

José Luis Aranguren.
Religión pensada, religión vivida
José Luis Aranguren.
Religion in Thought, Religion in Life

ADELA CORTINA
Universidad de Valencia

RESUMEN. En la obra de Aranguren la dimensión religiosa es crucial, cuando la trata desde la perspectiva de los “estudios religiosos” y cuando se ocupa de ella desde la perspectiva ética. En este segundo caso, Aranguren habla de una “ética abierta a la religión”. El artículo trata de mostrar que en este segundo caso se produce una evolución en el pensamiento de Aranguren, en la que cabe distinguir dos etapas. En la primera de ellas la religión se presenta como la culminación de todas las aspiraciones del hombre desde una ética fundamentada en la metafísica. En la segunda etapa Dios aparece como posible respuesta a preguntas abiertas desde una ética hermenéutico-narrativa.

Palabras clave: religión; ética; metafísica; Dios; estudios religiosos; hermenéutica; sociedades pluralistas; secularización; sociedades postseculares.

ABSTRACT. In Aranguren’s work the religious dimension is crucial, when he deals with it from the point of view of the “religious studies” and also when he deals with it from the ethical perspective. In the second case Aranguren speaks about an “ethics open to religion”. The article tries to show that in the second case there is an evolution in Aranguren’s thought with two stages. In the first one, religion appears as the satisfaction of human aspirations, rooted in an ethics which is grounded in metaphysics. In the second one God appears as a possible answer to questions open from the perspective of a hermeneutic-narrative ethics.

Key words: religion; ethics; metaphysics; God; religious studies; hermeneutics; pluralist societies; secularization; postsecular societies.

1. EL PÁTHOS RELIGIOSO DE JOSÉ LUIS ARANGUREN

En la vida y obra de José Luis Aranguren la dimensión religiosa no es una más, entre otras, sino una de las cruciales¹. Es bien cierto que Aranguren nunca dio

¹ El presente artículo tiene su origen en una conferencia pronunciada en el Círculo de Bellas Artes de Madrid el día 20 de noviembre de 2009, en un ciclo celebrado con ocasión del centenario del nacimiento de José Luis Aranguren. La intervención oral llevaba por título “Religión y heterodoxia”, y ha sido revisada, profundizada y ampliada considerablemente en este texto escrito.

muestras de una “religiosidad apabullante”, como con tanto acierto diría Javier Muguerza al día siguiente de su muerte², pero también es verdad que la dimensión religiosa fue una de las claves de su vida y de su obra, como él mismo afirmaba en 1981, desgranando su autobiografía:

“A la religión he dedicado, como ya dije, gran parte de mi actividad teórica, y esto ha sido así, aparte otras razones, porque he sido religioso siempre, y lo sigo siendo, con formas de religiosidad muy diferentes, a lo largo de la vida”³

En esta sencilla declaración se contiene, creo yo, la clave de la actitud de José Luis Aranguren ante la religión. El catolicismo y el cristianismo formaron parte de lo que Ortega habría dado en llamar su *fondo insobornable*, ese lugar innegociable y recóndito del que brotan tanto el talante como el carácter, pero que va cobrando distintas formas a lo largo de la vida, porque no puede ser de otro modo cuando se vive desde la libertad. Aranguren era, creo yo, un “eleuteroadicto”, un adicto a la libertad, y desde ella optó por una apuesta religiosa que fue cobrando formas diversas al hilo de su historia y al hilo de la historia de España que le tocó en suerte vivir, pero siempre según su peculiar forma de ser.

Ciertamente, nunca un pensador lo es en solitario. Y José Luis Aranguren, que quiso ser “solitariamente solidario” y “solidariamente solitario”, aunando independencia y compromiso, vivió en diálogo constante con su tiempo, en diálogo también con los entrañables amigos creyentes y no creyentes que fueron parte esencial de su vida. A partir del doble diálogo en el que siempre creyó, a partir del diálogo tanto intersubjetivo como intrasubjetivo, su actitud y su obra en lo que hace a la religión fueron evolucionando paulatinamente sin perder el *páthos* básico que les prestaba suelo.

Tal vez en el origen de todo esto estaba el espíritu de Ávila, ese lugar que “es para mí no tanto ‘mi pueblo’ como la ciudad lejana, entre pétrea y mística, en la que, más que vivir y, desde luego, más que avecindarme, he elegido recordar, visitar, soñar y, un día, ser llevado a reposar”⁴. Tal vez estuviera el colegio de jesuitas de Nuestra Señora del Recuerdo, un colegio de jesuitas “de los de entonces”, como decía Aranguren con su proverbial ironía⁵. Sin duda la amis-

² Javier Muguerza, “Los puntos suspensivos”, *ABC*, 18 de abril de 1996.

³ “Esquema de una autobiografía”, *Triunfo*, 1981. Reproducido en “Autopercepción intelectual de su proceso histórico”, *Anthropos*, n.º 80 (1988), 18-25, que es una refundición de textos anteriores. El número de la página es el 22. Para una oportuna selección de textos de Aranguren sobre religión ver Carlos Gómez (ed.), *José Luis L. Aranguren. Filosofía y vida intelectual. Textos Fundamentales*, Trotta, Madrid, 2010, Parte II.

⁴ Ávila de Santa Teresa y San Juan de la Cruz (1993), *Obras Completas* (=O.C.), 6, 619.

⁵ “Como alumno interno en un colegio de jesuitas, y jesuitas de entonces, mi cosmovisión fue, desde su principio, religiosa” (*Prólogo* al volumen 1 de las *Obras Completas*, p. 21).

tad y el diálogo con intelectuales de la talla de Eugenio D'Ors, José M^a Gómez Caffarena, Pedro Laín, Xavier Zubiri, Javier Muguerza o Pedro Cerezo reforzaron ese *páthos* religioso del que no se desprendió a lo largo de su vida. Pero no es menos cierto que con mimbres bien parecidos se pueden trenzar cestos muy diferentes, y así ha sido de hecho en un país como el nuestro y en un asunto como el religioso, que los mismos mimbres y el mismo trasfondo histórico han generado actitudes y obras más que heterogéneas.

Claro que siempre cabe pensar que José Luis Aranguren se ocupó de religión y de ética por no entrar abiertamente en política, un menester arriesgado en los tiempos del franquismo. Pero no parece ser el caso, porque es él mismo quien dirá en 1980:

“Hoy pienso (...) que realmente me ocupé de religión, no *porque* no se permitía hablar con la más mínima libertad de política, sino *porque, al revés*, la política nunca me ha importado de verdad, sino desde el punto de vista ético, y que los temas últimamente capitales para mí son los sociales y morales, los culturales en general, los religiosos en particular”⁶

No se trataba, pues, de eludir problemas, sino de transformar la sociedad de forma comprometida desde la ética y la religión, tanto desde la ética y la religión vividas como pensadas. Es verdad que desde los años ochenta los trabajos sobre consideraciones políticas y sociales menudean, pero también lo es que la perspectiva ética es en ellos claramente perceptible, como también el trasfondo religioso⁷.

En lo que hace a la religión pensada, a la religión como tema filosófico y social en la obra de Aranguren, hay sin duda excelentes trabajos que se han ocupado de reflexionar sobre ella⁸. Por mi parte, quisiera distinguir en su valioso le-

⁶ Prólogo de 1980 a *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, O. C., 1, p. 213.

⁷ Para una recopilación de los trabajos de Aranguren sobre cuestiones políticas en las décadas de los ochenta y noventa ver Antonio García Santesmases (ed.), *La izquierda, el poder y otros ensayos. José Luis L. Aranguren*, Trotta, Madrid, 2005. Ver también la selección de Carlos Gómez en la Parte IV de la obra citada en nota 2 de este artículo.

⁸ Ver Helio Carpintero, “La visión de un moralista: José Luis Aranguren”, en *Cinco aventuras españolas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, 109-154; Enrique Bonete, *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Tecnos, Madrid, 1989; “El pensamiento ético-moral de José Luis L. Aranguren”, en Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés, Margarita M. Valdés (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2009, 463-479; Feliciano Blázquez, *José Luis L. Aranguren. Medio siglo de la Historia de España*, Ethos, Madrid, 1994; Eduardo López Aranguren, Javier Muguerza y José M^a Valverde, *Retrato de José Luis L. Aranguren*, Galaxia Gutenberg, Madrid, 1993. Manuel Fraijó, “Del catolicismo al cristianismo. Reflexión sobre el itinerario religioso de José Luis L. Aranguren”, en *A vueltas con la religión*, Verbo Divino, Estella, 1998, 387-420.

gado entre dos líneas de pensamiento, que sin duda se entrecruzan, pero pueden considerarse por separado porque guardan una sustancial independencia. En las dos se percibe una evolución desde los años cuarenta hasta la última etapa.

Por una parte, se encontrarían los *religious studies*, los *estudios religiosos* que componen una suerte de filosofía social de las religiones, sobre todo del cristianismo y muy especialmente del catolicismo. En estos trabajos Aranguren se propone desde el comienzo reformar el catolicismo, ponerlo al día. Pero, como es natural, este intento de reforma irá evolucionando desde los escritos de los años cuarenta, en un ambiente agobiante de postguerra y de nacional-catolicismo, pasando por el tiempo del Concilio Vaticano II, cargado de esperanzas y de promesas, hasta llegar a la época posterior a los años setenta, cuando va cobrando cada vez más cuerpo la ciudad secular y se va anunciando el tiempo postsecular⁹. En estos estudios religiosos van tomando cuerpo categorías que han tenido una gran repercusión no sólo en el mundo intelectual, sino también en los movimientos cristianos de base. Es el caso de conceptos como los de heterodoxia, pluralismo, iglesia eclesial o secularización, de los que nos ocuparemos en el próximo epígrafe.

En lo que hace a la otra línea de trabajos en los que se hace presente explícitamente la dimensión religiosa, cabría incluirlos bajo la ya célebre rúbrica de *una ética abierta a la religión*. En estos textos el tema es en principio la ética, pero desde ella se abre el espacio de la religión, sea como *culminación* de todas las aspiraciones del hombre, sea como *pregunta abierta*. El acceso a Dios no es directo, a Él se llega a través de la entraña ética de un ser como el humano, que es inevitablemente moral.

Pero precisamente porque la ética arangureniana va cambiando de rumbo a lo largo de su trayectoria, también va evolucionando su forma de entender y sentir el lugar de Dios en la vida del hombre. En la *Ética* de 1958 Dios se hace presente al término de cada uno de los caminos que deja abiertos la ética, dando plenitud y sentido a cada uno de ellos como su auténtico *télos*. Podría decirse de algún modo, como apunta Enrique Bonete, que José Luis Aranguren diseña en su *Ética* una suerte de *estructura religiosa* del ser humano, ligada a la es-

⁹ Jürgen Habermas, “Creer y saber”, en *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2002, 129-146; *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006; “La voz pública de la religión. Respuesta a Flores d’Arcais”, *Claves de razón práctica*, n.º 180 (2008), 4-7; “La conciencia de lo que nos falta”, en J. Habermas, M. Reeder y J. Schmidt (eds.), *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Paidós, Barcelona, 53-78; “Von den Weltbildern zur Lebenswelt”, *Philosophische Texte*, Suhrkamp, Frankfurt, Bd. 5, 203-270; Paolo Flores d’Arcais, “Once tesis contra Habermas”, *Claves de razón práctica*, n.º 179, 56-61; Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Ma.; Adela Cortina, “Ciudadanía democrática: ética, política y religión”, *Isegoría*, n.º 44 (2011), 13-55.

estructura moral¹⁰. En los trabajos posteriores a los setenta, sin embargo, queda en la sombra la propuesta ética sistemática de la etapa anterior, y se dibuja una ética hermenéutico-narrativa, hecha más de sugerencias, de insinuaciones, de apuntes que de respuestas. No es extraño que la religión a la que esa ética se abre no sea tanto la culminación de un sistema como la posible y deseable prolongación de los cabos que han ido quedando sueltos en la trama de la vida. Vamos pasando, pues, de una religión afirmativa al sueño de un Dios que pudiera acoger entre sus manos los sueños de los hombres.

2. LOS ESTUDIOS RELIGIOSOS. PLURALISMO Y HETERODOXIA EN UNA IGLESIA ENTENDIDA COMO UNA ESTRUCTURA ABIERTA

Como hemos comentado, la presencia de la cuestión religiosa en la obra de Aranguren es abrumadora. Aparece de forma recurrente en sus trabajos y es el tema en exclusiva de buena parte de ellos. Sería el caso de textos como los siguientes, aunque es ésta una relación con la que no pretendo exhaustividad¹¹.

El primero de ellos es el ensayo *San Juan de la Cruz, maestro de la vida espiritual*, que Aranguren presenta a un concurso en 1943 y se publicó más tarde. También está ligado al tema religioso su primer libro, *La filosofía de Eugenio D'Ors* (1945), publicado en una primera versión por la revista *Escorial*, y la tesis doctoral versará sobre *El protestantismo y la moral* (1951). Más adelante ve la luz *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (1952), probablemente su mejor obra, a la que siguen *Catolicismo día tras día* (1955), donde queda bien claro lo que Aranguren llama su acción católica particular, y más tarde *La crisis del catolicismo* (1969), que surge de la necesidad de repensar heterodoxamente la religión, de inventar un modo secular y no confesional de instalación en el mundo. *El cristianismo de Dostoyevski* aparecerá en 1969 como prólogo a las *Obras Completas* y en 1970 en la editorial Taurus, y en 1978, *Contralectura del catolicismo*, el libro en que revisa la segunda parte de *Catolicismo día tras día* y matiza su adhesión a lo que llamará una iglesia eclesial, y no eclesiástica.

Evidentemente, estos textos no tratan de Filosofía de la Religión ni tampoco de Teología Natural, aunque su autor muestre un buen bagaje en ambas materias. Como bien dice Manuel Fraijó, no son estos ámbitos de la reflexión los que preocupan a José Luis Aranguren, ni siquiera en lo que hace al gran problema de las religiones monoteístas, el problema del mal, que ha sido y es el núcleo de la Teodicea¹². Se trata

¹⁰ Ver Enrique Bonete y obras citadas en nota 7.

¹¹ Ver al respecto los trabajos citados en nota 7.

¹² Manuel Fraijó, *o.c.*, 415 y 416

de esos estudios de sociología religiosa en cuyo trasfondo se encuentra la aspiración a practicar una profunda reforma en el mundo eclesial; una reforma que va evolucionando al hilo de la necesidad histórica.

En efecto, como el propio José Luis Aranguren reconoce, en el periodo de 1943 a 1955 experimenta un gran fervor religioso, en principio intimista, que le llevará poco a poco a emprender una tarea a la que en esa época denomina “acción católica con minúsculas”, “acción católica intelectual”¹³. Esa acción católica, que preside el esfuerzo de la mayor parte de los trabajos de esa época, consiste en intentar dotar a la religión cristiana de eficacia secular, de eficacia mundana, es decir, de hacerla fecunda para el mundo intelectual, científico, literario, artístico, político y social. En un ambiente de catolicismo sociológico es urgente hacer auténtica la religión. Dios no se ha podido quedar atrás y es necesario buscarlo en esta nueva sociedad.

Estos son los años de la postguerra, cuando el nacionalcatolicismo se ha convertido en la legitimación ideológica del régimen franquista, para desgracia tanto de la vida política y cultural como de la vida religiosa¹⁴. Justamente por eso en ciertos ambientes católicos intelectuales va floreciendo la crítica contra esa forma de catolicismo sociológico y a favor de la autenticidad religiosa. Aranguren se sitúa en esta corriente crítica y entiende que el catolicismo tiene que perder su costra opresora y escapista, y comprometerse en la realidad social y política.

Podría decirse que en la célebre clasificación que Rousseau introducía en *El Contrato social* entre la religión del hombre, la del ciudadano y la del sacerdote, José Luis Aranguren apostaría por la primera, pero haciendo al hombre responsable en la comunidad política. La religión del hombre es la que le vincula con Dios y con los deberes de la moral, la religión del ciudadano liga al hombre con los dioses de una comunidad política determinada, mientras que la religión del sacerdote da a los hombres dos legislaciones, dos patrias y les impide poder ser a la vez devotos y ciudadanos¹⁵. Ésta ha sido la clave del nacionalcatolicismo, que Aranguren rechaza para apostar por la legislación única y la patria única, pero también por el Dios que no se liga a ninguna de las comunidades políticas concretas, porque es el de todos los seres humanos. Esta

¹³ En el *Prólogo* de 1980 a *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* Aranguren dirá que hoy la llamaría “acción cristiana”, o no la llamaría de ninguna manera: “Ambos, *Catolicismo día tras día* abiertamente, *Catolicismo y protestantismo*, implícitamente, quisieron ser lo que yo llamaba por entonces ‘acción católica con minúsculas’ y que hoy llamaría abiertamente ‘acción cristiana’ (o no llamaría de ninguna manera)” (*O. C.*, 1, 213).

¹⁴ Según Juan González-Anleo, Aranguren acuñó el término “nacionalcatolicismo”. Ver *Catolicismo nacional. Nostalgia y crisis*, Paulinas, Madrid, 1975, 101.

¹⁵ Jean Jacques Rousseau, *Del contrato social*, Alianza, Madrid, 1980, 135 y 136.

apuesta convertirá al creyente en un heterodoxo en relación con la religión vigente. Y aquí topamos con uno de los pilares de la propuesta transformadora de Aranguren en relación con el cristianismo sociológico: el concepto de *heterodoxia*.

El concepto de heterodoxia estaba ya presente en *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, según apunta el mismo Aranguren y, también según él, era lo más interesante del libro, aunque no se mencionara expresamente¹⁶. Pero ¿qué significa “heterodoxia”?

La verdad es que hay muchos tipos de heterodoxia, porque es la otra cara de la moneda de cualquier ortodoxia. Hay, pues, heterodoxia económica, política, religiosa, la hay también en relación con el consumo y con las normas sociales. La heterodoxia siempre lo es en relación con una ortodoxia. En el caso del catolicismo, la ortodoxia es la condición *mínima* absolutamente requerida respecto de una doctrina para que sea considerada como católica. Sólo que rara vez el carácter adecuado de esa doctrina depende sólo de esa condición mínima¹⁷.

El heterodoxo no es el hereje, ni tampoco el apóstata, porque no rompe el vínculo con la doctrina matriz, le importa vitalmente esa doctrina, pero la interpreta y la vive de una forma peculiar, que no es la aceptada por el magisterio correspondiente. Y no deja de ser curioso que quien es tenido hoy por heterodoxo puede pasar con el tiempo a ser considerado ortodoxo. El más claro ejemplo es el de Sto. Tomás de Aquino, cuya doctrina fue condenada en su tiempo por el obispo Tempier por intentar interpretar la revelación desde una doctrina aristotélica, no ya neoplatónica, y más tarde fue reconocida como la doctrina oficial de la Iglesia. El heterodoxo de hoy puede ser la referencia inexcusable de la ortodoxia futura, los límites de la ortodoxia son históricos.

En cualquier caso, el heterodoxo no se desvincula, se niega a aceptar algunos puntos de la doctrina oficial, se distancia, pero continúa en relación dialéctica con aquello de lo que se distancia¹⁸. Y esta situación es la que Aranguren cree percibir a fines de los sesenta y comienzos de los setenta del siglo XX, por eso habla de “crisis del catolicismo”, viendo en ella al menos cinco dimensiones: eclesial, teológico-moral, crisis del concepto de iglesia, religiosa y teológico-dogmática. La más aguda, a su juicio, es la eclesial¹⁹. ¿Qué imagen del catolicismo está resquebrajándose?

¹⁶ En efecto, en el *Prólogo* de 1980 a *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* subraya Aranguren que lo más interesante del libro es algo que no se dice en él, pero se habla de ello: el tema de la heterodoxia.

¹⁷ La crisis del catolicismo, O. C, 1, 699.

¹⁸ Entrevista en *Laicado*, nº 63 (1983), 76. Citado por Carmen Herrando en *José Luis L. Aranguren*, Sinergia, Madrid, 2006, 113.

¹⁹ No es superfluo recordar que el Concilio Vaticano II tiene lugar entre 1962 y 1965.

Se está agrietando esa cosmovisión que habla de un clero que ordena (la iglesia docente) y un laicado que obedece (iglesia discente), de donde surge un inaceptable clericalismo²⁰. Pero sobre todo se está resquebrajando esa cosmovisión que divide el universo en dos mundos, el inmanente y el trascendente, y se desentiende del primero para poner toda su pasión en el segundo; cuando en realidad esa visión dualista es neoplatónica, no evangélica.

El catolicismo secularizado abandona la tentación del escapismo y se compromete con el mundo, con su transformación, la clave es ahora el Pueblo de Dios que se inserta en el compromiso cotidiano, pero a la vez en la inmanencia queda abierta la pregunta por la trascendencia, porque *en* cada problema ve un misterio. El católico secularizado intenta transformar el mundo igual que el no creyente, pero cuenta con la perspectiva de la fe, que le llevará a ver en cada problema un misterio²¹. Esta apertura al misterio será esencial para una ética que no quede clausurada, sino abierta a la religión. La creencia en la existencia de Dios no será plenamente racional, pero sí razonable, no se dejará medir por una racionalidad propia de la lógica y de la ciencia positiva, pero sí por la razonabilidad que nos conduce al ámbito del misterio.

Sin embargo, y con ser central el concepto de heterodoxia en la religión vivida y pensada de José Luis Aranguren, a mi juicio, lo más interesante de este concepto es que lleva entrañada una idea, hoy ineludible: la realidad del *pluralismo en el seno de la Iglesia*, que la convierte en una *estructura abierta*²². En este punto, como en otros, creo que José Luis Aranguren fue especialmente lúcido, aunque también es cierto que un buen número de acontecimientos de nuestros días le hubiera sorprendido. En efecto, según su lectura del catolicismo, uno de los elementos más innovadores ya en los años sesenta es el hecho de que la Iglesia se configure

²⁰ La aversión de José Luis Aranguren al clericalismo es palmaria. Como afirma expresamente, “yo admito que se sea religioso, y particularmente que se sea religioso de una manera libertaria, según el sentido que le estamos dando a esta palabra. O que se sea de una manera más o menos ortodoxa. Esto va a cargo de cada cual. Pero, en efecto, creo que la religión es la religión. Y la política religiosa o la religión política no me gustan en ningún sentido, porque casi tengo tanta antipatía a un clericalismo de izquierdas como a uno de derechas. No me gusta el clericalismo, sencillamente” (Baltasar Porcel, “Aranguren heterodoxo (1)”, *Destino*, n.º 2032 (1976), 19).

²¹ *La crisis del catolicismo*, O.C., 1, 764. Aranguren distingue entre secularización (vivir como si Dios no existiera) y secularismo (repulsa en bloque de la religión, carencia total de fe).

²² Ya en 1961 imparte Aranguren una ponencia con el título “Catolicismo, uno y diverso”. A partir de la expulsión de la cátedra (1965/66), en California, piensa morosamente sobre la heterodoxia y la vive (Blázquez, o.c., cap. V). En *La crisis del catolicismo* trata de ver en qué medida influyen en el catolicismo el proceso de secularización de que habla la sociología, los planteamientos de la filosofía existencial y la filosofía analítica y la teología protestante que llega a hablar de la muerte de Dios.

como una *estructura abierta*, dentro de la cual viven en tensión distintos grupos. Lo nuevo es que el catolicismo es una estructura abierta, dinámica, en tensión, no un bloque monolítico. En esa estructura se da un pluralismo en los modos de “tener que ver” con el catolicismo. Por eso Aranguren se resiste a dar una definición del catolicismo y opta por una descripción tipológica, por una descripción de distintos grupos que se encuentran entre sí en tensión dinámica²³. La gran diferencia con épocas anteriores es que la disidencia se integra en la estructura abierta de un catolicismo en crisis, en que los grupos conviven en tensión.

Ésta es, a mi juicio, la forma de catolicismo y de cristianismo que se ha configurado en nuestras sociedades postseculares, la que en su propio seno entraña posiciones muy diversas con un mínimo común. Por supuesto esas sociedades son moralmente pluralistas, en ellas conviven distintas éticas de máximos que comparten un mínimo de justicia, dinámico y no siempre bien perceptible²⁴. Pero además las mismas éticas de máximos son internamente plurales, en ellas se oyen muy distintas voces, que es preciso tener en cuenta, porque en una estructura en tensión no caben las descalificaciones fáciles, no es tan fácil decir quién es el verdadero disidente. El pluralismo es irrenunciable allá donde existan fe y libertad. Lo que sí hubiera sorprendido a José Luis Aranguren es la proliferación de la apostasía, que, a su juicio, no interesaba a nadie, de ahí que afirmara taxativamente:

“Disidente católico, sí, a la vez *dentro* de la Iglesia –a nadie le interesa ya ser apóstata o cismático– y *fuera* de la organización eclesiástica, en general bastante desacreditada. Las líneas divisorias se difuminan y lo que en el ámbito intrapersonal fue siempre cierto, es decir, que cada cristiano va inseparablemente acompañado, como por su sombra, por el no-cristiano que *también* es (...) empieza a reconocerse asimismo como cierto en el ámbito comunitario y eclesial. Ya es verdad, y lo será cada vez más, que es católico, que es cristiano quien, desde el fondo de su propia contradicción, dice que lo es, siempre según su manera personal, no vaciada de la propia heterodoxia”²⁵.

Quien vive el pluralismo no abandona la Iglesia, pero apuesta por una Iglesia *eclesial*, no *eclesiástica*. La “Iglesia eclesiástica” es aquella en que preva-

²³ Los grupos que Aranguren cree detectar son los siguientes: tradicionales y preconciarios, conciliarios que preconizan la reforma y no la revolución, postconciarios radicales, cristianos abiertos al catolicismo y no-cristianos “participantes” en el catolicismo (*La crisis del catolicismo*, O. C., 1, cap. 8).

²⁴ Adela Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986 (prólogo de José Luis Aranguren); *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid, 2001, cap. 9.

²⁵ Sobre imagen, identidad y heterodoxia, O. C., 3, 409.

lece un espíritu autoritario, rutinario y dogmático, relacionado con una estructura de poder. Cuando esas estructuras en realidad no son lo fundamental, que es la comunidad de creyentes, el conjunto de los que buscan a Dios en el mensaje evangélico. Por eso ser cristiano es ser eclesial y heterodoxo, vivir en el seno de la Iglesia desde el pluralismo.

Sin embargo, estos estudios religiosos que se inscriben en un ámbito sociológico en sentido amplio dejan abiertas las grandes preguntas: ¿Por qué es razonable ser católico, cristiano o simplemente creyente en un Dios personal? ¿Qué sentido tiene embarcarse en esa estructura dinámica que es la Iglesia Católica, en una protestante o en una ecuménica? ¿Es que no nos hemos dado cuenta de que Dios ha muerto?

3. UNA ÉTICA ABIERTA A LA RELIGIÓN

En una espléndida entrevista que Javier Muguerza hizo a José Luis Aranguren en los últimos años de su vida sale a la luz este ineludible tema de la muerte de Dios como un problema de religión pensada y, sobre todo, vivida. A fin de cuentas, esa acción católica intelectual que pretende impulsar el compromiso de los creyentes con la transformación social, ayudarles a vivir su cristianismo desde su peculiar forma de interpretarlo dentro de una iglesia eclesial y, por lo mismo, plural, carece de sentido si Dios ha muerto. ¿Es que José Luis Aranguren, a pesar de haber hablado de ello en sus obras, no ha tomado nota del mensaje de Zaratustra? Todo lo contrario, “estoy al cabo de la calle –dirá Aranguren– de que la nietzscheana ‘muerte de Dios’ es hoy una realidad irreversible para muchísima gente, que no por ello está dispuesta a renunciar a la ética, pero para mí personalmente, en tanto que creyente, Dios no ha muerto o, si usted quiere, creo no haber perdido totalmente la sensibilidad para el ‘misterio’, y hay capítulos de la ética que no sabría cómo abordar si de algún modo no lo hago desde la religión”²⁶

Ciertamente, Aranguren nunca pretendió ser un filósofo de la religión, menos aún un teólogo, pero sus propuestas éticas dejan siempre un espacio abierto a la religión, a lo largo de su producción ética siempre quedan capítulos que no sabe cómo abordar si no es desde la religión. Cuáles sean esos capítulos es algo que va cambiando a lo largo de su trayectoria, como también el modo de hacerles frente, entre otras razones, porque su manera de hacer filosofía moral

²⁶ Javier Muguerza, “Del aprendizaje al magisterio de la insumisión. (Conversación con José Luis L. Aranguren)”, *Isegoría*, nº 15, 1997, 87 (reproducción procedente del libro de Eduardo López Aranguren, Javier Muguerza y José M^a Valverde, *Retrato de José Luis Aranguren*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Madrid, 1993).

cambia sustancialmente y, por lo tanto, también cambia la forma de acceder a la religión. Se va produciendo, pues, una evolución en su modo de abordar la dimensión religiosa desde la *Ética* de 1958 hasta los escritos de los ochenta, donde las afirmaciones de mediados de los cincuenta se convierten en insinuaciones, en cabos sueltos. En nuevas preguntas para las que el creyente confía en que pueda haber respuesta.

3.1. *La Ética de 1958. El “acabado” religioso de la ética*

Aunque *El protestantismo y la moral* ya es un libro de ética, preocupado por esas dos actitudes con las que las personas nos enfrentamos a la vida, la ética y la religiosa, es en la *Ética* de 1958 donde cobra cuerpo una propuesta de filosofía moral, presentada de forma sistemática. Es bien sabido que la obra procede de la memoria de las oposiciones a cátedra, y tal vez esa circunstancia explique en parte el carácter sistemático del texto, pero lo bien cierto es que en el panorama de los años cincuenta no había ninguna otra obra de ética que se presentara como una propuesta bien construida de filosofía moral si no era abiertamente neoescolástica. La *Ética* se presenta como un libro de filosofía moral, escrito por un autor que concibe su obra como “acción católica” en el sentido antes descrito, como un intento de pensar en serio la filosofía dando entrada a la religión en el momento en que le corresponda, si es que le corresponde²⁷. El autor analiza en sus páginas las principales corrientes de ética presentes en el panorama occidental y dialoga con ellas desde una propuesta bien trabada, que tiene en su base las aportaciones de Xavier Zubiri, pero también las de Aristóteles, Sto. Tomás, Ortega y Suárez.

En lo que hace a su deuda con Zubiri, un par de décadas más tarde reconocía su peculiar raigambre zubiriana: “Me considero zubiriano -declaraba-, al menos *yuxta modum* porque, aparte mi agradecimiento personal, debo a Zubiri, como ya escribí hace años, lo mejor, o al menos lo menos malo, de mi *Ética*”²⁸.

Y, ciertamente, un estudio sereno, no sólo de la *Ética*, sino también de los restantes trabajos de José Luis Aranguren sobre la moral pensada descubre

²⁷ En el *Prólogo* a la *Ética* de 1958 escribe Aranguren: “Éste es un libro de filosofía y nada más que de filosofía, pero a su manera continúa la línea de otros libros anteriores, porque no puedo evitar que sea del mismo autor. De un autor que, por católico, quiere rendir en todas sus obras un testimonio religioso eficaz, sin caer en apologéticas a troche y moche (...). Directa o indirectamente –en adelante más bien indirectamente, pues, por razones obvias, estoy poco animado a escribir, por modo temático, sobre cuestiones religiosas- todas mis obras son, y si Dios quiere seguirán siendo, *acción católica* (O.C., 2, 165 y 166).

²⁸ *El País*, 21-I-1981, citado por Feliciano Blázquez, “Introducción”, en José Luis Aranguren, O. C., 1, 10.

la nuclear presencia del pensamiento zubiriano, sobre todo de los cursos orales, recogidos más tarde en el volumen *Sobre el hombre*²⁹, que tal influencia ejercieron también en los escritos de Pedro Laín Entralgo³⁰.

Concretamente, la distinción entre moral como estructura y moral como contenido, que hunde sus raíces en la idea orteguiana de la vida humana como quehacer, es el suelo firme del edificio de lo que en algún momento ha permitido caracterizar a la ética arangureniana como una “ética estructurista del carácter y la felicidad”³¹. Extraer las virtualidades para la moral de esta distinción es tarea en la que empleó Zubiri alguno de sus cursos orales, pero no es menos cierto -como recuerda Javier Muguerza- que fue José Luis Aranguren quien la dio a conocer en su obra escrita en la década de los cincuenta, y quien la enriqueció con elementos tomados de otras fuentes, hasta construir un sistema de moral pensada³².

Acudiendo a esa antropología que comparten Xavier Zubiri y José Luis Aranguren, la comparación entre la conducta animal y la humana revela que la peculiar estructura del ser humano le fuerza a ser moral, a elegir entre diversos contenidos morales, pero siempre desde su estructura libre, con lo cual podemos afirmar sin ambages que ningún ser humano es amoral, que humanidad y moralidad son coextensivas. Y podemos también entender por qué a pesar de que exista tal diversidad de contenidos morales, los seres humanos convienen en compartir una misma estructura que de algún modo avala ciertas pretensiones de universalidad moral. Sin embargo, quedan todavía por esclarecer al menos tres cosas: 1) hasta dónde nos conduce la estructura moral, si hay estructuralmente un cierto “acabado”; 2) de dónde proceden los contenidos morales, y 3) cómo discernir entre ellos cuáles son los mejores. Parece que esos contenidos nacen de la idea de hombre vigente en cada época y en cada cultura, pero con esta respuesta no superamos en modo alguno los límites del relativismo. De ahí que quien no se conforme con él deba seguir indagando, y Aranguren en la década de los cincuenta considera que la “materia moral” ha de justificarse metafísicamente y que esa justificación conduce a la relación entre moral y religión³³.

²⁹ Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.

³⁰ Desde *La espera y la esperanza* de 1957 hasta *¿Qué es el hombre?* de 1999.

³¹ Adela Cortina, “Una ética estructurista del carácter y la felicidad”, *Isegoría*, nº 15 (1997), 93-107. La noción de “estructura” es clave en la obra de Aranguren, tan estrechamente ligado a Xavier Zubiri y Pedro Laín.

³² Javier Muguerza, “El lugar de Zubiri en la filosofía contemporánea”, en *Del sentido a la realidad*, Trotta, Madrid, 1995, 26.

³³ José Luis Aranguren, *Ética, O.C.*, 2, 215. Según Aranguren, Zubiri entendería que los contenidos morales proceden de la religión, cuando él piensa que también proceden de fuentes seculares. Analizar si éste es el caso en el pensamiento de Zubiri es tarea que excede los límites del presente trabajo.

Como recordará con buen acuerdo Julián Marías, en la línea de Ortega, las personas no elegimos tanto lo bueno como lo mejor. Nuestra vida consiste en preferir entre distintas posibilidades, entre las que importa elegir la mejor³⁴. Situada ante la elección entre distintas posibilidades, una persona hará bien en optar por la realmente mejor, porque su elección modificará sin duda la realidad, pero sobre todo modificará su propia realidad, en la medida en que va incorporando, haciendo carne suya, la posibilidad mejor. En esto consiste el quehacer moral, en ir forjando sobre mi “realidad por naturaleza” mi “realidad por apropiación”, que es el carácter. “Mi realidad natural —dirá expresivamente Aranguren— es mi propia realidad, en tanto que recibida; mi realidad moral es mi propia realidad, en tanto que apropiada”³⁵.

Una nueva forma de apropiación surge en este contexto, una apropiación ética, que se va gestando a través de la forja de las virtudes o predisposiciones del carácter y del intelecto, siguiendo el consejo de Aristóteles. Si la vida ética de una persona consiste en hacerse a sí misma, para hacerse bien deberá apropiarse en cada caso de la posibilidad mejor, atendiendo a sus tendencias o ferencias y también a la realidad. Y en este camino habrá de tener en cuenta que existe una orientación ya siempre dada: la orientación hacia la felicidad. Pero el problema no consiste tanto en afirmar o negar que la felicidad sea la meta a la que todos tienden, sino en desvelar su contenido.

A mi juicio, tanto Zubiri como Aranguren responden a la cuestión en principio desvelando su estructura, más que su contenido. La felicidad -dirán- es una de nuestras posibilidades, pero no apropiable, sino ya siempre apropiada, una posibilidad ante la que no cabe elección. Precisamente por eso no puede contraerse en un bien concreto, sea el placer, el bienestar o la vida contemplativa, ni siquiera puede reducirse a una ordenación de bienes. La felicidad se define estructuralmente, en principio, como “la apropiación última de nuestra posibilidad ‘mejor’; es decir, la ‘obra del hombre’ en sí mismo, la *praxis* de mi propia realidad”³⁶.

Pero —y aquí Dios se hace presente como respuesta al ansia de felicidad— la voluntad sólo queda ligada a la forma de la felicidad, querer el bien supremo acontece al nivel en que la moral se abre a la religión. Con acierto distinguía Aristóteles entre tres conceptos de felicidad, *eupraxía* (buena conducta), *eudaimonía* (felicidad) y *makariotés* (bienaventuranza), apreciando que ninguno de ellos depende sólo del hombre. Ni siquiera obrar bien está sólo en nuestras manos, la *eudaimonía* depende en parte de los dioses,

³⁴ Julián Marías, *Tratado de lo mejor*, Alianza, Madrid, 1995.

³⁵ José Luis Aranguren, *Ética*, O.C., 2, 217.

³⁶ *Ibid.*, 323.

y la bienaventuranza, depende de la fortuna y el azar³⁷. Con Aristóteles entenderá José Luis Aranguren que es la vida contemplativa la que reúne los requisitos de la actividad felicitante, como también que la contemplación puede ser filosófica. Pero añadirá que el fin del hombre no es sólo intelectual, sino que compromete a la voluntad, por eso ha de consistir en la visión de Dios en una contemplación con amor en plenitud, una contemplación personal que sólo puede encontrarse en Dios³⁸. Sólo que a ese Dios no se le encuentra sólo a través del esfuerzo pelagiano de la actitud ética, sino que es Él quien tiene que querer salir al encuentro, por eso alcanzar el bien supremo constituye una gracia.

Moral y religión son, pues, dos tipos de actitudes, no dos tipos de legislación al modo del deontologismo kantiano y postkantiano. La actitud religiosa es constitutivamente moral, como todo comportamiento inteligente y libre: brota de la necesidad de elegir entre posibilidades y de apropiarse las mejores para poder justificar la propia elección, siendo responsable de ella. Como cualquier elección humana, la religiosa está modulada moralmente, ha de intentar ser honesta. Pero su modo de serlo depende de una actitud distinta de la actitud ética: la ética es pelagiana, es la actitud del esfuerzo humano por implantar la justicia, la actitud religiosa es la entrega creyente y amorosa a la gracia de Dios³⁹.

Sólo una *spes* que se abre a la *expectatio*, que se abre a la religión y la gracia puede convertirse en la virtud teologal de la esperanza, el amor nos abre a la religión, la justicia se abre a la caridad. El lugar de Dios es el de la gracia, el reino del don, y la vocación ética para el creyente descansa en saberse en las manos de Dios⁴⁰.

³⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 9. Esta característica nos hace especialmente vulnerables y es la que lleva a Martha C. Nussbaum a hablar de la fragilidad del bien (Ver *La fragilidad del bien*, Visor, Madrid, 1995).

³⁸ En la segunda parte de la *Ética* la apertura de la moral a la religión se presenta en los siguientes puntos: la búsqueda de felicidad (cap. 3), la contemplación (cap. 5), la perfección (cap. 6), la ley natural y la conciencia (cap. 7), el dolor (cap. 12), la esperanza (cap. 13), el amor (cap. 14), la justicia (cap. 17), el martirio como acto de fortaleza y magnanimidad (cap. 18), la humildad y la curiosidad (cap. 19), el sacrificio, el arrepentimiento y la conversión (cap. 22) y la muerte (cap. 24).

³⁹ Las dos actitudes pueden enfrentarse, pero también darse unidas cuando la actitud ética reconoce la insuficiencia de una moral separada y “laica” y cuando la religión requiere un comportamiento honesto. “Toda existencia bien compuesta y templada tiene que ser, al par, religiosa y moral. El esfuerzo ético, rectamente cumplido, se abre necesariamente a la religiosidad (...). Y la actitud religiosa eficaz fructifica en acción moral, en buenas obras” (*Ética, O.C.*, 2, 270 y 271).

⁴⁰ *Ibid.*, 407-479.

3.2. Una ética narrativo-hermenéutica. La religión de “los cabos sueltos”

Los últimos trabajos de ética de Aranguren, los que datan de la década de los ochenta, cambian sustancialmente el rumbo de su filosofía moral y van bosquejando los trazos de una ética de la vida cotidiana, que ya no busca apoyo en la metafísica, sino en perspicaces y bien documentadas reflexiones sobre las distintas formas de comunicación humana⁴¹. Podría parecer entonces que Aranguren iba a sumarse a la amplia corriente de autores que trabajan la ética dialógica, muy ligada a peculiares versiones del husserliano mundo de la vida, pero no es así⁴². Sin duda la comunicación nos lleva de la mano al plano de la intersubjetividad, al mundo del reconocimiento recíproco entre hablantes y oyentes, a las comunidades de contadores de historias, pero no es este diálogo intersubjetivo el que importa en mayor medida a José Luis Aranguren, sino el intrasubjetivo, el diálogo del alma consigo misma, “el diálogo en que cada uno de nosotros consistimos”.

“¿No gustan estos filósofos —dirá en 1986—, desde Heidegger a Apel, de decir, repitiendo a Hölderlin, que somos un diálogo? Cada uno de nosotros lo es. Junto a la *ética intersubjetiva*, debe hacerse un lugar a la *ética intrasubjetiva*, al diálogo en que cada uno de nosotros consistimos”. Y se preguntará a renglón seguido: ¿No va siendo hora de que volvamos la atención al diálogo intrasubjetivo, a esa ética narrativo-hermenéutica, de la que yo mismo he hablado?”⁴³. Atendiendo a este último proyecto, Aranguren va esbozando una ética intrasubjetiva, narrativo-hermenéutica, jalonada por conceptos tales como sentido, comprensión, esperanza, solidaridad, felicidad. En esa ética narrativo-hermenéutica de la vida cotidiana tendrá también un lugar la religión, pero no ya como culminación y perfeccionamiento de las tendencias abiertas por la estructura psicobiológica humana, sino como un horizonte de esperanza ante la interpelación del misterio que surge en esas narraciones que componen las vidas personales.

Ciertamente, la vida humana es quehacer, pero ese quehacer consiste en configurarse, en ese figurarse que nos decimos a nosotros mismos en la expresión cotidiana “me figuro que”, es ir imponiendo un *sentido* a lo que hacemos. El

⁴¹ Me refiero fundamentalmente a trabajos como *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa* (1987) y *Ética de la felicidad y otros lenguajes* (1989), que tienen su precedente en *La comunicación humana* (1965).

⁴² Para esta ética narrativo hermenéutica ver José M^a García Gómez-Heras, *Ética y hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, 516-524; Jesús Conill, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, 271 y 272.

⁴³ *Prólogo* a Adela Cortina, *Ética mínima*, 9.

yo reflexivo va configurando lo que ha hecho el yo ejecutivo, de suerte que la vida se nos presenta como un texto que requiere para interpretarse un contexto. Son las comunidades humanas las que van proporcionando ese contexto para la interpretación, y es en este sentido en el que habla Weinrich del cristianismo como una “comunidad de *story-tellers*”, de contadores del evangelio que van transmitiendo su relato de generación en generación⁴⁴. Pero hay culturas textualizadas, que proponen pautas de comportamiento próximas a la vida, abiertas, y culturas gramaticalizadas, que imponen discursos codificados y reificados, que permiten el control. El *éthos* subyacente a cada época se da en un plano más profundo, el de las creencias en sentido de Ortega, que para tener valor moral han de ser abiertas, han de dejar lugar a diversas interpretaciones, lugar para la heterodoxia. Esto es lo que ocurre con el cristianismo, que cuenta con una historia común, pero sujeta a interpretaciones. Contar una historia es convertirse en coautor de ella y en los actores que la representan, por eso el pluralismo es, afortunadamente, insuperable.

Pero en lo que hace a nuestra propia vida, todos representamos, los unos ante los otros, y ésa es la vida cotidiana, todos nos proporcionamos una hermenéutica de nuestra representación. Bien ha sabido ver esa tradición española desde Calderón de la Barca hasta Miguel de Unamuno que “nos” representamos mutuamente nuestra existencia y “nos” la interpretamos dándole un sentido, sin el que la vida humana es inconcebible. Sólo que nuestras hermenéuticas son subjetivas y parciales, y, sin embargo, permanece empeñadamente el deseo de ser comprendidos, no sólo comprendidos en parte, sino en la totalidad de nuestro ser. Esto es lo que vivamente deseamos, “que se nos comprenda, esto es, no tanto que se nos juzgue como que se nos diga quiénes somos, quién soy; y que se nos ‘comprenda’, ciña o abarque en una totalidad unitaria de inmarcesible sentido, la deidad ante la cual hayamos existido, cuando menos como sueño; y que, si *la vida es sueño*, sea, haya sido, esté siendo, vaya a ser sueño de Dios”⁴⁵.

Es la necesidad de sentido y comprensión la que lleva ahora a confiar en que un Dios pueda saciarla. Ante la pregunta de Javier Muguerza sobre si esa esperanza unamuniana en un Dios que nos sueña abre a la vez la esperanza de “otra” vida además de ésta, la respuesta de José Luis Aranguren camina más por la senda del deseo que por la de la afirmación, y de ahí la célebre opción por dejar la respuesta en puntos suspensivos.

Esos puntos suspensivos, que pueden también leerse como cabos sueltos, aparecen de tanto en tanto en las reflexiones sobre esta ética intrasubjetiva, esta

⁴⁴ Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa, O.C., 2, 699.

⁴⁵ *Ibid.*, 700.

ética hermenéutico-narrativa en que cada uno de nosotros consistimos, allí donde el deseo profundo se encuentra con el misterio, abriendo un horizonte para la esperanza.

¿Y si fuera verdad que existe un Dios capaz de satisfacer nuestro deseo de seguir compartiendo la vida con los seres queridos? ¿Y si ese Dios pudiera dar sentido a nuestro afán de solidaridad, que queda racionalmente inerte cuando no es puramente interesado? ¿Y si existiera ese testigo de mi vida toda, capaz de comprenderme, capaz de leer en el fondo de mi corazón, aun mejor que yo misma? ¿Y si alcanzar la felicidad fuera posible, no como conquista, que no es la forma de llegar a ella, sino como don, “el don de la paz interior, espiritual, de la conciliación o re-conciliación con todo y con todos y, para empezar y terminar, con nosotros mismos”⁴⁶ ¿Y si fuera posible contar con un Alguien, capaz de amarnos incondicionadamente? ¿Y si la desesperanza no tuviera que ser la última palabra de nuestra historia personal y compartida, sino que fuera posible confiar, no en algo, sino en alguien?⁴⁷

Son éstos cabos sueltos, qué duda cabe, que nada demuestran, nada prueban ni quieren probar, que nos dejan en el no saber, abierto al misterio. Pero la vocación ética del creyente, decía José Luis Aranguren, a diferencia de la actitud ética pelagiana, descansa en saberse en manos de Dios, porque no es él quien tiene fe, es la fe quien le tiene.

BIBLIOGRAFÍA

Anthropos, nº 80, “José Luis L. Aranguren”, 1988.

José Luis L. Aranguren, “Esquema de una autobiografía”, *Triunfo*, 1981. Reproducido en “Autopercepción intelectual de su proceso histórico”, *Anthropos*, nº 80 (1988), 18-25.

José Luis L. Aranguren, “Prólogo” a A. Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, 5-9.

José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Obras Completas, 1, Trotta, Madrid, 209-411.

⁴⁶ “Aspiramos todos a la felicidad porque, en tanto que bien *absoluto*, pertenece a la estructura misma de la condición humana. Pero aspirar no es lo mismo que ‘buscar’ y, todavía menos, que ‘conquistar’, ni fuera ni dentro de nosotros mismos. La felicidad, en la modesta medida en que aquí nos es accesible, es un *don*, el don de la paz interior, espiritual, de la conciliación o re-conciliación con todo y con todos y, para empezar y terminar, con nosotros mismos” (*Ibid.*, 720).

⁴⁷ “Pero de la misma manera que a la desesperación le corresponde la esperanza, y a la esperanza, la desesperación, a la angustia le corresponde una especie de confianza todavía no capaz de decirse a sí misma; una especie de fiducia primordial que, aun cuando en otro nivel antropológico, es, como la esperanza, eminentemente personal, confianza no en algo sino en alguien” (*Ibid.*, 726).

- José Luis L. Aranguren, *La crisis del catolicismo*, *Obras Completas*, 1, Trotta, Madrid, 1994, 683-787.
- José Luis L. Aranguren, *El protestantismo y la moral*, *Obras Completas*, 2, Trotta, Madrid, 1994, 23-157.
- José Luis L. Aranguren, *Ética*, *Obras Completas*, Trotta, Madrid, 2, 1994, 159-502.
- José Luis L. Aranguren, *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, *Obras Completas*, 2, Trotta, Madrid, 673-752.
- José Luis L. Aranguren, *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, *Obras Completas*, 3, Trotta, Madrid, 1995, 323-452.
- José Luis L. Aranguren, *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, *Obras Completas*, 3, Trotta, Madrid, 1995, 453-580.
- José Luis L. Aranguren, *Ávila de Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, *Obras Completas*, Trotta, Madrid, 6, 1997, 615-655.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos, Madrid (Reimpresión de la 1ª edición de 1959).
- Feliciano Blázquez, José Luis L. Aranguren. *Medio siglo de la Historia de España*, Ethos, Madrid, 1994.
- Enrique Bonete, *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Tecnos, Madrid, 1989.
- Enrique Bonete, “El pensamiento ético-moral de José Luis L. Aranguren”, en Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés, Margarita M. Valdés (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2009, 463-479.
- Helio Carpintero, “La visión de un moralista: José Luis Aranguren”, en *Cinco aventuras españolas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, 109-154.
- Jesús Conill, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.
- Adela Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986.
- Adela Cortina, “Una ética estructuralista del carácter y la felicidad”, *Isegoría*, nº 15 (1997), 93-107.
- Adela Cortina, *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid, 2001.
- Adela Cortina, “Ciudadanía democrática: ética, política y religión”, *Isegoría*, nº 44 (2011), 13-55.
- Paolo Flores d’Arcais, “Once tesis contra Habermas”, *Claves de razón práctica*, nº 179, 56-61
- Manuel Fraijó, “Del catolicismo al cristianismo. Reflexión sobre el itinerario religioso de José Luis L. Aranguren”, en *A vueltas con la religión*, Verbo Divino, Estella, 1998, 387-420.
- José M^a García Gómez-Heras, *Ética y hermenéutica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

- Antonio García Santesmases (ed.), *La izquierda, el poder y otros ensayos*. José Luis L. Aranguren, Trotta, Madrid, 2005.
- Juan González-Anleo, *Catolicismo nacional. Nostalgia y crisis*, Paulinas, Madrid, 1975.
- Carlos Gómez (ed.), José Luis L. Aranguren. *Filosofía y vida intelectual. Textos Fundamentales*, Trotta, Madrid, 2010.
- Carlos Gómez y Javier Muguerza (eds.), *La aventura de la moralidad*, Alianza, Madrid, 2007.
- Jürgen Habermas, “Creer y saber”, en *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2002, 129-146.
- Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Jürgen Habermas, “La voz pública de la religión. Respuesta a Flores d’Arcais”, *Claves de razón práctica*, nº 180 (2008), 4-7.
- Jürgen Habermas, “La conciencia de lo que nos falta”, en J. Habermas, M. Reeder y J. Schmidt (eds.), *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Paidós, Barcelona, 53-78.
- Jürgen Habermas, “Von den Weltbildern zur Lebenswelt”, *Philosophische Texte*, Suhrkamp, Frankfurt, Bd. 5, 203-270.
- Carmen Herrando, *José Luis L. Aranguren*, Sinergia, Madrid, 2006.
- Isegoría*, nº 15, “Adiós a Aranguren”, 1997.
- Pedro Laín, *La espera y la esperanza*, Revista de Occidente, Madrid, 1962, 3ª ed.
- Pedro Laín, *¿Qué es el hombre?*, Nobel, Oviedo, 1999.
- Eduardo López Aranguren, Javier Muguerza y José M^a Valverde, *Retrato de José Luis L. Aranguren*, Galaxia Gutenberg, Madrid, 1993.
- Julián Marías, *Tratado de lo mejor*, Alianza, Madrid, 1995.
- Javier Muguerza, “El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea”, en *Del sentido a la realidad*, Trotta, Madrid, 1995, 19-31.
- Javier Muguerza, “Los puntos suspensivos”, *ABC*, 18 de abril de 1996.
- Javier Muguerza, “Del aprendizaje al magisterio de la insumisión. (Conversación con José Luis L. Aranguren)”, *Isegoría*, nº 15, 1997, 55-91.
- Martha C. Nussbaum, *La fragilidad del bien*, Visor, Madrid, 1995.
- Baltasar Porcel, “Aranguren heterodoxo (1)”, *Destino*, nº 2032 (1976).
- Jean Jacques Rousseau, *Del contrato social*, Alianza, Madrid, 1980.
- Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 2007.
- Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.