

## EL LEGADO ÉTICO DE JOSÉ LUIS L. ARANGUREN. SÍNTESIS DE SU PENSAMIENTO Y DIÁLOGO CON JAVIER MUGUERZA<sup>1</sup> SOBRE SU OBRA

ANDRÉS RODRÍGUEZ RUBIO

### I

José Luis L. Aranguren (1909–1996) es uno de los notables pensadores españoles de este siglo no sólo por su obra filosófica sino también por su compromiso crítico con la sociedad española. No en vano en el campo de la ética frecuentemente recordaba la distinción entre la *ethica docens*, la moral pensada, y la *ethica utens*, la moral vivida o moral concreta, y nunca en realidad desvinculó en la práctica la una de la otra. Lo que no imaginó tal vez fue que la última, en su concepción ética, se impondría sobre la primera, en el sentido de que su filosofía moral se moverá dramáticamente de una ética sistemática, desde su gran tratado, la *Ética* (1958), a una ética de la cotidianidad o, como él dice, de la *magna moralia* a la *minima moralia*: “Aristóteles escribió una obra conocida en la Edad Media bajo el nombre de *Magna Moralia* y Th.W. Adorno re-

---

<sup>1</sup> A comienzos de 1996 nos comunicamos telefónicamente con José Luis L. Aranguren para solicitarle una entrevista sobre su obra filosófica que se llevaría a cabo en julio de 1996. Con su acostumbrada amabilidad accedió inmediatamente a la misma. Lamentablemente una larga enfermedad hizo crisis meses después y falleció el 6 de abril de 1996. Sin embargo cuando su malestar se acrecentó sugirió que de no poder atendernos como esperaba la entrevista se realizara con Javier Muguerza, amigo entrañable, conecedor de su pensamiento y representante notable del pensamiento ético español en la actualidad. Esta entrevista se realizó el 26 de julio de 1996 en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid. Agradecemos aquí la extraordinaria atención y disponibilidad del Dr. Muguerza. La entrevista se extendió por muchas horas, lo aquí publicado se refiere específicamente a la obra de Aranguren. También agradecemos a Magdalena Mora, Directora de Redacción de la *Revista de Occidente*, quien estableció el contacto para que nos comunicáramos con Javier Muguerza.

plicó a este título, hace unos decenios, con el de *Minima Moralia*<sup>2</sup>. Lo primero es "la reflexión existencial sobre la vida en su globalidad" y lo segundo es la reflexión sobre la vida cotidiana.

La trayectoria filosófica de Aranguren se inicia bajo la influencia de Aristóteles, Ortega y Gasset, Xavier Zubiri y Martin Heidegger<sup>3</sup>, lo que se refleja claramente en la *Ética* de 1958 y en las obras que escribe alrededor de ese año hasta su expulsión de la Universidad Complutense de Madrid en 1965 por su oposición al régimen franquista<sup>4</sup>—con el advenimiento de la democracia en España Aranguren fue reinstalado en su cátedra en octubre de 1976.

Aunque ocurre un cambio dramático en su pensamiento, como hemos dicho, la *Ética* es el libro de mayor importancia en esta disciplina en España en el siglo XX. Coincidimos con la opinión de Enrique Bonete<sup>5</sup>: "Entre los estudios de carácter filosófico-moral sobresale su densa *Ética*, publicada a finales de los 50. Centenares de alumnos de Filosofía y actuales profesores nos hemos introducido en la ética filosófica de la mano de este gran libro, seguramente el tratado mejor elaborado en nuestra lengua durante este siglo y difícilmente superable por su erudición"<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Aranguren, José Luis L., *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Madrid: Tecnos, 1987 (en adelante MVC), p. 19.

<sup>3</sup> Cabe aclarar que la primera obra de Aranguren fue *La filosofía de Eugenio d'Ors* (1945) quien influyó en su estilo de escribir "estilo «conceptista», «difícil» pero no «oscuro» en él, «suscinto» pero no «difícil», espero, en mí". J.L.L. Aranguren, "La filosofía en la vida y la vida de la filosofía", *Isegoría* /7 (1993), p. 8 (en adelante FV).

<sup>4</sup> En su libro *Lo que sabemos de moral* (1967), que después publicó con el título de *Propuestas morales* (1983), desaparecen de la nomenclatura bibliográfica todos los autores de su primera época. Él mismo lo dice en su conferencia autobiográfica recién citada FV. "Cambio de *lenguaje e intención*—los giros lingüísticos y la pretensión misma de entendimiento con la escolástica han desaparecido— y, enseguida, es nuevo también el "aparato crítico" de citas y apoyo en otros pensadores. Los clásicos han desaparecido, Zubiri y Heidegger también, Ortega casi del todo y ahora son los angloamericanos los que se citan... Pero no sólo el tono, también la estructura y función han cambiado... Prescindiendo de supuestos metafísicos, el análisis, influido por los filósofos ingleses Toulmin, Nowell-Smith, Hare, etc., consistió en el de los términos «bueno», «felicidad», «utilitarismo de la sociedad del bienestar», de la «empresa de la moralización», de la «decisión por razonamiento y no por persuasión» y de los «caracteres de la crisis actual de la moral», pp. 16 s.

<sup>5</sup> Autor, entre otros, del libro *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Madrid: Tecnos, 1989.

<sup>6</sup> LA VANGUARDIA, Barcelona, 18/abril/1996, p. 19. Es notable en este libro el conocimiento abarcador, profundo y actualizado de la ética que presenta el autor que, en

También Pedro Cerezo dice sobre su *Ética* que es "... el libro más importante de filosofía moral española en lo que va de siglo—, pero escrito, a mi juicio, al margen de la crisis"<sup>7</sup>.

A pesar de la crisis o la ruptura posterior con aspectos fundamentales de su primera etapa esta obra perduró en otros postulados básicos como la concepción de la ética del carácter, fiel al sentido etimológico de *êthos*, aunque enfatizará más tarde la ética como actitud. A nuestro modo de ver la crisis que produce la ruptura es esencialmente metafísica. La ética original estaba subordinada a la metafísica, al bien como telos, como fin contenido en el ser, que, a su vez, proviene de una causa primera con fuerza de ley obligante, que es precisamente la heteronomía moral. Al desligar Aranguren la ética de tal metafísica se desploma todo el soporte canónico de la conducta moral que había concebido. Pero desde el punto de vista de la "estructura moral" del hombre, es decir, del obrar eligiendo entre posibilidades, lo que Diego Gracia llamará la protomoral, su *Ética* de 1958 se mantiene vigente en él hasta el final.

El objeto de la ética, sostiene, trata de los actos, los hábitos y el carácter, aunque fundamentalmente de este último. "Hay pues un «círculo» entre estos tres conceptos, modo ético de ser, hábitos y actos, puesto que el primero sustenta a los segundos y estos son los «principios intrínsecos de los actos», pero, recíprocamente, los hábitos se engendran por repetición de actos y el modo de ser se adquiere por hábito"<sup>8</sup>.

El carácter o personalidad moral es lo que el sujeto moral crea de sí mismo. No es algo natural o innato sino lo que se llega a ser como resultado del vivir. En este planteamiento arangureniano se destaca el énfasis en la personalidad moral para sacar del centro de la ética los actos como tal. La medida moral del hombre *por el acto moral* magnificó, en la tradición, lo secundario. Lo moralmente valioso del hombre es lo que es en cuanto *carácter moral* o modo de ser moral. La moral del acto es lo que denominó la atomización de la moral:

Generalmente, en los libros de ética, se suele afirmar que el objeto de ésta son los «actos humanos». Pero, como ya expliqué en mi *Ética*, tal definición nos hace pensar en la vida humana como una sucesión ato-

---

esos años (década del 50), en España fue la inspiración para toda una nueva generación universitaria.

<sup>7</sup> "J.L.L. Aranguren: reformador moral en época de crisis", *Isegoría* 3 (1991), p. 88.

<sup>8</sup> Aranguren, J.L.L., *Ética*, Madrid: Revista de Occidente, 1968, cuarta edición (en adelante *Ética*), p. 212.

mizada de «actos», independientes los unos de los otros. Ahora bien, así se prejuzga una concepción de la moral que a mi juicio, no es verdadera: lo que yo haga ahora depende, en buena parte al menos, de lo que he hecho antes; mis actos anteriores me han abierto unas posibilidades de acción y obturado otras ... adoptar, como casi todos hacemos, un patrón de existencia, un *way of life*, un modo de vida, otorga, si es mantenido consecuentemente, un estilo unitario a nuestros actos sucesivos.<sup>9</sup>

... lo que decide sobre la moralidad no son actos aislados, gratuitos, irrelevantes, sino el comportamiento a la larga, la conducta total.<sup>10</sup>

Aranguren invierte el orden apuntando al fondo moral más que al resultado, sin que este último quede totalmente marginado. A estas alturas, a pesar de lo anterior, no vislumbra todavía ningún encuentro con la ética de la buena voluntad de Kant. Con el correr de los años eso ocurrirá explícitamente como se verá después.

Los supuestos que van a vertebrar esta construcción ética personal son, a nuestro modo de ver, los siguientes:

1. La moral como estructura y la libertad
2. El talante
3. La moral como contenido
4. La felicidad

1. *La moral como estructura y la libertad.* La distinción entre moral como estructura y moral como contenido es original de Zubiri, aunque la primera estaba ya prefigurada en Ortega. Hay que ver qué significado tiene esto en el contexto ético arangureniano. Primero, la moral como estructura quiere decir en Zubiri que “existir es liberarse de las cosas, y gracias a esta liberación podemos estar vueltos a ellas y entenderlas o modificarlas. Libertad significa entonces *liberación*, existencia liberada”<sup>11</sup>. El hombre toma distancia de las cosas para volver a ellas “a su manera” y no *por* la imposición de ellas. Lo que lo hace diferente al animal. Aranguren, en esa línea, que es un hilo dorado del pensamiento español contemporáneo, dice: “el hombre “conduce” su vida y ... a su modo de conducirla le llamamos “conducta”. Ahora, tiene que hacerlo así porque

---

<sup>9</sup> Aranguren, J.L.L., *Propuestas Morales*, Madrid: Tecnos, cuarta edición, 1994 (en adelante PM), pp. 23 s.

<sup>10</sup> *Idem.*, p. 32.

<sup>11</sup> Zubiri, Xavier, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid: Editora Nacional, 1959, p. 332.

su vida no está predeterminada por sus estructuras psicobiológicas, como en el caso del animal. Al revés, estas le exigen que sea libre. El hombre es necesariamente —con necesidad exigida por su naturaleza, al precio de su viabilidad— libre. Por eso ha podido escribir Ortega que somos “a la fuerza libres”, y este es el sentido justo de la conocida sentencia de Sartre: “Estamos condenados a ser libres”<sup>12</sup>. De aquí que el hombre tiene que hacer su respuesta propia ante las cosas eligiendo entre las posibilidades que proyecta.

Este quehacer humano es lo moral propiamente. De ahí que Aranguren señale muy acertadamente que el hombre es constitutivamente o estructuralmente moral. Obrar eligiendo es *a fortiori* asumir responsabilidad, justificar las acciones, dar razón de ellas. Al contrario, allí donde no hay elección, preferencia, no hay responsabilidad moral.

En la ética, señalan Zubiri, Aranguren y Diego Gracia, hay que distinguir entre moral como estructura y moral como contenido. Lo que se quiere decir es que mal o bien, sólo cuando elegimos el acto es moral (aunque no siempre que hay elección hay implicación moral puesto que hay elecciones irrelevantes como, por ejemplo, ponerse una camisa de un color o de otro).

Como esa forma de actuar en el hombre es inescapable por su misma estructura existencial, resulta que ser y moral son inseparables en él, no empece si haya actuado bien o mal. Y recordamos que no se trata de los actos atomizados sino sobre todo de su “actitud” interna más o menos permanente frente al bien o el mal, lo que es justamente su *êthos*.

2. *El talante*. Sin embargo Aranguren tiene una actitud cautelosa ante la libertad. ¿Hasta qué punto somos libres? Esta es una de las cuestiones más difíciles de la ética. Es que aunque siempre se entienda la libertad como la condición de la moralidad, en el orden protomoral hay variadas razones para sospechar de su viabilidad en la práctica, pues en la medida en que se indaga sobre los factores limitantes de la libertad aparecen obstáculos que la van cercando, van minimizando su espacio. El talante es un factor con el que la libertad se encuentra: es la materia prima moral con la que cada cual nace.

En Aranguren se encuentra un fino análisis de este aspecto, la disposición afectiva, el “hábito afectivo”, el “*ordo affectum*” como un sentimiento absolutamente individual con que cada cual se enfrenta al mundo, es la materia prima emocional que cada cual tiene, que de por sí es-

---

<sup>12</sup> *Ética*, p. 74.

tablece un punto de arranque en la conducta de agresividad, temor, optimismo, pesimismo, alegría, tristeza, etc., que no depende de nada preconcebido intelectualmente sino que se impone como el modo mío de sentir el mundo. La libertad desde el principio está encaminada en una forma premoral, prevoluntaria por la que tiene que discurrir al evolucionar en el quehacer ético. Es lo que Aranguren llamó *el talante*. La estructura psicobiológica pre-dispone al ser, conveniente o inconveniente, para el quehacer moral. "El *páthos* o talante nos es *dado*. Es nuestro modo de encontrarnos bien, mal, tristes, confiados y seguros, temerosos, desesperados, etc., en la realidad ... El *páthos* no depende de nosotros; al revés, somos nosotros quienes, por lo menos en buena medida, dependemos de él, quienes nos encontramos con él y en él. Justamente por eso ha podido hablar Heidegger de la *Geworfenheit*. Hemos sido puestos en el mundo, "arrojados" en él o, mejor, enviados a él, con una esperanza o una angustia radical, fondo permanente, que sale poco a la superficie, de los cambiantes estados de ánimo, sentimientos y pasiones"<sup>13</sup>. El talante es el *thymós*, o fuerza del individuo para formar la personalidad moral, el *êthos*. Aranguren recordaba aquí la vieja frase de Aristóteles "el hombre auténticamente bueno y consciente ... en todas las circunstancias sabrá sacar de los acontecimientos el mejor partido posible ... y así, el zapatero hace, con el cuero que se le ha dado, el mejor zapato posible"<sup>14</sup>.

3. *La moral como contenido*, por otra parte, es la especificación en bien y mal de la conducta. En este medir las acciones conforme a un canon preestablecido en la naturaleza humana por una causa externa originante —heteronomía moral— está la vinculación más comprometida de Aranguren con la Escolástica en esta primera etapa de su pensamiento. La vinculación de la ética a la metafísica es estrecha y también el rechazo del formalismo kantiano —de la autonomía moral— es reiterativo y fuerte<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> *Idem.*, p. 346.

<sup>14</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. En *Obras*, Aguilar, Madrid, 1967, 1100 b.

<sup>15</sup> En el ensayo *La ética en la filosofía española del siglo XX* Enrique Bonete hace una excelente exposición de las objeciones que en la *Ética* de 1958 hace Aranguren a la ética kantiana. Posteriormente cambió bastante su visión de la misma. En realidad Bonete concentra su estudio en el primer Aranguren. Cfr. Camps, Victoria, Ed., *Historia de la Ética III*, Barcelona: Edit. Crítica, 1989, pp. 399–403.

La interpretación del bien y el mal moral se desprenden de la ley natural "bonum faciendum, malum vitandum", participación metafísica en el ser humano de la Ley Eterna divina que gobierna el universo. La vida moral consiste en la apropiación del bien ya como virtud, como bien hecho familiar, estable, *propio*. Es cierto que nunca es definitivo, nunca se es definitivamente bueno, pero sí la virtud mantiene fuerte, firme, la conducta moral. Da fuerza moral.

4. *La felicidad*. La fuerza moral que la virtud incardina en el sujeto hace la vida buena. Es la *eudaimonía* aristotélica, la felicidad como reflejo de la vida virtuosa. Pero Aranguren distingue entre *eudaimonía* y *makariotes*. La felicidad intramundana, la *eudaimonía*, es siempre, con todo, problemática o como recuerda antes Ortega *utópica*. Es una tendencia permanente inalcanzable o alcanzable a ratos. La realidad de nuestra vida es estar siempre detrás de la vida proyectada, un camino continuo al logro de la meta anhelada. Sin embargo, esa distancia entre vida proyectada y vida realizada se encuentra superada por fin en la bienaventuranza, la *makariotes*, pero esta no es de este mundo ni es alcanzable por la filosofía, hay que creer en ella. "Ninguno de estos bienes ha podido saciar su sed de felicidad. Sólo Dios, no ya como «bien particular», sino como «bien universal», como «infinitud llena», es capaz de colmarla. Pero la *visio* y la *fruitio* de Dios no son alcanzables por la vía de la filosofía ni tampoco en esta vida. Hay que «creer» en ellas"<sup>16</sup>.

La consecución de esa unión es, a su vez, una gracia. Si la filosofía no puede entrar en esos dominios, sí puede abrirse a la religión. Esta es una de las tesis fuertes de Aranguren en su *Ética*.

Con todo lo tradicional que Aranguren se muestra en este tema específico de la moral como contenido y la felicidad, es muy crítico también en la dudosa conservación de términos como 'sindéresis'; reconoce el término como inapropiado, antigualla impracticable, dice,

que algunos han propuesto sustituir por las expresiones "evidencia moral", o mejor, "sentido moral". Lo que nos importa de la doctrina tomista de la sindéresis es que, frente a otros escolásticos, como el canciller Felipe y San Buenaventura, que la concebían como un hábito de la voluntad, "naturale pondus", opuesto al "fomes peccati", que también es por modo de hábito volitivo, Santo Tomás afirma decididamente su carácter intelectual. El entendimiento puede proceder como *ratio ut ratio*, es decir, racionando, discurrendo; pero también, y esto es lo que ocu-

<sup>16</sup> *Ética*, p. 277.

rre en la evidencia de estos principios inmediatos, como *ratio ut natura*, esto es, "sine inquisitione", por una intuición (=visión o evidencia) que nada tiene que ver con la emocional, sino que es igual a la que en el orden especulativo tenemos del principio de contradicción.<sup>17</sup>

De modo semejante establece sobre la ley natural una actitud abierta "se descubre, se va descubriendo lenta, laboriosa, históricamente, a través de la experiencia ... la moral nunca está enteramente dada. La ley natural, salvo los primeros y comunísimos principios, es menester, como reconoce Santo Tomás, ir descubriendo, se desarrolla por modo de adición y puede borrarse de los corazones humanos. El primer principio, *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*, es todavía una mera "forma" que será necesario ir rellenando de contenido. La explicación de la ley natural es objeto de la *Ética* en cuanto ciencia práctica"<sup>18</sup>.

Esta crítica que se asoma en la *Ética* hará crisis finalmente y será uno de los cambios más dramáticos en el segundo Aranguren: la contracción a la moral como estructura. El "contenido" aquí comentado desaparecerá definitivamente.

## II

En la *Ética* Aranguren se encuentra dentro de la macromoral o moral como sistema con un referente canónico que ilumina, bien o tenuemente, la conducta humana. Posteriormente se va replegando hacia la autonomía moral y nos arriesgamos a decir que terminó en la posmodernidad. Nos parece que en su conferencia *La filosofía en la vida y la vida de la filosofía* —con la cual el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas inauguró en el 1992 las Conferencias Aranguren que se llevarán a cabo anualmente desde entonces— él se reconoce interpretado, fortuitamente debo aclarar, en el posmodernismo, al sostener que ante lo que se concebía como una ética de contenido u objeto formal (normativo) cabe ahora "una experiencia de instalación y habituación en la contingencia, es decir, en la nueva experiencia de que también se puede vivir sin fundamento, en un estado de ánimo que renuncia al Absoluto. Es lo que bastantes años más tarde ... se ha denominado

---

<sup>17</sup> *Idem.*, p. 282.

<sup>18</sup> *Idem.*, pp. 295 s.



Postmodernidad [sic]<sup>19</sup>. Esto es coherente con lo expresado por Pedro Cerezo:

el estilo de la fundamentación deja paso al fragmentario y balbuciente de la orientación, más modesto y sobrio, pero también más convincente que el pretencioso normativo. Ya había señalado antes, en la conferencia veneciana [*Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea*, 1962] que «es al hilo de problemas concretos [...] como podrá accederse realmente, algún día, *piecemeal* "pieza por pieza", según la expresión de Karl Popper, a una nueva y prudente metafísica». Análogamente, también en la arquitectura ética, hay que renunciar a la gran moral sistemática para centrar la atención en la mínima moralía, expresión de Adorno que Aranguren hace suya, esto es, en las cuestiones morales concretas, en su relevancia inmediata y apremiante para la vida del hombre. Este cambio sustantivo de coordenadas no sólo tuvo repercusiones inmediatas en puntos centrales de su filosofía moral, como se verá, sino que inflexionó también, de modo decisivo, la tarea del reformador moral, al no contar ya con una base sólida de sustentación<sup>20</sup>.

La ética del carácter sigue en pie pero aparecen unas cautelas inéditas que refinan aun más la *Ética* del 58: "El hombre, pues, se hace a sí mismo a través de sus elecciones o decisiones. Pero entonces, ¿en qué queda la concepción aristotélica, según la cual el hombre obra siempre con vistas a un fin que en la intención, estaría, desde el principio, dirigiendo todos nuestros actos? Evidentemente se trata de una comprensión excesivamente racionalista, e incluso «platónica», del comportamiento humano. Platónica porque supone que el fin estaría perfectamente dado de antemano; racionalista porque la vida sería como un discurso construido lógicamente, en el que cada uno de los actos nos iría acercando, derechamente, a la conclusión final. La verdad es estrictamente la contraria"<sup>21</sup>.

Aranguren se da cuenta, desligado ya de la metafísica clásica, de que no hay un fin esencial previo al vivir mismo que pauté el quehacer humano; por eso añade enfáticamente ahora: "Al hombre, al comienzo de su vida, le es imposible prever un fin concreto que dé sentido preciso a su vida. Los llamados fines son puros impulsos o ambiciones —«prosperar», «hacerse rico», «hacerse poderoso»—. Pero admitámoslo por

<sup>19</sup> FV, p. 12.

<sup>20</sup> Cerezo, Pedro, art. cit., p. 91.

<sup>21</sup> PM, p. 83.

un momento: el poder por el poder y la riqueza por la riqueza no son fines morales; como diría Kant, no pertenecen a la ética, sino a la pragmática. La riqueza es buena en cuanto cumple una función social y el poder en cuanto sirve para gobernar bien a los hombres; es decir, una y otro como *medios*, no como *fines*. La tragedia de nuestro tiempo consiste en que esos simples medios tienden a convertirse en fines”<sup>22</sup>.

Aranguren entiende que la Moral de un rígido código de deberes o de un sometimiento ascético ha terminado y se ve, naturalmente, obligado a preguntarse “¿no hay otros modos, modernos o posmodernos, de entender la moral?”<sup>23</sup>.

Y contesta lo siguiente: “el «sentido» que se da a la existencia en su globalidad, es decir, lo que podemos llamar *macromoral* o, con la denominación de una obra de tradicional atribución aristotélica, «gran Moral» o *magna moralia* [sabido es que realmente se cuestiona hoy que Aristóteles haya sido su autor aunque es una obra fiel a su pensamiento]; y, por otra parte, el «sentido» que otorgamos a los actos de nuestra vida, el «modelo» de existencia y el «estilo» de vivirla, en cuanto inscritos en la cotidianidad misma, esto es, lo que cabe denominar *micromoral* o, tomando de Adorno la expresión mínima moralia. Si, como yo pienso, la moral hoy, en una ampliación de su idea, ha extendido ésta a áreas de pensamiento que antes se atribuían a la filosofía teórica, porque se ha comprendido que, en filosofía, lo mismo que en lingüística, la *pragmática* se inscribe en el centro mismo de su interés, entonces no hay duda que la moral no ha terminado, sino que, al contrario, difuminada su antigua y precisa, rígida identidad, se ha situado en el centro mismo de la reflexión humana”<sup>24</sup>.

Aquí es donde Aranguren visualiza su ética narrativo-hermenéutica que es el cambio de visión que adelantábamos. El sujeto moral inevitablemente, en lo que antes llamábamos “carácter”, el modo de ser o la personalidad moral, su *êthos*, implica una autobiografía, es la *narración* que grabamos de nuestra vida. Es la vida misma en el tiempo que vivo —con sus tres dimensiones— pasado «arcadia», presente, y futuro «utopía». Narración que es, además de conscientemente conocida, *interpretada*. La interpretación de este relato es mutable, “hecha, deshecha, contrahecha y rehecha”. «Mi» moral es este mismo “constructo” único que

---

<sup>22</sup> *Idem.*, p. 84.

<sup>23</sup> *Idem.*, p. 115.

<sup>24</sup> *Idem.*, p. 116.

yo soy, que cada cual es: "La conducta humana posee siempre sentido, porque nosotros mismos se lo damos. (Aunque sea negativamente, en hueco, como sin sentido o absurdo.) Es una construcción, un *constructo* nuestro, urdido por nosotros con una trama, tejido o texto que, otras veces, llamamos también *dis-curso*"<sup>25</sup>. Es este sentido de mi vida, el *êthos* moral, el centro que ocupa la vida del hombre; de ahí que hay que ver la ética como la preocupación central del pensar. Aranguren enfatiza una vez más, como en toda su obra, el carácter social de la moral. Este carácter social se explica en cuanto mi «autobiografía» es un proceso circular de acción y reacción, de relación dialógica o dialéctica entre el sujeto y los otros: nos vemos, narramos, interpretamos y juzgamos siempre con los ojos de los demás"<sup>26</sup>.

Sin embargo, "los otros" no son "la sociedad" en su integridad, sino parece entender Aranguren principalmente a los otros, en este sentido, como mis amigos, la familia, la comunidad concreta, el sindicato, el gremio profesional y, añadiríamos, "los modelos" que configuran el estilo moral, el *êthos*, el *constructo* moral que yo soy. Como en la sociedad coexisten diversos modelos hay un "frondoso *pluralismo* moral: coexisten muy diversos modos de dotar de sentido a la vida (incluido el paradójico del «sinsentido», de la nuda «contingencia» radical, para no hablar ya, porque la expresión pasó de moda, del «absurdo» de la existencia), y coexisten diversos «modelos» y «estilos» de vida. En la actualidad no es posible todavía una síntesis de esta pluralidad moral. La tarea a nuestro alcance es hoy por hoy, desde el punto de vista teórico, lograr la *comunicación* entre los supuestos de las diferentes morales y, desde el punto de vista de la praxis, mantener la *solidaridad*, principio esencial de toda moral"<sup>27</sup>. Nos permitiremos aquí una digresión para recordar que en la ética se mantiene una tensión constante entre dos formas de aproximación en la argumentación sobre el desarrollo moral. Por una parte, y Aristóteles es un paradigma clásico, se trata de la aproximación a la felicidad, y en este sentido la ética acentúa el enfoque individual. La ética de las virtudes en el pensamiento clásico responde a esta dirección. Trataba de responder a la pregunta de cómo llevar una vida buena. Pero en el pensamiento moderno este sesgo cambia de dirección y busca sobre todo el bien social. Es decir, entre la ética individualista y la ética comu-

<sup>25</sup> MVC, p. 64.

<sup>26</sup> PM., p. 117.

<sup>27</sup> *Idem*.

nitaria se produce el gran debate moral. Y es la última la que acapara la atención ética. Aranguren se inclina hacia una ética basada en el bien de los demás como primordial: "El individualismo moral ha sido, bien un *refugio* frente a una situación brusca y radicalmente cambiante (estoicismo, epicureísmo), bien un *lujo* propio de la época moderna, que ya no nos podemos permitir. A su modo, el utilitarismo de Bentham (en rotundo contraste con la moral de Kant de la misma época) inició el retorno al sentido social de la moral. Hegel y, contra su voluntad expresa, Marx formularon una moral de carácter completamente social. Y de un modo u otro, con mayor o menor radicalidad, nuestra época, *en todos los países*, está volviendo a la concepción social. El individualismo fue una suntuaria solución provisional"<sup>28</sup>. La ética comunicativa de Karl Otto Apel y Jürgen Habermas o la ética neocontractualista de John Rawls en la actualidad enfatizan la preponderancia de la justicia y la solidaridad por sobre la felicidad. Sin embargo Aranguren hace unas advertencias que parecen vislumbrar una tendencia, en las éticas recién nombradas, hacia un colectivismo deshumanizante si se olvida más allá de la cuenta la autonomía del individuo. Lo que representaría una cautela que no se veía años antes en él (como se aprecia en el último texto citado) en este aspecto. Con propiedad Adela Cortina en su ensayo *Ética comunicativa* recuerda "atender al buen consejo de J.L.L. Aranguren de complementar la hodierna ética intersubjetiva con una ética intrasubjetiva, evitando la disolución del sujeto autónomo en un colectivismo inhumano"<sup>29</sup>. Es que realmente no todos los estudiosos de la ética están de acuerdo en hacer depender la vida personal de un pacto social o de un consenso al estilo Habermas. La misma autora que señalamos tiene reparos sobre esto, a pesar de su adhesión (crítica, por supuesto) a la ética comunicativa. En otra parte trae los serios reparos de Michel Foucault, de Lyotard y del posmodernismo en general que ven en ella una amenaza de totalitarismo<sup>30</sup>. También Javier Muguerza ve una actitud más ética en lo que llama el *disenso* como la contrapartida al consenso habermasiano<sup>31</sup>. Todo lo

---

<sup>28</sup> *Idem.*, pp. 35 s.

<sup>29</sup> En *Concepciones de la ética*, edición de Victoria Camps, Osvaldo Guariglia, Fernando Salmerón, Edit. Trotta, Madrid, 1992, p. 189. Por éticas intra y extra subjetivas entiendo Aranguren las éticas individualistas y comunitarias, respectivamente.

<sup>30</sup> Cfr. otro ensayo sobre este mismo tema de Adela Cortina, "La ética discursiva", en *Historia de la Ética III*, Victoria Camps, Editorial Crítica, Barcelona. 1989. pp. 560 s.

<sup>31</sup> Aranguren está consciente de que hay que mantener ese fino balance entre mismidad y alteridad y lo dice expresamente en su conferencia autobiográfica: "El

que esto significa es que el debate está en perfecto balance y la ética extrasubjetiva no está tan boyante como hace unos años.

Y volviendo al hilo que traíamos antes de la digresión. La inflexión ética acaecida en Aranguren le lleva a aceptar explícitamente el valor de la moral kantiana, no en cuanto moral del deber, entiéndase bien, sino "en su pura *formalidad*, al menos parcialmente: el doble presupuesto de toda moralidad es su sentido categórico (y no meramente «hipotético» o interesadamente «pragmático») y su *universalidad* —concreta— de «regla de oro», de un no querer y de un querer para los demás lo que, sólo formalmente, es claro, no queramos y queramos, respectivamente, para nosotros mismos"<sup>32</sup>.

Con exactitud se ha dicho que este «repliegue ético» refuerza la postura del reformador moral. La actitud genera un dinamismo crítico/utópico inagotable como la misma exigencia. Se diría que el lugar que configuraba antes el *ordo* normativo se vuelve ahora más fluido y abierto, también más fragmentario y problemático"<sup>33</sup>.

Esta reflexión sobre la cotidianidad, sobre la *micromoral*, en el libro anteriormente citado, es más importante que lo que a primera vista representa. Aparentemente términos como micromoral y cotidianidad tienen un efecto negativo para el lector, sobre todo viniendo de quien nos ha acostumbrado a examinar profundamente la conducta humana desde la atalaya de la gran moral, como era el caso de Aranguren. Sin embargo en esta nueva perspectiva aparentemente más sencilla, más modesta, nos parece vislumbrar más que al filósofo de la moral, al sabio que ha recortado las vanas ilusiones y se repliega a la observación de lo que realmente constata. Que en este caso es el día tras día.

No debe perderse de vista que en la formación filosófica y concretamente en la ética, de corte cristiano-escolástico que Aranguren recibe y a la cual se adscribe en su primera etapa, el fin último es el norte de toda la conducta humana, y que tal concepción es eminentemente teológica.

---

hombre, cada hombre es «individuo», y con esta palabra estoy rememorando el individualismo ético de mi querido amigo Javier Muguerza. Pero cada individuo es asimismo «di-viduo», es decir, *alter ego*. Como vio George Herbert Mead y ha recordado Habermas, la *mismitad* surge en relación con la *alteridad*, con el *otro* del que me percibo y encuentro diferente y, a la vez, cobro conciencia de la entidad del otro, de la mía y de la interiorización de «otro», del alter ego en mí. Y esta dualidad interior da lugar a que surja el *diálogo intrasubjetivo* que cada cual mantiene consigo mismo...", FV, p. 17.

<sup>32</sup> PM, p. 118.

<sup>33</sup> Cerezo, Pedro, art. cit., p. 96.

Ya en su *Ética* había hecho una observación *an passant* al respecto pero que posteriormente tendrá gran importancia: "...la *Ética* se constituyó como una ciencia práctica y la *ética escolástica* en particular como mera reducción o disminución de la *teología moral* (organizada fundamentalmente para el uso práctico del confesionario y la dirección espiritual), como una *teología moral* amputada del elemento sobrenatural" y refuerza esta expresión con una cita de la *Morale fondamentale* de Dom Odon Lottin: «Nos manuels classiques de philosophie morale son trop souvent le décalque des manuels classiques de théologie morale fondamentale»<sup>34</sup>.

Se admite como algo completamente natural y aceptable que en el ámbito religioso se establezca un referente moral propio, pero no se puede trasladar así, sin más, tal interpretación al orden filosófico lo que sería la invasión impropia de un tipo de discurso sobre otro diferente. Esto sigue constituyendo en la actualidad una fuente de incomunicación y confusión entre la religión y el mundo secular.

La vida cotidiana es la que nos toca vivir, es nuestro campo de acción y la reflexión de Aranguren, consciente ahora de su importancia, y también de su olvido, va a su recuperación. Pero no es una consagración de la cotidianidad sino un análisis que recae sobre sus distintas capas precisamente para darle "momento" a la misma. "Lo que, por el contrario, pretende hacerse aquí es «dar momento» a los cotidianos, usuales rutinarios, reiterativos «momentos» de la vida"<sup>35</sup>.

No podemos vivir fuera de la cotidianidad como si intentáramos trascenderla en todo momento. La vida día tras día esta compuesta también de intrascendencia. Refiriéndose al tiempo dice: "El tiempo es vida puesto que recíprocamente, la vida es tiempo. "¿En qué empleamos ese tiempo que, sin dejar de pertenecer a la vida cotidiana, es personalizado y hecho, por tanto, nuestro? No hay que creer que todo él, en todos sus momentos, ha de ser trascendentalizado. La vida, por supuesto, no es

---

<sup>34</sup> *Ética*, pp. 221 s.

<sup>35</sup> MVC, p. 19. Refiriéndose a este libro en su conferencia "La filosofía en la vida y la vida de la filosofía" dice Aranguren: "Es partiendo de la actual sociología norteamericana, con la cual me familiaricé durante mi estancia profesoral en California [Universidad de Santa Barbara], y concretamente, la sociología de la vida cotidiana, la sociología «dramatúrgica» de Goffman, la etnometodología de Garfinkel y la Escuela de Palo Alto, como llegué al planteamiento de este libro. La conocida expresión *minima moralia* es adecuada para su referencia a la cotidianidad", FV. p. 18.

sólo intrascendencia, pasar el tiempo —pasatiempo— y juego, pero es también intrascendencia”<sup>36</sup>.

La temporalidad es un tema recurrente en Aranguren durante toda su vida y su obra. En ésta sobre la cotidianidad vuelve sobre él y podríamos decir que se trata precisamente de la tensión entre la cotidianidad trascendida y la intrascendente con el sesgo nuevo de la resignación aceptada de que entre uno y otro polo, el más alto o el más bajo, transcurre la vida humana real. Se puede enajenar en las contemplaciones ideales que terminan subestimando la vida y el mundo pero ¿hasta qué punto no puede verse esa actitud como pura invención elusiva?, ¿y hasta qué punto no ha sido la ética presa de esa ilusión? Se pregunta Aranguren “¿cabe reducir la vida a «la vida de cada día»? [y responde] Tal vez sí, cuando en ella somos capaces de percibir —y vivir— el heroísmo cotidiano, el sacrificio callado y la magnanimidad en su paradójica expresión diaria. No si la vida es vivida como mera estrategia para «situarse», y no precisamente en una situación límite”<sup>37</sup>.

No podemos dejar de apreciar en estas reflexiones una tradición española originada en Séneca y que Aranguren prolonga y profundiza, la filosofía como reflexión sobre la vida y el tiempo.

Piensa el que así como Trotsky decía que la revolución no se hace de una vez por todas sino que es un estado permanente, así la liberación interna también lo es, una *revolución permanente*. Adormecerse en la rutina diaria es perder la vida, hay que darle “momento” al tiempo diario. En realidad este “momento” que menciona Aranguren es el *kairós*, “momento privilegiado”. Es el viejo *kairós*, el momento oportuno, único. El instante<sup>38</sup> que resume la vida entera. En su *Ética* había dicho también: “Tales actos ostentan ese carácter privilegiado, ora resumidor, ora definitivo, o lo uno y lo otro a la vez, bien por su intensidad o intensidad, en cierto modo sobretemporal, bien por su *kairós*, por su decisivo empla-

---

<sup>36</sup> MVC, p. 45.

<sup>37</sup> MVC, p. 52.

<sup>38</sup> Cfr. Kerkhoff, Manfred, *Kairós*, Edit. Universidad de Puerto Rico, San Juan, P.R., 1997. Especialmente el capítulo 2, “La recuperación de lo no idéntico. (La estética del “instante de mirada” en Th.W. Adorno)”, donde se aprecia la afinidad de pensamiento entre Adorno y el último Aranguren en lo que respecta al “instante pleno” en el sentido de que en él estalla “una unidad paradójica de fulguración” que Adorno refiere a la obra de arte, pero que Aranguren vislumbra en el *kairós* mencionado. Hemos hecho alusión anteriormente a la inspiración que resultó ser Adorno para este último.

zamiento en la secuencia de la vida”<sup>39</sup>. En las “situaciones límites”, para poner un ejemplo, se ilumina la oscuridad del olvido y la vida después de entonces será probablemente distinta en su discurrir moral.

El modesto día tras día transformado en el único escenario moral también refleja la sencillez de la nueva visión de la felicidad de Aranguren, *microeudaimonía* debiera decirse.

Acabamos de introducir la noción de temporeidad. Precisamente por ese carácter absolutamente efímero, instantáneo, del bienestar supuestamente feliz, el estado de felicidad, en tanto que duradero, se ha retroyectado en el pasado —un pasado que no volverá—, la Arcadia, o más bien, se ha proyectado en un futuro o porvenir inalcanzable, en un porvenir ultramundano o intramundaneamente escatológico, en la Utopía. La felicidad es el rostro subjetivo de la objetiva utopía. ¿Dónde está la utopía? En ningún lugar ni tiempo reales, sólo en nuestra esperanza de felicidad ... Aspiramos todos a la felicidad [esto] pertenece a la estructura misma de la condición humana. Pero aspirar no es lo mismo que «buscar» y todavía menos, que «conquistar», ni fuera ni dentro de nosotros mismos. La felicidad, en la modesta medida en que aquí nos es accesible, es un *don*, el don de la paz interior, espiritual, de la conciliación o re-conciliación con todo y con todos, para empezar y terminar, con nosotros mismos.

¿Qué disposición es la más adecuada para la recepción de ese don? Sin duda que el *des-prendimiento*: no estar prendido a nada, y desprenderse de todo, saber des-cuidarnos o des-preocuparnos ... La felicidad, como el pájaro libre, no está nunca en mano, sino siempre volando. Pero tal vez, con suerte y quietud por nuestra parte, se pose, por unos instantes, sobre nuestra cabeza.<sup>40</sup>

En este intento de síntesis que hemos tratado de hacer del pensamiento ético de Aranguren se han quedado fuera aspectos que fueron importantes en su labor filosófica. La primera de ella es la importancia que tuvo en su *primera etapa* lo que podríamos llamar Filosofía de la Religión: “La poesía de san Juan de la Cruz, de la cual me he seguido ocupando hasta ahora, y libros como *Lo Santo* de Rodolfo Otto fueron mis lecturas preferidas”, decía Aranguren en marzo de 1992 hablando de lo que el llamó su autobiografía, “La filosofía en la vida y la vida de la filosofía”. Pero sobre todo va a ser significativo en este aspecto su libro *El Protestantismo y la moral* (1954).

<sup>39</sup> *Ética*, p. 224.

<sup>40</sup> MVC, p. 110.



Además de lo anterior debemos añadir dos áreas de interés que tampoco hemos tocado: la sociología y la política. Referente a la primera hay una obra de enorme relevancia, que decía en la conferencia recién citada que fue traducida a nueve o diez idiomas, *La comunicación humana* (1986) y con respecto a la segunda es de gran importancia también *Ética y Política* (1963).

Estas omisiones señaladas se deben al intento de resaltar aquí la ética propiamente o lo que antes se denominaba la Ética General en oposición a la Ética Especial, que aunque tal división ya no se usa nos resulta útil para explicar el énfasis elegido.

Finalmente, sobre el significado de José Luis L. Aranguren en la filosofía moral, Javier Muguerza lo explica elocuentemente y su opinión es compartida por toda una generación de filósofos que vinieron después, como Victoria Camps reconoce en la *Historia de la ética*, donde coordina los trabajos de decenas de especialistas en esta disciplina, y que dedica a Aranguren: "como coordinadora e impulsora de esta *Historia de la ética*, me satisface reconocer el interés y la dedicación de cada uno de los colaboradores que, desde el principio, respondieron con entusiasmo a la idea propuesta. No hace falta decir que ellos son los autores de la *Historia*. En nombre de todos ellos y, claro está, en el mío, quiero asimismo expresar el reconocimiento y la admiración que merece José Luis Aranguren dedicándole esta obra. Era inevitable que él fuera, a su vez, coautor de la misma: un signo de indiscutible protagonismo y presencia en las generaciones filosóficas más jóvenes. De cerca o de lejos, antes o después, todos los que aquí colaboramos hemos sido alumnos suyos. A él se debe, en definitiva, la realización de este proyecto"<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> *Historia de la ética*, Barcelona: Edit. Crítica. I, 1988; II, 1992; III, 1989.

## III

Entrevista a Javier Muguerza<sup>42</sup>

AR: En los años '60 Aranguren fue una luz en medio de la universidad intervenida por la dictadura franquista. Treinta y cinco años después, ¿cómo se valora su pensamiento?, ¿se le considera en la línea de Unamuno, Ortega, Zubiri, por ejemplo?

JM: El Aranguren de los años sesenta fue, en efecto, una luz en la universidad española bajo la dictadura franquista. Y lo fue, por lo pronto, para nuestra filosofía moral. Con anterioridad a él la ética producida entre nosotros por esos años se reducía a unos cuantos manuales escolásticos, algunos de ellos escritos en latín, y Aranguren abrió nuestras ventanas a la ética que se hacía entonces en el mundo, desde la ética fenomenológica de los valores a la ética existencialista o el marxismo como moral, pasando por la filosofía moral de inspiración analítica. Pero, además de todo eso, contribuyó con su pensamiento a vertebrar toda una

---

<sup>42</sup> Después de obtener su doctorado en filosofía en la Universidad de Frankfurt (1964), Javier Muguerza dedicó los diez años siguientes a la filosofía analítica desde cuya perspectiva publica trabajos sobre filosofía del lenguaje, filosofía de la ciencia, filosofía de la religión y filosofía de la moral. Sin embargo su espíritu crítico, siempre alerta e independiente, le hace tomar distancia de principios fundamentales de esa corriente filosófica. Bajo el interés principal del análisis lingüístico de la ética publica *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977 (reedición en 1986) donde precisamente encara una meditación crítica de la razón analítica. En 1990 publica *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, México (reedición en 1995), resultado de una fecunda labor en la década de los ochenta que incide en la ética crítica y donde muestra un distanciamiento aún mayor de la filosofía analítica. Autor también de obras como *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid (1974), *Ethik der Ungewissheit*, Friburgo-Munich, 1992, *Ethik aus Unbehaben*, Friburgo-Munich, 1992, coeditor de varias obras, y autor de un centenar de artículos y ensayos de primer orden publicados en revistas especializadas en diversos países configuran a un pensador fecundo, original y de vanguardia en la España actual.

Es cofundador del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y fue su primer director. Ha dirigido por muchos años la Revista *Isegoría*, del mismo instituto, dedicada a Filosofía moral y política.

Su relación con Aranguren comienza como discípulo en la facultad de filosofía de la Universidad Central de Madrid en la que pasa a ser posteriormente profesor ayudante de su cátedra de Ética. En 1965 Aranguren es separado de la docencia por su oposición manifiesta al régimen político y su solidaridad con la disidencia y la juventud militante universitaria. Javier Muguerza abandona voluntariamente la universidad en adhesión al maestro. Es coeditor de dos obras de homenaje a Aranguren: *Teoría y sociedad*, Barcelona, 1970 y *Ética día tras día*, Madrid, 1991. Es coautor del libro *Retrato de José Luis Aranguren*, Barcelona, 1993.

tradición de reflexión ética en nuestra lengua que no había sido hasta él expresamente tematizada, pero que se hallaba latente, desde luego, en la obra de Unamuno, de Ortega y de Zubiri. En este sentido, cabría efectivamente considerar a Aranguren como heredero de todos ellos, a quienes por su parte tuvo siempre como maestros.

AR: ¿Qué significó para Aranguren y para la universidad española el "Premio Príncipe de Asturias" de 1995?

JM: Bueno, yo diría que absolutamente nada. Aranguren no buscó nunca premios ni reconocimientos académicos, y le traía completamente sin cuidado que las instancias oficiales encargadas de repartirlos —incluido el Premio Príncipe de Asturias en anteriores ediciones del mismo— no hubieran sido particularmente generosas con él como de hecho no lo fueron ni en general lo suelen ser con aquellas personas cuya independencia de criterio las convierte en molestas para el poder establecido, sea este el que sea. En cuanto al Premio del '95, me imagino que en el jurado se dio la circunstancia más bien rara de que la mayoría de sus miembros viera las cosas de otro modo, con lo cual el Premio Príncipe de Asturias resultó tanto o más honrado que su beneficiario de ese año.

AR: Al filósofo liberal de los '60, ¿se le ve igualmente liberal en los '90 o luce ya como un conservador frente a las nuevas generaciones de la ética española? Aunque no hay duda de que sus discípulos directos o indirectos lo respetan y quizás lo veneran por el papel ejemplar que cumplió en los momentos de mayor crisis en la intelectualidad de la política española del siglo XX.

JM: Tras haberse opuesto a, y ser perseguido por, la dictadura, Aranguren asumió algo así como el papel de "conciencia moral" de la restauración democrática, a la que en todo momento prestó apoyo, pero sin decantarse por ninguna facción política específica. El partido del que más cerca estuvo fue el Partido Socialista, cuyo triunfo celebró en su día pero cuyo ulterior ejercicio del poder confesaría que le acabó decepcionando, sin que tampoco consiguieran ilusionarle las restantes alternativas a este último. Sin duda no faltaron deseos por parte del gobierno de "oficializar" en algún momento su figura, pero Aranguren jamás se plegó a ellos, encarnando así el prototipo de intelectual independiente que es visto con desconfianza hasta por aquellos a quienes les gustaría servirse de él e instrumentalizarlo.

AR: Su muerte, recientemente acaecida en 1996, ¿ha despertado en España un enfoque hacia su obra global como suele ocurrir cuando deja de

existir un pensador puntual para las generaciones que le siguen? ¿Hay señales concretas en este sentido?

JM: Nadie que se dedique a la Ética en España deja de deberle algo a Aranguren, y, en ese sentido, el reconocimiento de esa deuda es prácticamente unánime en el seno de las diversas generaciones, viejas o nuevas, de filósofos morales españoles. Sin embargo, lo más normal en nuestro país es que —a la desaparición de alguna gran figura de la vida cultural patria— siga un período de relativo silencio y desapego, hasta que el tiempo vuelve a poner al cabo las cosas en su sitio. Me gustaría pensar que la obra de Aranguren va a constituir a corto plazo una excepción a dicha regla, pero de lo que estoy seguro, desde luego, es de que su influencia será profunda y duradera a medio y largo plazo.

AR: Aranguren en su obra principal, a nuestro modo de ver la *Ética*, critica incontables veces el formalismo de la ética kantiana. Para citar un ejemplo estas palabras bastan: “a la pregunta de cómo es posible que el kantismo y la filosofía existencial propugnen una moral sin contenido hay que contestar que en la medida en que efectivamente esa moral carezca de contenido es insuficiente. Lo mismo la moral “in genere” que la especificación bien y mal moral son imprescindibles momentos de toda ética que aspire verdaderamente a ser tal”. Recién en el 1994, Aranguren prologa un libro de Norbert Bilbeny, *Kant y el tribunal de la conciencia*, reflejando su apertura y respeto al filósofo de Koenigsburg y a las nuevas generaciones de la filosofía española. ¿Podría Ud. abundar sobre ese particular?, sobre todo, ¿se mantuvo hasta el final dentro de la línea de la ética material o de contenido?

JM: Ciertamente, hay más de un Aranguren, que aunque, como él diría, fue siempre “el mismo”, no siempre pensó ni dijo “lo mismo”. En su *Ética* de 1958, Aranguren se declaraba seguidor a partes iguales de Aristóteles, la escolástica (es decir, Santo Tomás y también Suárez, no la neoescolástica, en rigor más bien paleoescolástica, de la época) y finalmente Zubiri, lo que equivalía a confesar que la ética, es decir, la teoría del bien o de la realidad buena, se había de hallar para él subordinada a la metafísica. Pero lo cierto es que, cuando ese libro se publicó, Aranguren estaba ya atravesando su particular “crisis de la metafísica”, que le llevaría con el tiempo a concebir a esta última, la metafísica, como “un sistema de preguntas” más bien que de respuestas, lo que desarbolaría en gran medida cualquier presunta “fundamentación metafísica de la ética”. Tal vez todo eso tenga tanto o más que ver con Kant que el asunto del “contenido” de la ética, por no insistir en que el hecho de que la éti-

ca kantiana sea un ética formal no la convierte en "formalista". La versión del imperativo categórico que prescribe tomar al hombre como un fin en sí mismo, o que proscribiera tomarle sólo como un medio, no priva a aquel de la materialidad de un cierto contenido, aun cuando se trate de un contenido históricamente variable, puesto que la instrumentalización de los seres humanos, que es en lo que consiste tomarlos sólo como medios, no tiene porqué ser idéntica en una sociedad esclavista que en una sociedad industrial o en una sociedad patriarcal que en otra que no lo es. Como tampoco serían idénticas su opresión política, su explotación económica o su abuso sexual. Aranguren había adaptado para sus propios fines la bien conocida distinción zubiriana entre "moral como estructura" y "moral como contenido", que, partiendo de la idea de la vida humana como "quehacer" debida a Ortega, subrayaba que el ser humano ha de hacerse una vida que no le viene dada hecha como el animal, que es lo que determina que seamos estructural y constitutivamente morales y, salvo casos patológicos, no nos alcance la posibilidad de ser "amorales", aunque podamos, claro está, optar por regir nuestra conducta según estos o aquellos contenidos o pautas "morales" o "inmorales". Con el progresivo desvanecimiento de la impronta metafísica de su ética, la evolución del pensamiento de Aranguren desde los años '60 en adelante (el Aranguren de *Ética y Política*, *Lo que sabemos de moral* o *Moral de hoy y de mañana*, etc.) acabaría reconociendo que la consideración de la "estructura de la moralidad" puede ser abordada desde una antropología moral independiente de consideraciones metafísicas, y otro tanto cabría hacer al confiar a diversas ciencias sociales, como la sociología o la historia de la moral, la consideración de "los contenidos de la moralidad", que son al fin y al cabo contenidos sociohistóricos. Pero, desde el punto de vista estrictamente ético, Aranguren resaltaría, junto a la moral como estructura y la moral como contenido, la importancia de toda una nueva dimensión de la moralidad, a saber, la "moral como actitud", que relacionaba con la voluntad de moralidad o buena voluntad de Kant y cuya única guía autónoma, para decirlo con sus propias palabras, "sería ahora la conciencia moral sometida a todos los condicionamientos que se quieran pero en última instancia irreductible". A diferencia de la moral como estructura, que todos los hombres comparten en cuanto miembros de la misma especie, la actitud moral apela a cada individuo y será este, en tanto que sujeto moral, quien haya de juzgar críticamente los contenidos de la moralidad vigentes en su co-

munidad, así como asociarse con otros individuos en la empresa, más o menos abiertamente utópica, de transformarlos.

AR: Una de las grandes aportaciones de esa ética fue destacar la importancia de la formación del carácter moral que se decanta a través del tiempo como una figura moral creada por y en nuestro pasado. Somos el resultado de lo que hemos venido haciendo acto a acto, momento a momento, como si la ética de Aranguren fuera realmente a sustituir el *Ser y Tiempo* de Heidegger por carácter y tiempo, por moral y tiempo. De ahí su entrañable y apasionante interés. Esto significa superar la ética de los actos humanos por la ética del carácter. Esto también lleva a Aranguren a recuperar la ética de las virtudes. Así dice al respecto, “las dos morales más importantes de otros tiempos, la de Aristóteles y la de Santo Tomás consistían en ética de las virtudes. Pues bien, hoy se está regresando a aquella concepción”. Sin embargo, el término virtud creía que debía actualizarse o modificarse. ¿Hasta qué punto es la ética de Aranguren finalmente una ética de virtudes?

JM: En su ética antes mencionada, o sea del año '58, la ética arangureniana podría ser caracterizada, de acuerdo con la tradición aristotélico-tomista, como una “ética del bien, la felicidad y las virtudes”, pero también lo podría ser como una pieza de “ética existencial” para la que el objeto de la ética —más que los “actos” y/o el “carácter” pasando por los “hábitos”, en el marco de una ética de las virtudes— consistiera en la asunción, a lo Kierkegaard, de la totalidad de la vida en su sentido, es decir, del “destino” que nos forjamos mediante nuestras decisiones por así decirlo “decisivas”, como las que se toman en situaciones-límite o a la hora de la muerte. A mí personalmente ambas lecturas me caen ahora un poco lejos, aun cuando siga prefiriendo la kierkegardiana, pero quizás no sean incompatibles en términos del propio Aranguren. Es decir, no creo que Aranguren hubiera tenido gran cosa que objetar a la traducción del *êthos anthrôpo daímon* de Heráclito como “carácter es destino”, esto es, a la idea de que la forja ética de su carácter es para cada ser humano su destino.

AR: Así mismo en el pensamiento de Aranguren, ¿hay una ética natural pura, o está necesariamente para completarse, vinculada o abierta a la religión como insistió en el año '58?

JM: En este punto la cuestión me parece que tiene que ver no poco con lo que decíamos hace un momento. Cuando Zubiri hablaba de la “moral de contenido”, los contenidos morales para él habrían de venir dados, como creyente que era, por la religión. Pero pensara Aranguren lo que

pensara como creyente religioso, lo que nunca dejó de serlo, lo cierto es que era bien consciente de que hoy vivimos en sociedades secularizadas en las que reina lo que llamamos desde Weber un innegable "pluralismo valorativo". Y en semejantes condiciones, los "contenidos morales" no vendrán dados ya invariablemente por la religión, sino que pueden proceder de muy diversas otras fuentes, como cosmovisiones, ideologías políticas, formas sociales de vida, etc. No para todo el mundo, pues, tendría la ética que hallarse abierta a esta o la otra religión, aunque tampoco hay que olvidar, por lo demás que ni la misma religiosidad como actitud depende hoy ya de la adopción de tales o cuales creencias religiosas en concreto y hasta pudiera, incluso, coexistir con la increencia. Una cosa como de talante, ¿no?, más que de dogma.

AR: ¿Cuál es la principal influencia de Aranguren sobre Javier Muguerza y su obra?

JM: Bueno, yo siempre he dicho que he aprendido de Aranguren cuanto pueda saber de ética y que, en este sentido, le debo la misma posibilidad de haber llegado a formarme alguna idea propia sobre la materia. Me considero, pues, discípulo suyo, lo que quiere decir "discípulo" de un maestro que siempre detestó la idea de "crear escuela" y mucho menos una "escolástica" de nuevo cuño. Por eso dije alguna vez que hasta mis discrepancias con él podían considerarse fruto de su magisterio, fórmula que Aranguren me confesó que le gustaba, porque lo que había tratado de inculcar a sus alumnos por medio de sus enseñanzas era una buena dosis de espíritu crítico.

AR: ¿Cuál es la situación de la filosofía moral o ética en la España actual? Desde Hispanoamérica apreciamos un interés inédito en la ética. La cantidad de publicaciones, de autores, de formas nuevas de acercamiento a la ética, llama la atención, no sólo en Hispanoamérica; personalmente me enteré del exquisito libro de Fernando Savater *Ética para Amador* en el New Yorker y no en ninguna publicación de aquí. Síntoma éste de la vitalidad de la ética como disciplina y de la filosofía española actual. También la *Historia de la Ética*, editada bajo la dirección de Victoria Camps, es un instrumento infaltable en las bibliotecas de los profesores de ética en Hispanoamérica. Lo mismo ocurre con *Concepciones de la ética* de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. ¿Cómo se ve desde España este acontecer filosófico?, ¿qué significa esto para la filosofía, para la universidad y para la vida española de día a día?

JM: En efecto, yo creo que la ética teórica, la teoría ética o filosofía moral, goza en estos momentos en España de excelente salud. Hace ahora

cuatro o cinco años tuve ocasión de publicar en alemán una concisa antología de pensamiento ético español bajo el título de *Ethik aus Unbehagen*, que cabría traducir como *Ética desde el descontento* y llevaba por subtítulo el de "25 años de discusión ética en España". Comprendía el período de 1965 a 1990. Los textos seleccionados eran de esas fechas. Por obvias razones de espacio, "no están en esa antología todos los que son pero sí son, naturalmente, todos los que están", desde Aranguren a las jóvenes generaciones, pasando por los colegas que acaba Ud. de mencionar. Si me permite la autocita, quisiera transcribirle el párrafo final de mi introducción, que me parece que deja claro el papel que a Aranguren le correspondió como iniciador de todo ese desarrollo. La cita dice:

El panorama de nuestra filosofía moral admitiría en la actualidad ser presentado como una compleja red de carreteras de nuevo trazado y direcciones múltiples, que confluyen en la autopista española conducente a la populosa metrópolis, o mejor dicho, cosmópolis de la discusión ética del presente. En los últimos kilómetros, o en las últimas décadas si queremos medirlos en unidades temporales más bien que espaciales, el tráfico de vehículos de toda suerte de marcas, cilindradas y tonelajes se ha ido adensando progresivamente, aun sin correr, no obstante, el riesgo del atasco, puesto que en la ética —y, generalizando, en la filosofía sin más— hay sitio de sobra para cuantos emprendan la circulación por sus rutas. Pero, en el origen de esas rutas que discurren por suelo firme y entre amenos suburbios urbanizados, no hay que olvidar que estuvo un día un camino polvoriento por el que apenas nadie osaba aventurarse para cruzar trechos y trechos de desérticas parameras. Que se sepa, Aranguren fue el primero en recorrerlo a partir de la década de los '50, teniendo durante mucho tiempo que hacerlo solo; y con ese largo viaje en solitario nos enseñó la dirección a todos.

En cuanto al título de *Ética desde el descontento* o "desde el malestar", que evidentemente alude a la situación de España durante la dictadura y la todavía inacabada transición democrática, dicho título no se inspira tanto en Freud cuanto en Antonio Machado, cuyo Juan de Mairena gustaba de decir que la ética no tiene otro fundamento que el descontento con lo que hay en este mundo: para decirlo en dos palabras, nuestra ética reciente se ha caracterizado por su inconformismo. Y aunque hoy las cosas han cambiado un tanto y los tiempos sin duda son más bonancibles, me gustaría poder creer que la actual continúa siendo inconfor-



mista, lo que no tiene que ver sólo con la ética teórica, sino asimismo con la praxis moral en el seno de nuestra sociedad.

AR: ¿Qué compromiso o entusiasmo o sentido tiene Javier Muguerza con la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* que tan buenas publicaciones viene haciendo? ¿Qué significación tiene este importante proyecto para la filosofía hispanoamericana?

JM: La Enciclopedia es el trasunto de un hecho incuestionable, a saber, el de que hay una comunidad filosófica iberoamericana cuyos miembros no pueden ignorarse mutuamente por más tiempo. Para nosotros los españoles, la conciencia de esa comunidad fue, en gran medida, un subproducto de la experiencia acontecida con el exilio filosófico tras la guerra civil: la acogida brindada en las Américas a tantos y tantos filósofos compatriotas (y Puerto Rico, por supuesto, no fue en punto a hospitalidad una excepción) nos convenció de la verdad que hay en decir que la auténtica patria está en la lengua. Y, en justa reciprocidad, la filosofía en España hoy día no constituye sino un capítulo más de la que se hace en nuestra lengua, esto es, un capítulo, por así decirlo, transatlántico de la filosofía latinoamericana en general, que es como a mí personalmente me gustaría poder considerarla.

*Universidad de Puerto Rico, Recinto de Bayamón*