

Aranguren y Kant: contra la desmoralización¹

José Manuel Panea Márquez²

Recibido: 22/03/2021 // Aceptado: 25/10/2021

Resumen. En nuestro ensayo proponemos estudiar la importancia de no sucumbir al desánimo moral, tanto en la filosofía de Kant como en la de Aranguren. En este sentido, el pensamiento de Kant sobre la esperanza –su filosofía moral y de la historia– nos permitirá comprender las razones por las que cabe hablar, en la filosofía de Aranguren, de un *giro hacia Kant*. La esperanza en un futuro mejor se convertirá, para ambos, en la clave de bóveda del compromiso moral. Analizar cómo Aranguren y Kant se enfrentan a la desmoralización, y sus implicaciones filosóficas, constituye el objeto principal de nuestro trabajo.

Palabras clave: Aranguren; cosmopolitismo; desmoralización; esperanza; guerra; historia; moral; Kant.

[en] Aranguren and Kant: against demoralization

Abstract. This paper aims to study, from both Kant's and Aranguren's theoretical perspectives, the importance of not succumbing to demoralization. Kant's theory on hope– his philosophy on morality and history– allow us to comprehend the reasons why it is possible to talk about a move towards Kant in Aranguren's philosophy. The hope for a better future becomes, for both philosophers, the keystone of moral commitment. To analyze how Aranguren and Kant face demoralization and its philosophical implications constitute the main object of this study.

Keywords: Aranguren; cosmopolitanism; demoralization; hope; war; history; moral; Kant.

Sumario. 1. Introducción. 2. Un lugar para la Ética y para la responsabilidad individual y colectiva. 3. Posibilitar la moral: esperanza inmanente y trascendente en la filosofía de Kant. 4. Presencia de Kant en Aranguren: salvar la actitud ética. El buen talante. 5. El oficio del moralista en la sociedad actual: el deber del intelectual. 6. Arrostrar la vida desde la posibilidad: apropiarnos la moral de los débiles, sin ceder al desaliento. El ejemplo de la paz. 7. El necesario quijotismo del intelectual. 8. La tarea del héroe moral. Bibliografía.

Cómo citar: Panea Márquez, J. M. (2022). Aranguren y Kant: contra la desmoralización. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (3), 645-658.

1. Introducción

“Si la historia de ayer fue la de nuestras insistentes recaídas, la de mañana tiene que ser la de nuestra perenne ascensión, una historia de la civilización humana”. Stefan Zweig³.

“Actitud moral *versus* desmoralización: he aquí el problema, bajo una segunda formulación”. J.L. Aranguren⁴.

Cuando nos asomamos a la producción filosófica de Aranguren, basta sólo un recorrido por el índice de sus obras para constatar la extraordinaria variedad de temas que le inquietaron a lo largo de su vida personal e intelectual.

Pero si tratáramos de resumir lo que, a nuestro juicio, articula todo su pensamiento, pondríamos el énfasis en las ideas de vocación filosófica y de compromiso intelectual. En efecto, hay aquí un ingrediente que la recorre toda, como un aliento que la empuja y mantiene en vilo: su permanente llamamiento a no sucumbir al desánimo moral. En el presente estudio pretendemos llamar la atención sobre este subsuelo de la filosofía aranguniana, sin el que ni la vida teórica ni la práctica podrían sostenerse mucho tiempo. En otras palabras, Aranguren comprendió perfectamente que de poco servirá la llamada a ser fieles a la propia vocación, a la misión del intelectual, si no hubiera también razones para la esperanza. Y en este senti-

¹ Este artículo forma parte de los proyectos de investigación: La cultura jurídica cosmopolita y sus desarrollos contemporáneos: límites y posibilidades en tiempos de crisis (P20_00980); Constitucionalismo multinivel y gobernanza mundial: fundamentos y proyecciones del cosmopolitismo en la sociedad del riesgo global (PID2020-119806GB-I00).

² Profesor de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Sevilla. jmpanea@us.es ORCID: 0000-0001-6261-0582.

³ Zweig, S., *Tiempo y mundo*, Barcelona, Editorial Juventud, 1998, p. 240.

⁴ Aranguren, J.L., *Moralidades de hoy y de mañana* [1973], en *Obras Completas. Ética y Sociedad*. Vol. 3, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1995, p. 300.

do, proponemos esbozar un paralelismo con la filosofía kantiana. Todos recordamos aquellas célebres preguntas, al inicio de la *Crítica de la razón pura*, con las que el de Königsberg parecía resumir todo su programa filosófico: ¿qué *puedo* conocer?, ¿qué *debo* hacer?, ¿qué me cabe *esperar* si hago lo que debo? Y, como es bien sabido, esta tríada venía a resumirse en la pregunta fundamental: ¿qué *es* el hombre?⁵ Pues bien, nos parece que las razones que llevaron a Kant a introducir el vector esperanza –y no sólo en el plano trascendente, sino también en el de la inmanencia de la historia⁶– pueden servirnos para ejemplificar de algún modo y comprender las razones por las que Aranguren entabló una continua batalla contra el desánimo moral, hasta el punto de que lo consideramos el verdadero motor y el impulso vertebrador de toda su obra.

2. Un lugar para la Ética y para la responsabilidad individual y colectiva

Cuando nos enfrentamos a la lectura de un texto como la *Ética* de Aranguren, no podemos obviar que su redacción obedecía, como es sabido, a la necesidad de preparar una memoria para la oposición al cuerpo de catedráticos, y de aquí su estilo y composición, bien pertrechada de constantes referencias bibliográficas y de citas. Pero hay un aspecto que no es menos importante. Sabemos que la *Ética*, en tanto disciplina académica, formaba entonces parte de la cátedra de Sociología. Sin embargo, a poco que empezamos a leerla nos damos cuenta de los esfuerzos de Aranguren por reservarle un espacio propio como materia autónoma de estudio, bien diferenciada de aquella, como también lo hará con la Psicología y la Antropología. Que el filósofo moral tenga que nutrirse de estas fuentes no significa que la *Ética*, como tal, no mantenga sus temas y problemas propios. Por supuesto, podríamos pensar que esto sólo obedece

a cuestiones relativas a la docencia. Pero no, Aranguren estaría reivindicando un lugar para la *Ética*, porque, en última instancia, los problemas morales, que tendrán que resolverse en el foro interno de la conciencia, no tienen una explicación, y menos solución, sociológica. Hay un fondo de indeterminación que subsiste, personalísimo, donde el yo es interpelado por su propia voz, con quien entablará un inevitable y polémico diálogo. Esto otorgará, sin duda, problematicidad, pero también autonomía a la esfera de la *Ética*. Y ello será fundamental para Aranguren, pues, de lo contrario, la libertad, como posibilidad última humana, estaría seriamente comprometida, y entonces no habría nada que hacer ni esperar, pues el hombre sería un mero ejecutor de lo externo a él, una suerte de marioneta en manos de hilos políticos, económicos, sociales y culturales que moverían su vida, sin que contra ello pudiera nada el concurso de la voluntad.

La importancia de este tema se aprecia claramente cuando Aranguren insista en la crítica al sociologismo⁷. Sin negar el papel de la sociedad en la conformación de las posibilidades que cercan la vida del individuo, la perspectiva de Durkheim acabará disolviendo la moral en lo social, hasta el punto de que la responsabilidad y la voluntad son minimizadas, y no podríamos hablar propiamente de moral individual⁸. La voluntad quedaría disculpada, sumida, plenamente, en la exterioridad de lo social. Pero Sócrates, Jesús o Tolstoi muestran cómo la voluntad puede nadar a contracorriente, desmintiendo en la práctica la pretensión sociologista de reducir la moral a mero apéndice de la norma social y sus vaivenes⁹. Siempre es posible la rebeldía, que dirá Camus, o pensar que no hay excusas para la voluntad, a menos que nos parapetemos en aquello que Sartre llamó la *mala fe*. Si la tesis sociologista tuviera razón, nos dirá Aranguren, la libertad habría sucumbido a la presión de la norma social, y la moral no tendría cabida. En última instancia, de que salvemos la libertad y responsabilidad individuales dependerá también que podamos plantear su posibilidad en el plano colectivo, dada nuestra inexorable condición de animales políticos.

Pero lo que nunca deberíamos perder de vista es que los problemas morales lo son, precisamente, porque plantean el conflicto, la encrucijada, el dilema, y aquí la libertad tendrá que *elegir*, forzosa y dramáticamente, en un sentido o en otro. Por su complejidad psicofísica, por su hiperformalización, el ser humano es siempre indeterminado; o, dicho al modo orteguiano, somos tarea, proyecto, inevitablemente *quehacer*¹⁰. Y a lo largo de *toda la vida*; es decir, sin tregua alguna, tendremos que estar eligiendo, *decidiendo*, contra viento y marea. Pero

⁵ Kant, I., Ak., III, B-833. Nuestras referencias a la obra de Kant siguen la edición de las obras completas de la Academia (*Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1902 ss., 29 vols., que consignaremos con la sigla AK, indicándose el volumen en números romanos, y la página con guarismos).

⁶ Aramayo ha hablado del imperativo elpidológico o de la esperanza en Kant, si bien desde una lectura inmanente de la misma. Cfr. Aramayo, R.R., “Una lectura inmanente del papel asignado a Dios: La interlocución kantiana con Spinoza y Rousseau”, en Aramayo, R.R., *Kant: entre la moral y la política*, Madrid, Alianza Editorial, 2018, pp. 186-204; cfr. Aramayo, R. R., «El Bien Supremo y sus Postulados (Del Formalismo Ético a la Fe Racional)», *Revista de Filosofía del CSIC*, 7 (1984) 87-118; Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960. Pero desde otra perspectiva Silber, J., “The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics”, *Ethics* 73, 3, 1963, pp. 179-197; Wood, A., *Kant's Moral Religion*. Ithaca, Cornell UP, 1970; Bowman, C., «A Deduction of Kant's Concept of the Highest Good», *Journal of Philosophical Research* 28 (2003) 45-63; Gómez Caffarena, J., «La coherencia de la filosofía moral kantiana», en Mugerza, J. y Aramayo, R. R. (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 117-133; Caswell, M., “Kant's Conception of the Highest Good, the Gesinnung, and the Theory of Radical Evil”, *Kant-Studien* 97, 2 (2006) 184-209. Para una amplia discusión del tema, Villarán, A. “Overcoming the Problem of Impossibility in Kant's Idea of the Highest Good”, *Journal of Philosophical Research* 38 (2013) 27-41; Villarán, A., “El sumo bien kantiano: el objeto construido de la ley moral”, *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, 71, 268 (215) 827-843.

⁷ Aranguren, J.L., *Ética* [1958], en *Obras Completas. Ética*, vol. 2, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1994, pp. 196-200.

⁸ Sobre esta dimensión individual en la ética de Aranguren, y conectando, además, con el tema de la muerte individual en la perspectiva de nuestro autor, remitimos al espléndido trabajo de Gómez Sánchez, C., “La muerte en José Luis L. Aranguren”, *Claridades. Revista de filosofía*, 12, 1 (2020), 369-390.

⁹ Aranguren, J.L., *Ética*, op. cit., p. 197.

¹⁰ Aranguren, J.L., *La ética de Ortega* [1958], en *Obras Completas. Ética*, vol. 2, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1994, pp. 514-515.

incluso en los momentos más calmos de nuestro existir, habremos de saber mantener el rumbo de nuestras vidas. Y todo ello, sin darnos el más mínimo respiro, porque tampoco podemos prescindir de nuestra constitutiva estructura felicitaria¹¹, que permanentemente exige de nosotros la búsqueda de la felicidad, con independencia de nuestro acierto o fracaso en semejante e inaplazable empresa. Esto es lo que viene a significar, en última instancia, que somos constitutivamente morales, pues al margen de la moral que vayamos urdiendo o apropiándonos, tendremos, forzosamente, que hacernos en un sentido moral¹². Y en semejante tarea —que nos evoca los trabajos de Sísifo— es necesario no sucumbir al cansancio, o lo que es lo mismo, al desaliento, al desánimo moral¹³, mientras dure la vida. Porque a nadie se le escapa que a lo largo del vivir serán muchas las dificultades y obstáculos, pruebas y agotamientos de todo tipo, que nos cercarán, y que tendremos que ir enfrentando. De aquí que el factor esperanza se revele como fundamental; lo sería en Kant, pero también en Aranguren.

3. Posibilitar la moral: esperanza inmanente y trascendente en la filosofía de Kant

Como el propio Kant dejó bien sentado, hay una subordinación de la razón teórica a la razón práctica, porque todo interés es práctico¹⁴. ¿Cabe preguntarnos qué interés podría tener para el filósofo de Königsberg el estudio de la historia? En nuestra opinión, esta parece plantear un serio problema al moralista, a saber: tal es el espectáculo sangriento que aquella nos presenta que, o bien encontramos un sentido a la misma, o bien nos estaremos topando con una enorme dificultad: ¿cómo no caer en el desánimo moral si la historia no nos ofrece el más mínimo resquicio para confiar en el progreso moral de la especie? Porque, sin duda alguna, para *discernir* el deber nos basta la razón pura práctica; pero para *ejecutarlo*, o, dicho de otro modo, para no desistir en nuestro empeño en ser morales, necesitaremos del aliento, de la esperanza¹⁵. Y, en este sentido, el filósofo moral podrá hablar

mucho de deber, pero la historia parecería ofrecernos un testamento tan horrible sobre la humana condición que podría inducirnos a un total desencanto y pérdida de la fe en la posibilidad de transformar moralmente la realidad. De aquí que Kant acabe recurriendo al juicio reflexionante, cuya validez es sólo subjetiva¹⁶, para tratar de encontrar un atisbo de finalidad que nos permita salvar el sentido de la historia y la confianza en la posibilidad de un progreso moral.

No olvidemos lo que decíamos más arriba: todo interés es práctico. Kant no sólo quiere comprender la historia, sino que alberga la esperanza de transformarla. Es innegable, pues, el horizonte utópico que vehiculan sus escritos al respecto¹⁷. Ante el espectáculo de pasiones, rencores, vanidad infantil, luchas sin tregua y muerte por doquier, nuestro filósofo quiere suponer una secreta intención en la Naturaleza que le proteja del desánimo al que inevitablemente conduce tal representación. Y es así cómo lo constata expresamente en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*¹⁸. Porque, en efecto, si atendemos al tapiz que van tejiendo las humanas pasiones, la prudencia raramente aparece, si la comparamos con la vanidad infantil, la locura, la maldad, y el afán destructivo también infantiles¹⁹. En la medida en que las acciones humanas se integran en el contexto de la Naturaleza y sus leyes generales, Kant alberga la esperanza de descubrir alguna regularidad que nos permita encontrar alguna coherencia racional en el juego de la libertad en grande, y que nos sirva de hilo conductor, de manera que podamos suponer alguna secreta intención de la Naturaleza²⁰. Apoyándose en el juicio reflexionante, el filósofo articula, a fin de salvar el caos de las pasiones y su calamitoso festival en la historia, la idea de cierta inteligibilidad que nos permita poner a salvo la confianza en el ser humano, que de otro modo estaría más que cuestionada²¹. En efecto, Kant estaría tratando de poner freno a un pesimismo antropológico tal que nos podría conducir al desánimo moral, debilitando nuestro interés práctico. Porque, por un lado, podemos saber qué *debemos* hacer; pero, por otro, precisamos preservar el *interés en la moral misma*. Y, desde luego, la historia exige una reconstrucción de la mirada por parte del filósofo, si no queremos dar por perdida toda posibilidad de mejora de la humanidad.

¹¹ Aranguren, J.L., *Ética*, op. cit., pp. 317-328.

¹² Aranguren, J.L., *La ética de Ortega*, op. cit., pp. 514-518.

¹³ Aranguren, J.L., *Ética*, op. cit., pp. 206-217.

¹⁴ Kant, Ak., V, 131.

¹⁵ Para un estudio de la esperanza en Kant, en clave ético-teológica y ético-cosmopolita, cfr. Bilbeny, N., “La esperanza moral en Kant”, en Aramayo R.R. y Vilar, G., (coords.), *En la cumbre del criticismo*, Madrid, Anthropos, 1992, pp. 28-45; Gómez Caffarena, J., *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1984, pp. 163 y ss. Desde una perspectiva más reciente, e insistiendo en la confianza en la posibilidad de obrar moralmente, cfr. Aramayo, R.R., “La esperanza kantiana como apuesta moral del creer en uno mismo. Autoconfianza, autosuficiencia y autosatisfacción o las tres dimensiones del concepto kantiano de autonomía”, en Sánchez Madrid, N. y Satne, P., (eds.), *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia. Leer a Kant con Onora O’Neill*, Valencia, Tirant Lo Blanc, 2018, pp. 270-285. Esta perspectiva viene a matizar las interpretaciones pesimistas que sobre Kant se han vertido a propósito del tema del mal. Cfr. Aramayo, R.R., “El entorno religioso de nuestra imputabilidad moral y la fe reflexionante del auténtico credo kantiano (Presentación del texto Sobre el mal radical)”, *Con-textos Kantiano: International Journal of Philosophy*, 10 (2019) 188-203.

¹⁶ Cfr. Ak., V, 400-401. Sobre la importancia del juicio reflexionante en Kant en su filosofía moral, y en el conjunto de las tres Críticas, Caffarena, J., “La Crítica del Juicio a solo dos años de la Crítica de la Razón Práctica”, en Rodríguez Aramayo, R.R. y Vilar, G., (coords.), *En la cumbre del criticismo*, Madrid Anthropos, 1992, pp. 13-27.

¹⁷ Cfr. Aramayo, R.R., “Los dos ejemplos paradigmáticos del rigorismo jurídico de Kant”, en Kant, I., *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. IX-XXXIX, p. XXIII.

¹⁸ Cfr. Ak., VIII, 18.

¹⁹ Infantilismo que para Kant obedece, sobre todo, a la ausencia de autodeterminación racional de la conducta, y de aquí nuestra permanente minoría de edad, como subraya en su escrito *¿Qué es la Ilustración?* Ak., VIII, 35.

²⁰ Cfr. Kant, I., Ak., VIII, 17.

²¹ Sobre el papel del Juicio reflexionante en la filosofía kantiana de la historia, y las implicaciones que el sentido apuntado comportan, cfr. Aramayo, R.R., “El auténtico sujeto moral de la filosofía kantiana de la historia”, en Muguertza, J. y Aramayo, R.R. (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 234-243.

Así pues, Kant, en sus *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita* reconocerá el curso paradójico de las cosas humanas (principios 1°-4°); tratará de argumentar que semejantes contradicciones históricas no son algo estéril, pues podrían interpretarse como secreta intención de la Naturaleza para hacer efectiva la tendencia al desarrollo pleno de la especie, por cauces legales internos –sociedad civil– y externos –Derecho internacional– (principios 6°-8°); y, finalmente, insistirá en que el supuesto plan de la Naturaleza apuntaría a la posibilidad de un Derecho universal o cosmopolita, que hay que pensar como orientación de la praxis. Tal es el efecto propulsor, nos dirá Kant, de los principios (principio 9°). En definitiva, nuestro filósofo necesita reinterpretar la historia teleológicamente, y hacerlo de tal modo que no aparezca como el escenario donde caóticamente se desatan las humanas pasiones²², sino más bien como el despliegue de un plan de la Naturaleza orientado a un cierto progreso moral, aún posible. Lo que Kant está haciendo es, si se nos permite la expresión, matar dos pájaros de un mismo tiro: por un lado, parece redimir lo ya acontecido, que no sería un *absurdum*, salvando así tanto a la Providencia como a lo que cabría esperar del ser humano; pero, al mismo tiempo, abriría espacios para la libertad y el progreso moral. Pasado y futuro, Providencia y humana condición son así redimidos, frente al espectáculo irracional y la desesperanza que resultarían de no haber trazado, con la ayuda del juicio reflexionante, la hipótesis de un secreto plan de la Naturaleza. Sólo así, nos dirá, cabría albergar una perspectiva consoladora de futuro²³, aunque para alcanzar dicha perfección haya que esperar aún muchos siglos²⁴. De no ser por esta posibilidad, todo empeño de mejora de este mundo acabaría sucumbiendo en las pantanosas y movedizas aguas de la historia, donde sólo habría lugar para el dolor, el absurdo y el desánimo moral.

Sin duda, Kant es consciente de que tal perspectiva tiene un fuerte carácter *utópico*, que se propone como muy conveniente y razonable, en la medida en que se trata de proyectar una historia con arreglo a cómo deberían transcurrir los acontecimientos, precisamente para atenerse a ciertas finalidades razonables²⁵. Y de aquí que cobre mucha fuerza en su pensamiento la idea de un Derecho cosmopolita como algo realizable en el presente, y que ha de mantenerse en el futuro, cuyo fin último habrá de ser la consecución y el mantenimiento de la paz perpetua universal²⁶. Por ello mismo, su visión de la guerra cambia, por lo que respecta al pasado y al presente: si en épocas pretéritas las guerras pudieron ser un motor para el desarrollo del talento de los pueblos –y así pretende Kant no justificarlas, pero sí al menos salvarlas de su

total irracionalidad, que nos llevaría definitivamente a desesperar del ser humano–, en el presente, alcanzadas ya importantes cotas de desarrollo material y técnico, sólo pueden servir para obstaculizar el progreso moral de la especie, por lo que deben ser erradicadas²⁷. De este modo, piensa Kant, habremos dado importantes pasos hacia la realización de ese estado de ciudadanía mundial o cosmopolita, en el que cabe esperar el desarrollo de todas las primitivas disposiciones o capacidades de la especie humana²⁸.

¿Qué pretende, pues, Kant al esbozar, de la mano del juicio reflexionante, las condiciones de posibilidad de una historia futura? A nuestro parecer, estaría procurando que no desesperemos con respecto a las posibilidades de mejora moral del ser humano. Si la historia fuera sólo un campo de batalla sangriento e irracional, y si no pudiéramos esperar un giro en los acontecimientos hacia mejor, todo esfuerzo sería vano, y el manantial de la moral acabaría secándose. Y, en efecto, aunque el deber sólo exige de nosotros respeto, pues está estrechamente vinculado a la humana dignidad, sin embargo, la energía moral, el ánimo para mantenernos firmes en el cumplimiento del deber, podría verse seriamente amenazado. De aquí la necesidad de revisar nuestra interpretación de la historia, a fin de que no siga proyectando sobre nosotros una imagen del ser humano tal que nos condene a la desesperanza. Y a la par, el cosmopolitismo kantiano pretendía ser una llamada a la responsabilidad y a la cooperación o solidaridad entre los distintos Estados, evitando la intromisión, tan propicia, en la mayoría de los casos, a hacer saltar la paz en pedazos²⁹. Y no hay duda de que, con esta filosofía de la historia, lo que procura el de Königsberg es que no deleguemos nuestra culpa en la Naturaleza, con su secreta intención; o en la Providencia, con su permanente supervisión; ni siquiera en el filósofo que la reescribe, sino, finalmente, en cada uno de nosotros en tanto que sujetos morales. En suma, de ningún modo cabe descargarnos de aquella y transferirla a la Providencia³⁰; ni apelar a un supuesto pecado original que determinaría fatalmente nuestra libertad, pues las acciones que hay que imputar al libre arbitrio no tienen nada de hereditario³¹. Así que solo al *abuso de nuestra razón* habría que pedir cuentas de tanto mal³².

En última instancia, si el pasado puede ser rescatado del absurdo, entonces no se perdería por completo la esperanza en una historia futura, donde acontezca una mejora moral de la especie; y si el destino, o la Naturaleza, no tienen la última palabra, sino que podemos apelar a la responsabilidad moral, el respeto absoluto al deber –que lo es a la humana dignidad– podrá seguir sirviendo

²² Cfr. Kant, I., Ak., VIII, 29.

²³ Cfr. Kant, I., Ak., VIII, 30.

²⁴ Cfr. Kant, I., Ak., XXVII, I, 47.

²⁵ Cfr. Kant, I., Ak., VIII, 29-30.

²⁶ Cfr. Kant, I., Ak., VIII, 386. Sobre el complejo tema de la guerra y de la paz en Kant, remitimos al pormenorizado y excelente estudio de Villacañas, J.L., “La guerra en el pensamiento kantiano antes de la revolución francesa: la prognosis de los procesos modernos”, en Aramayo, R.R., Mugerza, J., Roldán, C., (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Madrid, Tecnos, 1996, 217-237.

²⁷ Cfr. Kant, I., Ak., VIII, 21 y ss.; AK., VIII, 121; Ak., VII, 86 y ss.

²⁸ Cfr. Kant, I., Ak., VIII, 28.

²⁹ Sobre este tema remitimos al interesante estudio de Sánchez, N., *Elogio de la razón mundana. Antropología y política en Kant*. Madrid. Ediciones La Cebra, 2018, pp. 251-264; y también Duque, F., *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?* Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006.

³⁰ Cfr. Kant, I., Ak., VIII, 121.

³¹ Cfr. Kant, I., Ak., VIII, 123.

³² Cfr. Kant, I., Ak., VIII, 123.

de norte y guía. Este deber, en la medida en que implica una limitación de las voluntades individuales en favor de una legislación universal³³, comporta la creencia en la posibilidad de un orden racional y cosmopolita sobre la tierra; un orden que apunte a un horizonte futuro de justicia y de paz para todos³⁴.

Pero, evidentemente, para trabajar en favor de esta meta moral y política será necesario cierto *entusiasmo moral*. De aquí que Kant insista en que es posible concebir la esperanza en un progreso que puede ser interrumpido, pero no roto³⁵. Y este enfoque encajaría perfectamente con su posicionamiento contra lo que él llama *terrorismo moral* –continuo retroceso–; pero también contra el *eudemismo* –progreso continuado–, y contra el *abderentismo* –estancamiento moral, mito de Sísifo–³⁶. Por lo que, como venimos insistiendo, Kant necesita presentarnos la historia como un escenario que, a pesar de su barbarie, entrañaría cierta inteligibilidad y albergaría la posibilidad de una mejora moral de la especie. De lo contrario, todo estaría perdido en el terreno moral, pues peligraría la confianza misma en el futuro hacer moral del hombre³⁷. Porque es evidente que en el ser humano hay una innegable mezcla de bien y de mal³⁸; pero también que, sin el verdadero entusiasmo, que hace referencia a lo moral puro³⁹, el surtidor de la moral acabaría secándose. Y de aquí la necesidad teórico-práctica de encontrar en la historia motivos para esa fe en la capacidad de progreso moral, por más dudas que nos asalten al respecto⁴⁰.

Y si esta esperanza inmanente, la que tiene que ver con la historia futura, resulta clave para no desistir en el esfuerzo moral, otro tanto cabría apuntar en lo que respecta a la trascendente. No en vano, Dios y la inmortalidad del alma, son, para Kant, postulados de la razón pura práctica. Porque, en efecto, para el *discernimiento* del deber no necesitamos pensar a Dios, ya que nos bastarían la razón pura práctica autolegisladora y el imperativo categórico; pero para *ejecutar* la moral, o, lo que es lo mismo, para no decaer en el esfuerzo moral, habida cuenta de que a lo largo de la vida nos enfrentaremos a un sinfín de obstáculos y dificultades, que pueden acabar generando cierto cansancio y hasta desánimo moral, comprometiendo la *ejecución* de aquel, será necesario pensar la posibilidad del enlace futuro de moralidad y felicidad en un más allá. Por lo que Dios y la inmortalidad acabarán siendo postulados de la razón pura práctica, y, del mismo modo, la creencia en la posibilidad del bien supremo como enlace futuro de la moralidad y

la felicidad, tal y como lo desarrolló en su *Crítica de la razón práctica*⁴¹, pero también en su tercera *Crítica*⁴².

En síntesis, la esperanza trascendente (posibilidad del bien supremo como enlace futuro de felicidad y moralidad) y la inmanente (progreso moral de la especie) serán un vector esencial en la moral kantiana, por lo que respecta no al *discernimiento* del deber, pero sí en lo relativo a su *ejecución*⁴³. Porque sin la una o sin la otra, el sujeto moral kantiano, incluso a sabiendas de cuál es su deber moral, terminaría sucumbiendo, con el transcurrir del tiempo y las dificultades que asedian a un yo siempre vulnerable y finito, al desánimo moral; o, como lo expresaría Aranguren, a la *desmoralización* más absoluta.

4. Presencia de Kant en Aranguren: salvar la actitud ética. El buen talante

Parece completamente cierto, como apuntara P. Cerezo, que ser filósofo moral hoy pasa, necesariamente, por habérselas con Kant; y el pensamiento ético de José Luis L. Aranguren no podía eximirse de tal confrontación⁴⁴. Cerezo destaca la vuelta, en el sentido de *giro hacia* Kant, que se producirá en su filosofía en los años ochenta, y que tendrá que ver no tanto con el formalismo, que fue objeto de ataque en el primer Aranguren, el de la *Ética* (1958) –aristotélico, zubiriano, dispuesto a darle a aquella un fundamento metafísico y antropológico⁴⁵–, sino con el redescubrimiento de un Kant que, por su autoexigencia moral y su confianza en la razón, además de su énfasis en la buena voluntad, resultará ser un excelente antídoto contra la crisis de nuestro tiempo; una *crisis* que Aranguren interpretará como *desmoralización*, y que acuñará en torno al concepto de nihilismo. El giro hacia Kant, sobre el que Cerezo nos llama certeramente la atención, es, precisamente, el énfasis que pondrá Aranguren en la actitud ética como *rearme moral* frente al desaliento, en el que parece hundir sus raíces la conciencia nihilista de nuestro tiempo; actitud ética que contemplará, ineludiblemente, una doble dimensión *crítica y utópica*⁴⁶. Cerezo insistirá, sobre todo, en el talante y afán por recuperar el imperativo categórico en clave de apertura a las razones del otro⁴⁷. Y no se le escapa que, con el transcurrir de los años, Aranguren apreció los cambios que se estaban produciendo en nuestras modernas sociedades: el culto al consumo, y

³³ Cfr. Kant, I., Ak., VIII, 279-280.

³⁴ Sobre esta cuestión, cfr. Aramayo, R.R., “El ‘utopismo ucrónico’ de la reflexión kantiana sobre la historia”, en Kant, I., *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la historia*. Madrid, Tecnos, 1987, pp. IX-XLIV; Aramayo, R.R., “La filosofía kantiana de la historia. ¿Otra versión de la Teología moral?”, *Revista de Filosofía*, 8 (1985) 21-40.

³⁵ Cfr. Kant, I., Ak., VIII, 308-309.

³⁶ Cfr. Kant, I., Ak., VII, 81-82.

³⁷ Cfr. Kant, I., Ak., VIII, 313.

³⁸ Cfr. Kant, I., Ak., VII, 84; Ak., VI, 22.

³⁹ Cfr. Kant, I., Ak., VII, 86.

⁴⁰ Cfr. Kant, I., Ak., VIII, 309.

⁴¹ Cfr. Kant, I., Ak., V, 113-14.

⁴² Cfr. Kant, I., Ak., V, 446; 450-451.

⁴³ Sobre esta problemática, Aramayo, R.R., “Postulado / hipótesis. Las dos facetas del Dios kantiano”, *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 166 (1986) 235-244; Panea, J.M., “Discernimiento y ejecución en la ética de Kant (a propósito de los límites de la autonomía en el marco de la mera razón)”, *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 54, 210 (1998) 397-415.

⁴⁴ Cerezo, P., “El giro kantiano en la Ética de J.L. Aranguren”, *Isegoría*, 15 (1997) 127-143.

⁴⁵ Para una excelente exposición del este Aranguren aristotélico-zubiriano, cfr. Cortina, A., “Una ética del carácter y la felicidad (Perfil zubiriano y aristotélico de la ética de Aranguren)”, *Isegoría*, 15, (1997), 93-107.

⁴⁶ Cerezo, P., “El giro kantiano en la Ética de J.L. Aranguren”, *op. cit.*, pp. 140-143.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 143.

el conformismo que le acompaña, que ponen en peligro la sed de justicia, la insoslayable actitud moral, crítica y utópica al mismo tiempo. En definitiva, el compromiso moral implicará siempre el pulso a la realidad, un indeclinable afán de exigencia y de autoexigencia inconformista en la búsqueda de un progreso moral en tal sentido⁴⁸. Sólo que Cerezo parece insistir más en el capítulo de las *razones*, ante la desorientación y crisis nihilista, mientras que nosotros queremos, además, enfatizar aquel inconformismo, que no sería posible sin lo que Aranguren entendió por moral como contrapuesto a desmoralización⁴⁹.

Por todo ello, pretendemos profundizar en este aspecto fundamental de su pensamiento, que lo hermana con el de Kant, sobre todo en su permanente y titánico esfuerzo de no dar por perdida toda batalla moral en tiempos como los nuestros, tiempos de crisis y desmoralización, como apuntaba Cerezo.

En 1985 escribió Aranguren *El buen talante*, donde reúne una serie de escritos que obedecen, fundamentalmente, a la auténtica experiencia global de la vida del propio autor, y de aquí que lo bautice como trabajo experiencial, que tiene que ver, sobre todo, con la profundidad con que se vive⁵⁰. Ya el primer párrafo del libro conecta con nuestra temática: “El hombre, cada hombre, se encuentra siempre en un estado de ánimo. Ahora bien, el estado de ánimo en que nos encontramos condiciona y colorea nuestro mundo de percepciones, pensamientos y sentimientos. (...) Nuestra cambiante luz interior ilumina unas veces esta, otras aquella cara del mundo; la realidad se nos aparece, así, como un reflejo del talante.”⁵¹ O, como insistirá más adelante: “Cada estado de ánimo nos descubre, pues, una cara de la realidad.”⁵² Y reconocerá, incluso, el componente fisiológico de tal estado de ánimo. Pero también intervendrán sobre aquel la poesía, la música, la retórica, la filosofía y la religión⁵³. Y en cuanto a lo que aquí más nos interesa, refiriéndose al poder que tiene la filosofía por su modo de actuar en nosotros: “Con la filosofía, con la buena filosofía, acontece lo que antes se dijo respecto de la poesía: que reposa sobre un talante determinado y, a la vez, termina suscitándolo.”⁵⁴

Pero, además, Aranguren nos advertirá de que no hay que confundir el talante, estado de ánimo o sentimiento de la vida, con la actitud, el estilo o el sentido de la vida⁵⁵. También hay que diferenciar el talante o estado de ánimo profundo y fundamental, aquel en el que *consistimos*, de ese otro pasajero, circunstancial⁵⁶. Y para el filósofo, que ama la verdad, la disposición anímica fundamental será la admiración⁵⁷. Ahora bien, como diría Fichte, se abraza el tipo de filosofía según el hombre

que se es; y, al mismo tiempo, puntualizará Aranguren, la filosofía puede llegar a ser expresión no sólo del talante individual, sino también del colectivo, propio de la época; y de aquí que no tenga nada de extraño que, a un tiempo de crisis, sombrío y desesperanzado, corresponda una filosofía existencialista⁵⁸. Por ello mismo, veremos cómo reaccionará Aranguren frente a lo que implicaría quedar prisionero de un talante, cuyo eje sería la angustia heideggeriana. Y la razón que contrapone será el carácter poliédrico de la vida, por un lado, en su inmanencia y multiplicidad, algo que puede compartir con cualquiera de nosotros; y por otro, precisamente, su personal talante esperanzado, anclado en su más íntima experiencia religiosa, abierta, en su caso, a lo trascendente:

Pero la vida es alegría y tristeza, paciencia e impaciencia, sosiego y prisa, inevidencia y fe, tedio y diversión, amor y odio, desesperación y esperanza, angustia y confianza, paz y desgarramiento interior. El que de veras quiere conocer la realidad debe verla a través de todos los colores, a todas sus luces, a la del sol, en la penumbra y hasta en la oscuridad. No hay, pues, un *único* estado de ánimo apto para el conocimiento. Pero hay, sí, una jerarquía de estados de ánimo y en lo alto de ella están *–buen talante–* la esperanza, la confianza, la fe, la paz. Ahora bien: tales disposiciones anímicas requieren para prevalecer en un *mundo* como éste, miserable, roto, caído, amargo, cruel, mortal, un fundamento *supramundano*, religioso. Requieren un *catolicismo como modo de ser*⁵⁹.

En efecto, qué duda cabe que el vector esperanza, tan fundamental en el pensamiento de Kant, tanto en su dimensión trascendente como inmanente, también lo será en el de Aranguren. Y el motivo último, adelantamos aquí, será el mismo: prevenir contra la desmoralización, que arruinaría toda aspiración personal y colectiva a la felicidad y a la justicia, en un mundo como este, miserable, roto, caído, cruel y mortal, en la caracterización que acabamos de leer. Por ello es necesario, y lo será más que nunca, estar en guardia frente al desaliento y la desesperación.

5. El oficio del moralista en la sociedad actual: el deber del intelectual

Llegados a este punto comprendemos que Aranguren necesite posicionarse, como intelectual y como hombre, ante un tiempo en crisis. No se le olvida el carácter sombrío de la existencia, como acabamos de recoger en toda su crudeza; pero, al mismo tiempo, rehuirá la angustia y la desesperanza. Para Aranguren, el moralista no es alguien que tenga que ocuparse sólo de los deberes, sino quien más bien tendría que presentar un sugestivo proyecto fundamental de existencia, el ofrecimiento de un cabal *modo de ser*⁶⁰. Más aún, en los críticos tiempos

⁴⁸ Aranguren, J.L., *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, op. cit., p. 543.

⁴⁹ Aranguren, J.L., *Ética*, op. cit., pp. 206-217.

⁵⁰ Aranguren, J.L., *El buen talante* [1985], en *Obras Completas. Ética*, vol. 2, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1994, p. 620.

⁵¹ *Ibidem*, p. 621.

⁵² *Ibidem*, p. 625.

⁵³ *Ibidem*, p. 626.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 626-627.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 630.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 631-632.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 632.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 633-634.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 634.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 635.

actuales, el moralista ha de ser un *outsider*, un *revolté*, un inconformista⁶¹. En el siglo XIX habíamos asistido a un inconformismo estético. Pero para Aranguren, si la protesta aspira a cierta eficacia moral será preciso renunciar a lo que él llama pintoresquismo, a la vez que habrá que evitar todo encasillamiento en lo suburbano, marginal o residual, pues acabará siendo gratuitamente rebelde y estéril. Y aquí merece la pena asomarnos al texto, apreciando la singularidad de la pregunta y de su respuesta: “Entonces, si los auténticos moralistas de nuestro tiempo no son los que llevan atuendos singulares, ni los rebeldes a ultranza, ni son los *angry men* ni los que simplistamente se entregan al nihilismo, ¿quiénes lo son?”⁶² Y la respuesta que apuntará unas líneas más abajo será, precisamente, que este papel lo desempeñan hoy los *intelectuales*. Y añadirá que el intelectual no es un irritado, aunque sí provoca irritación; además, será un hombre ejemplar, entregado a su esfera de trabajo, movido por el *deber* para con su tarea moral, que no es otra que la aspiración al logro de la verdad⁶³.

Aranguren subrayará que, tratándose de una misión personal, lo es, a un tiempo, también colectiva, fronteriza con la política, si bien hundirá sus raíces en el propio compromiso con aquella. Porque como la verdad no es un asunto privado, acabará siendo también la tarea de todos, y de aquí su enorme relevancia:

El intelectual lucha, así, por la conquista de la verdad. Lucha por la verdad, mas también, a través de la verdad, por la libertad, y asimismo viceversa, pues verdad y libertad se hallan circularmente ligadas, se exigen mutuamente. (...) Pero el plano en que tal comprometimiento acontece es más profundo que el de la política: más profundo porque, de un lado, es personal y, de otro, es social. El intelectual, en cuanto que lucha por la verdad y la libertad de todos es *solidario*; pero, por ser intelectual, es *solitario*. Por solidario, no puede desentenderse de la política. Pero por intelectual solitario, no se puede adherir nunca a esa simplificación eficaz de la realidad que es la política, toda la política. El intelectual, como el profeta, es siempre, en mayor o menor grado, la voz del que clama en el desierto. Justamente por ese extraño modo de ser solidariamente solitario o solitariamente solidario resulta incómodo. Los otros inconformistas a que antes aludíamos son puramente solitarios, denuncian los pecados de una sociedad con cuya suerte no se solidarizan, de cuya suerte se desentienden. Es la suya una actitud en definitiva *excéntrica*. Por el contrario, el intelectual denuncia una sociedad de la que se sabe y siente solidariamente responsable. Es la suya una actitud *dramática*. Por eso, como antes decíamos, no cabe no tomarle en serio⁶⁴.

Aranguren insistirá en esta obligación contraída íntimamente con la verdad y con la libertad como aquello que vertebrará el hacer del oficio del intelectual, eclíp-

sado en quien se hubiera dejado seducir por la tentación del éxito y del brillo social, cayendo en un endiosamiento narcisista, que comportará la renuncia al deber y al compromiso anteriores, convirtiéndose en mera pieza decorativa de un escaparate selecto, minoritario, pero no por ello menos banal:

El resultado de esta anómala situación es que el intelectual, cuando llega a descollar, por ser demasiado cortejado cae con facilidad en la tentación del divismo; y por carecer de control crítico, pierda rigor para no retener más que brillantez. A la vez que deja de sentir su oficio como *deber*, abandona la función de *moralista* y, difuminado su *status* profesional, tiende a convertirse en productor de *divertimiento* para grupos sociales minoritarios y selectos, algo así a medio camino entre el divo y el comensal invitado a título de *causeur*, en todo caso, algo sin seriedad⁶⁵.

A nuestro juicio, resulta muy difícil sustraerse a la jocosa profundidad de tan actual análisis. A fin de cuentas, Aranguren sabe que la entrega a la verdad comporta una dimensión moral y política, traduciendo en un deber que hay que asumir con rigor; con modestia, pero también con tenacidad, pues en la búsqueda de aquella están involucradas, al mismo tiempo, la libertad y la justicia. Y de aquí que el intelectual, en su sempiterna tarea, tenga que rehuir ser mero adorno, insustancial y hasta ridículo, de nuestra cultura del espectáculo. Este compromiso, callado, nada estridente ni pintoresco, *solitario* y *solidario*, que ilumina, desde el esfuerzo y la honestidad intelectual, nuevos caminos, nuevos horizontes, acabará siendo la única esperanza de transformación y mejora moral posible en nuestras sociedades contemporáneas. Pero el intelectual de nuestro tiempo habrá de evitar el cortejo de aquellos que quieren transformar su participación en algo extravagante e inofensivo. Por ello, creemos que, tanto en el plano personal como en el público, dicha entrega total a la búsqueda de la verdad, única tabla de salvación para nuestras sociedades en crisis, ha quedado magistralmente expuesta en un texto, de insuperable y lúcida ironía, contra aquellos supuestos intelectuales que, prisioneros en el espejo de su narcisismo, se preocupan antes del propio brillo mediático que de la verdad:

En tales circunstancias, a la sociedad le es fácil, cómodo y tranquilizador asimilar al intelectual a aquellos *outsiders* pintorescos e inocuos, por tanto, tolerables, de que hablábamos antes. Un apólogo de factura nietzscheana, que he leído en alguna parte, ilustra bien este destino. La acción tiene lugar en un *aquarium* donde un pez gordo, una dorada, va comiendo, una a una, las pulgas de mar que se le ofrecen como alimento. Pero, al llegar a la última, se detiene. Ésta, sorprendida, al cabo de un rato le pregunta por qué no la come a ella también. —“Es que quiero hacer algo por la cultura: ver cómo bailas.”

El intelectual debe preferir ser devorado por la sociedad antes que ser tolerado como bailarín. Si queremos que se nos tome en serio tenemos que empezar por tomarnos

⁶¹ *Ibidem*, p. 637.

⁶² *Ibidem*, p. 638.

⁶³ *Ibidem*, p. 639.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 639.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 641.

en serio a nosotros mismos. Para ello, en primer lugar, hemos de conquistar en nuestra tarea propia, a fuerza de modestia y de rigor, la correspondiente autoridad. Pero además debemos asumir de veras esa función de moralista que, en la sociedad actual, incumbe al intelectual y a nadie más que a él. Moralista en aquel doble o triple oficio que al principio señalábamos: alumbrar nuevos proyectos de existencia, tanto personal como colectiva, nuevos modos de ser y de vivir; y ejercitar la tarea, menos brillante, menos creadora, pero sobre todo en determinados momentos, no menos necesaria, de recordar el deber y de decir “no” a la injusticia. Sólo mediante esta conjunción de rigor intelectual y de decisión moral cumpliremos, en su modestia y en su grandeza, el oficio propio del moralista, el oficio moral propio del intelectual⁶⁶.

6. Arrostrar la vida desde la posibilidad: apropiarnos la moral de los débiles, sin ceder al desaliento. El ejemplo de la paz

Nuestra época, decía Aranguren, está marcada fundamentalmente por el saber científico y técnico. Es propio de nuestro tiempo querer organizar la vida según la ciencia, y a partir de ella. El problema, nos dirá Aranguren, estriba en que el uso científico de la razón todo lo más que puede proporcionarnos es una explicación de los fenómenos experimentalmente observables, sin pretender acceder con ello a la realidad en cuanto tal; además, añadirá, este saber científico, por su perfil estrictamente teórico, está diametralmente apartado del saber práctico, de carácter moral⁶⁷. Así, Aranguren, siguiendo la estela de Kant, hace su particular crítica de la razón científica en clave moral, dejando constancia de sus límites:

La ciencia ni se refiere a la realidad en sí ni se refiere al sentido de la vida. Las preguntas últimas –o primeras– le son totalmente ajenas. Naturalmente, se puede tratar de responder a ellas con la ciencia; pero eso constituye un “uso no científico”, es decir, un abuso de la ciencia.

El casuismo, como la moral propia del racionalismo de la época moderna, consistió, hasta donde era posible en el siglo XVII, en el vano intento de reducir la moral a “arte” o “técnica”. El futuro de la historia, general o personal (biográfica), es indeterminable de antemano, porque es imprevisible, inanticipable. No hay un cálculo de predicción histórica paralelo al cálculo de predicción astronómica. En el ámbito de la moral, como en el de la historia, la razón científica no puede eliminar la experiencia vivida de la realidad⁶⁸.

De manera que el científico es destronado por Aranguren cuando se trata de encarar la vida y sus problemas, por muy útil que sea la ciencia en los más diversos ámbitos. Siguiendo a Zubiri, un saber que atiende a la experiencia de la vida lo hace verdaderamente a la realidad, no a la idealidad de las cosas. Esta experiencia de la vida

nos conecta con el saber de la *prudencia*, que lo es de lo que se debe hacer *hic et nunc*, y, por tanto, que remite de un modo muy concreto a aquella⁶⁹. En efecto, el intelectual es el que, en esa búsqueda comprometida con la verdad, aspira también a la justicia; y el filósofo lo hará con voluntad de sistema⁷⁰. De manera que vamos viviendo, apuntará Aranguren, conformando nuestro *êthos* o personalidad moral realizada a través de la vida, y en este proceso tendrá un papel fundamental la experiencia moral, la experiencia del sentido de aquella⁷¹. Lo interesante, a nuestro juicio, es que no sólo los actos y los hábitos irán modulando nuestro *êthos* moral, sino también nuestra *experiencia de su sentido*. Aranguren insistirá en esta diferenciación. Porque el *êthos*, nos dirá, es la realización *total* de nosotros mismos, incluyendo nuestras virtudes, nuestros vicios; en suma, la realización de nuestra segunda naturaleza o modo ético de ser. Pero es que en la conformación del *êthos* resultará fundamental el cristal con el que miremos la vida; es decir, la experiencia del sentido de esta, que a su vez irá configurando nuestro talante, al que nos hemos referido, con el que encararemos nuestra vida moral; y aquella experiencia se incorporará, así, a nuestro *êthos* como *saber experiencial*⁷².

Sin embargo, no sólo es importante lo que vamos incorporando a nuestro libro de la vida, sino que también lo será nuestra capacidad de *anticiparnos imaginativamente* a aquello que queremos ser; o lo que es lo mismo, que no sólo resultará determinante la experiencia acumulada, sino el *proyecto*, la vocación, aquello que, con miras al futuro, encauce dicha experiencia. Por todo ello, proyecto, vocación y experiencia formarán una triada inseparable. De manera que, concluirá Aranguren, la vida es, al decir de Ortega, *quehacer*; si bien, una de sus dimensiones esenciales lo será la experiencia vital; pero dirigiéndola estará la invención, la imaginación ética⁷³, el proyecto, indisolublemente ligado a ella⁷⁴.

Retomando, pues, el giro hacia Kant, al que nos hemos referido más arriba, nos dirá Aranguren que cuando el de Königsberg escribió su libro sobre la paz perpetua, a pesar de su humor negro, lo hizo porque, de algún modo, tenía cierta *esperanza* de que algún día pudiera instaurarse dicha paz⁷⁵. Pero la aportación de Kant hay que ponerla en contexto. Porque el ideal de la *civitas gentium* le recuerda demasiado a la *pax romana*, a la paz imperial. Y de aquí que empiece su libro proponiendo una federación de pueblos autónomos y libres⁷⁶.

Aranguren retomará la pregunta por la paz, la pregunta que se hiciera Kant por su posibilidad, pero traída a nuestro tiempo actual: qué podemos y debemos hacer todos nosotros para contribuir, al menos, a que no haya una guerra global, total, que sería exterminadora de la humanidad⁷⁷. Aranguren, frente a la política esta-

⁶⁹ *Ibidem*, p. 645.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 645.

⁷¹ *Ibidem*, p. 647.

⁷² *Ibidem*, p. 648.

⁷³ Sobre este tema remitimos al interesante trabajo de Marina, J.A., “Un intelectual en busca de una ética”, *Isegoría*, 15 (1997), 109-126.

⁷⁴ Aranguren, J.L., *El buen talante*, op. cit., pp. 652-653.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 660-66.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 662-663.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 667-668.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 641.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 643.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 644.

blecida, detectará un atisbo importante de esperanza en la sociedad civil, en aquellas asociaciones o movimientos que persiguen ideales absolutamente insoslayables cuando aspiramos a la justicia. Y entre los distintos movimientos que urden esta esperanza estará el pacifismo, en estrecha conexión con otras demandas de la sociedad civil, igual de fundamentales. Lo esencial será que esta movilización de la sociedad civil vendrá a ser tanto más necesaria cuanto los políticos resulten ser el brazo ejecutor de voluntades políticas de esferas más altas. En efecto, a propósito de la tan ineludible búsqueda de la paz, nos dice:

Hoy nos importa este movimiento pacifista, que está, lo veíamos hace un momento, en íntima conexión con el movimiento ecologista y, evidentemente, con otros movimientos, feministas, etc. (...) Movimiento, por lo tanto, que demanda la adhesión de todos nosotros, de todos los hombres y mujeres de buena voluntad. Adhesión, por nuestra parte y en cuanto a lo que nosotros podemos hacer. Y ejercer una demanda, una presión sobre los políticos, que —lo decía Kant, no lo digo yo— nunca están hartos de guerra. Nosotros nunca estaremos saturados de paz, pero tenemos la impresión de que los políticos están siempre dispuestos a movilizarse para la guerra. (...) Nuestra función es movilizarnos por la paz y ejercitar una presión sobre nuestros gobernantes, teniendo plena conciencia de que éstos lo son vicariamente, que no son sino los gobernantes de unos países satélites verdaderamente poderosos. Y, por lo tanto, nos tenemos que convencer de que, si queremos actuar, modestamente sí, en la medida en que podemos hacerlo los que estamos desprovistos de poder, es decir, todos nosotros, nuestra moral tiene que ser *la moral de los débiles* y no *la moral de los fuertes*⁷⁸.

En esta tesitura, que implica el reconocimiento de la *realidad* de que no estamos en una situación de poder, sino más bien de debilidad frente al mismo, Aranguren no se dejará arrastrar por el pesimismo o el desaliento. Y nos señalará a Kant como referencia inexcusable, pues ahora nos estaríamos moviendo en el escenario de la política, y aquí más vale, sin incurrir en ningún principio inmoral, apelar a la *prudencia*, o a la astucia de la serpiente, sin duda, aunque sin dejar de lado la dimensión de paloma, tan necesaria para seguir dentro de la órbita moral. Es llamativo, pues, que el propio Aranguren sea a Kant, y no a Aristóteles, o a otro autor de factura aristotélica, a quien recurra precisamente para hacer frente al poder:

La moral de los débiles en este aspecto, que no es el teórico, sino el práctico, incluso el pragmático, el prácticamente práctico, tiene que ser una moral de prudencia mundana, tiene que ser una moral de egoísmo racional. El propio Kant decía también que no hay demasiado egoísmo en el mundo, sino demasiado poco egoísmo racional, bien entendido. Nosotros, los hombres actuales, somos demasiado poco egoístas

racionales, porque si fuéramos bastante egoístas racionales desearíamos el más precioso de los bienes para cada uno de nosotros, que es el bien de la paz, y no estaríamos arriesgando continuamente nuestro primer y más inmediato egoísmo, que es el bien de la paz.

Es el propio Kant el que en ese librito nos recuerda otra vez la máxima evangélica: ser a la vez ingenuos, cándidos como palomas, y astutos como serpientes. Y nos dice Kant: el ser ingenuos o cándidos como palomas es el mandato, el imperativo de la moral propiamente dicha; el otro, el de ser astutos como serpientes, es el de la moral política. Pero si, en efecto, se trata de una moral política y nosotros no tenemos la fuerza, sino que estamos desprovistos de ella, debemos, en la medida de nuestras posibilidades, esforzarnos en ser cándidos como palomas ciertamente, pero también, y particularmente en estas cuestiones, astutos como serpientes⁷⁹.

En este contexto, Aranguren, apelando al lenguaje bélico, nos recordará la diferencia entre *estrategia* (dirección de las operaciones militares) y *táctica* (la simple ejecución de esas operaciones militares). En definitiva, estrategia es lo propio de los que dominan el teatro de la confrontación. Y hoy por hoy nosotros, nos dirá, no tenemos posibilidad de estrategias, sino a lo sumo de táctica; más aún, modestas tácticas pacifistas. Se preguntará entonces qué podemos hacer en esta situación de debilidad. Pero su respuesta en modo alguno será derrotista, sino posibilista y tenaz:

Lo que acabo de decir: dificultar, estorbar, resistir, protestar, aquello de los vascos de otra época: ‘Se obedece, pero no se cumple’. Todo lo que significue luchar en la medida de las fuerzas de una persona o de una colectividad inerte, lo propio de la moral de los débiles. No podemos hacernos ilusiones, ésa es la realidad. Tratar de marginarnos de esta carrera insensata de armamentos, aunque sin conseguir, naturalmente, lograrlo; ejercitar no diré que un semimaquiavelismo, pero sí un tacitismo, que es palabra establecida en esta filosofía y teología políticas⁸⁰.

Sin duda alguna, se muestra aquí el talante aranguniano, como hombre esperanzado y comprometido, tratando de ganarle a la realidad su posibilidad mejor. En esta línea, P. Cerezo acertó plenamente al referirse a nuestro autor como reformador moral en tiempo de crisis⁸¹. Y aquí, como discípulo de Aranguren en su día, nos retrata al profesor y al hombre:

¿Quién que haya asistido a las clases y seminarios de Aranguren no recuerda con emoción la impresión viva, directa, de una reflexión ejemplar en su finura y rigor, que sondeaba todos los registros de la experiencia, buscando la integridad de su sentido? ¿Quién no pondría, incluso, por encima de sus enseñanzas, la viva

⁷⁹ *Ibidem*, p. 669.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 70.

⁸¹ Cerezo, P., “J.L. Aranguren: reformador moral en época de crisis”, *Isegoría*, 3 (1991) 80-106.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 668.

lección de humanidad, de sensibilidad y juicio, de buen talante moral y cívico, que trascendía su trato...?⁸²

Al igual que Unamuno y que Ortega, aunque con distinto talante que el de ambos, compartía su actitud reformadora, que, en el caso de Aranguren, tenía que ver con modificar los modos personales y sociales de su pueblo, de su tiempo y circunstancia, persiguiendo siempre mayores cotas de libertad, y de aquí que su obra oscilara entre la ironía y la utopía⁸³. Y el propio Cerezo, en su calidad de estudioso de aquel, ha subrayado cómo a nuestro filósofo, en tiempos de crisis, donde el repliegue interior es más necesario que nunca, hay que leerlo en clave kantiana; y en particular, en lo que se refiere a la actitud, crítica y utópica, por lo que tiene de aspiración a la justicia, como tarea infinita; ética la de Aranguren, en suma, de la libertad, de la resistencia y de la contestación, en un anhelo de justicia que también evocará, recordando las tesis de E. Bonete⁸⁴, la doble faceta crítico/utópica de Horkheimer, Adorno y Marcuse⁸⁵.

7. El necesario quijotismo del intelectual

El intelectual que fue Aranguren plasmó en obras como *Crítica y meditación* (1957), *Ética* (1958), *La ética de Ortega* (1958), *Ética y política* (1963), *Memorias y esperanzas españolas* (1969), esa inquietud por el problema de la vocación, la misión del intelectual y su compromiso ante una realidad en crisis, que nos amenaza con el desánimo y la parálisis. Por ello, la figura del intelectual comprometido no es mero adorno en su trayectoria, sino vertebradora de esa ejemplaridad moral que se manifiesta en su vida y en su obra, filosófica y periodística, a partir de los años setenta.

En este bosquejo del intelectual, la referencia a Unamuno será insoslayable. Porque para Aranguren nuestro tiempo en crisis lo es precisamente por lo que tiene de antitrágico, ya que la inmediatez y sus reclamos tratan de silenciar las grandes cuestiones⁸⁶; en efecto, el consumismo, el tedio, la ausencia del pensamiento crítico y trágico, darán lugar, como mucho, al miedo y al derrotismo:

Pues bien, hoy la humanidad, a la inversa de Unamuno, está poseída por el sentimiento catastrófico –horror a la guerra nuclear, fascinación de las revoluciones, sed de matanzas en masa, fiebre de destrucción– y ha olvidado el sentimiento trágico. Unamuno, hoy por

hoy, es un don Quijote condenado, de antemano, a la derrota o, como él mismo dijo, y de hecho lo fue en vida –pero no, hasta hace poco, después de muerto– una voz que clama en el desierto⁸⁷.

Sin lugar a dudas, Aranguren se sabe aquí heredero de Unamuno, Quijote necesario, que no cederá frente a la banalización y desmoralización que nos brinda un mundo cruel y roto, como el suyo, como el nuestro. Para Aranguren, al igual que para Unamuno, al hablar del problema de España, necesitamos la libertad plasmada en sueños individuales, sí, pero sin perder de vista el proyecto colectivo, la idea de hermandad, esencial para el esfuerzo y solidaridad comunes⁸⁸. Desde una perspectiva así, hay que mantenerse firmes en esta idea, frente a incomprendimientos y pasajeros descorazonamientos, pues mantener viva dicha esperanza es nuestro destino⁸⁹. Y ello sin perder de vista que a veces la realidad es tozuda, y que no siempre es susceptible de ordenación estrictamente racional, con lo cual habrá que saber esperar y convivir con tales problemas, y conllevarlos, como diría Ortega⁹⁰.

Y la referencia a Ortega no es, en efecto, menos importante, pues en el contexto de la dictadura y del catolicismo rancio del momento, Aranguren tuvo que salir en su defensa con un libro, *La ética de Ortega* (1958), pues su ataque a Ortega no atentaba sólo contra el que era el filósofo español más importante, sino que ponía en peligro el presente y el futuro de la vida intelectual de España⁹¹, tal y como nos relató en *Memorias y esperanzas españolas* (1969). Sin negar el diálogo crítico con Ortega, Aranguren se resistía a dar por buenas las descalificaciones que el Régimen venía haciendo de su obra, dando muestras así de una tenacidad y firmeza inquebrantables frente a las presiones. Y lo que entusiasmará a Aranguren de Ortega es, precisamente, la idea de la vida como *quehacer*, y una subyacente ética de la vocación, de la proyección y de la libertad creadora de posibilidades, con una perspectiva muy otra de la angustia heideggeriana⁹².

En esta línea, le fascinará de Ortega su idea de *magnanimidad*, que apunta a la relación entre ética y vida, recalando en el concepto de *virtud* como fuerza, como ánimo y valor para encarar la vida con todos los sinsabores y dificultades que ésta pueda traernos⁹³. Igual que en su día lo hicieran Aristóteles y Tomás de Aquino, Ortega ensalzará la *virtud* del magnánimo, tan distinta de la del pusilánime, pues aquel es

⁸⁷ *Ibidem.*, p. 468.

⁸⁸ Aranguren, J.L., *Crítica y meditación* [1957], en *Obras Completas. Estudios literarios y autobiográficos*. Vol. 6, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1997, pp. 143-144.

⁸⁹ *Ibidem.*, p. 145.

⁹⁰ *Ibidem.*, p. 110.

⁹¹ Aranguren, J.L., *Memorias y esperanzas españolas* [1969], en *Obras Completas. Estudios literarios y autobiográficos*. Vol. 6, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1997, p. 200.

⁹² Aranguren, J.L., *Ética*, *op. cit.*, p. 516. Para un estudio fundamental sobre la muerte en Ortega, frente a la posición de Heidegger, cfr. Gutiérrez, A., “Ser para la vocación. Muerte y vocación como claves de la finitud humana en Ortega y Gasset”. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Vol. 37, Nº 2, 2020, pp. 295-307.

⁹³ *Ibidem.*, p. 519.

⁸² *Ibidem.*, p. 83.

⁸³ *Ibidem.*, pp. 83-84.

⁸⁴ En este punto, nos parece que hay que conectar dos aspectos que ha estudiado magistralmente E. Bonete, a saber: la función moral del intelectual, conectándola con la temática de la sociedad desmoralizada y con la de la democracia como moral. Bonete, E., *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 228-247; pp. 268-302.

⁸⁵ Cfr. Cerezo, P., “J.L. Aranguren: reformador moral en época de crisis”, *op. cit.*, pp. 94-95; pp. 100-104.

⁸⁶ Cfr. Aranguren, J.L., “Unamuno y nosotros” [1982], en *Obras Completas. Estudios literarios y autobiográficos*. Vol. 6, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1997, p. 466.

el hombre que se ha propuesto vivir con una misión creadora, haciendo grandes cosas; mientras que, en cambio, para el pusilánime vivir es conservarse, andar entre las cosas que ya están ahí, hechas por otros⁹⁴. La magnanimidad orteguiana, nos dirá un Aranguren seducido por ella, es sobreabundancia de vida psíquica y espiritual, entusiasmo desbordante para acometer grandes empresas, frente a una moral a la defensiva, a lo estoico, aspirando a la más alta elevación⁹⁵. Y lo fundamental será recuperar la fe en el hombre, cuestionada al leer a Sartre o a Camus, y tan necesaria en el mundo de hoy⁹⁶. Magnanimidad, entusiasmo desbordante, siempre en la fidelidad a sí mismo, al propio proyecto, que lo es de la autenticidad, en pos del ideal de Píndaro, que tanto seducía a Ortega, para *llegar a ser el que se es*, y que Aranguren nos recuerda, a propósito de una ética de la vocación⁹⁷. Ética que requiere una especial introversión, un oído muy atento a la propia voz que hay que ejercitar día a día⁹⁸. Porque Aranguren sabe que, cuando el ser humano, al decir de Ortega, llega a ser el que tenía que ser, alcanza entonces una existencia feliz⁹⁹.

Así pues, el intelectual Aranguren, que, con su apoyo a los estudiantes madrileños por una Universidad más libre, perdió su cátedra y tuvo que exiliarse a California¹⁰⁰, rememoraba en una entrevista con Javier Muguerza el perfil del profesor que, en su exilio, no quería sólo enseñar filosofía a sus alumnos, sino, y sobre todo, prepararlos para ser futuros intelectuales, sin miedo a la heterodoxia u opinión discordante de la dominante, y manteniendo siempre vivo el interés por los asuntos de la colectividad¹⁰¹, pues no hay sólo un *yo*, sino también un *nosotros* funda-

mental¹⁰². Y de aquí la importancia de lo *ejemplar*, nos dirá Aranguren al modo unamuniano, pues es preciso ser también hombre, y no meramente libro, que habla con su *testimonio* a todos, a los conformes y a los disconformes con él¹⁰³; porque predicar desde la cátedra es fácil, pero lo difícil será el ejemplo de vida del intelectual comprometido, lo que nuestro filósofo llamará acción intelectual. De manera que la misión del intelectual consistirá en esta implicación de vida y de obra con la verdad. Por ello será, sobre todo, una misión *moral*¹⁰⁴. Y de aquí la necesidad de fe en la verdad y en la justicia, que nos llevará a ponernos en guardia frente al desaliento: “Actitud moral *versus* desmoralización: he aquí el problema, bajo una segunda formulación”¹⁰⁵. Una actitud moral que, como se recoge en la conversación con Javier Muguerza, no podemos dejarnos arrebatar, y menos en una época de crisis como la nuestra¹⁰⁶.

Recordándonos la misión del intelectual, al modo socrático, aquel no dejará de ser el tábano que incordia a la ciudad, el permanente aguafiestas, porque sabe que no puede ceder ante la injusticia. Y por ello, no podrá abdicar de su vocación y de su tarea: ejercer de moralista de nuestro tiempo, entregado a la acción intelectual¹⁰⁷. Íntegro moralista de nuestro tiempo¹⁰⁸, dirá Aranguren a propósito del *deber ser*, extraerá su energía moral precisamente de su aspiración a la justicia en tanto que tarea o misión principal¹⁰⁹, puesto que denunciar la injusticia será nuestro deber primero¹¹⁰. En consonancia con ello, Aranguren insistirá en que la solución al problema de nuestro tiempo no puede ser meramente política, sino *moral*, lo que implicará reconocer también la esencial tarea encomendada a la educación, que habrá de hacer frente al adoctrinamiento y adormecimiento que propician la cultura del consumo en la que, hoy por hoy, vivimos inmersos; y lo que estará en juego será promover un cambio cultural de hondo calado, que exigirá –inmensa tarea– una revolución *cultural* de carácter no local, sino *mundial*¹¹¹.

8. La tarea del héroe moral

Siguiendo la estela de Ortega y de Goethe, reconocerá Aranguren que también él se propuso con los jóvenes

⁹⁴ *Ibidem.*, pp. 522-523.

⁹⁵ *Ibidem.*, pp. 523-524.

⁹⁶ *Ibidem.*, p. 524.

⁹⁷ *Ibidem.*, p. 531.

⁹⁸ Aranguren, J.L., “Ética de la vocación”, en *Remanso de Navidad y examen de fin de año* [1965], en *Obras Completas. Estudios literarios y autobiográficos*. Vol. 6, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1997, p. 165.

⁹⁹ Aranguren, J.L., *Ética*, op. cit., p. 535.

¹⁰⁰ Para contextualizar el pensamiento de Aranguren, nos parece esencial el trabajo de Blázquez, F., *José Luis L. Aranguren, medio siglo de la historia de España*, Madrid, Ethos, 1994. También resulta una referencia inexcusable Abellán, J., L., *Historia crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea*, Madrid, Espasa-Calpe, vol. 5, 1989. Del mismo modo, Elías Díaz ha subrayado la extraordinaria importancia de Aranguren, como uno de los grandes maestros de la Universidad española, bajo y contra el franquismo, pero también, posteriormente, tras su retorno a España, después de su exilio en California. Cfr. Díaz, E., *Ética y contrapolítica. Los intelectuales y el poder*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990; Díaz, E., «Aranguren: la democracia como moral», *Isegoría*, 15 (1997) 29-37. En efecto, fue una constante en Aranguren la tensión crítica entre ética y política, como ha subrayado Díaz, a propósito del texto fundamental que pronunció ante el Congreso de los Diputados el 4 de febrero de 1985. Cfr. Díaz, E., “Aranguren: Ética y Política”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, II Época, 3 (2007) 165-192, p. 173 y ss. Sobre la importancia de Aranguren frente al franquismo, remitimos también al interesante trabajo de García Santesmases, A., “¿Eran de barro nuestros maestros? (Sobre las raíces morales e intelectuales de la oposición política al franquismo)”, *Isegoría*, 31 (2004) 255-266.

¹⁰¹ Muguerza, J., “Del aprendizaje al magisterio de la insumisión. (Conversación con José Luis L. Aranguren)”, *Isegoría*, 15, (1997), p. 82.

¹⁰² Aranguren, J.L., *Memorias y esperanzas españolas*, op. cit., p. 177.

¹⁰³ Aranguren, J.L., “Introducción a las obras”, en *Remanso de Navidad y examen de fin de año*, op. cit., p. 158.

¹⁰⁴ Aranguren, J.L., *Memorias y esperanzas españolas*, op. cit., p. 211.

¹⁰⁵ Aranguren, J.L., *Moralidades de hoy y de mañana*, op. cit., p. 300.

¹⁰⁶ Muguerza, J., “Del aprendizaje al magisterio de la insumisión. (Conversación con José Luis L. Aranguren)”, op. cit., pp. 87-88.

¹⁰⁷ Aranguren, J.L., *Memorias y esperanzas españolas*, op. cit., pp. 212-213.

¹⁰⁸ Aranguren, J.L., *La cultura española y la cultura establecida* [1975], en *Obras Completas. Moral, Sociología y Política I*. Vol. 4, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1996, p. 595.

¹⁰⁹ Aranguren, J.L., *El oficio del intelectual y la crítica de la crítica* [1979], en *Obras Completas. Moral, Sociología, Política II*. Vol. 5, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1996, p. 304.

¹¹⁰ Aranguren, J.L., *Memorias y esperanzas españolas*, op. cit., p. 228.

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 229-230; pp. 243-245.

españoles ser un libertador, aunque ello exigirá antes la autoliberación, empezar por uno mismo¹¹². Pero, a fin de cuentas, el intelectual y su actitud moral conllevan en su *officium* una inexcusable soledad, solidaria e insobornable¹¹³, por lo que aquel tendrá que extraer toda su energía, para mantener en pie su propósito, de donde únicamente puede sacarse: del irrenunciable compromiso con la justicia¹¹⁴. Por eso, la titánica tarea de mantener siempre renovada la actitud moral exigirá que la razón utópica guíe y vele por aquella sin descanso, pues el *no* a la injusticia necesita estar siempre dispuesto. Y de aquí que el intelectual, el moralista de nuestro tiempo –un tiempo de profunda crisis y desorientación– tenga por único alimento precisamente el anhelo de justicia¹¹⁵. Y ello implicará, permanentemente, estar vigilantes frente a la corrupción pública; pero también frente a la abulia, la indiferencia y la desmoralización colectivas¹¹⁶.

Ahora bien, en el momento en que el intelectual ha comprendido el alcance de su vocación ya no tiene escapatoria alguna, ni puede ceder a la tentación del desaliento. De aquí que su misión exija una heroicidad tal que engloba el ánimo moral, la lucidez y la vigilancia constantes, y en especial de los que se supone que son nuestros vigilantes¹¹⁷. Por todo ello, resultará imprescindible la distancia crítica entre el intelectual y la política, en aras siempre de la verdad y de la justicia¹¹⁸.

Inevitablemente, tal actitud –intelectual y moral– por la que está abogando Aranguren, exigirá la fe kantiana en la posibilidad de una mejora moral del ser humano; pero, al mismo tiempo, y no en menor medida, requerirá de aquella magnanimidad orteguiana, de ese *ánimo esforzado* que Don Quijote nunca se dejó arrebatar¹¹⁹. En efecto, Aranguren nos presentó la imagen de un Cervantes *maestro de ironía*¹²⁰. Para Aranguren, Cervantes será el ejemplo de nuestro in-

telectual comprometido: se desmarcará del cansancio de un Montaigne; del cinismo de la picaresca; de la idealización del pasado de un Lope; de la evasión religiosa del pensamiento ascético de la época; pero también del pesimismo de Mateo Alemán, Quevedo o de Gracián. Y es aquí donde cobrará fuerza precisamente la *ejemplaridad*, el empezar por uno mismo, el no dar tregua a la desmoralización, de la que venimos hablando, como insoslayable tarea del intelectual-héroe moral de nuestro tiempo:

La respuesta de Cervantes es muy otra. Pese a que en el mundo exterior ya no quepa realizar hazañas, éstas pueden seguirse cumpliendo. ¿Dónde? En el interior de uno mismo. El proceso que se lleva a cabo es el de la interiorización del heroísmo, el de su confinamiento en el ánimo esforzado, sin proyección exterior en hazañas ya. Las hazañas podrán serle arrebatadas a don Quijote, pero el ánimo esforzado nadie se lo puede quitar¹²¹.

Inquebrantablemente, como sucedía con la indolegable voluntad del moralista Kant, cuya fe en el hombre y en la historia futura, y cuyo empeño en la tarea de ser morales dependía, en última instancia, de la innegociable dignidad humana, la tarea moral del intelectual, tal como constatamos en Aranguren, nacerá de la también insoslayable demanda de ánimo moral que proyectan, permanentemente sobre todos nosotros, el improrrogable compromiso con la verdad y la justicia. Y de aquí que, cual incansables caballeros andantes de las letras, no podamos ceder a la tentación del desaliento, y debamos emplearnos siempre a fondo en la imprescindible, aunque titánica tarea de seguir forjando nuestro ánimo en medio de la desmoralización colectiva, la indiferencia y la abúlica noche de un tiempo en crisis como el nuestro; pues no otra cosa reclama de nosotros la esperanza y el compromiso por un nuevo mundo, auspiciados por la sola luz de la verdad y la justicia. Y en semejante empeño, no podemos ser ni derrotistas ni miopes conformistas, que, egoístamente, sólo piensen en el *hic et nunc* del presente, sino que, del mismo modo, debemos entregarnos a fondo, entusiasta y tenazmente, y trabajar por el futuro de las venideras generaciones¹²².

¹¹² *Ibidem*, p. 250.

¹¹³ Aranguren, J.L., *El oficio del intelectual y la crítica de la crítica*, *op. cit.*, p. 299. Aranguren siempre insistirá en la tensión entre ética y política, y la necesidad de que el intelectual mantenga esta distancia crítica entre ambas. Cfr. Aranguren, J.L., *España, una meditación política* [1983], en *Obras Completas. Ética y Sociedad*. Vol. 3, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1995, pp. 703-708. Para una discusión del tema, cfr. Sotelo, I., “Aranguren y el papel del intelectual”, *Isegoría*, 15 (1997), 191-215. Sobre la necesaria dimensión social y política de la moral en Aranguren, cfr. Camps, V., “La política como moral”, *Isegoría*, 15 (1997), 181-189.

¹¹⁴ Como sostiene Aranguren concisa y lapidariamente: “Sin duda, todos vivimos dentro de sociedades injustas. Denunciar esta injusticia es un deber”. Aranguren, J.L., *Memorias y esperanzas españolas*, *op. cit.*, p. 228.

¹¹⁵ Aranguren, J.L., *La democracia establecida. Una crítica intelectual* [1979], en *Obras Completas. Moral, Sociología y Política II*. Vol. 5, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1996, pp. 487-488.

¹¹⁶ Aranguren, J.L., *El oficio del intelectual y la crítica de la crítica*, *op. cit.*, p. 302.

¹¹⁷ Aranguren, J.L., *La democracia establecida. Una crítica intelectual*, *op. cit.*, p. 387.

¹¹⁸ Aranguren, J.L., *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, *op. cit.*, p. 558.

¹¹⁹ Cerezo, P., “El giro kantiano en la Ética de J.L. Aranguren”, *Isegoría*, 15 (1997) 127-143.

¹²⁰ Aranguren, J.L., “Don Quijote y Cervantes”, *Estudios literarios* [1976], en *Obras Completas. Estudios literarios y autobiográficos*. Vol. 6, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1997, p. 325.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 326-327.

¹²² Este es un planteamiento recurrente en Aranguren. Basten como ejemplo: Aranguren, J.L., *La democracia establecida. Una crítica intelectual* [1979], *op. cit.*, pp. 400. *Memorias y esperanzas españolas* [1969], *op. cit.*, p. 250. En esta misma línea de proyección hacia el futuro a largo plazo, sin duda tan necesaria, cabe encuadrar lo que hoy se conoce como “el pensamiento catedral”, un interesante enfoque filosófico que, fundamentalmente, trata de evitar el cortoplacismo político, y que propone pensar en los desafíos de la política actual, pero desde la perspectiva de cómo podría afectar a la vida no sólo de hoy, sino de las próximas seis o siete generaciones. Cfr. Krznic, R., *The Good Ancestor. How to Think Long Term in a Short-Term World*, London, Penguin, 2021.

Bibliografía

- Abellán, J.L., *Historia crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea*, Madrid, Espasa-Calpe, vol. 5, 1989.
- Aramayo, R.R., «El Bien Supremo y sus Postulados (Del Formalismo Ético a la Fe Racional)», *Revista de Filosofía del CSIC*, 7 (1984) 87-118.
- Aramayo, R.R., “La filosofía kantiana de la historia. ¿Otra versión de la Teología moral?”, *Revista de Filosofía*, 8 (1985) 21-40.
- Aramayo, R.R., “Postulado / hipótesis. Las dos facetas del Dios kantiano”, *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 166 (1986) 235-244.
- Aramayo, R.R., “Los dos ejemplos paradigmáticos del rigorismo jurídico de Kant”, en Kant, I., *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. IX-XXXIX.
- Aramayo, R.R., “El ‘utopismo ucrónico’ de la reflexión kantiana sobre la historia”, en Kant, I., *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. IX-XLIV.
- Aramayo, R.R., “El auténtico sujeto moral de la filosofía kantiana de la historia”, en Muguerza, J. y Aramayo, R.R. (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 234-243.
- Aramayo, R.R., “Una lectura inmanente del papel asignado a Dios: La interlocución kantiana con Spinoza y Rousseau”, en Aramayo, R.R., *Kant: entre la moral y la política*, Madrid, Alianza Editorial, 2018, pp. 186-204.
- Aramayo, R.R., “El entorno religioso de nuestra imputabilidad moral y la fe reflexionante del auténtico credo kantiano (Presentación del texto Sobre el mal radical)”, *Con-textos Kantiano: International Journal of Philosophy*, 10 (2019) 188-203.
- Aramayo, R.R., “La esperanza kantiana como apuesta moral del creer en uno mismo. Autoconfianza, autosuficiencia y autosatisfacción o las tres dimensiones del concepto kantiano de autonomía”, en Sánchez Madrid, N. y Satne, P., (eds.), *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia. Leer a Kant con Onora O’Neill*, Valencia, Tirant Lo Blanc, 2018, pp. 270-285.
- Aranguren, J.L., *Crítica y meditación* [1957], en *Obras Completas. Estudios literarios y autobiográficos*. Vol. 6, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1997, pp. 21-145.
- Aranguren, J.L., *Ética* [1958], en *Obras Completas. Ética*. Vol. 2, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1994, pp. 160-502.
- Aranguren, J.L., *La ética de Ortega* [1958], en *Obras Completas. Ética*. Vol. 2, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1994, pp. 503-539.
- Aranguren, J.L., “Introducción a las obras”, en *Remanso de Navidad y examen de fin de año* [1965], en *Obras Completas. Estudios literarios y autobiográficos*. Vol. 6, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1997, pp. 151-158.
- Aranguren, J.L., “Ética de la vocación”, en *Remanso de Navidad y examen de fin de año* [1965], en *Obras Completas. Estudios literarios y autobiográficos*. Vol. 6, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1997, pp. 159-165.
- Aranguren, J.L., *Remanso de Navidad y examen de fin de año* [1965], en *Obras Completas. Estudios literarios y autobiográficos*. Vol. 6, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1997, pp. 147-170.
- Aranguren, J.L., *Memorias y esperanzas españolas* [1969], en *Obras Completas. Estudios literarios y autobiográficos*. Vol. 6, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1997, pp. 171-252.
- Aranguren, J.L., *Moralidades de hoy y de mañana* [1973], en *Obras Completas. Ética y Sociedad*. Vol. 3, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1995, pp. 225-322.
- Aranguren, J.L., *La cultura española y la cultura establecida* [1975], en *Obras Completas. Moral, Sociología y Política I*. Vol. 4, ed. de Feliciano Blázquez, 1996, pp. 419-597.
- Aranguren, J.L., “Don Quijote y Cervantes”, en *Estudios literarios* [1976], en *Obras Completas. Estudios literarios y autobiográficos*. Vol. 6, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1997, pp. 322-334.
- Aranguren, J.L., *El oficio del intelectual y la crítica de la crítica* [1979], en *Obras Completas. Moral, Sociología, Política II*. Vol. 5, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1996, pp. 297-382.
- Aranguren, J.L., *La democracia establecida. Una crítica intelectual* [1979], en *Obras Completas. Moral, Sociología y Política II*. Vol. 5, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1996, pp. 383-561.
- Aranguren, J.L., “Unamuno y nosotros” [1982], en *Obras Completas. Estudios literarios y autobiográficos*. Vol. 6, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1997, pp. 457-481.
- Aranguren, J.L., *España, una meditación política* [1983], en *Obras Completas. Ética y Sociedad*. Vol. 3, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1995, pp. 649-710.
- Aranguren, J.L., *El buen talante* [1985], en *Obras Completas. Ética*. Vol. 2, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1994, pp. 617-671.
- Aranguren, J.L., *Ética de la felicidad y otros lenguajes* [1988], en *Obras Completas. Ética y Sociedad*. Vol. 3, ed. de Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta, 1995, pp. 453-580.
- Beck, L. W., *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960.
- Bilbeny, N., “La esperanza moral en Kant”, en Aramayo R.R. y Vilar, G., (coords.), *En la cumbre del criticismo*, Madrid, Anthropos, 1992, pp. 28-45.
- Blázquez, F., *José Luis L. Aranguren, medio siglo de la historia de España*, Madrid, Ethos, 1994.
- Bonete, E., *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Madrid, Tecnos, 1989.
- Bowman, C., «A Deduction of Kant’s Concept of the Highest Good», *Journal of Philosophical Research* 28 (2003) 45-63.
- Camps, V., “La política como moral”, *Isegoría*, 15 (1997), 181-189.
- Caswell, M., “Kant’s Conception of the Highest Good, the Gesinnung, and the Theory of Radical Evil”, *Kant-Studien* 97, 2 (2006) 184-209.
- Cerezo, P., “J.L. Aranguren: reformador moral en época de crisis”, *Isegoría*, 3 (1991) 80-106.
- Cerezo, P., “El giro kantiano en la Ética de J.L. Aranguren”, *Isegoría*, 15 (1997) 127-143.
- Cortina, A., “Una ética del carácter y la felicidad (Perfil zubiriano y aristotélico de la ética de Aranguren)”, *Isegoría*, 15, (1997) 93-107.
- Duque, F., *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?* Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006.

- Díaz, E., *Ética y contrapolítica. Los intelectuales y el poder*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.
- Díaz, E., «Aranguren: la democracia como moral», *Isegoría*, 15 (1997) 29-37.
- Díaz, E., «Con Aranguren», *El país*, 6-10-1999, 15-16.
- Díaz, E., «Aranguren: Ética y Política», *Revista Internacional de Pensamiento Político*, II Época, 3 (2007) 165-192.
- García Santesmases, A., «¿Eran de barro nuestros maestros? (Sobre las raíces morales e intelectuales de la oposición política al franquismo)», *Isegoría*, 31 (2004) 255-266.
- Gómez Caffarena, J., *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1984.
- Gómez Caffarena, J., «La coherencia de la filosofía moral kantiana», en Muguerza, J. y Aramayo, R.R. (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 117-133.
- Gómez Caffarena, J., «La *Critica del Juicio* a solo dos años de la *Critica de la Razón Práctica*», en Aramayo, R.R. y Vilar, G., (coords.), *En la cumbre del criticismo*, Anthropos, Madrid, 1992, pp. 13-27.
- Gómez Sánchez, C., «La muerte en José Luis L. Aranguren», *Claridades. Revista de filosofía*, 12, 1 (2020), 369-390.
- Gutiérrez, A., «Ser para la vocación. Muerte y vocación como claves de la finitud humana en Ortega y Gasset». *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Vol. 37, Nº 2, 2020, pp. 295-307.
- Kant, I., *Gesammelte Schriften. Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1902 ss., 29 vols.
- Krznaric, R., *The Good ancestor. How to Think Long Term in a Short-Term World*, London, Penguin, 2021.
- Marina, J.A., «Un intelectual en busca de una ética», *Isegoría*, 15 (1997), 109-126.
- Muguerza, J., «Del aprendizaje al magisterio de la insumisión. (Conversación con José Luis L. Aranguren)», *Isegoría*, 15 (1997) 55-91.
- Panea, J.M., «Discernimiento y ejecución en la ética de Kant (a propósito de los límites de la autonomía en el marco de la mera razón)», *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 54, 210 (1998) 397-415.
- Sánchez, N., *Elogio de la razón mundana. Antropología y política en Kant*, Madrid, Ediciones La Cebra, 2018.
- Silber, J., «The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics», *Ethics* 73, 3 (1963) 179-197.
- Sotelo, I., «Aranguren y el papel del intelectual», *Isegoría*, 15 (1997), 191-215.
- Villacañas, J.L., «La guerra en el pensamiento kantiano antes de la Revolución francesa: la prognosis de los procesos modernos.», en Aramayo, R.R., Muguerza, J., Roldán, C., (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 217-237.
- Villarán, A. «Overcoming the Problem of Impossibility in Kant's Idea of the Highest Good», *Journal of Philosophical Research*, 38 (2013) 27-41.
- Villarán, A., «El sumo bien kantiano: el objeto construido de la ley moral», *Pensamiento: Revista de Investigación e Información filosófica*. Vol. 71, 268 (2015) 827-843.
- Wood, A., *Kant's Moral Religion*. Ithaca, Cornell UP, 1970.
- Zweig, S., *Tiempo y mundo*, Barcelona, Editorial Juventud, 1998.