

## ARANGUREN Y LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA MORAL: ÉTICA DE LA ALIEDAD

Joan Carles Rincón i Verdera

**RESUMEN.** Aranguren, en su filosofía moral, diferencia, aunque no separa, entre una *moral personal* (en la que encontramos como principales elementos la moral como estructura, la moral como contenido y la moral como actitud), y una *moral político-social*. Entiende el profesor Aranguren que si la ética personal se cerrara sobre sí misma se truncaría la unidad del hecho moral, de la moralidad, por ello la ética personal es inseparable de la ética social a la cual debe abrirse. Precisamente por ello, el profesor Aranguren, a través de su ética social, de su ética cívica o *ética de la aliedad*, pondrá las bases para la construcción de un Estado de justicia y los fundamentos para la materialización de la democracia como moral. Para ello, alejándose de idealismos y abstracciones, se situará en el plano de la realidad sociopolítica, en el plano de las estructuras políticas reales con todos sus condicionamientos (organización, configuración y funcionamiento del poder), optando por unos planteamientos claramente sociológicos y comprometidos que no se quedarán en el momento descriptivo, sino que conjugarán y articularán la teoría con la práctica, encaminándose hacia una teoría crítica de la sociedad, en la que la ética aparecerá inscrita en las mismas estructuras jurídicas y administrativas del Estado, es decir, institucionalizada, sirviendo en la práctica para la modificación de las actitudes políticas. Se trata, por lo tanto, de la configuración de un verdadero Estado ético, no solamente de derecho, sino de justicia, en el que los hombres, ciudadanos morales, consigan ser mejores, más justos, aun sin proponérselo, pero nunca en contra de su voluntad.

**SUMMARY.** Aranguren, in his moral philosophy, distinguishes between, but doesn't separate, *personal moral* (in which we find moral as a structure, moral as a content and moral as an attitude, as the main elements), and *political-social moral*. Professor Aranguren believes that if personal ethic closes over itself, the unity of morality would be truncated; thus, personal ethics cannot be separated from social ethics, to which it must be open. That's exactly why Professor Aranguren makes use of his social ethics to set up the basis for the construction of a State of justice and the foundations for the materialization of democracy as moral. To achieve it, Professor Aranguren, moving away from idealism and abstractions, will consider the context of social-political reality, i.e., the context of very political structures with all their factors (organization, configuration and dynamics of power). He will opt for a clearly sociological and committed -rather than descriptive- viewpoint, that will try to conjugate and articulate theory with practice, to end up with a critical theory of society. In the context of this theory, ethics will be included as a part of the legal and administrative structures of the State, that is, institutionalized, helping in practice to modify political attitudes. Finally, the objective is the configuration of a true ethical State, not only of rights, but also of justice, in which people, moral citizens, become better, more just, despite the fact that they don't intend to, but never against their will.

## 1. EL PUNTO DE PARTIDA: LA REALIDAD POLÍTICA

En Aranguren la obra básica que marca el paso de una ética personal a una ética social es *Ética y Política*.<sup>1</sup> Ahora bien, cuando Aranguren la escribió lo hizo sin la pretensión de elaborar un tratado de ética social o una ética de la política. Lo que perseguía era evidenciar y hacer patente el problema principal de la relación entre la ética y la política, así como el estudio de los planos o niveles de moralización de la política. Por lo tanto, el enfoque de la obra viene caracterizado por la importancia que, sin merma de la relevancia de la realidad y la fuerza de la instancia moral, se da a sus condicionamientos, además de primar la perspectiva social sobre la individual. Nos encontramos, consecuentemente, ante un trabajo realista porque Aranguren refuta el idealismo de la ética social y política clásica y con ello, rechaza también, la concepción tradicional del derecho natural. Éste, nos dirá Aranguren, no puede fundamentar una ética social, por ser excesivamente abstracto e idealista y por estar alejado de la historia, del historicismo y de las circunstancias socio-culturales que lo posibilitan: "*La verdad a que apunta el derecho natural, la verdad jurídico-política, la verdad de la justicia, es una verdad histórica, ligada a situaciones concretas, condicionada por factores económico-sociales, y nunca "dada" en el sentido de intemporalmente disponible. Un derecho natural concebido como ordo ya trazado, que no procedería sino contemplar, aceptar y realizar, prohíbe la auténtica actitud ética, que es de inconformidad y de búsqueda de una justicia dinámica, histórica, inventada y establecida por el hombre en un largo, en un inacabable proceso.*"<sup>2</sup> Si la concepción tradicional del derecho natural no sirve, nos dice Aranguren, será preciso ir a buscar un concepto funcional del derecho natural, moderno, adaptado a los cambios socio-culturales y encaminado al "[...] reconocimiento jurídico de todos los derechos "naturales" para todos los pueblos [...] Porque la lucha por el derecho en que, en definitiva, consiste, como función, el derecho natural, no es sólo lucha por un derecho positivo nacional, sino también por un derecho positivo internacional o universal, para que encarnen ambos, cada vez más, valores éticos, y realicen la aspiración humana [...] de la justicia sobre la tierra."<sup>3</sup> Ésta es la única manera de dar el definitivo impulso en pro de la justicia, de la búsqueda de la verdad moral, de la atención vigilante, de la lucha por el derecho como tarea concreta, en definitiva, la moral como actitud ética y crítica.

---

<sup>1</sup> *Ética y Política*, Madrid, Guadarrama, 1963. Creo que es mejor dejar claro desde el principio que esta obra es, más que una ética social, una ética en función de la política, ya que ésta es el objeto central de la obra y como tal, tan sólo una parte de lo social. De hecho, podemos afirmar que toda la obra es un libro de práctica política, más que de teoría política. Para desarrollar una verdadera ética social habrá que recurrir a obras como *La juventud europea y otros ensayos*, Barcelona, Seix Barral, 1961; *Lo que sabemos de moral*, Madrid, Gregorio del Toro, 1967; *El marxismo como moral*, Madrid, Alianza, 1968; *Juventud, Universidad y Sociedad*, Caracas, Fundación Eugenio Mendoza, 1971; *Erotismo y liberación de la mujer*, Barcelona, Ariel, 1972; *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid, Taurus, 1973; *La cruz de la monarquía española*, Madrid, Taurus, 1974; *Entre España y América*, Barcelona, Península, 1974; *La democracia establecida: Una crítica intelectual*, Madrid, Taurus, 1979; *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, Madrid, Taurus, 1982; *España: una meditación política*, Barcelona, Ariel, 1983; *Propuestas morales*, Madrid, Tecnos, 1983; *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Madrid, Tecnos, 1987; *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Madrid, Tecnos, 1988; *La vejez como autorrealización personal y social*, Madrid, I.N.S.S., 1992, etc., que son el complemento y desarrollo de los temas tratados en *Ética y Política*.

<sup>2</sup> *Ética y Política*, op. cit., pp. 39.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 49 y 50.

Por otra parte, sigue diciéndonos el profesor Aranguren, la sociología, como estudio descriptivo de la sociedad, no puede prescindir de la sociedad política. La sociedad y el Estado no pueden ser estudiados como dos organismos independientes el uno del otro, y analizados, por dos ciencias diferentes: la ciencia política y la ciencia sociológica. No cabe la menor duda que ambas ciencias pueden y deben ser independientes la una de la otra, sin embargo, deben colaborar entre sí y aceptar, como comunes, conceptos y métodos. Ahora bien, por ciencia de la política se pueden entender dos cosas diferentes, según el aspecto que investiguen: 1) si investiga el comportamiento político tendrá una orientación psicológica; y 2) si investiga las estructuras políticas tendrá una orientación sociológica. Para Aranguren, en este estudio, es mucho más interesante el aspecto sociológico, es decir, el análisis de las estructuras reales, las fuerzas en presencia, así como las posibilidades que ellas ofrecen, los grupos de presión o interés y su carácter dinámico o inerte. De otro lado, si bien la sociología, el derecho, las estructuras económicas y la antropología cultural, son ciencias que condicionan ampliamente la realidad política, Aranguren sabe perfectamente que, muy por encima de estos condicionamientos, la realidad está configurada por la estructura y el funcionamiento del poder,<sup>4</sup> es decir, por la fuerzas políticas reales, las estructuras internas que están por debajo de las apariencias formales, jurídicas o institucionales. Ahora bien, un planteamiento de esta magnitud no puede llevarse a cabo sólo aséptica, neutral y descriptivamente, como mera y simple descripción de la realidad política, de su estructura y de su funcionamiento. Es ineliminable la interacción de la teoría y la praxis de la política (Teoría Crítica de la Sociedad). La imparcialidad de la ciencia política es imposible: *"La ciencia política no puede ser una disciplina teórica, una tipología neutral, porque toda teoría es ya en sí una toma de posición, una actitud e incluso una "acción", sustentada por un êthos y expresiva de él. Esto que es cierto en general, lo es en particular para una zona tan poco aséptica como es la política."*<sup>5</sup>

Aranguren aboga, pues, por una ética más bien técnica, inscrita en las estructuras jurídico-administrativas, es decir, institucionalizada y que sirva para modificar las actitudes políticas: *"El plano de la constitución de una ética social, no pura, sino ético-técnica, inscrita en las estructuras jurídico-administrativas, es decir, institucionalizada. Una ética que por poner el acento más en el resultado que en la intención, puede ser llamada neoutilitarista. Aquí el Estado se convierte en un Estado ético, en Estado, no simplemente de derecho, como el liberal, sino de justicia."*<sup>6</sup> El objetivo de una ética de estas características, de una ética tal y como la entiende Aranguren, es decir, de una ética en función de la política, no es otro que el de la construcción de un Estado ético o de justicia, en el que la moral esté institucionalizada, de tal forma que los hombres consigan ser mejores aun sin ellos pretenderlo,<sup>7</sup> *"[...] pero nunca contra su voluntad [...] La ética social, así entendida, operaría sobre los condicionamientos biológicos, psíquicos y psicosociales, sociológicos, económicos y políticos de la moral, para conseguir así, indi-*

<sup>4</sup> Ver "La ética política" en RODRÍGUEZ, J.M., *Derecho y ética*, Madrid, Tecnos, 1977, pp. 102 a 113.

<sup>5</sup> *Ética y Política*, op. cit., pp. 67.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 47 y 48.

<sup>7</sup> *Ética de la felicidad...*, op. cit., pp. 109.

*recta y eficazmente, que los hombres lleguen a ser éticamente mejores.*"<sup>8</sup> El problema real estriba en cómo se puede conseguir la construcción del Estado de justicia, pasar de la política a la ética, moralizar la política. La tarea no es fácil, implica muchos riesgos y dificultades y, lo que es más importante, supone tener siempre en cuenta que la construcción de un Estado de justicia conlleva, en mayor o menor medida, un cierto apartamiento de lo personal, perdiendo con ello un poco de nuestra libertad individual en pro de la libertad colectiva. Efectivamente, para Aranguren no se entiende una ética personal separada de la ética social y, a la inversa, no es posible una ética social que no parta de la ética personal. Por otro lado, la ética es irreducible a sociología y, ésta, para ser realmente útil, debería desembocar en una ética, es decir, ser *ética social*. Veamos todo ello en las siguientes líneas.

## 2. APERTURA DE LA ÉTICA PERSONAL A LA ÉTICA SOCIAL

La ética social en Aranguren o, como él la llama, la *ética de la aliedad*, tiene como punto de partida, como principal suplemento y desarrollo, la ética personal, porque la ética es, primariamente, personal, aunque, también es cierto, nos dice Aranguren, que la persona es mucho más social de lo que nos imaginamos y su moral personal, es ya, de partida, social.<sup>9</sup> Nuestro filósofo, por lo tanto, rehúsa radicalmente cualquier separación entre la ética individual y la ética social. Lo que hay siempre entre ambas éticas es un conflicto, un problema, sin embargo, ambas se necesitan mutuamente, es del todo imposible separarlas. La ética personal, consecuentemente, debe abrirse necesariamente a la ética social. Lo que nunca puede suceder es que la ética social suprima o reemplace la ética personal. Efectivamente, el hombre, nos dice Aranguren, es constitutivamente social, lo mismo que es constitutivamente moral. El hombre vive en sociedad y, por lo tanto, con ella y de ella y, en particular, del grupo social de pertenencia, acogerá todo un conjunto de valoraciones, actitudes y comportamientos morales, estrechamente relacionados con la realidad o situación sociocultural que le envuelve.<sup>10</sup> Lo normal es que el hombre corriente acepte sin mayores complicaciones todas estas valoraciones, actitudes y comportamientos sociales.

La posición abiertamente disidente de Aranguren reside en el hecho de entender y no aceptar de ninguna de las maneras que la fuerza moral sobre las valoraciones morales que el hombre recibe de la sociedad o de su grupo social de pertenencia, tengan su origen, única y exclusivamente, en la presión social: "[...] a esto agrega el sociologismo que la fuerza moral de estas valoraciones procede, pura y simplemente, de la presión social [...] Durkheim acometió, de una manera sistemática, la tarea de reducir la moral (así como la religión) a la sociología. La sociedad impone al individuo tanto sus costumbres como sus creencias. El supuesto [...] de esta teoría es la hipótesis de una "conciencia colectiva", realidad distinta de los individuos, anterior y superior a ellos, que

<sup>8</sup> *Ética y Política*, op. cit., pp. 26 y 27.

<sup>9</sup> *Ética de la felicidad...*, op. cit., pp. 105 y 106.

<sup>10</sup> Para completar estos aspectos recurrir a "Moral y Sociedad en el Siglo XIX" en *Historia Social de España. Siglo XIX*, Madrid, Guadiana, 1972, pp. 87 a 98, en particular la pp. 89.

se apodera de las conciencias de éstos. Según Durkheim, el "hecho moral" es, pura y simplemente, un "hecho social", es decir, una manera de proceder susceptible de ejercer sobre el individuo una *contrainte* exterior. Pues, en efecto, todos los hechos sociales son *data*, no productos de nuestra voluntad, sino al revés, determinantes de ella, o sea [...] moldes en los que somos forzados a vaciar nuestras acciones."<sup>11</sup> La presión social, aun siendo un condicionante muy fuerte, jamás puede anular la moral, la cual surge de la vida personal. Desde este posicionamiento, es lógico entender que Aranguren rechace de lleno cualquier modo de sociologismo (en particular los intentos de Durkheim o Lévi-Bruhl). El hombre, como dice Zubiri, es una realidad debitoria, y es precisamente por ello que la sociedad puede imponer deberes al hombre, sin embargo, es éste, en última instancia, quien debe asumírselos libre y personalmente, como tales: "El hombre [...] es siempre personalmente responsable de su vida y no puede transferir esta responsabilidad a la sociedad [...] porque, por fuerte que sea la presión social, el hombre puede siempre rebelarse contra ella [...] y aun cuando no lo haga, el ajustamiento, la justificación de sus actos, tiene que ser cumplida por él mismo y juzgada por su propia conciencia."<sup>12</sup> Si no fuera así, es decir, si de lo que se tratase es de recibir pasivamente una moral, difícilmente podríamos hablar de moral. La moral consiste en que el hombre se haga a sí mismo, elabore (que-haga) su propia y unitaria personalidad moral, en y con las cosas, en y con la sociedad, en y con los hombres, y ello implica, sin embargo, una plena independencia de la moral personal respecto de la sociedad. El propio Aranguren se formula esta pregunta: "¿cuál debe ser entonces la actitud del moralista con respecto a la "ciencia de las costumbres?"<sup>13</sup> Estar abierto y aceptar los datos de la sociología, en particular de la sociología de la moral, para el estudio de las morales concretas y vividas, es decir, aceptar los materiales empíricos que la sociología le proporcione, sin caer nunca en la equivocación de entender que lo social se erige en la principal fuente de la moral, ya que lo social tan sólo es su posible vehículo.

Ya hemos visto que la ética no es reducible a la sociología. Aranguren, sin embargo, va aún más lejos y entiende la sociología como una ética social o, lo que es lo mismo, considera que la sociología desarrolla al máximo sus potencialidades cuando desemboca en una Ética:<sup>14</sup> "Pero no solamente el "hecho moral" es peculiarmente humano, sino también el "hecho social". Quizás Ortega ha hecho ver esto último con más claridad que nadie. El fenómeno social nada tiene que ver con las llamadas "sociedades animales". Su sujeto es impersonal, "nadie determinado", "la gente", pero no existe, de ningún modo, una "alma colectiva" o una "conciencia colectiva". Al contrario, como dice Ortega con frase poderosamente expresiva, "la sociedad es la gran desalmada" [...] El "hecho moral" [...] lejos de ser reducible al "hecho social", casi es su contrario, y segundo, que el "hecho social" es también exclusivamente humano."<sup>15</sup> No se queda aquí Aranguren en su demostración de que la sociología debe desembocar en ética, sino que

<sup>11</sup> *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, pp. 39.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 42.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 41.

<sup>14</sup> Ver a este respecto de Bonete Perales, "La sociología como ética de la responsabilidad" en VARIOS, *Ética día tras día*, Madrid, Trotta, 1991, pp. 53, 54 y 66.

<sup>15</sup> *Ética*, op. cit., pp. 41.

sigue diciéndonos: *"La sociología, por muy atendida a la realidad humana que quiera estar, y justamente por eso, por estar atendida a la realidad humana, no puede dejar de ser, explícita o implícitamente, ética [...] ¿Es constitutivamente moral la realidad social?...* Estudiar los procesos sociales, es, en fin de cuentas, estudiar acciones humanas y, en tanto que humanas, morales [...] "lo moral" recubre y penetra enteramente "lo humano" [...] La sociología "repite" en el plano del conocimiento esta dirección de la realidad [justificar modos de convivencia adoptados antes simplemente por tradición]. Pero con ello es evidente que crece, tanto en la realidad social como en la ciencia de la realidad social, la carga de eticidad, y por otra parte, atendemos el "fin" de la sociedad. El hombre se asocia no simplemente por "naturaleza", sino [...] "para vivir bien", es decir [...] con un fin moral. Y, justamente porque el hombre es, por necesidad, moral [...] es por lo que es social. La sociología se funda, pues, en la ética (como la realidad social en la realidad moral) y revierte a ella [...] Una sociología completa tiene que desembocar en ética social. Y si se cierra a sí misma esta puerta, es unilateral e insuficiente".<sup>16</sup>

Ya hemos visto que la ética personal es indisociable de la ética social y viceversa, la ética social no se comprende sin la ética personal. También hemos llegado a la conclusión que una verdadera Sociología debe fundamentarse en la Ética, revertir en ella y ser, por lo tanto, Ética social. Veamos ahora, desde un punto de vista positivo, en qué consiste la dimensión social de la Ética. Lo haremos recurriendo al Principio genético-histórico,<sup>17</sup> del que entresacamos dos conclusiones:

1) Lo que cada uno hace de su vida, de él mismo, lo hace, lejos de toda abstracción, en el marco de una situación concreta y real. Esta situación concreta y real es básicamente situación y realidad social.

2) Al hacer nuestra vida (bien o mal) nos hacemos copartícipes y corresponsables de las vidas de los demás. Por la misma regla, el resto de las personas que nos rodean son corresponsables de nuestra vida. Todos formamos una unidad solidariamente ética encaminada a evitar la alienación del prójimo (de este segundo punto se desprende abiertamente que el individualismo ético para Aranguren es pura irrealdad o abstracción, una falacia).

Así pues, nos encontramos con dos vertientes complementarias y no disociadas, hasta tal punto que Aranguren ha podido llegar a decir, de una parte que: *"Moral y Sociedad", bien consideradas las cosas, creo yo que es casi un pleonismo, es una semitautología, porque toda moral, en realidad, es una moral social. Incluso el individualismo, en caso de que lo tengamos, se inscribe siempre en el marco de una moral establecida, la que quiera que sea.*"<sup>18</sup> Y, de otro lado, nos asegurará que la dimensión personal es intrínseca a aquélla, a la moral social. La moral personal, aun en el caso más extremo, que consistiría en el utópico caso de un Estado perfectamente socializado éticamente, es del todo ineliminable. Tanto las normas como los modelos de comportamiento y de existencia, en base a las cuales decidimos desarrollar nuestras vidas, deben ser libremente aceptadas por cada uno de nosotros para que el acto y la vida sean mora-

<sup>16</sup> Ibidem, pp. 295 y 296.

<sup>17</sup> Ibidem, pp. 31 a 38.

<sup>18</sup> "Historia social de España" en *Historia social de España*. Siglo XX, Guadiana, Madrid, 1972, pp. 87.

les. Ello quiere decir que deben pasar, previamente, por nuestra conciencia moral, quien, en última instancia, las catalogará como deberes. Una vez que ello ha sucedido y las hacemos nuestras, incorporándolas a nosotros mismos a través de los hábitos, puede decirse, que nos hacemos responsables de ellas. De esta manera, "[...] vemos, pues, que proyectos y actos, quehacer de cada instante y quehacer de la vida, conciencia y responsabilidad, deber y virtud, y, asimismo [...] perfección y amor conciernen inmediata y primariamente a las únicas personas realmente existentes, las individuales."<sup>19</sup> En definitiva podemos decir que la cultura y la sociedad no nos dan hecha nuestra conducta. Nos dan elementos socio-culturales con los cuales hacer nuestras vidas, llevar a buen o mal puerto nuestros proyectos existenciales, el desarrollo de nuestra vocación.

Por lo tanto, en Aranguren, habría que hablar de moral como el perfecto, aunque no exento de dificultades, equilibrio entre lo personal y lo social. No podemos establecer una línea de separación entre ambas perspectivas de la moral porque la zona fronteriza es muy estrecha y, en ocasiones, confusa. La moral en Aranguren será, tanto por su origen, como por sus contenidos y por sus metas, eminentemente social, pero, en tanto que la última palabra, la elección, aceptación, sumisión, renunciación, o como queramos llamarle, de las normas o valores sociales y culturales, depende única y exclusivamente del sujeto moral individual, del hombre que ha de desarrollar su propia vida con los otros hombres y con las cosas, haciéndose responsable de ella, es por lo que, por su fundamentación, la moral será personal. Si antes hemos visto que Aranguren rechazaba cualquier forma de sociologismo, ahora podemos decir también, que se aleja de cualquier forma de individualismo. Aranguren huye 1) del individualismo que no tiene en cuenta las repercusiones sociales de la moral individual y la influencia que la sociedad tiene sobre los individuos; y 2) del sociologismo que desatiende la vertiente personal que hay en toda acción moral. Aranguren, escapa, por lo tanto, de los extremismos y de los reduccionismos morales.

### 3. MODOS DE RELACIONAR LA ÉTICA Y LA POLÍTICA

Para empezar es preciso preguntarse sí, realmente, es posible relacionar la una y la otra. Para Aranguren la relación entre la ética y la política es posible, sin embargo, habrá que abordarla desde su intrínseca problematicidad. La idea de la ética en Aranguren es, básicamente, negativa y crítica: no se trata de un orden dado de una vez por todas, sino todo lo contrario, es algo buscado, una exigencia, una demanda, una actitud y una inquietud moral, la sed de justicia. De otro lado, la idea de la política es la de una realidad, temáticamente descubierta y estudiada por la sociología y la ciencia política, eminentemente positiva que está dada dinámicamente, y constituida por un juego de fuerzas, el poder político y sus condicionamientos sociales. La contraposición de estos dos planos: 1) el de lo que es puro *advenimiento* moral, a través de la historia, pretensión de un orden dinámico, y sometido, por tanto, a incesante auto-revisión; y 2) el de una realidad fáctica y desnuda, aunque con frecuencia tapada por fachadas jurídicas y retóricas, es muy complejo, por lo que intentar relacionar inmediatamente uno y otro plano, en una

<sup>19</sup> *Ética y Política*, op. cit., pp. 21.

ética política que prescriba, en dirección única, desde la ética a la política, es eludir la problemática que se manifiesta entre ambos planos. Veamos, siguiendo a Aranguren, las diferentes posturas que abordan la tensión entre la actitud ética y la actitud política:

1) REALISMO POLÍTICO. El realismo en política entiende la moral como un irrealismo cuya intromisión en la política no puede ser más que perturbador. El ámbito apropiado de lo ético es el privado. En el público no tiene nada que hacer. Lo moral y lo político son incompatibles y, por tanto, a quien ha de actuar en política le es forzoso prescindir de la moral.<sup>20</sup> Con ello, el realismo político quiere suprimir toda problemática moral en el ámbito de la política, aspecto inconsecuente por limitado, imposible e irrealista, nos dice Aranguren. Se tiende a pensar, sin llegar a la radicalidad, que la moral no tiene nada que hacer en política, con lo que el problema desaparece. Una actitud tal, frecuentemente, conduce al uso de una doble moral: 1) para la vida y las relaciones privadas; y 2) para la política y las relaciones públicas.<sup>21</sup> El error básico en el que cae el realismo político es la separación de las esferas privada y política, dando lugar a una escisión antropológica difícilmente justificable. Por ello si el realismo es consecuente debe eliminar la moral de la vida privada y de la pública. Pero la moral en sí es ineliminable y la conciencia, “[...] un huesped muy enojoso que levanta su voz para aguar la fiesta.”<sup>22</sup> El realismo cae en una utopía amoralista. La moral es ineliminable, si no se cuenta con ella se cae en una falta de sentido realista, nos dice Aranguren.

2) BURGUESÍA Y ANARCOSINDICALISMO. Aquí se parte del mismo supuesto de incompatibilidad entre la ética y la política, optándose, sin embargo, por una repulsa de la política. Se busca la destrucción o reducción del Estado a un mínimo, así como la abstención o limitación, en cuanto sea posible, de la participación en la actividad política.

La actitud burguesa, desde el principio ha sido siempre más económica que política, incluso adoptará primero el liberalismo económico que el liberalismo político. Sólo se abrirá al plano político en el período previo a la revolución, pero una vez conseguida la revolución, la burguesía volverá al primado de lo económico sobre lo político. Lo verdaderamente importante para el burgués es la libertad individual y la reducción del aparato estatal a un mínimo. El Estado acabará por concebirse (Locke), como una sociedad de responsabilidad limitada que desempeñará el papel de Estado-gendarme. Ser un Estado-gendarme en tiempos de tranquilidad, nos dice Aranguren, es óptimo para la burguesía, sin embargo, en pleno siglo XIX, cuando las cosas se complican y estallan los conflictos sociales, tomar parte activa en el juego político se convierte en una tarea sucia que el ciudadano burgués repudia y rechaza porque con ello mancillaría su saneada moralidad burguesa, con lo cual se aísla en su privacidad, repudiando totalmente el juego político y empleando a los políticos como sacrificadores profesionales de su conciencia.<sup>23</sup> Dos equivocaciones se desprenden de la actitud burguesa, nos dirá Aranguren: 1) el hombre no puede desprenderse a voluntad de su dimensión política; y 2) pensar que se puede preservar mejor la pureza moral en la vida privada que en la vida pública.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Ibidem, pp. 76.

<sup>21</sup> Ibidem, pp. 89.

<sup>22</sup> Ibidem, pp. 94 y 95.

<sup>23</sup> Ibidem, pp. 99 a 102.

<sup>24</sup> Ibidem, pp. 106 y 107.

Para el anarcosindicalista toda política es burguesa: política de una clase social no proletaria, obstáculo para el verdadero socialismo, el revolucionario. Se trata de conseguir que desaparezca el poder del hombre sobre el hombre. El Estado y el capitalismo son el gran escollo para que se consiga su objetivo: la instauración del libertarismo como orden social perfecto. Consiguiendo eliminar aquéllos se conseguirá que prevalezca la bondad natural del hombre, permitiendo el resurgimiento de las virtudes de la clase trabajadora. Se dan dos métodos para la consecución de tal finalidad: 1) la acción directa, sobre todo con el terrorismo; y 2) la retracción total de la política para concentrarse en la lucha radical (sindicatos como instrumentos de liberación). Respecto al *anarquismo terrorista* Aranguren observa que: “[...] *Es curiosa la contradicción que se presenta [en él], entre la violencia de sus métodos y el carácter idílico, paradisíaco del fin a que aquéllos se enderezan.*”<sup>25</sup> Es bien cierto que toda la historia del movimiento anarquista presenta esta paradoja, por un lado, la hermandad de todos los hombres y, por otro, el uso de medios violentos. Sin embargo, esta contradicción, como bien ve el profesor Fullat, es más aparente que real, ya que: “[...] *acción terrorista y palabra generosa no se colocan en el mismo plano. Esta segunda [fraternidad] apunta a la teología mientras que la primera [violencia] concreta el método.*”<sup>26</sup>

3) LUTERANOS Y EXISTENCIALISTAS. La forma de vivir la imposibilidad es lo trágico porque el hombre se ve solicitado a la vez por la exigencia moral y por la inevitabilidad política. No puede satisfacer a la una y a la otra, sin embargo, tampoco puede preferir ni prescindir. Lo ético es vivido en la política como imposibilidad trágica ya que están condenados a 1) la inhabilidad y al fracaso político por intentar responder a la demanda moral; y 2) condenados moralmente porque entrando en el juego político ya se entra en la inmoralidad.

Para Lutero el hombre está rigurosamente sometido a la Ley de Dios, a los Mandamientos y, en particular, a la nueva Ley. Ahora bien, la Ley y la moral de Cristo son imposibles de guardar. La condición del cristiano-luterano es trágica, ya que está sometido a una ética de la posibilidad imposible. La moral cristiano-luterana asume una significación escatológica, de extrema exigencia y de suscitación de una insuperable mala conciencia que será la destructora de todo fariseísmo pelagiano y de su pretendido cumplimiento de la ley. La moral cristiano-luterana, tanto para la vida privada, como para la pública, es la meta que no se puede alcanzar y, sin embargo, es la meta que el cristiano-luterano se propone, entrándose, con ello, en una existencia trágica. El político cristiano-luterano también se encuentra en esa imposibilidad trágica de ajustamiento a los preceptos de la moral cristiana: repulsa de la justificación por las obras. El político, en función de esta concepción, en cuanto reflexiona sobre su postura y sobre su conducta, se encuentra en tensión conflictiva con él mismo y con su conciencia, ya que es sabedor que, independientemente de lo que haga, se encontrará en falta moral. Pese a ello, es un imperativo moral liberarse de esta posición conflictiva y, consecuentemente, lograr la tranquilidad de conciencia.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Ibidem, pp. 104.

<sup>26</sup> FULLAT, O., *Filosofías de la Educación. Paideia*, Barcelona, CEAC, 1992, pp. 247.

<sup>27</sup> *Ética y Política*, op. cit., pp. 112 y 113.

La moral existencial es una moral de la autenticidad, pero también, por la otra cara, lo es de la ambigüedad. Y lo es desde el momento en que el hombre no es enteramente bien o mal, no es de una sola pieza, sino que en mayor o menor grado siempre es una y otra cosa a la vez. La verdadera autenticidad es la que se acepta en su ambigüedad y que consiste en vivir plenamente esta condición equívoca, humana, no perfecta, esta condición de conciencia desgraciada, el saberse pecador sin posibilidad de perdón ya que si no existe Dios tampoco existe quien les pueda perdonar. De otro lado, no hay que olvidar que el existencialismo no otorga un reglamento moral diferente a la política del que aplica al plano ético-personal.

La cuarta postura es la que defiende el profesor Aranguren. En ella también se da una alta temperatura anímica en la forma de vivir la tensión-problematicidad, sin embargo, el supuesto no es la imposibilidad, sino la problematicidad constitutiva de la relación entre la ética y la política.<sup>28</sup> Se da un sentido dramático ya que la relación entre la moralidad política y la moralidad privada es problemática, ardua y siempre cuestionable. La auténtica moral es lucha por la moral, tensión permanente y autocrítica implacable. La relación entre la ética y la política, en cuanto constitutivamente problemática, sólo puede ser vivida, de un modo genuino, *dramáticamente*.<sup>29</sup> Aranguren pone en evidencia esta constitutiva problematicidad desde tres perspectivas:

1) LA LUCHA MORAL Y POLÍTICA. La materialización de la posibilidad de moralización de la política es dramática, lo ético y lo político, su aprehensión, es siempre problemática, en estado de tensión, puesta, por supuesto, en el plano de la realidad moral. La vida moral se entiende como una lucha moral constante y no como una instalación en un estatus de perfección. La vida moral es drama y los destinos nunca están repartidos de antemano: no se es bueno o malo desde el principio, sino que unos y otros se van haciendo a lo largo de la vida. Por ello no se puede juzgar a nadie, porque siempre es demasiado pronto para juzgar y condenar o juzgar y absolver.

2) LA RELACIÓN DE LA MORAL CON LAS SITUACIONES EXTREMAS. Es, nos dice Aranguren, en el drama de la existencia donde está la verdad moral y la siempre difícil posibilidad de moralización de la política.<sup>30</sup> Por otra parte, la condición dramática entre las relaciones de la moral y la conducta pública se ponen perfectamente de manifiesto, nos dice Aranguren, en las situaciones extremas. Se puede llevar a cabo una triple tipología a través de las situaciones:<sup>31</sup> 1) presuntamente injustas (el revolucionario terrorista); 2) presuntamente justas (los hombres del poder que emplean la violencia en favor del orden establecido); y 3) el grupo de los ambiguamente envilecidos que están sometidos a un régimen fundamentalmente injusto que acatan pasivamente y del que son cómplices.

3) LA TENTACIÓN DE LA ÉTICA SOCIOPOLÍTICA. Por último, en el ámbito sociopolítico, nos dice Aranguren, se tiende a pensar que lo importante es salvar a los

<sup>28</sup> Obsérvese que dentro de esta postura (la posible, pero problemática relación ética/política), también podría ser incluida toda la teoría de la justicia social de Rawls. Ver su obra básica RAWLS, J., *Teoría de la justicia*. Madrid, FCE, 1979

<sup>29</sup> *Ética y Política*, op. cit., pp. 78.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 124 y 125.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 125 a 129.

hombres, incluso contra su voluntad. Esto es muy peligroso. La propuesta de Aranguren pasa necesariamente por instaurar un Estado de justicia en el que los hombres sean cada vez más justos, sin embargo, es imposible hacerlo contra su voluntad, desmoralizándolos.<sup>32</sup> En la modernidad (y no menos en la postmodernidad) se quiere proporcionar a los hombres la salvación intramundana, incluso al precio de la libertad. El problema es que los hombres parecen estar de acuerdo en sostener y sustentar dicho pacto social. En general, salvo excepciones, los hombres prefieren la seguridad a la libertad, con lo cual queda poco espacio para la moralidad.<sup>33</sup> A tenor de esta aceptación del pacto social nadie está libre de complicidad con los regímenes totalitarios e injustos, aunque esta culpabilidad sea diferente según los individuos.

Una vez que hemos visto que es posible, aunque problemático, relacionar la ética con la política, vamos a ver los distintos modos de hacerlo. Aranguren destaca, básicamente, tres modos posibles (los tres modos, lejos de ser excluyentes, pueden combinarse y conjugarse):<sup>34</sup> 1) El individualista, que desde la ética personal accede a la política. Se trata de la moralización del Estado por medio de los individuos que lo constituyen: los ciudadanos (Ética de la Alteridad Individual); 2) El de los grupos sociales, que también tratan de moralizar el Estado, pero ya no se articula individualmente, sino por medio de los grupos sociales. Se accede, no desde la ética personal, sino desde la ética social: moralización del Estado y la política por medio de la propia sociedad o, al menos, por un determinado grupo social (Ética de la Alteridad Social); y 3) Moralización por el Estado o desde él. En este modo se invierte el sentido de la relación, ya no vamos desde la ética a la política, como en los casos anteriores, sino desde la política a la ética (Ética de la Aliedad). Vamos a desarrollar, lo más esquemáticamente posible, los dos primeros modos, para llegar a la definición del concepto ético-social central de Aranguren, el de la *Ética de la Aliedad*.

La ética individual es la concepción propia del liberalismo burgués que se fundamenta, tanto en el orden económico como en el político, en la creencia de la armonía preestablecida de los diferentes intereses individuales. El egoísmo racional debe conducir al buen ordenamiento social y constituir la única virtud social a partir de una serie de virtudes privadas como la laboriosidad, la buena administración, la industriiosidad, la honradez comercial, la previsión o el ahorro. Esta filosofía individualista no acepta que exista la injusticia social: víctimas y culpables del problema se identifican porque el sistema funciona perfectamente. La fundamentación teórica es la perfecta adecuación entre las prácticas privadas y el bienestar social. Se comprende que en esta filosofía el derecho se limitara a la preservación y protección legal de los intereses de clase. La ética de la alteridad individual que, según Aranguren, tiene su máximo exponente en la Ilustración, a través de la vía liberal de Montesquieu y de la vía democrática de Rousseau, persigue la moralización del Estado a partir o desde la persona, desde la moralidad individual y

---

<sup>32</sup> La desmoralización, personal o social, para Aranguren, es el sentimiento que el hombre tiene de que ha perdido el control de su situación, viviendo por inercia, arrastrado por fuerzas que le son ajenas y que no puede articular, en definitiva, el hombre no sabe a qué atenerse, pero no se angustia o desespera, sino que acepta la situación como coherente dentro de su lógica incoherencia, es decir, resignación ante la inseguridad y la inconsistencia. Ver *Ética de la felicidad...*, op. cit., pp. 111; y *Propuestas morales*, op. cit., pp. 103, 122 a 124 y 134.

<sup>33</sup> *Ética y Política*, op. cit., pp. 130.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 133 y 134.

desde el sentido y compromiso personal de la responsabilidad. Para Aranguren es insuficiente la ética política que defendieron estos ilustrados, sobre todo Rousseau, porque a la moralización política no se puede acceder desde la ética individual. Los individuos por sí solos son incapaces de asumir una plena actitud ético-política. Para que dicha moralización política pueda llevarse a buen puerto es preciso que haya: 1) una educación activa (no pasiva como propugnaba la Ilustración); 2) instituciones democráticas (democracia como moral); y 3) una organización supraindividual que esté por encima de los individuos y que sea capaz de encaminarlos hacia la democracia y la justicia. Las dos razones que apunta Aranguren sobre la insuficiencia de esta postura son: 1) no tener en cuenta los condicionamientos reales de la moral política;<sup>35</sup> y 2) los ciudadanos no pueden ser considerados como sujetos atomizados, sino que es necesario que estén organizados en verdadera democracia.<sup>36</sup>

Ya hemos visto que desde una ética individual no es posible llegar a la moralización del Estado, entre otras cosas porque mientras las voluntades de los ciudadanos permanezcan aisladas, separadas unas de las otras, atomizadas, no pueden organizarse en verdadera democracia. Es necesario su agrupamiento previo en sociedades intermedias (Partidos Políticos, Sindicatos, Comunidades, etc.),<sup>37</sup> que doten de conciencia y voluntad colectiva a los individuos. La actitud o virtud fundamental de la alteridad, de la relación interindividual de los ciudadanos es, junto con la libertad y la igualdad, la actitud o virtud de la justicia. Justicia en el sentido de voluntad de justicia y lucha personal por ella, en el del reconocimiento y respeto de la dignidad de las personas y de su libertad e igualdad esencial, así como de una subsistencia, un nivel de vida y un trabajo verdaderamente humano.<sup>38</sup> Esta voluntad de justicia y lucha personal por ella, la superación de la insuficiencia de la ética individual, se encuentra, para Aranguren, básicamente, en las aportaciones del marxismo (en menor medida en la ética social de Sartre). Se trata de la moralización de la política a partir o desde los grupos sociales. El marxismo, como ética social y praxis, como moralización del Estado a partir de la colectividad, buscará la moralización del Estado, pero no ya desde el individuo, sino desde la propia sociedad, es decir, desde las distintas clases sociales. Sostiene, como sabemos, que no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino al revés, que su ser social determina su conciencia. La verdadera actitud ético-social surge cuando se cobra conciencia de clase. Así pues, con el marxismo el individualismo ético desaparece y lo hace básicamente por dos motivos: 1) por la introducción del concepto de proletariado como clase; y 2) por la función de fuerza moral que se le asigna al partido comunista, que es el por-

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 143 a 145.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 177 a 180.

<sup>37</sup> Aranguren, frente al excesivo afán que la sociedad actual tiene por las asociaciones intermedias, reivindica la necesidad de acudir a las comunidades intermedias (cofradías, gremios, familia patriarcal, clubs de ocio, etc.), por lo que ellas tienen de espontaneidad e interpersonalidad. No es bueno que el hombre se limite a vivir en estructuras meramente jurídico-asociativas, en tanto que medios-instrumentos para conseguir unos fines. Abrirse a los grupos comunitarios, sí, pero no cerrarse en ellos, que sería un problema aún mayor que limitarnos a lo asociativo. Ver *Ética de la felicidad...*, op. cit., pp. 133 a 134.

<sup>38</sup> *Ética y Política*, op. cit., pp. 195 a 196. La justicia, para Aranguren, en una sociedad democrática, al igual que para Rawls, es la virtud fundamental, de la cual se derivan las restantes. Ver, por ejemplo, RAWLS, J., *Sobre las libertades*, Barcelona, ICE de la UAB, 1990; *Teoría de la justicia*, op. cit.

tador de la conciencia de clase del proletariado. El proletariado y el partido (sociedades parciales dentro de la sociedad global o nación), asumen un papel ético que los individuos separadamente jamás podrían representar.<sup>39</sup>

Pese a los aspectos positivos de las aportaciones marxistas (y también de las individualistas), Aranguren nos dirá, sin embargo, que: 1) la democracia, que la moralización del Estado de abajo-arriba, es siempre lucha constante por la democracia; 2) los grupos políticos minoritarios o, en su caso, la moralidad político-personal de los ciudadanos desempeña una función vital; y 3) la moralización del Estado desde abajo es insuficiente, entre otras cosas, porque nuestro tiempo, un tiempo postliberal y postmoderno, viene caracterizado por el hecho de que el hombre no se siente ser el Estado, ni se considera capaz de resolver por sí solo los problemas que le surgen o le son planteados.<sup>40</sup> Sucede lo contrario, se siente plenamente consciente e identificado con su impotencia. Por todo ello, al ser estas vías insuficientes, es preciso otra, la de moralizar el Estado desde arriba y, desde dicho Estado, es decir, la construcción de una eticidad político-social.

Efectivamente, la ética de la alteridad, aun siendo imprescindible para la construcción de la democracia y de la justicia social, se muestra claramente insuficiente. Una ética de la alteridad no basta para el establecimiento de un ordenamiento colectivo justo. Es preciso recurrir al plano de la ética de la aliedad, que es el plano de las estructuras político-sociales objetivas,<sup>41</sup> y que gira alrededor de la exigencia de una eticidad positiva, y no meramente restrictiva o negativa por parte del Estado. Se debe dar paso a una moralización desde y por el propio Estado, es decir, abrirse a la ética de la aliedad.<sup>42</sup> Sin embargo, hay dos aspectos que son requisitos indispensables y que jamás deben ser perdidos de vista:

1) El Estado debe constituirse en sujeto de eticidad, lo cual no quiere decir que se deba reducir toda moral a moral político-social, ni afirmar que el Estado es el único sujeto de la moralidad política. Se trata de dejar bien claro cuál es la dimensión político-social de la moral. La moral sólo puede ser plenamente realizada, en el plano colectivo, por el Estado.<sup>43</sup>

2) En el plano de la aliedad no se puede dar una eticidad pura (Aranguren no cae en el radicalismo hegeliano), pues lo moral, en cuanto moral, incumbe a la persona, individual o agrupadamente considerada, y sólo a ella. Cualquier otra cosa sería puro sociologismo.

Así pues, la fuente de la moral política debe ser el Estado y no los individuos o los colectivos. El verdadero punto de partida de la moralidad social es el propio Estado, ya que tanto los individuos como los colectivos se desenvuelven situacionalmente dentro de

<sup>39</sup> *Ética y Política*, op. cit., pp. 200.

<sup>40</sup> Ver "Des-identificación y anarquismo" en *Sobre imagen...*, op. cit. pp. 28 a 30, en concreto la 30, donde Aranguren pone de manifiesto que esta desidentificación "ciudadano-Estado" nos conduce hacia un nuevo anarquismo, no el del siglo pasado, sino anarquismo como modo de ser: "*El sistema colectivo libertario es, vuelve a ser, pero no ya sólo en el plano de la coordinación política, sino en todo los planos -y concebido antropológicamente como el sistema cultural, internalizadamente como modo de ser-, la utopía de nuestro tiempo.*"

<sup>41</sup> *Talante, juventud y moral*, op. cit., pp. 172.

<sup>42</sup> Ver "La vitalización de las estructuras éticas del plano de la aliedad mediante la moralización simultánea en los planos de la individualidad y la alteridad" en *Ibidem*, pp. 172 a 174.

<sup>43</sup> *Ética y Política*, op. cit., pp. 267 y 268.

un Estado. Las decisiones fundamentales para la sociedad han de tomarse *desde y por* el Estado, con la consiguiente toma de postura o posicionamiento. El Estado ya no puede ser éticamente neutral. No obstante, la moralización desde el Estado debe llevarse a cabo sin coerción, por medio del fomento y puesta en práctica de todas aquellas actividades que socialmente sean deseables y necesarias para la consecución de la finalidad última. Es, por lo tanto, al Estado, en tanto que sujeto de eticidad, a quien incumbe la dirección democrática de las fuerzas sociales. Ahora bien, en el plano de la aliedad, se pregunta Aranguren, ¿es posible organizar o institucionalizar la moral?<sup>44</sup> Sí, nos dirá, siempre y cuando el Estado, en tanto que Administración pública, asuma tareas éticas y las administrativas las convierta en funciones técnicas. El traspaso de la función moral a la Administración es siempre una tecnificación de la moral. Lógicamente, esta tecnificación de la moral tendrá múltiples condicionamientos: psicobiológicos, sociológicos, psicosociológicos y económicos. Desde esta perspectiva ¿cuáles serán los fines morales de la política? Se pueden reducir, básicamente, a dos:<sup>45</sup> 1) la justicia distributiva o social en cuanto a los bienes materiales e inmateriales, o sea, igualdad en cuanto al bienestar; y 2) la democracia como forma de gobierno, es decir, autonomía y libertad de la mayoría y de las minorías. Sin embargo, la democracia política por sí sola es insuficiente, es preciso que sea completada con una democracia socioeconómica y cultural para que sea plena. La democracia socioeconómica está estrechamente ligada a la justicia distributiva o social. Se trata de buscar alternativas a los modelos totalitarios, ya sean éstos comunistas o neocapitalistas. En la actualidad, nos dice Aranguren, estamos en una situación de *impasse*, de espera. Todavía no hay alternativas que suplan la insuficiencia de los modelos anteriores. La democracia socioeconómica, sigue diciendo Aranguren, es una tarea pendiente.<sup>46</sup> Por lo que respecta a la democracia cultural, Aranguren puntualiza que ésta debe ser llevada a la práctica, tanto vertical como horizontalmente, desde la descentralización y la autonomía.

Anteriormente he dicho que Aranguren considera necesaria una cierta tecnificación de la moral. Ahora bien, ¿podría la técnica determinar la moral?<sup>47</sup> Podría, nos contesta Aranguren. Sin embargo, si esto fuera así, sigue diciéndonos, nos encontraríamos ante una total tecnificación, ante un pantechnicismo, con lo que la moral no sería otra cosa que el resultado-subproducto de la técnica político-social: la justicia y la democracia quedarían reducidas a la perfecta adaptación psicosocial de los individuos a la comunidad en la que se integran. La realización del pantechnicismo sería la tecnocracia y su neutralidad moral que emergería desde los mismos aspectos técnicos hacia la esencia de la política. En un caso tal no estaríamos hablando del problema de la moralización, ya que éste sería simplemente un pseudoproblema: *“Los conceptos morales serían reemplazados por los de normalidad biológica y psicosomática, adaptación psicológica y ajustamiento e integración sociológicos y por los controles de la Economía política y la ciencia de la Administración. La moral podría, si acaso, mantenerse aún, en una vigencia transitoria, de carácter supletorio, hasta el momento en que pudiese ser reducida a un simple capí-*

<sup>44</sup> Ibidem, pp. 268 y 269.

<sup>45</sup> Ibidem, pp. 269 y 270.

<sup>46</sup> Ver *Ética de la felicidad...*, op. cit., pp. 94 y 95.

<sup>47</sup> *Ética y Política*, op. cit., pp. 270 y 271.

*tulo de la política social, de la sociología aplicada, de la ciencia de la Administración y de la Economía política.*"<sup>48</sup>

Aranguren señala tres formas de institucionalización de lo ético: 1) El comunismo totalitario; b) La sociedad del bienestar; y 3) El Estado de justicia social. Veamos todo ello. Por una parte, el problema de la ética social en el marxismo, nos dice Aranguren, es un problema meramente económico y social. Ello quiere decir que cualquier esfuerzo que se lleve a la práctica para la moralización político-social a partir de los individuos (para la constitución de un Estado de derecho, o para la democratización política), no servirá para nada, porque el orden social sólo puede ser producto de una estatificación de la moral, es decir, de su politización. Es más, no sólo de la moral, sino de toda la cultura y de la vida entera. El Estado lo acapararía todo, se haría prepotente, omnipresente, absorbente, cerrado y total. Aranguren formula tres observaciones críticas fundamentales:<sup>49</sup> 1) desde el punto de vista de la sociología, el marxismo ortodoxo es demasiado ingenuo y simplista para dar respuestas coherentes y eficaces a las demandas de la sociedad industrial y postindustrial de nuestro tiempo; 2) desde el punto de vista de la psicología social, el marxismo resulta hoy muy elemental. La pretensión de status y consideración social, las oportunidades de movilidad social, la disminución del trabajo puramente manual y las garantías vitalicias que presta el sistema de seguridad social han modificado la actitud y la conciencia de clase del individuo perteneciente a la sociedad de masas. Las llamadas nuevas clases medias se caracterizan por la conciencia y la voluntad de no pertenecer al proletariado; y 3) desde la economía política, el marxismo, rígido y ortodoxo, también es sumamente criticable, porque junto al dogmatismo, las deficiencias técnicas y una escasa aplicación de la econometría, querer reducir la moral social a leyes científicas es lo que hace que sus predicciones resulten del todo insatisfactorias, tanto desde el punto de vista moral, como desde el punto de vista científico. Desde el primero, porque expresamente se hace exclusión de lo moral; desde el segundo, porque el determinismo que afirmaba ha sido desmentido por la historia ulterior. El lenguaje marxista, aparentemente científico y encubiertamente moral, que apela simultánea y contradictoriamente al determinismo y a la libertad, es del todo criticable e insatisfactorio.

Por otra parte, con la sociedad del bienestar nos encontramos con la institucionalización técnica de lo ético-social. A simple vista tal situación no puede considerarse totalitaria ya que no pretende absorber la vida entera, ni imponerse por la fuerza (violencia o coerción). Sin embargo, manipula al ciudadano al que, como contrapartida, le debe garantizar el bienestar, la abundancia y la seguridad. La peor característica de la sociedad del bienestar es la disminución de la tensión social. El modelo del consumidor satisfecho es más materialista que el modelo del proletario revolucionario, ya que éste ha de luchar por un futuro mejor que quizá no alcanzará jamás; además, al imponerse el bien público al individual, el proletario se ve impulsado a superar el egoísmo natural. Por contra, el consumidor satisfecho está orientado por la fuerza del sistema económico-publicitario, a la satisfacción de su egoísmo individual. La manipulación en la sociedad del bienestar es doble. Por una parte económica, ya que supone la culminación y hege-

<sup>48</sup> Ibidem, op. cit., pp. 271.

<sup>49</sup> Ibidem, pp. 282 a 285. Hablamos del marxismo dogmático, monolítico y ortodoxo.

monización del capitalismo. El consumidor posee el papel fundamental de motor de la producción y el consumo. Es un consumidor insaciable que demanda bienes nuevos e innecesarios. Al ser la pieza clave del sistema, es preciso estimularlo a través de toda una red publicitaria al amparo de la técnica sociopsicológica y de los medios de comunicación de masas, que haga sentir en el consumidor la necesidad constante de saciar sus inexistentes necesidades y de elevar su prestigio y estatus social. Se persigue acortar las distancias entre las distintas clases sociales, conseguir la nivelación por arriba, sin embargo, todo ello no se lleva a cabo por razones ético-morales o humanitarias, sino por una cuestión meramente economicista, a fin de lograr captar un más amplio mercado de negocios. El modelo moral, en este tipo de civilización, es el del *consumidor insatisfecho*, con la consiguiente creación de un *ethos* utilitarista del bienestar como fin último de la existencia.<sup>50</sup> La otra forma de manipulación, a la que nos referíamos anteriormente, es política, ya que la manipulación del plano económico se traspaasa ahora al político con idéntica técnica. El ciudadano está heterocondicionado por la presión social de los medios de comunicación de masas, de los cuales es difícil escapar, a menos que se tenga una mente clara, crítica e independiente. El ciudadano sigue poseyendo, como en la esfera económica, la libertad necesaria para convertirse en un consumidor-electoral de aquellos representantes políticos que él considere más válidos en cada momento. No hay ningún tipo de coacción violenta, sin embargo, el ciudadano-electoral, se encuentra manipulado-condicionado por todo el montaje sociopolítico y publicitario que se pone en marcha una vez cada cuatro años a la hora de celebrar elecciones.<sup>51</sup>

He señalado, desde el punto de vista arangureniano, la insuficiencia ética del sistema neoliberal (sociedad del bienestar) y del sistema comunista totalitario; éste porque orienta la vida humana conforme a una pura ética social; y el otro porque lo hace hacia una ética individual. La ética, al igual que la vida, es, simultáneamente, individual y social, y quien trunca una de las dos dimensiones desvirtúa la realidad ético-moral: 1) al comunismo le es esencial la socialización del consumo, tanto por razones económicas, como por razones éticas, ya que debe lograr el objetivo supremo de la vida en común, de la colectivización, de la socialización de la vida entera; y, por otra parte, 2) a la sociedad del bienestar le es inherente el fomento del egoísmo y el despilfarro individualista de una economía de consumo que, estructural y formalmente, exige ser fomentada, lo cual nos conduce, básicamente, a la promoción encubierta de la desigualdad y a la elevación del status. Aranguren nos dice que, si la moral debe ser, al mismo tiempo, personal y social, entonces, necesariamente, el Estado de derecho debe convertirse en Estado de justicia, lo que implica la organización de la producción, la democracia y la libertad. Dicho en otras palabras Estado de Justicia significa para el filósofo:<sup>52</sup> 1) organización inspirada en una auténtica voluntad de justicia y de democratización económico-social-cultural; 2)

<sup>50</sup> Ver *Sobre imagen...*, op. cit., pp. 24.

<sup>51</sup> *Ética de la felicidad...*, op. cit., pp. 124, 125, 131 y 132.

<sup>52</sup> *Ética y Política*, op. cit., pp. 303 y 304. Respecto al intervencionismo ético del Estado, Aranguren apunta, básicamente, tres aspectos en los que intervenir: 1) la limitación, mediante fuertes gravámenes, de los gastos antisociales, la publicidad engañosa, pseudocoercitiva y la dilapidación individual; 2) favorecer los servicios públicos y sociales, salud pública, instrucción y educación para el tiempo libre, sistemas de previsión; y 3) organización social de una democracia política, mediante el fomento teórico-práctico de la educación política y la socialización, sin estatificación centralizadora, de la enseñanza y los MMCCMM, que deben ser con-

atención preferente a los servicios públicos sobre el egoísmo privado; y 3) intervencionismo ético del Estado. Un Estado de justicia que participe de estas tres características implica, necesariamente, una limitación de la libertad.<sup>53</sup> Ello, nos dice Aranguren, "[...] es innegable. Pero se trata de limitarla precisamente para su salvaguardia y para la democratización de su núcleo esencial."<sup>54</sup> La libertad no puede ser de unos pocos y privilegiados acaparadores, ni puede confundirse con el dejarse llevar, con el hacer o dejar de hacer, según vengán los acontecimientos, al estilo de quienes practican la vagancia o viven en la miseria, es decir, de aquellos que se limitan a subsistir. La libertad debe ser de y para todos, ahora bien, para conseguirlo no queda más remedio que "[...] reducirla a su núcleo esencial -económico, político, intelectual y cultural, religioso-, hacerla compatible con la libertad de los demás, y recortar la de todos en lo arbitrario y caprichoso [...]. En adelante, seremos muy poco y cada vez menos libres para lo accesorio. Bastante será con que logremos preservar la libertad principal."<sup>55</sup>

Aclarada la necesaria limitación de la libertad de los individuos en favor de la colectividad insertada en un Estado de justicia, podemos decir que, una sociedad como la nuestra, cada vez más racionalizada y tecnificada, si desea sustentarse en un Estado de justicia, todo lo moral debe ser incluido en el plano de la aliedad, o sea, en el plano político, administrativo y técnico, desde una perspectiva eminentemente social. La moralización social no puede ser confiada a los individuos (ni siquiera en el plano interpersonal de la alteridad), sino que debe ser una función institucionalizada, entendida como un servicio público. Sin embargo, Aranguren se apresura a explicar que esta transferencia al Estado no significa que "[...] la moral individual o la moral de la alteridad hayan perdido su vigencia. Si transferimos todas las competencias ético sociales al Estado, el hombre, como individuo, queda reducido a un autómatas consumidor de lo que el Estado le suministra. Lo que transferimos al Estado es la función en cuanto servicio público."<sup>56</sup> Precisamente por ello, 1) el funcionario deberá responder a su función pública con una fuerte exigencia moral y profesional y con sus propias virtudes interpersonales y privadas;<sup>57</sup> y 2) el ciudadano, en cuanto beneficiario de la función pública, deberá autoexigirse moral y éticamente, conservando el espíritu de lucha, iniciativa y entusiasmo.<sup>58</sup> En resumidas cuentas, y ya para acabar este artículo, debe quedar muy claro que para Aranguren la moralización social ha de llevarse a la práctica, al unísono, por vía personal y por modo institucional. Abdicar de la función ético-personal en la moralidad social sería obviar que la moral es primariamente personal, que los actos y las virtudes, los

---

vertidos en verdaderos servicios públicos. Este es el camino que nos conducirá hacia un nuevo humanismo, hacia un humanitarismo social y moral superior al clásico y a los contemporáneos (apoyados todos ellos en la violencia).

<sup>53</sup> Ver "La organización de la libertad y su retracción a lo esencial" en *Talante, juventud y moral*, op. cit., pp. 171 y 172.

<sup>54</sup> *Ética y Política*, op. cit., pp. 304.

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 305. Crco ver, una vez más, un cierto paralelismo con Rawls. Para este autor, como para el profesor Aranguren, todos los hombres han de tener acceso a un esquema generalizado de libertades básicas. Ver de RAWLS, J., *Sobre las libertades*, op. cit.

<sup>56</sup> *Ética y Política*, op. cit., pp. 306.

<sup>57</sup> *Talante, juventud y moral*, op. cit., pp. 172 y 173.

<sup>58</sup> *Ética y Política*, op. cit., pp. 306.

deberes y los sometimientos morales, la conciencia y la responsabilidad son, básicamente, responsabilidad individual. Sin embargo, los esfuerzos personales e individuales son, aunque necesarios, insuficientes frente al Estado y frente a los grupos de presión que están tras él y lo sostienen. Precisamente por ello la moralidad ha de institucionalizarse en la propia estructura del aparato político-social. Todo ello, claro está, y como he hecho observar a lo largo de todo el artículo, sin olvidar el problematismo intrínseco a esta moralización y el hecho de que el quehacer moral, personal o social, es, siempre, "[...] una tarea infinita, histórica, inacabable."<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Ibidem.