

J.L. LÓPEZ ARANGUREN (1909-1996) Y EL PROBLEMA DE NUESTRO TIEMPO

J.L. LÓPEZ ARANGUREN (1909-1996) AND THE PROBLEM OF OUR TIME

José Manuel Panea Márquez

Universidad de Sevilla
jmpanea@us.es

Recibido: noviembre de 2015
Aceptado: diciembre de 2015

Palabras clave: Aranguren, Ortega, Unamuno, Cervantes, intelectual, crisis moral, educación, ética y política.
Keywords: Aranguren, Ortega, Unamuno, Cervantes, intellectual, moral crisis, education, ethics and politics.

Resumen: El objeto de este artículo es analizar la concepción que tiene J.L. Aranguren del intelectual y su compromiso no sólo socio-económico y político sino también moral y cultural con la sociedad. Unamuno y Ortega, pero también Cervantes, jugarán un papel fundamental en el pensamiento de Aranguren sobre el problema de nuestro tiempo, la educación, y las difíciles relaciones entre ética y política. Y todo ello, sin sucumbir al desánimo en unos tiempos de profunda crisis moral como los de Aranguren y los nuestros.

Abstract: The aim of this essay is to analyze J. L. Aranguren's conception of the intellectual and his moral and political commitment to society. Not only Unamuno and Ortega, but also Cervantes will play a fundamental role on Aranguren's thinking about the problem of our time, education and the difficult relations between ethics and politics. And all this, without succumbing to despondence at times of deep moral crisis like that of Aranguren and ours.

“Sin duda, todos vivimos dentro de sociedades injustas. Denunciar esta injusticia es un deber” (Aranguren, VI, 228).

I. Unamuno, Ortega y la idea del intelectual en J.L. Aranguren

Aranguren (1909-1996), como dijera Elías Díaz, ha sido uno de “los grandes maestros de la Universidad española durante, bajo y contra el régimen franquista; y también después, en la construcción de la actual democracia” (Díaz, 1996, 109). Tras una dilatada carrera como filósofo, obtuvo el tardío, pero justo reconocimiento a su meritoria

labor, obteniendo la *Creu de Sant Jordi* y el Premio de Ciencias Sociales “Francisco Giner de los Ríos” (1982), la Gran Cruz de la Orden de Alfonso X el Sabio (1985), el Premio Nacional de Ensayo por su libro *Ética de la felicidad y otros lenguajes* (1989), y ha sido investido *Doctor Honoris Causa* por la Universidad Carlos III de Madrid, obteniendo, como colofón de honor, el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades en 1995.

A lo largo de los años, en su incansable búsqueda, Aranguren protagonizó una interesante evolución personal e intelectual, transitando desde un primer intimismo existencial, de carácter religioso, centrado en la figura de San Juan de la Cruz, que prolongaría en una reflexión sobre el cristianismo, en sus formulaciones católica y protestante, a un cada vez mayor compromiso por las cuestiones éticas, políticas, económicas y culturales. Su labor de intelectual comprometido, semejante a la del faro que en la noche sirve de referencia y guía al navegante, ha sido constante en toda su vida y obra, contra viento y marea. A lo largo de sus libros, entre los que cabría citar, *Crítica y meditación* (1957), *Ética* (1958); *La ética de Ortega* (1958), *Ética y política* (1963); *Memorias y esperanzas españolas* (1969), pero también en su vasta obra periodística, desde comienzos de los setenta, siempre se planteó el problema de la vocación, de la misión del intelectual y de su *ethos*, frente al desánimo y la crisis, que permanentemente atenaza al hombre contemporáneo bajo distintos ropajes. Por ello, en este trabajo queremos rendir un homenaje a Aranguren, por su labor y por su ejemplo. Nos interesa hacer un recorrido por su obra para comprender sus ideas, como filósofo, como pensador, pero siempre dejando traslucir al hombre de carne y hue-

so, su insobornable afán de imparcialidad y su esperanza, contra la tentación del desánimo, en una realidad como la de la España de entonces, en la que sabremos reconocer también, *mutatis mutandis*, a la España de ahora.

Precisamente ahora que se cumplen veinte años de la muerte de Aranguren, con la perspectiva que da el tiempo, podríamos formularnos la pregunta que él mismo se hacía en 1964 sobre la actualidad de Unamuno, e interrogarnos por la actualidad de Aranguren, veinte años después. Pero la referencia a Unamuno, como también será la que hagamos a Ortega, no es baladí. No sólo pretendemos actualizar una pregunta, sino plantear otras tantas, y bosquejar una semblanza del intelectual que fue J.L. Aranguren. Dotado de una extraordinaria receptividad, Aranguren tuvo muchos e importantes referentes, de los que fue tomando aquello que, en cada momento, mejor le aprovechaba. Sin embargo, creemos que tanto Unamuno como Ortega son dos pilares esenciales para comprender su idea del intelectual tal y como el propio Aranguren la concibió y la encarnó a lo largo de su vida y obra.

Se preguntaba Aranguren qué tenía que decirles Unamuno a los hombres de 1964, convencido de que Unamuno es, verdaderamente, un clásico, y ello porque “(...) tiene palabras importantes que decir a hombres de muy distintas épocas, sumidos en circunstancias diversas, apoyados en diferentes y aun contrarias concepciones de la vida. Así ha sido y continuará siendo Miguel de Unamuno: hombre capaz de hablarnos a cada uno de los hombres; y repito, incluso a hombres contrapuestos –por la época o la situación-entre sí”. (Aranguren, VI, 457). Pero Unamuno, a diferencia de Ortega,

que creó *escuela*, nos habla a cada uno de nosotros en voz queda y acompañándonos, no “enseñándonos” (Aranguren, VI, 458). Para Aranguren, lo esencial que nos ha dicho ya don Miguel es que todos nosotros somos divididos y no coincidentes con nosotros mismos, ávidos de novedades (Aranguren, VI, 459). La contradicción, y la apertura hacia lo nuevo, son dos rasgos esenciales del modo de ser del intelectual Aranguren. Contradicción como pugna, como cuestionamiento interior, como búsqueda permanente del sentido en medio de lo trágico de la existencia. Pues precisamente esta dimensión trágica, que lo era también en Unamuno, le servirá a Aranguren para afirmar que el problema de nuestro tiempo tiene mucho que ver con la *pérdida de lo trágico*, con la ausencia de grandes preguntas, con la entrega a lo inmediato (Aranguren, VI, 466). Hoy la profundidad trágica del preguntar es reemplazada por la inmediatez, por el tedio e incluso por lo catastrófico, y, en no menor medida, con la derrota de todo ideal, por el miedo:

“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 mantanzas 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 desierto.” (Aranguren, VI, 468).

Esta sensación de derrota, de verse sobrepasado por la realidad, convivirá en el interior de Aranguren, con la necesidad de sobreponerse, formando parte de esa pugna interior que libra entre la desmoralización y el necesario compromiso

intelectual por un mundo mejor. Contradicción, conflicto, que se resume en las dos caras del hacer intelectual, la *crítica*, desde el dolor, la indignación; y la *utópica*, desde la esperanza de un horizonte de vida mejor.

Pero el impacto de Unamuno sobre Aranguren alcanza también al tema de la lengua, a la necesaria reforma del castellano, que defendía Unamuno. La necesidad de que la lengua sea algo vivo, no estático, y por tanto abierto, frente a todo proteccionismo lingüístico, no sólo tendrá sus implicaciones políticas, sino que afectará a un problema que a toda costa es preciso evitar: el estancamiento y consiguiente empobrecimiento espiritual. En las actitudes cerradas, procedan de regionalismos, o de centralismos, en cualquier caso intransigentes, se está urdiendo una mentalidad dogmática y una pobreza intelectual y cortedad de miras que preocupan sobremanera a Unamuno y a Aranguren, pues tras tales cerrazones asoman el quietismo, el conformismo y la negativa al desarrollo civilizatorio. (Aranguren, VI, 472-5; VI, 547).

Aranguren, además, en otro contexto más próximo al nuestro, amplía el tema del lenguaje como comunicación, fijando su atención social en los canales distintos del lenguaje, la sociología de los contenidos de aquella, así como su prospectiva, como puede comprobarse en su obra *La comunicación Humana* (1965).

Ahora bien, en una sociedad cada vez más tecnológica, condicionada por el economicismo, releer a Unamuno, siempre tendrá mucho que decirnos a todos, pues se plantean en sus obras las grandes cuestiones de la cultura teológica y mística, literaria y artística, moral y política de nuestro tiempo (Aranguren VI, 479).

De hecho, tal y como Aranguren nos cuenta en *Crítica y meditación* (1957), Unamuno fue un referente para todos aquellos que vivieron exiliados, pues la contradicción anímica que constituía la sustancia misma de don Miguel, nos dice, se correspondía con la contradicción interior en la que vivían los que sufrieron el forzoso destierro. Por ello, no era casual que Ferrater Mora, Sánchez Barbudo, y García Bacca, entre otros, hubieran dedicado sendos estudios a “nuestro gran atormentado”, convirtiéndose en el referente intelectual de la mayoría de ellos. (Aranguren VI, 122).

La preocupación por el tema de España, que daría mucho que hablar, también está presente de un modo muy especial en Aranguren. Y aquí, nuevamente, vemos al filósofo transcribiendo un texto de Unamuno, en el que la idea de España como proyecto común, reaparece como ideal, mas no tanto como patria –pues aquí estuvo el error-, sino como *hermandad*, donde todos podamos convivir felizmente juntos, idea que será norte y guía de ulteriores reflexiones suyas: “Necesitamos la libertad para vivir; pero no podemos consumirla en sueños individuales. Hemos de comprometerla en una empresa común o, para emplear la palabra de Unamuno, en una hermandad”. (Aranguren, VI, 143-144).

Este proyecto común debe alentar nuestra esperanza, y hemos de mantenerlo firme, nos dirá, frente a incomprensiones y pasajeros descorazonamientos, porque permanecer en la esperanza es nuestro destino (Aranguren, VI, 145). Por supuesto, Aranguren es bien consciente de que también toparemos con problemas difíciles de resolver, porque a veces la realidad es tozuda, y entonces habrá que saber esperar y convivir con dichos problemas,

tratar de llevarlos, o conllevarlos, como diría Ortega, del mejor modo posible, porque la vida no es siempre susceptible de ordenación estrictamente racional (Aranguren, VI, 110).

El magisterio de Ortega, según entendemos, resultará igualmente esencial para comprender el concepto y modo de ser del intelectual que defendió y fue Aranguren. Porque si injustas le parecieron las críticas que había sufrido Unamuno, en cuanto al valor religioso de su obra, pese a su heterodoxia, promovidas desde el más rancio catolicismo español de la época, el caso de Ortega era aún más grave, si cabe, porque los ataques que estaba recibiendo de la torpe derecha española, nos dirá, cuestionaban no ya su obra, sino lo que semejante ataque significaba: se ponía en peligro el presente y el futuro de la vida intelectual de España (Aranguren VI, 156), y por ello Aranguren sintió la necesidad de salir en defensa de Ortega con el libro *La ética de Ortega* (1953), tal y como nos recuerda en *Memorias y esperanzas españolas* (1969) (Aranguren, VI, 200). El tema fue tan polémico en la década de los cincuenta que, en su descargo, el propio Ignacio Ellacuría, jesuita, escribió “Ortega y Gasset, hombre de nuestro ayer” (mayo de 1956); “Ortega y Gasset desde dentro” (junio de 1956) y “Quién es Ortega y Gasset” (noviembre de 1956) (Ellacuría, 1996).

En aquel entonces era tal la presión de la cultura religiosa oficial y de la censura, que Aranguren ejerce de abogado defensor de Ortega, o lo que es lo mismo, de la libertad de pensamiento presente y futura, intentando incluso mostrar hasta qué punto su filosofía no contradice ni pone en peligro la fe cristiana, salvándolo así de la quema. Ello no obsta para que, al mismo tiempo, discuta con Ortega al-

gunos aspectos concretos de su filosofía moral. De este modo normalizaba Aranguren lo que, sin lugar a dudas, estaba siendo sacado de quicio por el padre Ramírez, injusta y desafortunadamente, por lo que había que hacerle justicia, y a ello se empleó a fondo en *La ética de Ortega* (Aranguren II, 507). Sin duda es éste un pequeño gran libro, ejemplo de su valentía y tenacidad, que nos dibuja el perfil de un intelectual honesto, que no cede a presiones de ningún tipo, y que cree absolutamente imprescindible el diálogo crítico con Ortega, porque de ningún modo tolera la tergiversación y la sumaria descalificación y condena de su obra. Dicho en sus propias palabras, hay que entablar un diálogo fructífero entre la filosofía tradicional y la actual antes que condenarla: “Acostumbrarnos a “entender” antes de “condenar” es una de las cosas que más necesitamos los españoles”. (Aranguren, II, 509).

Le seduce de Ortega la idea de *la vida como quehacer*, punto de partida de una *ética de la vocación* (Aranguren VI, 160), consistente en que el hombre tiene que hacer su vida, y el hecho de que vivir sea proyectar, inventar posibilidades, ejercer una libertad creadora, y todo ello con un calado bien distinto de la angustia heideggeriana (Aranguren, II 516). Del mismo modo, destacará la idea orteguiana del hombre como *centauro ontológico*, como ser natural y extranatural, idea que hay que vincular también al reconocimiento de la importancia de la *circunstancia* en la conformación del proyecto vital de cada cual (Aranguren, II 516).

Pero lo que más querríamos destacar de la lectura que hace Aranguren de Ortega es el haber remarcado que la virtud orteguiana fundamental es la *magnanimidad*. Y ello no le podía pasar desapercibido,

porque lo que a Aranguren le interesa más es la relación entre ética y vida, y lo necesario de la “virtud” o “fuerza” para encarar la vida con todos los problemas que ésta arrostra (Aranguren, II 519). Por ello, citará los textos de Ortega donde éste plantea el problema de realidad afectiva de la persona, y de cómo una moral geoméricamente perfecta, como la de Kant, nos deja fríos, no acierta a excitar nuestra impetuosidad (Ortega, OC III, 171; Aranguren, II 522). Y a Aranguren no le parecen en absoluto censurables estas palabras de Ortega, pues al igual que lo hiciera M. Scheler, también está subrayando la importancia del sentimiento y de los valores vitales para la moral. A fin de cuentas, Ortega estaría exaltando, como ya lo hiciera con anterioridad el mismísimo Tomás de Aquino (Aranguren, II 522), la virtud del magnánimo frente al pusilánime, pues encierran dos actitudes ante la vida muy diferentes: “El magnánimo es un hombre que tiene misión creadora: vivir y ser es para él hacer grandes cosas, producir obras de gran calibre. El pusilánime, en cambio, carece de misión: vivir es para él simplemente existir él, conservarse, andar entre las cosas que están ya ahí, hechas por otros”. (Ortega, III, 605; Aranguren, II, 522-523).

Aranguren ve aquí la cercanía de Ortega a la moral de la manganimidad o *megaloopsykía*, que era también para Aristóteles virtud fundamental (Aranguren, II 523). Nos interesa el comentario de Aranguren sobre Ortega porque al hacerlo destaca su importancia, y, de algún modo, su adhesión a él. No en vano se apropiará de tal idea para el tema que nos interesa: “Es preciso ir educando a España para la óptica de la magnanimidad, ya que es un pueblo ahogado por el exceso de virtudes pusilánimes”. (Aranguren II, 523).

En efecto, en la ética de Aristóteles, la virtud de la magnanimidad, la grandeza de alma, jugará un papel fundamental. Sin embargo, en la época postalejandrina el temple anímico de la resignación será quien domine. Y Ortega, con su ética del *entusiasmo*, con su moral de la magnanimidad, tratará de ir más allá del mero deber kantiano, y de la estoica resignación, hacia una moral de la excelencia, aristocrática, hacia una moral de la perfección, de la exigencia interior, una ética, dirá Aranguren, muy necesaria para salir de la crisis, para superar filosofías derrotistas o pesimistas, replegadas en sí mismas:

“El hombre estoico es un hombre a la defensiva. Y justamente, Ortega levanta su moral de la magnanimidad frente al “hombre a la defensiva”. Precisamente porque, para Ortega, la virtud fundamental es la magnanimidad, la sobreabundancia de vida psíquica y espiritual, la capacidad y el entusiasmo para acometer grandes empresas, es por lo que su ética no podía ser, como veremos más adelante, una ética del deber estricto y tasado, sino una moral de la perfección.” (Aranguren, II 523-524).

A nadie sorprenderá, pues, que Aranguren insista en lo lejos que está Ortega de la ética existencial, de la ética del hombre menesteroso, indigente, cuando no angustiado o desesperado, y cómo su ética es una ética de la ilusión, tonificante y entusiasta, esperanzada y esperanzadora, a la vez que *humanista* en el más pleno sentido de la expresión. No es, pues, la de Ortega una ética de crisis, sino una ética pensada para salir de crisis. En tal sentido Aranguren no puede ser más claro y directo al reconocer la valía de la filosofía orteguiana:

“Hay gentes entre nosotros que, cuando se menciona el nombre de Ortega, ven en él, al punto, el peligro o, como ellos acostum-

bran a decir, el “veneno”. Mas, ¿por qué no ven nunca el “antídoto”? Después de leer a Sartre o al mismo Camus, encontrarse con la magnanimidad de Ortega es ponerse en el camino de recobrar la fe en el hombre. Que, después de la fe en Dios, y puesta en relación con ella, es lo que más necesita el mundo de hoy.” (Aranguren, II, 524).

La grandeza de ánimo, la fe en el hombre, que tan importante será para Ortega, constituye una pieza fundamental en el modo de ser del intelectual que el mismo Aranguren quiso ser a lo largo de su vida, y que encarnó con su ejemplo en los distintos momentos de aquélla. Porque, sin duda, toda su crítica incorpora ya una dimensión utópica, una apelación a la esperanza, como sabemos. Y en transitar de la *crítica* a la *utopía* consistía la misión del intelectual en busca de una ética (Marina, 1997, 112-113) que, dicho sea de paso, fue la misión a la que el propio Aranguren consagró su vida y obra. Pero en esto también mostraba su adscripción a la moral orteguiana de la autenticidad, del “llega a ser el que eres”, de Píndaro, con el que Ortega resumía tal proyecto (Aranguren, II 529).

En verdad, Aranguren quiso siempre ser fiel a su vocación más íntima, la del intelectual comprometido con la realidad que le había tocado vivir, en una doble misión de comprenderse a *sí mismo* en cada momento de la vida, y comprender el mundo que le rodea, su *circunstancia*, tratando siempre de perfeccionarla, de mejorarla. La ética de Ortega es una ética de la vocación. Y esta vocación exige fidelidad a sí mismo. (Aranguren II 531). Tal fidelidad a sí mismo tiene otro nombre, *honestidad*, algo que ha sido siempre una brújula y una constante en el quehacer intelectual y humano de Aranguren (Rubio Carracedo, 1996,1-6). Por eso resultará tan im-

portante el tema de la vocación para él, esa “secreta, privatísima llamada, que no oímos de una vez por todas, sino que tenemos que estar escuchando día a día, hora a hora y acto a acto” (Aranguren, VI, 165), porque los deberes, como tales, no nos dicen nada sobre la genuina y personalísima tarea ética que está vertebrada por los conceptos de vocación y felicidad, y los deberes sólo serían una esfera que se incluye dentro de la más fundante, la de la vocación (Aranguren, VI, 159-160). A fin de cuentas, la tarea ética de cada cual consistirá en la determinación y seguimiento de la propia vocación, que se ordena hacia la felicidad entendida como perfección de nuestro ser y como concepto ético supremo (Aranguren, VI, 164). Pero la honestidad exige apertura, capacidad de revisar las propias posiciones, evitar el enquistamiento, y, en este sentido, una búsqueda sin término, cierta “infidelidad a sí mismo”, bien entendida, claro. En esto, y no en otra cosa, consiste la plasticidad, la receptividad y la creatividad que ha de acompañar siempre la labor del intelectual en aras de un mundo mejor (Aranguren, III, 295-296).

Sin embargo, el “yo soy yo y mi circunstancias”, de Ortega, es igualmente traído por Aranguren, frente a planteamientos ingenuos o idealistas, pero no para bajar los brazos y caer facilonamente en la tentación de la disculpa, de la *mala fe* sartreana, justificando la propia vida en aras de tales circunstancias, sino sencillamente para reconocer la pugna que habrá de librar el yo con dicha circunstancia, todo lo cual explica la importancia de la moral de la magnanimidad, de la grandeza de alma, de la que venimos hablando. Vocación y circunstancia entran en una lucha permanente y en un dinamismo del que no podremos librarnos (Aranguren II,

533), por lo que habremos de fortalecer el ánimo para no decaer en nuestro propósito. Y aquí resuenan nuevamente las palabras de Ortega, que el mismo Aranguren trae a colación: “Cuando el hombre llega a ser el que tenía que ser, cuando realiza su misión, cumple su vocación o alcanza la perfección de sí mismo, construye “el perfil de su existencia feliz” (Ortega, OC IV,401, Aranguren, II, 535). Pero mientras tanto, la vida del hombre, nos dirá Ortega, es *drama*, porque siempre es lucha frenética por conseguir de hecho lo que somos en proyecto (Ortega, OC, IV, 77; Aranguren, II 537). Drama, pero no angustia o desesperación, ni derrota.

2. Del intimismo existencial al compromiso intelectual

En una de sus obras más queridas, *Memorias y esperanzas españolas* (1969), escrita desde la distancia, pero siempre con España en el corazón (Aranguren VI, 178) tras su forzado exilio a California, expulsado de la Universidad por su apoyo al estudiantado en pro de una Universidad libre, Aranguren traza el perfil del intelectual como alguien atento no sólo a su propia vida, sino también a la de su pueblo. Este *moralista moderno*, que es el intelectual, presta su voz para despertar las conciencias, sabedor de que su vida está entrelazada con la de los otros. De aquí que descubriera, tal y como narra en la entrevista con J. Muguerza, que junto al oficio de filósofo moral, había descubierto en él, aplicándose con ahínco, el de “moralista en la sociedad actual”, lo que venía a identificarse, en una terminología más actual, con la “función del intelectual” dentro de dicha sociedad. Es ahí donde los alumnos habían desencadena-

do en él dicha vocación, pues el trabajo con ellos le había hecho descubrir que su cometido no era sólo enseñarles filosofía moral, sino formarlos a su vez como intelectuales: “Y eso quería decir alentar su sentido crítico, hacerles perder el miedo a la heterodoxia u opinión discordante de la dominante y también, obviamente, fomentar su interés por los asuntos de la colectividad, tanto a título teórico como práctico.” (Muguerza, 1997, 82). Por eso, más que como un “maestro”, define al intelectual como alguien que, en su actitud dialogante y abierta, se muestra siempre receptivo para aprender, y comprometido para poner en valor esa sabiduría que es patrimonio de todos: “Aprender de los libros, ciertamente, pero, sobre todo, de la vida, de la realidad, de los otros, de todos. Pensar lo que ellos sienten y, sin vacilación, comprometidamente, decirlo en alta voz” (Aranguren, VI, 176). Aranguren es consciente de que no hay sólo un yo, sino un *nosotros*, y de aquí la importancia de subrayar, nos dice, ese plural (Aranguren, VI, 177). Ciertamente, reconoce que durante los años de la guerra civil vivió al amparo de un *intimismo existencial*. Pero cumplido ese tiempo de reclusión llegará el momento en que tal repliegue, tal enclaustramiento en la vida privada, tendría que hacer aguas, puesto “que ya *no* era tiempo de vivir encerrados a cal y canto en nuestra vida privada, que era menester *elegir*. Y yo ya había hecho mi *opción política*, aunque, como veremos, no muy radical todavía.” (Aranguren, VI, 196). En efecto, aquella reclusión y silencio daría sus frutos, a saber, su obra *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (1952), libro con el que comenzaba su intelectual *acción católica*. (Aranguren, VI, 197). Porque no hemos de pasar por alto que España padecía una agobiantes censura en el plano político y que el

nacional catolicismo español del momento estaba al servicio del régimen. En semejante contexto es donde el intelectual Aranguren se atreve a una revisión: “Cabía, pues, una tarea de autenticación del catolicismo, de la religiosidad en cuanto tal”. (Aranguren, VI, 197). Repensar el catolicismo, procurar que se abriera a nuevas ideas y se oxigenara será, durante años, tarea no poco importante de nuestro intelectual comprometido con el mejoramiento de una sociedad encorsestada en el rancio contexto cultural franquista (García Santesmases, 2004). Las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián (1949-1951), las Conversaciones Católicas de Gredos (1951), su defensa del valor positivo de la obra de Unamuno, pese a su condena por Roma, su influencia sobre jóvenes católicos en el despertar hacia un sentido nuevo del catolicismo, la crisis producida en 1954 en la Universidad Pontificia de Comillas, las conferencias dadas en la Cátedra Pío XII de Bilbao, las charlas en la Facultad de Filosofía de los jesuitas de Alcalá de Henares, los Coloquios de la Cátedra de San Pablo de la Casa Profesa de los Jesuitas (1956-1958), su obra *Catolicismo día tras día*, o el comentario a la encíclica *Pacem in Terris*, testimonian el compromiso del intelectual católico por un nuevo catolicismo y una sociedad libre y abierta (Aranguren, VI, 197-203).

Ese talante abierto del intelectual que siempre fue Aranguren también lo ejercerá como profesor universitario, incorporando en los debates filosóficos la literatura (Sófocles, Dostoievski, Camus, Graham Green, Arthur Miller, entre otros) y el cine. Trataba así de favorecer el debate y participación en clase, completando la enseñanza más académica, pero sin pretensión de fundar una “escuela”,

sino más bien de que cada alumno pudiera encontrar, a partir del estudio y la discusión, del enriquecimiento dialógico, su propio camino. De hecho, es la pérdida de esta cercanía con el alumnado, la posibilidad de orientarles en la búsqueda de su propia vida intelectual, lo que más lamentó de su forzada salida de la Universidad española (Aranguren, VI, 209-10). Mas la preocupación por la Universidad no sólo la demostraba en el quehacer del día a día, en clases y seminarios, sino que también dejó constancia de todo ello en el librito, *El futuro de la Universidad* (1963). (Aranguren, VI, 210).

Sobre Aranguren, en los tiempos de la Dictadura en España, reconoció Elías Díaz que, en aquel contexto, fue uno de los intelectuales de mayor y más intensa influencia, también como inspirador de la filosofía ética contemporánea en lengua española (Díaz, 1999, 15-16).

3. Misión del intelectual: entre la desmoralización y la ejemplaridad

La labor de Aranguren, como profesor y como intelectual, es siempre *testimonial*. De hecho, concebía su propia obra como una auténtica biografía intelectual, como la trayectoria, la huella escrita, de su propia vida. Y por eso decía que “en esto sí soy, quiero ser, completamente unamuniano: hombre –y no libro- que habla a otros hombres-conformes o disconformes- semejantes a él” (Aranguren, VI, 158). La vida había de corresponderse, pues, con la obra; y la obra, con la vida. En otras palabras, un profesor de ética, nos decía, debe ser un “maestro de moral”, pero no desde la cátedra, o mínimamente, ya que hablar es fácil, sino con el

testimonio de su vida, o lo que es lo mismo, más que con el pensamiento, con lo que Aranguren llama “acción intelectual”. (Aranguren, VI, 211). El intelectual comprometido tiene que dar siempre ejemplo, con su palabra, con sus actos, de aquello en lo que cree. *Ejemplaridad* que es más importante y necesaria, si cabe, cuando todo entra en crisis, cuando todo se desmorona. *Crisis* como *desmoralización*, en sus múltiples caras: impotencia (de los vencidos), desmedida sed de poder (de los vencedores), y neutralización política de una ciudadanía, cómplice con el poder, que sólo aspira al aumento de los ingresos y del bienestar (Aranguren, VI, 211). No es, pues, de extrañar que en semejante escenario Aranguren se pregunte por la misión del intelectual, llegando a la conclusión de que no es una misión *política* –en el sentido de ejercerla en el plano institucional-, sino *moral* (Aranguren, VI, 212; Cerezo, 1991, 96). “Actitud moral *versus* desmoralización: he aquí el problema, nuestro problema, bajo una segunda formulación” (Aranguren, III, 300). Es lo que expresamente reconoce en su conversación con J. Muguerza: “En una época de crisis como la nuestra, los contenidos de la moral pueden tornarse cuestionables, pero lo que nada ni nadie nos puede arrebatar, si no queremos dejárnosla arrebatar, es la “actitud moral”. (Muguerza, 1997, 87). Aranguren sabe que en las actuales sociedades nos encontramos con una pluralidad de códigos morales, y que la cultura es el horizonte colectivo de cada grupo humano. Pero reconoce también que siempre hay una minoría inconformista, discrepante y crítica, que es capaz de trascender dicho horizonte cultural (Muguerza, 1997, 87-88). Por lo mismo, sabe que, más allá del mero filósofo o ensayista, ser intelectual consiste, al más puro estilo socrático, en

ser el tábano molesto que agujonea a la ciudad, para hacerla mejor, y motivado siempre por su anhelo de justicia:

“Ser intelectual no es lo mismo, pues, que ser “filósofo o ensayista”, escritor. Éstos pueden proporcionar satisfacción a la sociedad, o a grupos de la sociedad muy minoritarios y selectos. El intelectual, no. El intelectual es incómodo, es un aguafiestas, con su manía de estar diciendo siempre “no” a la injusticia. Al intelectual no se le admira; en el mejor de los casos se dice de él: “¡Qué lástima!, y en el peor se produce el, entre nosotros tan frecuente, odio al intelectual.” (Aranguren, VI, 212).

Se lamenta Aranguren, con Carlos Castilla del Pino, de que la función de intelectual parece estar hoy “vacante”, pues quienes podrían ejercerla viven encerrados en una cómoda autocomplacencia, midiendo las distancias, sin correr riesgos reales (Aranguren, VI, 212). Sin embargo, el intelectual no puede abdicar de su misión fundamental, ejercer de *moralista de nuestro tiempo*, entregado a la “acción intelectual” (Aranguren, VI, 213). Y significativamente, a la par que Aranguren está redactando sus *Memorias y esperanzas españolas* (1969), y se pregunta, entre otras muchas cosas, por la misión del intelectual, reconoce estar impartiendo un curso sobre Ortega, y no precisamente para acusarle –como parecía ser la moda- de conservador o de burgués, sino para reconocer que supo cumplir con *la misión que se esperaba de él* (Aranguren, VI, 221).

El intelectual es el insobornable moralista de nuestro tiempo (Aranguren IV, 595) repetirá incansable, y ello es así porque la fuente motora de su *quehacer* es la aspiración a la *justicia* (Aranguren V, 304), bien consciente de que todos vivimos en sociedades injustas, y de que denunciar

esta injusticia es un deber (Aranguren, VI, 228). Porque tras considerar erróneas las dos posiciones antagónicas, a saber, la del *realismo político*, pero igualmente la del *moralismo* que repudia toda forma de política, Aranguren insistirá en que estamos, fundamentalmente, frente a un problema moral. Y aquí Ortega vuelve a ejercer su magisterio, porque aunque muchos de los problemas que nos acucian sean de factura política, el problema del que manan todos los demás es, fundamentalmente, *moral*:

“Como veremos más adelante, estoy y he estado siempre en la línea de quienes creen que la solución del *problema de nuestro tiempo* (según diría Ortega) no es, no puede ser política. (...) Me parece que esta distinción entre “el problema” y los “problemas”, que no siempre ni mucho menos se hace –y que los políticos profesionales nunca hacen-, es sumamente importante. A nivel político pueden resolverse, ciertamente, problemas. Pero *el problema*, no”. (Aranguren, VI, 229).

Este diagnóstico, que Aranguren hace gracias a la importante distinción de Ortega, resulta imprescindible para entender por qué rechazará la intervención del intelectual en la *política institucional* como solución al problema que la estructura de la sociedad plantea, que no es ni económico, ni político, sino de más hondo calado: *moral*, y ello nos conducirá inexorablemente hasta la raíz misma, a los *mores*, donde la *educación* cobrará una importancia capital. (Aranguren, VI, 229).

Por consiguiente, quedarse en el ámbito de lo *inmediato*, del cortoplacismo (Aranguren V, 400), en suma, de *los problemas*, sin ánimo de restar importancia a dicho ámbito, es andarse por las ramas. Pero si nos proponemos ahondar, y pensar en el largo plazo, habremos de descender has-

ta la raíz misma, hasta *el problema*, y aquí Aranguren no tiene duda alguna de que nos enfrentamos *al problema fundamental*, el de la *educación*.

Hoy, en tiempo de crisis y de recortes, nos llama extraordinariamente la atención el que ya en los años sesenta Aranguren hubiera defendido, en un volumen publicado por la *Revista de Occidente*, el valor económico de la educación como *inversión*. (Aranguren VI, 230). Y será precisamente cuando trabajaba para un proyecto de la Fundación Ford sobre sociología de la educación, cuando le notificaron su expulsión de la Universidad (1965). (Aranguren, VI, 230-3).

En realidad no hubo cuestión, de trascendencia social, que escapara al intelectual Aranguren, lo mismo el tema del marxismo, en *El marxismo como moral* (1968), que la cuestión religiosa en *La crisis del catolicismo* (1969). Había que lograr pensar *heterodoxamente*, rompiendo los moldes dogmáticos con los que, de un lado y de otro, podía frenarse al libre pensamiento (Aranguren VI 238-240).

Sin embargo, su mirada crítica no se detiene aquí, y también se lanzará sobre la actual sociedad consumista, sobre el poder de los *media* y el posible adoctrinamiento al que pueden contribuir en una *cultura del consumo* desbocado como la nuestra. Frente a este mundo, tupido ya de intereses comerciales, y frente al modelo de la comunicación de masas (Aranguren IV, 346), Aranguren reacciona insistiendo en la importancia de fomentar una educación libre y creadora, permanente y crítica, pues es consciente de que estamos ante *el problema*, tal como señalábamos antes en referencia a Ortega: “La educación que se elija depende del modelo cultural. Éste parece ser hoy,

por desgracia, el de la llamada “cultura de consumo”. Estamos ante el problema capital de nuestro tiempo”. (Aranguren, VI, 243).

En efecto, la cultura del consumo, donde la tecnología se alía con la inmediatez de los intereses económicos, determina la cultura y la educación de nuestro tiempo, donde prima lo técnico y lo económico: es la queja del intelectual frente a un modelo cultural y productivo que cada vez toma más fuerza, y que activa, *ad infinitum*, el círculo producción, consumo, producción, y del que parece tan difícil escapar (Aranguren, VI, 243-244). A la vez, es consciente de que el consumismo como *summum bonum* supone la evacuación de todo contenido moral, el vacío moral (Aranguren, III, 305-307). Pero, frente a ello, la tentación del “retiro del mundo”, como quien se recluye en un monasterio medieval, nos dice, no nos sirve ya, porque la auténtica vida intelectual tiene que estar comprometida con una tarea moral y social, aunque no meramente “política”. (Aranguren, VI, 244).

Es una idea en la que insistirá reiteradamente porque el “progreso”, la despolitización, el consumismo, la pérdida del sentido moral, y la desmoralización van todos juntos, y el problema al que nos enfrentamos es, pues, oponer a la *desmoralización*, la *actitud moral* (Aranguren III, 300). Por ello, Aranguren subrayará el carácter moral, social y “no político” del problema al que nos enfrentamos, porque quiere llamar la atención sobre lo que venimos insistiendo: *el problema* no pasa por un cambio en la estructura económica, ni en la política institucional de partidos, sino que es aún más profundo, porque se trata de un problema de cambio de modelo cultural, y por ello es *todavía* más hondo y difícil:

“Se desemboca así en *el* problema de nuestro tiempo, la crítica *moral* y la puesta en cuestión, la *contestation* de los fundamentos mismos sobre los que se ha construido la sociedad actual, es decir, su *cultura* (en el sentido antropológico-cultural de la palabra). Ahora bien, ¿cómo luchar con éxito contra la cultura actual?” (Aranguren, VI, 245).

Para Aranguren es necesaria la crítica, y la resistencia activa, no violenta, y habrá de ser creativa en los más distintos órdenes: literario y artístico, pedagógico, familiar, moral, político, religioso y, en suma, cultural (Aranguren, III, 315). Pero con frecuencia vemos cómo los movimientos estudiantiles, idealistas, y, a veces, también como consecuencia del poder de los medios de comunicación, acaban degenerando, lamentablemente, en violencia. Y parece, entonces, que estemos en un callejón sin salida, o que podamos esperarnos algo peor, una reacción de la extrema derecha que ahogue toda expresión de libertad. (Aranguren, VI, 245). Es por ello, pensará Aranguren, que parece muy difícil el cambio del sistema si éste no es también, a su vez, y expresado en un lenguaje actual, un cambio global:

“La capacidad de la sociedad occidental para la autocrítica de sus propios fundamentos culturales –concepción economicista-consumista de la vida- no es de suponer que sea más que limitada, en el mejor de los casos, y, por tanto, insuficiente para una reforma espontánea y radical del sistema. Quien no sea muy pesimista y confíe en que se sorteará un radicalismo derechista puede esperar autocorrecciones más o menos importantes, pero en definitiva parciales, mas no la *revolución cultural* en el seno de los países desarrollados, que sólo parece viable a través de una *revolución mundial*”. (Aranguren, VI, 245).

Por eso, quizás, Antonio García Santesmases, en su libro *Ética, Política y Utopía* (2001), dialogando con la dimensión teórica de la ética –que parece representar Muguerza- indica que, en relación a los “medios” necesarios para la realización de los fines, además de expresar nuestro rechazo al orden social, hay que propiciar su sustitución por un orden más justo: “Un orden no sólo deseable moralmente sino también posible políticamente” (Santesmases, 2001, 44).

4. De la tan necesaria paciencia, y del cervantino ánimo esforzado

Frente a la toma de conciencia de la magnitud y complejidad del problema no cabe, empero, el desánimo. El intelectual ha de renovar cada día su compromiso moral con la vida, que Aranguren vuelve a interpretar rememorando a Ortega. Y será la búsqueda de la libertad personal el primer paso para contribuir, con su labor crítica, a que los otros también puedan alcanzarla:

“Desde muy joven, desde que las conocí, me conmovieron las palabras con las que Ortega nos contó lo que, en las postrimerías de su vida, declaró Goethe que creía haber sido para los jóvenes alemanes. Eso precisamente es lo que yo he querido contribuir a ser para los jóvenes españoles. Pero para ser libertador de los demás, hay que empezar por uno mismo. (...) El intelectual no es un ser angélico, flotante sobre las clases, los grupos y las luchas de los hombres. El intelectual está, por una parte, irremisiblemente “situado”, pero, por otra, tiene que esforzarse por trascender intelectualmente- y, en cuanto hombre, no sólo intelectualmente- esa situación. Quizá no lo consiga o lo consiga muy

imperfectamente; pero en el esfuerzo por esa autoliberación consiste su mejor lección de libertad, aquella en la que estriban todas las demás”. (Aranguren, VI, 250).

La juventud, pues, como el gran tesoro, como el enorme campo de siembra para el futuro, aparece en el punto de mira del intelectual Aranguren, que ha procurado, con sus conferencias, lecciones y seminarios, contribuir a que católicos y marxistas, de derechas y de izquierdas (“a nadie de buena voluntad he excluido de interlocutor”) sean más críticos y autocríticos (Aranguren VI, 250-251).

Sin embargo, algo en lo que también insistirá, y de igual importancia, será el que con frecuencia la *impaciencia*, al perder el temple y la visión de futuro, acabará amalgamando las demandas políticas concretas, cortoplacistas, por un lado, y las culturales, de largo plazo, por otro, con el riesgo de perderlo todo (Aranguren, VI, 250). Por ello, Aranguren cree necesario separar los frentes y los tiempos, el inmediato y el de largo alcance, el político y el cultural, que ha de ser diseñado con altura de miras, y como un proyecto de presente y de futuro, que no puede ser de quita y pon, sino que ha de pensarse para un dilatado tiempo:

“Pienso en que la situación concreta de España, el orden de prioridad, el orden de urgencia, debe ser respetado, o, mejor dicho, que es menester luchar en dos planos diferentes, el político (y social y económico) y el moral-cultural, sin confundirlos. La transformación política, social y económica debería haberse llevado a cabo hace ya muchos años. La transformación moral-cultural requiere mucho más tiempo, y sobre todo (pues no se trata esencialmente de una cuestión de tiempo) un tipo de trabajo más en profundidad y, en rigor, prepolítico o, mejor dicho, parapolítico.” (Aranguren, VI, 251).

Esta siembra del futuro, podríamos decir nosotros, esta mirada profunda y de largo alcance en el tiempo exige, pues, inteligencia, fortaleza y constancia. Por ello, añadirá Aranguren que no tiene nada en contra de los afanes utópicos o idealistas de muchos jóvenes, que se proponen “lo imposible”. Sin embargo, la mirada en lejanía, y la paciencia son necesarias, ambas. Por otra parte, nos advertirá Aranguren, que con estas reflexiones y *Memorias*, que claramente tienen una dimensión colectiva (Aranguren VI, 249), sencillamente está siendo fiel a su vocación de *servicio público*, y que tan sólo pretende arrojar alguna luz desde su experiencia en torno a los problemas de España, por lo que, insistirá emotivamente, tales *Memorias* no dejan de ser otra cosa que *esperanzas* en España, de España y para España, donde dice tener puesta su vida entera (Aranguren, VI, 252).

Comprendemos ahora, perfectamente, todas aquellas consideraciones que en su día hiciera Aranguren sobre el *deber ser* del intelectual, su *officium*. Cual un caballero andante del pensamiento, Aranguren subrayó el carácter *solitario* y *solidario* de su tarea (Aranguren V, 299). Solitario, porque siempre nadará a contra corriente, asemejándose al *heterodoxo*, al marginado (Aranguren, IV, 595-596; Aranguren V, 299); solidario, porque siempre estará guiado por la *razón utópica*, por el anhelo de *justicia*, en tanto moralista de nuestro tiempo (Aranguren V, 302; V, 487-488). Porque en su firme y sereno caminar, el intelectual no sólo irá, lanza en ristre, ejecutando su labor *crítica*, deshaciendo entuertos, diríamos nosotros, sino que también propondrá, si puede hacerlo, *nuevos caminos* que transitar, lo cual requiere una capacidad *creativa* tal que, admitirá humildemente, no siempre está al alcan-

ce de todos, por lo que esta otra faceta del intelectual es, sin duda, la más difícil (Aranguren V, 303).

Sin embargo, y a pesar de lo inmenso de la tarea, y de lo inacabable de la misma, Aranguren, cual Sísifo que sube la roca a sabiendas de que tendrá que seguir, una y otra vez, cargándola sobre sus propios hombros, nos invita a que no desestimeemos la importancia de la crítica frente a la corrupción pública, la abulia colectiva, la indiferencia política, y la desmoralización en general (Aranguren V, 302). Esa atención a la circunstancia, de estilo orteguiano, y el permanente intento de responder a sus demandas, es esencial en el *quehacer del intelectual*, y, podemos decir, que es misión que ha cumplido Aranguren fielmente (Aranguren, VI 158), y hasta con tozudez, a pesar de haber hecho gala de su “infidelidad”, desde que a comienzos de los cincuenta decidiera asumir dicho *officium*. (Sotelo 1997, 192-3).

Mas la forma de participación del intelectual en la política lo será al modo socrático o kantiano, elevando su voz *públicamente*, pero sin tomar parte en los dispositivos concretos del poder, bien consciente de que es la educación el problema, raíz de la que pende todo lo demás, pues ella es la encargada de gestar la cultura, y ésta, a su vez, la responsable de gestionar el modo de *interpretar* nuestras relaciones económicas, sociales, políticas y medioambientales. Más aún, la idea de que el intelectual siempre busca la verdad, que, también muy orteguiana, es *total*, y que la política, por buena que sea, siempre es *parcial*, condujo a Aranguren incluso a poner en cuestión al intelectual que se “metiera en política”, lo que no ha dejado de suscitar alguna crítica y debate al respecto (Sotelo, 1997, 210; Aranguren III, 703-708). Pero sin perder precisa-

mente de vista la vuelta de Aranguren a Kant (Cerezo, 1997, 134-136) para quien, a diferencia de Platón, no es bueno que los filósofos gobiernen, porque el poder corrompe la razón, no creemos que en Aranguren llegue a darse una “demonización del poder”, como creen algunos (Sotelo, 1997, 213), sino que, sencillamente, pensamos que lo que Aranguren defendió, con total honestidad y coherencia, es que el intelectual no debe comprometer nunca su *independencia*, su búsqueda imparcial y sin término de la verdad total, y para ello es absolutamente imprescindible que se mantenga siempre a la debida distancia de los dispositivos y tentáculos del poder; en una palabra, que siga ejerciendo de intelectual “que no se casa con nadie” , y no de político (Aranguren IV, 595-6). Por tanto, más que demonizar el poder, Aranguren estaría defendiendo la tesis de que preservar la necesaria *independencia y libertad* para hacer crítica y autocrítica es, cuando menos, problemático si el intelectual se enreda en los sutiles compromisos y mecanismos de los dispositivos del poder.

De hecho, en *La democracia establecida: una crítica intelectual* (1979), Aranguren se preguntaba, entre otras muchas cuestiones, por la tarea del intelectual, quien tenía que mantenerse frío, distante, respecto de toda posición política concreta, aunque con vocación de servicio público, y, sobre todo, lejos de toda tentación de índole material:

“El punto de vista de éste ha de ser, creo yo, siempre móvil, no adscrito a ninguna posición preestablecida, levemente desdeñoso y aun escéptico; mas, a la vez, fríamente apasionado por la cosa pública, distante de toda clase de intereses materiales y siempre vigilante. Vigilante, incluso, de los vigilantes.” (Aranguren, V, 387)”.

Posteriormente, ante el Congreso de los Diputados, el 4 de Febrero de 1985, Aranguren, en un texto fundamental (Díaz, 2007, 173) reiteró las diferencias entre la actitud ética y la política, y la necesaria confrontación entre el punto de vista del intelectual y el del político, en una época de crisis de los partidos políticos de masas y de reducción del ciudadano a mero elector o votante, sometido, además, a sensacionalistas campañas de prensa. Insistía Aranguren en la necesaria distancia entre el intelectual y el poder político, y, no obstante, la inexcusable y discordante, a la vez, “colaboración” entre los que desempeñan el oficio del gobierno y los intelectuales que, libremente, se comprometen con ejercer la crítica política. (Aranguren III, 558).

En una sociedad, en suma, como la actual, que cada vez escucha menos a los intelectuales (Sotelo, 1997, 212-213), la tarea es, sin duda, ímproba. El intelectual es, y tiene que seguir siéndolo, voz de los sin voz, palabra que se bate en favor de los desfavorecidos, inextinguible anhelo de justicia, que aspira al ideal moral de la democracia (Aranguren V, 430), cual caballero andante de nuestro tiempo, ejerciendo su doble tarea, crítica y utópica, siempre desde la lucidez: “Hay dos clases de entusiasmo: uno iluso, de ida; otro, lúcido, de vuelta. Es el nuestro” (Aranguren, V, 448). Y en tal sentido, comprendemos perfectamente que Aranguren posara su inteligente mirada sobre el genio manchego, reconociendo en Cervantes a todo un *maestro de la ironía*. (Aranguren, VI, 325). Sin embargo, Cervantes no se instaló nunca en el pesimismo, o en el cinismo, ni en la vana nostalgia de lo perdido. Por ello, y en lo que ahora queremos llamar la atención, y que Aranguren admiraría muy significativamente en Cervantes -como

antes lo hiciera con la magnanimidad de Ortega- es, precisamente, en el *ánimo esforzado* que Don Quijote nunca se dejó arrebatar (Cerezo, 1997, 127), y de lo que nos ofrece una magistral síntesis:

“Montaigne es un pensador cansado -cansado de las guerras de religión-, que trata de buscar una salida a viejas querellas que para él han perdido sentido. Predicando con el ejemplo, se desentiende de la lucha, se refugia en ese jardín que va a cultivar mucho antes que *Candide*, que es su propia intimidad. Cervantes-don Quijote, no. Cervantes vivió antes que nadie, probablemente, la conciencia de la decadencia de España, del acabamiento de sus hazañas. España no tenía nada que hacer en el mundo, ya no había lugar para sus héroes, el mundo aparecía como cerrado, impenetrable al heroísmo clásico. (...) En un mundo anti heroico, despiadado y malo, convertido en tal por responsabilidad de la sociedad, la actitud picaresca es cínica, presenta el cinismo como la única salida. Pero hay otras, la evasión a un pasado idealizado como en el teatro de Lope de Vega; el ilusionismo, la tramoya, el gran espectáculo, el teatro barroco por antonomasia; la evasión a un tras-mundo religioso en los escritores ascéticos de la época; el pesimismo total, la desesperación de un Mateo Alemán, de un Quevedo, de un Gracián. 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 quitar.” (Aranguren, VI, 326-327).

Reflexiones sabias, sin duda, de un intelectual en tiempo de crisis, que puso sus

ojos precisamente en Cervantes, y no por casualidad, sino para, trazados los paralelismos entre su tiempo y el nuestro, hermanados por un hondo derrumbe material y moral, sacar, no obstante, fuerzas de flaqueza.

Por todo lo antedicho, en este año de centenarios, y cuando se cumplen también veinte años de la muerte de Aranguren, hemos querido rendir, de algún modo, tributo a quien, caballero andante del pensamiento hispánico, con pertinaz esfuerzo se mantuvo siempre fiel a sí mismo, a su vocación en el compromiso que, como intelectual, asumió en su vida y en su obra. Pese a la distancia en el tiempo, y algunos cambios que, como es natural en el lento transcurrir de los años, se han ido produciendo, el escenario actual de crisis, la desmoralización –sin duda, la peor herencia que nos dejó el franquismo- (Aranguren III, 703-704)-, así como el horizonte de problemas sociales, económicos, políticos y morales a los que se enfrentó Aranguren siguen hoy vigentes. Por ello, su vida, consagrada al *officium* de intelectual, es un ejemplo de honestidad para todos nosotros; y su obra sigue ofreciéndonos un espléndido material para repensar e iluminar un mundo como el nuestro, en el que la lucidez y la entereza de ánimo han de seguir presentes en las academias, pero también en todos aquellos escenarios de la vida pública donde, a diario, se entreteje y conforma nuestra cultura, raíz de todo lo demás, y que ha de tener como eje central el anhelo de justicia, frente a los cantos de sirena de la corrupción, y los vientos y mareas del desánimo, el desinterés o el pesimismo, aun a sabiendas de la inacabable dificultad de la tarea. Consciente de las contradicciones a las que habremos de enfrentarnos, de las batallas exteriores e

interiores que tendremos que arrostrar, y guiado por la luz de la obra de sus maestros, Unamuno y Ortega, pero no menos Cervantes, Aranguren, *ejemplarmente*, con su vida y con su obra, nos dejó constancia de que para tan largo y arduo viaje, también nosotros habremos de estar bien pertrechados de lucidez y honradez, pero igualmente, y no en menor medida, de apertura intelectual y talante creativo; de altura de miras y de paciencia. Mas, sobre todo, y para que la esperanza y las fuerzas no flaqueen, no habrán de faltar nunca en nuestras alforjas la magnanimidad, o dicho cervantinamente, el valeroso *ánimo esforzado*, que acompañó siempre a nuestros insobornables, infatigables e inmortales caballeros.

Bibliografía

- Abellán, J.L. (1977), *El pensamiento español de Séneca a Zubiri*. Madrid, Uned.
- Aranguren, J.L., (1994-1996), *Obras completas*, 6 vols. Madrid, Trotta, Ed. de F. Blázquez.
- Blázquez, F., (1994), *José Luis L. Aranguren, medio siglo de la historia de España*, Ethos, Madrid,
- Bonete Perales, E.(1989), *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Tecnos, Madrid.
- Cerezo, P., J.L., (1991), “Aranguren: reformador moral en época de crisis”. Madrid, *Isegoría*, nº3, pp. 80-106.
- _, (1997), “El giro kantiano en la Ética de J.L. Aranguren”, Madrid, *Isegoría*, nº15, pp. 127-143.
- Díaz, E., (2007), “Aranguren: Ética y Política”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, II Época, Vol. 3, pp. 165-192.

- _, (1999), "Con Aranguren", *El país*, 6-10-1999, pp. 15-16.
- _, (1996), «Aranguren: la democracia como moral», en *Sistema*, Septiembre, Madrid. Núm. 134.
- _, (1990), *Ética y contrapolítica. Los intelectuales y el poder*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- García Santesmases, A., (2004) "¿Eran de barro nuestros maestros? (Sobre las raíces morales e intelectuales de la oposición política al franquismo)", Madrid, *Isegoría*, nº 31, 255-266.
- _, (2001), *Ética, Política y Utopía*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Ellacuría, I., (1996), *Escritos filosóficos*, vol. I., UCA editores, San Salvador, El Salvador.
- González García, J. M^a, (1997), "Una mirada filosófica sobre la literatura", Madrid, *Isegoría*, nº 15, 217-226.
- Jiménez Lozano, J. (1988), "Aranguren o un *novum* en las cuestiones religiosas", Barcelona, *Anthropos*, nº 80.
- Marina, J.A., (1997), "Un intelectual en busca de una ética", Madrid, *Isegoría*, nº 15, pp. 109-126.
- Muguerza, J., (1997), "Del aprendizaje al magisterio de la insumisión. (Conversación con José L. López Aranguren)", *Isegoría*, nº15, pp. 55-91.
- Rubio Carracedo, J., (1996) "*In memoriam*. J.L. L. Aranguren, referente ético para una generación de españoles". *Contrastes, Revista interdisciplinaria de filosofía*, Vol. I, pp. 1-6.
- Sotelo, I., (1997), "Aranguren y el papel del intelectual", *Isegoría*, nº 15, pp. 191-215.