
ANTONIO BLANCO GONZALEZ
(Universidad Nacional de Educación a Distancia)

De lo moral a lo jurídico en Aranguren

SUMARIO: I. *Antropologismo moral*: I.1. La estructuración y el contenido morales; I.2. Ni optimismo, ni pesimismo antropológicos. La persona como unidad totalizante; I.3. El Factum de la violencia, no la violencia como Fatum; I.4. La socialidad, generadora de los patrones de justicia y gobierno; I.5. El comportamiento moral: la internalización y la responsabilidad moral; I.6. El deber ético. II. *Lo jurídico*: II.1. Alteridad y Aliedad. Los distintos órdenes normativos; II.2. El Derecho como tutela del mínimo ético imprescindible; II.3. El derecho natural, como nexo entre la realidad socio-moral y la sustancia jurídico-positiva; II.4. Ética social versus Derecho moralizante.

I. ANTROPOLOGISMO MORAL

I.1. LA ESTRUCTURACIÓN Y EL CONTENIDO MORALES

El hombre es una realidad inexorablemente moral. Aranguren arranca de esta afirmación básica para concretizar su ética de la aliedad y de la alteridad; para matizar su concepto de la democracia, como participación dinámica y creciente hacia un ideal de la misma, siempre perfectible; para explicar su razonamiento de que los fenómenos sociales, políticos y los comportamientos humanos han de ser, necesariamente, vistos dentro del proceso histórico, anterior y coetáneo, a su manifestación; para argumentar su tesis de institucionalización pública de la Moral, como función del Estado social democrático de Derecho, etc.

Es necesario, pues, situar a Aranguren en el contexto ideológico de su época, no sólo para una adecuada comprensión de su pensamiento ético, sino, también, para «justificar», en cierta forma, llamémosle así, el presente estudio cuya pretensión no es otra que la de mostrar el cambio formal del comportamiento ético en jurídico.

Del comportamiento humano Aranguren hace un tema unitario, sustantivo, autónomo, con una visión totalizante de la persona, como la realidad más fundamentalmente objetiva de todos los entes. La persona se encuentra en un mundo que, de un modo natural por completo, le viene impuesto y en el que inexorablemente ha de hacerse a sí misma (dimensión fatalista de la persona humana). Para tal objetivo, dicho mundo ofrece a la persona un *horizonte vital de posibilidades*, y esto —como dice Recasens— constituye la dimensión de libertad de la persona humana (1).

Ahora bien, si, en frase de M. Vidal, *estudiar el comportamiento moral como estructura es lo mismo que estudiar al hombre en cuanto tiene una dimensión moral* (2), ello nos impone la necesidad de considerar una antropología moral o, al menos por exigencias de este artículo, una exposición sintetizada de tal antropología en Aranguren.

Ideológicamente, Aranguren está dentro de ese giro antropológico de la cultura actual y, más concretamente, en la metafísica de *la razón vital* de Ortega y del *hombre sentiente* de Zubiri, según H. Carpintero y M. Vidal (3). Es en ese humanismo, que José Gaos propuso llamar trascendental, donde Aranguren considera al hombre como un ser en el mundo y con el mundo, *queriendo integrar en difícil síntesis... la solidez del pensamiento antiguo – Aristóteles y Santo Tomás sobre todo – y el dramático interés del moderno, sobre todo Zubiri, Heidegger y Ortega*, como afirma López Quintas (4).

(1) RECASENS SICHES, *Tratado General de Filosofía del Derecho*, Ed. Porrúa, México 1978, p. 74.

(2) MARCIANO VIDAL, *Moral de Actitudes*, P.S. Editorial, Madrid 1975, 3.ª ed., vol. I, p. 127.

(3) HELIO CARPINTERO, véase el artículo «La visión de un moralista: José Luis Aranguren», *Circo Aventuras Españolas*, Revista de Occidente, Madrid 1967, p. 130, donde el autor expone la influencia que en Aranguren ha tenido X. Zubiri, cuya concepción del hombre es la de *un ser constitutivamente abierto a la realidad, en una forma que es a un tiempo sensible e intelectual: mas no sólo está con la realidad, sino que gracias a ella se va haciendo su personalidad, va existiendo*.

MARCIANO VIDAL, *op. cit.*, p. 114, afirma que *a partir de las categorías propias de Zubiri de «ajustamiento», de «justificación» y de «preferencia» deduce Aranguren la realidad constitutivamente moral del hombre... después de rechazar las soluciones del sociologismo y psicologismo morales*.

(4) A. LÓPEZ QUINTAS, *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid 1970, p. 289.

Descartes, en los comienzos del siglo XVIII, al resolver su duda metódica contestándose que el hombre es «una cosa que piensa», abrió la posibilidad a todos los idealismos posteriores modernos, si bien no llegó a vislumbrar —como dice Recasens— que para poder pensar era preciso que existiesen realidades en qué pensar, que el sujeto pensante no puede existir sin una realidad pensada, en definitiva, que no puede haber sujeto sin objeto. Superado así el realismo ingenuo, antiguo y medieval, es, a partir de la reflexión seria sobre la existencia, cuando Ortega descubre la *inescindible relación entre ambos*, sujeto y objeto, como la suprema verdad autónoma y pantónoma de la filosofía (5). Este raciovitalismo marca la divisoria a partir de la cual todas las demás realidades objetivas, subjetivas, ideales, que son en el mundo, incluido el hombre mismo como la suprema y trascendental realidad, dejan de ser consideradas en aislada existencia para explicarse, definirse, analizarse en relacionada interdependencia. Es el *yo soy yo y mis circunstancias*; la vida humana, no entendida como proceso biológico ni manifestaciones psicológicas ni, siquiera, como unidad sustancial de ambas, sino como un todo existencial, lo que somos, lo que hacemos, lo que nos condiciona o se nos impone, lo que decidimos... Es decir, la totalidad existencial de la persona, que vive en las cosas, con las cosas, por las cosas, para las cosas y, al mismo tiempo, las cosas que son en, por, con y para la persona.

Por eso, el hombre no puede prescindir de todas estas realidades y, entre ellas, tampoco de la cultura (creencias, pautas de conducta, actitudes, puntos de vista, valoraciones, conocimientos, arte, instituciones, organizaciones, costumbres, lenguaje, Filosofía, Derecho, técnica, etcétera) como *herencia social utilizada, revivida y modificada*, ya que —como dice Recasens— *hay en la vida una conexión, una unidad orgánica de todo cuanto pensamos, hacemos, sentimos, queremos* (6). El hombre no puede prescindir de ese conjunto de realidades de factura humana que le rodean e influyen extrapersonalmente. Ahora bien, los animales también actúan impulsados por el medio en que viven y, principalmente, por instintos de necesidad. No los llamo sensaciones de necesidad porque la sensación, como tal, implica un proceso racionalizador de esa necesidad fisiológica que la aísla del propio concepto, como sentido. Los animales, igualmente, se enfrentan a su mundo en situaciones problemáticas, porque los estímulos que reciben influyen a su ser, desde fuera, provocando unas respuestas que pueden ser

(5) L. RECASÉNS SICHES, *op. cit.*, p. 80.

(6) L. RECASÉNS SICHES, *op. cit.*, pp. 115 y anteriores.

disyuntivas, lo cual supone una cierta elección entre, al menos, dos opciones posibles. Zubiri denomina «justeza» a ese ajustamiento perfecto o *determinación ad unum entre el animal y su medio* (7), y ello suponiendo, completo yo, que la reacción adoptada definitivamente del animal, entre otra también posible, se encuentre perfectamente determinada por la relación causa-efecto, tema sobre el cual no está pronunciada definitivamente ni la sociología ni la biología animal.

Lo que sí, en cambio, especifica a la persona humana dentro de la generalidad animal es su problematismo racional. Por una parte, la facultad de aislar la situación analizando sus circunstancias, objetivándola frente a la propia y personal realidad decisoria independiente, por muy problemática que pueda ser la situación condicionante. Pero además, por otra parte, la persona humana es la única realidad del mundo que siente su problemática racional y que es consciente de saber lo que sabe que no sabe. Es decir, la persona puede sentir la necesidad de saber, como un problema existencial. Por ello, la determinabilidad de las respuestas del hombre frente a los estímulos del mundo, no siempre, le confiere justeza a aquéllas.

Ya se ha dicho que la racionalidad permite al hombre analizar objetivamente los estímulos que recibe y también, independientemente, a sí mismo, como sujeto paciente de ellos, y reaccionante frente a ellos. De aquí que, por tal análisis de las opciones posibles ante los estímulos percibidos, el hombre no se siente obligado a dar siempre una respuesta uniforme. Ha de elegir, y ello supone ya una preferencia, como consecuencia de un criterio valorativo. El hombre necesita justificar todas sus decisiones: decir a una posibilidad sí, frente a otras que quedan, por ello, negadas —*omnis determinatio negatio est*, que decía Spinoza—. La vida es un constante resolver por sí mismo entre varias opciones —no ilimitadas, pues ello causaría indeterminación—, cuya elección es de naturaleza axiológica. En cambio, el animal —dice Aranguren— ajusta su conducta de una forma que le viene dada; el hombre, por su parte, *tiene que hacerlo por sí mismo* (8), proceso autónomo que él llama justificación, acto ajustado a la realidad, decisión coherente con la realidad misma, un *iuctum facere*. Pero, justificar una respuesta es algo más que explicar —dice— en qué consiste; es también argumentar el por qué se ha preferido, desechando

(7) JOSÉ LUIS LÓPEZ ARANGUREN, *Ética*. Nosotros citamos por la edición aparecida en *Obras*, Editorial Plenitud, Madrid 1965, p. 448. Véase también LÓPEZ QUINTAS, *op. cit.*, p. 290.

(8) ARANGUREN, *Ética*, *op. cit.*, p. 450.

otras posibles, con lo que la justificación se convierte así en la explicación de una preferencia (9). El criterio axiológico que motiva la preferencia de una respuesta sobre otras es la bondad misma de la respuesta seleccionada, o subjetivamente apreciada como buena, de donde nace una realidad nueva: la respuesta buena, o la respuesta asentidamente buena.

Esta justificación de los actos humanos, como ajustamiento con la realidad misma, y la ineludible necesidad de resolver día a día y momento a momento, por sí mismo, los problemas de la vida humana por parte del hombre —la misma no-decisión es una opción posible—, lo denomina Aranguren, siguiendo a Zubiri, *Moral como estructura*. La estructuración moral de la persona humana consiste en la inexorable necesidad de resolver en cada instante su futuro sin posibilidad de delegar, impulsada por una motivación personal sentida, que perfila al hombre una tendencia hacia una finalidad concreta, a realizar mediante la búsqueda y aplicación de unos medios apropiados. En esta primera dimensión de la moral como estructura cabe ser entendida la afirmación de Aranguren de que *el hombre puede dispensarse de hacer metafísica; pero, quiera o no, y por muy inmoral que llegue a ser su comportamiento, es siempre, es constitutivamente moral* (10). Porque la estructuración moral de la persona humana es el decidir sin posibilidad de dejar de decidir por sí, estar abocada dramáticamente a la decisión, ser ella misma decisoriedad perpetua, lo cual exige que, necesaria y racionalmente, sea libre. La misma persona es libertad, en sí misma o, en frase de Siewerth, libertad de ser racional para ser dueño de sí gracias al ejercicio del juicio transcendental sobre el juicio práctico, porque la vida del hombre *no está preterminada por sus estructuras psicobiológicas* (sino que) *... éstas le exigen que sea libre... con necesidad exigida por su naturaleza, al precio de su viabilidad* (11).

La evidencia de la libertad, igual sucede con la de la racionalidad, aparece implícitamente admitida a lo largo de este trabajo y, por ello, no nos hemos detenido expresamente en su formulación por

(9) *El problema de la justificación no consiste únicamente en dar cuenta de la posibilidad que ha entrado en juego, sino también de la preferencia*: ARANGUREN, *Ética, op. cit.*, p. 450. Igualmente, A. LÓPEZ QUINTAS, *Filosofía española contemporánea, op. cit.*, p. 291.

(10) ARANGUREN, *Ética, op. cit.*, p. 413. En otra de sus obras: *La Ética de Ortega*, afirma que la naturaleza constitutivamente moral del hombre hay que entenderla *no ciertamente por lo que se refiere a la moral como contenido —honestidad, inhonestidad—, sino en un plano lógico anterior, por lo que atañe a la moralidad in genere, a la moral como estructura*, véase en *Obras, op. cit.*, p. 796.

(11) ARANGUREN, *Ética, op. cit.*, p. 451.

Aranguren. Creo, no obstante, necesario recoger en este apartado sobre la antropología moral en Aranguren algunas matizaciones en torno al concepto de libertad, precisamente porque la responsabilidad moral (vide infra), en la cual Aranguren distingue una responsabilidad personal específica de otra responsabilidad social indeterminable es una consecuencia lógica del ser o del actuar libre de la persona.

Aranguren se encuentra en la línea de pensadores que de una forma u otra, sitúan su filosofía dentro de una concepción existencial y totalizante de la realidad y de la vida humanas. No se trata de analizar los conceptos «libertad», «racionalidad» y otros, como abstraídos de la realidad humana, como atribuidos o añadidos a la realidad «hombre», sino de concebir la estructura humana misma como ópticamente racional, libre, etc...

Por lo que atañe a la libertad, lo importante no es saber si el hombre es o no libre, sino saber si es o no libertad. La estructuración de la condición humana, como libertad misma, ha sido estudiada ampliamente por E. Fromm en su obra *El Miedo a la Libertad* (Buenos Aires, 1969).

Aranguren, pues, concibe la libertad homológicamente a la posición de Jaspers —*lo decisivo de la elección es el hecho de que yo elijo* (12)— en cuanto a la constatación de la persona como realidad electora y no con posibilidad de elegir; o en la idea del hombre como *existencia y presencia*, dentro del sentido del *Dasein* en Heidegger; o en la visión, no desesperanzada, del hombre como *ser condenado a ser libre*, en Sartre; y, por supuesto, homológicamente al antropologismo orteguiano, según el cual el hombre no aparece como poseedor de libertad sino como ser libre, como realidad objetiva estructurada en libertad. La persona humana, en Aranguren, es libertad misma y no poseedora de libertad como un añadido, en mayor o menor grado, a su naturaleza. *La libertad y la inteligencia viene exigida por la naturaleza misma*, dice en su *Ética* (13).

Ahora bien, Aranguren no participa de un academicismo teórico en su concepción del hombre, como un *libre absoluto*, al que se le apropia en abstracto la teórica posesión de una libertad ilimitada y de la que, en concreto, la praxis social va detrayendo parcelas a su ejer-

(12) JASPERS, en su *Philosophie*, II.

(13) ARANGUREN, *Ética*, op. cit., p. 449, nota 5.

cicio, quedando aquella libertad teórica limitada en la realidad. Explica Aranguren que el ejercicio casuístico, el despliegue del hombre-libre en la vida y en la realidad se encuentra cercenado, desde su inicio, por la propia constitución psicobiológica de la persona, por su inexorable realidad moral y por la sociedad en la que vive. Se trata de una *libertad situada*, tensional, dialéctica, dramática, que diría Monden (14). Así pues, ni teórica ni prácticamente, la realidad existencial libre del ser humano lo es ilimitadamente, pues la misma vida le condiciona, aunque no lo anule:

Primero: El condicionamiento psicobiológico. En el hombre el ajustamiento a la realidad supone, de un lado, la objetivación de varias posibilidades por las que decidirse, lo cual equivale a negar el determinismo causalista de la conducta y, por otro lado, supone también la facultad de decisión, al hacer posible la elección, es decir, supone la constitución humana estructurada en libertad.

Esta libertad —dice Aranguren— reposa sobre la estructura inconclusa de las tendencias o referencias que abren así, exigítivamente, el ámbito de las preferencias (15). El condicionamiento psicobiológico equivale a una mayor o menor *fuerza de voluntad*. La propia naturaleza humana, la propia constitución psicobiológica motivan en el hombre unas tendencias contra las que resulta problemático, no imposible, evadirse y que, lógicamente, dificultan que el ser racional disponga de toda la suficiente fuerza motriz para la elección personalizada. Según que la persona consiga superar, con mayor o menor éxito, estas tendencias psicobiológicas se sentirá menos o más atado a ellas y será más o menos libre, respectivamente.

La constitución en libertad, la estructuración como libre de la naturaleza humana no se anula por estas tendencias psicobiológicas. Bien es cierto que el ejercicio existencial de la libertad puede, en ocasiones, quedar dismiuido, pero precisamente esta tensión es la que constituye al hombre como ser en libertad, como estructura decisoria de sí mismo. En definitiva, lejos de ser un argumento en contra, se transforma en una afirmación natural de la configuración estructuralmente libre de la personalidad moral y es, desde dentro de ella misma, desde la misma constitución psicofísica del hombre, desde donde cabe concebir la libertad y los condicionamientos intrínsecos de esa libertad, que es la persona humana.

(14) L. MONDEN, *Conciencia, Libre Albedrío, Pedado*, Barcelona 1968, p. 31.

(15) ARANGUREN, *Ética, op. cit.*, p. 449.

Segundo: El condicionamiento de la propia libertad. Las preferencias que el hombre va realizando durante su vida, las decisiones por las que se va conduciendo progresiva e inexorablemente, en definitiva, los ajustamientos a las realidades con las que necesariamente se tropieza el hombre, al mismo tiempo que le abren nuevas posibilidades futuras y son premisas para sucesivos proyectos existenciales, le cierran al hombre otras perspectivas, que eran posibles antes de efectuada la elección concreta. La libertad ejercitada, pues, exige como servidumbre consecuente la renuncia, implícita en el mismo acto decisorio, de otras posibilidades prácticas que, por su propia realidad, son incompatibles con el acto, ya querido y decidido libremente.

Digamos que se trata de una limitación por imposibilidad metafísica entre la libertad practicada, casuísticamente ejercitada, frente al concepto de libertad *in genere* o concebida como practicable. La cual, esta última, es, por otra parte, una imposibilidad ontológica, pues la libertad, como realidad ideal, no puede existir si no es concebida, referida al ser humano en concreto y, aún más, con una finalidad real y posible en que desarrollarse e irse haciendo la persona.

Pero ni psíquica, ni biológica, ni moral, ni política ni, incluso, existencialmente esta limitación metafísica es, por sí misma, una limitación real. Toda elección es una afirmación de algo y, al propio tiempo, una negación de algo. Dentro de esta negación que, en último término, resulta ser una elección negativa, la persona-libertad ya ha actuado apriorísticamente, pues conocía perfectamente los proyectos que habría de no considerar, una vez que se hubiese situado decisoriamente en una nueva situación vital.

Por eso, aunque pudiera considerarse, en muy excepcionales situaciones, este condicionamiento de la libertad, por el ejercicio de la propia libertad, como una limitación de carácter real, lo que sí es cierto que no sería, ni habría de significar, es una anulación de la libertad humana. Por otra parte, resulta tan difícil imaginar la situación de una persona a la que sus ataduras actuales le imposibilitasen en gran medida de ser libre en otros aspectos y ante otras posibilidades, que a esta argumentación se le debe dar sólo el de una significación académica.

Tercero: El condicionamiento de los hábitos. Finalmente, los hábitos adquiridos, si bien no anulan, sí pueden adormecer la libertad en

cuanto significan de repetición semiconsciente de los actos, especialmente los viciosos que originan actos viciosos concretos.

Tampoco el hábito vicioso anula completamente la voluntad. En esto Aranguren sigue a Santo Tomás, en cuanto que imputa responsabilidad moral al sujeto por el acto vicioso cometido hoy, y no por el vicio adquirido ayer, pues el vicio adquirido no devenga, por sí mismo, responsabilidad concreta, sino en cuanto origine un acto vicioso (16). En la medida en que la sociedad haya podido contribuir a la fijación de esas hábitos en la persona le deviene a aquélla una corresponsabilidad moral social (véase más adelante).

Entiendo que este es el pensamiento de Aranguren respecto a la responsabilidad moral específica y genérica. Cuando Aranguren, en la *Ética* (17) afirma que *la responsabilidad moral recae no sobre el acto cometido hoy, sino sobre el hábito contraído ayer, que nos inclina a él*, lo que hace es comentar a Aristóteles (*Ética*, III, 5) en lo relativo a la voluntariedad de la adquisición de los hábitos y, por lo tanto, deducir el pensamiento del Estagirita al respecto. Así pues, sobre este mismo problema, unas líneas más adelante, Aranguren afirma que *en esto hay que contestar con Santo Tomás*.

Salvada así esta posibilidad polémica, el vicio —dice Aranguren— tampoco anula la libertad porque *ningún hábito corrompe todas las potencias del alma* (18).

La libertad... antes que una actitud política es una actitud personal, esto es, una virtud, dice (19) al hablar de las virtudes morales. Puesto que las virtudes se adquieren convirtiendo las decisiones en tendencias, es decir, habitualmente, Aranguren perfila con estas ideas su concepción de la libertad, no como objeto de posesión, sino como ser libres, que es existencialmente distinto. *La naturaleza, el hábito, la situación, cercan triplemente nuestra libertad actual. ¿Pueden llegar a anularla? No. La libertad está inscrita en la naturaleza, pero en mayor o menor medida, ... la trasciende siempre. Y justamente en este ser transnatural es en lo que consiste ser hombre* (17).

(16) Sobre este punto, puede consultarse el capítulo XII de su *Ética*, *op. cit.*, pp. 739-754, especialmente la p. 742.

(17) ARANGUREN, *Ética*, *op. cit.*, p. 741.

(18) ARANGUREN, *Ética*, *op. cit.*, p. 742.

(19) ARANGUREN, *Ética*, *op. cit.*, p. 731.

Antes de finalizar este breve inciso sobre la libertad debemos citar una, llamémosle fruto de nuestro tiempo, limitación real a la libertad y que, por otra parte, viene a ser una fijación de su concepto, en Aranguren. La preferencia actual por conseguir seguridades en la sociedad, suministradas por el Estado, requiere la opción personal de renuncia al ejercicio de libertad personal en los ámbitos que van siendo socializados. Este tema clásico del pensamiento filosófico en general está muy definido en la bibliografía de Aranguren, especialmente tratado en el capítulo XII de su *Ética y Política*, al que remito al lector, ante la imposibilidad de ocuparme de él en el esquema de este trabajo. No obstante, resumiré en una cita la posición de Aranguren, cuando preconiza organizar la libertad retrayéndola a lo esencial: *Hay que generalizar la libertad, extenderla a todos; pero para eso es menester reducirla a su núcleo social —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* (20).

MORAL COMO CONTENIDO. La inexorable libertad del hombre no es un predicamento arbitrario de la racionalidad. La conducta humana es la actitud de aplicar a cada acto concreto una finalidad, un sentido, consciente de que el *acto se ajuste, no ya a la situación, no ya a la realidad, sino a la norma ética* (21), cuya naturaleza puede ser variable, no porque dependa de la apreciación subjetivista individual —Aranguren rechaza el subjetivismo ético—, sino porque sea tenida como tal norma por la generalidad —bien común, ley natural, conciencia moral, fin último, etc.— conceptos contenidos en lo que Aranguren denomina *determinados sistemas de preferencias* (22).

El ajustamiento de la conducta a estas concepciones que dan sentido a la vida equivale a ese segundo sentido moral que Aranguren denomina *Moral como contenido*. Los conceptos de inmoralidad, amoralidad, como calificativos del comportamiento, adquieren íntegro sentido en cuanto vienen a calificar una conducta concreta como contraria a esa norma ética o carente de ninguna, respectivamente.

(20) ARANGUREN, *Ética y Política*, en *Obras, op. cit.*, p. 1168.

(21) ARANGUREN, *Ética, op. cit.*, p. 451.

(22) ARANGUREN, *Ética, op. cit.*, p. 452.

El comportamiento moral del hombre es el ajustamiento, racionalmente libre, de su desarrollo vital a unos determinados sistemas de preferencias para que tenga sentido su existencia. La racionalidad y la libertad constituyen la fuente de la responsabilidad moral.

I.2. NI OPTIMISMO NI PESIMISMO ANTROPOLÓGICO; LA PERSONA COMO UNIDAD TOTALIZANTE

La concepción ética de Aranguren se encuentra al final de esa evolución que se ha operado desde lo que fue, durante muchos años, la ética naturalista, a lo que tiende hoy a ser la ética personalista; desde el *suivez toujours les indications de la nature* roussoniano hasta el *yo soy yo, que no puedo ser expulsado de mí, ni siquiera por mí; que no puedo ser substituido por el hombre más noble; que soy el centro de la existencia, y que tú también lo eres*, de R. Guardini (23). La consideración de la persona completa como fundamento de la moral, en una comprensión integral del ser humano a través de sus valores biológicos, psicológicos y sociológicos, es el entorno en el que cabe situar la antropología moral de Aranguren. Kant refirió el sujeto del comportamiento moral a la *buena voluntad* y los moralistas casuísticos a la *voluntad deliberada*. Para los éticos del personalismo, no ya la buena voluntad o la voluntad deliberada pueden ser los sujetos del comportamiento moral, ni siquiera cualquier otra función humana. El único sujeto moral en la ética personalista es el *hombre integral*, como unidad totalizante, en su constitución y en su desenvolvura vital y funcional.

Carecería de sentido, pues, la elaboración de una teoría de la ética que partiese de un hombre tarado, atrofiado ónticamente o hipertrofiado estructuralmente, pues se prejuzgaría todo el comportamiento desde una moral derrotista o victoriana, concepciones ambas que el realismo filosófico, la sociología conductual, el historicismo y pragmatismo humanistas han archivado por irreales.

La persona humana no puede ser analizada y, mucho menos, valorada, a modo abstracto, extrayéndola del medio vital en que se desenvuelve, aplicándole el sambenito de optimismo o pesimismo estruc-

(23) ROMANO GUARDINI, *Mundo y Persona*, Madrid 1963, p. 190. Sobre la ética personalista, puede consultarse también a MARCIANO VIDAL, «El valor moral de la persona como dimensión crítica de toda manipulación», *Pentecostés*, 10 (1972), 115-134.

tural, lo cual, si bien sirvió para tranquilizar las inquietudes intelectuales iluministas, hoy, cuando la cultura ha asimilado la teoría de la soberanía popular y se prepara, parcialmente, para aceptar la socialización del comportamiento, no puede por menos que hacer sonreír con benevolencia.

Cada persona, además de ella misma, es una incardinación inevitable en sus propias circunstancias. Por eso, hoy, la multiplicidad de factores variables circunstanciales, por una parte, cuyas respectivas objetivaciones no impiden que su incidencia en cada persona pueda ser cualificativa y cuantitativamente diversa, y la singularidad e irrepetibilidad de cada hombre y de cada mujer, por otra parte, desaconsejan generalizar y definir con ligereza como esencialmente buenos o malos a los hombres.

No están los buenos a un lado y los malos al otro, dice Aranguren. No existe una selección previa, porque la cualificación moral humana no es apriorística ni determinista, sino subsiguiente, personalizada, conectada a un medio vital, también, incualificable éticamente. La sociedad, o hábitat del despliegue existencial del hombre, sólo le ofrece estímulos externos a los comportamientos humanos, sin que sea susceptible de asumir apelativos definitivos. No están los buenos a un lado y los malos al otro, *sino que unos y otros se van haciendo tales —pero sin serlo nunca enteramente, sin coincidir nunca con su bondad o maldad— en la peripecia de la vida* (24), referencia expresa a un conductismo ético personalista, casuístico, heterogéneo, perfectible o defectible, tendencial, nunca logrado totalmente (25).

Consecuente con este indiferentismo moral antropológico, Aranguren no puede, por menos, que mantener un racional estado de confianza en la persona humana. *Nadie conoce al hombre, nadie puede sondearle en su corazón, pero debemos creer en él y esperar de él* (26). La estructuración de todos los componentes naturales en la realidad personal-libertad-razón producen un objeto sorprendente, es decir, una realidad objetiva que ha de irse objetivando progresivamente mediante un

(24) ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 1064.

(25) Sobre este interesante tema de la maldad innata del hombre, puede consultarse a ASHLEY MONTAGU, *La naturaleza de la agresividad humana*, Alianza Universidad, Madrid, 3.^a ed., 1983, cuya tesis es que ninguna conducta humana está genéticamente determinada, siendo el hombre capaz de los más diversos comportamientos, en consonancia con los estímulos culturales en que se desenvuelve.

(26) ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 1065.

proceso indeterminista, ineludiblemente subjetivo, de ajustamientos autónomos cuyos sentidos o contenidos funcionales pueden cambiar de signo, de significado, continuamente. De aquí proviene ese resultado sorprendente de la conducta humana que, despiezada analíticamente, presenta cocretizaciones de valor positivas unas y negativas otras. Por eso dice Aranguren que *no hay malos sin mezcla de bien alguno, pero (tampoco)... hay buenos sin mezcla de mal alguno* (26). La valoración, como bueno o malo, de un acto humano es única, es decir, aislada, atribuible a un específico ajustamiento o preferencia, sin que signifique ningún juicio axiológico moral sobre la «totalidad» persona que, precisamente, junto a un acto bueno puede realizar otro malo. Por ello no se está autorizado a calificar ni como buena ni como mala a esa integración estructural de todos los componentes naturales, que es la realidad persona-libertad-razón. Aranguren dice que *el desprecio del hombre, la afirmación de su maldad, es siempre falta de amor y precipitada, injusta condenación, pues siempre es demasiado pronto para condenar y también para canonizar* (26).

No pretende Aranguren otorgar, indefinidamente, contra toda evidencia el beneficio de confianza en la persona humana cayendo así en un ingenuismo ético. La ética personalista que se caracteriza por ser una moral del indicativo antes que del imperativo, de la persona antes que de la ley, de actitudes antes que una moral del objeto —como explica M. Vidal (27)— requiere una comprobación responsable subsiguiente de los comportamientos humanos, como expresión, en su conjunto, de una actitud moral. Por eso, tampoco concede Aranguren gratuitamente el beneficio de la confianza apriorística en la persona, pues, como dice expresamente, *creer en el hombre y poner confianza en él no nos autoriza a darle por bueno* (26), sino que exige la verificación posterior de su comportamiento y la cualificación, más que la cuantificación algebraica, de sus actitudes y de su correlativa praxis.

No nace el hombre, pues, predispuesto hacia el bien ni hacia el mal. Su conducta se configura como reacción frente a los estímulos que le rodean, ajustadamente unas veces y, otras no, a los sistemas de preferencias vigentes socialmente. Decíamos que *es cada hombre quien, desde dentro de la situación en que, en cada momento de su vida, se encuentre, ha de proyectar y decidir lo que va a ser*. (Además) *las normas o modelos de comportamiento y de existencia, conforme a las cuales decidimos hacer nuestra vida, han de ser libremente aceptadas*

(27) MARCIANO VIDAL, *Moral de Actitudes*, op. cit., pp. 50 y ss.

por cada uno de nosotros para que el acto y la vida sean morales. Para ello deben pasar, previamente, por el tribunal de nuestra conciencia moral, que las calificará como deberes (28).

Se entiende bien que esta asimilación racional de la norma ética y su consecuente adecuación a la praxis, que es la moral como contenido, tenga un carácter no estático sino dinámico; que sea *un proceso sometido, todo a lo largo de la vida, a tensiones, conflictos, desgarramientos y contradicciones* (29); que sea *una exigencia, una demanda, una actitud y, si se quiere, una inquietud también, la inquietud moral, la sed de justicia* (30). Cuando las personas infravaloran ésta exigencia para, originándose en la propia naturaleza individual y demandada para la honesta convivencia, ajustar los comportamientos personales a unos determinados sistemas de preferencias (norma ética) *es que ha empezado a ser narcotizada la auténtica moralidad* (31).

I.3. EL FACTUM DE LA VIOLENCIA, NO LA VIOLENCIA COMO FATUM

La violencia constatada históricamente en el mundo parece contradecir el antropologismo moral indiferente que hemos creído ver en Aranguren. En un plano intelectual, procede no disociar la violencia objetivada de la violencia ejercida por el hombre, porque *la violencia del mundo es, ante todo, la violencia del hombre... el mundo son los hombres, incluidos los cristianos* (32). Y si esto es así, desde que el hombre y sus interrelaciones son conocidos históricamente, existen los sometimientos, personales y estructurales, de unos seres por otros por consideraciones sociopolíticas, económicas, ideológicas, etc... Desgraciadamente hoy no han cesado las luchas tribales, ni las apetencias hegemónicas entre sociedades vecinas, ni las terribles amenazas por sus efectos apocalípticos que engendran las concepciones antagónicas sobre la convivencia y su estructuración social. Mas, *lo peor de la violencia no es que se ejerza, sino que, ejerciéndola habitualmente, se llegue a perder la conciencia de su ejercicio* (33), como también señala

(28) ARANGUREN, *Ética y Política, op. cit.*, p. 1005.

(29) ARANGUREN, «Sentido sociológico moral de las antiguas y las nuevas Humanidades», en *Obras, op. cit.*, p. 925.

(30) ARANGUREN, *Ética y Política, op. cit.*, p. 1037.

(31) ARANGUREN, *Sentido sociológico moral...*, *op. cit.*, p. 925.

(32) ARANGUREN, *Violencia y Moral*, trabajo publicado en *El futuro de la Universidad y otras polémicas*, Taurus Ediciones, Madrid 1973, p. 174.

(33) ARANGUREN. «Sobre el Humanismo», publicado en *Obras, op. cit.*, p. 890.

Castilla del Pino (34), pues este adormecimiento de la conciencia moral dificulta cualquier reacción colectiva y somete a la humanidad a una esclavitud existencial resignadamente suicida.

Así son los hechos, por exagerados que puedan parecer. *La violencia es un Factum, un dato, un hecho con el que tenemos que contar...* (ya que) *una ética absoluta, vuelta de espaldas a la realidad antropológica de la existencia política, sería una pura abstracción, sin valor real* (35). Y de este hecho constatado parte Aranguren para reflexionar sobre la contradicción, más que aparente, que pudiera suponer a su visión antropológico-moral aceptar la tendencia violenta de la naturaleza humana, como hipótesis.

El hombre no es malo, pero hace el mal, nos dice (36). ¿Es la violencia inseparable de la condición humana?, se pregunta en su ensayo *Sobre el Humanismo* (37), allá por 1957. Diez años después, continúa con el mismo interrogante en *El Cristiano y la Violencia* (38), en *Violencia y Moral* (39) y en *El Marxismo como Moral* (40), porque la constatación de la violencia en el mundo constituye un serio escollo a su construcción ético-filosófica sobre el antropologismo moral indiferente.

La violencia del hombre es un Factum, pero no un Fatum, afirma Aranguren, y pertenece al componente irracional del ser humano como reacción a su medio hostil, siendo posible, casi utópico, la construcción de un mundo sin violencia, según el nuevo humanismo que el Profesor postula.

El fatum de la violencia, ya se ha visto, consiste en la constatación de su presencia, si bien ello no resulta suficiente para admitirla como necesaria. Creo que el rechazo intelectual de la violencia, en Arangu-

(34) CARLOS CASTILLA DEL PINO, *La problemática de la agresividad*, prólogo a la obra de ALEXANDER MITSCHERLICH, *La idea de la paz y de la agresividad*, Taurus, Madrid 1971, p. X.

(35) ARANGUREN, *Violencia y Moral*, op. cit., p. 156.

(36) ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 1064.

(37) Obra citada, p. 891.

(38) Obra publicada en *El Futuro de la Universidad...*, op. cit., pp. 173-184.

(39) Este trabajo ya citado responde en lo esencial al de la ponencia que presentó Aranguren en noviembre de 1969 al Seminario Internacional celebrado en Bergeustadt, Alemania Federal, sobre el tema *Pacifism and Violence. Their uses and limitations as instruments of change*, organizado por la International Association for Cultural Freedom, en colaboración con la Friedrich-Ebert Stiftung.

(40) ARANGUREN, *El Marxismo como Moral*, Alianza Editorial, 4.^a ed., Madrid 1980.

ren, adolece de suficiente convicción filosófica, pues, al preguntarse si la violencia es inseparable de la condición humana, dice que, *aún cuando de hecho lo fuese, lo sería, a lo sumo como pecado original o fomes peccati, quiero decir* (afirma), *como inclinación que no se debe aceptar a modo de un fatum, sino contra la que es un quehacer ético luchar, aún cuando esta lucha constituya una tarea infinita* (41). La tendencia del hombre hacia la violencia puede ser, pues, una inclinación, pero no es un fatum, no es fatídica, inexorable. Aranguren matiza expresamente que frente a esta posible inclinación existe el quehacer ético, el deber ser moral, de combatirla siempre y erradicarla alguna vez. Ello es la casi utopía.

En torno a esta cuestión conviene ahora recordar la distinción, ya expuesta, entre moral como estructura y moral como contenido, pues, aplicándola al factum de la violencia, puede entenderse mejor esta difícil sutileza.

El hombre tiene que ajustar sus actos a las situaciones que se le presentan, y lo tiene que hacer de un modo ineludible. Ha de preferir una concreta respuesta, de entre otras posibles, porque es racionalidad y libertad. Lógicamente, entre las posibles respuestas humanas a una situación provocadora de violencia está la de mansedumbre —*reverso* de la violencia— y la de ternura —*la otra cara* de la agresividad (42). Tal posibilidad descalifica ya a la violencia como un fatum moral, pues existe la posibilidad racional y libre de no ser violento. Por ello *la violencia pertenece seguramente a la condición del hombre, no en tanto que racional, sino en cuanto animal. Por eso es tan odioso intentar dar apariencia racional a su irrupción* (43), y *reconocer la existencia irreductible de lo irracional es una actitud mucho más racional que la consistente en engañarnos a nosotros mismos racionalizándolo* (44). Ni aún en su animalidad concierne al hombre la violencia como pueda sucederles a las demás especies, pues éstas son impotentes para considerar la misma violencia y a sí mismas como realidades independientes, objetivas. Además, el hombre *se hace violento él mismo, y le hacen violento los demás, el ambiente, su propia historia a partir de su nacimiento, su herencia, su familia, la sociedad, la cultura a que pertenece, la situación en que se encuentra, el fin que él mismo se propone, o el*

(41) ARANGUREN, *Sobre el Humanismo*, op. cit., p. 891.

(42) ARANGUREN, «El cristiano y la violencia», *Futuro de la Universidad y otras polémicas*, op. cit., p. 174.

(43) ARANGUREN, *El Marxismo como Moral*, op. cit., p. 96.

(44) ARANGUREN, *El Marxismo como Moral*, op. cit., p. 100.

que se le propone, el que se hace brillar, relucir a sus ojos (45), factores todos ellos culturales, conducentes a la violencia y extrapersonales en los que, a mi juicio, radica la principal dificultad para erradicar la violencia del mundo.

Aranguren ya se adelantó a la corriente de negadores de la agresividad genética del ser humano y a las doctrinas del hombre asesino por herencia de sus ancestros homínidos, frente a las corrientes actuales de Lorenz, Ardrey, Dart, Morris, Storr, Timbergen, etc.... (46). La alusión a la herencia que Aranguren menciona como una de las causas de la agresividad humana debe ser entendida, no como afirmación de una violencia innata en el hombre, que ya vemos no admite, sino más bien dentro de la doctrina que afirma que *aunque pueden existir sustratos del cerebro susceptibles de ser activados para funcionar como conducta agresiva, la mayor parte de la agresión humana es aprendida, y gran parte de ese aprendizaje se realiza en interacción con cualesquiera potenciales genéticos para la agresión que puedan existir* (47). Ese aprendizaje de la agresividad es al que Aranguren predica ser transmutado por un nuevo humanismo como *quehacer ético* o deber ser moral.

También conviene traer a colación nuestra afirmación anterior relativa a que la inexorable libertad del hombre no es un predicamento arbitrario de su racionalidad como facultad supuesta, según la cual puede éste conducir su vida caprichosamente.

El ser humano no está aislado —realidad que ha de pesar en toda consideración óptica—, sino que se hace necesariamente en convivencia. Por ello, la libertad es una decisión compartida, moralmente. La razón exige al hombre que sus actos tengan una finalidad, un sentido, un ajustamiento a determinados sistemas de preferencias, admitidos por la generalidad, a la que se debe. La moral como contenido, pues, demanda como quehacer ético la tarea infinita de conseguir la no-

(45) ARANGUREN, «El cristiano y la violencia», *op. cit.*, p. 174.

(46) KONRAD LORENZ, *On Aggression*, Harcourt, Brace and Eorl, New York 1966.
ROBERT ARDREY, *African Genesis*, Atheneum, New York 1961.

RAYMOND DART, «The predatory transition from ape to man», *International Anthropological and Linguistic Review*, I (1954) 207 y ss.

ANTHONY STORRS, *Human Destructiveness*, Basic Books, New York 1972.

DESMOND MORRIS, *The Human Zoo*, MacGraw Hill, New York 1969.

NIKO TIMBERGEN, «On War and Peace in Animals and Man», *Science*, 160 (1968), 1411 y ss.

(47) ASHLEY MONTAGU, *La naturaleza de la agresividad humana*, Alianza Universidad, 3.ª edición, Madrid 1983, p. 29.

violencia, no como acción revolucionaria —modos nuevos de violencia—, sino como actitud e institución existencial. *El humanismo verdaderamente nuevo y verdaderamente humanitario será, pues, aquel que, por primera vez en la historia, luche, sin apelar a la violencia contra todas las violencias: contra las violencias establecidas, y contra las violencias que se quieran establecer* (48). Lo cual no significa estar afeerrado a la bárbara ley de la violencia, pues, de otra forma significaría no la continuación del statu quo, sino su agravación en estado incalculable, concluye Aranguren (49).

I.4. LA SOCIALIDAD, GENERADORA DE LOS PATRONES DE JUSTICIA Y GOBIERNO

Analizada ampliamente la naturaleza moral de la persona, de ella deviene una inmediata consecuencia cual es la sociabilidad humana. La realidad constitutivamente social del hombre, otra de las constantes en el pensamiento de Aranguren, no es sino la realización práctica de la inexorable naturaleza moral de todo ser humano. El hombre es constitutivamente social porque es inexorablemente moral, afirma Aranguren. Cada uno de los ajustamientos implacablemente sucesivos que ha de preferir el hombre, racional y libremente, hasta su muerte, y que son concretizaciones de su moralidad estructural, no podrían realizarse si no fuera por la existencia de un seno social, en donde necesariamente se dan y han de resolverse. *Justamente porque el hombre es, por necesidad, moral... en el sentido de que tiene que hacer su vida y no le es biológicamente dada como al animal, es por lo que es social* (50).

Afirma Kelsen que la moral siempre tiene un contenido y una proyección sociales, incluso cuando prescribe conductas reflexivas, es decir, del hombre para consigo mismo, como por ejemplo la prohibición del suicidio o la prescripción de la valentía. La razón de ser de la norma moral estriba en el sentido y en los efectos sociales que tiene y produce toda conducta individual, pues las conductas de los hombres, aunque se relacionen con ellos mismos, de un modo mediato siempre se refieren a los restantes miembros de la comunidad... y... sólo en razón de los efectos que esos comportamientos tienen sobre

(48) ARANGUREN, *Sobre el humanismo*, op. cit., p. 892.

(49) ARANGUREN, *Sobre el humanismo*, op. cit., p. 892.

(50) ARANGUREN, *Ética*, op. cit., p. 759.

la comunidad, se convierten, en la conciencia del miembro comunitario, en una norma moral (51).

El «conducirse» moralmente del hombre, es decir, la actuación moral en cuanto estructura dinámica, requiere necesariamente la sociedad y, aún más, el pleno ejercicio de la libertad racional. Si fuese posible la existencia de un único hombre en su medio natural, aislado de cualquier otro semejante, dicho hombre sería asocial, no por carecer de relaciones intersubjetivas, sino por ser amoral. Ni siquiera, en su interioridad anímica, le sería posible a este ser viviente tomar decisión alguna —recuérdese que la estructuración moral consiste en la decisión o preferencia razonada—, por carecer previamente de referencias ideales racionalizadas que posibilitaran la elección. A lo sumo, habría adquirido una experiencia fisiológica sobre sensaciones (frío, calor, hambre, tensión...), posiblemente a nivel de pura animalidad, quizás algo más concienciadas, pero nada más. Y, por supuesto, la cualificación íntima de estas sensaciones simples carecería del significado cultural que tiene normalmente, pues, este ser aislado, al carecer de lenguaje, se vería impedido de *socializar y transmitir el sentido que, mediante el logos, da a la realidad entera (sentido técnico, y sentido práctico, sentido económico y sentido moral, sentido religioso y sentido metafísico, sentido social y sentido político también)* (52); y es que la misma racionalidad es una progresiva adaptación específica del hombre a su medio social.

Precisamente porque los hechos no han sucedido así y el hombre se ha desarrollado en comunidad de congéneres, evolucionando y comunicándose intersubjetivamente, en transmisión cultural de experiencias, es por lo que el hombre es inexorablemente moral y constitutivamente social. El ser humano posee una estructuración racional, lo cual significa la utilización de una capacidad natural para aislar todas las circunstancias que le rodean y comprenderlas como realidades objetivadas, subsistentes frente a su propia persona que es, igualmente, substantiva, real y autónoma. El enfrentamiento racional con estas realidades objetivas y la suprema realidad personal de uno mismo induce al hombre a establecer unos planos o categorías entre las cosas mismas, y entre éstas y su propia entidad personal, categorías

(51) HANS KELSEN, *Teoría Pura del Derecho*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2.ª ed., México 1982, p. 72. Versión castellana de Roberto J. Vernengo.

(52) ARANGUREN, *El Hombre y la Política*, publicado en *La Democracia Establecido*, Taurus Ediciones, Madrid 1979, p. 181. Lo incluido entre paréntesis pertenece al original.

que no son sino situaciones creadas por el hombre con criterios axiológicos múltiples y en función de las posibilidades que dichas realidades ofrecen para el propio desarrollo personal. Efectuada racionalmente tal estratificación utilitarista de las realidades surge, con necesidad de medio, la posibilidad de interrelacionarse con ellas autónomamente, es decir, con libertad racional. Y precisamente, esta dinámica de posibles interrelaciones constituye la estructuración moral de la persona que, a mayor abundamiento, se ve impelida a ello de un modo inexorable y personalmente realizado. Es, por todo esto, por lo que se viene insistiendo con Aranguren en que la socialidad del hombre es una necesidad derivada de su estructuración moral.

Difícilmente puede el ser humano enfrentar su propia realidad a un ambiente de total soledad y aislamiento, dispuesto a elegir y preferir entre las realidades mismas, sin criterios de referencia preexistentes (cultura), o en situación de absoluta esclavitud racional, para decidir por sí mismo. Por ello, una simple agregación de seres humanos (en el supuesto de ser posible, siendo racionales), en la que estuviese totalmente sojuzgada la capacidad decisoria (libertad), los constituiría en amorales y, por ello, asociales. Simple gregarismo.

Se ha visto que la realidad moral del hombre consiste en la inexorable necesidad de decidir continuamente su con-portarse, prefiriendo unas opciones a otras. *La forma suprema de elección es la invención, por uno mismo, de una posibilidad nueva y la subsiguiente elección de su realización* (53). Este sería, sin duda, un actuar moralmente autónomo y una realización de la socialidad exclusivamente personal. Pero tal grado puro de socialidad no se da, porque la misma libertad tampoco se ejercita tan teóricamente inmaculada, sino que *las más de las veces, el hombre realiza su vida conforme a patrones de existencia previamente dados, entre los cuales elige, dando, a lo sumo, al elegido una inflexión personal* (54). Estos patrones constituyen, en definitiva, limitaciones culturales a la libertad personal, teórica, en cuanto significan de deberes extrapersonales. La socialidad histórica genera, pues, como necesidad de con-vivir, los patrones de existencia y, entre ellos, los de la consecución de la justicia —Derecho— y los de realización del gobierno —Política—, y así, el ejercicio y desarrollo de la socialidad resulta viable con la aceptación de estos patrones de existencia. En

(53) ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 1099.

(54) ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 1099. Véase igualmente la obra del mismo autor «Ética de la Vocación», *Revista de Psicología General y Aplicada*, 57 (enero-marzo), Madrid 1961.

la medida en que la aceptación personal de tales patrones sea más racional y menos emotiva, la socialidad del hombre se adecuará a su realidad existencial.

La primera plasmación de la socialidad humana se constituye mediante la permanencia de los vínculos parentales, como eficaces medios para la simple pervivencia fisiológica. Pero también, de una forma más específica, se constituye mediante la agrupación de familias en núcleos de convivencia para, así, magnificar los medios de satisfacción de necesidades primarias. Es en la *polis*, sociedad perfecta y autosuficiente, donde el hombre despliega ampliamente su socialidad. *Cuando Aristóteles dice del hombre que es un zóon politikón, lo que quiere decir es que es un animal social* (55). En sentido genérico viene a significar que *la socialidad es inseparable de la condición humana*, en sentido más restringido equivale a que *a más de esa socialidad elemental, el hombre es político, miembro de la Ciudad-Estado y, si ésta es, como debe ser, libre, participante en su gobierno, es decir, animal democrático*. De donde infiere Aranguren que *la participación en la política o gobierno de la Polis pertenece a la plenariedad del ser hombre* (56).

Otro problema distinto, que no corresponde aquí examinar, lo constituye el creciente rechazo de los patrones de existencia, generador de crisis sociales, bien por una agnósis ética, bien por una hiperexcitación de la emotividad o por una laxitud depresiva, bien por inadecuación práctica y búsqueda de nuevos valores, explicación esta última que pudiera identificarse a la situación actual. Aranguren apunta que el sentido social del hombre actual está percibido más agudamente, por un factor negativo, cual puede ser el que *al hombre se le ha vuelto problemático hasta el sentido mismo de su perfección individual ... es la tarea misma de la forja individual de su personalidad la que se le ha tornado narcisista —labrar la estatua de sí mismo— y, en el fondo, egoísta* (57). El fenómeno de la creciente socialización, el florecimiento del cooperativismo como gestión compartida, la búsqueda aprobación de los demás como justificación y estímulo propios, la proliferación de los grupos-protesta juveniles, etc... constituyen

(55) ARANGUREN, *Ética, op. cit.*, p. 431.

(56) ARANGUREN, *El Hombre y la Política, op. cit.*, p. 180.

(67) ARANGUREN, *Sentido sociológico moral...*, *op. cit.*, pp. 930-931. Relacionadas con esta misma cuestión pueden consultarse las páginas que se refieren a la *Alienación del Trabajo y Alienación en la Diversión*, del ensayo *El Ocio y la Diversión en la Ciudad*, del mismo autor, publicado en *Obras, op. cit.*, pp. 897-914, especialmente las pp. 906 y ss.

ejemplificaciones de la actuación personal «apoyada», mixtificada en la pluralidad, y evidencian la primacía de lo social sobre lo individual. No es una contradicción que el hombre, que ha de ajustarse éticamente en la interrelación, acentúe su socialidad cuando más impotente se encuentra para autorrealizarse (58).

I.5. EL COMPORTAMIENTO MORAL: LA INTERNALIZACIÓN Y LA RESPONSABILIDAD MORAL

El hombre no tiene más alternativa que hacerse a sí mismo, sucesiva y progresivamente —estructuración moral—, ajustándose racional y libremente a la sociedad en que vive. Cada uno de los actos preferidos, entre otros posibles, han sido otras tantas posturas del hombre a lo largo de su vida; estas posturas han de ser no-arbitrarias, no-caprichosas, sino con-posturas. Dicho de otro modo: la racionalidad exige que los actos del hombre estén conformes a una finalidad o sentido existenciales propios. Además, la interrelación, de que el hombre se halla tan necesitado, también le condiciona a que sus actos estén conformados a los sentidos y finalidades que tengan los comportamientos de sus semejantes, a que no sean contrapuestos a los de éstos. Así, el comportamiento humano depende de aquel factor subjetivo —ser conforme a una finalidad individual— y de este otro objetivo, la observancia de aquellos juicios e intereses preexistentes y en vigor dentro de la sociedad.

Probablemente, en la mayoría de los casos, la vigencia colectiva de estos pre-juicios, pre-intereses o normas de existencia como quiera llamárseles, se deba a que han evidenciado ser los más adecuados (esto no significa oposición alguna a la hipótesis de que la violencia o cualquier otra forma violenta los haya podido implantar progresiva o regresivamente hasta quedar consentidos socialmente). El hecho evidente es que el hombre se encuentra con unas normas de existencia que, ajenas a su voluntad creativa, condicionan, más o menos ampliamente, su libre actuación.

La mayor parte de la gente se limita a elegir, de manera más o menos personal, entre pautas previamente dadas..., todo un conjunto de saberes prácticos, patrones de existencia y de comportamiento, mo-

(58) Aranguren aconseja consultar el epígrafe *From Morality to Morale* del libro de RIESMAN-GLAZER-DENNEY, *The Lonely Crowd*, así como el libro de W. H. WHYTE, *The Organization Man*.

res (59), porque, siendo el hombre constitutivamente cultural, acepta válidamente el aprendizaje de los demás y la experiencia de sí mismo, consciente de la concatenación histórica con sus antecesores y sabedor de que su creatividad será un legado para sus posteriores. La vivencia colectiva de validez de estos saberes prácticos o mores, también llamada conciencia social, se va afianzando progresivamente, *siendo un resultado más bien tardío en la historia de la moral vivida* (60).

Ahora bien, este comportamiento humano, que percibe unos mores o patrones existenciales como vinculantes para sí, no es plenamente moral todavía, mientras no vaya precedido de una internalización, de una apropiación, de una aceptación. Mientras no hayan sido racionalizados dichos patrones existenciales, con efectividad para ser capaces de motivar, como sentido y finalidad propios, cada uno de los actos del hombre, no se produce la cualificación moral de la conducta como contenido. Se requiere, en síntesis, que previamente se haya pasado por *el tribunal de la conciencia* que, según Aranguren, es *psicogenéticamente, la interiorización del tribunal moral de la comunidad* (60). De este proceso de apropiación, que confiere eticidad al comportamiento acorde con la conciencia moral social, nace el *deber moral* al que le es ajena, por propia genesis, cualquier imposición coactiva física.

Es necesario remarcar que Aranguren no participa de la postura que representa el sociologismo moral. Antes, por el contrario, solamente intenta demostrar la raíz social de las normas éticas, pues, *la ética, como la vida, es, a la vez, individual y social y se la empobrece o falsea al amputarle una u otra de ambas dimensiones* (61). Así, también, afirma que *tan utópica como la ética de la situación es esta otra, su contraria, según la cual la cultura y la sociedad nos darían, hecha ya, nuestra conducta* (62).

En el plano de la moral vivida, no así en el jurídico, siempre la libertad humana resulta ser decisiva, enfrentada a esos mores a patrones sociales. Pese a que la libertad no signifique un predicamento arbitrario de la racionalidad, cabe, en última instancia, la aparente irracional postura personal de rechazar lo que se presenta como bien o supuestamente bueno. Lo cual tampoco deja de ser moral, en cierto modo.

(59) ARANGUREN, *Ética y Política, op. cit.*, p. 1006.

(60) ARANGUREN, *Ética y Política, op. cit.*, p. 1007.

(61) ARANGUREN, *Ética y Política, op. cit.*, p. 1165.

(62) ARANGUREN, *Ética y Política, op. cit.*, p. 1010.

La misma postura de rechazo es, por sí misma, una decisión, una preferencia con mejor o peor éxito. Por eso, *la moralidad no es nunca un estado, y mucho menos un estado inadmisibile, sino un proceso sometido, a todo lo largo de la vida, a tensiones, conflictos, desgarramientos y contradicciones* (63). En el plano jurídico la norma aspira, para su plenitud funcional, a ser aceptada como deber ético. En este sentido, Kelsen, cuando matiza que los hombres, en su actuar, pueden tener intereses contradictorios, admite que *su comportamiento dependerá del hecho de cuál inclinación, de qué interés, sea más poderoso*, y afirma que, para que el Derecho sea eficaz, ha de *crear la inclinación o el interés que los lleve (a los hombres) a actuar de acuerdo con el orden social y a oponerse a las inclinaciones o intereses egoístas que sin él serían dominantes* (64). Lo cual significa que la eficacia del Derecho no es sino la capacidad de motivación en el sujeto a obedecer la norma, en síntesis, la internalización moral de la conducta jurídica prescrita.

Para el comportamiento jurídico, la libre determinación del hombre no es decisoria ni decisiva sino la primacía del bien común sobre el bien particular o el, así, subjetivamente entendido, pues el hombre sólo queda obligado y coaccionado físicamente por la fuerza de la sociedad, institucionalizada. En cambio, en todos los restantes comportamientos humanos, no impuestos, que constituyen el plano moral, *in extenso* (el Derecho resultaría ser lo moral exigido coactivamente), el hombre conserva su libertad, aun en contra de su racionalidad o de la conciencia moral social. *Nadie me puede dar más que elementos para la vida. La vida, aunque sea con ellos tengo que hacérmela yo... La aceptación de las normas, juicios sociales y comportamientos prescritos es, en sí misma, una decisión moral de carácter estrictamente personal* (65).

En el comportamiento moral la decisión personal es primordial, pese a la raíz social de los patrones de conducta; y de esta evidencia nace la responsabilidad moral personal, que no excluye una corresponsabilidad social moral genérica. *A la vida venimos con una naturaleza, con un haber dado* (66); *mi realidad natural es mi propia realidad*, que dirá Aranguren en otro momento (67). Esta realidad natural es la

(63) ARANGUREN, *Sentido sociológico moral...*, op. cit., p. 925.

(64) HANS KELSEN, *Teoría Pura del Derecho*, op. cit., p. 73.

(65) ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 1010.

(66) ARANGUREN, *Ética*, op. cit., p. 755.

(67) ARANGUREN, *Ética*, op. cit., p. 460.

propia naturaleza humana, y ese haber que nos ha sido dado lo integran los atributos esenciales a dicha naturaleza, en tanto que los recibe el hombre por el hecho de serlo: la configuración constitutivamente moral, la no cualificación *ab initio* ni para el bien ni para el mal, la perfectibilidad o defectibilidad de nuestra naturaleza reaccionable con violencia sin que ello sea un hecho fatídico, la racionalidad y la libertad, la necesidad de una interrelación social, etc..., según se han expuesto tales atributos anteriormente.

Así constituido, el hombre, así dotado de esta primera naturaleza, se presenta a la vida, abocado a hacerse a sí mismo mediante sucesivos ajustamientos o decisiones preferidas personalmente. Ordinariamente el hombre *puede, en efecto, limitarse a ordenar su vida conforme a la moral socialmente vigente* (68), *simplemente porque se hacen las cosas así dentro de su grupo social* (69). Aranguren matiza cuidadosamente que la medianía no consiste en hacer las cosas *como se hacen*, sino en hacerlas *así porque se hacen así*, con lo que alude claramente a la ausencia o debilitamiento de la internalización racional, proceso que, se ha visto, confiere calidad moral a los actos y hábitos, ya que *el hombre de vida moral puede aceptar contenidos impersonales siempre que se los haya apropiado por razones personales*, alusión evidente a Zubiri (69).

Es de esta *primera naturaleza* de donde dimana la responsabilidad moral personal, intransferible a la sociedad, pues, *por fuerte que sea la presión social, el hombre puede siempre rebelarse contra ella, ...y, aún cuando no lo haga, el ajustamiento, la justificación de sus actos tiene que ser cumplida por él mismo y juzgada por su propia conciencia* (69).

A la realidad del hombre, por primera naturaleza que es originaria, se va montando otra realidad, por segunda naturaleza, cuya configuración es progresiva en el decurso de la vida hasta la muerte. Esta segunda realidad es la personalidad moral o autodefinition moral, sin solución de continuidad, en cuanto que *a lo largo de la vida conquistamos un carácter, un haber por apropiación, y éste es el que importa éticamente. Lo que se ha llegado a ser con lo que se era por naturaleza, lo que en ella y sobre ella hemos impreso: el carácter* (70).

(68) ARANGUREN, *Etica, op. cit.*, p. 441.

(69) ARANGUREN, *Etica, op. cit.*, p. 442.

(70) ARANGUREN, *Etica, op. cit.*, p. 755.

Esta realidad moral, en cuanto significa de apropiada, hecha mía, debe una importante tributación a la sociedad, a la moral vigente en la sociedad que le sirve de caldo de cultivo, normas éticas, preferencias de existencia, mores, etc..., que, como impulsos extrapersonales, provocan explícitamente el ajustamiento autónomo y personal ante cada acto del hombre e, implícitamente, ante los hábitos humanos originados por la reiteración, más o menos idéntica, de los diferentes ajustamientos pormenorizados.

Por lo que de social tiene toda moral personal, impulsos morales, se configura una corresponsabilidad, como propia de la sociedad o comunidad en que vive el sujeto moral. Es decir, en la personalidad moral del hombre, o realidad propia en cuanto apropiada, origina una responsabilidad moral social genérica junto a la responsabilidad moral personal específica. El hombre, hasta el final de su vida, es un logrado o malogrado ajustamiento ético, en constante tensión entre la unanimidad y el conflicto. *Pero este logro o malogrado del que somos responsables no es únicamente el nuestro, quiero decir (afirma Aranguren) el de cada uno de nosotros. La responsabilidad es siempre solidaria, de tal modo que, en mayor o menor grado, según los casos, soy éticamente corresponsable de la perfección y la imperfección de los demás* (71). Alusiones concretas a este tipo de corresponsabilidad moral social se encuentran a cierto tipo de terrorismo español y a los delitos cometidos por marginados (72).

Aunque la corresponsabilidad social sea inimputable, por no existir un sujeto personificado capaz de asumir la culpabilidad, no obstante la colectividad, que es otra cosa a la suma de individualidades, diluye, éticamente entre cada una de dichas individualidades un deber moral, personificado, de evitar la alienación del hombre en la sociedad, respetando la personalidad moral de cada hombre, y aportando cada cual los medios a su alcance para la realización de la personalidad de cada individuo. Este deber ético, matiza Aranguren, es bien distinto a lo que la generalidad cree deber ser, y que no es *conseguir que el prójimo realice velis nolis lo que yo me imagino que es su perfección* (71).

(71) ARANGUREN, *Etica, op. cit.*, p. 757.

(72) Véanse los artículos: «La Amnistia pendiente y la declaración de la paz» y «Un nombramiento para el cambio», ambos publicados en *La Democracia Establecida, op. cit.*, pp. 15-17 y 134-136, respectivamente, ambos de Aranguren.

I.6. EL DEBER ÉTICO

Hemos analizado el proceso del comportamiento moral (moral como estructura), cuya esencial característica consiste en ser una inexcusable y sucesiva toma de decisiones personales, prefiriendo unas realidades a otras, y aceptando como propias las realidades morales vigentes en la sociedad, cuya contextura es heterónoma respecto al individuo. También se ha expuesto que tal apropiación de preferencias (ajustamiento) *se hace siempre en función del futuro..., a través de las ideas, propósitos, proyectos, con vistas siempre a un fin, a un bien* (73) (moral como contenido), siendo irracional que las elecciones sean arbitrarias o subjetivamente desfundamentadas. Por ello, *un determinado proyecto fundamental* (fin último, por ejemplo), *unas normas de razón —ley natural—* (74) pueden ser la fundamentación ética de nuestro comportamiento moral.

Para comprender mejor el comportamiento jurídico, cuyo contenido es eminentemente moral, creo conveniente, antes, analizar la esencia del deber ético, en el pensamiento de Aranguren.

El hombre está siempre en situación, el estar en situación es una estructura constitutivamente humana (75). Con esta afirmación, alude Aranguren a la constitución, siempre dinámica, del comportamiento humano, integrado por proyectos; unos, los de menor alcance, utilizados como medios o fines de otros, los de mayor amplitud, y todos ellos, a su vez, expresión de la tendencia del hombre a la felicidad. Cada uno de estos proyectos, mientras no se realizan, son ideas que permiten la múltiple y libre conjugación de toda clase de fantasías pero, una vez hechos realidad con mayor o menor éxito, significan el tránsito de una situación anterior a otra nueva, en que consiste el proyecto realizado y, a su vez, punto de partida hacia otra ulterior situación que es todavía irreal, en cuanto solamente proyectada.

En la selección de sus proyectos el hombre es libre; puede descalificar aquellos que no conducen a su fin último o proyecto fundamental. En cambio, el proyecto fundamental del hombre es la única posibilidad *frente a la que no somos libres, ... a la que tendemos necesariamente, porque en cuanto posibilidad, está ya siempre incorporada,*

(73) ARANGUREN, *Ética, op. cit.*, p. 550.

(74) ARANGUREN, *Ética, op. cit.*, p. 551.

(75) ARANGUREN, *Ética, op. cit.*, p. 575.

siempre apropiada (76). El hombre no es libre para decidir ser feliz, tiende a la felicidad naturalmente. *La estructura humana es constitutivamente felicitante*, afirma Aranguren siguiendo el pensamiento aristotélico-tomista (76).

La felicidad, como situación estática, es indeterminada, y, como tendencia del hombre, consiste en ir convirtiendo cada proyecto concreto en el mayor bien posible. Todo bien es una realidad. Pero la realidad presenta muchas posibilidades de bienes que son otras tantas ofertas, simples ideas mientras no sean *apropiadas*, para que el hombre las tome como proyectos generadores de felicidad cuando sean realidades, es decir, bienes. Pues bien, *entre estos bienes apropiables algunos son vividos como apropiandos: son los deberes* (77).

El deber ético viene configurado como una posibilidad, como un proyecto que lleva en sí la oferta máxima de consecución de una felicidad concreta, o que se configura como medio muy cualificado para el proyecto fundamental humano. De esta peculiar configuración moral le deviene al deber ético su característica esencial, la de ser un proyecto digno de ser apropiado por el hombre, por lo que racionalmente se transforma en imperante. *Lo característico de los deberes no es tanto ser imperantes como ser apropiandos* (77).

La obligatoriedad moral del deber ético va dirigida a la racionalidad humana, porque se muestra ante ella como un proyecto indubitado de bien real, o porque se configura como un medio indefectible para la perfección fundamental del hombre. El hombre mismo es *una realidad deudora* (77), viene constituido como proyecto de felicidad a través de inexorables ajustamientos personales, preferidos en función de ese proyecto fundamental de perfección definitiva. Por eso se le pueden imponer a la razón determinados ajustamientos como deberes éticos. En definitiva, y lo reiteramos nuevamente, en el ámbito moral la libertad para preferir un ajustamiento a otro es autónoma. Siempre cabe la elección de otro ajustamiento, no deudorio, frente a un deber ético, porque aquel sea interpretado con mayor apariencia de bien potencial. Por ello el deber ético no puede ser exigido coactivamente como fuerza física.

Cuando la sociedad entiende que determinado comportamiento ético, que un concreto ajustamiento moral, pese a venir configurado como

(76) ARANGUREN, *Ética*, op. cit., p. 578.

(77) ARANGUREN, *Ética*, op. cit., p. 581.

Indubitado proyecto de bien real, no debe quedar a la racionalidad libre del individuo, lo especifica, lo normativiza, lo positiviza y lo exige coactiva y físicamente. Y así nace el deber jurídico que, siendo pristina y genuinamente ético, se detrae a la discrecionalidad humana y es advertido como proyecto, no apropiable, sino apropiado. El deber jurídico es, pues, un deber ético apropiado, obligado, un proyecto imprescindible, pues al Derecho corresponde la regulación de los comportamientos humanos cuya discrecionalidad no se ha dejado a la racionalidad libre del hombre porque son entendidos como imprescindibles, bien por su trascendencia social, bien por su complicado tecnicismo.

En las sociedades primitivas no existe distinción entre lo moral y lo jurídico, porque *la moral del individuo y la positividad peculiar del derecho se hallan confundidas en el continuum de la eticidad originaria de la comunidad* (78). Al constituirse el deber ético en deber jurídico, mediante la positivación de la norma con su respectiva promulgación para evidenciar su obligatoriedad, se está en condiciones de apreciar el contenido ético del derecho y el origen social de la norma jurídica, ya que la misma moral es social no sólo por la procedencia de sus preceptos, sino por el contenido de los mismos.

II. LO JURIDICO

II.1. ALTERIDAD Y ALIEDAD. LOS DISTINTOS ÓRDENES NORMATIVOS

No insistiré más en lo que Aranguren repite hasta la saciedad: que *la ética entera es primariamente personal, que los actos y las virtudes, los deberes y los sentimientos morales, la conciencia y la responsabilidad conciernen a las únicas personas, realmente existentes, que son las personales* (78 bis). No obstante, la ética es también social porque *la moral ha de ser realizada en la sociedad y por la sociedad. La moral es constitutivamente social. La ética social no es un aditamento, o una aplicación de la ética general, concebida primariamente como individual. La ética es, en cuanto tal, personal y social* (79). Tal socialidad moral, aparte de significar una *relación interpersonal de cada hombre con su, otro, semejante, que es persona moral como*

(78) ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 1018.

(78 bis) ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 1169.

(79) ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 1011.

yo —ética de la alteridad—, implica la existencia de una *relación impersonal... de todos los hombres, y yo entre ellos, como un conjunto de alii* —ética de la aliedad—, relación impersonal que principalmente existe en el ámbito político y social, y que *debe estar interpenetrada de un sentido ético*, a pesar de que estas relaciones impersonales tengan un carácter técnico económico cada vez más acentuado (80).

Cabe la posibilidad, más bien teórica, de que cada hombre sea *un gran reformador social* o que, ante una situación inédita, cree su propia respuesta adecuada y generalizable, dando lugar con ello a una nueva norma moral que incrementa el acervo cultural (81). El Platón de *Las Leyes*, ya en la última etapa de su idealismo, no reconocía al hombre medio capacidad intelectual para conducirse moralmente. Sólo determinados profesionales de la dialéctica disfrutaban de tal facultad y eran ellos quienes, por encantamientos persuasivos, podían conducir a los más a la práctica de la virtud. Estas citas manifiestan cómo la conciencia moral, desde antiguo, se gesta históricamente como producto de la cultura, que no de la sabiduría. Las mentes preclaras de la humanidad, los predicadores de nuevos órdenes morales han ido marcando históricamente unos principios de comportamiento y unos proyectos de vida, respectivamente, que la generalidad ha ido confrontando con la praxis preexistente, asimilando unas veces aquellas exposiciones porque significaban la concretización filosófica de una realidad vivida ya y, en otras ocasiones, difuminando lentamente la pristina predicación hasta vivenciarla de un modo distinto a como fue expuesta o, al menos, existenciándola con diferentes interpretaciones, según fuese de revolucionaria. Así, la misma sociedad fue creando una conciencia moral colectiva, fundamentada y objetivada en principios y virtudes.

Independientemente, pero en el fondo siguiendo el mismo proceso, lo que hoy se conoce como biología, psicoanálisis, psicología social, sociología, economía política, ciencia política, etc., va condicionando esa conciencia moral adaptándola a la realidad (82). Por ello la moral es social, no sólo *por el origen de las normas* sino *por el origen de la conciencia moral misma* (83), de tal forma que, pese a que *cada hom-*

(80) ARANGUREN, *Ética y Política*, véanse los capítulos IX y XVIII, dedicados, respectivamente, a la Ética de la Alteridad y a la Ética de la Aliedad, en *Obras*, *op. cit.*, pp. 1072-1077 y 1145-1151.

(81) *Ética y Política*, *op. cit.*, véase el capítulo I.

(82) ARANGUREN, *Ética y Política*, *op. cit.*, p. 1010.

(83) ARANGUREN, *Ética y Política*, *op. cit.*, p. 1007.

bre verdaderamente se hace a sí mismo, también el hombre es hecho por la sociedad en que vive y por el mundo histórico-cultural a que pertenece... tanto positiva como negativamente (84).

Inserto el hombre en la colectividad, la libre disposición de su personalidad racional le requiere para que se conduzca por unos encauzamientos, a modo de senderos acotados —moral como contenido—, por donde efectuar sus ajustamientos personales —moral como estructura—. La amplitud de estas vías de comportamiento —todas ellas de índole moral, no coactivas físicamente—, dependerá de la cantidad y de la calidad de internalizaciones con que hayan sido asumidas, como deberes éticos, cada una de las normas existentes en la sociedad. Dudo que sea posible la existencia de un hombre sobre la tierra cuya vida esté libre de toda atadura, des-ligado de un sentido o de una finalidad.

El primer cauce moral o nivel primario de normatividades para el comportamiento viene constituido por la propia moral autónoma individual, y es el orden moral más íntimo ya que es fruto de una personal preferencia o elección (85). Intentamos comprender mejor esto. Piénsese el primer *proyecto* de una persona. Mientras no sea realizado, es una idea en acto y una realidad en potencia, una decisión moral. Cuando se convierta en realidad, también será una realidad moral en su aspecto íntimo, pero extrapersonalmente también será una realidad objetiva. Esta realidad tanto moral como objetiva, es un hecho *a contar* en la vida de su autor, quien ya no puede prescindir de tal realidad, no sólo por ser algo real e íntimamente querido, en cuanto aceptado previamente, sino porque esa realidad es origen, punto de partida, génesis de un segundo *proyecto*. Y así sucesivamente. Por lo tanto, *la moral autónoma e individual, en la medida en que realmente exista*, configura un plano normativo, el primero y generalmente el más internalizado, de ese magma interconexo moral que Hegel llamaba *sustancia ética ingenua* y que Elías Díaz designa como *un estado de cosas*.

Ya en un segundo nivel de intimidad, la moral teónoma y comunitaria constituye otro plano de normativas para el comportamiento; primero, por la cuantía de éstas que la comunidad considere vigentes, pero,

(84) ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 1006.

(85) Sobre los distintos planos normativos que van configurando la tarea de ser hombre puede consultarse el artículo de ARANGUREN, «Un concepto funcional del Derecho Natural», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 9 (1962), 1-8, especialmente la página 7.

sobre todo y ello en segundo lugar, por el grado de internalización que de ellas posea el sujeto individual. *El temple último radical, desde el que se vive, es siempre religioso (positiva o negativamente); en este segundo caso será i-religioso (86)*, pues ...*el hombre necesita justificarse ante Dios (87)*. El concepto de lo trascendente que pueda poseer cualquier comunidad, incluido el de la misma negación de esa trascendencia, influye decisivamente en el comportamiento humano social, pero aún más, *el hecho de vivir en un mundo espiritual religioso o irreligioso, católico o protestante, es mucho más decisivo, para la conformación antropológica del individuo, que sus especiales características psíquicas*. Las religiones imprimen, entre sus adeptos, una configuración psíquico-estructural que no deja de ser un condicionamiento moral, como estilo o sentido de la vida, lo que Aranguren denomina *el talante*, informado y ordenado, penetrado de logos, o sea la actitud (88).

En un tercer orden, y cada vez más alejado de la voluntad individual como creadora de la norma ética, toda persona se encuentra con una moral heterónoma, impuesta socialmente, nacida por la necesidad de proteger unos intereses de grupo más o menos amplio, legitimada y plasmada por y en una ideología. Estas normas éticas, cosmovisión político-económico-religiosa, resultan ser completamente ajenas al indi-

(86) ARANGUREN, «Catolicismo y protestantismo como formas de existencia», en *Obras, op. cit.*, p. 18.

(87) Aranguren, tras considerar cuatro posiciones bien diferentes de formas de relación entre la moral y la religión (religión separada de la moral, religión como mera parte de la moral, moral totalmente autónoma de la religión y viceversa, y deísmo y ateísmo éticos) encuentra como supuesto común en todas ellas la necesidad que tiene el hombre de justificarse ante Dios. Véase, *Ética, op. cit.*, p. 535.

(88) Sobre el concepto de «talante», la más genuina elaboración teórica de Aranguren para explicar las diferencias entre el talante religioso católico y el protestante, puede consultarse ALAIN GUY, *La Théorie du «talante» chez J. L. L. Aranguren*, en *La Nature Humaine* (P.U.F., París, 1961) 292-296. (*Actas del Congreso de Montpellier*, 1961), así como también del mismo autor *L'ambivalence du «talante» religieux selon Aranguren*, en *Miscellanea André Combes* (Vrin, París, 1968), t. 3, pp. 469-480.

Según HELIO CARPINTERO el concepto de talante ya tiene antecedentes en el pensamiento de Heidegger: *el hombre como «existir», como un estar en el mundo... y este hallarse de cierto modo es lo que «ónticamente» —o, psicológicamente para entendernos— llamamos «temple de ánimo»*; véase en *Cinco aventuras españolas*, el capítulo dedicado a Aranguren «La visión de un moralista: José Luis Aranguren», Ed. Rev. de Occidente, Madrid 1967, pp. 109-154, especialmente la página 118. JOSÉ FERRATER MORA, en *Diccionario de Filosofía*, vol. 4, vocablo «Temple», Alianza Editorial, 3.ª ed., Madrid 1981, pp. 3212, también hace una interpretación del concepto «talante» en Aranguren, comparándolo al «temple de ánimo o tonalidad» (*Stimmung*) de Heidegger.

ARANGUREN expone su concepto de talante, especialmente, en su obra *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*, en *Obras, op. cit.*, pp. 1-227.

viduo y con una vigencia frecuentemente muy arraigada en el medio social, por lo que al sujeto no le cabe más que aceptarlas, de mejor o peor agrado, so pena de situarse al margen, marginado, del grupo en que rigen. Este fenómeno es general. Pues todas las sociedades y comunidades, éstas especialmente, se desarrollan en torno a unos usos, prácticas y principios genuinos que, incluso en ámbitos muy reducidos como los grupos juveniles, están nítidamente definidos, hasta el punto de constituir su aceptación o no la suprema razón para integrarse o separarse de ellos. Es lo que se conoce como *in-group* o moral de grupo. Lógicamente se comprende que tales usos, prácticas y principios sean otros tantos niveles normativos con los que el sujeto ha de contar en sus ajustamientos personales, y que estrechen aún más el cauce de su discrecionalidad moral.

Aranguren sitúa en un cuarto nivel normativo al derecho natural, como pretensión ético-social de derecho positivo, al que aludiremos después.

En la práctica, cada una de estas normas morales coexisten formando un entramado social de usos, principios, prácticas y modelos. Hemos intentado diferenciar estos niveles normativos, según el grado de aproximación en que cada uno de ellos se encuentren respecto de la voluntad autónoma del individuo. Pero esto debe ser entendido con la salvedad de que es posible, merced a la intensidad de la internalización con que el individuo los asimile, que una norma de moral, heterónoma, tenga mayor fuerza vinculante éticamente que otra, de moral autónoma individual.

La exigibilidad de estas normas éticas compete a la sociedad y a sus grupos, mediante una vasta gama de situaciones impelentes, desde simples coacciones emocionales hasta actitudes de rechazo a la persona, pasando por otras intermedias de defensa de intereses sociales, económicos y políticos. Son mil formas de presionar, para provocar la aceptación interior de tales normas éticas cuya *vis impulsiva*, nunca instituida físicamente, puede en ocasiones ser más impelente aún para provocar la situación en que nace el deber ético. Naturalmente la configuración, como ética de ese deber —ya lo vimos— dependerá de la intensidad con que la conducta propuesta sea apropiada libremente, es decir, aceptada como conducta autónoma. La autonomía moral de un acto y de una conducta está en razón directa de su internalización por el sujeto, y en razón inversa de las situaciones coactivas concomitantes que rodean ese acto y esa conducta. La cualidad moral no es posible sin libertad.

La moralidad, aunque sea impuesta socialmente, no origina el deber ético en la persona sin la concurrencia positiva de su racionalidad libre. Por ello, las respuestas que un sujeto pueda ofrecer en el seno social a los impulsos recibidos de él, aunque sean coincidentes con las esperadas socialmente, no siempre serán morales, pues, en definitiva, la libre voluntad racionalmente motivada es quien acepta o repudia los usos, mores y normas éticas, como ajustamientos preferidos a otros posibles.

Esta es la razón por la cual el orden social, la convivencia y los proyectos colectivos no están suficientemente garantizados por la sola moral personal. Ahora bien y además, dado que un interés individual no puede impedir un interés colectivo, que los proyectos sociales priman sobre los individuales, en los supuestos de antagonismo, y puesto que el hombre es *en y para* la sociedad, se van decantando cultural e históricamente una serie de *deberes éticos* cuya apropiabilidad no permite ser cuestionada, siendo preciso plasmarlos como normas obligatorias, concretizarlos para su indiscutible precisión y darlos a conocer, como tales, en evitación de desconocimiento y, en caso necesario, haciéndolos cumplir por la fuerza. En este momento nace el Derecho. El deber ético se transforma en deber jurídico, heterónomo, positivado, promulgado y exigido.

II.2. EL DERECHO, COMO TUTELA DEL MÍNIMO ÉTICO IMPRESCINDIBLE

Creo interpretar a Aranguren afirmando que el Derecho contempla aquellos mínimos éticos que se consideran imprescindibles para el orden social y es, al mismo tiempo, un primer estadio de organización e institucionalización de la moral. Confirma esta mi creencia la realidad de que la *petitio minoris* está contenida en la *maioris*, ya que Aranguren postula en su *Ética y Política* que *la moralidad social no puede ser confiada a los individuos, ni siquiera en el plano interpersonal de la alteridad, sino que requiere ser institucionalizada, convertida en una función, en un servicio público* (89).

El Derecho, así surgido, es un nuevo plano u orden normativo, el más alejado ya de la intimidad vivencial del hombre puesto que, ni siquiera, nace con la pretensión de ser aceptado moralmente y por ello es impositivo. Este plano normativo lo recoge Aranguren en los lugares quinto y sexto del ranking establecido para las normas de comportamiento, en su trabajo citado (85) cuando se refiere al *plano del derecho positivo*

(89) ARANGUREN, *Ética y Política*, *op. cit.*, p. 1168.

constitutivamente moral (derecho político, derecho penal, parcialmente el derecho civil como lo evidencian los conceptos de dolo e imprudencia); y, por último, hasta el presente, el plano de derecho positivo meramente técnico y, sin embargo, en cuanto establecedor de un orden (lo que constituye su valor), no completamente ajeno a la moral.

Resulta pues evidente por su tangibilidad que el Derecho sea el más real de esos, que hemos llamado, senderos acotados o vías de comportamiento a la conducta discrecional y libre del hombre. Ahora bien, el Derecho, a diferencia de las anteriores pautas de conducta (moral autónoma individual, moral teónoma y comunitaria, moral heterónoma impuesta socialmente) y del derecho natural, que son niveles normativos constitutiva y formalmente éticos, el derecho positivo formalmente no lo es, porque se impone *forzando la libertad, mejor aun, no dejando lugar a la ideación de otra alternativa* (90), rasgo específico de lo moral.

Es notorio que todas las religiones expresan con sus ritos, prácticas y creencias, jerarquización y dogmas, la traducción práctica de su propia y genuina cosmovisión, en la cual el hombre mismo adquiere especial relevancia, tanto en sus relaciones con lo trascendente como con el resto de sus semejantes. Este último tipo de relaciones son todas ellas normas morales con la pretensión del mantenimiento del orden social, expresión parcial de ese orden cósmico. Por su contenido, como preceptos relativos a los mores, su configuración es constitutivamente moral; en cambio, su formalismo moral dependerá de la intensidad con que sean exigidos, según que la libertad quede o no anulada. Puede decirse que en las sociedades primitivas, sin atisbos jurídicos algunos, las normas religiosas, coactivas físicamente, constituyen un genuino derecho indígena, ya que conservan todos los caracteres esenciales jurídicos (origen legítimo, positivación, promulgación, coactividad) aunque difuminados en el mito. Posteriormente, al constituirse el poder temporal como paralelo o convergente al poder religioso, tutelará aquel la norma obligatoria de conducta, cuya gestación fue religiosa, como norma jurídica ya al mismo tiempo que irá juridizando otras normas, hasta entonces morales por no obligatorias, que constitutivamente continuarán siendo éticas, pero que formalmente dejarán de serlo, en cuanto que coactivas, para integrarse en lo jurídico.

Es imposible vivir sin normas o principios morales. El hombre vive y ha vivido siempre —hasta donde llega nuestro conocimiento— dentro de

(90) ARANGUREN, *Propuestas Morales*, Editorial Tecnos, Madrid 1983, p. 73.

una sociedad provista de un código moral (91), que ni es promulgado ni está escrito y que es independiente de su *justeza*, tanto a priori como a posteriori, pues basta con que sea *vivido como justo (acertada o erróneamente) por la comunidad* (92). No son los moralistas, pues, causa eficiente de la moral. Es la misma vida, el *way of life* propio de ella, la cultura en su acepción antropológico-cultural-religiosa y los patrones que se dan dentro de ellas los que generan la moral. *Los moralistas van detrás de los hombres que viven la moral y detrás de las normas que se dan para regular su comportamiento* (92); con mayor motivo el Derecho, cuya razón de ser le proviene de la necesidad de tutelar unos bienes en sociedad, considerados como indiscutibles y dignos de ser *apropiados* (deberes éticos), frente a las conductas morales (ajustamientos u opciones preferidas) de los individuos, mediante la obligatoriedad coactiva del deber jurídico.

Estas son, en definitiva, las razones que fundamentan nuestra aseveración de que el Derecho es constitutivamente moral, pero formalmente no. Lo moral implica el uso práctico de la libertad ante una opción del hombre por un determinado comportamiento que la sociedad propone como bueno, por lo que, en definitiva, no queda suficientemente garantizado. Mientras subsista la posibilidad de no seguir esa pauta de conducta propuesta como buena, el bien en sí mismo y sus consecuencias buscadas, de orden y beneficio sociales, no pueden regular la convivencia definitivamente. Se hace preciso eliminar el factor libertad en aras del factor seguridad. Por ello el Derecho significa una limitación a la discrecionalidad moral del sujeto, y por ello el *deber ético* deja de serlo cuando se transforma en *deber jurídico*, exigido institucionalmente con la fuerza física. Lo esencial de lo moral es la aceptación voluntaria, por convencimiento interiorizado, lo cual no es exigible para lo jurídico, que es la imposición obligada, no por presiones sociales, sino por coacción institucionalizada.

El proceso que venimos exponiendo, de lo moral a lo jurídico, se comprende bien en las sociedades de moral cerrada donde existía un único e inmutable código moral, al cual *la presión social forzaba a los miembros de tal sociedad a someterse a él* (93).

En las sociedades modernas, tendentes a la moral abierta y *con pluralidad de códigos morales*, no inmovilistas sino perfectibles, el proceso si-

(91) ARANGUREN, *Propuestas Morales, op. cit.*, pp. 35 y 72, respectivamente.

(92) ARANGUREN, *Propuestas Morales, op. cit.*, pp. 78 y ss.

(93) ARANGUREN, *Propuestas Morales, op. cit.* p. 73.

que siendo el mismo, si bien con ligeras variaciones de matiz. Por una parte, el comportamiento moral, que no varía por continuar consistiendo en la libre interiorización de la norma ética vigente en el grupo al que se pertenece, matiza entre la obediencia por la obediencia y el *poseer el valor moral e intelectual suficiente para someter a crítica y revisar no sólo los artículos... de nuestro código moral sino... los principios en que se inspiran*, así como en *poseer la suficiente inteligencia práctica y el necesario talante moral, para crear nuevas pautas de comportamiento, nuevos patrones de vida, ...que, fuera de todo código moral (pero no forzosamente contra él), inventa moralidad y contribuye a crear una existencia mejor* (94). El Derecho, pues, persiste en su finalidad constitutiva de tutelar esos bienes existentes en la sociedad y considerados por ella como indiscutibles y dignos de ser apropiados como deberes éticos. El Derecho ha de optar por ese bien social, que sea mayoritariamente tenido como moral en el seno de esa sociedad pluralista, que debe estar concretizado y que puede ser hasta antagónico con otros posibles órdenes morales, también vigentes, pero minoritarios. En síntesis, dado que el comportamiento moral en las sociedades modernas admite la revisión crítica de los contenidos y de los principios inspiradores de toda moral vigente, el Derecho, por su parte, habrá de tutelar legalmente aquellos deberes éticos que sean sentidos como tales por el código moral mayoritario. Por ello, el proceso de lo moral a lo jurídico permanece invariado, pues el Derecho, que es constitutivamente moral aunque formalmente no lo sea, convierte en deberes jurídicos lo que primero fueron deberes éticos, al legalizar estos por decisión mayoritaria en toda sociedad pluralista.

II.3. EL DERECHO NATURAL, COMO NEXO ENTRE LA REALIDAD SOCIO-MORAL Y LA SUSTANCIA JURÍDICO-POSITIVA

Pienso que la transmutación de los valores éticos —se habla de crisis de valores en la sociedad actual— no debiera influenciar la comprensión del proceso de lo moral a lo jurídico, cual lo hemos intentado exponer según creemos que se produce realmente: que el Derecho ha significado la tutela coactiva de los deberes éticos, considerados como imprescindibles por el grupo social influyente en cada momento histórico. En este sentido, Aranguren, refiriéndose al liberalismo socio-económico, afirma que *el Derecho... no quiso ser, en esta época, más que mera protección legal de esos intereses del egoísmo razonable que,*

(94) ARANGUREN, *Propuestas Morales*, op. cit., pp. 74 y 75, respectivamente.

...constituían *asimismo el objeto central de la época vivida* (95). Hoy día continúa el Derecho recabando para sí aquellas parcelas de lo moral que el pluralismo social mayoritario considere imprescindibles asegurar. Lógicamente, y si como parece ser cierto en la actualidad la transmutación de valores postula el sacrificio de la libertad en aras de la seguridad, no es de extrañar que lo moral sea cada vez más reducido y selectivo mientras lo jurídico amenace abarcar casi todo, cual nuevo Leviatán, ávido de moralizar a la sociedad desde los poderes del Estado por medio del Derecho.

La realidad sociomoral de cada comunidad étnica constituye esa base existencial en que los hombres gestan las costumbres morales, los usos sociales, la cultura, las normas jurídicas; en ella nacen y de ella se nutren los ideales de igualdad, las aspiraciones de libertad y de justicia, los proyectos de felicidad común, etc.; las ideologías, las concepciones del mundo y de la vida, las vivencias religiosas y las estructuras económicas suelen irse acoplando históricamente como constantes definitivas y genuinas de esas realidades sociales determinadas. Y todo este magma despersonalizado, interconexo, tiende a evolucionar en concretizaciones prácticas, entre ellas la religión, la moral y el Derecho, como estructuras elaboradas dentro de una filosofía existencial o modos de entender la vida.

Por estas razones no deben desconectarse de su núcleo básico ni la moral, ni la religión ni el Derecho, así como tampoco debe desconocerse el desarrollo o evolución históricos por los que han decurrido.

Vivimos aun prisioneros en parte de una concepción, la propia del kantismo..., de separación del Derecho (heterónimo y exterior) y la moral (autónoma e interior); y propia también del positivismo y el formalismo jurídicos, que aislan el Derecho de la realidad sociocultural, afirma Aranguren (96) con toda razón. La naturaleza moral de lo jurídico y la pretensión legal de lo moral, tema que tratamos de exponer a lo largo de este trabajo, no permiten seccionar académicamente lo moral a un lado y lo jurídico a otro, como realidades independientes, como creaciones separadas. A poco que se recapacite, ambos tienen el mismo origen: la felicidad como aspiración; proceden del mismo tronco: la comunidad

(95) ARANGUREN, *Ética y Política, op. cit.*, p. 1073.

(96) ARANGUREN, *Un concepto funcional del llamado derecho natural, op. cit.*, página 6. Este trabajo fue recogido íntegramente por su autor en *Ética y Política*, capítulo II: La ética política y el derecho natural, véase en *Obras, op. cit.*, páginas 1014 y ss., nosotros citaremos indistintamente por uno u otro.

autorreguladora; se proyecta sobre el mismo objeto: los actos e interrelaciones humanas; persiguen los mismos fines: el orden convivencial; aunque difieran en los medios utilizados. A mayor abundamiento, lo jurídico es la tutela coactiva de lo moral, en la cualidad y cantidad que hemos tratado de analizar antes.

Del mismo modo que no resulta procedente dissociar ambos órdenes, tampoco, y menos aún aislarlos, cual elemento químico en laboratorio, del seno social de donde proceden y se nutren. Opino que, ni siquiera, desde una postura doctrinal, debe hablarse de la Ética y del Derecho como elaboraciones del pensamiento humano, olvidando su realidad sociomoral e histórica, puesto que, aun considerados objetivamente, no son el producto del hombre sino el reconocimiento de la voluntad social en su proceso histórico, es decir, una proyección operativa de la misma cultura. Por eso dice Aranguren que *la realidad, sin embargo, está demasiado trabada para dejarse despiezar por el kantismo, el formalismo o el positivismo* (96). Participamos de este pensamiento en el sentido de que la realidad socio-moral no está separada de la sustancia jurídico-positiva, no ya en este aspecto sociológico sino, tampoco, intelectual y operacionalmente hablando.

La regulación jurídica de una determinada conducta, o de una concreta relación jurídica o de una institución social, sabido es que, aparte las minuciosidades técnicas, refleja una cosmovisión social subyacente, de cuyos principios generales la norma jurídica concreta recibe inspiración creadora. *Cada derecho positivo procede de unos principios generales metajurídicos* (97) que, a su vez, coordinan otros órdenes distintos reguladores de la convivencia y que configuran la cosmovisión vigente en una sociedad histórica determinada. La fidelidad con que la normatividad jurídica adecúa su desarrollo a dichos principios generales redundará en el grado de su aceptación popular o vigencia espiritual de aquella, porque el Derecho no es una creación caprichosa del legislador ni un ordenamiento de necesidades inexistentes. El Derecho ha de ajustarse, en el más estricto sentido moral del término, a su época y su cultura y expresar el sentir mayoritario de la conciencia social de donde le proviene su legitimidad. El derecho positivo se debe a su *Weltanschauung* o *way of life*, a los que sirve y en los que encuentra su propia justificación. Un sentimiento generalizado, o instinto de lo ajustado a conciencia común de una época determinada, supervisa la justeza de la norma jurídica y, en este sentido, puede afirmarse que

(97) ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 1021.

el Derecho encuentra una limitación, una instancia superior a quien rendir cuentas en el transcurso histórico. A este instinto de lo «ajustado» a conciencia común, otros le han denominado derecho natural, con la pretensión de ser otro nivel jurídico superior, en lugar de la misma conciencia moral. La apelación de las personas o de los grupos sociales a esa conciencia común moral surge, o bien cuando una pretensión moral no ha sido tutelada jurídicamente todavía, o bien cuando la misión del Derecho se desvía del sentido proyectado moralmente en la norma.

Lo que acabamos de exponer explica, suficientemente, la improcedencia de aislar el derecho positivo de la realidad socio-moral y la cerrazón que supone ignorar una instancia moral, apropiada históricamente, o razón metajurídica, unos principios generales *a los cuales necesita, a veces, apelar jurídicamente* (98) incluso el mismo Derecho. La realidad socio-moral no puede, en definitiva, quedar simplemente detrás del Derecho, sin ninguna relevancia jurídica, pues de lo contrario no cabría solución posible al problema de las lagunas del Derecho.

Cuando una pretensión social, que como tal es una pretensión moral, no renuncia a ser positivada y encuentra reticencias en ello por parte de los poderes públicos instituidos, o cuando éstos o sectores sociales afines argumentan su postura inmovilista en otras pretensiones sociales legalizadas ya y, por lo tanto, anteriores o conservadoras, la suprema realidad de ambas posturas es la misma. Aquéllos apelan a esa conciencia moral mayoritariamente sentida y actualísima; éstos a otra conciencia moral que fue la que legitimó el orden jurídico normativo vigente. En ambos casos, el Derecho aparece supeditado a una razón metajurídica, y ésta es instrumentalizada como criterio de legitimidad y justificación, en el primer caso del progresismo, y en el segundo del conservadurismo. Es otro ejemplo más de la irrealidad que supone no admitir una razón metajurídica, una conciencia moral, un derecho natural o una cosmovisión (la cuestión terminológica es irrelevante) como orden superior al que debe ajustarse el derecho positivo so pena de conflictos, tensiones sociales y recusaciones por ilegalidad.

La ausencia de normatividad no paraliza las relaciones intersubjetivas ni internacionales. La vida no puede detenerse por inexistencia de la norma positiva, pues ésta no es un fin sino un medio. En esto no comparto ciertas pretensiones positivistas de convertir lo jurídico en suce-

(98) ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 1019.

dáneo de lo moral, arribando así en el maximalismo de un Derecho como fin y origen de sí mismo. Entiendo que el Derecho es solamente un medio, el más efectivo posiblemente, para asegurar los deberes éticos queridos por una sociedad concreta, sin aceptar el riesgo que supone confiar en la discrecionalidad moral individual como garante de su cumplimiento.

Decíamos que las relaciones intersubjetivas y las internacionales prosiguen sin solución de continuidad, pese a la carencia de normatividad positiva. Si no existe, se crea, se pacta o se impone. Así es la realidad, incluso esta última solución, la más tristemente irracional y amoral ciertamente. Exceptuando la imposición de una conducta (más frecuente en las relaciones internacionales por carencia de un poder institucionalizado, ejecutor del derecho positivo internacional, amén de sus balbuceos positivistas), tanto la creación como el pacto de la normatividad ausente se producen no subjetiva, ni oligárquica, ni arbitrariamente (aquí el término arbitrario se emplea en su acepción vulgar, no jurídica) sino en relación a, como proyecto de, o interpretando un ethos, una conciencia moral, un derecho natural, una razón metajurídica al fin, bilateralmente admitidos. En su referencia queda legitimizada la interrelación, con aspiración de ser reconocida jurídicamente a posteriori, si antes o mientras tanto la uniforme repetitividad no la transforma en costumbre con validez jurídica. En ausencia de norma, siempre existe una referencia moral, porque lo jurídico es, por hoy, una consecuencia de lo moral, ajustado a una instancia moral y justificado por ella (99).

(99) Aranguren dedica a este tema su trabajo que venimos citando, *Un concepto funcional del llamado derecho natural*. En este trabajo pueden verse las funciones históricas del derecho natural: funciones lógicas, inter gentes, metajurídica, conservadora y progresista, con referencias históricas para mejor comprensión.

La función se predica respecto de algo e implica la existencia de esa causa eficiente, como entidad real o idealizada. Aranguren, por supuesto, participa de esta vivencia filosófica, lo que implica el reconocimiento de una instancia superior al derecho positivo, a la cual se resiste denominar como derecho y a calificar de natural, cuestión terminológica que, si bien matiza posturas doctrinales no compartidas, no excluye la existencia de unas referencias más allá del derecho positivo, a las que éste no debe contradecir, pues constituyen su legitimación.

Y es que Aranguren, como buen profesor de Etica, ha captado la radical diferencia entre lo moral y lo jurídico. Así, lo moral queda constituido por la decisión íntima de aceptación, o apropiación racional y libre de un acto, conducta o hábitud. Lo jurídico, en cambio, es la imposición institucionalizada de una propuesta moral, de un deber ético, para obviar la posible no-preferencia del mismo por el individuo. Libertad frente a obligatoriedad.

De aquí que lo característico del Derecho sea su positivación, para, así, advertir sin equívocos el contenido del deber ético, su apropiabilidad obligada, inclusive mediante el uso de la fuerza social institucionalizada. *El derecho ha de ser justo, dice, como ha de ser lógico (coherente), referido a cuestiones reales etc. Pero el derecho que no sea justo, como el que no sea lógico, referido a cuestiones real-*

Aunque Aranguren rehuye una definición del «llamado derecho natural» o razón metajurídica, perfectible históricamente y de contenido variable, he intentado esbozar lo que, creo, pudiera ser tal definición. El *llamado derecho natural* es la pretensión ético-social de derecho positivo (propia de una fuerza social encarnada en una clase o grupo y objetivada en una ideología) que, en acto, es más moral que jurídica, pero que, en potencia, es la prefiguración del orden jurídico del futuro.

Como pretensión ético-social de derecho positivo, debe entenderse la situación de ánimo social que demanda, para una determinada aspiración, su reconocimiento legal. No significa un acomodo estable dentro de un código moral, siempre perfectible, sino una actitud para la conquista de la justicia, la libertad y la igualdad sociales, un proceso en permanente tensión *que lleva en su seno la pretensión jurídica... y ...mantiene el Derecho abierto a la realidad histórica, cultural, política y social* (100). Una actitud crítica de revisión permanente de las instituciones socio-político-económicas, así como su ajustada regulación legal al sentir general de la sociedad, para recabar su perfección jurídica en caso de degradación, o su inclusión jurídica en caso de regresión.

Ahora bien, la actitud y la pretensión son predicamentos de un sujeto activo y sintiente que, referido a la sociedad en abstracto, apunta en concreto a las personas mismas. Es el hombre, en definitiva, como voluntad moral individual y como *fuerza social (encarnada en una clase o grupo y objetivada en una ideología)* (101) el sujeto del derecho natural, concebido funcionalmente.

Hasta tanto esta sentida aspiración social por la justicia, la libertad e igualdad no va teniendo acogida en los derechos positivos de cada sociedad, la pretensión es de índole moral, en acto; pues existe dentro de la sociedad y como necesidad relativa a los mores, como deber ético

mente planteadas, etc., no por eso deja de ser derecho (positivo). Y viceversa, el llamado derecho natural, por muy justo que sea, no es derecho (vigente) mientras no llegue a adquirir positividad (página 1-2 del trabajo que comentamos).

(100) ARANGUREN, *Ética y Política, op. cit.*, p. 1023. Unas líneas, pues, en la página 1024, Aranguren fija el concepto de pretensión de positividad. Así: *no hay propiamente derecho natural, sino meramente una exigencia moral, cuando falta la intención de que llegue a ser materialmente derecho positivo, o cuando, por evolución cultural, se ha renunciado a la positividad, como ocurre en muchos aspectos de la vida moderna. El derecho natural consiste, precisamente, en la pretensión de positividad (fundada, metapositivamente, en su carácter «natural», es decir, indiscutible), es el movimiento de dirección hacia la positividad, y en la vigencia social, en cuanto preparatoria y anticipatoria de la vigencia jurídica.*

(101) ARANGUREN, *Ética y Política, op. cit.*, p. 1024.

apropiado, y con pretensión de obligatoriedad cual deber jurídico. Pero, en potencia, como intención de futuro, esta pretensión ética social, esta *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 —en los términos en que, contemporáneamente, se vaya presentando— de la justicia sobre la tierra* (101). El reconocimiento de todos los derechos naturales para todos los pueblos de la tierra. Por ello, el llamado *derecho natural*, o como prefiera denominársele, es hoy más actual que nunca y, en potencia, es la prefiguración del orden jurídico del futuro.

II.4. ETICA SOCIAL VERSUS DERECHO MORALIZANTE

De cuanto antecede, parece deducirse que no existe más sujeto moral que la persona individual. El hombre es quien debe realizarse a sí mismo, por sí mismo; quien ha de interiorizar los mores en sociedad, en un proceso de personal y libre responsabilidad; el Derecho se configura como institución coactiva del comportamiento autónomo, etc.... ¿Y la sociedad? Queda desdibujada en una nebulosa de pasividad moral, donde culturalmente se gestan los mores impersonalizados. En cambio, la sociedad recaba para sí la titularidad de la soberanía moral y de la legitimidad jurídica; se declara autosuficiente para promover a deberes éticos ciertos *proyectos sociales* de bien, y para imponerlos después jurídicamente de forma coactiva, etc.... ¿No quedará esta sociedad, a su vez, sujeta a un compromiso activo moral? ¿Puede hablarse de un sujeto colectivo, moral, abocado a ajustarse, *eo ipso*, por una preferida necesidad colectiva o proyecto común, es decir, a ser sujeto pasivo de obligaciones morales?

Estas y otras preguntas requieren previamente la fijación de un concepto de sociedad, y no olvidar que nos movemos en el plano moral donde no caben retoricismos ni otros intereses. *Sólo debe ser lo que puede ser, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que es*, dice Aranguren (102). Sería prudente, pues, recordar de nuevo la esencia de lo moral.

(102) ARANGUREN, *La Etica de Ortega*, en *Obras*, op. cit., p. 811.

La virtud (o apropiación de una actitud por la reiterada repetición de actos ajustados, buenos por su contenido moral y por su tendencia al ideal de justicia) se predica de la persona física, pues requiere una sustantividad ejercitadora de la racionalidad libre. Únicamente, en el supuesto de existir una mayoría de personas virtuosas en el seno social, se podría calificar a esta sociedad de virtuosa, por extrapolación retórica. El deber ético (oferta o proyecto de bien, digno de ser apropiado por el individuo), igualmente, carece de sentido si no existe un ser racional, capaz de hacer suyo este proyecto u oferta de bien. Y en este sentido, cabe hablar de deberes sociales, refiriéndonos a una sociedad mercantil, cultural, religiosa, civil, etc... Porque ello significa que existen determinadas ofertas o proyectos de bien, genuinos de cada asociación, que deben ser internalizados por todos los miembros de estas sociedades. Y en idéntico sentido puede afirmarse de la sociedad política. Los deberes de una sociedad lo son, en tanto y cuanto cada ciudadano los siente como propios (necesidades, proyectos, tendencias). En la conversación coloquial suele emplearse la expresión de tal o cual sociedad como carente de sentimientos o sin conciencia. Estas y otras frases parecidas resultan más comprensibles ya que cualquier persona induce de inmediato que los miembros de tales sociedades, o bien tienen adormecida su capacidad emotiva, o bien su escala axiológica se halla en crisis. Pero, tampoco, en estos casos, tanto la insensibilidad como la falta de conciencia, se predica de la sociedad, sino de los seres humanos de esa sociedad.

El tema de la responsabilidad pudiera servirnos como otro ejemplo, entendida la responsabilidad como aquella capacidad de asumir la autoría de un comportamiento y sus consecuencias. La responsabilidad sólo es imputable a las personas físicas, porque son los únicos seres que actúan ejercitando la razón y la libertad. Y es así como debe entenderse la responsabilidad de la sociedad anónima, por ejemplo, cuando se hace frente patrimonialmente a las consecuencias de sus órganos gestores, personas físicas al fin. Por ficción jurídica, la responsabilidad se desdobra. Así, de una parte se salva la autoría de los gestores, salvo en los supuestos penales, para hacer posible la gestión personal y, simultáneamente, por otra, las consecuencias civiles de toda gestión honesta se limitan a la cuantía de la masa patrimonial, personalizada jurídicamente. En ambos casos existen personas, físicas unas, jurídica la otra, con quienes relacionar la responsabilidad mercantil. Pues bien, de modo parecido, acontece con la responsabilidad de una sociedad política, donde la autoría originaria se imputa a todos y cada uno de los ciudadanos (despersonalización práctica), y, por otra parte, el

Estado asume sus consecuencias que, curiosamente, resultan posteriormente redistribuidas mediante la presión fiscal. Así pues, la responsabilidad, en su puro y pristino sentido, sólo puede imputarse a la persona física, que es la única poseedora de capacidad racional y libre.

Las virtudes, los deberes, los sentimientos, la conciencia, la responsabilidad, etc..., todos ellos conceptos morales, pertenecen como atributos a la persona humana, y, con ello, anticipamos ya nuestro punto de partida para el concepto de sociedad, desde el que plantear la cuestión de la personalidad social como posible sujeto moral.

La sociedad, moralmente entendida, es una ideación para magnificar la proyección de lo moral personal. Imaginemos el deber ético de justicia que nos impulsa a no disponer con liberalidad de lo propio, cuando consideramos que no es necesario; es decir, a no prodigar nuestras propiedades (aquí el concepto de propiedad se entiende dentro del principio natural del *suum cuique tribuere*). Ahora bien, es cierto que la determinación de lo que me corresponde a mí, sólo a mí corresponde. Y este principio operativo debo reconocérselo, racionalmente, también a mi vecino y, por generalización, a toda persona humana. Los criterios para determinar nuestras respectivas correspondencias pueden ser amplios o restringidos, aunque con frecuencia somos, o tendemos a ser, generosamente más amplios que restringidos en la determinación de nuestras propias correspondencias. Esto, por diferencias de apreciación, origina tensiones que se interponen y tergiversan el recto enjuiciamiento moral de la cuestión. A nivel personal, el problema lo resolvemos, con harta frecuencia, renunciando al «ajustamiento» ético, es decir, no adoptando como mío propio el deber de redistribuir mis propiedades no necesarias y, por lo tanto, disponiendo a mi antojo de aquello que no necesito, sin ningún beneficio social. Y esta renuncia al ajustamiento ético personal se hace por considerarlo una imposibilidad personal y por llegar al convencimiento moral, también personal, de que las necesidades ajenas, o determinación de lo que corresponde a nuestros vecinos, están sobrevaloradas, con lo cual mi ajustamiento ético dejaría de tener ese sentido, puramente ético, que es el de dar a cada uno lo suyo. Pese a todo, la conciencia, que es la ética de la razón, queda insatisfecha ante la observación de la realidad, cual es la de que a unos corresponde mucho mientras otros pasan necesidad.

La sociedad, moralmente hablando, es una ideación para magnificar la proyección de lo moral personal, decíamos. En el caso expuesto, prototipo de otros muchos, el deber personal de justicia, al quedar incumpli-

do personalmente, nos resulta más vinculante aún y, por su evidente necesidad, más sentidamente generalizado. Hasta tal punto ello es así que no repugna a nuestra conciencia moral la posibilidad de una fórmula que, resultando uniformemente aplicada y respetando el concepto de propiedad, impulsase nuestros ajustamientos individuales en coexistencia al de todos los demás. Se trata de la aceptación tácita de una invitación, con mayor o menor fuerza ejecutiva, al cumplimiento de un deber ético. La internalización que, antes, se había desistido de asumir, por imposible y no equitativa, es tolerada ahora en cuanto que, al menos y pese a sus posibles imperfecciones, es generalizable. Esta es la ética del deber contributivo fiscal.

Esta general sensación, respecto a la necesidad de un ajustamiento, es el comienzo de la asunción del deber ético social, como magnificación de un deber ético personal. ¿Significa esto que la sociedad, ente abstracto, tiene un deber ético o, más bien, que cada uno de sus miembros deben ajustarse personalmente, de un modo uniforme todos, pese a la sensación de impotencia individual? Esta sensación generalizada de deber ético, que demanda de cada ciudadano una actuación uniforme frente a problemas y necesidades morales colectivos, es moral social. Con todo, no debe perderse de vista que *en el plano de la aliedad... no puede darse una ética pura (a no ser que se tenga una idea transpersonal, hegeliana de la eticidad), pues lo moral, en cuanto moral, incumbe a la persona, individual o agrupadamente considerada, y sólo a ella* (103).

La sociedad, como idea abstracta, ni puede ser objeto de obligaciones morales ni erigirse en detentadora de la soberanía moral. Es el ciudadano y todos juntos, porque sienten personalizadamente un mismo deber ético, el único sujeto moral, activa y pasivamente considerado. La moral es intrínsecamente personal y, *renunciar a la función ético-personal en la moralidad social sería desconocer que la ética entera es primariamente personal, que los actos y las virtudes, los deberes y los sentimientos morales, la conciencia y la responsabilidad conciernen a las únicas personas realmente existentes, que son las individuales* (104).

Se ha afirmado antes que no repugna a nuestra conciencia moral la posibilidad de una fórmula que, resultando uniformemente aplicada y respetando el concepto de propiedad, impulsase nuestros ajustamientos individuales en coexistencia al de todos los demás. Es esta una cuestión

(103) ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 1146.

(104) ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 1169.

no del todo similar a la que Aranguren se plantea en torno a *si se puede organizar o institucionalizar la moral* (103) a lo que responde afirmativamente, porque *hoy casi todos nos damos cuenta de que la buena voluntad personal, aunque necesaria e imprescindible, es insuficiente; y que los grandes problemas morales que tiene hoy planteada la humanidad no pueden resolverse, evidentemente, más que a escala social mediante soluciones comunitarias* (105).

Estas soluciones comunitarias han de partir, para que sean morales, es decir, libremente queridas, de la misma *sociedad, a través de los poderes que libremente se dé a sí misma* (106), poderes que, hoy por hoy, son los poderes del Estado de Derecho. Este Estado de Derecho, legitimado por los ciudadanos para contribuir en la solución de los problemas sociales, se configura como Estado Social de Derecho y al que nuestra Constitución califica, además, como de democrático, queriendo matizar así el origen popular del impulso normativo, el origen popular de las propuestas morales y el origen popular de las decisiones socio-políticas.

El Derecho queda, pues así, como el único medio legítimo, utilizable por los poderes del Estado en sus funciones de contribuir a solucionar los graves problemas sociales. Cualquier otro medio de moralización política, ejercitado por los poderes del Estado, que no sea el Derecho constituye una persuasión coercitiva, ilegítima por lo que de manipulación y extrajuridicidad conlleva. Queda pues, como exclusividad del Estado Social de Derecho, la función de plasmar en la norma jurídica, de carácter obligatorio, los proyectos morales de un pueblo, del cual le proviene su justificación, al cual representa y al cual sirve. Esta subsunción de lo moral en lo jurídico, función exclusiva del Estado para crear deberes éticos obligandos, no puede sustraerle a las personas individuales, o agrupadas en cuerpos y comunidades sociales intermedios, el campo de actividades y de responsabilidades que les son propias, porque, como deberes éticos al fin, son exclusivos de las personas por requerir ser internalizados libre y autónomamente.

La función social del Estado, en cuanto desarrolla unos contenidos morales, es moral material; en otras palabras, su naturaleza es política práctica que no cabe ser aislada, por ello, de la estructura totalizante de lo humano; dicho en frase de A. Torres del Moral, *si lo humano es*

(105) ARANGUREN, *Propuestas Morales*, op. cit., p. 36.

(106) ARANGUREN, *Propuestas Morales*, op. cit., p. 97.

moral, estructuralmente moral, lo político, en cuanto ónticamente humano, también lo será (107).

Ahora bien, la función social del Estado, que necesariamente ha de ser realizada por medio del Derecho, reviste los deberes éticos con un formalismo jurídico que, por hacerlos obligatorios, les anula su naturaleza ética, cual es la de ser autónomamente y libremente interiorizados. Por ello, toda solución política de un grave problema social, pese a su contenido moral y pese a ser la concretización de un deber ético social, siempre creará un deber jurídico. He aquí la importancia del Derecho y la transcendencia de las funciones del Estado, que lo necesitan para su operatividad. Todo esto no es obstáculo para que la persona humana pueda interiorizar ese deber jurídico, lo acepte como no impuesto y, cumpliéndolo *apropiadamente* y preferencialmente, lo asuma como *deber ético social*, actitud personal que, sin ser esencial a la naturaleza de lo jurídico, constituye un desideratum para su plena eficacia.

Es importante distinguir entre moralización de la política y politización de lo moral, porque el derecho positivo, que tutoriza el mínimo ético que una sociedad determinada va considerando imprescindible asegurar en cada momento histórico, y que es también el medio legítimo del Estado para imponer soluciones a los graves problemas sociales, puede o no expresar legítimamente las concretizaciones de las aspiraciones morales de esa sociedad.

Un concepto amplio para comprender la actuación política pudiera ser, a nuestro juicio, el de la relación dialéctica existente entre las libertades humanas y las objetivaciones obligatorias que realizan los poderes del Estado. Ciertamente caben otras definiciones pero, a efectos de la estructura de este estudio, interesa resaltar esa tensión existente entre lo autónomo de lo personal y lo impositivo de lo público, como comprensión de la política.

Si bien el acto decisorio político, en cuanto Política con mayúscula, es neutro —desfundamentado moral y religiosamente— ello no significa que la praxis política y su desarrollo por medio del Derecho, por lo tanto el Derecho mismo también, hayan de permanecer desconectados de los diferentes códigos morales que puedan estar vigentes en el pluralismo de la sociedad moderna. Y esto, por un sentido de puro realismo operativo. Si la política, considerada como ordenación estructural de

(107) A. TORRES DEL MORAL, *Ética y Poder*, Madrid 1974, p. 251.

la sociedad y como gestión de lo social, pasa —empleando el argot actual— de los valores que dan sentido finalista a una sociedad, si el Derecho, considerado como medio coactivo de esa política, no significa la expresión legítima de esos valores sociales positivados, ni la política ni el Derecho pueden pretender su justificación alegando, en cambio, que son asepticos moralmente. La política y el Derecho, en el sentido que venimos insistiendo, requieren ser moralizados, aunque tiendan a ser moralizantes. La progresiva moralización de la política y la constante moralización del derecho se efectúan en la práctica mediante un dinámico proceso de asimilación de las aspiraciones sociales, adaptando a ellas la estructura y gestión de lo político, así como el formalismo de lo jurídico, para ir creando instituciones públicas y deberes jurídicos que, hasta entonces, no eran más que proyectos morales y deberes éticos de un pueblo. Ello implica una actitud analítica y receptiva de la voluntad social pluralista, cuantificada mayoritariamente, pero, al mismo tiempo, cualificada por las legítimas aspiraciones minoritarias.

Frente a esta actitud receptiva, o de adecuación de la gestión y positivación de lo público a lo real, contrariamente, la politización de lo moral viene a significar un cambio de perspectivas, más forzado porque invierte el orden apriorístico lógico de las cosas, menos ajustado a la praxis real, y más idealizado porque se mueve en el mundo del deber ser. La politización de lo moral implica definir previamente y ofrecer unos ideales políticos que se consideran éticos, o sea, elaborados previamente como expresión de las preferencias sociales. Bajo este aspecto, la politización de lo moral propende a la consideración y oferta, como éticos, de lo que son sólo programas partidistas, apreciaciones apriorísticas del sentir social, nimbadadas de una ideología, y que se proponen a la aceptación popular, con el mandato de asentir o disentir globalmente a ellas, sin posibilidad de distinciones ni matices. Aranguren afirma que *la democracia no es ya mantenida por nadie, ingenuamente, como gobierno del pueblo por el pueblo. El pueblo no puede gobernarse a sí mismo, ni siquiera a través de unos «diputados» o «representantes», meros ejecutores de su «mandato». Las cosas ocurren, más bien, y cada vez más, a la inversa: unas gentes especializadas, cada vez menos «abogados» y «oradores» y más «economistas», «administradores», «profesores» y «técnicos», formulan un programa circunstanciado, que tiende a ser el anteproyecto de un verdadero «plan de desarrollo»; y los demás ciudadanos, iguales a ellos, pero no especializados como ellos en estas cuestiones, votan este o el otro plan* (108).

(108) ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 1122. Los entrecomillados pertenecen al original.

La politización de lo moral no es un proceso de ajustamiento de las estructuras públicas a la misma vida, sino, más bien, la inversa, la imposición previa de unos contenidos morales elaborados y supeditados a su posterior eficacia, en cierto modo una sutileza autócrata, donde el derecho tiende a ser fin, más que medio, de un nuevo orden social, no espontáneo. Ahora bien, ya apunta el propio Aranguren que *...la eficacia, que en nuestro tiempo lo es primariamente en cuanto al desarrollo económico, no debe confundirse con el decisionismo, tantas veces disparatado y cuando menos mediocre, de algunos regímenes para los que el objetivo fundamental es el mantenimiento del autócrata en el poder* (109).

La inercia, el conformismo y el marasmo espiritual (110) constituyen las consecuencias amorales provocadas por la tecnificación de lo moral, o el traspaso ilógico de la función moral a la Administración, o moral institucionalizada. Porque, como venimos insistiendo, el deber ético pierde su carácter cuando es positivado jurídicamente o creado artificialmente, desde fuera, y, al constituirse en deber jurídico, por lo tanto impuesto, anula la proyección personal de la naturaleza constitutivamente moral del hombre y su necesidad de hacer suyos, interiormente autónomos, los mores y proyectos sociales éticos. En esta situación se invierten los términos, no es la vida quien informa la política y el Derecho, sino la política y el Derecho quienes imponen un orden de vida y doblegan, hasta adormecerla, la naturaleza esencialmente moral del ser humano.

Aunque Aranguren opina que *el problema de la moral es susceptible de ser transferido, al menos parcialmente, del nivel personal al plano de una ética estructural* (111), quiero interpretar que exagera el tono para, así, evidenciar más ostentosamente la necesidad de una moralización de la política a través de la adecuación de las estructuras políticas a la voluntad moral de los pueblos. Dudo que, como moralista, pueda propiciar seriamente una politización de la moral, que conduce a la amoralización de la sociedad por propia inercia y a la manipulación no ética de las masas, intentando la creación de códigos morales ficticios e interesados. Y digo todo esto, porque él mismo explica, una y mil veces, ese carácter dramático de la moralización de la política, la dialéctica existente entre lo moral y lo jurídico, que se basa en la compatibilidad

(109) ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 1123.

(110) ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 1169.

(111) ARANGUREN, *El Marxismo como Moral*, op. cit., p. 157.

ardua de ambos órdenes normativos, en constante cuestionabilidad, tensión que, por añadidura, proviene de *la vida moral como lucha moral, como tarea inacabable y no como instalación, de una vez por todas, en un status de perfección* (112).

(112) ARANGUREN, *Ética y Política*, op. cit., p. 1064.