

4. SISTEMA ÉTICO DE JOSÉ LUIS L. ARANGUREN

Daniel López Fetzer

Los objetivos específicos de esta investigación versan principalmente, en la consideración conceptual de los valores. Pero, antes de ello, y como parte del objetivo general, es menester hacer explícito el “pensamiento ético de José Luis L. Aranguren”, dado que, entre otros, este filósofo no aborda temáticamente el valor, sino que lo relaciona en distintos contextos, hace referencia a él, sin desarrollarlo enteramente como problema filosófico. Es por ello, que este trabajo, aunque sea en su mayor parte, monográfico, no es sobre una temática dada, sino debe ser inferida. Sin embargo, el filósofo español incluye un anexo en el año de 1984, en su libro “Propuestas morales”, titulado: <<La situación de los valores morales hoy>> y un artículo (en el mismo libro) llamado: <<Moral del deber y ética de los valores>>; además de los capítulos de su “Ética”, eso sí más impersonales, titulados: <<Metafísica y ética de los valores>> y <<La ética francesa de los valores>>. Todos estos artículos son en términos generales, monografías de otros autores, con excepción del anexo: <<La situación de los valores morales hoy>>, el cual es un ensayo, que parte de la consideración del valor como bien moral¹, es decir, escudriña entre <<el valor moral de la profesión>>, <<los valores religiosos>>, etc., sin abordar el valor en sí mismo, como objeto filosófico².

Por otro lado, el filósofo-pensador³ Aranguren, en ningún momento de su obra ética parte de principios psicobiológicos o científicos (aun cuando los considere objeto de la ética), sino que se circunscribe a entender, a teorizar la moral, siempre desde la filosofía, y de forma específica, según se verá en su momento, desde la religión. Ahora bien, su sistema ético no es discernible como lo sería una definición, dado que, por así decirlo, se le va dando. Su libro <<El Protestantismo y la moral>> es muestra de ello; en ese libro comienza a considerar a la ética como objeto de su pensamiento, tras numerosos ensayos, libros... acerca de la religión; es decir, pasa a considerar a la ética, a partir de problemas religiosos, como la separación entre religión y moral que discierne en Lutero.

Pasemos ahora, al objeto principal de este apartado, al sistema ético de Aranguren el cual, por medio de una serie de inferencias, de identificaciones de relaciones, etc., se muestra

¹ Un valor, como se dirá en su momento, es una manera (o forma) de representar al bien, la cual no es única e imprescindible.

² Ello no significa, que el objeto de la filosofía se reduzca a la consideración de cuestiones por sí mismas, sino que, en este caso, no se discierne el fundamento del valor, sino que se da el concepto por sentado, como una representación del bien, y a partir de ese supuesto, se filosofa sobre temáticas ajenas a un valor como tal; es decir, el valor es un supuesto moral, en este artículo, a partir del cual Aranguren considera a la religión, a las profesiones, a la economía, etc.

³ Distíngase entre filósofo y pensador en la ética. Esto es necesario, entre otras, por la puesta en boga de la ética en la actualidad. Con lo cual se confunde a menudo entre quienes tratan de establecer un sistema ético (muy pocos por cierto): los filósofos, y los que desarrollan un trabajo

como un aporte, que Aranguren nunca hizo de manera explícita. Veamos, pues, a la “realidad moral” como estructura humana; y a la “determinación extrínseca del êthos” como las formas, que a partir de un referente moral, determinan al êthos (ya sea como bien o mal moral).

4.1 La realidad moral

La primera distinción que lleva a cabo Aranguren en su libro *Ética*, es la etimológica, de los conceptos griegos: êthos, éthos, héxis, talante, entre otros; y los latinos: mos y mores. De estos conceptos parte, los hace suyos (principalmente êthos y talante), y aunque no les da, por lo general, una connotación distinta a la genética, sí los utiliza como parte de su teoría moral.

De la héxis toma el concepto talante, como será descrito más adelante. Con respecto al vocablo latino mos (o mores), es decir, costumbre(s), sólo hace referencia en muy pocas ocasiones por ser un concepto, entre otras, que no expresa su teoría moral.

El êthos, por el contrario, lo entiende siguiendo a Aristóteles como <<modo de ser>> o <<carácter>>. Pero no un específico modo de ser, sino cualquiera que este sea, como configuración moral en el ser humano. Este êthos, según él, se deriva en parte, a partir del éthos o costumbre; no es una derivación total, como en el sentido genético de la palabra êthos; el carácter de una persona no es determinado totalmente por las costumbres de la sociedad en la cual está inmerso: la reducción del hecho moral al hecho social que señala en Durkheim, es decir, el carácter no se reduce a los modos de ser de la sociedad, sino por “elecciones propias”, la <<héxis>> que nos ha sido dada, el <<talante>> que hayamos configurado, etc., forjamos nuestro <<modo de ser>>. El êthos de una persona se configura, entre otros, al apropiarse de posibilidades, al asimilarse hábitos en la moral.

4.1.1 Moral como estructura:

El êthos es el concepto con el que refiere, en definitiva, a la ética. Pero este êthos es, como fue mostrado líneas arriba, adquirido, es lo que él denomina, siguiendo a Aristóteles: *segunda naturaleza*; en oposición a la *primera naturaleza*, que viene a ser esa <<realidad debitoria>>⁴, esa <<estructura psicobiológica>>, que predispone al género humano a configurarse moralmente. <<Como hace notar Zubiri: la sociedad no podría nunca imponer deberes si el hombre no fuese, previamente, una realidad “debitoria”; es imposible

meramente casuístico o lógico de la moral: pensadores. Aranguren es, principalmente un filósofo (aunque nunca como Kant o Aristóteles, en cuanto a originalidad), y en menor grado, un pensador.

⁴ Entiéndase por <<realidad debitoria>>, la característica que identifica al ser humano apto para recibir, asimilar, aceptar, etc., deberes.

prescribir deberes a una mesa.>>⁵. Así se distingue entre una primera naturaleza, la dada, y la segunda, la adquirida (êthos). Pero, ¿qué significa, en definitiva, realidad? Es un estado principalmente subjetivo, aunque con relación objetiva⁶, como por ejemplo: realidad inteligencia, realidad moral, realidad biológica, realidad del vicio, etc.

Con las realidades se trata, según Aranguren, de justificar los actos del hombre y del animal. En el animal su ajustamiento con la realidad ya viene dado, ya que éste se mueve nada más, de realidad a realidad, es decir, de estímulo a respuesta, lo que Zubiri llama “justeza”. Primeramente el ser humano tiene las mismas características del animal, en cuanto que tiene una parte ya dada: la primera naturaleza. Pero además: *tiene una versión de la realidad en cuanto realidad: inteligencia*⁷. Ahora bien, esta realidad que comparte análogamente con el animal, aunque sea en parte, lo determina de antemano, <<es aquello a lo que debe responder>>, con su realidad inteligencia. Tanto una realidad como otra (estas dos últimas), son según Aranguren: <<inespecíficas>>. En el animal un estímulo determina una respuesta; en el ser humano, un estímulo se convierte en posibilidades. ¿Acaso todo humano responde de la misma forma a un mismo estímulo? El ser humano se determina por medio de su libertad, de sus posibilidades. La libertad no es algo separado de su naturaleza, sino posibilitada a partir de ella⁸; es intrínseca a su naturaleza. Es por ello que está obligado a ajustarse a su naturaleza, es decir, está obligado a ser libre, a elegir; necesita ajustar su acto a la situación, a su realidad, a su ser (naturaleza). Lo que conlleva una justificación entre indefinidas posibilidades, de la cuales, al haber elegido una, se toma el hecho como preferencia y se justifica en el orden de las tendencias previas (las que determinan la realidad dada y adquirida). Aclaremos esto último: la justificación es el por qué un acto debe elegirse, a saber: por el ajustamiento que conlleva a su realidad buena, dada por naturaleza, o por su ajustamiento a su realidad, la adquirida (êthos). Esto es para el filósofo español la amalgama de una realidad (la dada) con la otra (la adquirida). Ahora bien, la realidad adquirida tiene un papel preponderante con respecto a la realidad dada: el êthos determina, en definitiva, a la realidad dada.

Lo justo aquí es dado al ser humano, en cuando que necesita ajustarse con su realidad, como atestigua Aranguren, <<coherente con ella, respondiente a ella>>. He aquí, lo que el filósofo denomina, en concordancia con Zubiri: *moral como estructura*. El ser humano es así, moral e inmoral, pero no amoral, dado que es: <<constitutivamente moral>>.

⁵ L. ARANGUREN, José Luis, *Ética*, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), pág. 41.

⁶ Inferencia propia. No me atrevo a distinguir el cómo se da esa participación entre la realidad subjetiva y objetiva, dado que no es objeto de esta ética.

⁷ Ibid., pág. 47.

⁸ Ibid., pág. 318. (Cita 5 del capítulo 7).

4.1.2 Moral como contenido:

Por otro lado denomina a la moral como contenido, <<no ya a una situación, no ya a la realidad, sino a la norma ética (fin último, ley natural, conciencia moral)>>⁹, es decir, la fuente que posibilita el predicar como bueno o malo un acto humano. El ser humano está estructurado para la moral, pero, ¿de dónde surge ella? ¿Cuál es el fin último, la ley natural, la conciencia moral? El fin último parece ser: la felicidad. Al menos el bien absoluto, como apetecido por el ser humano, Aranguren lo equipara con la felicidad. Pero la felicidad, en su indisoluble conexión con el placer, no puede ser el fin último como referente moral¹⁰. En la visión de Kant, el mandato a aplicación práctica de la felicidad es asertórico, es decir, nuestro conocimiento de lo que es necesario para ser felices, no puede determinarse absolutamente tras un imperativo de este tipo. ¿Quién no fuese feliz, en el sentido plenario de esta palabra, si supiera cómo, si pudiera serlo tras seguir un imperativo? Aranguren no toma realmente este referente, pero sí se apoya en la visión aristotélica, en cuanto que el bien, el placer y la felicidad están en mutua relación¹¹. La felicidad implica placer; el placer no implica felicidad; el bien implica placer; el placer no implica bien; la felicidad implica bien y el bien implica felicidad¹². Aranguren equipara la felicidad con el bien, pero “*no en el sentido moral*”¹³ (lo cual no implica, desde luego, que la felicidad no pueda ser bien moral); a lo que llega como consecuencia argumentativa y experiencial (como se irá mostrando).

Dadas las salvedades anteriores, resolvamos ahora las complejas relaciones entre: bien-placer-felicidad:

“La felicidad implica placer”, porque se manifiesta el placer al momento de conseguir el bien deseado, bien que no necesariamente tiene que ser moral.

“El placer no implica felicidad” porque el placer no es siempre elegible, como muestra la experiencia. Por lo que no puede llenar, si le podemos llamar así, a la felicidad. Esa contingencia del placer, se muestra verosímil, entre otros, al momento de querer alcanzar la felicidad por medio de la virtud. El acto virtuoso no implica el placer, ni mucho menos, la felicidad¹⁴.

⁹ Ibid., pág. 49.

¹⁰ Según Aranguren.

¹¹ Ibid., pág. 161.

¹² Esta categorización es mía; pretende, no solo extraer de forma ordenada el pensamiento de Aranguren, sino también dilucidar sus fundamentos.

¹³ El sentido con el que equipara Aranguren el bien y la felicidad no es moral, sino extramoral, no porque el bien y la felicidad en cuanto tal como referentes morales sean inválidos en sí, sino porque, como se verá en su momento, no nos es posible adquirir dicho conocimiento a partir de esos referentes.

¹⁴ El acto virtuoso no implica placer ni felicidad, en el pensamiento de Aranguren, dada la experiencia. Este filósofo no justifica de otra manera dicha afirmación.

“El bien implica placer”. De manera estricta sólo en la deseabilidad del bien. Que el placer nos dé bien (bien no necesariamente moral), es de relación contingente.

“El placer no implica bien” en cuanto que nos referimos al bien moral. Al respecto Aranguren apela a la paradoja hedonista, del filósofo Henry Sidgwick, según la cual no se puede alcanzar el placer o la felicidad de manera directa, sino sólo indirectamente; el placer o la felicidad nos lo representamos en cosas particulares, y en ese orden, nunca obtenemos el placer o felicidad en cuanto tal (si se piensa desde luego que exista), sino sólo en las cosas. Esta paradoja es una referencia demasiado vaga de su libro: *Propuestas morales*¹⁵, que realmente no hace explícita la interrogante: ¿por qué un placer no puede ser un bien moral? Por otro lado, la posibilidad de que en el placer esté implícito un bien, como bien de las cosas, de la propiedad de ellas, sí es posible, en función de un determinado tipo de ser. Podemos pensar en la función del martillo, pero si éste no cumple con la función requerida, es que no es un “buen” martillo, es decir, no tiene la propiedad necesaria para lo que está pensado.

“La felicidad implica bien” en cuanto que es el bien supremo, o la inclinación humana de tender a lo bueno, tender a la felicidad. Por supuesto podría objetarse: ¿cuál es el salto válido, de considerar a lo bueno como equiparable a la felicidad, y viceversa, por el simple hecho de ser dos tendencias humanas? Quizá Aranguren sólo estaba pensando en el bien moral implícito en la religión, es decir, la justificación para equiparar la felicidad y el bien que procede de supuestos religiosos.

“El bien implica felicidad” como lo muestra la relación anterior, en cuanto al bien supremo. Pero un bien particular no implica felicidad, porque (infiero) no es equiparable a esta última.

Hasta aquí sólo se ha tratado de la relación: bien-placer-felicidad, aisladamente, con el propósito de explicitar el fundamento de cada relación. Veamos ahora su interconexión. Para ello es necesario enfocar en primer término el supuesto de Aranguren: <<La felicidad es el bien supremo>>¹⁶, bien al que los humanos tendemos, el cual queremos alcanzar aún cuando particularizamos al bien en las cosas, como al ser concupiscentes. Pero en ese tratar de ser buenos por medio, por ejemplo, de la concupiscencia, conectado con ese tratar de ser felices, lo único que logramos es dejar el alma vacía¹⁷. El ser humano está <<sobredeterminado>> o es <<indeterminado>> para Aranguren, es decir, está obligado a

¹⁵ L. ARANGUREN, José Luis, **Ética, Obras completas**, (edición Feliciano Blázquez, Madrid, Trotta S.A., 1994, volumen 2), pág. 592. En otra parte (Ibíd., 79) hace alusión a la <<falacia naturalística>> de G.E. Moore, pero no la desarrolla, ni la relaciona con esta falacia.

¹⁶ L. ARANGUREN, José Luis, **Ética**, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), pág. 158.

¹⁷ Infiero que al no poder equipararse la felicidad a bienes particulares, y dado que la felicidad y el bien en cuanto tal son lo mismo, la concupiscencia al representar a los bienes particulares no puede realmente proporcionar felicidad. Por qué la concupiscencia deja el alma vacía, es algo que Aranguren no justifica.

elegir. Pero en esa sobredeterminación, determina a su voluntad, con el fin de ajustarse a la realidad. Esta realidad, o mejor dicho: su realidad ya lo tiene determinado de alguna manera, como parte de su naturaleza. He aquí un ejemplo de esto último, en una cita de Zubiri: <<el hombre está *ob-ligado* al deber porque está *ligado* a la felicidad. La <<ligación>> es natural; la <<obligación>>, en cierto modo, también>>¹⁸.

La <<destinación humana>> nos determina en cuanto que “no” somos libres para la búsqueda de felicidad; el llenar nuestra alma... Así es como Aranguren llama insensata la determinación de nuestra vida por la concupiscencia¹⁹, ese tratar de ser felices por medio de algo (las cosas), que no es la felicidad misma. Ahora bien, ¿cómo es posible que sea equiparable el bien a la felicidad? Líneas arriba quedó indicado que el bien es concebido en relación a la religiosidad. <<La querencia del bien supremo acontece al nivel en que la moral se abre a la religión, en el plano natural del modo de ser o carácter, sí, pero también en el plano de la salvación o condenación>>²⁰. ¿Esto quiere decir que la religión es un “paliativo psicológico”? Al menos en el sentido estricto, no. Pero queda la posibilidad, piensa Aranguren, que al fundar la moral en lo religioso, la felicidad sea dada. Por ello para él, entre otros, la ética no tiene como misión hacernos felices²¹. Veamos esto último: La *theoreîn*(teoría en el sentido de contemplación) de Aristóteles, lo que Aranguren denomina: *speculatio* entendida como la más alta virtud²², no puede ser la felicidad misma por haber constituido un ideal en la antigüedad, fuera del contexto de la actualidad y por no contener la *contemplatio* cristiana, constituida por *visio*²³ y *fruitio*, además del *agápe* (amor). El amor es para él <<una estructura fundamental de la existencia>>²⁴, la <<apetición>> o <<querencia>>, la <<espera>> del bien, de la felicidad. El amor no es una virtud²⁵ <<porque siempre es tendencia a un bien que no se posee enteramente, ya sea porque es imposible poseerlo enteramente, ya sea porque su posesión no satisface el

¹⁸ Ibid., pág. 182.

¹⁹ Aunque piense que la concupiscencia no necesariamente implica el tratar de alcanzar el bien por medio de las cosas. De hecho, distingue que la concupiscencia puede ser un medio para el bien personal.

Ibid., pág. 230.

²⁰ Ibid., pág. 160.

²¹ La ética no está reducida en el pensamiento de Aranguren a virtudes. Pero en este caso, en cuanto que la ética no conduce a la felicidad, parece serlo, como consecuencia de pensar a las virtudes en relación contingente con un estado placentero, con un estado feliz; es decir, la práctica de la virtud no garantiza la felicidad, ni siquiera el estado de placer.

²² Ibid., pág. 168.

²³ *Visio*: Acto de ver a Dios, en el cual consiste la bienaventuranza. *Fruitio*: Goce muy vivo en el bien que alguien posee. Tomado como referencia etimológica del diccionario de la RAE: <http://buscon.rae.es/drae/>. Sin embargo Aranguren la entiende (a la visio), en la consideración tomista (no definición) como: <<acto de la voluntad con respecto a un fin>>

Ibid., pág. 163. Esta consideración es relacionada junto a <<la simple volición y a la intención>>.

²⁴ Ibid., pág. 228.

²⁵ A menos que se entienda como amistad, pero en un específico grado: semi-virtud; no es, pues, una virtud.

apetito>>²⁶. Ahora bien, por tanto, en cuanto *agápe*, el amor nos es dado de Dios. Pero, ¿acaso por no poseer amor no se es feliz? Pensemos en el amor a Dios y en el amor a la concupiscencia. Aunque lo correcto en este caso sería: amor de Dios. La <<felicidad como perfección>> es equiparable al plano divino, a lo mejor en términos de bondad, mientras que el amor a lo concupiscente es algo efímero, menos bueno, si le podemos llamar de este modo.

Lo anterior denota una fuerte carga religiosa, fundada en principalmente en experiencias personales... Retomemos lo anterior: El bien es coextensivo a la felicidad, lo cual puede ser justificado, al menos desde este pensamiento, cuando la religión inyecte contenido, por así decirlo, a la moral. Ahora bien, ¿y el placer, cómo es relacionado según Aranguren? El bien no se puede fundar en el placer, no por su carácter efímero (relación contingente entre placer y bien), y además de su justificación religiosa, por participar de la “paradoja hedonista”, la cual, como quedó indicado en la relación anterior: “El placer no implica bien”, es insatisfactoria en cuanto no hace explícito el por qué no es posible fundar el bien en el placer. Pero, ¿qué es el placer? ¿Cómo está constituido? Según Aranguren el placer no se confunde con el dolor, ni (y esto es lo significativo) con la *theorêin* (teoría), ni con la *manthanein* (aprender); el placer provocado por el acto de teorizar, no es equiparable al de la pasión. Por lo que podemos tener placer sin pasión. Esto último sería calificado en lógica formal como una definición errónea (al menos, en la mayoría de los casos), es decir, la diferencia específica expresada en términos negativos. Pero hay algo que nos dicta (o afirma) un intento de definición de este tipo: lo que no se es. Y en este caso, algo más. El placer no es dolor desde luego. Pero en el caso de relacionarlo con la pasión, parece haber una relación contingente. El placer intelectual y el de las cosas sensibles queda así separado.

...Entonces, ¿qué es el placer? ¿Cómo se relaciona con el bien y la felicidad? Según el filósofo español, placer es el: <<acto u operación del hábito conforme a la naturaleza>>²⁷. Pero que el bien no se funde en el placer no determina que en el placer pueda haber bien. Esto quiere decir que el placer implica un bien (no necesariamente moral) en cuanto que prescinde de la pasión, como cuando es *theorêin*, contemplación. Ahora bien, ese estar ajustado a la naturaleza, ese actuar conforme a ella, ¿significa que se actúa conforme al bien? En cierto sentido sí, en cuanto que respondemos a nuestra incesante necesidad de felicidad, en cuanto que buscamos saciar nuestra sed de felicidad, y el sumo bien es equiparable a la felicidad (desde lo religioso). Por otro lado, habría que distinguir entre el <<bien sumo>> y bienes particulares o placeres particulares: el <<bien sumo>> (o bien supremo) es la felicidad, el referente total de la moralidad, como se indicó líneas arriba; y los bienes particulares, son los, parafraseando a Platón, imperfectos. Dado que un bien, en su carácter de “deseabilidad” implica placer, pero este último no es siempre conseguido por

²⁶ Ibid., pág. 230.

²⁷ Ibid., pág. 162.

elección. Se deriva entonces, que porque un bien implique placer, no necesariamente da placer al momento de adquirir dicho bien²⁸. Existen bienes que no siempre nos dan placer; desde el punto de vista de la religión, como cuando reprimimos nuestros impulsos instintivos por nuestra moral. Pero también existen bienes que en un momento determinado nos dieron placer, y en otro momento dejaron de darnoslo. Entonces, por qué afirmar: “El bien implica placer”. Aranguren no deja claro este punto, pero podemos inferir que se trata del <<bien sumo>>. Por lo que habría que reivindicar la afirmación anterior, por la: “el bien sumo implica placer”. Con lo que podemos responder, que el actuar conforme a la naturaleza (o nuestra naturaleza) es siempre bueno, es siempre placentero. Pero ello no significa que por nuestros propios medios (iustitia ordinata) logremos conseguirlo. De hecho, según Aranguren, no se da así.

El ser humano no es alguien que alcance a la felicidad por sus propios medios²⁹ para Aranguren, necesita abrir la moral a la religión. Ello no significa que la moral se reduzca a la religión. La felicidad del bien en cuanto virtud, contemplación y fruición por separado no nos colman de felicidad, pero sí son parte de lo que necesitamos para adquirirla. El principal problema versa, en que aunque nuestra voluntad nos dicte el actuar conforme el bien, el cual se nos puede presentar como virtud, contemplación o fruición, no tenemos referente, sólo conceptos vacíos. Por ello, es necesaria esa apertura de la moral a la religión, en cuanto obtener el contenido de nuestro actuar, en cuanto saber qué hacer realmente. Si esto no se lleva a cabo, para Aranguren, a lo único que se podría aspirar es a una jerarquía de valor o a un <<pluralismo de los valores>>. Además es necesario, y esto es otra tarea propia de nuestra voluntad, saber distinguir la obra humana, la propia obra humana, el encontrar un sentido, como parte del quehacer del êthos, carácter o modo de ser.

Por último, el filósofo español equipara a la vida con los actos y el placer. Dado que la vida está constituida por actos, y el placer es un acto, la vida es placer. Además el placer remite, para él, al obrar, y hasta parece equiparar la una con la otra, cuando cita a Heráclito, con su sentencia: <<el asno elige la paja mejor que el oro>>³⁰. Así le es preciso determinar la obra humana, el placer humano, <<pues en ella estribará la felicidad>>. Estribará la felicidad, pero no lo determinará en su plenitud, como se vio anteriormente.

De todo lo cual se concluye: la felicidad, el placer del bien sumo, el bien religioso (Dios), son los referentes de la moral, del contenido moral. Si pudiésemos obtener los dos primeros por nuestros propios medios, entonces sería posible prescindir de la religión, no sólo como referente moral, sino en nuestro intento de ser felices. La apertura de la moral a la religión,

²⁸ Ello se deriva, entre otros, de la atestiguación: <<todo es, al menos en algún aspecto, bueno, bien, felicidad>>

Ibid., pág. 158.

²⁹ Los “propios medios” son los que se refieren a nuestra voluntad; y en definitiva, a la pretensión de querer ser felices a partir de la aplicación de nuestra moral, es decir, tratar de ser buenos a expensas de la justicia divina (*Iustitia Dei*).

³⁰ Ibid., pág. 162.

tiene hasta el momento dos sentidos: el imperativo moral implícito en la religión, y la posibilidad de la felicidad.

Ante lo anterior: ¿cómo es posible catalogar a Aranguren como filósofo cuando parece establecer el fundamento de la moral en lo religioso? Y más importante aún, cómo catalogar su trabajo como obra filosófica, dado este estudio. Lo religioso para él viene a constituir el fundamento de la moral, pero del contenido de la moral. La estructura moral que discierne en el ser humano, estructura que posibilita al hombre como una <<realidad deudora>> es producto de argumentaciones filosóficas. Ahora bien, ¿por qué el filósofo español considera que es necesaria esa apertura de la moral a la religión? Esa interrogante, se desarrollará a lo largo de los siguientes capítulos.

4.1.2.1 Tipos formales de contenido moral:

Veamos ahora los principales razonamientos concernientes a la ética³¹, que Aranguren denomina: formalismos lógicos, con la pretensión, entre otras, de hacer discernible el contenido moral.

El contenido moral, lo que ha de hacerse concretamente, al ser determinado formalmente por la ética³², se ha manifestado, según Aranguren, en tres pensamientos: en Kant, en el existencialismo y en la filosofía anglosajona³³. Los dos primeros son más semejantes entre sí, que con respecto al tercero. La ética de Kant indica lo que se ha de hacer, no en una situación determinada, no explícitamente, sino a partir del tácito mandato de Kant: el imperativo categórico³⁴.

Indiquemos ahora, como parte de la filosofía existencial, algunas citas con respecto a Kierkegaard, Nietzsche y Sartre, con el propósito de conocer, cómo entiende Aranguren a estos últimos: Kierkegaard: <<al poner el acento de lo ético, no en el contenido, sino en la actitud –actitud ética frente a la estética y frente a la religiosa-, en la forma, en el cómo: en la seriedad, la sinceridad, la profundidad, la decisión. Su afirmación, por ejemplo, de que lo importante en la elección, más que el hecho de que se elija lo justo, es la energía, el *pathos*, la seriedad con que se ha elegido, preludia lo que, andando el tiempo, habría de ser el formalismo ético existencial>>; Nietzsche: <<abrió el camino de la ética existencial, pero, enredado en el biologismo, fundó una ética material, la ética de los valores vitales,

³¹ Prefiero utilizar el término razonamiento, al de ética en muchas ocasiones, dado que razonamientos los hay de distinto modo, dentro de una misma ética.

³² Ello no significa que Aranguren piense que la ética sólo pueda determinar los actos humanos de manera formal. Por el contrario, él se inclina a un tipo de ética que indique el “buen actuar” de manera más específica.

³³ El autor cataloga a todo razonamiento ético anglosajón, subsumido bajo los mismos principios, como quedará aclarado en el desarrollo, y al final de esta referencia.

³⁴ La referencia al imperativo categórico no la hace explícita; se infiere.

para la cual lo bueno sería lo noble, poderoso, impulsivo y señorial>>³⁵; y con respecto a Sartre: <<Pues bien, el contenido, la materia, de esta ética atea consiste en libertar a los hombres del pecado y del arrepentimiento, de las normas y de los valores, de los reyes, de los dioses, del cristianismo entero, de Dios>>³⁶.

De lo cual se concluye, que en ninguno de estos pensamientos se determina específicamente lo que se ha de hacer moralmente. Kierkegaard, parece fundar el referente ético en la actitud, Nietzsche en <<lo noble, poderoso, impulsivo y señorial>> y Sartre en una negación al cristianismo, a la monarquía, etc. Lo cual, claro está, no es un “no matarás”, la indicación de un contenido moral, sino algo abierto a posibilidades. ¿Acaso la actitud, lo poderoso, no pueden ser expresados en distintos sentidos? ¿Es realmente un sinsentido el fundar el contenido moral en la <<energía>>, en el pathos, como en la ética de Kierkegaard? A las dos últimas interrogantes, se infiere que Aranguren respondería, sí. Parece que el filósofo español teme a una relatividad moral³⁷, aunque no la hace explícita. Pensemos en las posibilidades de una ética como la Nietzscheana. ¿Acaso lo poderoso no podría ser representado, como un “buen dictador” o un “tirano”? Si lo poderoso fuese bueno por sí mismo, entonces esta última calificación no tendría sentido: lo poderoso, aunque fuese representado como un “buen dictador” o como un “tirano”, sería siempre “bueno”, un referente moral adecuado. Además, Sartre con su referente moral, al <<libertar a los hombres...>>³⁸, indica lo que “no” ha de hacerse, una negación que afirma un referente: un no. Pero, ¿qué es lo que hemos de hacer? Lo cual quiere decir, *únicamente*, que no denota ningún referente moral.

Por último, el filósofo español discierne algunas consideraciones sobre la filosofía anglosajona, sobre el formalismo lógico en: G.E. Moore, Wittgenstein, Stevenson y Toulmin. A la ética de Moore la entiende Aranguren, en primer lugar: <<Probablemente nunca se ha construido un sistema ético tan fina y asépticamente limpio de metafísica como el de Moore>>³⁹. Este sistema lo identifica, en su punto de partida, con la pregunta: <<¿Qué quiere decir el predicado bueno?>>⁴⁰. Moore negó el sentido del sustantivo bien, y propuso el adjetivo: bueno, <<y su conclusión, expresada en términos lógicos, es la de que las proposiciones sobre estos predicados son todas sintéticas y nunca analíticas, y declaran qué cosas poseen esa simple e irrealizable propiedad llamada valor intrínseco o bondad>>⁴¹. Si son todos los predicados que representan al adjetivo bueno, sintéticos, es que no existe algo, que identificábamos anteriormente como el “bien sumo” o sumo bien, el

³⁵ Ibid., págs. 191-192.

³⁶ Ibid., pág. 192.

³⁷ Como cuando indica que la posición de Hans Reiner, con respecto a los valores nos llevaría a una <<anarquía moral>>.

Ibid., págs. 73-74.

³⁸ Ver párrafo anterior.

³⁹ Ibid., págs. 79-80.

⁴⁰ Ibid., pág. 79.

⁴¹ Ibid., pág. 195.

bien en cuanto tal. -No es tarea aquí, y de hecho, tampoco lo es desde la ética de Aranguren, una monografía meticulosa del pensamiento de estos pensadores, sólo se hace referencia, sin hacer explícita sus argumentaciones, en el caso las haya, dadas sus conclusiones-. En cuanto a Wittgenstein⁴², afirma Aranguren: <<Este no pertenece a la lógica, sino a la psicología: expresa un estado de alma, unos deseos traducidos en imperativos, mandatos o simples exclamaciones. Su sentido es, pues, meramente optativo. Lo que aparte de él pretenden tener de juicio pertenece al reino inexperimentable de la metafísica>>⁴³. ¿Acaso este tipo de ética, así expresada, no es más que la reducción del referente del contenido moral a “deseos”? Esto no nos compete aclararlo aquí, lo que sí nos es menester identificar, es que para Aranguren, según lo anterior, denomina a Moore como el que pretendió establecer una “ética científica” (dada la pretensión de establecer a todos los juicios éticos como sintéticos) y a Wittgenstein, como un <<destructor de la ética>> (al establecer el referente ético en el deseo, anula el papel de la razón).

Por otro lado, identifica al norteamericano Charles Leslie Stevenson, con su libro *Ethics and Language*. Según Aranguren, Stevenson tiene un <<problema científico>> en la ética, el ethical meaning (sentido o significado ético)⁴⁴. Este ethical meaning, se expresa en dos sentidos: <<sentido emotivo>> y <<sentido cognitivo>> o inteligible. Lo cual quiere decir, que la ética no se reduce al <<sentido emotivo>> de Wittgenstein, ni al <<sentido cognitivo>> de Moore. ¿Cómo es posible esto último? Esta doble dimensión de la ética, se basa, en primer lugar, en la consideración de Aranguren por el lenguaje: poseedor de un *descriptive y emotive meaning*⁴⁵. Y en la consideración del mismo Stevenson: <<El lenguaje persuasivo puede usarse legítimamente y no debe darse de lado, como hacen los positivistas lógicos, bajo pretexto de que carece de la verificabilidad de los juicios empíricos>>⁴⁶. Esto último enlaza, aunque no totalmente, a los <<elementos descriptivos>> o <<sentido cognitivo>> y al <<sentido emotivo>>. Cuando se utiliza un lenguaje persuasivo, ¿acaso no va el sentido emotivo inmerso, además del cognitivo? ¿Es posible prescindir de todo tipo de sentido emotivo en un juicio sumamente racional? Lo anterior no es explícito en este punto, aunque sería conveniente aludir a la Cuarta Meditación de Descartes, de su Libro Meditaciones Metafísicas, donde escudriña cómo un acto intelectual se posibilita siempre, dado un acto volitivo. Pero la referencia a Stevenson no es explícita en este punto. Refirámonos ahora, a la última afirmación de Aranguren con respecto a esta ética: <<los juicios éticos carecen, al parecer de Stevenson, de validez científica, puesto que el sentido descriptivo se refiere primariamente a actitudes del moralista; y el sentido emotivo nada tiene que ver con la verdad o con la falsedad; y en cuanto al razonamiento

⁴² Tómese en cuenta que, ésta es la única referencia clara, en cuanto a la ética de Wittgenstein, que hace Aranguren en sus libros de ética. Casi todas las demás referencias, no son más que la identificación de este filósofo, dentro de una línea específica: la anglosajona.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Me atrevo a traducirlo con dos acepciones, porque aparecen significando lo mismo.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., pág. 196.

ético, es utilizado con un fin extracientífico, el de modificar una actitud>>⁴⁷. No es menester, dado el objeto de este estudio, una monografía completa de la obra del pensador norteamericano, sino sólo lo extraíble, desde los ojos de Aranguren. Pero, ¿qué se saca de todo ello? Que Stevenson ve en la ética un fin, principalmente *moralizador*: el de modificar las actitudes. Con lo que la pretensión de extraer un referente moral, un contenido moral desde esta ética es un sin sentido.

Por último, en esta línea anglosajona, Aranguren cita a Stephen E. Toulmin, desde su obra *The place of reason in Ethics* (El puesto de la razón en la ética)⁴⁸. <<El intento de Toulmin pertenece rigurosamente a la lógica, y dentro de ella a la lógica de la evaluación, cuestión que fue Bacon el primero en tratar. Toulmin, a diferencia de Moore, renuncia a las preguntas clásicas, qué es lo bueno, lo justo, el deber, etc.>>⁴⁹. La evaluación lógica no la hace explícita Aranguren, pero sí la pretensión de Toulmin, es decir, el problema de su *ethical reasoning*. El razonamiento ético en Toulmin dista del razonamiento científico. La razón tiene “usos”, los cuales, además del <<uso científico de la razón>>, son igualmente válidos a este último. Con lo que es acusado Hume, de un uso dogmático de la razón, del razonamiento en sentido unívoco⁵⁰. Ahora bien, este uso científico de la razón, expresado como juicio, <<consiste en lograr predicción, coherencia y economía mental. En cambio, la función del juicio ético, consiste en modificar los sentimientos y el comportamiento para armonizar de este modo las acciones de las gentes que viven en comunidad>>⁵¹. Esta, si le podemos llamar así, justificación del juicio ético como distinto del juicio científico, versa además, en que la “armonía” necesaria en una sociedad, vendría a ser el referente, del juicio ético.

Hemos visto, a las principales figuras del pensamiento ético anglosajón citadas por Aranguren, pero sólo en el último caso, es decir, en la referencia a Toulmin⁵² quedó explícito un contenido moral; un contenido moral-formal, mejor dicho.

Ni Kant, ni el existencialismo, ni la filosofía anglosajona denotan un referente ético, con contenido específico, según Aranguren. Pero, ¿es tarea de la filosofía dictar dichos referentes concretos (por así decirlo)? Si nos atenemos a la comprensión de Max Scheler por filosofía⁵³, no. Para Scheler la filosofía es un quehacer de esencias, un quehacer que no parte ni de supuestos científicos ni religiosos: es autónoma en su fundamento. Esto contradice evidentemente, esa necesaria apertura de la moral a la religión que promulga

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ La traducción al castellano de este libro, fue hecha por Aranguren.

⁴⁹ Ibid., pág. 197.

⁵⁰ Puede inferirse, que Aranguren denomina al razonamiento de David Hume unívoco, por la extrapolación que este último lleva a cabo, de su teoría de conocimiento a su ética.

Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² Aranguren no lo denota así, pero no hay que perder de vista a David Hume.

Aranguren. La filosofía moral o ética, no tendría sentido, en cuanto a su autonomía, dado que ha recibido sus principios desde la religión. Pero la filosofía no hay que verla sólo desde el punto de vista del contenido moral que puede promulgar, sino también, y esto siguiendo a Scheler, desde un quehacer que escudriña en la configuración de la moral del ser humano, en su esencia: ¿qué otra cosa es este capítulo de “Realidad moral”? Parece que Aranguren se afana, con descubrir los referentes de la moral, sin poner énfasis, en la importancia, en la ya filosofada, por él incluso, configuración moral del ser humano.

Es posible, hacer otro tipo de pregunta: ¿acaso el ser humano sólo puede discernir la “Regla de oro” tras un imperativo religioso? El filósofo español se inclina, como ya se vio, por un sí. Contestar a esta pregunta sería otro trabajo de investigación sin duda, el cual difícilmente nos dé una conclusión satisfactoria, dada la complejidad. Dicha investigación podría ser llevada a cabo en textos, manuscritos... que “no” hayan sido influenciados por el cristianismo, ya sean griegos, mayas, etc., o quizá, por alguna investigación científica. En lo personal, me inclino por los textos antes mencionados dado que, inclusive un ateo puede ser realmente cristiano (en cuanto que podría haber aceptado la moral implícita en la religión, y difundida en la cultura). ¿Le es posible prescindir de nuestros principios morales? ¿Un tipo de investigación científica puede tratar aisladamente a sus objetos humanos, para identificar diferentes contenidos morales ajenos a la Regla de oro? Dicha investigación tendría que tener, por tanto, la comprensión de la configuración moral, una epistemología, a la filosofía.

Veamos, por último, es decir antes de abordar el tema central de ese apartado (la realidad moral), la vinculación de la ética y la metafísica para Aranguren.

4.1.3 Ética y metafísica:

La ética y la metafísica tienen, una vinculación, aunque a veces pareciese que Aranguren se inclina a un tipo de pensamiento ético muy poco metafísico⁵³. Esta vinculación puede tomarse, en general según nos lo explicita, como tal en un doble sentido: en cuanto *punto de partida* del filosofar concreto sobre cuestiones éticas (Spinoza, Escolástica) y como *justificación* última de ese filosofar. Acontece lo primero –según Aranguren- cuando partiendo de unos principios metafísicos, se construye una ética puramente deductiva: la ética subordinada a la metafísica. Ahora bien, para el filósofo español, el auténtico punto de partida ético es, pues, el principio psicológico o antropológico, en el orden de la

⁵³ SCHELER, Max, **La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico**, (Trad. Elsa Taberning, Buenos Aires, Nova 1958), págs. 7-58.

⁵⁴ Como cuando afirma: <<la filosofía primera de Zubiri, a cuya exposición dedicó el curso 1952-1953, es, según creo, la más sobria y estructural y la menos metafísica de todas las metafísicas conocidas>>.

L. ARANGUREN, José Luis, **Ética**, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), pág. 88.

justificación, de ser justo con su propia naturaleza. Pero, ¿esto es metafísica? ¿Qué es lo que entiende Aranguren por su vinculación? Es metafísica en cuanto que equipara el ser con la realidad, y en el tratar de ajustarse a lo que se es, es el fin primordial humano. <<Establecida, la vinculación de la ética a la metafísica y la convertibilidad del bien y el ser (o la realidad) y puesto que el *operari* sigue al ser y es el mismo ser, realidad, es patente que los actos tendrán de bondad lo que tengan de realidad, y serán malos en la medida en que no alcancen la plenitud de esta>>⁵⁵. La vinculación de la ética a la metafísica, la cual, piensa ya “establecida” en esta cita, realmente es confusa, en cuanto que cita a Heidegger, a la Escolástica y Zubiri al respecto, sin explicitar qué tipo de vinculación es realmente por la que se inclina, o si prefiere otra distinta. Podemos inferir que se inclina por Zubiri. Si esto es así, << de lo que ha de hablarse primariamente, no es del ser bueno, sino de la realidad buena; la realidad, en tanto que es buena, es la que nos hace preferir>>⁵⁶. Este preferir no en anárquico sentido, sino conforme a la <<perfección personal, a la plenificación>> del êthos. He aquí la justificación última que tiene la metafísica en la concepción de Aranguren. El bien parece equipararse a la realidad, la que plenifica nuestro êthos. Y en su consideración de la felicidad como el sumo bien, la felicidad nos es equiparable a la realidad buena.

Pero si esto es así, la metafísica como *justificación última* no nos dice qué hacer, qué es bueno, como predicado, sólo como un algo sustantivado. Porque si la felicidad se equipara con el sumo bien, pues, ¿cómo hacemos buenos? ¿Cómo determinar, en concreto, una acción buena o mala? ¿Acaso la bondad o maldad dependen del grado de realidad? Eso sería como ser nosotros, en nuestra naturaleza, desarrollar nuestra esencia abierta, preferir. ¿Pero preferir qué? Lo que nos haga felices, ¿nos es esto posible? Como se vio anteriormente, no. La necesaria apertura de la moral a la religión la patentiza de nuevo.

Aranguren no explicita este punto, lo único que parece interesarle es patentizar el hecho que existe una vinculación metafísica con la ética, no aclarar en qué medida, de qué forma se da el contenido de ésta

4.1.4 Realidad moral:

Hasta aquí he tratado de los prolegómenos de la realidad moral, los cuales sin duda, podrían llamarse: realidad moral. Pero, en la óptica de Aranguren, en lo explícito por él subrayado, la realidad moral se configura en la relación: actos-hábitos-carácter.

Ahora bien, ¿es acaso que un acto, un hábito o algún determinado carácter, por sí mismos, representan la realidad moral? Veamos una primera cita al respecto: <<Los actos, por

⁵⁵ Ibid., pág. 199.

⁵⁶ Ibid., pág. 88.

pequeños que sean, no nacen por generación espontánea, ni existen por sí mismos, sino que pertenecen a su autor, el cual tiene una personalidad, unos hábitos, una historia que gravitan sobre cada uno de estos actos>>⁵⁷. Pues un acto, no prescinde del ser que lo posibilita, ya sea a partir de ese modo de ser (êthos), ya sea a partir de sus hábitos. Se vislumbra desde ya, la relación actos-hábitos-carácter, pero no de modo específico. Será tarea de los próximos párrafos, el dilucidar esta relación, así como también, el responder: ¿qué es realidad moral?

Para Aranguren la moral está basada en los actos humanos⁵⁸, es decir, su disposición o relación versa conforme a ellos, conforme a los hábitos y los distintos tipos de carácter. Los actos posibilitan a los hábitos, y estos últimos conforman el êthos (o carácter). El hábito es por naturaleza: operación; dado que el hábito y el acto como costumbre son <<en cierto modo, naturaleza>>. ¿Querrá esto decir, entre otros, que el hábito como el acto es algo intrínsecamente humano? Sí, de ahí su ser natural. Pero desde luego, esto nos lleva al nivel estructural humano, lo que antes quedó indicado como lo *constitutivamente moral* del ser humano. En el momento, que X ser humano, repita un determinado tipo de acto, conformará un hábito. <<El hombre no es nuda existencia, sino esencia abierta>>⁵⁹. Desde el ser humano se posibilitan distintos tipos de actos y hábitos. Pero la relación: actos-hábitos, parece ser indisoluble. De lo cual se infiere, que no porque los actos y hábitos sean distintos entre los seres humanos, se prescinda de su ser natural.

Por otro lado, la realidad moral y la vida no se atomizan en actos, como en el acto de voluntad o en el acto de inteligencia, sino es una unidad conectada, como la *electio* (concepto latino utilizado por Santo Tomás que se refiere a la elección) en concreto. Un acto de voluntad, tiene como esencia un acto de fruir. El querer implica un <<apetecer>> y <<amar>>. Pero entre el apetecer lo querido y su realización (el obtenerlo) se expresa obviamente, mutabilidad. Lo que permanece es la “realidad moral”. Con la fruición como acto, como actos (ya sean apetecibles o deleitables) que posibilitan a los hábitos, conformamos nuestra moral: <<si amamos, nos hacemos amantes; si hacemos justicia, nos hacemos justos>>⁶⁰. El ser justo, implica un modo de ser ya configurado, una realidad, o al menos una parte de esta última. Los actos forman hábitos, configuran un carácter, como fue visto, pero también hay que decir que son posibilitados, desde los hábitos-carácter, desde la realidad moral. Se dijo arriba que la vida no se atomiza en actos, pero hay que agregar que tampoco a hábitos o al carácter. Al respecto Aranguren cita a Aristóteles: <<una golondrina no hace verano ni tampoco un día>>⁶¹. Una golondrina podría ser un acto, o un hábito en la vida de un ser humano; y el día algún modo de ser que éste poseyese en alguna época de su

⁵⁷ Ibid., pág. 136.

⁵⁸ Es por ello que para él, el objeto material de ética son los <<actos humanos>>.

Ibid., págs. 133-139.

⁵⁹ Ibid., pág. 207.

⁶⁰ Ibid., pág. 139.

⁶¹ Ibid., pág. 142.

vida⁶². Vista así la relación actos-hábitos-carácter, parece haber un “orden creciente de identidad”⁶³; es decir, lo que refleja más el ser personal, es el carácter, aunque este se manifieste en hábitos o en actos concretamente. Una golondrina no hace verano, un acto o un hábito no forman enteramente la vida; ni siquiera el carácter moral.

Entonces pregunta Aranguren, con respecto a la vida, teniendo en cuenta que esta es continuidad y discontinuidad (carácter): << ¿cómo aprehenderla? ¿Cómo tener junto, esto es, constituir en objeto lo que es pura distensión temporal?>>⁶⁴. Esto se da en el carácter, el contenido moral y en tres actos privilegiados, responde.

El carácter, con su particularidad-posibilidad de mutabilidad desde luego (no tan constante como los actos), es donde se <<decanta y posa, donde se imprime lo que permanece y queda de ese fluir que es la vida>>⁶⁵. El carácter es lo que expresa lo que hemos llegado a “ser moralmente” en un determinado momento. Se detendrá su posibilidad de configuración, en el momento de la muerte, al igual que toda posibilidad de configuración humana posible.

Por otro lado tenemos al contenido moral, como aprehendedor de la vida. Este carácter de aprensión de estos tres elementos humanos, es como un filtro, que nos permite aprehender la vida, según el carácter, el contenido moral y los tres actos privilegiados, que como se verá a continuación, no son siempre los mismos. El contenido moral, por tanto, determinará la aprehensión de la vida. Esta última depende del sentido que le impregne el contenido moral. ¿Acaso un católico, un musulmán, un ateo... no viven desde diferentes cristales, desde diferentes contenidos morales, aun cuando pertenecen a un espacio-tiempo común?

Por último, existen tres actos privilegiados: <<el instante>>, la <<repetición>> y el <<siempre>>, que aprehenden la vida. El <<instante>> es definido por Aranguren como un acto momentáneo, <<la eternidad en el tiempo, tangencia de lo eterno y lo histórico, descenso de la infinitud a la existencia finita y elevación de esa a aquella en un golpe de vista decisivo, echado desde la profundidad de un presente auténtico>>⁶⁶. Pero este acto, se representa en el <<éxtasis>>, la <<angustia>>, la <<serenidad>>, la <<plenitud>>, la <<paz>>, entre otros. Es algo que, por así decirlo, representa lo aprehendido. El éxtasis no es algo que se nos dé continuamente (¿cómo distinguirlo si eso fuese así?), sino que es un momento, un acto, donde convergen los aspectos inmediatos citados⁶⁷. Es un convertirse a Dios siempre⁶⁸. Es algo, como aprehensión de la vida, que se posibilita, dependiendo de la

⁶² La interpretación así, es mía.

⁶³ Lo designado en estas comillas no fue identificado así, por Aranguren. El propósito de ello es hacer clara la relación: actos-hábitos-carácter.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid., pág. 143.

⁶⁷ Aranguren no especifica el cómo.

⁶⁸ Tampoco lo especifica.

vida. El acto de la <<repetición>>, por otro lado, no es una continua repetición de actos, sino la repetición de los actos distintos e iguales (infiero) que se posibilitaron a través de la vida y se muestran, por ejemplo, en el arrepentimiento como contenido moral. <<La repetición vuelve la vista atrás, asume y retiene lo sido, frente al olvido del pasado>>⁶⁹. El acto repetitivo implica un acto pasado, y aparece aquí, como lo aprehendido al menos en parte, de la vida que se nos presenta en el presente, pero que remite a un pasado. Además Aranguren discierne con Zubiri, en el acto <<siempre>>. El siempre es la realización de la estructura del tiempo del ser humano; en el momento que el decurso humano se hace posible, el acto siempre, se expresa. Podemos pensarnos en un <<tiempo cerrado>>, pero nuestro siempre, como expresión del tiempo, de nuestro tiempo, está siempre.

<<Sin embargo, la vida en cuanto tal, por seria que sea, no es la decisiva instancia ética>>⁷⁰; no debe confundirse la vida con ética, es claro. Sin embargo, tras las apropiaciones de posibilidades que en ella (la vida) fuimos haciendo, parte nuestra realidad moral. Bueno, pero ¿qué es, en definitiva la realidad moral? Lo que queda de la vida, como carácter o êthos, principalmente. Por eso mismo piensa Aranguren que con frecuencia se asocia la moral con los actos, dado que son los que se nos presentan inmediatamente, no el êthos, el cual es más elaborado, no discernible a simple vista. Además hay que llamar al êthos, no sólo como el receptáculo de la vida, de lo que queda de esta última al menos, sino también, del receptáculo de las posibilidades que se nos presentaron a lo largo de la vida⁷¹. Indiferentemente de nuestras virtudes, vicios, etc., el hecho es que ya son parte de nuestro carácter.

Hasta aquí se ha visto la relación entre actos-hábitos-carácter, hasta cierto punto, mecánica. Y más importante aún, un tipo de relación sin contenido moral (bueno o malo. Aún así, se seguirá tratando –hasta el final de este capítulo- de un contenido moral estructural). Los actos posibilitan hábitos (virtudes o vicios), êthos, y viceversa. Ahora bien, ¿cómo saber de la bondad o maldad de un acto moral? Para responder a la anterior pregunta, Aranguren recurre a la: metafísica, la consciencia errónea, la consideración de los actos como indiferentes, la ética de la situación y al casuismo.

A partir de la metafísica, lo único que se identifica es la realidad plenaria, el referente moral adecuado a seguir, es aquello que se posibilite a partir de la realidad plenaria⁷². Con respecto a la consciencia errónea distingue: al considerar un acto bueno por sí mismo, desde la desvinculación de la consciencia errónea con la voluntad, este acto se vuelve malo; al considerar un acto malo por sí mismo, desde la voluntad de la consciencia errónea, éste se vuelve bueno. Para el primer caso, pensemos en la perseverancia, para el segundo en el <<homicidio>> o en la <<enfermedad>>. Si consideramos a la perseverancia como buena

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid., pág. 292.

⁷¹ La comprensión del êthos como receptáculo no es de Aranguren, sino propia.

⁷² Véase la sección 4.1.3: Ética y metafísica.

en sí misma⁷³, pero desde los ojos erróneos de este tipo de consciencia, entonces la perseverancia es un acto malo, un acto que se convierte, dada la consciencia, como desvinculada de lo correcto y de la voluntad. Para el segundo caso, si consideramos al acto homicidio como malo en sí mismo, y dada la vinculación de la consciencia errónea con la voluntad, es entonces bueno. Estas consideraciones, aunque sean discutibles (¿cómo pretender que a partir de la desvinculación de la consciencia errónea y la voluntad un acto bueno *per se*, se convierte en malo? ¿Acaso porque no se cumpla, no se ejecute por medio de la voluntad un acto como la perseverancia, se convierte en malo?), denotan, la subjetividad (de la persona que viva alguna de estas situaciones) que, parece, no es un referente moral determinante. La consciencia tomada así, tendría que determinar a la voluntad, como en el segundo caso anterior, para que todo acto fuese bueno⁷⁴. Pero la consciencia no es un referente supremo que distinga entre lo bueno y lo malo. Con lo cual se caería, en un anarquismo moral⁷⁵.

Por otro lado, en cuanto a la consideración de los actos indiferentes o la moralidad indiferente de los actos, piensa: <<Esto es, sin duda, inadmisibile, pues la ética perdería así todo fundamento objetivo, metafísico>>⁷⁶. Con respecto a esto, Aranguren se refiere al carácter *antinatural* del estoicismo, el cual, según él, no considera como acto moral, a aquel que no posea el <<bien auténtico>> de la virtud; es decir, los actos indiferentes son aquellos que quedan fuera de este tipo de hábito. Además, discierne que esta consideración de los actos indiferentes también se debe, entre otros, al pensamiento de San Buenaventura:<<Las virtudes naturales, las de los filósofos antiguos, por ejemplo, o los actos, conformes a la razón, de los infieles, serían actos y hábitos simplemente indiferentes>>⁷⁷. La consideración así, del estoicismo y de San Buenaventura, posibilitaron, como consecuencias⁷⁸, la comprensión de los actos indiferentes, como desvinculados de sus intrínsecas conexiones, a saber: su relación con otros actos, con las virtudes, con la realidad moral. Por lo que no puede hablarse de actos indiferentes que sean un referente moral, dado que eso sería prescindir, de la naturaleza de los actos.

Para la ética de la situación, expresa, monografiándola: <<Cada cual vive su propia situación, incanjeable con las situaciones de otros y, además, irrepitable en el tiempo. La conciencia tiene que decidir, pero los principios generales de la moral abstracta y la ley natural son demasiado vagos frente a las circunstancias y condiciones cambiantes, únicas, irreductibles a normas universales>>⁷⁹. El problema de la ley natural consiste en ser la segunda o tercera realidad moral, no la primera. La primera realidad moral, es <<el bien

⁷³ Se podría pensar que el hecho que un acto sea bueno en sí mismo, no implica que sea bueno para todo caso moral. Pero Aranguren no discierne esto último.

⁷⁴ Esto sería aceptar que la bondad y la maldad dependen de la voluntad.

⁷⁵ *Ibid.*, pág. 74. Sobre Hans Reiner.

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 202.

⁷⁷ *Ibid.*, pág. 203.

⁷⁸ Inferencia propia.

⁷⁹ *Ibid.*, pág. 206.

supremo en su forma concreta de felicidad como perfección>>⁸⁰. Es decir, el referente máximo es la primera realidad moral (felicidad...), pero este referente es indeterminado, no nos dice, aquí y ahora, lo que debemos de hacer para alcanzarlo. Por lo que la “ley natural” ha tenido diferentes contenidos morales a lo largo de su historia: en la Edad Media, esta ley no se dictaba a través de la identificación, por ejemplo, de las cosas, de la naturaleza, sino como una comunicación directa a la razón, por revelación. <<Pero los filósofos continentales pusieron en marcha un concepto autónomo de la razón, y los filósofos modernos ingleses, un concepto autónomo de la naturaleza humana, que terminarán por conducir a la formulación de una ética puramente immanente>>⁸¹. Por tanto, la ley natural, según Aranguren, se ha ido configurando a través de la historia, a través de la <<experiencia estrictamente moral>>, a través de los inventores de la moral: Confucio, Budha, Zaratustra y Cristo, dada entre otras, la <<incertidumbre del juicio humano>>. Esta última idea, la cual evidentemente ratifica el filósofo español, tiene como objetivo, evitar el relativismo moral, dadas las distintas ideas de perfección moral que se pueden posibilitar en el ser humano, es decir, como parte de su contenido moral. Ahora bien, la ética de la situación, viene a ser lo contrario de lo pretendido por la ley natural, es decir, pretende dictar, según Aranguren, el bien moral, según cada situación o cada caso. Tiene elementos análogos a la filosofía de la existencia, en cuanto que niega que la “esencia preceda a la existencia”, contrariamente a Descartes. No hay norma (esencia) que preceda a la existencia; el bien moral se descubre así, según cada situación. Pero Aranguren no concuerda en ello, dado que según él, como antes quedó citado: <<El hombre no es nuda existencia, sino esencia abierta>>⁸². A mi parecer, esta objeción del filósofo español tiene un problema: ¿acaso porque el ser humano sea una esencia abierta, tenga una esencia que preceda a cada situación (la estructura moral), se sigue que tiene una norma entendida como esencia, anterior a cada situación, es decir un bien moral? No, por el simple hecho que una esencia (la estructura moral) preceda a cada situación, no se sigue que un bien moral le preceda (a cada situación). Pero, dado que nos formamos nuestras propias <<ideas de perfección>>, nuestras ideas de bien, sí precedemos con normas, con ideas de bien, a las situaciones.

Por último, en cuanto al casuismo, lo entiende como un tipo de ética que <<quisiera tener dictadas a la conciencia, de antemano, todas las decisiones que esta ha de tomar>>. <<Su ideal (además del querer regular la vida entera) consiste en la particularización, en la concreción total de la regla moral; el hombre sabría así siempre lo que tiene que hacer>>⁸³. A lo que responde que dicha pretensión es ilusoria, <<—por supuesto, inalcanzable porque la realidad desborda todo plan y es infinitamente más rica que nuestras previsiones>>⁸⁴.

⁸⁰ Ibid., pág. 185.

⁸¹ Ibid., pág. 182.

⁸² Ibid., pág. 207.

⁸³ Ibid., págs. 207 y 208 respectivamente.

⁸⁴ Ibid., pág. 208.

Aranguren, al final, termina inclinándose por una especie de “punto medio”, entre la ética de la situación y el casuismo. Esta ética (casuismo) es válida en cuanto que persigue evitar el relativismo moral, en cuanto pretende normas válidas para todos. Sin embargo acepta también, que la ética de la situación tiene, por así decirlo, un grado de razón, en cuanto que dichas normas tienen que ser cumplidas <<siempre con su peculiaridad y modos propios>>.

Por tanto, el acto bueno o malo, sí es en sí mismo, para Aranguren, pero dado desde un contenido moral abierto a la religión, dada la metafísica como fundamento objetivo (la felicidad como perfección). La consciencia errónea lo tergiversa; su consideración como acto indiferente lo desvincula de su naturaleza conectada a la realidad moral; la ética de la situación y el casuismo le aplican una norma extrínseca a su objeto, a su peculiaridad de bueno o malo por sí mismo, la cual termina determinándolo como bueno o malo. Entonces: <<el objeto otorga a las acciones su bondad intrínseca; las circunstancias que en el acto concurren pueden modificar, también intrínsecamente, esta bondad. Y el fin también da o quita bondad, pero por modo extrínseco>>⁸⁵. El rasgo común, claro está, de esta última cita son los actos. Los cuales primero, se identifica, son buenos en sí mismos (también pueden ser malos, según su objeto⁸⁶), o son buenos dependiendo de la situación en la que se encuentren o por alguna razón extrínseca como una norma moral. Pero Aranguren, por mucho que acepte esa amalgama entre la ética de la situación y el casuismo, termina por sopesar en mayor grado, a la consideración de los actos como buenos o malos por sí mismos. Una vez más, su justificación, en cuanto que la moral está necesariamente abierta a la religión, es clara.

4.1.4.1 Realidad moral ontológica: êthos⁸⁷

Ya vimos, que la realidad moral, en definitiva, es el êthos. Ahora bien, al êthos también lo llama: personalidad moral. ¿Será que Aranguren confunde entre el concepto ontológico de persona y el concepto psicológico de personalidad? ¿Será que la personalidad tiene que ser un concepto meramente psicológico? A las anteriores interrogantes podemos responder: no. La personalidad, según indica Walter Brugger, cuando es considerada psicológicamente <<prescinde de la significación metafísica de la persona>>⁸⁸. Pero, ¿en qué consiste dicha significación? En la consideración de la persona como esencia, manifestada principalmente en su libertad. En psicología empírica, indica Brugger, <<la personalidad puede investigarse y exponerse según esquemas muy diversos de ordenación, que unas veces se complementan y otras se excluyen. Por eso en la psicología no hay ninguna definición de

⁸⁵ Ibid., pág. 200.

⁸⁶ Esto desde luego, no se infiere a partir de esta cita.

⁸⁷ Es necesario advertir, que Aranguren nunca le llama al êthos: realidad moral ontológica; dicha mención es en todo caso, una inferencia.

⁸⁸ BRUGGER, Walter, **Diccionario de Filosofía**, (Barcelona, Herder, S.A., 2000), pág. 425.

personalidad aceptada de manera general>>⁸⁹. Aquí hay una diferencia de lógica formal, entre rasgos esenciales y accidentales. En los esenciales cabe la metafísica, en los accidentales la psicología. La personalidad moral o êthos, es la manifestación de la realidad moral, común a todo ser humano, indiferentemente del tipo que esta sea (psicología), la cual está fundada, en cuanto a su consideración, ontológicamente.

En resumen: a través de la vida adquirimos una personalidad moral, sobre y a partir de nuestra realidad dada (moral como estructura). Nuestra realidad adquirida es el ámbito donde queda impresa la vida, hasta la muerte. Es además, donde cada acto, a través de los hábitos (virtudes o vicios) se configura como parte de esa realidad, y viceversa. <<La tarea moral consiste en llegar a ser lo que se puede ser con lo que se es>>⁹⁰. Se es pues una <<esencia abierta>>, una estructura de posibilidades apropiables, la cuales pueden ser determinadas como buenas o malas a través de consideraciones metafísicas (consciencia errónea, voluntad, actos buenos o malos en sí mismos; felicidad como perfección; ley natural), pero con la salvedad que al final el contenido de la moral ha sido dado, inclusive en proyectos filosóficos como el de Immanuel Kant (el imperativo categórico), desde la religión (Regla de oro...). Esta es pues, la realidad moral para Aranguren. Con la objeción, principalmente, entre otras, dicha a su tiempo, que, ¿acaso el ser humano sólo puede discernir la “Regla de oro” tras un imperativo religioso? Lo cual, claro está, no es discernible en esta investigación.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ L. ARANGUREN, José Luis, **Ética**, (Barcelona, Altaya, S.A., 1994), pág. 292.