

EL DIÁLOGO ABIERTO ENTRE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE ARANGUREN

Cristina Hermida del Llano
Universidad Rey Juan Carlos

RESUMEN:

Aranguren representa como intelectual, entre otros, la recuperación de la España de los heterodoxos, de la España ilustrada, liberal, democrática..., y ello gracias a un recorrido no lineal, sino dialéctico, a través de diversos estadios, de los cuales el estadio ético abierto a la política constituye el verdadero epicentro de su pensamiento. De una primera etapa, en diálogo abierto con el protestantismo y el existencialismo, Aranguren pasa a una segunda fase en la que sus preocupaciones centrales vienen suscitadas por el encuentro con los problemas del neopositivismo y del marxismo. Los once años vividos en el exilio académico no consiguieron desvincularle del compromiso contraído con España. Gracias a su ejemplar oposición cultural a la dictadura contribuyó enormemente a que la democracia pudiera consolidarse en España.

ABSTRACT:

Aranguren is an intellectual, among others, who has played an important role for the restoration of a Spain in which it is possible to think in another manner in order to achieve an illustrious, liberal, democratic Spain. His course was not linear, but dialectic, passing through various states, among which the Ethics opened to Politics constitutes the true epicenter of his thinking. From a first stage of open dialogue with Protestantism and existentialism, Aranguren moved onto a second phase, in which his central concerns arose with the problems of neopositivism and Marxism. The eleven years he spent in academic exile did not succeed in severing his ties to the intellectual compromise with Spain. His exemplary cultural opposition to the dictatorship contributed greatly to the consolidation of democracy in Spain.

PALABRAS CLAVE: *Aranguren, ética, política, intelectual, dictadura, exilio, universidad, democracia.*

KEYWORDS: *Aranguren, ethics, politics, intellectual, dictatorship, exile, university, democracy.*

Aranguren fue un pensador esencialmente crítico por talante, profesional del inconformismo y agitador de conciencias por convicción. Su participación en los momentos más críticos y difíciles de los años del franquismo y de la posterior democracia, le convirtieron en testigo activo de las situaciones y temas más vigentes y comprometidos. Puede afirmarse

que la mayor parte de su obra es producto de una rebeldía contra un ambiente y unas circunstancias. Abellán ha escrito: "Sólo cuando se piensa en lo que fueron los primeros años de la dictadura franquista y en las actitudes profundamente retrógradas de la misma hacia la cultura, se sitúa la obra de Aranguren en el contexto sociopolítico que explica ese fondo

de inconformismo permanente y radical que tiñe toda su actitud y que impregna de arriba abajo su acción intelectual”¹.

Frente a la dogmática visión mística de la denominada «España eterna»: la España tradicional, católica, ortodoxa, monolítica y excluyente, que se impuso en nuestro país por la fuerza de las armas, Aranguren vendría a representar, entre otros, la recuperación de la España de los heterodoxos, de la España ilustrada, liberal, democrática..., y ello gracias a un recorrido no lineal, sino dialéctico, a través de diversos estadios, imposibles de abarcar si no es contextualizando histórico-socialmente su pensamiento.

El estadio ético constituye, a mi modo de ver, el verdadero epicentro del pensamiento de Aranguren, pero como estadio no monodialogante sino abierto a la política. Esta dimensión ética vendría, en cierto modo, a corresponderse con su segunda etapa de pensamiento, cuyo inicio se sitúa en 1955 al acceder a la cátedra de Ética y Sociología en la Universidad de Madrid, aun cuando su tesis doctoral en Filosofía, *El protestantismo y la moral*, publicada en 1954², se inscribiera ya dentro de esta tendencia.

La Universidad representaría para Aranguren una doble oportunidad: de un lado, le facilitaría la toma de contacto con la realidad española a través de su juventud tan importante en su pensamiento, y, de otro lado, le ofrecería un lugar relevante desde donde el testimonio personal podía resultar visible e eficaz. Una vez instalado

en ella planteó su magisterio desde unos presupuestos sociopolíticos, intentando recuperar el estilo que había aprendido en la Universidad de la República: intercambio de profesor y alumno, importancia del seminario y la lectura, desdén por las «recetas».... En palabras suyas: Se trataba de enseñar filosofía y a filosofar, y, de dar una ética con intención política, pues la ética en su pensamiento en ningún caso ignoraría la importancia de esta dimensión.

De hecho, es en este estadio en el que Aranguren se preocupa de estudiar las más novedosas doctrinas éticas, tales como la de la escuela utilitarista, analítica o marxista. Al tiempo que comienza una etapa, principalmente marcada por la moral pensada, en la que sus investigaciones giran en torno a la dimensión social de la moral individual, su distinción entre moral como estructura y moral como contenido, la consideración de la ética como el fundamento último de las relaciones sociales con sus respectivas derivaciones hacia el campo de la política y de la cultura en general, y su permanente empeño por hacer de la Ética y la Sociología dos materias vivas conectadas con la realidad concreta y actual.

Me gustaría resaltar que, aunque en la obra de Unamuno, Ortega o Zubiri no faltaban, desde luego, preocupaciones de índole ética, la ética no había sido expresamente tematizada en nuestra filosofía clásica reciente hasta que Aranguren, continuador de todos ellos, comenzase a hacerlo a mediados de los cincuenta. Ciertamente es que, por aquel entonces, se contaba con unos cuantos manuales escolásticos sobre los que basar la existencia de la materia, pero desgraciadamente los autores de tales textos permanecían por lo común de es-

¹ ABELLÁN, José Luis, Introducción a *La filosofía de Eugenio d'Ors*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, p.14

² Recogida también en LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Obras*, Madrid, Plenitud, 1965, pp. 234 y ss.

paldas a la filosofía contemporánea y hasta ajenos a la modernidad.

Tres años después de ganar su cátedra aparecería su obra más conocida *Ética* (1958)³, que él había presentado como Memoria de cátedra y que, en mi opinión, servirá de referencia obligada a varias generaciones. Se trata de una obra contemporánea y personal, en la que incorpora un «talante» de rigor analítico, incrementado por la influencia que, durante esos años, iniciaría el neopositivismo lógico anglosajón en nuestro país con efectos, por cierto, tan altamente beneficiosos y progresivos. Al mismo tiempo, en esta obra se dejaría notar con fuerza la huella de Zubiri a la hora de distinguir entre «moral como estructura» y «moral como contenido», distinción que, partiendo de la idea orteguiana de la vida humana como «que-hacer», le va a permitir subrayar que el hombre ha de hacerse una vida que no le viene dada, hecha. De ahí que el hombre sea constitutivamente moral, y salvo casos patológicos, no le alcance la posibilidad de ser amoral, aunque, claro está, pueda optar por regir su conducta según éstos o aquellos contenidos o pautas morales o inmorales.

La ética del profesor, ética docente, pero también ética vivida, como él mismo se ocupó de precisar, supondría un puente hacia la innovación filosófica y una práctica cotidiana revulsiva y transformadora. En cualquier caso, su ética dejaría buena cuenta de ser una ética abierta, como ya antes apunté: por una parte, se abría a la política: una política justa, que no deja de lado a los débiles; pero, por otra, se abría a la religión: a la religión de un Dios sin imposiciones ni

sermones, de un Dios deseoso de hacer el regalo de la felicidad, en palabras de Adela Cortina⁴.

Es importante recordar que, al año siguiente de conseguir la cátedra Aranguren, en los primeros días de febrero de 1956, se desencadena una fuerte crisis universitaria provocada fundamentalmente por «el generoso intento de liberalización, de apertura, presidido por Ruiz-Giménez y su grupo. Crisis de lucha callejera, de rebelión estudiantil, de terrible violencia verbal en ciertos periódicos»⁵. Siete personas fueron detenidas gubernativamente. Se trataba de Dionisio Ridruejo, Miguel Sánchez Mazas, José M. Ruiz Gallardón, Gabriel Elorriaga, Enrique Múgica, Javier Pradera y Ramón Tamames. En este mismo mes cesarían también los dos ministros «responsables» de la situación estudiantil: Raimundo

⁴ CORTINA, Adela, «En la muerte de José Luis L. Aranguren. Cuatro historias», en *ABC*, 18-04-1996, p. 51. Asimismo Vid. BONETE PERALES, Enrique, *La ética entre la religión y la política*, Madrid, Tecnos, 1989.

⁵ SOPENA, Federico, *Defensa de una generación*, Madrid, Taurus, 1970, pp.119-120. Como Elías Díaz ha precisado en su ensayo «A modo de presentación: Orígenes y vigencia actual del movimiento de reforma universitaria», *Revista Sistema*, Madrid, nº24-25, junio de 1978: «Febrero de 1956 fue realmente el comienzo de la vinculación de fondo entre cambio político y reforma universitaria», p.3. Sin embargo, quiero hacer constar que la inquietud universitaria venía de antes. Los estudiantes de Derecho y de Ciencias Políticas, de Madrid, se habían rebelado masivamente contra el SEU, en 1954, cuando, tras una visita poco afortunada de la reina de Inglaterra a Gibraltar, los dirigentes del SEU organizaron una manifestación de protesta ante la embajada inglesa. La fuerza pública tuvo que intervenir disolviendo con dureza los manifestantes y, como consecuencia, hubo golpes y bastantes heridos leves. Aquello provocó que cientos de estudiantes se encerraran en el viejo caserón de San Bernardo e intentaran agredir al jefe nacional del Sindicato, allí presente, a quien Pedro Laín como rector tuvo que poner a salvo. Gracias a la intervención de éste se consiguió un desalojo pacífico sin que el incidente llegara a mayores.

³ LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.

Fernández Cuesta por el movimiento en que se enmarcaba el SEU y Joaquín Ruiz-Giménez por la Universidad. El primero fue sustituido por José Luis Arrese y el segundo por Jesús Rubio. Según el propio Aranguren, “los sucesos universitarios de 1956 mostraron la contradicción interna, el callejón sin salida del «falangismo liberal» y la necesidad de una nueva opción radical. ¿Adónde podría llevar sino a un bizantinismo intelectualista el reconocimiento «liberal» de discrepancias culturales, de «problemas culturales», declarados irrepercutibles en el plano de la praxis política? ¿De qué serviría una libertad de pensar sin posibilidad alguna de ser traducida a la acción? Los términos «falangismo» y «liberalismo», conciliables al parecer, en un puro ejercicio de comprensión cultural, eran realmente incompatibles y un auténtico proceso de liberalización necesitaba asumir el hecho de tal incompatibilidad”⁶.

Como acertadamente observa Elías Díaz: “Una etapa concluye verdaderamente en 1956: la Universidad ha alcanzado ya una cierta madurez e independencia crítica, revelándose el sistema incapaz de asimilar e integrar dicha evolución aperturista y libe-

ralizadora, que en seguida, frustrada aquélla se transformará en clara y directa oposición de sentido democrático y socialista, en ocasiones desbordada por planteamientos más radicales. Puede decirse que es, a partir de entonces, cuando comienza, en efecto, a configurarse una actitud de oposición intelectual y política, y después de escisión más profunda, entre hombres procedentes del propio sistema y, sobre todo, entre jóvenes educados en él”⁷. Como en esta misma línea explica Feliciano Blázquez: “En estos años, la década de los sesenta, no hay duda, el profesor Aranguren, junto con Tierno Galván, representa para el universitario español la figura del intelectual «libre», con poder de convocatoria y aglutinador de voluntades y esperanzas. No ha de sorprender, por eso, que en 1962 se intentase fundar el Movimiento de Reforma Universitaria, que presidiría precisamente Aranguren, asistido por una comisión, formada por Tierno Galván, Aguilar Navarro, José Luis Sureda y Ángel Latorre, con un comité coordinador, que integrarían Ramón Tamames, Elías Díaz y Raúl Morodo”⁸.

⁶ LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Memorias y esperanzas españolas*, Madrid, Taurus, 1969. Col. Ensayistas, 64, p.96. Este pasaje anteriormente había aparecido en su ensayo «Pedro Laín, español», en *Homenaje a Pedro Laín Entralgo, Asclepio*, Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica, Vols. XVIII-XIX, Madrid, 1966-1967, p.17. Aranguren en este último texto insiste en el cambio de rumbo que tomaron Dionisio Ridruejo, Pedro Laín y Antonio Tovar, tras los sucesos universitarios de febrero de 1956. Concretamente, Laín, al descubrir la imposibilidad de realizar su idea de España dentro del Falangismo, por liberal que fuese su manera de concebirlo, se refugió en el ensueño, adoptó una postura abstencionista y se entregó a una empeñada investigación de antropología médica y de historia de la Medicina como actitud evasiva y de rechazo frente a la realidad española de entonces.

⁷ DÍAZ, Elías, *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, edición original, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974, como *Notas para una historia del pensamiento español actual (1939-1973)*, 2ª ed., 1978; 3ª ed., 1983, con aquel corregido título, Madrid, Tecnos, 1983, 4ª ed., 1992, p.85.

⁸ BLÁZQUEZ, Feliciano, Prólogo a *Talante, Juventud y Moral*, Madrid, Paulinas, 1975, p.9. Cfr. También el ensayo de DÍAZ, Elías, A modo de presentación: “Orígenes y vigencia actual del movimiento de reforma universitaria”, *Revista Sistema*, nº25-25, Madrid, junio de 1978, pp.4-6, páginas en las que se recoge una carta-circular firmada por el profesor Aranguren de diciembre de 1962, donde se daba cuenta de la creación del «Movimiento de Reforma Universitaria». No hay que olvidar tampoco, como apunta S. Vilar en *Historia del antifranchismo (1939-1975)*, Madrid, Plaza y Janés, 1984, que: “..., a principios de los años 1960, en la Universidad de Madrid, siguieron haciéndose, aunque de modo muy espaciado, algunas manifestaciones. En esta fase se hacía,

Aranguren percibía con claridad de qué manera la situación oficial de la Pedagogía en la España de la postguerra era desastrosa. Buena muestra de ello es que, en 1963, publicase *El futuro de la Universidad*⁹, texto en el que aprovecha para denunciar las llamadas «Universidades libres» como vía muerta, señalando el desahucio de la Universidad «metafísica» y «académica». La puesta en cuestión del concepto vigente de educación como «bien de consumo» y el problematismo que suponía una democratización real de la Universidad le llevan a seguir profundizando en el tema de la educación. En *El problema universitario* (1968) insiste en que la solución a los problemas técnicos, económicos y sociales de la Universidad pasa por solucionar antes que nada el problema político de España¹⁰.

La atención del profesor abulense, a partir de estos años, se orientó también en una dirección sociológica. Comenzaron a preocuparle temas tales como la juventud, la filosofía como realidad social y en cuanto inscrita en ella, y particularmente, la filosofía moral; desde ese punto de vista los temas políticos, el problema moral del marxismo, la moral social española, la pro-

sobre todo, una maduración en las diversas ideologías democráticas y de izquierdas, como ya he sugerido, es decir: una preparación de las conciencias para impeler de manera consecuente las acciones correspondientes. La cátedra de Aranguren, así como las de Aguilar Navaro, García Calvo y otros profesores, eran los «laboratorios» en los que más intensamente se trabajaba en dicho sentido”, p. 343.

⁹ Este libro constituiría para Aranguren un simple acercamiento primero a un tema sobre el que, con técnicas positivas y en equipo, se proponía trabajar desde el punto de vista predominante de una sociología de la comunicación. Vid. LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, Introducción a las *Obras selectas*, Madrid, Plenitud, 1965, p.31.

¹⁰ Esta obra fue secuestrada por el Ministerio de Información durante algún tiempo. Se publicó sin censura previa pero con depósito posterior, según era ya legal a partir de 1966.

blemática de la educación y de la comunicación ocupan un primer plano en sus escritos¹¹. Incluso cuando escribe sobre el tema del catolicismo lo hace desde un punto de vista más sociológico y «secular» que anteriormente. Buena muestra de ello es su libro *La juventud europea y otros ensayos* (1961) que recogía tres artículos titulados: «El intelectual católico del futuro», «Los católicos en el tiempo de secularización» y «El porvenir del catolicismo español». Siguiendo a Elías Díaz: “Puede decirse que *La juventud europea y otros ensayos*, su tan difundido libro de 1961, y, al año siguiente, el ensayo sobre *Ética social y función moral del Estado*, marcarán el punto de inflexión hacia una aun mayor preocupación por los problemas políticos y sociales, en relación con los temas intelectuales y religiosos que habían prevalecido en la fase anterior; dicha inflexión se inicia en su *Ética* de 1958, y habrá de culminar en su *Ética y política*, de 1963. De una primera etapa, en diálogo comprensivo y abierto con el protestantismo y el existencialismo, se pasa ahora a una segunda fase en el pensamiento de Aranguren en que sus preocupaciones centrales vienen suscitadas por el encuentro con los problemas del neopositivismo y del marxismo”¹².

¹¹ *Ética y política* (1963) y *La comunicación humana* (1965) bajo el título de «Sociología de la comunicación» fueron, en su forma primera, cursos monográficos de doctorado. De un curso sobre moral social del s. XIX procede, como se ve por su subtítulo, *Moral y sociedad. Introducción a la moral social española del siglo XIX* (1966).

¹² DÍAZ, Elías, *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, op.cit., p.100, y *Ética contra Política. Los intelectuales y el poder*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, pp.202-203. Coincido con Elías Díaz cuando señala que la recepción del «talante» neopositivista en España -hecho al que Tierno tanto contribuyó y que se difunde e incrementa al unísono con la superación de los índices del subdesarrollo en la economía española, a partir de la segunda mitad de los años cincuenta-

De ahí la importancia de su libro *La juventud europea y otros ensayos* (1961) en el que las preocupaciones existenciales son programáticamente sustituidas por observaciones más positivas y a la vez críticas y de transformación social¹³. Me parece importante en ese sentido la apreciación de Aranguren, ya en esos momentos, de que la llamada «cultura de consumo» constituye uno de los problemas capitales de nuestro tiempo puesto que esta sociedad —escribe— se funda sobre el bienestar.

Para él siempre la raíz de los males políticos fue moral pero, a su vez, el condicionamiento social de la moral y de la política, exige una consideración de ésta, no sustantiva ni aislada o cerrada, sino en función de sus fundamentos morales, de sus supuestos sociales y económicos. Buena muestra de ello son sus libros: *Ética y política* (1963), *Moral y sociedad. Introducción a la moral social española del siglo XIX* (1966)¹⁴ y *El Marxismo*

como moral (1968)¹⁵. De estos tres últimos libros creo que merecería especial atención *Ética y política* (1963)¹⁶, en cuanto que la aportación fundamental de aquel libro era el estudio de una «institucionalización» de la moral, el estudio de una eticidad que democratizara la moral, haciéndola accesible a todos. Esta institucionalización se podía producir, según sostuvo, de dos maneras: a través del comunismo totalitario o de la sociedad del bienestar. Aranguren no satisfecho, aunque en desigual grado, con ninguna de estas dos opciones presentaba una tercera vía como *desideratum*. Así en esta obra, el acento se desplaza visiblemente de una ética individualista a una ética social, aunque destacando que la moral no podía quedar reducida a ser mera sociolo-

fue algo que, en todo caso, produjo entre nosotros efectos altamente beneficiosos y progresivos: mayor rigor y objetividad en la investigación, mayor coherencia lógica y austeridad racional en el trabajo científico, mayor nivel, en general, en el mundo de la cultura y en las diferentes manifestaciones de nuestra vida intelectual.

¹³ Vid. «Prólogo», escrito por Aranguren, a la traducción italiana de *La juventud europea y otros ensayos*, Brescia, Morcelliana, 1962, pp.4-5 y el artículo de AGUIRRE, Jesús, “La libertad religiosa en J.L. Aranguren”, *Cuadernos para el diálogo*, Madrid, 1966, p.32.

¹⁴ Del «Seminario de Estudios de Humanidades» dentro de la «Sociedad de Estudios y publicaciones» de Madrid surge el libro de J.L. L. Aranguren: *Moral y sociedad. Introducción a la moral social española del s. XIX*, que fue, la primera obra publicada por la recién creada editorial de Cuadernos para el diálogo en 1965. Laín, Marías, Aranguren, Lapesa, Lafuente Ferrari, Melchor Fernández Almagro, etc, con otros más jóvenes como Jesús Aguirre, Raúl Morodo, Miguel Martínez Cuadrado, Luís García San Miguel, Elías Díaz, o José Hierro Sánchez-Pescador trabajaron durante estos años en el marco de alguna de las secciones de dicho Seminario de Humanidades.

¹⁵ El libro de Aranguren *El marxismo como moral* respondería a tres imperativos inmediatos, importantes de asimilar por el pensamiento español posterior a la guerra civil: el primero, es contribuir a evitar un marxismo meramente emocional o de moda; el segundo, procurar el paso de un marxismo dogmático a un marxismo crítico; el tercero, tratar de conseguir que quienes sean «anti-marxistas» pasen a ser simplemente «no marxistas», es decir, que su desacuerdo no sea sectaria e irracionalmente esgrimido, sino fundada y convincentemente asumido, según ha reconocido Elías Díaz en su libro *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, *op.cit.*, p.150.

¹⁶ Libro que procede originariamente de un curso monográfico (1960-1961) dado en la Universidad y del que había ofrecido entregas parciales en los artículos «Ética de la alteridad» (*Cal y Canto*, Albacete, 1, 1959) y «Ética y política» (*Cuadernos*, 2, París, 1960). Sobre dicha obra vid. como valoración crítica de la misma FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo, *Pensamiento español*, Madrid, Rialp, 1964, pp.87-91. Concretamente, en uno de sus pasajes escribe: “Aunque *Ética y Política* refunde textos escritos en sazones diversas, tiene una trabazón bastante sistemática, y sólo algunas reiteraciones delatan el origen fragmentario del libro. El título no da una idea suficiente de su contenido. Hay alusiones constantes a la eticidad; pero el tema principalísimo es la cosa pública. Se trata, en realidad, de una introducción al estudio del Estado. No es, sin duda, la obra de un jurista, sino un ensayo de primera aproximación al Derecho público desde una amplia y genérica perspectiva”, p.88.

gía. Habla así Aranguren de su propia aportación: “*Ética y política* el primer libro escrito en España, de lo que se llama «ciencia política» considerada desde una perspectiva muy concreta, la de la tensión entre la ética y la política, y la de la contribución a una nueva ética, social e institucionalizada que, sin suprimir de ningún modo el constitutivo momento personal, lo complementa y actualiza, en el marco de la nueva sociedad”¹⁷. En definitiva, se aborda allí el estudio de una «institucionalización» de la moral, el estudio de una eticidad, diferente de la hegeliana, que democratizara la moral, la hiciera accesible a todos o, por decirlo así, la socializara. Este libro abría diferentes caminos que exigían recorrerse: en primer lugar, el estudio referente al concepto “funcional” del llamado derecho natural¹⁸: la función lógica, la función

inter gentes, la función metajurídica y las funciones conservadora y progresista¹⁹; en segundo lugar, el estudio del marxismo en relación con la moral que animará su futura publicación sobre este tema (*El marxismo como moral* de 1968); el de la democratización real, hecha técnicamente posible a través de la comunicación, tratado en profundidad en *La comunicación humana* (1965); y, por último, el de la crítica de la sociedad occidental, en cuanto remite al problema más profundo de una crítica de la cultura, del que saldría su libro *La cultura española y la cultura establecida* (1975).

La solución del estado totalitario no considera Aranguren que sea satisfactoria como tampoco lo es la del *Welfare State*, puesto junto a los inconvenientes que presenta desde el punto de vista ético, se encuentra el hecho de que no es universalizable²⁰. No se puede ignorar tampoco que el *Welfare State* constituye la versión actual, «neoliberal» del liberalismo. Y si se mantiene que la ética como la vida, es, a la vez, individual y social y se la empobrece y falsea al amputarle una u otra de ambas dimensiones, este modelo no es aceptable²¹,

¹⁷ LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, Introducción a las *Obras*, *op.cit.*, p.31.

¹⁸ Por consiguiente, el nombre de derecho natural cumple una pluralidad de funciones que, prescindiendo de la primera, consiste, en definitiva, según Aranguren, en mantener abierto el derecho a la totalidad de la cultura (en cuanto a sus fundamentos metajurídicos) y de la sociedad (las gentes, es decir, el mundo entero, por una intención de «derecho universal», al menos incoactivamente), y a la historia, en su pasado (derecho natural como histórico, frente al racionalismo jurídico abstracto) y hacia el futuro (derecho natural como progresista y revolucionario en sentido político-social, frente a la perpetuación de situaciones recibidas de poder). Y esto hasta tal punto es así que, en su concepción, lo importante del derecho natural no es su contenido, sino las funciones que desempeña. A juicio de Aranguren, esta función de apertura es no sólo lo esencial del derecho natural, sino también especialmente oportuna y urgente, ya que vivimos -decía el Profesor abulense- prisioneros en parte de una concepción de separación del derecho (heterónimo y exterior) y la moral (autónoma e interior), propia del Kantismo y también del positivismo y el formalismo jurídicos, que aíslan el derecho de la realidad socio-cultural. Vid. LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Ética y Política*, Madrid, Guadarrama, 1963; existe reimpresión en 1968; nueva reimpresión en Orbis, Barcelona, 1985. Col. Biblioteca de política, economía y

sociología. Se recoge también en *Obras Selectas*, *op.cit.*, pp.1001-1170.

¹⁹ Remito a Francisco Gracia: “Recuerdo del Profesor Aranguren” en *Cuadernos para el diálogo*, Madrid, 1966, p. 29.

²⁰ Sobre el problema de los países en vías de desarrollo en relación con su entrada en la economía de consumo remito a *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 68 y ss. Aranguren insiste en los inconvenientes del aflojamiento de la tensión moral y de la doble manipulación: económica y política que ejerce el Estado del bienestar sobre el ciudadano. El consumidor se ve atribuido el papel fundamental de motor de la rueda producción-consumo. Remito sobre esta cuestión al capítulo XX del libro *Ética y Política*, por la edición Orbis, Barcelona, 1985, pp.243 y ss.

²¹ Aranguren escribe sobre ello: “La sociedad de la abundancia, lo hemos visto ya, está montada sobre el egoísmo y sobre el derroche individualista de una economía de consumo afluente que,

como tampoco lo es el del comunismo al orientar la vida conforme a una pura ética social. De ahí que el viejo Estado de derecho, sin dejar de seguir siéndolo, tenga que constituirse en Estado de justicia, puesto que, insisto, la moral ha de ser, a la vez, personal y social.

Su gran interés constante por la política, reflejado de manera directa en esta obra, denota su consideración de que ésta puede llegar a resolver muchos problemas; aunque, como diría Ortega, no el problema de nuestro tiempo. Según explica en sus *Memorias*: “Como *engagement* de convivencia, fundado en una moral social, ninguna otra cosa de tejas abajo me importa más que la política, porque ninguna cosa me importa más que España: España en el mundo, claro está, no en el «estado de excepción» que la saca de él. Y no me interesa nada la política como afán de participación en el apartado de poder a través de sus dispositivos”²².

No hay que olvidar que en 1963 publicaría también otro texto en el que somete a reflexión la crisis del existencialismo, estu-

estructuralmente, por el montaje mismo del sistema, necesita, exige, ser fomentado. No solamente eso: es muy probable que se deba también a esa estructura, y no a una simple deformación, la necesidad ético-política de cultivar la desigualdad o, como se dice hoy, el status, el standing, el «nivel» social”. Vid. *Talante, Juventud y Moral*, Madrid, Paulinas, 1975, pp.167-168.

²² LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Memorias y esperanzas españolas*, *op.cit.*, p.157. Como ha hecho notar Raúl Morodo, al estudiar las diferencias entre Tierno y Aranguren, en su libro *Tierno Galván y otros precursores políticos*, Madrid, El País, 1987: “Aranguren, al que alguna vez suele citarse inexactamente en el marco de estos ideólogos franquistas, tiene una diferencia fundamental: procede, en efecto, del campo vencedor, pero nunca será un jerarca político-cultural, y aun estando en la órbita de ese núcleo será por poco tiempo, y siempre distante, y más tarde, fuertemente crítico”, p.184.

dia el talante neopositivista, habla de las dos caras del marxismo y, sobre todo, trata de explicar la correlación existente entre la crisis espiritual y la crisis económica. Me refiero al libro *Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea*. En los años sesenta, se hace ya patente y claro, el desfase entre por un lado, las retrasadas «superestructuras» políticas y jurídicas y por otro, las propias «estructuras» sociales, económicas y culturales de amplios sectores progresivos y abiertos que emergen dentro de la sociedad española. Aranguren sensible como siempre a los problemas del país, se refirió a esta cuestión en un escrito de 1963, que serviría de presentación al primer volumen de una colección de libros por él dirigida: *Tiempo de España*. Aranguren decía allí: “Asistimos, nos guste o no, a una desintegración interna de heredadas estructuras económicas y sociales, que se mantienen por imposición o por inercia, y hasta las mismas pautas de comportamiento interpersonal entran en crisis”²³.

Meses más tarde, en octubre de 1963, dentro de este contexto que había venido preparándose desde el final de los años cincuenta, comenzaría a publicarse «*Cuadernos para el Diálogo*» fundada por Joaquín Ruiz-Giménez. Junto a ella, algunas revistas culturales y políticas comenzarían a publicarse, o republicarse, contribuyendo muy positivamente por su significado crítico y su plural orientación democrática a la cada vez más flexible y compleja recons-

²³ LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, Presentación al libro colectivo *Libertad y organización*, Madrid, Ínsula, Col. «Tiempo de España», 1963. Colaboraban en dicha obra: Pedro Laín Entralgo, José Ferrater Mora, Fernando Lázaro Carreter, Francisco Ayala, Lorenzo Gomis, Esteban Pinilla de las Heras, Julián Marías, José Luis Cano, Juan Marichal, Jose Luis Pinillos, Guillermo de Torre, Juan Gomis, Carlos María Bru, Carlos Castilla del Pino y Luis Angel Rojo.

trucción de la razón²⁴: entre otras de esas revistas, hay que mencionar la «*Revista de Occidente*», creada por Ortega y Gasset en 1923, republicada también en 1963 y que había dejado de publicarse en 1936. Ahora bien, como ha hecho constar con perspicacia Elías Díaz, el límite de lo que podía por entonces decirse en nuestro país lo marca el que fuera de España tuvieran que publicarse otras revistas españolas como «*Realidad*» (en Roma, desde 1963), «*Diálogo*» (en México, desde 1964), «*Cuadernos de Ruedo Ibérico*», por un lado, y «*Mañana. Tribuna democrática española*», por otro, en París, estas dos últimas desde 1965²⁵.

La situación política negadora de libertades y derechos fundamentales, generó una dinámica de oposición, crítica²⁶ y reprobación que —cabe afirmar— culminaría el 24 de febrero de 1965, cuando tras aceptar Aranguren la invitación de una Asamblea Libre Estudiantil en la que se iba a plantear la formación de asociaciones universitarias independientes de la oficial (SEU) y ponerse a la cabeza de una manifestación silenciosa reivindicativa de aquella petición, fue detenido, procesado y separado de su cátedra²⁷, junto a los también

profesores Tierno Galván²⁸ y García Calvo²⁹. Aparte de otras consideraciones,

número monográfico (XLII) de la revista *Cuadernos para el Diálogo*, agosto de 1974, titulado: «¿Existe una cultura española?».

²⁸ Según observa VILAR, Sergio en *Historia del antifranquismo (1939-1975)*, Madrid, Plaza y Janés, 1984: “Tierno no cumplió la orden de su Rector y volvió el 1º de marzo a Salamanca a despedirse de los estudiantes: más de mil fueron los que acudieron al aula magna de la Facultad de Derecho a escuchar por última vez al «Viejo Profesor»”, p. 345. En realidad, como ha hecho constar BLÁZQUEZ, Feliciano en su libro *José Luis L. Aranguren. Medio siglo de la Historia de España*, Madrid, Ethos, 1994: “Resultaba sorprendente leer (se refiere al B.O.E.) que no todos los catedráticos que formaron parte de aquella manifestación fueron expulsados y sí lo fuera Tierno Galván, quien no participó en dicho acto”, p. 228. El propio Tierno en una conferencia dictada dentro de un ciclo sobre problemas españoles actuales en el Anfiteatro de Estudios Generales de la Universidad de Puerto Rico en 1967 señalaba: “Los intelectuales que criticábamos al sistema vivíamos de un modo directo de la propia hacienda del sistema”; esto es, para él, “una definición de la corrupción” y “una especie de cinismo vulgar”. Concluyó diciendo: “sólo quedé tranquilo y respiré con sosiego, y me sentí en cierto modo contento, cuando me expulsaron de la Universidad, porque hasta entonces mis críticas me producían mala conciencia”. Vid. TIERNO GALVÁN, Enrique, *España y el socialismo*, Madrid, Tucur, 1976, pp.161-162 y DE MIGUEL, Amando, *Los intelectuales bonitos*, Barcelona, Planeta, 1980, p.161. Me parece oportuno hacer en este lugar algunas reflexiones en torno a las similitudes y diferencias entre Tierno y Aranguren. Como acertadamente ha observado Mario Ruiz en su tesis doctoral titulada *El pensamiento social y político de Enrique Tierno Galván* y dirigida por el catedrático de Filosofía del Derecho Javier de Lucas, Facultad de Derecho de Valencia, julio de 1995: “El mayor punto en común que tuvieron Tierno y L. Aranguren fue el terrible incidente de su expulsión de la Universidad española durante las movilizaciones estudiantiles de 1965, amén del estudio por parte de ambos, aunque desde diferentes puntos de vista, del marxismo, fenómeno, por otro lado, común y generalizado entre el núcleo crítico al régimen franquista durante los años sesenta y los primeros setenta”, p.10. A ello hay que añadir las observaciones que Elías Díaz le sugirió a Mario Ruiz sobre esta cuestión y que yo, agradecida por ello, asumo y recojo a continuación: “Las similitudes entre ambos intelectuales serían, básicamente, las siguientes: 1) Se trata de dos intelectuales comprometidos. 2) Ambos son receptivos respec-

²⁴ Sobre esta cuestión remito al libro de DÍAZ, Elías, *Los viejos maestros. La reconstrucción de la razón*, Madrid, Alianza Universidad, 1994.

²⁵ DÍAZ, Elías, *Ética contra Política. Los intelectuales y el poder*, op.cit., pp.202-203

²⁶ Hay que tener en cuenta, que todavía en estas fechas seguía en vigor la Ley de Prensa de 22 de abril de 1938, la cual —como ya señalé— se mantendría hasta el 18 de marzo de 1966.

²⁷ Cfr. LIZCANO, Pablo, *La generación del 56. La Universidad contra Franco*, Barcelona, Grijalbo, 1981, p.219. Como ha descrito Elías Díaz, haciendo balance de esta situación, con la distancia que da el tiempo en su libro: *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, op.cit.: “La cultura y la Universidad contribuyeron, desde luego que muy decisivamente a la lucha contra la dictadura y a la implantación de la democracia en nuestro país”, p.195. Sobre este tema, puede resultar muy útil el

aquella triple expulsión, a la que se añadieron los castigos a los catedráticos Montero Díaz y Aguilar Navarro, junto a la dimisión de José María Valverde («*Nulla esthetica sine ethica*»), tuvo el valor simbólico de reunir a estas tres corrientes de pensamiento tan difíciles de conciliar: el socialismo, la acracia y el cristianismo heterodoxo³⁰.

La razón por la que Aranguren fue acusado y, en consecuencia, expulsado del país, no obedeció como en el caso de Sócrates a la pretensión de querer introducir «nuevos dioses», sino al mero intento de incorporar nuevas ideas y actitudes, en suma, de «dar una clase de ética al aire libre», tal como él calificó su intervención en la manifestación estudiantil de febrero de 1965. Ello fue acompañado de todo tipo de ataques contra los intelectuales considerados como traidores: una típica muestra

to a corrientes de pensamiento contemporáneas, como el neopositivismo, el marxismo, etc. 3) Se produce una gran influencia de ambos sobre la juventud española de los años sesenta y setenta. Sus libros eran bastante leídos y debatidos entre los jóvenes universitarios españoles. En cuanto a las diferencias esenciales entre Tierno y L. Aranguren, podrían reconducirse a tres: 1) Tierno procedía de los vencidos de la guerra del 36, mientras que L. Aranguren venía del bando vencedor. 2) Tierno se declarará agnóstico, mientras que L. Aranguren se manifestará cristiano. 3) Tierno se procurará directamente por la práctica política, mientras que L. Aranguren no tuvo un compromiso tan acentuado (en la práctica) con la oposición política”, p.11.

²⁹ Quiero destacar el breve pero interesante trabajo de investigación realizado por dos estudiantes de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid, Belén Ruiz González E Irene León de Aranoa, bajo la dirección del profesor Elías Díaz y titulado: «Juicio a los intelectuales. Febrero de 1965» de 1987.

³⁰ Sobre éste y otros aspectos biográficos de Aranguren, vid. HERMIDA DEL LLANO, Cristina, José Luis López Aranguren (1909-196), Madrid, Ediciones del Orto, 1997; y J.L.L. Aranguren. *Estudio sobre su vida, obra y pensamiento*, Madrid, Dykinson & Universidad Carlos III de Madrid, 1997.

de ello es el folleto (anónimo, pero sin duda impreso y distribuido oficialmente) titulado *Los nuevos liberales* (Madrid, 1965), compuesto a base de textos fascistas de los ahí atacados: J.L.L. Aranguren, Pedro Laín Entralgo, José Antonio Maravall, Dionisio Ridruejo, Antonio Tovar³¹. A partir de ese momento, los interlocutores de Aranguren dejan de ser el protestantismo y la filosofía de la existencia, para comenzar a serlo el marxismo y el neopositivismo (y direcciones afines o ulteriores a éste)³². El interés por los temas ético-sociales, sociológicos y de ciencia política se convierte, para él, en central dentro de su obra. Es decir, que paralelamente a la secularización de la existencia histórica, que constato, ocurre una secularización de su propio pensamiento³³.

Tengamos en cuenta que el voluntario exilio en California también le traería nuevas oportunidades de enriquecimiento y renovación. Pues, como él mismo precisó, en numerosas ocasiones, no sin cierta carga de sarcasmo: «Supo ser echado a tiempo». Dicho de otro modo: había llegado a California en un momento muy inquieto; la revuelta parisina de mayo del 68 había tenido allí mucho eco, mezclada o ampliada

³¹ En este folleto cuyo título completo es el de *Los nuevos liberales. Florilegio de un ideario político*, anónimo y sin fecha, se dedica el capítulo IV a Aranguren, bajo el epígrafe «Aranguren o el paternalismo político», pp.87-97. Vid. también RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, Julio, *Literatura fascista española. I. Historia*, Madrid, Akal, 1986, p.679.

³² En una entrevista con B. Porcel, recogida en el libro de Amando de Miguel, *Los intelectuales bonitos*, *op.cit.*, Aranguren declaró: “Todos de algún modo, somos marxistas, y los que no lo sean no pertenecen a nuestra época. Pero se trata de no ser nada más que marxistas, de no ser ortodoxos, porque lo contrario es la recaída en otro dogmatismo. Tiene que haber ortodoxos, pero también heterodoxos. Y algunos tenemos la vocación de ser heterodoxos de todas las ortodoxias”, p.159.

³³ Vid. LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, Introducción a las *Obras selectas*, *op.cit.*, p.30.

por las propias reivindicaciones americanas del feminismo, del pacifismo o del movimiento negro. Y, además, estaba en la Universidad Herbert Marcuse, inspirador teórico de tantas de aquellas corrientes (al afirmar que el proletariado como sujeto histórico de la revolución estaba desahuciado y que debía ser sustituido por la juventud), y, gracias al cual, tomaría contacto con los filósofos de la escuela de Frankfurt. En su opinión, aquello le rejuvenecería física e intelectualmente, por ser la California de los sesenta la vanguardia intelectual y contracultural del momento. Precisamente por ello es algo que paradójicamente, y no sin cierta dosis, insisto, de frivolidad, le agradecería “siempre al Régimen”.

Dentro de este contexto publicaría en 1968 *El marxismo como moral*³⁴. El contenido de este libro tiene su origen en las lecciones pronunciadas por Aranguren, durante los meses de enero-febrero de 1967, en el Centro de Estudios e Investigaciones (CEISA), institución que representó el primer ensayo de «universidad libre». En este libro Aranguren realiza un análisis semántico del término marxismo, se refiere al lenguaje del marxismo y del estructuralismo y se preocupa del diálogo entre marxistas y cristianos. Un año más tarde, el mismo año en que publica *Memorias y esperanzas españolas* (1969), aparece un nuevo libro: *La crisis del catolicismo* (1969). Si en *El*

marxismo como moral (1968) se había propuesto repensar libre, «heterodoxamente», esa moral, en *La crisis del catolicismo* trató de pensar libre, «heterodoxamente» esta religión³⁵. Para Aranguren se puede ser católico y progresista, pero no se debe ser «católico progresista», que es otra forma de vinculación de la Iglesia al poder temporal, por lo menos en potencia; a un «partido político» más o menos revolucionario, con etiqueta eclesiástica. En opinión de nuestro autor: “Los católicos y, en especial, los intelectuales tenemos que inventar un modo enteramente secular y no confesional de instalación en el mundo, al lado de los no católicos, mezclados con ellos”³⁶.

Este estadio moral se caracteriza porque la atención no se fija exclusivamente en la construcción teórica de la ética, sino también en los problemas morales concretos. En este periódico alternar entre España y América, surgirían también obras como *Moral y sociedad* (1966); o *Lo que sabemos de moral* (1967)³⁷ que con el tiempo haría nacer una nueva obra *Propuestas morales* (1983), una de las mejores síntesis de su pensamiento, obras todas ellas, desde mi punto de vista, de las que se pueden extraer conclusiones³⁸ respecto a su postura

³⁴ Según apunta Javier Muguerza, ahondando sobre el sentido del título de esta obra de Aranguren, en su ensayo “Una visión de la utopía”, Revista *El Ciervo*, nº468, Barcelona, febrero de 1990: “El marxismo como moral, por lo demás, representaba el polo opuesto de lo que pretenciosamente se acostumbraba a denominar «el marxismo como ciencia»; y de ahí que en ocasiones fuera sin más identificado -de acuerdo con la vieja contraposición de los clásicos del marxismo- con el «marxismo como utopía» o marxismo utópico”, p.8.

³⁵ LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, *Memorias y esperanzas españolas*, op.cit., p.188.

³⁶ Vid. Ibíd., p.186.

³⁷ Gregorio del Toro, Madrid, 1967.

³⁸ A la conocida distinción zubiriana de años atrás vendría a añadirse en este libro «la moral como actitud», entendida como búsqueda inconformista y crítica de los códigos vigentes, que nos permita afrontar la realidad de los nuevos valores: cultura de la riqueza (consumismo), cambio de la estructura familiar, movimientos juveniles, revolución cultural, etc. Porque Aranguren estaba convencido de que la «gran moral», como código rígido de deberes, estaba conociendo su ocaso, pero subsistiría la «pequeña moral» o «mínima moralía» en cuanto modelo o «estilo de vida», inscrito en la cotidianidad misma. La importancia de esta nueva dimensión de la moral, (cuya única guía autónoma

ante el utilitarismo inglés y el realismo escandinavo, lo que yo he denominado la filosofías del norte y que me condujo a presentar una comunicación en las últimas Jornadas de la AHF titulada: «Aranguren un filósofo del Sur frente al utilitarismo inglés y el realismo escandinavo».

Tras once años de exilio académico, curiosamente pronunciaría su primera lección inaugural el 18 de octubre de 1976, ante más de seiscientas personas que abarrotaron el Paraninfo de la vieja Facultad de Filosofía y Letras, con el tema que precisamente le había hecho perder su cátedra: «La Universidad tiene que ser política»³⁹.

“sería ahora la conciencia moral, sometida a todos los condicionamientos que se quieran, pero, en última instancia, irreductible”), derivaría de que, a diferencia de la moralidad como estructura, que todos los hombres compartiríamos en cuanto miembros de la misma especie, la actitud moral apelaría a cada individuo, siendo éste el que debía juzgar críticamente los contenidos de la moralidad vigentes en su comunidad, así como asociarse con otros individuos en la empresa, más o menos utópica, de transformarlos.

³⁹ El día 18 de octubre tuvo lugar su primera lección en un acto impresionante y enormemente emotivo al que asistió un gran gentío formado por estudiantes, profesores jóvenes, antiguos alumnos y seguidores, admiradores, amigos, representantes de los medios de comunicación, etc. Fue celebrado en el salón de actos de su antigua Facultad de Filosofía y Letras siendo ministro de Educación el catedrático de Derecho Mercantil Aurelio Menéndez. Vid. *Retrato de José Luis L. Aranguren*, Madrid, Círculo de Lectores, 1993, p.31. El texto de esta lección aparecería publicado en el periódico *El País* con fecha de 20 de octubre de 1976. Uno de los párrafos recoge las siguientes palabras: “el estudiante viene a la Universidad tanto más que a aprender una asignatura, a iniciarse en una convivencia de carácter político. La Universidad tiene siempre que ser política. A veces intenta no serlo, y entonces es cuando hace política vergonzantemente”. Cfr. «José Luis Aranguren, agitador universitario» de Juan José Coy en el número que le dedicó la Revista *Anthropos*, n°80, Barcelona, 1988, p.67. Resultaba paradójico el hecho de que Ricardo de la Cierva se mostrase en absoluto desacuerdo con la posición arangureniana predicando que a la Universidad sólo se debe ir «para

Sobre esta cuestión, J. Muguerza escribía en agosto de 1976: “Con el retorno de Aranguren —en unión de los profesores Tierno Galván, García Calvo, Valverde y Sacristán— se cierra, me gustaría poder creer que para siempre, un capítulo sombrío y vergonzoso de nuestra vida universitaria”⁴⁰.

Me gustaría resaltar que, en mi opinión, existe una fuerte línea de continuidad y de relación causa-efecto entre la oposición cultural a la dictadura, antes de 1975, y el cambio a la democracia que va consiguiéndose después de esa fecha; y que, por tanto, sin conocer aquella no es posible entender ésta⁴¹. El propio Aranguren ha apuntado la conexión existente entre esa cultura de la oposición y esa cultura de la transición de la siguiente manera: “Para hablar con rigor hay que decir que la salida cultural del franquismo se adelantó en mucho a su salida política y que, por tanto, culturalmente, se vivía ya, desde 1970 desde luego y, sin exageración, desde 1965, en un régimen de transición, de espera, aun cuando la transición política no empezara a acaecer hasta fines de 1975... —y concluye— no puede extrañarnos el hecho, reiteradamente constatado, de que una cultura postfranquista —denomina aquél— emergiese, como única cultura viva de la España de entonces, desde mucho antes de la de-

hacer ciencia», cuando Aranguren nunca se había dedicado a la política activa, mientras que Ricardo de la Cierva se moría por ella.

⁴⁰ MUGUERZA, Javier, *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977, p.18

⁴¹ Sobre la oposición cultural antifranquista considero un valioso trabajo el realizado por Paul Preston, titulado «La oposición antifranquista: La Larga marcha hacia la unidad» dentro del libro colectivo, dirigido por él mismo, *España en crisis: La evolución y decadencia del régimen de Franco*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978, 217-263.

saparición política del franquismo”⁴². Hay que tener en cuenta, siguiendo a Amando de Miguel, que durante el franquismo, uno de los papeles de los intelectuales críticos consistió en hacer resaltar los elementos políticos de todo lo que se nos hacía ver como no político, como técnico, económico, cultural. El régimen fiscalizaba —y con razón, desde su punto de vista— la excesiva politización de los homenajes, los periódicos, las cátedras, los juegos florales, las celebraciones religiosas, las reuniones de más de veinte personas, etc. Esos intelectuales críticos cumplieron con su deber, a costa muchas veces de la persecución, la censura y otras molestias (las torturas o el fusilamiento se reservaban para otro tipo de rebeldes)⁴³. Creo que cabe englobar a Aranguren dentro de este grupo de intelectuales críticos, que con absoluta firmeza se mostraron insobornables frente al poder en su función de moralistas de la sociedad. A mi juicio, el siguiente texto referido al régimen franquista se inscribe en esta línea: “Es que el régimen no te ha dejado comprar un libro determinado, no te ha dejado moverte, no te ha dejado asociarte... Y para los que más o menos hemos salido allende fronteras, hemos viajado esto es algo monstruoso. Han estado cuarenta años dominándolo todo; en nombre de nada, además.

Por otro lado, usando de la retórica de que la guerra no ha terminado. Y es que de hecho han actuado como si la guerra no

hubiese acabado, como si continuáramos todavía en guerra.

...Las palabras aquellas de Unamuno del 12 de Octubre del 36 se han hecho verdaderas: podían vencer pero no podían convencer. Y, esto, de algún modo y aunque no se lo confieren, lo han sabido siempre. Han tenido que mantener la idea, la convicción y la realización de que la guerra no ha terminado y así han actuado siempre. He ahí la prueba de la mala conciencia que han tenido, de su autoacusación”⁴⁴. Como ha observado J.L. Abellán: “El moralista que pretende ser Aranguren se ha convertido así en el implacable vapuleador de una sociedad cuya transformación preconiza. Aranguren es el crítico que ejemplifica la figura del intelectual «heterodoxo» por excelencia”⁴⁵.

En su pensamiento subyacería una impugnación radical del autoritarismo en cualquiera de sus formulaciones. Ni el dogma religioso, ni el «catecismo» político serían aceptables para Aranguren que va hacer de su vida un proceso abierto, insu-miso ante cualquier giro autoritario. De este modo, aunque la reflexión moral ha sido siempre el hilo conductor de su obra, la reflexión moral/religiosa de sus primeros escritos no carecían de intencionalidad política, al abogar por un catolicismo emancipado del enfeudamiento político de la jerarquía, que evitara la extensión a la esfera de la religión del conservadurismo político; e inversamente, la reflexión moral/política desde mediados de los setenta siguió estando sostenida por una profunda inspiración religiosa.

⁴² LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, «La cultura española de la transición» en la obra colectiva, con B. Oltra como coordinador, *Dibujo de España*, Alicante, Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, 1987, pp.90 y 92. Vid. también sobre esta cuestión DÍAZ, Elías, *Ética contra Política. Los intelectuales y el poder*, op.cit., pp.190-192.

⁴³ ABELLÁN, José Luis, Introducción a *La filosofía de Eugenio d'Ors*, op.cit., pp. 33-34.

⁴⁴ PORCEL, Baltasar, «J.L. Aranguren», *Personajes excitantes*, Barcelona, Plaza y Janés, 1978, p.162.

⁴⁵ ABELLÁN, José Luis, Introducción a *La filosofía de Eugenio d'Ors*, op.cit., pp. 33-34

Aranguren nunca dejó de ser nunca un auténtico maestro; despiadado inconformista, desnudador de hipocresías y desvinculado de toda ideología imperante, fue siempre un noble ejemplo de diálogo y de permanente crítica. No sintió jamás nostalgias del pasado porque no vivía del recuerdo, sino que con la mirada puesta en el futuro permaneció siempre fiel a su condición de solitariamente solidario y solidariamente solitario⁴⁶, es decir, a su verdadera condición de intelectual.

El recorrido por complejos y diferentes estadios (literario-religioso, ético, moral, político) demuestran la versatilidad intelectual de Aranguren, quien en ningún caso puede decirse que fue un técnico de la minucia, especialista o erudito. Enemigo de los encasillamientos, no creó escuela en el sentido tradicional del término y siempre se opuso a la pretenciosa tarea de inculcar unas ideas o una metodología. Se limitó, al modo de Sócrates, a que sus discípulos formularan su propia verdad. Su propósito, por consiguiente, quedaba lejos de ejercer como «inventor» de ninguna filosofía y ni siquiera de ejercer como «narrador» de la historia recibida. Porque, como él mismo reconocería, es una época, la nuestra, no de «crear» filosofía, sino de vivirla; no sólo personalmente, sino también pública, «políticamente».

⁴⁶ Vid. GUY, Alain, «Un profesor solidariamente solitario» en *Historia de la Filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985, pp.368-369. Vid. también LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, «La cultura española frente a la nueva situación sociopolítica», publicado primeramente en la Revista *Árbor*, XCIX, nº387, marzo de 1978, p.314, y, un año más tarde, en *La democracia establecida*. Una crítica intelectual, Madrid, Taurus, 1979, p.110. Creo de interés señalar que estas características de la propia condición intelectual se las atribuye Aranguren también a la filosofía. Vid. su ensayo «El porvenir de la filosofía moral» de 11 de marzo de 1988.

Ello enlaza con lo que quizás pudiera constituir el rasgo más decisivo de su pensamiento: su fusión con la vida. A diferencia de otros filósofos, nada en Aranguren podría decirse que es abstracto o distante. Como ha señalado José Jiménez: «La filosofía de Aranguren es un arco tendido en paralelo con su vida. Pocos casos habrá en el siglo de una coherencia tan intensa entre lo que se piensa y lo que se intenta ser». Porque la identidad en su pensamiento es des-identificación. La vida se concibe como un ir y volver, un hacer y rehacer, un tejer y destejer nuestro propio tejido o texto. En cuyo término está la muerte. Un buen vivir que permita alcanzar un buen morir. Es desde su característico talante utópico, abierto y rebelde, desde el que asumiría el carácter transitorio y errante del ser humano.

Ahora bien, en ese errar, en ese vagabundeo, Aranguren jamás aceptaría compromiso alguno con la realidad, con las distintas facetas de la ortodoxia: «éste es el único vagabundeo que me queda», escribiría en los últimos años, «siempre en ningún Dónde real, sino allí donde confinan Arcadia y Utopía».

Sartre dijo ante la muerte de uno de sus contemporáneos que su desaparición privaba a la sociedad francesa de un vigilante moral. A Aranguren debemos recordarlo no sólo como un buen vigilante moral sino como un excelente vigilante crítico y utópico que, con palabras de Victoria Camps, «tenía esa grandeza del alma que Aristóteles atribuía a los espíritus grandes que no entienden de falsas modestias»⁴⁷.

⁴⁷ CAMPS, Victoria, «Amigo y maestro», *El País*, 18-04-1996