

# Un intelectual en busca de una ética

JOSÉ ANTONIO MARINA

En un artículo sobre Unamuno, Aranguren habla de la posteridad del escritor. «Unamuno —dice—, como todo gran pensador, rico de cosas que decir, pero deliberadamente carente de sistema, está siempre disponible para oírle *precisamente* lo que necesitamos en cada ocasión. La cuestión que a veces nos plantea, la que habremos de responder aquí es ésta: *¿Necesitamos seguirle oyendo? ¿Tiene algo que decirnos a los españoles de hoy?»* (VI, 479). Me gustaría hacerme estas mismas preguntas a propósito de Aranguren, pero hacérmelas filosóficamente, sin apelar a un retórico elogio de su ejemplo, cierto sin duda, pero que cerraría dulcemente la cuestión en falso.

He releído sus *Obras Completas* —en la edición que tenemos que agradecer a Editorial Trotta y a Feliciano Blázquez, y por la cual cito—, he asistido a su paso desde la acción católica a la acción ética y de allí a la acción intelectual; le he visto salir de lo que él llamó su refugio poético y también de su refugio religioso para situarse al descampado, como la poesía de su amigo Vivanco; he comprobado su sistemático alejamiento de una ética sistemática para empeñarse en el despliegue de una actitud ética; y le he dado la razón cuando escribe que esos libros eran su «auténtica biografía intelectual», y que el lector debía leerlos «no sólo como un contenido de pensamientos que, objetivamente, se le transmiten en un volumen, sino como la trayectoria, la huella escrita de una vida humana. Pues en eso sí soy, quiero ser, completamente unamuniano: hombre —y no libro— que habla a otros hombres —conformes o disconformes— semejantes a él» (VI, 158).

Aranguren pasó de las certezas a la crítica, de las grandes construcciones conceptuales al bregar con problemas concretos. Este cambio se manifiesta, incluso, en el formato de sus escritos. Por ejemplo, en su introducción a *Sobre imagen, identidad y heterodoxia* dice: «No veo sentido al hecho de ponerme a escribir un libro. Vivo la circunstancialidad de que hablaba Ortega con tal intensidad, que necesito escribir al hilo mismo del tiempo y de su paso, escribir, por decirlo así, al día. Y es que, antes, pasaba el tiempo, pero los valores, las concepciones, las ideas y los ideales vigentes permanecían, duraban. Y ahora no. Ahora, con la vertiginosa aceleración de la historia, lo que el tiempo se lleva consigo es todo aquello en lo cual, antes, una vida humana podía descansar» (III, 325).

Arrastrados por este flujo veloz, demasiado rápido para ser registrado en un libro, ¿vale la pena leer lo que pensadores de otro momento histórico pensaban? ¿Qué queda de esa meditación de la circunstancia cuando la circunstancia ha desaparecido? Un filósofo en situación, como Aranguren, ¿puede

esperar que su escritura no será devorada por el instante que con ella quiso aclarar? Lo cierto es que muchos autores escriben en los periódicos para acomodarse a la urgencia de la historia y acaban recogiendo los artículos en libros para protegerlos de la caducidad de la historia. A Aranguren le parecía necesario y al tiempo poco satisfactorio para quien ejercita el oficio de pensar, escribir al vuelo, a vuelapluma. «¿No cabría seguir, día a día, el tiempo y los acontecimientos, desde algún punto de vista determinado, cambiante, ciertamente, cuando se reputa necesario, pero conservando siempre una ilación de tal modo que al “hilo del tiempo” corresponda, para poder seguir su curso, un “hilo del pensamiento”?» Y se responde: «Eso es lo que yo aspiro a hacer siempre» (III, 325). Hay, en el fondo, un deseo de salvar la circunstancia y, sobre todo, al sujeto que ha vivido, interpretado y constituido la circunstancia.

En este artículo me gustaría averiguar cómo lo hizo y si su método y sus resultados son aceptables. Hoy, como ayer, tenemos que saber si es posible pasar de lo concreto a lo universal, cohesionar lo particular y lo general, el momento y la historia, lo privado y lo público. Aranguren vivió con intensidad este problema. Sintió la celeridad del tiempo, la inconsistencia de los deslumbramientos, la caducidad de las certezas, la necesidad de sobreponerse, de hacerse cargo de la situación, de destruirla cuando fuera necesario y de rehacerla. Podemos leer su vida y su obra como una tanteante, esforzada búsqueda de una solución a ese problema moral del que habló tanto. Mi aportación a este número en homenaje a Aranguren es poner a prueba la consistencia de su solución.

### *Ética y biografía*

Aranguren tuvo una idea biográfica de la filosofía. Al comienzo de su carrera de escritor, comentando la obra de Zubiri, afirma: «Filosofía no es “pensamiento pensado”, por muy verdadero que éste sea; no es “brillante aprendizaje”, ni “lecciones magistrales”, ni acumulación de saber o curiosidad por éste. ¿Qué es entonces? ¿“Originalidad” tal vez? ¿O bien una técnica denominación de la realidad? No, simplemente es: *vida intelectual*.» Aprovechando que Zubiri había dicho que la *Fenomenología del espíritu* es la confesión de la vida intelectual de su autor, escribe: «¡Qué esclarecedor sería poder considerar a esta luz la total obra escrita y oral de Zubiri, ver cómo cada una de sus etapas va abriendo las posibilidades ulteriormente realizadas, leerla como la apasionante —apasionante por el “*pathos* de la verdad” que la mueve— autobiografía filosófica que sin duda es» (I, 511). Me parece que esta creencia no le abandonará nunca. En el ambiente estaba la idea de la verdad como creación vital. La biografía resultaba más interesante que el sistema, la autenticidad más valiosa y menos presuntuosa que la verdad. Ortega había proclamado que cada hombre llega al mundo con una misión de claridad. Era una visión anfetamínica. Cada

sujeto es necesario porque donde él está nadie puede estar, y el rostro que le presenta la realidad o lo ve él o quedará oculto para siempre. «La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo— se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da a un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que verá será un aspecto real del mundo.»

Pedro Cerezo, en su estupendo libro *La voluntad de aventura* (Ariel, 1984), ha llamado la atención sobre la influencia que sobre Ortega ejerció la fenomenología. Creo que Aranguren la sufrió —o la disfrutó— también, y que ella fue el «hilo del pensamiento» que unificó —o difractó— su obra, haciéndola tan indiscernible de su biografía. No me refiero a la ascética y rigurosa doctrina de Husserl, ni siquiera a las brillantes teorías de Scheler, que fascinaron al Aranguren juvenil, sino a esa fenomenología ambiental de la que habló Merleau-Ponty. Simone cuenta cómo Sartre y ella descubrieron la fenomenología. Recién llegado de Alemania, Raymond Aron les contó que allí hacía furor una filosofía que defendía la posibilidad, incluso la necesidad, de filosofar sobre una taza de café o sobre cualquier cosa. Era una nueva manera de ver, un modo nuevo de hacer teoría sobre el mundo de la vida, sobre lo que sucedía. Si se sabía ver bien, el aparecer de las cosas manifestaba la esencia. A esta novedad fáustica se refería Merleau-Ponty: «Si la fenomenología ha sido un movimiento antes de ser una doctrina o un sistema, no es por azar o impostura. Es laboriosa como la obra de Balzac, de Proust, de Valéry o de Cézanne por el mismo tipo de atención y de admiración, por la misma exigencia de conciencia, por la misma voluntad de apresar el sentido del mundo o de la historia en su estado naciente. Se confunde desde este punto de vista con el esfuerzo del pensamiento moderno» (*Fenomenología de la percepción*, FCE, 1957, p. XX).

La conciencia revela el mundo. A partir de esta proposición básica era fácil dar un paso más y decir que cada conciencia individual, cada vida individual, revela un mundo. En ese momento, la biografía adquiere una función gnoseológica. Posiblemente fue Sartre quien trató este asunto con más dramatismo. (Nota al margen. Aranguren proporcionó dos listas de autores que le habían influido. En su juventud, Scheler, Rilke y Graham Greene. Después, Aristóteles, Santo Tomás, Zubiri. Nada dice de Sartre. Sin embargo, basta leer los índices onomásticos de sus obras para ver que el interés por Sartre fue asiduo. Estudió con atención su *Crítica de la razón dialéctica* y en algún lugar se presenta, medio en broma medio en serio, como un Sartre español.)

Acaban de aparecer dos libros pertinentes para este asunto. Una obra inédita de Sartre, titulada *Verdad y existencia* (Paidós), en la que plantea el tema tan orteguiano de la vida como misión de claridad. «La pura conciencia existe como reveladora del ser.» «Todo proyecto desvela, todo desvelamiento resulta de un proyecto.» El segundo libro se titula *Pourquoi et comment Sartre*

a écrit «*Les Mots*» (PUF, 1966), editado por Michel Contat. En él se trata con detenimiento el mismo problema que se plantea en este artículo: el paso de la biografía a la verdad. Sartre quiso ser, desde su juventud, Spinoza y Stendhal en una pieza. El estilo y el sistema, la biografía y la ontología. Pero al llegar a la madurez se dio cuenta de que era difícil la fusión. Elaboró entonces la noción de «universal singular», crítica a Stendhal porque sólo había intentado comprenderse como individuo, es decir, como *molécule sans histoire*, y enfrenta a Hegel con Kierkegaard, a rachas, saltando de uno a otro sin saber cómo unificarlos. Quiere captar a partir de la propia vida el momento de la totalización histórica, piensa que el yo necesita tiempo para realizarse, que es preciso *se travailler*, y que ese trabajo es «una universalización lenta que se realiza por la afirmación y la superación de lo particular». Pero, advierte, esa tarea de pasar a lo universal no debe hacerse muy rápidamente. Hay que captar lo singular de la propia universalidad, aceptarse para poderse inventar, afirmarse y disolverse sin cesar. El universal singular es «una unidad temporalmente dinámica». Sospecho que estas palabras habría podido escribirlas el pensador español.

Es fácil contar la filosofía de Aranguren como una biografía filosófica, incluso como una teoría de la biografía filosófica. Sus ideas acerca del sujeto, de su relación con la realidad, con la sociedad, con la historia, con la propia misión o proyecto, van a determinar el contenido de su filosofía. Esto es doblemente importante, puesto que su preocupación ética se centró en la totalidad de la vida, en el carácter, en la personalidad moral. Cuando vuelve a prologar su *Ética* treinta años después de su aparición subraya que el libro trata de la *vida buena, del bios ethikós*, de «lo que hemos de hacer y vamos haciendo de nuestra vida, a partir de nuestro carácter, labrado por la sucesión de actos más o menos decisivos, que configuran hábitos, talante del que brotan sentimientos y fuerza moral que termina por configurarlo como *éthos*» (II, 162). A continuación confiesa que le habría gustado hacer una ética biográfica, un proyecto que se completaría con la idea de moral como «conciencia narrante e intérprete». Y es que, de una manera balbuciente o articulada, nos vamos contando cada día la vida. Bien sea bajo forma de autobiografía, memorias o diarios, bien bajo la de un auténtico grado cero de la escritura, ni tan siquiera realmente verbalizado, todos consistimos en «textos vivos». Estamos hechos de la estofa, de la tela de nuestras narraciones. Y esa autonarración es, como todo relato, elección y selección. «Contar es como vivir y vivir es como contar(se), de tal modo que se da un perfecto recubrimiento del mundo de la experiencia por el mundo narrativo: somos o, al menos, nos figuramos ser nuestra novela, la *narración narrante de nuestra vida*» (II, 697).

Ocurre, todo hay que decirlo, que de la misma manera que un texto literario es forzosamente polisémico, también lo es el texto en que nosotros moralmente consistimos. Aquí empiezan ya los problemas. En segundo lugar está el problema del cambio. «Yo no soy una persona fiel —dice en una ocasión refiriéndose

a su propio desinterés para conservar la imagen pasada—. Me doy perfecta cuenta de mis cambios, de que no soy lo mismo que hace veinte años.» Aquí no sólo aparece la historicidad de toda vida, sino un peculiar efecto de su proyecto intelectual. Querer pensar la circunstancia, sobre todo cuando es una circunstancia cambiante, obliga a someterse a un cierto conductismo de la situación, porque es el ambiente, la situación, la realidad, la que va a determinar la agenda del pensador.

Por último, aparece el problema más importante. Si la vida es el gran órgano del conocimiento, ¿podemos librarnos de la subjetividad? ¿Podemos librarnos del relativismo? En la evidencia personal se revela el ser, se constituye el mundo. A partir de esa evidencia privada se pueden formular verdades que son *verdades mundanales*, válidas en ese mundo, en el que pueden ser corroboradas pulcra y consistentemente. Lo que necesitamos es saber si, además de esa peculiar perspectiva que nos da la evidencia personal, puede haber *verdades reales*, transferibles de un mundo a otro, universalmente válidas o aceptables. Eso es especialmente importante cuando hablamos de ética, porque parece que la posibilidad de su existencia va unida a la posibilidad de la validez universal de sus contenidos. ¿Cómo solucionó Aranguren estos problemas? ¿Sus respuestas son *verdades en el mundo de Aranguren* o pueden considerarse verdades sin más? ¿Hemos de contentarnos con elogiar su estilo intelectual o debemos rendirnos a las evidencias que comunicó?

### *Verdad y talante*

Cuando apareció la *Ética* de Aranguren llamó la atención, y a muchos supongo que escandalizó, su énfasis al señalar que el carácter, que el *êthos* era el objeto de la moral. Lo importante no son los actos, no es lo que pasa, sino lo que queda. Esto tuvo que chocar mucho en un ambiente donde la moral religiosa vigente insistía, sobre todo, en los actos. En su obrita sobre la ética de Ortega le aplaude porque «se opuso *formalmente* a la ética centrada en los actos para apelar, de ellos, al *hombre* en cuanto a tal, por el *modo de ser de la persona*» (II, 525). Le era fácil enlazar con lo más profundo de la moral cristiana, tal como la vio, por ejemplo, Max Scheler. «En la evolución de lo humano —cscribe Ortega— podemos seguir una de estas dos tendencias: o estimar al hombre por sus actos o a los actos por su hombre. En un caso estimamos como lo primordialmente valioso el acto mismo, sea quien quiera el que lo ejecute. En el otro consideramos que el acto por sí mismo no es estimable y sólo adquiere valor cuando el sujeto del que emana nos parece excelente (...). La moral cristiana entiende por bondad, primariamente, cierto modo de ser de la persona. Sus actos son buenos no por sí mismos, sino por la unción que a ellos transita del alma en quien germina. La frase del Evangelio: “Por los frutos se conoce el árbol”, no contradice esa tendencia, sino, al revés,

la estimula. Lo que hay que conocer moralmente, es decir, estimar, es el árbol, y los frutos nos sirven de indicio, de síntoma, de dato para descubrir la condición valiosa o despreciable de la planta. Son, pues, los actos sólo la *ratio cognoscendi* de la bondad de la persona, no la razón por la cual estimamos a ésta, no la *ratio essendi* de la bondad» (Ortega: *O.C.*, III, 341).

Esta idea, de rancia estirpe, atravesará la obra entera de Aranguren, apareciendo a veces como problema y a veces como solución. Si la bondad de los actos deriva de la bondad del sujeto, de modo que el criterio está en su modo de ser; si, como dijo Aristóteles, justo es lo que el hombre justo piensa; si tiene razón San Agustín al decir «ama y haz lo que quieras» o San Juan de la Cruz cuando afirma que «para el justo no hay ley», ¿no podría suceder que también la verdad dependiera de la capacidad del sujeto para ser la verdad, de la limpieza de su ánimo? En el Sermón de la Montaña se dice que los limpios de corazón verán a Dios. ¿No habrá una especial limpieza de mente que nos permitiría alcanzar la verdad?

Verdad sería entonces lo que una conciencia pura —en el sentido de purificada— fuera capaz de ver. La fenomenología había puesto de moda una nueva versión del apriorismo kantiano. Una mezcla de Platón y Descartes, unificados por la idea de que lo importante para alcanzar la verdad no es tanto la razón como la capacidad de ver, el ponerse en la actitud necesaria para conseguirlo. Hay textos de Husserl en los que habla de la *epojé* con lenguaje ascético. Se trata de un proceso de despojamiento más cercano a la subida al Monte Carmelo que a la descripción de un método científico.

Aranguren recoge este aire de los tiempos en su concepto de «talante». Trató el tema, en primer lugar, en un librito titulado *El buen talante*, que fue un anticipo de *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Era evidente la influencia de Heidegger —de nuevo, la fenomenología—, para quien la *Befindlichkeit* o encontrarse, el primer existencial, corresponde en el plano ontológico a lo que en el plano óntico se llama *Stimmung*. Esto es el talante, el sentimiento fundamental, el modo de enfrentarse emocionalmente con la realidad, el estado de alma (II, 393). «El hombre, cada hombre, se encuentra siempre en un estado de ánimo. Ahora bien, el estado de ánimo en que nos encontramos condiciona nuestro mundo de percepciones, de pensamientos y sentimientos. Quien se halla poseído por el odio, por la envidia o por el resentimiento, transfiere al mundo exterior su propio estrago y niega la hermosura de los seres y la bondad de las acciones» (II, 621).

Talante y carácter aparecen así como los dos polos de la vida ética (II, 395). Sólo por abstracción son separables. El problema es que el talante nos es dado y, como de él va a depender el acceso a la realidad, podemos tropezarnos con un determinismo del talante. Vemos sólo lo que podemos ver, encerrados así en un subjetivismo no culpable, que está muy cerca de convertirse en un peligroso relativismo. Por poner un ejemplo referente a la vida religiosa, que en aquel momento era para Aranguren el temple último radical. ¿Qué relación

de determinación o condicionamiento guarda el talante con la religión que en realidad se profesa? Muy estrecha, como se verá: «Cada cual busca la religión que mejor se acomoda a su habitual disposición de ánimo, al modo como siente y entiende la existencia; propende a abrazar la fe que más conviene a su modo psíquico de ser. Y en cuanto, como es usual, se mantenga en la recibida, vivirá ésta de acuerdo con su personal idiosincrasia, vivirá no *la* religión, sino *su* religión» (I, 227).

Esto no parece dejar tranquilo a Aranguren, preocupado por zafarse del relativismo religioso y ético. Conjura el peligro apelando a «una *jerarquía gno-seológica de estados anímicos*» (I, 625). ¿Cuál es la disposición anímica en que debe el hombre encontrarse para que se le descubra la verdad? La respuesta griega es bien conocida: el estado de ánimo en que se inicia la teoría es la admiración. En Platón, tal vez habría que hablar de amor. Descartes propuso un nuevo talante filosófico: la investigación sin admiración ni amor, antes bien, con sentido crítico, con desconfianza. Ya se sabe que Heidegger adoptó la angustia como gran descifradora. El caso de Sartre es más enrevesado porque no creo que pensara en la náusea como estado anímico más revelador. Me animo a pensar que pensaría en la experiencia estética que aparece al final de *La náusea*. ¿Y Aranguren? ¿Qué piensa Aranguren? Pues que no hay un único estado de ánimo apto para el conocimiento, porque la vida es alegría y tristeza, paciencia e impaciencia, sosiego y prisa, invidencia y fe, y el que de veras quiere conocer la realidad debe verla a través de todos los colores. «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» (II, 634).

Lo que me interesa de este asunto no es la respuesta, sin duda insuficiente, sino el marco de la respuesta. El conocimiento de la realidad se hace depender de una disposición subjetiva, no de una facultad ni de una actividad intelectual. En otras palabras, el origen de la verdad no va a ser a inteligencia o la razón, sino el modo acertado de ponerse ante la realidad. La manera de ser-en-el-mundo.

Me parece que, en este momento, la teología está influyendo en Aranguren. Siempre me ha intrigado ese tipo de conocimiento que Santo Tomás llama «por connaturalidad». Lo aplicaba al conocimiento de las virtudes y al conocimiento de Dios. Santo Tomás afirma que se puede juzgar sobre una virtud de dos maneras. Una, conociendo la ciencia moral, que nos proporciona información sobre esta virtud y nos permite responder con exactitud cuando nos preguntan sobre ella. De otra forma juzga el que posee dicha virtud. Cuando la virtud está encarnada en un sujeto no la conoce por ciencia, sino por instinto, por connaturalidad, gracias a una íntima participación (*Sum. Theol.*, II-II,45,2). Juan de Santo Tomás da una precisión muy interesante para nuestro asunto. El afecto se convierte en medio de conocimiento. En los casos mencionados

alcanzamos el saber gracias a un sentimiento. En términos escolásticos, el afecto es *objectum quo*, medio objetivo, un signo por mediación del cual algo se manifiesta (*Cursus theologiae mystico-scholasticae*, t. II, disps. XII y XIII).

Según dice Juan David García Bacca, en su escarpado *Ensayo de catalogación ontológico-fundamental de los sentimientos*, lo que convierte la realidad en mundo, lo que hace el universo habitable, es la afinidad, coafinación (*Stimmung*) sentimental, los afectos. Y recuerda que Heidegger, en *Vom Wesen des Grundes*, aduce un texto de San Agustín: *Mundus non dicuntur justí, quia licet carne in eo habitent corde cum Deo sunt*. Los justos no habitan en este mundo propiamente hablando, porque habitan en él con la carne, mientras su corazón está en Dios. O sea, que es el corazón, el talante, lo que nos permite descubrir la verdadera o la falsa realidad.

¿Cómo se concreta esa jerarquía de estados de ánimo, que son principios formales, con el conocimiento concreto? Mediante la experiencia.

### *La experiencia de la vida*

La experiencia es fundamento del conocer, se dice. ¿Pero qué experiencia? Aranguren, al menos en un momento de su vida, va a contestar: la experiencia de la vida. Un concepto que estaba también en el ambiente. Unamuno, Ortega y Zubiri hablan de ella. En este contexto, Aranguren sólo cita a Zubiri, que ha escrito que la experiencia es «algo adquirido en el transcurso real y efectivo de la vida», «el haber que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas» y, en suma, «el lugar natural de la realidad». Es una noción emparentada con los conceptos tradicionales de prudencia y sabiduría. Porque la vida posee una *taxis* y una *sintaxis* inmanentes, la experiencia de la vida, cuando lo es de veras, es implícitamente *sistemática*, es vida o historia como sistema. La experiencia de la vida es experiencia de una sucesión irreversible de acciones y hechos no provocados, sino realizados según el orden de la vida, que componen una figura irrevocable. «Experiencia de la vida es haber vivido la vida en su experiencia profunda y unitaria» (II, 646).

¿Qué tipo de conocimiento es éste? ¿Es lo que Husserl llamaría «mundo de la vida», adquirido en la actitud natural? Por de pronto, es el saber adquirido *viviendo*, no estudiando. Es un saber propio, personal, no heredado. Es uno de los ingredientes del *êthos*. A mí, en su riqueza y confusión, me recuerda los textos de Rilke, que cito como recuerdo de la admiración que Aranguren sentía por él. «Para escribir un solo verso, hay que conocer a los animales, hay que haber sentido el vuelo de los pájaros y saber qué movimientos hacen las flores al abrirse por la mañana. Hay que tener recuerdo de muchas noches de amor, todas distintas, de gritos de mujer con dolores de parto y de parturientas, ligeras, blancas y dormidas, volviéndose a cerrar. Y haber estado junto a moribundos, y al lado de un muerto, con la ventana abierta, por la

que llegarán, de vez en cuando, los ruidos del exterior. Y tampoco basta con tener recuerdos. Hay que saber olvidarlos cuando son muchos, y hay que tener la inmensa paciencia de esperar a que vuelvan. Pues no sirven los recuerdos. Tienen que convertirse en sangre, mirada, gesto, y cuando ya no tienen nombre, ni se distinguen de nosotros, entonces puede suceder que, en un momento dado, brote de ellos la primera palabra de un verso.»

En el caso de Aranguren lo que hace falta saber es si de esa rica experiencia de lo concreto sale, no un verso, sino una valoración moral justificable. De nuevo aparece la sombra del relativismo. «Toda experiencia es, en cuanto tal, siempre verdadera, pero siempre parcial. Otorga sólo un escorzo de la realidad, no la realidad plenaria. Mi experiencia no puede trascender su propio horizonte, no es *la* experiencia. Pero la experiencia de la vida propiamente dicha es, y sólo puede ser, mía, pues, si me trasciende, no es ya estrictamente lo que llamamos experiencia de la vida, sino lo que hemos llamado sabiduría» (II, 651).

Al parecer hay salvación. Podemos pasar de las *verdades mundanales* a las *verdades reales* (la terminología es mía), podemos saltar de la experiencia de la vida a la sabiduría, pero, ¡ay!, ¿cómo?

#### *Interludio sistemático*

Sé que expertos conocedores de la obra de Aranguren consideran que la *Ética* es su libro más importante. A mí, en cambio, me parece hecho «haciendo un poder», esforzándose por construir un sistema ético que no encaja bien dentro de su peripecia intelectual. Él mismo cuenta que «sus académicos origen y destino no le permitieron escribir la obra que hubiera querido escribir». Esto no quita méritos al libro, que sirvió para quitar a la *Ética* española el pelo de la dehesa, tan sólo digo que es un breve paréntesis sistemático en la vida/obra de Aranguren. De hecho, Aranguren y sus discípulos sólo suelen citar de ella la distinción entre moral como estructura y moral como contenido, que el mismo autor reconoció haber tomado en préstamo a Zubiri. Suelen, en cambio, pasar por alto la parte más personal: la fundamentación de la ética y la justificación de sus contenidos.

El contenido de la ética, los valores a proteger, los sistemas de preferencias o aversiones proceden de la idea de hombre vigente en cada época, «pero esta idea del hombre se nutre de elementos religiosos y de inclinaciones naturales —ligación a la felicidad, obligación a la ley moral natural, etc.—, así como de otros condicionamientos situacionales e históricos» (II, 215). Con esto no salimos del relativismo cultural. Para conseguirlo debemos acudir a la metafísica y a la teología natural. Ellas nos proporcionan la idea de fin supremo y la de naturaleza. Cuando la ética se quiere autonomizar de la metafísica, «cae en el relativismo y el subjetivismo moral» (II, 213).

Sin embargo, hay que andar con cautela. Al hacer la recapitulación de los resultados obtenidos en la primera parte de la *Ética*, vuelve a decir que

la libertad del hombre obliga a demandarle que prefiera no arbitraria o subjetivamente, sino conforme a un determinado proyecto fundamental —fin último— y con arreglo a unas normas de razón —ley natural—. A continuación añade un interesante párrafo:

«Ahora bien, el ámbito de la moral como contenido se abre, por una parte, desde la metafísica y la teología natural (principio metafísico), en las cuales se funda. Pero ¿basta la ética así constituida para conducir al hombre a su destinación? No, la moral ha de abrirse a otro nuevo ámbito, el de la religión. Y esto en un doble sentido:

a) en cuanto que el hombre, para no perderse en el error moral, necesita de la Revelación, y

b) en cuanto que, para no perderse en la impotencia moral, el hombre necesita asbolutamente de la gracia divina» (II, 299).

En 1973 se plantea la misma pregunta, pero la respuesta es diferente. «¿De dónde arranca, de dónde procede esta crisis de la moral en sí misma o, dicho abruptamente, del “código” moral, de todos los códigos morales? El código o contenido moral tiene su origen, bien en las religiones —que son materia de fe, precisamente, como hemos dicho, lo que falta en nuestro tiempo—, bien en las concepciones del mundo, ideologías, etc. —en definitiva, «creencias» también—; o, en fin, en la conciencia moral, pero ya se sabe lo sometido a crítica, en cuanto a su «formación» u origen, de tal conciencia (crítica psicológica, sociológica, psicoanalítica, etc.), para que pueda seguir sirviendo como la base firme de la moral» (III, 305).

La metafísica y los viáticos que proporcionaba se esfuman. «¿Qué es la metafísica? En tanto que sobria, un sistema de preguntas, para las que no poseemos respuestas seguras. En tanto que ebria, las respuestas, todas las respuestas, delante de las preguntas, la desvelación del misterio, el saber inspirado y absoluto. Es decir, algo muy cercano a la literatura, a la poesía» (IV, 510).

Parece que hemos embarrancado. La metafísica no nos sirve, tampoco nos sirve una ética de los valores, subrepticamente metafísica, porque, además de la fácil crítica gnoseológica del intuicionismo en que se basa, «falla por el lado de la constatación empírica, ya que encontramos las más diferentes escalas de valores que se presentan todos con la evidencia *prima facie*». Y tampoco podemos esperar encontrar una «ley» en el fondo de nuestras conciencias.

En fin, el interludio ha terminado. El castillo sistemático ha resultado ser un *chateau en Espagne*. Una ilusión.

Y ahora, ¿qué?

### *Vuelta a los orígenes*

¿Podemos encontrar algún fundamento? Sí. Aranguren vuelve a tomar la noción de «conciencia moral» que había desdeñado hace unas líneas. La moral, dice, es un *Faktum* con dos dimensiones. Una, dada. La otra, postulada. La dada es el contenido moral, el punto de discordia. Pero eso es asunto de las ciencias sociales y, en particular, de la antropología cultural. Lo que nos va a proporcionar es una pluralidad de códigos. ¿No nos introduce de nuevo en el *relativismo* moral?

Aranguren advierte que ese relativismo es exterior, aparece cuando contemplamos las diversas culturas desde fuera. El método que recomienda es el contrario. Hay que ver la cultura desde dentro. Y, aunque es cierto que la masa (lo llama la sociedad global) no puede trascender su horizonte cultural, sí puede hacerlo una minoría inconformista, discrepante, crítica, que romperá el monolitismo de la sociedad cerrada, «produciendo en ella como meta el *cambio social* y, por de pronto, la pluralidad, el pluralismo».

Ésta es una praxis moral, un trabajo de moralización, una discrepancia dentro de la realidad social. Es el paso de una cultura cerrada a una cultura abierta. Aquí la antropología cultural no basta. Nos movemos en un terreno multidisciplinar: sociología, sociología crítica, crítica social, antropología social filosófica, moral y futurología.

¿En qué consiste este paso? Aranguren ha sustituido el contenido por un procedimiento: la crítica social, que permitirá el paso de una sociedad cerrada a una abierta. Es un trabajo interno a una cultura. La crítica de la situación es el método. Pero, ¿es verdad que es el método? ¿En qué consiste?

Aranguren deja aparcado el tema porque admitir la posibilidad de una sociología crítica no es para él asunto de vida o muerte. Queda otra posibilidad aún no explorada. La segunda dimensión del *Faktum* moral: la de lo moralmente postulado. Es la *actitud moral*.

Ya en la *Ética* había hablado de la ética como actitud. «Entendemos por actitud ética el esfuerzo activo del hombre por ser justo, por implantar la *justicia*» (II, 270). ¿Qué es lo que define esta actitud? «La actitud moral lo es siempre de exigencia y de autoexigencia, de “sed de justicia”, de búsqueda e inquietud, de inconformismo y crítica del código moral vigente que, por perfecto que parezca, es siempre perfectible, y de propuesta, a veces balbuciente, de un orden moral mejor» (III, 543).

Lo importante es buscar el cambio social y constituir una sociedad abierta. La actitud se despliega en dos niveles. Uno, la *crítica del presente*, de lo que se acepta porque siempre ha sido así y se da por supuesto, es decir, el código moral establecido. Es el momento destructivo de la ética. Otro, la *creación del porvenir*, aspecto en el que aparece la función positiva de la utopía. Es el momento de reconstruir.

Esto es, hasta donde alcanzo, la última elaboración del método ético, según Aranguren: el juego de la crítica y de la utopía. La actitud moral, que se encarga de efectuarlo, produciría el siguiente proceso:

1. Punto de partida: la sociedad cerrada, monolítica, dogmática y, como todas, injusta.
2. Ruptura crítica.
3. Introducción del pluralismo.
4. Constitución de una sociedad abierta.
5. Presentación de modelos utópicos.
6. Empresa moral orientada al porvenir.
7. Futurología crítica como «superación» en sentido hegeliano, es decir, «realización» concreta de la utopía.

Como un ejemplo de esa actitud ética, Aranguren observa nuestra sociedad tecnológica, que piensa en «el bienestar consumista como *summum bonum*». No le parece una sociedad satisfactoria porque adolece de un vacío moral, ya que la búsqueda del bienestar es en sí misma extramoral. La sociedad tecnológica ha sofocado el sentido moral individual. La tarea crítica la realizan los movimientos contestatarios, la contracultura y la contramoral. A ellos les incumbe crear el desasosiego, la inquietud, la necesidad vivida de cambiar. Después vendrá la invención de los nuevos modelos morales, que sólo pueden ser inventados en la realidad. La vida moral, la actividad moral, son las realmente creadoras.

Creo que Aranguren cae aquí en un formalismo del cambio por el cambio. Para evitarlo basta alterar el orden del proceso. La presentación de los modelos utópicos debe hacerse no después del cambio, sino antes, precisamente como motor del cambio. Sólo así la dirección del cambio puede ser evaluada. Incluso el modelo de sociedad abierta debe ser presentado como modelo. Una de las experiencias más poderosas del proceso social, del progreso moral, es *echar en falta*. Nadie se da cuenta de lo desastroso de su situación hasta que alguien le hace ver que podría ser de otra manera. Por ello, la experiencia de la injusticia, de la humillación, de la carencia son anteriores a las experiencias éticas positivas y el gran incentivo para el progreso moral.

### *La misión del intelectual*

Volvemos a la biografía. El intelectual es la encarnación de la actitud moral. ¿Qué caracteriza la actitud del intelectual? «Es el hombre que se esfuerza por cumplir esa tarea moral de desarrollar su racionalidad y, con ella, la de todos. 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»

(II, 639). En una entrevista con José María Castellet resume así su idea de la acción intelectual: «El intelectual vive conscientemente inmerso en la sociedad y participa en ella diciendo *no* a la injusticia, al abuso de poder, a la trama de medias mentiras sobre las que se fundamentan la mayoría de los políticos, incluida la hipocresía moral sobre la que, a menudo, se sostienen los sistemas democráticos, por lo que ahora y en este país estamos luchando (...). Hay una misión del intelectual que no es política, sino moral: consiste —y hoy más que nunca en España— en ayudar a construir o reconstruir la conciencia moral de la sociedad. Modestamente o sin inmodestia, éste es el significado de lo que he hecho, y es más por esto que por política estricta, contra lo que pueden pensar algunos, por lo que me he visto expulsado de la Universidad.»

Son los intelectuales los que tienen que ejercer públicamente el oficio de moralistas. A ellos les corresponde iniciar la labor de ruptura, la crítica, el decir no a la injusticia. Y, también, les toca alumbrar nuevos proyectos, proponer nuevos modos de ser y vivir. Las dos tareas de la actitud ética: la crítica y la utopía (II, 641). «La crítica consiste en decir “no”. Pero ese “no”, esa negación, no meramente verbal, sino también real, se orienta a un nuevo “sí”, más allá de la crítica» (III, 317).

Llegamos al final: el contenido de la ética se ha convertido en actitud ética, que es un acontecimiento vital. Ya no se trata de talante, ni de experiencia de la vida, ni de fundar un sistema de certezas, sino de enfrentarse a los códigos vigentes, a las injusticias, ser un *outsider*, un *revolté*, un inconformista. Tiene que encargarse, también, de «recordar el deber y decir “no” a la injusticia» (II, 641). «Yo —dice Aranguren—, en la medida de mis escasas, modestas fuerzas, he querido desempeñar la función del intelectual, es decir, del moralista de nuestro tiempo» (VI, 213).

Pero ¿hemos resuelto realmente algo? De repente, Aranguren se ha vuelto muy resolutivo. Parece que las cosas están muy claras, que no hay duda de dónde está el bien y el mal. En los despachos o en las aulas pueden discutir los teóricos acerca de si es posible fundar la moral, o sobre si el imperativo categórico es formal o material. En la vida diaria, parece decir, las cosas son más sencillas, más urgentes, más dramáticas. Por ejemplo, ¿cuáles son los deberes éticos del Estado? Aranguren no lo duda: «Ha de implantar la justicia, ha de conseguir el bienestar, ha de perseguir, en lo posible, la igualdad, ha de aumentar la ilustración y orientar el tiempo libre y el ocio, ha de asentar la democracia» (III, 146). Es como si los fines se hubieran vuelto todos muy claros y sólo faltase encontrar los medios y el ánimo. ¿Cuáles son los fines morales de la política? «La justicia distributiva o social en cuanto a los bienes materiales: en suma, igualdad en cuanto al bienestar; por otra parte, democracia como forma de gobierno, es decir, autonomía y libertad de las mayorías y de las minorías» (III, 148).

Con esto, Aranguren ha llegado a una especie de *neoutilitarismo*, un *pragmatismo* funcional. Es interesante, a modo de ejemplo, comparar el tratamiento

que da al tema del derecho natural. En la *Ética* se pregunta: ¿Cómo determinamos lo que es bueno y lo que es malo? Y responde hablando de la ley natural. Han pasado los años y «el concepto de naturaleza humana parece hoy, si no inválido, necesitado de revisión». ¿Qué ha pasado, entonces, con el derecho natural? Ya no le interesa cuál sea la *esencia* del derecho, sino averiguar cuál ha sido su *función* histórico-social, ver para qué ha servido. Le atribuye cuatro funciones. La primera es hermenéutica: trata de llenar los huecos del derecho positivo. La segunda consiste en coordinar los distintos derechos de los distintos pueblos, el *ius gentium*. La tercera función se encarga de mantener el derecho abierto a las pretensiones y expectativas de la sociedad. Por último, cuando aparece una crisis social y se rompe la unidad profunda, el derecho natural puede jugar un papel reaccionario —cuarta función— o, cumpliendo la quinta función, ser progresista (III, 41). Paralelamente al cambio del contenido en actitud, el derecho natural se ha convertido en función.

Todo parece estar claro. A mi juicio, demasiado claro. Aranguren no nos da un método para elaborar una moral. Se ha limitado a moralizar las funciones cognitivas, la vida intelectual. La «sed de justicia» es necesaria pero no suficiente. La actitud se convierte en una especie de procedimentalismo de curiosa factura.

Adela Cortina ha señalado la relación entre actitud y procedimiento, refiriéndose a unos textos de Peirce. Si el investigador —tal como Peirce lo bosqueja— desea satisfacer su vocación de verdad, ha de asumir una actitud caracterizada por los siguientes rasgos: movido por el interés en la verdad y consciente de las dificultades de alcanzarla, ha de adoptar una actitud de *autorrenuncia, reconocimiento, compromiso y esperanza*. «Autorrenuncia frente a los propios intereses y convicciones que, en virtud de su limitación, oscurecen el camino hacia la verdad; reconocimiento del derecho de los miembros de la comunidad real de investigadores a exponer sus propios hallazgos y de la obligación, ante ellos, de justificar los propios descubrimientos; compromiso en la búsqueda de la verdad, porque sólo a través de los participantes reales en una comunidad real, aunque falible, puede hallarse la verdad; esperanza en el consenso definitivo» (*Ética sin moral*, Tecnos, 1990, p. 237).

Ciertamente, la terquedad, el desprecio a las opiniones de los demás, la frivolidad y la desesperanza son serios obstáculos para alcanzar la verdad. Lo que no quiere decir que lo contrario sea garantía suficiente. Si Aranguren se hubiera quedado ahí, y algunas veces lo parece, su valor teórico sería escaso. Es evidente que escuchar las opiniones ajenas puede ayudar a la verdad, pero tengo que saber distinguir lo que en las otras opiniones hay de verdadero. Además de esas condiciones extrínsecas, tengo que poseer algunos criterios intrínsecos que me permitan saber a qué atenerme.

### *Lo que permanece de Aranguren*

El concepto de *actitud ética* me parece importante desde el punto de vista personal, pero irrelevante desde el punto de vista metodológico. Necesitamos poder convertirlo en actividades concretas. Lo que voy a exponer a continuación es lo que me parece vigente del modo de enfrentarse a la ética de Aranguren. Es el resumen esquemático de un método expuesto en parte, y en parte practicado por el autor.

1. La vida, nuestra búsqueda de la felicidad, la necesidad de apropiarnos de unas posibilidades y desechar otras, el trato con los demás, el choque de proyectos enfrentados, de intereses opuestos, nos plantean continuamente problemas que hemos de resolver. «En el hombre y la sociedad la tensión y el conflicto son inevitables» (III, 230).

2. La cultura se encarga de proporcionarnos soluciones establecidas. Nada nos asegura, sin embargo, que sean las mejores. De ahí que, partiendo irremediamente de la moral en que nacemos, haya que someter a crítica toda moral dada. Se trata de una lucha continua e inacabable contra los prejuicios, a lo Husserl. ¿Desde dónde ha de hacerse? Aranguren, en algún momento de su biografía, parece confiar sin más en la contestación sistemática. Creo que es más fructífero adoptar una teoría parecida a la de Kuhn en filosofía de la ciencia. Lo que pone en dificultades a una teoría son sus incoherencias y, sobre todo, los problemas que deja sin resolver.

3. Las morales históricas entran en crisis cuando sus preceptos o formas de vida resultan incapaces para explicar la situación, mover a los seres humanos o solucionar los conflictos. ¿Qué debemos hacer entonces? «Por supuesto —responde Aranguren— continuar viviendo, cada cual como pueda, pues la vida no se detiene, en espera de recetas éticas. Mas, ¿qué puede hacer el moralista, el filósofo moral?» Cuando al comienzo de la edad moderna quedan sin vigencia muchas normas éticas, y no se podía improvisar a la carrera una moral de nueva planta, ¿qué se hizo? Acudir al estudio del caso. «La casuística no fue una calamidad ni ocurrió por puro azar. Era la manera de salir de la situación, resolviendo los conflictos morales no conforme a una regla, sino *caso por caso*. Pues bien, en cierto modo hoy nos encontramos en una situación semejante a la que vio nacer la casuística» (II, 602). Por ello tenemos que volver a las cosas mismas, a los problemas y situaciones reales, a lo concreto para buscar su solución. De nuevo recuerdo a Husserl y a su método de las variaciones eidéticas. Aranguren habla en algún momento de «simular» las situaciones problemáticas, para comprenderlas mejor.

4. Aristóteles llamaba *epagogé* a la búsqueda de los principios de la ciencia a partir de lo concreto. Aranguren repite en varias ocasiones que es el método apropiado para la ética (II, 299). También lo era para Aristóteles. Ahora bien, el concepto de *epagogé* incluía la referencia a los datos de la percepción, pero

también la referencia a las creencias mantenidas por la mayoría de los hombres o por los sabios, como cuenta J. Donald Monan en su estudio «Two methodological aspects of moral knowledge in the Nicomachean Ethics» (en *Aristote et les problèmes de méthode*, Publications Universitaires, Louvain, 1961). La solución a los problemas éticos tiene que hacerse por análisis de los problemas concretos y, también, estudiando cómo los han resuelto otras culturas, otras sociedades, otros hombres. Aranguren insistió en la necesidad de estudiar la historia de las morales, no sólo de la filosofía moral, y su consejo —y sus realizaciones— me parecen uno de los grandes hallazgos de su obra.

«Los profesores de ética olvidan con demasiada frecuencia que la ética no crea su objeto, sino que se limita a reflexionar sobre él, a considerar el “de suyo” de la realidad moral. Toda moral, también la moral verdadera, se ha manifestado *en la vida, en la experiencia, en la historia, en la religión, en la Revelación*. Por eso el método de la ética tiene que ser la *epagagé*, en el sentido primario e intraducible de esta palabra. Esta separación de la realidad se echa de ver, sobre todo, en los tratados de historia de la ética. ¿Se puede estudiar la historia de la Ética prescindiendo de la historia de la moral? (III, 461). Creo que al buen profesor de Ética le es imprescindible un hondo conocimiento de la historia de la moral y de las actitudes morales vivas. Ahora bien: éstas donde mejor, donde más plenamente se revelan, es en la literatura» (III, 464).

5. El método aristotélico, humildemente basado en la experiencia y en el estudio de las creencias, es decir, construido minuciosamente de abajo arriba, se completaba con otra línea de investigación distinta, que descendía desde los grandes conceptos —felicidad sobre todo— hasta el acontecimiento concreto. Este vaivén desde lo concreto a lo abstracto y de lo abstracto a lo concreto, desde la solución del caso a la proposición de un modelo, de buscar la salida a la situación urgente a proponer la utopía, es necesario para la constitución de una ética. Algo parecido hace la ciencia: atiende a la experiencia, se fía de sus evidencias, y a partir de ellas construye sistemas conceptuales, aventura hipótesis que, por muy abstractas y sofisticadas que sean, tienen que retornar a la experiencia para encontrar en ella su verificación. Como dijo Lakatos respecto a la ciencia, se ha terminado el reinado de la racionalidad instantánea. Corroborar una proposición o una teoría es una tarea ardua y peleona.

6. Tanto los problemas como sus posibles soluciones tienen que ser sometidos a aclaración y crítica. En primer lugar, una crítica del mismo problema, para saber si es real, para detectar sus ramificaciones, sus presupuestos o su mala fe. El lector puede asistir a este proceso, por ejemplo, en *Violencia y moral* (IV, 322-339). Recoge su participación en un seminario donde se discutía la legitimidad o ilegitimidad moral de la violencia como medio para cambiar las superestructuras políticas. Aranguren desglosa el problema en otros varios: ¿Puede existir un poder sin violencia? ¿Sería una solución la no-violencia activa?

¿Bajo qué condiciones y límites puede ser legítima la violencia? ¿Es violencia la provocación? ¿Están los intelectuales, incluidos los asistentes, libres de condicionamientos y servilismos? A continuación se plantea un tema epistemológico muy interesante: ¿Se puede tratar un problema desde fuera de él? «El acontecer plenamente humano es pensamiento *en* acción, teoría *a través* de la praxis, conocimiento del *acontecimiento*.»

La función cognitiva de la praxis merece un comentario para no perderse en mitologías. La acción es una relación interactiva con la realidad. En ella, el sujeto pone a prueba sus proyectos y su energía. Y la realidad muestra su coeficiente de adversidad, su tozudez, su poder de corroborar o de anular una proposición. Un ejemplo muy bien estudiado es el de la actividad jurídica. La obra de Dworkin resulta especialmente interesante. Y también las comparaciones que hizo Gadamer entre Derecho y medicina: «El Derecho puede verse ayudado por la medicina a reconquistar la conciencia de su propia lógica y estructura intrínseca, porque la medicina es ella misma sólo cuando más allá de cualquier método deductivo está inmersa en una praxis constitutiva relacional.»

La profundidad de un problema —matemático, filosófico, económico, personal—, su complejidad, sus dificultades sólo aparecen cuando nos entregamos a la faena de resolverlo. No es de extrañar la importancia que los teóricos de la inteligencia están dando a la llamada inteligencia práctica. Como muestra les recomiendo *Practical Intelligence* (Cambridge University Press), de Robert J. Stenberg y Richard K. Wagner, y *Personal Knowledge* (The University Chicago Press), de Michael Polanyi.

7. Como han puesto de manifiesto los estudios de inteligencia artificial, no podemos hablar de solucionar problemas si no establecemos unos criterios para reconocer cuándo se ha alcanzado la solución. En los temas éticos esto pasa por comprobar las consecuencias de las propuestas y, sobre todo, por la comprobación de que las diferentes soluciones dadas a problemas concretos son compatibles entre sí. «¿Existe hoy una teoría moral o ética, plenamente elaborada, del actual pluralismo moral?», se preguntaba hace años Aranguren. Y respondía tajantemente: «No» (II, 606). Tal vez hayamos retrocedido porque empieza a no verse siquiera la posibilidad o el interés de esa síntesis. A mi juicio, lo importante de una visión sistemática no es su globalidad, o su arquitectura, o su cerramiento categorial. Lo verdaderamente importante es que la articulación sistemática de las proposiciones en una teoría es uno de los criterios de garantía científica que poseemos.

8. La ética se configura como una ciencia multidisciplinar. Esto me parece una de las teorías más fértiles de Aranguren. No se trata sólo de la vieja subalternación de la ética a la antropología, o a la psicología, sino de algo más ambicioso. Puesto que es una ciencia de soluciones, debe buscar sus materiales donde los encuentre. Tal vez esto explique la diversidad de intereses de Aranguren, su inquietud intelectual, esa prisa por pasar de una cosa a

otra, de un tema a otro, para volver, sin embargo, siempre a lo mismo, a un interés por la moralización de la vida.

9. La moral ha de ser prospectiva (II, 602). Su campo de acción es el futuro. Si vuelve la mirada atrás, si somete a crítica el presente, es para mejor inventar, proyectar, seleccionar el porvenir.

Hay que formular una moral nueva para un mundo que también es permanentemente nuevo. Pero, por debajo de todas las propuestas críticas o utópicas, teóricas o prácticas, lo que debemos recuperar, y éste es un mensaje constante en la obra de Aranguren, es la conciencia de ser autores, de poder determinar no sólo nuestra acción privada, sino el diseño del futuro. Tal vez toda su acción intelectual consistiera en conseguir que el futuro fuera navegable. Es la gran ética, al fin y al cabo. En comparación con ella, todos los demás saberes son arqueología.

Aquí termina mi retrato de Aranguren. El retrato de un intelectual en busca de una ética.