjetivo, individual, subraya que “no era mi propósito escribir una autobiografía, sino presentar la perspectiva autobiográfica de una realidad social, española actual” (p. 79, y también 217 y ss). Aranguren precisa allí que “contra lo que resulta de las listas bibliográficas de publicaciones, presentadas cronológicamente, mi primer libro en realidad fue dedicado a San Juan de la Cruz y solamente el segundo a Eugenio D’Ors” (p. 60). Pero aquél (el primero escrito) sólo fue publicado mucho tiempo después, en los años sesenta.

¹² Palabras como estas aquí reproducidas sobre guerra y postguerra y sobre su distante actitud son casi exactamente las mismas y las únicas que Aranguren habrá de repetir constantemente, sin ahondar ni interrogarse más obre ello, en los escasos momentos en que –por necesidades del guión– se vería “forzado” en diferentes ocasiones a hablar del tema. Así, por ejemplo, en esas sus *Memorias y esperanzas españolas*, pp. 38-42, pp. 73-80 y pp. 218-222; también en el número monográfico que le dedicó la revista “*Anthropos*”, 80 (1988), pp. 21-22; o en la ya citada conversación con Javier Muguerza (1993), ahora republicada en “*Isegoria*”, 15 (1997). Tampoco es que Aranguren tuviera nada más (ni nada más nefando) que

ocultar: así se prueba en las cuatro páginas, casi triviales, que –se supone–, revolviendo todas las viejas historias y todos los viejos papeles, fue en definitiva lo que logró reunir y achacarle el panfleto titulado *Los nuevos liberales. Florilegio de un ideario político*, anónimo, sin pie de imprenta, ni fecha (pero 1966) que según todos los indicios publicó el Ministerio de Información del Régimen de Franco, a la sazón dirigido por Manuel Fraga Iribarne: en él se arremete asimismo, con textos de la época, recordándoles su pasado franquista, contra Dionisio Ridruejo, Pedro Laín Entralgo, Santiago Montero Díaz, José Antonio Maravall Casesnoves y Antonio Tovar Llorente. Tampoco va mucho más allá lo que, sin citarle nominalmente, le reprochaba mucho tiempo después Javier Marías en *El artículo más iluso* (yo le pondría otro calificativo menos ilusionante) en “*El País*”, 26 de junio de 1999, artículo que dio lugar a réplicas, contestaciones y precisiones de otros estudiosos de Aranguren, incluido (“*El País*”, 6 de octubre de 1999) el autor de estas líneas. Lo mismo, creo, puede decirse de algunas muy críticas (injustas) referencias que le hace Santos Juliá en su obra *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004.

¹³ Recuérdense aquí sus obras *Catolicismo y protestantismo* como formas de existencia (1952) que Aranguren consideró siempre como uno de sus libros más importantes, *El protestantismo y la moral* (1954), o *Catolicismo*, día tras día (1955). Sobre ellos y sobre esa etapa reenviaría a la segunda parte de mi escrito *Ética social en el pensamiento de Aranguren*, citado antes en la nota 6; y también a mi libro de 1974 citado antes en la nota 8. José Antonio Gimbernat ha hablado, a partir de ahí, de una evolución de Aranguren desde el catolicismo al cristianismo. Sobre el “progresismo católico” escribe Aranguren (*Memorias y esperanzas españolas*, p. 186) que se trata de una “fórmula y actitud que, como ya he declarado en muchas ocasiones, no me gustan nada. Se puede ser –añade–, y es bueno que se sea, católico y progresista, pero no se debe ser “católico progresista” que es –dice– otra forma de vinculación de la Iglesia al poder temporal, por lo menos en potencia”.

¹⁴ El propio Aranguren, por lo general humilde y recatado ante sus méritos, destaca esa su, por lo demás verdadera, aportación como profesor, ayudando –dice– “a los más interesados en la ética (lógica de la ética) que en la moral, para que conozcan, conociesen esta orientación de la que, como ya he dicho, hasta mí nadie se había ocupado en España” (p. 107 de sus ya repetidamente citadas *Memorias y esperanzas españolas*). Tras su muerte en 1996, Javier Muguerza vuelve sobre estas y otras dimensiones de la obra de su maestro en su síntesis *Tres lecciones de Aranguren*, “El País”, 18 de abril de 1996; léanse allí también los artículos de los también cercanos y siempre sugerentes filósofos Carlos Gurméndez y Reyes Mate.

¹⁵ Véanse como validas muestras de ello, por ejemplo, las págs. 162, 526, 550 ó 561 respectivamente del citado vol. III de sus *Obras Completas*.

¹⁶ Para estos textos de *Ética y Política*, véanse entre otras, pp. 133, 141, 163, 196, 267, 279, 293, 297, 298, 303 y 307. Cfr. de todos modos, para las posteriores posiciones y revisiones de Aranguren las muy sucintas referencias a esa obra de 1963 que hace aquél varios años después en *Memorias y esperanzas españolas* (1969), pp. 145-149; y también para su provocador desapego a la política, pp. 113-114. Destaca de todos modos allí (p. 145) que lo que pretendía era “evidenciar la estrecha relación de dependencia respecto de la moral, la economía y la estructura social, en que se encuentra lo político”.

¹⁷ En el artículo *Nuestro padre* (en el ya mencionado número de “Isegoría”, cfr. aquí nota 2) sus hijos Felipe y Eduardo López-Aranguren, entre otros recuerdos emotivos y de objetivo interés, dejan constancia de ello (p. 49): “Allí conoció y trató a Marcuse, de quien él, poco proclive a elogios, hablaba con admiración, al tiempo que sugería que se trataba de una admiración correspondida (“venía a mis cursos de doctorado siempre que podía, le hemos oído decir”). Pienso que sería muy interesante que José Enrique Rodríguez Ibáñez ampliase sus recuerdos y reflexiones sobre el Aranguren de *Los años de California*

(ahora en ese mismo número de “Isegoría”, pp. 13-16), al igual que los otros estudiosos que allí le frecuentaron (p. 15), analizando sus repercusiones y significado en el conjunto anterior y posterior de su obra y pensamiento. Un testimonio, entre otros, para el Aranguren libertario puede encontrarse en el artículo de Juan José Coy titulado *José Luis Aranguren, agitador universitario*, publicado en el ya citado número 80 de “Anthropos” (1988), p. 62 (II). También lo sería y muy significativo el testimonio de Agustín García Calvo como presentador de varios volúmenes de las Obras Completas de Aranguren en el acto público del 6 de abril de 1994.

¹⁸ También Antonio García Santesmases constata, no obstante, un cierto cambio (matizado y dentro de su línea entonces prevalente) cuando habla de la “extraordinaria prudencia” del Aranguren posterior ya a 1982 tras el triunfo electoral del PSOE. Escribe así aquél: “Se había producido el golpe del 23 de febrero de 1981 y Aranguren, como muchos otros, quiso colaborar en todo lo que pudo para afianzar la situación. Había sido recriminado –recuerda García Santesmases– por mostrar un excesivo desencanto ante el proceso constituyente y no quería seguir por ese camino, no quería aparecer ante la opinión pública como el responsable de un “no” rotundo ante las insuficiencias del gobierno socialista, pero tampoco quería dejar de constatar esas insuficiencias y abandonar la perspectiva de la racionalidad utópica” (Reenvió también aquí a las pp. 224 y 225 de mi ya citado libro *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*).

¹⁹ Enrique Bonete, *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, (1989) cit., cap. VI y págs. 315 y 344.

²⁰ J. Muguerza, *Prólogo* al libro de Enrique Bonete cit. en la nota anterior, pág. 14.

²¹ El “*infiel*” Aranguren fue, asimismo, la acertada calificación –sugerida por Jesús Aguirre– con que la revista “Triunfo” (núm. 398, 17 de enero de 1970) titulaba una conversación plural mantenida con aquél en ocasión de la publicación de su tan mencionado libro *Memorias y esperanzas españolas*.

²² Véase, como no insólita muestra, el periódico ABC, Madrid, 10 de agosto de 1995, pp. 15 y 21-23, con gran foto del anciano Aranguren (fallecería poco después el 17 de abril de 1996) en la portada que aquél le dedicaba en tan delicada situación.

²³ Reenvío para esa significativa y, en gran parte, perversa tipología de los críticos a Bobbio a mi libro *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón*, Alianza Editorial, 1994, pág. 159, nota 7.

²⁴ Véanse así, como expresiones de esa genérica actitud, en el vol. III de sus O.C., las págs. 525, 527, 549, 550, etc. Hablando en 1968 a intelectuales católicos sobre “ética de la revolución” (cfr. *Memorias y esperanzas españolas*, pp. 152-153) escribía Aranguren: “Ante todo el presupuesto de toda revolución, la situación actual contra la cual los revolucionarios se sublevan, es una situación de violencia establecida, puesto que todo Estado ha sido establecida por la *violencia* y se mantiene por una violencia que él mismo ha legalizado” (las cursivas son, claro está, del propio Aranguren). De significado muy diferente son, en cambio, sus reflexiones sobre *La comunicación humana*, libro aparecido en 1967.

²⁵ Este artículo de Aranguren se publicó en “Claves de razón práctica”, núm. 3, Madrid, Junio de 1990; ahora en la obra citada aquí en la nota primera, pp. 136-137.

²⁶ Cfr. Para esos textos, la obra aquí citada en la nota anterior (p. 89). Aranguren hacía allí expresa referencia a mi artículo *Socialismo hoy: lo posible y lo necesario*, “El País”, 16 de octubre de 1986, en relación con el cual muestran su sentido tales comentarios y debates.

²⁷ Ob. cit. en la nota anterior, pp. 97 y 138. Reenvío de nuevo aquí al mencionado artículo comentario sobre ella de Reyes Mate, donde señala muy en su línea (de los dos) que “el intelectual no es el defensor de purezas éticas cuanto el portavoz de los sin voz, esos que el poder no suele tener en cuenta porque no dan votos”. Esa actitud de eticismo (esencialismo o fundamentalismo) aislado de la realidad,

de ética en insuperable contradicción con la política, de defensor a ultranza de purezas éticas, significa en última instancia la degradación –a mi juicio– de la “ética como utopía” y su conversión/distorsión en (la peor) “ética como ideología”

²⁸ Para esos textos de Aranguren, vol. III de sus *Obras Completas*, entre otras, las págs. 549, 524, 428 y 561-563, respectivamente. Esta importante conferencia de Aranguren fue después incorporada a su libro de 1988 (el último de esos libros recopilatorios de él publicados) *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, preparado por Feliciano Blázquez. Para ese Aranguren “final” también es interesante releer su breve escrito sobre, precisamente, *Estado y sociedad civil*, en el volumen colectivo publicado por la Fundación Friedrich Ebert y el Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1988, *Sociedad civil y Estado ¿Retorno o reflujo de la sociedad civil?*, Presentación de D. Konecki y J. Colomer, con colaboraciones también de Francisco J. Laporta, Juan J. Linz, Ignacio Sotelo, Elías Díaz, Antonio García Santesmases, Adela Cortina, Antonio Duato y Luis de Sebastián Carazo. En la misma actitud crítica puede verse su artículo de 1987, *Un juego lingüístico con trampa: la sociedad civil*, incluido en la recopilación de A. García Santesmases (2005, pp. 100-103), cit. aquí en la nota primera: allí la llamada sociedad civil se ve exclusivamente como sociedad burguesa y mercantil. Para precisar más sobre ello, reenviaría a mi ya citado libro *Ética contra política. Los intelectuales y el poder* (1990, cap. II, 3).