

# José Luis López Aranguren: el buen talante como estilo de vida

Carlos SOLDEVILLA

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología  
Universidad Complutense de Madrid  
[carsolde@cps.ucm.es](mailto:carsolde@cps.ucm.es)

«Los hombres que por primera vez trazaron un camino entre dos lugares llevaron a cabo una de las más grandes realizaciones humanas».

*George Simmel*

## RESUMEN

Partiendo de entender el pensamiento de José Luis López Aranguren como bisagra entre el pasado, el presente y el futuro del pensamiento social español, este trabajo se adentra en la teoría de la acción aranguniana, definida bajo el título de: «el buen talante como estilo de vida», mostrando como su emergencia obedeció a la necesidad de elaborar una respuesta a la crisis sociocultural española de la segunda mitad del siglo XX, proporcionando diferentes recursos prácticos (éticos, políticos y de sociología de la vida cotidiana), aún útiles para el abordaje y superación del actual malestar sociocultural. En este sentido, se concluye señalando las líneas de investigación sociológicas más relevantes de los discípulos de Aranguren.

**Palabras clave:** José Luis López Aranguren, pensamiento social español, teoría de la acción, buen talante como estilo de vida.

## José Luis López Aranguren: the good mood as a lifestyle

### ABSTRACT

Assuming that José Luis López Aranguren's thought is a link between the past, present and future of the Spanish social thought, this study goes into the Aranguren action theory, defined under the title: "The good mood as a lifestyle". It shows how its emergence arose from the need of elaborating a response to the Spanish sociocultural crisis of the second half of the twentieth century. It provides different practical resources (ethical, political and from daily life sociology), which are useful to approach and overcome the current sociocultural discomfort. In this respect, it is concluded by pointing out the most relevant research lines of the Aranguren disciples.

**Key words:** José Luis López Aranguren, spanish social thought, action theory, good mood as a lifestyle.

**SUMARIO:** 1. Introducción. 2. El pensamiento aranguniano bisagra (entre el pasado y presente) del pensamiento español. 3. La teoría de la acción aranguniana: el buen talante como estilo de vida. 3.1. La crisis sociocultural de mediados del siglo XX. 3.2. El conocimiento de sí, la vocación y la forja del buen talante. 3.3. El buen talante como estilo de vida: fines prácticos, ética política y sociología de la vida cotidiana. A) La incorporación de la dimensión lúdica. B) La democracia como moral. C) Ética aplicada a la sociología de la vida cotidiana. D) La apertura a un comunitarismo suave. E) Defensa del medio ambiente y pacifismo. F) Apertura de la ética a la religión y ecumenismo religioso. G) Ética de la penuria y arte de vivir. H) La incorporación del Arte y la Literatura a la Sociología. 4. Resumen, a modo de conclusión. Bibliografía.

## 1. INTRODUCCIÓN

Heredar una tradición es aceptar algo que se nos entrega, hacerse cargo de ello. Esto significa participar, de algún modo, del símil barojiano del «árbol de la ciencia», y es evidente que el árbol de la sociología española cuanto más profundas tenga sus raíces, más ampliamente podrá extender, en el futuro, las copas de sus ramas. Por eso, conviene de vez en cuando hacer una cala en el pasado histórico para, conociéndolo, poder situarnos en el presente, mientras anticipamos las bases de lo porvenir. Esta metodología de ida y vuelta, retrospectiva y prospectiva<sup>1</sup>, supone repensar de una forma diferente la historia de nuestra sociología, esclareciendo sus claves más profundas y localizando sus puntos de continuidad y discontinuidad fundamentales.

Siguiendo la propuesta de Alvin W. Gouldner de incorporar la tradición romántica a la ilustrada como salida a la crisis de la sociología<sup>2</sup>, cabe conjeturar la existencia de un pensamiento postmoderno español: aquél que hace mixtura de la tradición ilustrada y la romántica, sin olvidar o soslayar esta última, como es habitual, identificando exclusivamente la génesis y desarrollo de la sociología con la modernidad, y entendiendo por ésta unívocamente el racionalismo, el positivismo y el empirismo.

En consecuencia, mi hipótesis de lectura sobre la obra de José Luis López Aranguren es que ésta sintoniza y prelude lo que cabalmente cabría denominar pensamiento postmoderno, al participar de un claro diagnóstico de que estamos en sociedades atravesadas por la crisis de la modernidad, preñadas de anomia y nihilismo, frente a las cuales la alternativa pasa por articular lo mejor de la tradición ilustrada y de la romántica, en propuestas de acción y reflexión más existenciales (preocupadas por la dimensión íntima de los individuos), éticas (privadas y públicas) y

estéticas (subrayando el arte de vivir en las diversas formas o estilos de vida).

Así, pues, interpreto de manera anfibológica la obra aranguniana, por un lado, heredera de la Ilustración (en la búsqueda de razones para una vida sociocultural más habitable), pero receptiva al romanticismo (en su defensa del actor frente a las estructuras e incorporando las facetas caracterológica y estética) y, por ello, en sintonía con la postmodernidad. Esta es, pues, la clave hermenéutica desplegada para ir recorriendo las temáticas escogidas como más relevantes, y que entroncan con lo más granado del romanticismo (en el ayer) y del postmodernismo (en el hoy) sociológico.

Dichas temáticas son las siguientes. Primero, la obra de López Aranguren es heredera de lo mejor de la tradición moralista española, en la que, a mi parecer, subyace una corriente existencialista ciertamente proto-romántica: la unidad de vida y obra. Precisamente por ser un epígono de esta tradición moralista, López Aranguren puede hacer de puente entre las dos tendencias socioculturales más enfrentadas: la modernizadora, racionalista, liberal y laica, frente a una anti o contra-modernidad absolutista, católica y dogmática.

En segundo lugar, una de las más sustantivas contribuciones de Aranguren a la sociología es lo que considero que constituye su teoría de la acción, preocupada por dilucidar las condiciones de posibilidad éticas, sociales y políticas de un actor, en momentos de acentuada crisis sociocultural. El cuidado de nuestro autor por incorporar la dimensión estética a su teorización ética y sociológica, como eficaz esfera para la transmisión de contenidos de orden existencial, viene a explicar la relevancia del papel del arte y, sobre todo, de la literatura en su obra, mucho antes de que cobrara valor moda en los «*cultural studies*». Incorporación de la dimensión estética que caracterizará, a su vez, las líneas de investigación so-

<sup>1</sup> El propio LÓPEZ ARANGUREN en «Moral prospectiva y retrospectiva de nuestra sociedad» nos ha puesto en la pista al señalar la pertinencia, no tanto de hacer historia, sino calas retrospectivas que iluminen la ulterior prospectiva (LÓPEZ ARANGUREN. OC. Vol. 3. 1995 : 544 y ss.). Metodología que avanza no en línea recta, sino en círculo, anticipando lo que viene y repitiendo lo ya declarado. Pues, según LÓPEZ ARANGUREN: «Ninguna ciencia está nunca completa y definitivamente constituida, ninguna ciencia se encuentra nunca *in statu* perfecto. Cada paso hacia delante no es todavía propiamente tal mientras el avance no sea incorporado hacia atrás, modificando en el retruque la figura de la ciencia tal como estaba constituida hasta entonces» (LÓPEZ ARANGUREN. 1988. Ética de la felicidad y otros lenguajes. 1988a: 26).

<sup>2</sup> Según Alvin W. GOULDNER: «En los estudios históricos serios de la sociología será aclarador rastrear sus conexiones con el romanticismo del siglo XIX. Esto constituye una de las claves para el intento moderno de reconstruir la historia de las ciencias sociales (y por ende su conciencia)». (A. W. GOULDNER. 1973 : 338-340).

ciológicas más interesadas en tomar el relevo de la teorización aranguniana.

En suma, a mi juicio, la recuperación de la obra de López Aranguren facilita reconocer cabalmente nuestras señas de identidad, a la par que sirve para distanciarnos de ese exceso —tan acostumbrado— consistente en buscar respaldo a nuestros propios fundamentos en el pensamiento ajeno. Por otro lado, dicha recuperación posibilita la, en mi opinión, necesaria articulación del pensamiento español, escindido ominosamente en un antes y después de la contienda fratricida. De ahí la cita de Simmel del comienzo, pues, escribir sobre Aranguren es a la vez reconocer y celebrar su eximia función de puente, por encima de toda escisión, de la tradición española de pensamiento.

Sin más dilación adentrémonos en la obra aranguniana.

## 2. EL PENSAMIENTO ARANGUNIANO BISAGRA (ENTRE EL PASADO Y PRESENTE) DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL

Aunque cabría diferenciar un primer López Aranguren más ortodoxo y un último más heterodoxo, quisiera comenzar mostrando que la obra de López Aranguren es heredera de la tradición moralista española, preocupada por aunar pensamiento y acción, acreditando, por tanto, que vida y obra forman una trabazón indisoluble. Mi hipótesis interpretativa es que, precisamente, por ello, López Aranguren hace de puente entre las dos tendencias socioculturales vernáculas más enfrentadas: la de una modernidad racionalista, liberal y laica y la de una anti o contra-modernidad: absolutista, católica y dogmática, constituyendo, a mi juicio, una tercera vía conciliadora de ambas.

El pensamiento español como unidad de vida y obra comienza, según María Zambrano<sup>3</sup>, con el estoicismo, que constituye, según la pensadora malagueña, el fondo más íntimo de nuestro ser hispano, aquello que da unidad a nuestra historia, mantiene viva la continuidad de nuestra moral, proporcionando estilo a nuestros actos (M.<sup>a</sup> Zambrano. 1971: 300). Por tanto, desde el cañamazo del estoicismo, el pensamiento moral español, frente al pensamiento moderno europeo (empirista, racionalista o idealista), ha sido capaz de estructurar un conocimiento recuperando la idea de libertad en términos de fatalidad de un actor y una acción en la escena del drama de la vida. Tradición española de pensamiento que, tras el estoicismo, continúa a través del género epistolar. Así, en la «Epístola moral a Fabio» (1615) atribuida a Andrés Fernández de Andrade, se aboga por aunar vida y pensamiento: «¡igual Fabio tu vida que el pensamiento».

Pensamiento moral que atraviesa las obras dramáticas de Calderón y Lope, glosa las de Quevedo y Góngora, para recalcar en el criticismo de Baltasar Gracián<sup>4</sup>; y que se reencuentra con su vertiente epistolar, en las «Cartas marruecas» (1789) de José Cadalso, cuya mínima trama novelesca sirve para realizar una feroz crítica a la sociedad española de su tiempo. Irradiando posteriormente la obra de José María Blanco White, auténtico emblema del liberalismo con preocupación social en la España del exilio a comienzos del siglo XIX. No es este el lugar para entrar en mayor detalle sobre esta tradición moralista española, donde la obra del escritor mantiene una estrecha relación con su biografía, pero cabe inferir que este hermanamiento entre testimonio vital e intelectual es el que nutre y vivifica las diversas teorías de la acción, que a lo largo del siglo XIX podemos rastrear en las obras de sus más eximios representantes: Larra, Clarín, Giner de los Ríos, Azcárate y Unamuno<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Ha sido sobre todo María ZAMBRANO quien ha defendido con más énfasis la tradición española de pensamiento según la cual la articulación entre vida y obra se encarna en todo un «estilo de ver la vida»: «Alejada la vida española del idealismo, el realismo español será, ante todo un estilo de ver la vida y, en consecuencia, de vivirla; una manera de estar plantado en la existencia» (M.<sup>a</sup> ZAMBRANO 1971 : 277-8).

<sup>4</sup> LÓPEZ ARANGUREN se ocupa en varias partes de su obra de Gracián, destaquemos entre ellas «La moral de Gracián», incluida en «Estudios literarios» (1976). Por otro lado, José Enrique RODRÍGUEZ IBÁÑEZ ha destacado la vocación de depuración estilística y la concisión conceptual de Aranguren, próxima a la de Baltasar Gracián (J.E. RODRÍGUEZ IBÁÑEZ. 1996: 9-10). También José Luis ABELLÁN ha destacado la robusta influencia de Gracián en LÓPEZ ARANGUREN (J.L. ABELLÁN 1981: 39).

<sup>5</sup> Quizá también por ello, ha sido el mismo LÓPEZ ARANGUREN quien ha reconocido que el pensamiento español se expresa más y mejor en la literatura que en la filosofía. Estas son sus palabras: «Muchas veces se ha escrito, desde Unamuno y Ganivet, y lo mismo por españoles que por extranjeros, que el lugar en que se ha de buscar y se encuentra la filosofía española no es el tratado de filosofía, sino la literatura». (LÓPEZ ARANGUREN. El oficio del intelectual y la crítica de la crítica. OC. V. 1996: 344-5).

La suposición de fondo es que, López Aranguren recibe el legado existencial clásico español antes mencionado a través de cuatro pensadores: Miguel de Unamuno, Eugenio d'Ors, José Ortega Gasset y Xavier Zubiri. La influencia de estos maestros en la obra de López Aranguren va a posibilitar que ésta pueda representar la continuidad de la tradición española de pensamiento, a pesar de los trágicos acontecimientos de la Guerra Civil; y también resistir, en sus premisas existenciales, ante el empuje de los diferentes y sucesivos paradigmas dominantes: estructural-funcionalista, sociocognitivista y sistémico.

Esta es, en mi opinión, la clave de bóveda para entender el pensamiento español en general y, en concreto, como epítome del mismo, el pensamiento de López Aranguren a lo largo del siglo XX. Por ello cabe afirmar que la obra aranguniana es un enlace natural entre los autores clásicos y los contemporáneos. Veamos ahora, de manera sucinta, qué recoge López Aranguren de cada uno de estos cuatro pensadores de la primera mitad del siglo XX. Herencia que formará parte de lo más significativo de su obra y de su enseñanza viva y que, a su vez, constituirá el mejor legado transmitido a sus discípulos.

No sorprende la afinidad de la obra de López Aranguren con la del reformador religioso y cultural que fue **Miguel de Unamuno**, pues una y otra reforma acaban desembocando en un replanteamiento moral. En Unamuno se había realizado por vez primera la figura del pensador secolar poseído por una espiritualidad llena de afanes renovadores que, en medio de la rígida religiosidad española, le condujo a posiciones heterodoxas en las cuales cobraba existencia un cierto «luteranismo españolizado». López Aranguren, continúa la pretensión transformadora y suscitadora de Unamuno (*Excitator Hispaniae*), pero en un sentido católico diferente al de la *kultur* protestante de aquél. Así, según Helio Carpintero, la pretensión de López Aranguren de un laicismo católico e intelectual en España engarza con la empresa unamuniana, que había tratado de reformar la cultura española, abriéndola a las corrientes intelectuales y espirituales de Europa (H. Carpintero. 1967: 126). Por ello, López Aranguren es heredero de la empresa espiritual y cultural unamuniana, sólo que cambiando el plano, en vez de enfatizar el costado protestante, lo que López Aranguren acomete, en sus primeras obras de carácter religioso, es ilustrar el catolicismo me-

dante una «acción católica intelectual eficaz» (López Aranguren. *Crítica y meditación*. 1957: 224).

Otra influencia de Unamuno reside en su valoración de la personalidad, bajo la caracterización de «egotismo», que se hace presente en la formulación aranguniana del «buen talante» (1952-1985). Esto es, una voluntad de estilo personal, empeñada en ponerle rostro singular a la existencia, realizando así la preciada síntesis de valores que den sentido a la vida. En consecuencia, la reforma moral de López Aranguren prolonga la tradición unamuniana de transformación espiritual y cultural del cristianismo español (como requisito previo al cambio social y político en nuestro país), así como su voluntad de bruñir un estilo personal (porque, al cabo, lo único de lo que el hombre es plenamente responsable es dar forma a su existencia). Tenemos así que, a partir de la herencia unamuniana, a su vez, en perfecta sintonía con la tradición existencial española, López Aranguren aborda primero el conocimiento del talante propio y, ulteriormente, el conocimiento de los modos personales y sociales de comportamiento, intentando comprenderlos para promover mayores cotas de serenidad, libertad y justicia social.

José Luis Abellán nos desvela los motivos de la atracción de López Aranguren por **Eugenio d'Ors**: «en el filósofo catalán veía Aranguren la convergencia de tres elementos de interés cuya atracción él había sentido hasta entonces separadamente: un hondo catolicismo, una irresistible atracción por la filosofía y el gusto por la expresión literaria. D'Ors había sabido conjugar los tres elementos en una unidad indiscernible, que sería también meta a conseguir por su discípulo». (J.L. Abellán. 1981: 39).

Afinidad, pues, de actitudes intelectuales entre d'Ors y López Aranguren, que entronca con la preocupación de aproximar la filosofía a la vida, despojando a aquélla de objeto propio para convertirla en mera reflexión sobre ésta. D'Ors, ofrece a López Aranguren una filosofía al alcance de todos y no una prerrogativa monopolizada por expertos, realizada en diálogo y no en monólogo, en seminarios y no en cátedras, alejada de abstracciones y vertida hacia ideas concretas, como misión, como actitud, como estilo de pensamiento y de vida.

También existe una influencia afectiva de d'Ors en Aranguren, como antes de Baltasar Gracián, el moralista distante e irónico del barroco,

los cuales enseñan a López Aranguren a conjugar las actitudes de «compromiso y distanciamiento»<sup>6</sup>. Esto es, compromiso con la circunstancia social, pero resguardado de sus adherencias más secretarias y compulsivas mediante la ironía y el distanciamiento<sup>7</sup> presentes en casi toda su obra. Por eso nos dirá López Aranguren: «De Eugenio d'Ors... aprendimos a distanciarnos irónicamente (en mi caso lección específicamente orsiana) de nosotros mismos, a desdoblarnos antifanáticamente y a vernos por fuera». (Aranguren. España: una meditación política. 1983 : 46).

Entrando en la herencia de contenido, López Aranguren retoma de d'Ors, los siguientes temas. Primero, el descubrimiento de que el pensar y el sentimiento religioso constituyen una verdadera aventura intelectual (movida por la necesidad de sentido y valor) y existencial (al estar ambos vinculados a la necesidad de serenidad espiritual y de libertad)<sup>8</sup>. En segundo lugar, la preocupación estética y lúdica, enfatizando la vuelta a los planteamientos tardorrománticos y distanciándose del utilitarismo y el positivismo al uso, expresa en la teoría de la acción orsiana de «La filosofía del hombre que trabaja y que juega» (1914), donde d'Ors despliega la tesis de que en la actividad humana interviene por una parte la necesidad y el trabajo y, por otra, la libertad y el juego.

Por último, y entroncado con la cuestión medular del pensamiento moral español, la idea orsiana de que el verdadero conocimiento tiene como implícito vertebrar saber y vida, es dialógico y utiliza una racionalidad figurativa y lin-

güística que trasciende la estricta racionalidad cognitiva<sup>9</sup>. Todas estas cuestiones hacen que López Aranguren, vea en d'Ors al malogrado pensador cuya creatividad innovadora estaba sin reconocer y sistematizar. Esto es lo que López Aranguren intenta paliar con su obra «La filosofía de Eugenio d'Ors» (1945), donde reivindica la relevancia y la capacidad de innovación de los aspectos más sustantivos y anticipadores de la obra de *Xenius*.

De **José Ortega y Gasset** López Aranguren va a recibir el influjo de su idea de la vida humana como «quehacer» a través de una razón vital y narrativa que, ante todo, tiene que diseñar una vida moral como estilo de vida. Ortega representa un verdadero corolario del pensamiento moralista español empeñado en articular vida y obra, siendo ésta un instrumento al servicio de aquélla. Pero precisamente por rescatar la idea de razón vital y narrativa, Ortega se sitúa en unas coordenadas epistemológicas ciertamente opuestas a las del pensamiento de la modernidad.

De ahí que el legado orteguiano sea doble, el de una crítica a la modernidad y el de una teoría (alternativa) de la acción como «estilo de vida» (C. Soldevilla. 1998: 35 y ss.)<sup>10</sup>. Efectivamente, Ortega desarrolla una crítica a la modernidad que, en mi opinión, irradia a la obra del pensador abulense, siendo precursora de los planteamientos postmodernos, sobre todo en la vertiente de la crítica a la concepción moral moderno-ilustrada (universalismo, objetivismo y formalismo), por su vaciamiento de la experiencia vital humana, y que

<sup>6</sup> Actitudes y aptitudes de fundamental importancia para el buen sociólogo, según apunta Norbert Elias en su obra «Compromiso y distanciamiento» (*Engagement und Distanzierung*) de 1983.

<sup>7</sup> «Desdén» incluso, según J. E. RODRÍGUEZ IBÁÑEZ (1996).

<sup>8</sup> Por tanto, D'ORS representa para LÓPEZ ARANGUREN una mirada religiosa mucho más sofisticada y matizada que la por entonces imperante en la vida española. Desde «*Religio est libertas*» (1925) d'Ors prima una concepción de la libertad humana movida por la necesidad de sentido y valor, por tanto, vinculada a la creencia religiosa como fundamental vehículo provisor de aquellos.

<sup>9</sup> En «El secreto de la Filosofía» (1947), afirma Eugenio D'ORS que el secreto que cumple a la Filosofía consiste en vertebrar vida y pensamiento «hacer de vuelta los viajes que hace de ida el vivir» (E. D'ORS. 1947: 27). Por otro lado, D'ORS postula que el pensamiento es siempre dialógico: «pensar es siempre pensar con alguien» (E. D'ORS. 1981: 28). Pues, «no es sólo que el pensamiento necesite del diálogo, sino que es, en esencia, el mismo diálogo» (E. D'ORS. 1947: 50). Además, d'Ors reconocerá que el verdadero saber posee siempre un carácter figurativo, síntesis de percepción y de concepto, que trasciende la lógica de la razón. Por último, el pensamiento de D'ORS representa una epistemología hispana decidida y anticipadamente a favor del giro lingüístico, que caracteriza lo más crucial del pensamiento contemporáneo, desde el último tercio del siglo XX a nuestros días. Que D'ORS se diera cuenta de la primacía del lenguaje lo atestigua este comentario de «El secreto de la Filosofía»: «Pues bien, en la filosofía del lenguaje se ha encontrado, dentro de la historia de la Filosofía, el resorte de una rama de combate contra el racionalismo» (E. D'ORS. 1947: 293).

<sup>10</sup> Luis SAAVEDRA no ha abordado directamente este aspecto de la crítica orteguiana a la modernidad y la subsiguiente teorización a favor de una acción como estilo de vida. Sin embargo, al enfatizar el doble costado de la teoría de la acción de Ortega, en la segunda perspectiva permanecen incoadas ambas consideraciones. Estas son sus palabras: «La acción social tiene en Ortega dos perspectivas. Una, la integración del hombre en el conjunto social, y otra, en la que esta integración se contempla como una fatalidad que sirve para constituir la sociedad, pero que lejos de velar por la integridad personalizada de cada uno de sus miembros, la destruye, la colectiviza y la somete a un proceso de desnaturalización» (L. SAAVEDRA 1991: 153).

conducirá a Ortega a desarrollar una propuesta ético-moral que se materializa en la idea de vida como proyecto de estilización vital.

Por último, la influencia de **Xavier Zubiri** se reflejará en su preocupación por incorporar a su antropología la cuestión de los estados de ánimo, la «inteligencia sentiente», que iniciara Heidegger en «Ser y tiempo» (1927) y que Zubiri trasladó, de singular manera, a su obra («Inteligencia sentiente» es el título genérico de la trilogía de Zubiri, constituida por tres libros: «Inteligencia y realidad» de 1980, «Inteligencia y logos» de 1982 y «Inteligencia y razón» de 1983) y a su enseñanza. Zubiri representa para López Aranguren la encarnación de una religiosidad intelectual que entiende al hombre como un ser constitutivamente abierto a la realidad, en una forma a un tiempo sensible, intelectual y espiritual.

La sugestiva imbricación de filosofía y religión en un mismo registro atrae a nuestro pensador preocupado y ocupado en dar contenido a su proyecto inicial de «ilustración católica», donde el pensamiento científico y filosófico de Zubiri<sup>11</sup>, le será de especial relevancia y ayuda. Así, López Aranguren adapta para sus propios fines la bien conocida distinción zubiriana entre «moral como estructura» y «moral como contenido», que enfatiza la decisiva particularidad del hombre, a saber, que éste es estructuralmente moral, por tenerse que hacer una vida, pues no se le da acabada como al animal, sino que requiere un esfuerzo por su parte para dotarla de contenidos; eso sí, contando con los estados de ánimo propios, con los sentimientos o emocionalidades

íntimas, anticipo de lo que posteriormente denominará López Aranguren «talantes» (1952. 1985). Quizá por ello nos manifiesta López Aranguren que el maestro que más le influyó en su teoría moral fue Zubiri (López Aranguren. Entrevista a López Aranguren por Vicente Molina Foix. 1997b: 41).

Hasta aquí la influencia en Aranguren de los cuatro grandes pensadores españoles de la primera mitad del siglo XX. Pasemos ahora a ver cómo, retomando sus legados, López Aranguren va a intentar vertebrar la tradición española de pensamiento, fracturada por la Guerra Civil<sup>12</sup>.

Durante la década de los años cuarenta del siglo XX, López Aranguren alterna la participación en el círculo orsiano con la asistencia a las clases de Zubiri, entablando allí amistad con los falangistas liberales: Pedro Laín, Dionisio Ridruejo, Antonio Tovar, Francisco Javier Conde; y los poetas: Luis Rosales, Leopoldo Panero y Luis Felipe Vivanco. López Aranguren mantendrá de por vida un reconocimiento a la tarea puente del falangismo liberal<sup>13</sup> entre las dos tradiciones españolas escindidas y confrontadas: el absolutismo, católico y contrarreformista y el liberalismo democrático y secularizado. La base de operaciones de toda esta estrategia vincular fue el Instituto de Estudios Políticos, y sus medios de expresión fueron la Revista Escorial y posteriormente la Revista de Estudios Políticos donde, bajo la dirección de Francisco Javier Conde, pudieron publicar, entre otros: el mismo López Aranguren, Enrique Tierno Galván, Luis Díez del Corral, Enrique Gómez Arboleya.

<sup>11</sup> Ha sido Gregorio MORÁN quien recientemente nos ha iluminado sobre la influencia del magisterio de Xavier Zubiri, señalando su revalorización por parte de los pensadores falangistas de postguerra con los que se relaciona López Aranguren (Pedro Laín, Dionisio Ridruejo, Francisco Javier Conde). La cita de MORÁN es la siguiente: «A partir de Escorial las corrientes falangistas, sin renegar de Ortega, simplemente pasándolo a un segundo plano, se hicieron zubirianas. Zubiri fue una revelación fascinadora, porque unía a su sólida formación filosófica una fe religiosa no menos profunda... la aparición de Zubiri tendrá a la larga sus consecuencias, corolario evidente de las influencias que ejerció. Va a ser entonces cuando se convierta en maître-à-penser, minoritario hasta el elitismo, pero referencia máxima del pensamiento y puente con el pasado anterior a la guerra civil». (G. MORÁN 1998: 111 y 115).

<sup>12</sup> Uno de los autores que más ha destacado esta misión articuladora ha sido Andrés ORTIZ-OSES, al afirmar que: «Aranguren representa la conjunción de Ortega y Unamuno. Pero Aranguren intermedia asimismo otros contrarios, como la religión jesuítica y la ética laica, la iglesia y la extraiglesia, el romanticismo y el compromiso con la vida» (A. ORTIZ-OSES 1988: 36), cita que cabría ampliar a la mediación entre d'Ors y Zubiri y, a su vez, entre espiritualismo y materialismo.

<sup>13</sup> Baste la siguiente cita de LÓPEZ ARANGUREN al respecto: «Los falangistas liberales querían entenderse con un don Gregorio Marañón o con el propio Ortega y sus discípulos, como Julián Marías que no estaban bien vistos justo porque se los tenía por liberales. Y también había en ellos una cierta voluntad regeneracionista y modernizadora, así como la intención de rescatar determinadas tradiciones intelectuales oficialmente proscritas, como la ILE o la Generación del 98... El falangismo liberal se manifestaba sinceramente dispuesto a laborar por la superación de las heridas de la Guerra Civil... cuando el fracaso se hizo evidente, los falangistas liberales supieron reconocerlo y rectificar, anteponiendo sus actitudes liberales a su pasado falangista, aun al precio del ostracismo político y hasta el exilio interior, cuando no exterior. El caso de Ridruejo fue en este sentido ejemplar» (López ARANGUREN. Entrevista a Aranguren por Javier Muguerza. 1997a: 70-71).

Pero el caso es que el Aranguren de comienzos de los años cincuenta, al tiempo que se convierte en un aliado del falangismo liberal, defiende, en 1953, el diálogo con los intelectuales exiliados en el ensayo «La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración», artículo que aparecerá en la Revista Cuadernos Hispanoamericanos, publicación dependiente del M.º de Asuntos Exteriores<sup>14</sup>. Este intento de López Aranguren a favor de la comunicación entre las obras de intelectuales exiliados (Rafael Alberti, Max Aub, Francisco Ayala, Américo Castro, Luis Cernuda, José Gaos, Juan David García Bacca, Juan Ramón Jiménez, León Felipe, Claudio Sánchez Albornoz, María Zambrano, etc.) y las que se realizaban en nuestro país (los llamados exiliados interiores), posibilitó cierta continuidad en la renovación del pensamiento español<sup>15</sup>.

Al poco tiempo de obtener la Cátedra<sup>16</sup>, López Aranguren consigue que el Ministerio apruebe la creación del «Seminario d'Ors de Ciencia de la Cultura», que él dirigirá y cuyo objetivo principal —en origen— será la realización de un catolicismo ilustrado (ajeno a la tradición dogmática y tridentina), pero que, sin embargo, permanece abierto a otras y heterodoxas influencias, como el «marxismo con imaginación» (como gusta denominarlo a López Aranguren), esto es, el marxismo de los autores de la Escuela de Frankfurt, la fenomenología, el vigoroso estructuralismo francés de esa época y el interaccionismo

simbólico. Seminario al que concurren diferentes pensadores de los que rendirá cumplida cuenta en su ensayo «El oficio de intelectual y la crítica de la crítica» (1979a).

En sus clases y en el «Seminario d'Ors» López Aranguren recupera el estilo docente aprendido de Ortega: intercambio entre profesor y alumno, importancia del seminario y la lectura, desdén por las recetas y el rito sagrado del examen<sup>17</sup>. Este talante socrático (que pretende que sus discípulos formulen su propia verdad) aplicado a la transmisión de la unidad de vida y obra, constituye lo máspreciado de su legado docente para dos generaciones de discípulos entre los que se encuentran sociólogos y politólogos como Elías Díaz, José María González García, José Miguel Marinas, Carlos Moya, José Enrique Rodríguez Ibáñez, Ignacio Sotelo, Octavio Uña, Fernando del Val.

Posteriormente y tras su expulsión de la Cátedra en 1965, por su solidaridad con las reivindicaciones estudiantiles, López Aranguren también establecerá un diálogo entre marxismo y cristianismo, considerando su praxis como una ética social en su obra «El marxismo como moral» (1968). En suma, López Aranguren, manteniéndose en sintonía con el eje existencialista del pensamiento moral español, logra articular a autores de diferentes escuelas y tendencias, superando la ominosa escisión entre clásicos y contemporáneos y, sobre todo, superando el antes y después de la Guerra Civil, la España del exilio

<sup>14</sup> Según el propio LÓPEZ ARANGUREN, la tesis de dicho artículo era que: «aunque separados por una guerra civil, los intelectuales españoles continuábamos formando una única comunidad y no podíamos ignorarnos mutuamente ni perseverar en la incomunicación». (LÓPEZ ARANGUREN. Entrevista a Aranguren por Javier Muguerza. 1997a: 72). El artículo tuvo que pasar la correspondiente censura, de cuyas dificultades comenta el propio Aranguren: «Me llamó el ministro y me pidió que lo retirase. Yo le dije que lo prohibiese él, pero que yo no lo retiraba. Y salió». (LÓPEZ ARANGUREN. Entrevista a Aranguren por Vicente Molina Foix. 1997b : 43).

<sup>15</sup> Esta preocupación aranguniana por el pensamiento español en el exilio fue el eslabón de enlace con la posterior obra de José Luis ABELLÁN sobre el exilio. Primero en la «Filosofía española en América 1936-1966» (1967) y posteriormente «El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939» (1998). En este sentido, cuenta ABELLÁN que: «Aranguren fue profesor mío y más tarde director de mi tesis doctoral... cuando en 1963, volví de la Universidad de Puerto Rico e, impresionado por el encuentro con algunos de los filósofos españoles exiliados en América, quise iniciar una investigación sobre el tema, un trabajo de Aranguren escrito diez años antes —La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración— me hizo no encontrarme solo y me dio importantes pistas para ulterior indagación» (J.L. ABELLÁN 1981: 11 y 31).

<sup>16</sup> Gracias a los apoyos de Laín (entonces Rector de la Complutense) y de Zubiri, Aranguren oposita y gana la Cátedra de «Ética y Sociología» en 1955. En este sentido Feliciano BLÁZQUEZ afirma: «Pedro Laín, a la sazón rector de la Universidad de Madrid, le animó, en 1954, a presentarse a la cátedra de Ética y Sociología, vacante desde hacía diez años, desde el fallecimiento de don Manuel García Morente. En los primeros días de septiembre de 1954 firmó las oposiciones y en el otoño de 1955 se vio investido de catedrático». (F. BLÁZQUEZ 1994b: 129). Cátedra que, a mi juicio, hay que considerar en el trasfondo de la lucha por la hegemonía académica entre falangismo liberal y catolicismo. Este último representado —en el concurso— por el dominico José Todolí que, a su vez, estuvo amparado por Severino Aznar, catedrático de Sociología desde 1916 y que en esas fechas detenía la dirección del Instituto Balmes de Sociología (periodo 1943-1959).

<sup>17</sup> Así, según Fernando SAVATER, López Aranguren se convierte para muchos discípulos en el «vivo ejemplo de que era posible otra enseñanza y otra dignidad docente» (F. SAVATER 1996: 32).

interior y exterior. Por eso no cabe extrañarse cuando el mismo López Aranguren, hablando en primera persona, nos diga: «Lo que yo he aceptado desempeñar es la tarea de ayudar a los católicos españoles a libertarse de la estrechez de su catolicismo; a los marxistas, del dogmatismo cerrado de su concepción; y, del mismo modo, a los demás, demócratas cristianos, falangistas de izquierda, republicanos, tradicionalistas» (López Aranguren. *Memorias y esperanzas españolas*. 1969: 219-220).

A continuación paso a desarrollar la teoría de la acción aranguniana, en mi opinión, la principal aportación de Aranguren a la sociología.

### 3. LA TEORÍA DE LA ACCIÓN ARANGUNIANA: EL BUEN TALANTE COMO ESTILO DE VIDA

Cabe afirmar que el tema central de la concepción sociológica aranguniana, al ocuparse de las relaciones entre individuo y sociedad, es la acción social. Teoría de la acción —en línea con la temática existencialista propia del pensamiento español que veíamos anteriormente—, preocupada por dilucidar las condiciones de posibilidad éticas, sociales y políticas, de un actor que, en momentos de crisis, cuando los sentidos y valores socioculturales son severamente cuestionados, sólo cuenta con criterios propios para fundamentar su acción.

Por eso, tras una breve reseña sobre la crisis, veremos cómo la teoría de la acción aranguniana se preocupa por el conocimiento de sí a través de su formulación del «talante»; para, en un segundo momento, abordar la constitución de la personalidad moral, que depurando los sesgos negativos del talante, proporcionará a éste un estilo propio, al que López Aranguren denomina «buen talante». Un tercer paso, lo constituirá el estable-

cimiento de las pautas para una satisfactoria vida social, que ayuden a establecer los criterios éticos y sociopolíticos del actor, posibilitando que el «buen talante» pueda ser entendido como «estilo de vida».

#### 3.1. LA CRISIS SOCIOCULTURAL DE MEDIADOS DEL SIGLO XX

La teoría de la acción de López Aranguren responde a su intento de dar respuesta a la grave crisis cultural acontecida a finales de los años cuarenta y comienzos de la década siguiente del siglo pasado. Crisis de valores religiosos, éticos y sociopolíticos, que contextualiza la emergencia de la teoría de la acción aranguniana, como antes lo hiciera con las teorías de la acción de Simmel, Weber y Ortega. Como éstas, tiene la de López Aranguren una clara orientación subjetivista, no por mera proyección electiva, sino por el esfuerzo común en proporcionar herramientas conceptuales a un sujeto que está viviendo el fuerte impacto de la crisis sociocultural<sup>18</sup>.

De lo anterior se desprende que las grandes teorías de la acción suelen ser, de algún modo, heterodoxas, en el sentido de que sus artífices proponen otra *doxa*, otros modos de vida alternativos a los ya existentes. En el caso de López Aranguren, se cumplen ambas cuestiones: la heterodoxia y el reconocimiento de la crisis. Crisis de principios o fundamentos, que a comienzos de los años cincuenta afecta a todo el ámbito de la cultura. Crisis, por tanto, de la metafísica, denunciada por el doble flanco de la crítica existencialista de Heidegger y Sartre, y que López Aranguren conoce bien gracias a la transmisión de Zubiri: «Que nos hallamos en un mundo en crisis es cosa harto dicha y sabida... fallo y ruptura de la tradición inmediata, que, como en el Renacimiento, se considera menester destruir para

<sup>18</sup> La conciencia de crisis sociocultural tiene diferentes nominaciones en los distintos pensadores: «tragedia de la cultura» en Simmel, «jaula de hierro» en Weber, «desvertrebación y naufragio» en Ortega, «pérdida de sentido vocacional» en Marañón y en D'ORS, por mencionar también a los españoles de la primera mitad del s. XX. Pero igual cabría decir de las teorizaciones ulteriores de Mills, Goffman, Gouldner; y, ulteriormente de Giddens, cuya teoría de la acción de un «yo como proyecto reflexivo» que —poco a poco— bruñe su autoidentidad (1991), está preluada por una descripción sombría de las consecuencias indeseadas de nuestra época (riesgos, separación espacio temporal, desanclajes comunitarios, secuestro institucional de la experiencia, adicciones, generalización de la violencia, etc.), y que el mismo Giddens caracteriza metafóricamente como carro desbocado (*Juggernaut*) tardomoderno. José Enrique RODRÍGUEZ IBÁÑEZ ha señalado la convergencia del planteamiento aranguniano con el de Giddens: «El hilo de fondo del planteamiento aranguniano enlaza con preocupaciones de la teoría de la sociedad actual del alcance de la de Anthony Giddens» (J.E. RODRÍGUEZ IBÁÑEZ 1996 : 11).



remontarse a las fuentes mismas de la historia... y quienes estudian al hombre —el psicoanalista, el etnólogo, el biólogo neoevolucionista— se proponen descubrir las coordenadas de su origen allá en las más insondables oscuridades del alma o del tiempo». (López Aranguren. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. OC. I. 1994 : 387-8).

Posteriormente en «Implicaciones de la filosofía a la vida contemporánea» (1971), López Aranguren reconoce el nihilismo<sup>19</sup> como la principal característica de la crisis de la cultura occidental. Aunque lo que se juega en el fondo, para López Aranguren, es una crisis de fundamentos y del horizonte de transcendencia de la existencia humana. De ahí que a una vida sin fundamento corresponda, no sólo una ciencia, sino una ética sin fundamento, una *minima moralia* (López Aranguren. *Propuestas morales*. 1984: 116), que explore la salida del nihilismo, así como de la sombría realidad sociocultural, que López Aranguren caracteriza con una descripción de indudable sabor weberiano: «una realidad fabulosamente maquinizada, tecnificada y automatizada, producto de la segunda o tercera revolución industrial a que estamos asistiendo». (López Aranguren. *Implicaciones de la filosofía*. 1971: 70).

Más adelante, en 1989, seguirá profundizando en el análisis de las mutaciones socioculturales, relacionándolas con el déficit de creatividad y a ambas con la crisis de la modernidad: «Es claro que no vivimos una época creadora, sino mucho más o mucho menos, que un *fin-de-siecle*, un final de milenio... Preferimos representárnosla como una situación confusa y vivimos sin saber a qué atenernos, sopesando continuamente el pro y contra, sumidos en la duda, en un verdadero mar de dudas. Y a esta crisis de pensamiento creador y pensamiento crítico firme, reflejo y expresión de una situación epocal, es a lo que llamamos crisis de la modernidad».

(López Aranguren. «La crisis del intelectual, crisis de Europa». 1987b).

Y, naturalmente, también crisis religiosa, de desencantamiento del mundo, por pérdida de la dimensión mística y naufragio de la esperanza, ante el empuje de una razón instrumental cada vez más penetrante y el generalizado pragmatismo y utilitarismo de postguerra<sup>20</sup>. Al hilo del reconocimiento de la crisis se comprende que López Aranguren, en su obra posterior, encare el vacío moral de la época desde la disyuntiva de la revitalización del cristianismo o incluso girando hacia un neomarxismo: «O bien el cristianismo se reactualiza, vivifica y deja de estar al servicio de los intereses conservadores,... o bien el mundo occidental tendrá que buscar otra solución. Esta solución moral puede venir por la vía de un neomarxismo crítico en Europa o por la de las problemáticas propuestas que surjan de la nueva izquierda americana o europea». (López Aranguren. *Propuestas morales*. 1984: 105). Por ello, a finales de los sesenta, verán la luz dos ensayos dedicados a «El marxismo como moral» (1968) y a «La crisis del catolicismo» (1969c). En ambos casos, la crisis obliga a López Aranguren a una autocrítica interna de consecuencias liberalizadoras.

Vemos, pues, que las épocas de crisis son propias al repliegue interior y, por tanto, posibilitan la acentuación de las formas o los estilos de la moralidad sobre los contenidos. Por eso, frente al catolicismo oficial y dogmático, López Aranguren se esfuerza por la existencialización y liberalización de la cultura católica en un sentido secular y civil, desamortizándola de las instancias del poder eclesiástico. En consecuencia y, frente al paternalismo clerical, López Aranguren propone autorresponsabilizarse de la cuestión religiosa: «Asumir nuestra obligación de preocupación viva, intelectual y activa por la religión... Tenemos la obligación de pensar religiosamente,

<sup>19</sup> Estas son sus palabras: «Es, como ha hecho ver Heidegger, un acontecimiento epocal, por encima de la fe y la esperanza de muchos o pocos individuos, e implica con la negación histórica de Dios, la de todos los ideales, normas, principios y fines... La nueva situación es bien descrita con la palabra «nihilismo». Nada de lo que daba sentido «sobrenatural» o «espiritual», a la existencia queda ya en pie. Es la crisis cultural en su forma más extremada y radical» (LÓPEZ ARANGUREN. *Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea*. 1971: 25-26).

<sup>20</sup> Desde comienzos de los años cincuenta del siglo pasado, la crisis de valores religiosos hace que Aranguren se aproxime hacia unas concepciones, que sin dejar de ser católicas, comienzan paulatinamente a verse sometidas a una cura de adelgazamiento de sus postulados más dogmáticos o fuertes. Así, vendrán sucesivamente las obras «Catolicismo y protestantismo como formas de existencia» (1952), «Catolicismo día tras día» (1955), reescrito posteriormente con el título «Contralectura del catolicismo» (1978) y, por último, ya a finales de los sesenta, la obra en donde se levanta acta notarial de los veinte años del itinerario en donde se cifra, según su título: «La crisis del catolicismo» (1969c).

sin que nos paralice el temor a equivocarnos» (López Aranguren. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. OC. I. 1994: 411).

Luego, ya desde comienzos de los cincuenta, justo en las antípodas del funcionalismo sistémico de T. Parsons (*El sistema social*. 1951) y mucho antes de que apareciesen las seminales teorías de la acción norteamericanas de Ch. W. Mills («La imaginación sociológica». 1959) y de E. Goffman («La presentación de la persona en la vida cotidiana». 1961), Aranguren, siguiendo la estela de las teorizaciones de Unamuno, Ortega, d'Ors y Zubiri, va a postular el necesario conocimiento de sí, el conocimiento del talante propio, como paso previo al establecimiento de una cierta autonomía reflexiva y crítica. Única garantía válida, en momentos de crisis sociocultural, para el establecimiento de los planes, objetivos y metas de acción religiosa y secular.

### 3.2. EL CONOCIMIENTO DE SÍ, LA VOCACIÓN Y LA FORJA DEL BUEN TALANTE

El primer paso de su teoría de la acción lo constituye la reflexión en torno al conocimiento de sí<sup>21</sup>, a través de la conceptualización del talante. Su objetivo es dar consistencia antropológica a la vida espiritual tras el reconocimiento del impacto de la crisis, permitiendo de paso comprender la religión como forma de vida o de exis-

tencia. A este último objetivo obedece su obra «Catolicismo y protestantismo como formas de existencia» (1952), donde investiga las relaciones entre las diferentes éticas cristianas (católica, protestante, anglicana) y sus correspondientes formas de vida, profundizando en la tesis weberiana sobre las éticas religiosas como forjadoras de estilos de vida. Su propósito es doble. Por un lado, acusa recibo del impacto de la crisis de los valores religiosos; crisis que deriva en una existencialización de lo religioso, y le conduce a desarrollar una teoría del talante como substrato caracterológico de la vida psíquica y espiritual. En segundo lugar planteará una aproximación ecuménica entre los diversos credos cristianos, como veremos más adelante.

Para López Aranguren, el conocimiento de sí enlaza y continúa los estudios sobre el concepto de «vocación» elaborados por sus distintos maestros: Unamuno, Ortega y Gasset y d'Ors. Está muy presente en la teorización aranguniana del talante el influjo de la ontología del «corazón» de Miguel de Unamuno que, al modo tardorromántico, considera que los grandes pensamientos vienen del corazón, por lo que propugna la escucha de las razones del corazón como hontanar utópico/salvífico<sup>22</sup>.

En José Ortega y Gasset no encontramos una formulación sobre el talante, pero vemos su huella en la concepción orteguiana de vocación como vida esencial y entusiasta que tiene que realizarse en un destino social/profesional<sup>23</sup>. Otra deri-

<sup>21</sup> Esta parte de la obra aranguniana claramente entronca con la preocupación clásica por fundamentar todo saber sobre el autoconocimiento, postulado en sus formas clásicas como *Gnothi seauton* en griego y *Nosce te ipsum* en su formulación latina. En varias partes de su obra López Aranguren nos habla de la necesidad del conocimiento de sí. Baste el ejemplo de cuando propone la necesidad de fundamentar la praxis política en la prudencia (herencia de la concepción aristotélica de la *phrónesis* que irradia también a la teoría política weberiana) y ésta en el conocimiento de sí. Estas son sus palabras: «la virtud fundamental del político es la prudencia. El saber prudencial es, antes que nada, un saberse o conocerse a sí mismo en cuanto a sus posibilidades» (LÓPEZ ARANGUREN. *La comunicación humana*. 1967: 58-61).

<sup>22</sup> Es fundamental el diagnóstico de Unamuno de la fatiga del racionalismo, precisamente por prescindir de las razones del corazón, en las que encuentra el mantenimiento vivo de la intensidad utópica. Pues, para don Miguel, el corazón, en su ansia de vida, es el que sueña o hace soñar a los seres humanos con expectativas más óptimas. Sin embargo, el mal del siglo —siguiendo la caracterización de Pedro Cerezo (2003)—, para Unamuno, lo constituye el malestar provocado por la cultura racionalista y científico-técnica, que ha desencantado el mundo vaciándolo de valor y sentido, sin darle otro fin que el del positivismo y el utilitarismo. Por eso la respuesta de Unamuno a dicho malestar no puede ser «europeísta», esto es, racionalista, laica, utilitaria y positiva. Unamuno responde a la crisis con una mixtura de cristianismo protestante y humanismo liberal. LÓPEZ ARANGUREN, como veremos, seguirá el planteamiento unamuniano debilitándolo de sus tonos más intensos, esto es, planteando —con talante menos agónico y más abierto y tolerante—, la articulación entre protestantismo y catolicismo primero; y, en un segundo momento, secularizando esta articulación a través del desarrollo de una ética sociopolítica. Aunque, eso sí, abierta a la religión. Como Unamuno, también López Aranguren retomará los valores expresivos del arte y la literatura incorporándolos a los estudios éticos y sociológicos. Estas consideraciones hacen que López Aranguren y, desde luego, mucho antes, Unamuno puedan ser considerados postmodernos *avant la lettre*, esto es, partícipes de la crítica teológica y ético-estética a la modernidad sociocultural.

<sup>23</sup> No obstante, Ortega enfrenta la vocación al imperativo categórico del deber, al entender que todo deber es abstracto, formal, válido para todo ser humano, pero no para la individualidad singular de cada uno. El imperativo manda, pero carece de ilusión, no

va de la idea de vocación orteguiana que cala en la teoría del autoconocimiento de Aranguren, es la de la ética-estética del modo de ser, estilizar la vida en torno a los ideales de perfección y felicidad. López Aranguren, pues, también hereda de Ortega la reivindicación de la felicidad, oponiéndose así al formalismo kantiano<sup>24</sup>.

La deriva de la vocación orteguiana hacia la elevación del tono vital (en esto consiste «subir la moral») para perfeccionar el destino del hombre, sobreponiéndose así a la desmoralización derivada de la crisis y conduciéndole hacia la felicidad, es la que va a fraguar en López Aranguren la idea de «buen talante» como actitud moral confiada y esperanzada que identificará —como veremos ulteriormente— primero con el «catolicismo como modo de ser», más tarde con una «ética política» y, por último, con una ética-estética que dé paso al «arte de vivir».

Por su parte Eugenio d'Ors, define la vocación como donación angélica, como gracia en donde se cristaliza lo divino y lo humano, de tal manera que el ser humano que la posee irradia a su acción tanto la resolución laboriosa de la necesidad como la creativa de la posibilidad, esto es, incorpora a su comportamiento, de forma articulada, la doble dimensión del trabajo y el juego. Estas ideas orsianas van a tener fundamental importancia en la teoría del talante de Aranguren.

En suma, una de las problemáticas centrales de las teorías de la acción de Unamuno, Ortega y d'Ors, como también lo fue para Simmel y Weber, va a ser la postulación del conocimiento de sí, a través del reconocimiento del papel fundamental de la vocación. No tanto del deber abstracto, sino del ser moral encarnado, esto es, el haz de motivaciones, intenciones e ideales con tal

de que sean realizables socialmente en profesiones. Por tanto, el conocimiento de la vocación convoca al conocimiento de sí mismo, junto con su acoplamiento a las exigencias de la realidad social. Y este es el itinerario que, a mi juicio, toma López Aranguren, salvo que, para él, el concepto de vocación está cargado en exceso de adherencias religiosas, por lo que era necesario actualizar sus contenidos a través de la indagación de sus componentes caracterológicos y emocionales, presentes en el talante<sup>25</sup>.

Así, pues, tomando como punto de partida la teorización heideggeriana del temple de ánimo o tonalidad afectiva (*Stimmung*), López Aranguren aborda el primer paso de su teoría de la acción, el conocimiento de sí, mediante la teorización del elemento caractereológico, componente básico de la personalidad moral, el talante<sup>26</sup>, que define así: «El sentimiento, estado de ánimo o talante es una disposición espontánea, pre-racional —próxima a la pura sensibilidad de la terminología escolástica—, un encontrarse, sin saber por qué, triste o alegre, confiado o desesperanzado, angustiado o tranquilo, en medio del mundo». (López Aranguren. Catolicismo y protestantismo como formas de existencia. OC. I. 1994: 225). Por tanto, el «talante» es el temperamento fundamental de cada individuo, una modulación afectiva sobre cuyo registro nos vemos constreñidos a vivir y que constituye el fondo permanente de nuestro ser psíquico. En suma: «el modo de enfrentarse emocionalmente con la realidad» (López Aranguren. Ética. 1958: 289).

Pero la concepción del conocimiento de sí aranguniana no acaba con la definición del talante, sino que va a ser comprensiva de dos categorías más: la «actitud» o «estilo» ante la vida y la de «situación» en donde se contextúa el com-

---

da fuerza. No así la vocación que, según Ortega, cubre de ilusión y entusiasmo todo proyecto de vida. Y esta génesis del entusiasmo y del apasionamiento confluentes en la vocación constituye, en mi opinión, la pista orteguiana que va a seguir LÓPEZ ARANGUREN en su teoría del talante.

<sup>24</sup> Pues, para Ortega, como también para López Aranguren, la crítica radical de Kant a la felicidad, al *eudemonismo* (recusándolo de ontológico esencialismo opuesto a la objetividad y universalidad de la ética) permanece ciega a la pretensión constitutiva del hombre, pues: «La felicidad en sentido ético ... es la aprobación última de nuestra posibilidad mejor; es decir, la obra del hombre en sí mismo, la praxis de mi propia realidad» (LÓPEZ ARANGUREN. Ética. OC. II. 1994: 323).

<sup>25</sup> El vocablo talante lo propone López Aranguren en «Catolicismo y protestantismo como formas de existencia» (1952) como prefacio a su investigación sobre el talante religioso y, en particular, sobre la diferencia entre talante religioso católico y protestante. Con la idea de talante López Aranguren designa diferentes disposiciones anímicas, propias de cada una de las formas de existencia cristianas.

<sup>26</sup> Su preocupación por la conceptualización del talante habría que considerarla emparentada con la teoría de Norbert Elias de la psicociogénesis (moral) de «El proceso de la civilización» (1977). Y, desde luego, precursora de la «Geometría de las pasiones» (1991) de Remo Bodei. En la que Bodei estudia cómo los impulsos pasionales han comandado la historia de la modernidad, configurando diferentes teorías sobre su uso político en pensadores como Spinoza, Hobbes, Gracián, Robespierre, Saint-Just y Marat.

portamiento del sujeto moral. La «actitud» o «estilo» vendría a ser el elemento corrector del talante, es decir, una vez reconocidos los sesgos del carácter propio, procede dulcificarlos, estilizarlos lo suficiente como para convertirlos en conciencia moral, en *ethos* propio.

De ahí que la actitud bien temperada o estilizada sea el elemento depurador de lo menos positivo de las asperezas del *pathos* personal, y que, a su vez, se convierte en estilo configurador del sentido de la existencia<sup>27</sup>, conformando así la actitud espiritual que adoptamos con el esfuerzo de nuestra voluntad y el peso de nuestras costumbres, y que constituye un talante informado y formado en lo bueno, y que López Aranguren denomina «buen talante». El buen talante, nos dice nuestro autor, tiene que ver con: «el *aequale temperamentum*, el estado de ánimo sereno y equilibrado... que, según los antiguos, resultaba de la mezcla o *crasis* bien dosificada de los distintos humores y, según los modernos, del equilibrado funcionamiento de las glándulas endocrinas». Pues, «no hay, un único estado de ánimo puro... Pero hay, sí, una jerarquía de estados de ánimo y, en lo alto de ella, están —buen talante— la esperanza, la confianza, la fe, la paz» (López Aranguren. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. OC. I. 1994: 221-225).

Por tanto, el «buen talante» es, por así decir, la supraactitud, la actitud de las actitudes; en una palabra, el estilo, que aquí no es tanto estilo de vida, cuanto estilo *ante* la vida, que consistiría en esa permanente tarea de hacernos, modelando, sin reprimir, nuestra sensibilidad emocional con raciocinio, en un trabajo que requiere años de aprendizaje sobre nosotros mismos y sobre la interacción con los demás, y que cabe definir de forma cabal como constitución moral de la personalidad o, mejor, «buen talante».

Mediante el concepto de «situación»<sup>28</sup> López Aranguren intenta articular una teoría del

conocimiento de sí (el talante) y de su estilo ético (el buen talante) con el conocimiento del contexto social. Estas son sus palabras recapitulativas, respondiendo a las preguntas de Javier Muguerza: «Yo apostaba por un catolicismo abierto... que supiera aunar las exigencias de la conciencia personal (conocimiento de sí como talante y buen talante) con las de la conciencia social (conocimiento de la situación)». (López Aranguren. Entrevista por Javier Muguerza. 1997a: 98).

Gracias a esta tercera categoría de «situación», Aranguren logra equilibrar su teoría del talante de la excesiva latelarización que implicaba su costado caractereológico, siendo aquella «el contrapunto histórico-social del talante», el cual «depende en alto grado de la situación en torno, situación de crisis o, por el contrario, de continuidad histórica vivida sin rupturas». (López Aranguren. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. OC. I. 1994: 212). Con la categoría de «situación»<sup>29</sup> López Aranguren desarrollará la vertiente sociopolítica de su ética, esto es, ciertas metas de vida o fines prácticos, a partir de los cuales la personalidad moral, caracterizada por su «buen talante», pueda configurar su vida, contando con las influencias y/o requerimientos de su entorno social.

A continuación veremos cómo se despliega este momento de su teoría de la acción mediante el establecimiento de las metas de vida, a partir de las cuales el sujeto pueda situarse reflexiva y críticamente en su situación social y realizar el buen talante como estilo de vida.

### 3.3. EL BUEN TALANTE COMO ESTILO DE VIDA: FINES PRÁCTICOS, ÉTICA POLÍTICA Y SOCIOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA

Esta teoría del buen talante como estilo de vida se irá concretando escalonadamente a lo largo del

<sup>27</sup> Esta es la cita apropiada: «El apoyo en una tradición, la seguridad, el descanso en una fe racionalmente justificada, la posesión de una firme concepción de la vida, convierten el talante en actitud, dan sentido a la vida, le prestan estilo». La actitud, el estilo, es, pues: «un talante no ya desnudo, sino informado y ordenado, penetrado de logos». (LÓPEZ ARANGUREN. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. OC. I. 1994: 225).

<sup>28</sup> De forma indudable, en la categoría aranguniana de «situación» subyace la idea orteguiana de «circunstancia», a partir de la cual poder diferenciar talentos y estilos de vida, a través del análisis de los contextos sociales, históricos y culturales. Por eso subraya Aranguren que: «el talante no es por sí un *factum* primariamente independiente e irreductible, sino que se halla siempre en función de una situación» (LÓPEZ ARANGUREN. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. OC. I. 1994: 386).

<sup>29</sup> Además, según apunta Carlos Thiebaut, el nexo que se establece entre talante y situación permite entender que la acción humana remite a estructuras de interacción históricamente moduladas, una idea a la que no han podido ser ajenas las teorías de la acción contemporáneas (C. THIEBAUT 1997: 145).

tiempo en las distintas obras arangunianas. Primero materializándose en sus distintas propuestas éticas (sociales y políticas)<sup>30</sup>, que responden a lo que debe ser una buena manera, un buen estilo de vida para afrontar los retos del mundo contemporáneo; y, posteriormente, tras la estancia en Norteamérica, en una moral de la vida cotidiana presente en sus formulaciones a favor de la liberación de la mujer, el apoyo a las subculturas juveniles, la preocupación por los problemas de la imagen y de la identidad, la apertura a lo religioso y la defensa del pacifismo y ecologismo como formas de acción alternativas no-violentas.

Veamos, a continuación sus propuestas de fines prácticos, que conforman el último momento de su teoría de la acción, la cual hemos venido denominando el buen talante como estilo de vida.

#### A) LA INCORPORACIÓN DE LA DIMENSIÓN LÚDICA

López Aranguren propone incorporar la dimensión lúdica, para lograr una nueva humanización de la vida cotidiana, intentando conseguir una adecuada articulación entre trabajo y juego, lo que supone vivificar y dotar de sentido a ambos. Para ello, López Aranguren reactualiza tanto la shilleriana «Cartas sobre la educación estética del hombre» (Johann C.F. von Schiller. 1794), como la orsiana «filosofía del hombre que trabaja y juega» (Eugenio D'Ors. 1914), para venir a demostrar que a través del trabajo y el juego el hombre se hace a sí mismo o, si se prefiere, cultiva su personalidad y construye su carácter moral intransferible. Consecuentemente, trabajo y juego son medios para su perfeccionamiento, y como tales han de ser considerados con toda la dignidad e importancia como caminos para la felicidad personal<sup>31</sup>.

En varios estudios incorpora López Aranguren la dimensión lúdica. Destaquemos entre ellos «El ocio y la diversión en la ciudad» (de 1958, publicado posteriormente en *Ética de la felicidad* y otros lenguajes. 1988); y en su capítulo «De Prometeo y Fausto a Orfeo y Narciso o de la modernidad a la actualidad» en «Sobre imagen, identidad y heterodoxia» (1981). López Aranguren retoma a d'Ors y a Marcuse para aportar un matiz de juego y ocio creativo a la declinante cultura del trabajo a finales de los años cincuenta<sup>32</sup>. Posteriormente, cuando la evolución del capitalismo de consumo de masas, convierta la vida cotidiana en un vertiginoso «no parar», López Aranguren va a proponer un nuevo humanismo que vertebré trabajo y ocio en un programa pedagógico, flexible y lúdico al que denomina «Humanidades del siglo XX», continuando así el proyecto y el programa del Instituto de Humanidades que Ortega y Gasset creara en 1947.

#### B) LA DEMOCRACIA COMO MORAL

Intentando dar una respuesta al difícil acoplamiento entre las esferas ética y la política, López Aranguren publica «Ética y política» (1963), resistiéndose a verlas escindidas, y apostando por la posibilidad de una tensión dramática entre ambas, lo cual supone el rechazo tanto de la política carente de principios, como de una ética sin compromiso, que preserva su pureza a costa de la ineficacia o la evasión. Sólo mediante este equilibrio podemos mantener una fidelidad básica al postulado aranguniano de que el *ethos* personal debe abrirse al *ethos* social. Este postulado recorrerá un largo trayecto en su obra, dejando su huella en «Moral y sociedad» (1966) y «La democracia establecida» (1979b).

<sup>30</sup> Ha sido Manuel GRANELL quien ha apuntado que el costado social de la ética se encuentra en su misma etimología. Así, en el prólogo a «La vecindad humana» (1969) nos recuerda que el calificativo ético, aplicado a ciertos comportamientos —específicos de un sector en el campo del hombre y su *pólis*—, se le ocurrió a su progenitor, Aristóteles, por fusión de dos términos. *êthos* (con *êta*), o sea lugar donde se habita, morada; y *êthos* (con *êpsilon*), perfil individual, carácter propio. Por tanto, resalta Manuel GRANELL, ética, desde su originaria etimología, apunta a las vívidas relaciones del individuo con su circunstancia social.

<sup>31</sup> Todo ello frente a la moral establecida del productivismo y el consumismo (moral del bienestar y la utilidad) que no permiten florecer la exigencia propiamente ética; y también frente a la cultura establecida, con su legitimación funcional y adaptativa inhibitoria de toda disidencia.

<sup>32</sup> Esta teoría de la acción orsiana de la «filosofía del hombre que trabaja y juega», constituye un fundamental punto de encuentro entre el pensamiento de López Aranguren y el de Herbert Marcuse de «Eros y civilización» (1953), donde el juego alcanza un papel relevante en el desarrollo del trabajo humano. Es curiosa la convergencia, previa a su conocimiento real (finales de los años sesenta) entre Marcuse y López Aranguren. Autores que, desde tradiciones muy distintas, la marxista frankfurtiana y la católico crítica de López Aranguren, enlazan con el *eudemismo* en un intento común de oponerse al dogmatismo hegeliano-marxista por parte de Marcuse, y a la sobriedad ascética del catolicismo tridentino vigente en el nacionalcatolicismo español de la época.

En todas estas obras, López Aranguren acenúa el costado social de la ética, enriqueciendo su teoría de la acción con los conceptos de «aliedad», en el afán de moralizar la vida de las instituciones públicas y del Estado; y de «alteridad», que intenta redefinir el ámbito de lo moral mediante la conversión del hombre privado en hombre público o ciudadano, esto es, virtuoso en sus relaciones sociales. La aspiración ética con que encara López Aranguren la realidad social y política, representa también la pretensión de una profundización en la democratización real de las oportunidades y recursos individuales y colectivos, que López Aranguren denomina la «democracia como moral».

Su ética política le conduce también a proponer un particular concepto de «Estado de justicia social», diferenciado del mero Estado de Bienestar, pues incluye la dimensión moral en su estructura de comportamientos y naturalmente es ajeno a toda intervención totalitaria. El «Estado de justicia social», según López Aranguren, se ha de lograr en dos direcciones complementarias: autoexigencia personal del ciudadano; y moralización de la vida pública y del Estado (por obra de una adecuada estructuración técnico-administrativa que lleve a cabo los proyectos de planificación de modo consecuente con la voluntad de democratización). Todas las obras dedicadas a la «ética política» descansan sobre la idea de que el cometido de las ciencias sociales consiste en entender al hombre y mejorarlo, capacitándole para asumir sus tareas y responsabilidades como ciudadano. Mientras que la tarea concreta de la sociología consistirá en dotar de contenidos comprensivos y emancipatorios a la vida cotidiana.

### C) ÉTICA APLICADA A LA SOCIOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA

Simultáneamente a la realización de sus obras más politológicas, López Aranguren se

adentra en la ética aplicada a cuestiones propias de la sociología de la vida cotidiana<sup>33</sup>, abordando diversas cuestiones sociales en las siguientes obras: «Erotismo y liberación de la mujer» (1972), «El futuro de la universidad y otros ensayos» (1973b), «Sobre imagen, identidad y heterodoxia» (1981), «Bajo el signo de la juventud» (1982) y «Moral de la vida cotidiana, moral de la vida personal y religiosa» (1987a).

Con unas formulaciones más socioculturales, López Aranguren trata de definir las razones prácticas útiles para la acción social y política, en sintonía con lo que luego se denominará éticas postmodernas del «debilitamiento»<sup>34</sup>, que den sostén ético y sociopolítico al frágil sujeto social acosado por la crisis sociocultural del momento. En sintonía con dichas teorías postmodernas del «debilitamiento», López Aranguren recela de la pretensión de universalidad y autonomía de los principios éticos, pues, considera que la moral teórica debe ser sensible y receptiva a la moral vivida; distanciándose así de las éticas formales y abstractas, mientras que, por otro lado, asume las éticas de las virtudes, de los bienes, del derecho a la felicidad, con el objetivo último de optimizar la vida cotidiana.

Lo más significativo, desde el punto de vista sociológico, de esta incorporación ética del derecho a la felicidad, es el entendimiento de la vida cotidiana como forma, como estilo de vida. Con ello abandonará la ética *docens* meramente académica por la ética *utens*, la útil para la vida, cubriendo de contenidos sociológicos — a la par que debilitando — los fundamentos de la moral, en su propuesta de una micro moral de la vida cotidiana, muy en la tónica de la adriana *mínima moralia*<sup>35</sup> (López Aranguren. Propuestas morales. 1984 : 116), que nos ayudará a armar no un gran proyecto ideal de existencia, sino el proyecto ajustado a las circunstancias de

<sup>33</sup> En esta parte de su teoría de la acción, López Aranguren se aleja del determinismo objetivista a lo Durkheim, para aproximarse claramente a la línea de teorización simmeliana y weberiana —que es la que conecta con las distintas formulaciones de pensadores españoles como Unamuno, D'ORS, Ortega y Zubiri—, de búsqueda de unos sentidos y valores subjetivos a través de cuales poder alcanzar una acción lo suficientemente significativa como para convertirse en vehículo constituyente de lo social.

<sup>34</sup> Evidentemente estoy aludiendo a lo que posteriormente será definido como «pensiero debole» (Gianni VATTIMO y Pier ALDO ROVATTI. 1983).

<sup>35</sup> En la cura de adelgazamiento que supone la micro moral o *mínima moralia* de López Aranguren (siguiendo la estela abierta por T. W. Adorno con su obra *Mínima moralia*. 1951), tenemos la prueba de la impronta postmoderna en López Aranguren, que se distancia así de las éticas modernas (objetivas y universales que formulan sus propuestas al modo de gran moral, o macromoral, la «magna moralia»), para acercarse a los modelos éticos más existenciales, más preocupados por las formas de vida y, por tan-

cada día<sup>36</sup>. Es decir, será la ética necesaria para salvaguardar los requerimientos cotidianos, entroncando así con la ética de la responsabilidad weberiana, pero aportando el matiz, el estilo, del carácter propio: el buen talante, entendiéndolo como estilo de vida adecuado para resolver las necesidades cotidianas.

#### D) LA APERTURA A UN COMUNITARISMO SUAVE

Una de las preocupaciones más importantes de la obra aranguniana es la de reparar, en la medida de lo posible, el tejido comunitario, clave de bóveda de una sana cohesión social, gravemente dañada por los procesos asociativos alienantes y despersonalizadores. Por eso López Aranguren propone la búsqueda y el refuerzo de los vínculos comunitarios, frente a los fríos e impersonales agrupamientos colectivos: «La búsqueda de la comunidad en el seno de un agrupamiento asociativo», incentivando con este comunitarismo la: «vinculación a través de lo pequeño, de cédulas restringidas, que crea una solidaridad mucho más cálida, mucho más satisfactoria». (López Aranguren. *Ética y comunidades adultas*. OC. 3. 1995: 578).

De este modo lo que podemos denominar postmodernidad en el pensamiento de López Aranguren tenderá a ponderar el escoramiento hacia el polo asociativo propio de todo proceso de modernización, mediante la acentuación de los vínculos comunitarios, plurales y diversos. Pues, según López Aranguren, al fin se dan las condiciones de posibilidad para que éstos se desarrollen plenamente: «se da hoy un frondoso pluralismo moral», en donde «coexisten muy diversos modos de dotar de sentido a la vida y coexisten asimis-

mo diversos modelos y estilos de vida». (López Aranguren. *Propuestas morales*. OC. 2. 1994: 606)<sup>37</sup>.

Es muy sugerente, en definitiva, la crítica del atomismo narcisista y disgregador de las sociedades neoliberales realizada por López Aranguren, que abre su teoría a un comunitarismo suave expreso en los plurales y diversos estilos de vida, propios de las subculturas juveniles, presente en varias obras arangunianas, entre las que cabe destacar «La juventud europea y otros ensayos» (1961), «Sobre imagen, identidad y heterodoxia» (1981) y «Bajo el signo de la juventud» (1982). Por último, destacar que este «comunitarismo suave» no sólo fue teórico, sino que caracterizó la praxis humana y docente del profesor abulense. Esta efervescencia comunitaria, a mi juicio, es el secreto que explica su capacidad para saber metamorfosearse, a lo largo del tiempo y de los diferentes períodos y gobiernos políticos, manteniéndose siempre joven.

#### E) DEFENSA DEL MEDIO AMBIENTE Y PACIFISMO

La defensa del medio ambiente permite a López Aranguren criticar los avances de la tecnociencia y sus consecuencias negativas no sólo para los entornos naturales, sino también para la ética, dado que, habitualmente las aplicaciones de la ciencia suelen conculcar las convicciones culturales y sociales previas. Por tanto, el avance tecnocientífico exige, según López Aranguren, reflexión ética y sociológica en torno a cuestiones hoy harto problemáticas como el respeto a la vida y al individuo (manipulación de embriones, clonación humana), la privacidad (tecnolo-

---

to, a favor de una micro moral o «*minima moralia*», atenta al sentido de los actos de nuestra vida, a los plurales y diversos modelos de existencia y, lógicamente, a los diferentes estilos de vivirla. Resulta entonces, como apostilla Javier Muguerza, que el pensamiento moral de Aranguren es una salida satisfactoria a la crisis de la modernidad, entre otras cosas, por su mediación entre las posturas más enfrentadas: «En la encrucijada ética de nuestro tiempo, cuando el proyecto moral de la Ilustración, para unos fracasado, para otros, incompleto, es manzana de discordia entre premodernos, modernos y posmodernos, entre éticas del deber y éticas de la virtud y de la vida buena, la filosofía moral de Aranguren sigue ofreciendo elementos valiosos que permite una mediación en las posturas unilaterales de tirios y troyanos». (J. MUGUERZA. 1988: 43).

<sup>36</sup> Por eso nos dice LÓPEZ ARANGUREN: «Por una parte, el sentido que se da a la existencia en su globalidad, es decir lo que podemos llamar *macromoral*,... gran Moral o *magna moralia*; y, por otra parte, el sentido que otorgamos a los actos de nuestra vida, el modelo de existencia y el estilo de vivirla, en cuanto inscritos en la cotidianidad misma, esto es, lo que cabe denominar *minima moralia*» (LÓPEZ ARANGUREN. *Propuestas morales*. 1984: 116).

<sup>37</sup> Por tanto, el modelo de López Aranguren manifiesta una orientación comunitaria y subcultural, sobre todo tras su estancia en California, muy distinta de la que tenían los modelos de la sociología hegemónica; y que anticipa enfoques sociológicos como el de la decidida apuesta a favor de las subculturas juveniles de Michel Maffesoli (*El tiempo de las tribus*. 1988), así como el que defiende una segmentación social en «sectores de estilo de vida», como es el caso de Anthony Giddens en «Modernidad e identidad del yo» (1991) y «La transformación de la intimidad» (1992).

gías de información) y la solidaridad con nuestra descendencia (cuestiones medio ambientales) (López Aranguren. Sobre ecología, tecnología y todo eso. OC. 3. 1995: 247).

De ahí, que la defensa aranguniana del ecologismo esté unida a la crítica al progreso científico técnico, liderado, con carácter exclusivo y excluyente por una casta de expertos que ponen su saber especializado en manos del mejor postor. Así, en «Ecología y comunicación en el pensamiento de Ortega y Gasset», Aranguren abunda en su propuesta de una «ecología cultural», cuyo objeto es el estudio de los problemas medioambientales ante el impacto de la tecnología y la elaboración de alternativas subsecuentes (López Aranguren. Ecología y comunicación en el pensamiento de Ortega y Gasset. OC. 3. 1995 : 238).

Por otro lado, López Aranguren, reconoce que, felizmente, la no-violencia ha acabado impregnando la teoría y la práctica de los nuevos movimientos sociales. Ahora bien, si la no-violencia es una metodología política que frena la violencia del mundo y es capaz de construir mayores cotas de libertad y justicia, para López Aranguren es, sobre todo, un estilo de vida y una cosmovisión del mundo. Esto es lo que late en sus estudios sobre la violencia y la necesidad de búsqueda de alternativas pacifistas<sup>38</sup>.

## F) APERTURA DE LA ÉTICA A LA RELIGIÓN Y ECUMENISMO RELIGIOSO

Cabe afirmar, sin mayor riesgo a equivocarse, que el tema religioso es el suelo más profundo del pensamiento aranguniano: «A la religión he dedicado gran parte de mi actividad teórica, y esto ha sido así, aparte otras razones, porque he sido religioso siempre, y lo sigo siendo, con formas de religiosidad diferentes, a lo largo de la vida». (López Aranguren. Autopercepción intelectual. 1988b: 22)<sup>39</sup>.

La religiosidad le convierte en un *homo religiosus*, muy próximo al planteamiento, que no al talante, de Unamuno, defendiendo un cristianismo depurado de toda ganga, de toda *doxa*, fraterno, solidario y ecuménico. Pues, López Aranguren es un hombre que se siente muy religioso, pero que se ha quedado al margen de la Iglesia y, por eso, emprende —conservando siempre fresca la referencia unamuniana—, toda una interpretación de la reforma religiosa pendiente y, a su vez, de crítica al laicismo y al positivismo ilustrado, por su tratamiento reduccionista de la razón.

De ahí, que su planteamiento engarce con el punto de vista religioso de la postmodernidad<sup>40</sup>, que centra su atención en la dimensión emocional, estético-expresiva, simbólica que pivota sobre lo misterioso<sup>41</sup>, a la par que pone de manifiesto las insufi-

<sup>38</sup> Entre ellos cabe destacar «Revolución y violencia», comprensivo de su obra «El marxismo como moral» (1968), «El debate sobre la no violencia» (1980), «Hacia una ética de la paz», recogido en «El buen talante» (1985) y, por último, «Desde la competitividad hacia una cultura de la paz», recogido en «Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa» (1987).

<sup>39</sup> Ahora bien, según matiza Pedro CERESO: «la reflexión religiosa de primera hora no estaba vacía de intencionalidad sociopolítica, en la medida en que abogaba por un catolicismo emancipado del enfeudamiento político de la jerarquía, y que pudiera evitar la extensión a la esfera de la religión del conservadurismo político» (P. CERESO. 1991: 82).

<sup>40</sup> Esta sintonía de la obra aranguniana con la postmodernidad religiosa, se concreta, por ejemplo, en la equivalencia del catolicismo sometido a cura de adelgazamiento por parte de LÓPEZ ARANGUREN, y el posterior debilitamiento del cristianismo católico realizado por Gianni Vattimo en su obra «*Credere di credere*» (Creer que se cree. 1996). Un catolicismo antidogmático, desasosegado y misterioso —a la Gioacchino da Fiore (catolicismo sin Iglesia, donde después de la «edad de la Ley» y la «edad de la Gracia», se espera que se realice la «edad del Espíritu», en la que la Biblia ya no es interpretada en términos literales, sino espirituales y donde la caridad ocupa el lugar de la doctrina)— y, naturalmente, ecuménico, es el común denominador en ambos autores.

<sup>41</sup> Pues, LÓPEZ ARANGUREN rechaza lo dogmático, pero no lo misterioso. El dogma, según el pensador abulense, es la instancia que rigidiza o disecciona el misterio; y toda religión muere cuando se hace dogmática. Sin embargo, el misterio es la apelación inquietadora y existencial de la vivencia religiosa, que interpela al costado dogmático obligándole a sincerarse y a ponerse de acuerdo con ella. Además, el misterio es la instancia que preserva que nunca se cierre el horizonte del sentido. Por eso, cuando la cultura pretende cerrarse sobre el derecho, la estadística, la economía o la política, entonces surge la propuesta de López Aranguren sostenedora de una ética abierta a la religión, al misterio de la siempre pendiente elaboración del sentido y significado de la existencia. Así, la ética se abre a la religión, porque, en cuanto utopía no puede renunciar a la necesidad de mantenerse en la esperanza que desborda todo proyecto racional de realización. Estas son sus palabras: «Me seguiría considerando intelectualmente religioso o religiosamente intelectual, pues para mí, personalmente, la ética sigue estando abierta a la religión, es decir, la religión me sigue pareciendo relevante para la ética... Por ejemplo, no veo claro como un problema como el de la solidaridad, cuya instauración no necesita ni muchas voces puede descansar en un contrato social concentrado en condiciones de simetría entre las partes y que para mí es heredera de la fraternidad cristiana y, por ende, remite a la religión». (LÓPEZ ARANGUREN. Entrevista a Aranguren por Javier Muguerza. 1997a: 89).



ciencias de la razón funcional para acceder al sentido de la vida, propugnando actitudes de escucha y atención hacia la pluralidad y riqueza de la vida espiritual. En consecuencia, López Aranguren, no puede suscribir el laicismo como programa de subsunción racionalista de lo místico, en clave moderna ilustrada. Pues López Aranguren vincula lo religioso a lo poético, a lo profético-utópico.

Así pues, ética abierta la religión, entendida como forma elemental de vida comunitaria estremecida y preocupada por el misterio, pero, precisamente por ello, esperanzada y comprometida racional y espiritualmente con los ideales de fraternidad-solidaridad propios de un cristianismo natural, presentes desde antiguo en la tradición erasmista española<sup>42</sup>. Por tanto, su defensa de lo religioso va a permitir a López Aranguren postular también un cierto ecumenismo<sup>43</sup> basado precisamente en el equilibrio entre los diferentes talentos y formas de existencia religiosas.

En suma, López Aranguren opta por un ecumenismo religioso que oscilará, a lo largo de su obra y de su vida, desde un catolicismo abierto (a las otras formas de cristianismo y posteriormente a la cuestión social) a un cristianismo natural, optimista y dolorido: «El destino del intelectual católico es, precisamente, ser batido por todos los vientos, ser amenazado lo mismo por el «escándalo de la credulidad» que por el «escándalo del racionalismo» (López Aranguren. Ávila de santa Teresa y san Juan. 1993: 45).

## G) ÉTICA DE LA PENURIA Y ARTE DE VIVIR

La propuesta aranguniana de una «ética de la penuria» apela contra la desmesura consumista y supone una clara resistencia a una vida cotidiana identificada acríticamente con la producción, el consumo y un ocio cubiertos de valores materialistas. No obstante, en la reivindicación de la ética de la penuria,

subyace no sólo la crítica al alienante imperativo hacia el consumo, sino que, en un plano más profundo, se cuestiona la concepción actual de progreso, cuya ambigüedad levanta suspicacias para el Aranguren más afín a los planteamientos postmodernos.

Pues, aunque cabe entender el progreso como intervención en el sentido de universalizar el bienestar, mediante la distribución de la riqueza y las conquistas sociales, lo más delicado de su desarrollo es precisamente la identificación entre enriquecimiento y bienestar. Y esta última asociación es la que critica López Aranguren, pues, en su opinión, el enriquecimiento en términos de acumulación de capital y el progreso científico-tecnológico no se han traducido en progreso moral, social y político. Piensa que el error reside en que tratamos de corregir el enriquecimiento y el desarrollo tecnológico con compensaciones o reparaciones a posteriori, pero que siempre llegan demasiado tarde: cuando la pérdida o precariedad en el empleo parece irreversible, cuando el deterioro de la naturaleza parece irreparable, cuando los peligros de autodestrucción son incontrolables y cuando la guerra se convierte en un hecho consumado.

En suma, la «ética de la penuria» implica un ajuste de las expectativas de felicidad humana, de tal modo que se instituya un tipo de progreso en que la solidaridad esté presente —a tiempo— en los distintos campos sociales (producción, consumo y ocio); y, por tanto, posibilitando una cultura sociopolítica que, a la hora de producir frenéticamente riquezas y consumirlas, sea solidaria con el reparto del empleo, con el cuidado de la naturaleza, con la razón (conformando modelos sociales y políticos de acuerdo con los intereses reales de los ciudadanos), con la moral (abriéndonos solidariamente a los semejantes) y con los diferentes estilos de vida basados en una moral neoepicúrea y comunitaria, que defienda el derecho a los gustos de la vida sencilla.

La «ética de la penuria», en estas condiciones, posibilita la emergencia de una «estética de

<sup>42</sup> Cabe entender la tradición Erasmista como *laboratorium possibilis salutis*, como un laboratorio posible hacia la salvación, que incluía entre sus postulados la defensa del cristianismo primitivo o evangélico, una vivencia interior de la religión, lejos de rituales exteriores y de la espectacularidad, muchas veces fingida, de la liturgia. En España tuvo gran influencia, sobre todo en la época del reinado de Carlos I, desde el humanista Erasmo de Rotterdam, Luis Vives, Alfonso Valdés, Alonso de Fonseca, hasta Miguel de Cervantes y Fray Luis de León. El Erasmismo pudo determinar de modo distinto la tradición española, pues hubiera tenido nuestro país un cristianismo más esponjoso, plural y vivo, un cristianismo más humano y civil, promoviendo una España con condiciones de vida menos desgarradas a las de la *Mater Dolorosa*, siguiendo la precisa definición de José Álvarez Junco (2002).

<sup>43</sup> Así, según José Luis Abellán, López Aranguren: «abre el catolicismo a una concepción ecuménica, que anticipa en nuestro país el espíritu conciliar que luego se impondrá en el Concilio Vaticano II». (J.L. ABELLÁN 1981: 17). Palabras confirmadas también por José Gómez Caffanera, que manifiesta que: «Aranguren anticipa la evolución del catolicismo español antes del vaticano II». (J.G. CAFFANERA. 1988: 58-59).

la existencia» que haga natural, tanto el acceso al placer como el renacimiento de una sensibilidad espiritual que ayude a tolerar la incertidumbre y la angustia, y disminuya la violencia; simultáneamente a que acentúa las cálidas dimensiones emocionales y simbólicas, siempre concurrentes en todo vínculo comunitario<sup>44</sup>.

Así, frente al nihilismo, puesto en obra por el tardocapitalismo por la vía del imperativo ternario de la producción, el consumo y el ocio de masas, López Aranguren postula una «ética de la penuria», acorde con una sensibilidad más espiritual que materialista, que propenda hacia una más proporcionada y civilizada relación con el medio ambiente, que promueva la satisfacción natural de las cosas de la vida, abandonando la omnipotencia y asumiendo, por el contrario, la incompletud, la falibilidad y el reencuentro con el «arte de vivir»: «La alternativa actual no es, pues, frente al consumismo, la renuncia, sino una nueva moral del deseo, del goce, del placer, sí, pero puestos en los bienes que están al alcance de todos, de la vida sencilla: moral del hacer de la necesidad no sólo, según el proverbio, virtud, sino también *virtú*, cualidad estética no esteticista, antes bien puesta al alcance de todos. Esta nueva ética estética, según el estilo de vida postmoderno —el estilo del ecologismo, la bicicleta de manillar alto y el goce de la naturaleza, del paseo y del viaje tranquilo—, de una nueva calidad, un nuevo sabor y un nuevo —y antiguo— ritmo de la vida, es la que parece anunciarse» (López Aranguren. *El buen talante*. 1985: 97).

#### H) LA INCORPORACIÓN DEL ARTE Y LA LITERATURA A LA SOCIOLOGÍA

La principal aportación de la estética consiste, según Aranguren, en entender la cultura no tanto como expresión moral normativa, sino como

producto creativo de los seres humanos. En esto reside la originalidad del *nous poietikós*, de la inteligencia creativa de López Aranguren, decididamente a favor de incorporar a la ética y a la sociología el papel de la estética como educadora de la sensibilidad individual y colectiva. Esta apuesta de López Aranguren a favor de la estética introduce el giro hermenéutico<sup>45</sup> en la filosofía y en la sociología españolas; cuestionando, de paso, la exigencia positivista de atenerse a una metodología cerrada a los sentidos y significados de la vida colectiva.

Frente a esta exigencia, la sensibilidad estética que postula López Aranguren supone retomar la potencia expresiva del arte y la riqueza de vocabulario de la literatura. De ahí que Aranguren vea, sobre todo en esta última, la conjunción existencial de lo ético y lo sociológico, que aporta innovación y cambio necesario, trasvase metafórico en el que se anticipan mejores formas de vida social: «La literatura verdaderamente creadora es en sí misma revolucionaria, desvelación y revelación de la realidad, hay comunicación franca de la rebeldía literaria a la psíquica, social y moral, y también viceversa. Si la esencia del estilo es «desviación» (desviación organizándose) es también voluntad de cambio social, motor de cambio moral» (López Aranguren. *La cultura española y la cultura establecida*. 1975: 228-229).

¿Qué está detectando López Aranguren con esta excursión hacia la estética? Pues, que vivimos en una época con una peligrosa falta de elaboración de sentimientos y emociones. Época, sin educación sentimental, sin espiritualización de las pasiones. Todo ello en función de abrir paso al cada vez más burdo e inmediato deseo consumista. Con la incorporación de la literatura López Aranguren también pretende incentivar la metodología docente, pues, según nuestro autor, el arte y la literatura sirven como excelen-

<sup>44</sup> Estas son las palabras de LÓPEZ ARANGUREN: «La sociedad actual no parece dispuesta a renunciar a un cierto hedonismo, a una moral orientada al goce, al placer, al sabor de la vida. Pero este placer... habrá de empezar a ponerse en los gustos de la vida sencilla, en un arte del ocio, en una moral neohedonista y comunitaria (microcomunitaria: goce del amor, de la amistad y de la comunicación con el endogrupo) o, si se prefiere llamarlo así, en un epicureísmo mucho más parecido al originario de Epicuro. Y es por la vía de un refinamiento no artificioso, sino al revés, natural del placer, por el retorno a la vida sencilla, como podrá recuperarse un espiritualismo que no reconociéndose bajo ese nombre, no admitiéndolo siquiera, no por ello dejara de ser tanto y más espiritualista que los sistemas de vida que así se autodenominaban. De la escasez y penuria pueden sacarse virtud, fruición y felicidad». (LÓPEZ ARANGUREN. *Ética de la felicidad y otros lenguajes*. 1988: 103).

<sup>45</sup> El giro estético aranguniano, en mi opinión, bebe en el hontanar del paradigma hermenéutico, que reactualiza la significación etimológica del concepto de estética que, en griego, significa percepción profunda, a la cual sólo se puede acceder, abandonando la mera proyección acrítica de los mitologemas, para así dejarnos transformar por los pasados todavía no dicho y no pensado. Ya que ninguna instancia simbólica se agota en cualquiera de sus interpretaciones.

tes métodos docentes<sup>46</sup>: «La literatura es muy útil para la docencia. El recurso a la mejor literatura presta a la enseñanza una fuerza plástica incomparable y, consiguientemente, una captación del interés del alumno». (López Aranguren. *Ética*. 1958 : 421).

Aunque, en mi opinión, lo más importante de la recuperación de la dimensión estética es que Aranguren participa de la hipótesis de que en la sensibilidad expresa en el arte y la literatura, subyacen registros de modos de ser pre-ideológicos<sup>47</sup>, que pueden aportar bases a una nueva y optimizadora reconstrucción del carácter, del talante español. Para ello investiga las señas de identidad de nuestra tradición literaria en varias de sus principales obras.

Destaquemos entre sus muchos escritos: «Crítica y meditación» (1957), «Memorias y esperanzas españolas» (1969), «San Juan de la Cruz» (reescrito en varias ocasiones. 1973c), «Estudios literarios» (1976), «Sobre imagen, identidad y heterodoxia» (1981) y «El filósofo y el artista» (1991). Estudios que enfatizan las diversas formas de entender el arte y la literatura como formas sustantivas de expresión que constituyen, además, formas de existencia. Perspectivas y estilos de vida que, según López Aranguren, no deben permanecer ausentes del quehacer ético y sociológico y que, felizmente, fueron retomadas, de singular manera, por sus discípulos.

#### 4. RESUMEN, A MODO DE CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, cabe resumir que en la obra de López Aranguren se cumplen varias dimensiones que la sitúan en sintonía con los planteamientos propios de una sociología en línea con la postmodernidad. Veamos a vuela pluma los principales. Primero, la filiación de la obra aranguniana con el eje troncal del pensamiento moral español, que sostiene como criterio de verdad la necesaria articulación entre vida y obra. Este asentamiento permite a López Aranguren

hacer de puente entre los pensadores españoles de antes y después de la contienda civil y, por tanto, mantener viva la continuidad de la tradición española de pensamiento ético y sociológico. En segundo lugar, su decidida apuesta a favor de una teoría de la acción, facilitadora de criterios antropológicos, éticos y sociopolíticos, a partir de los cuales poder atenerse a lo que debe ser una buena manera, un «buen talante como estilo de vida», para así afrontar los desafíos del mundo contemporáneo.

La tercera característica consistiría en el giro sociopolítico proponiendo un comunitarismo suave que sirva de cañamazo para unos nuevos modos de interacción social religiosa (ética abierta la religión y ecumenismo religioso), respetuosos con el medio ambiente (ecologismo), a favor de la no-violencia (pacifismo) y con una ética-estética que entiende el hecho de la vida como un «arte de vivir» (ética de la penuria). Por último, López Aranguren realiza un giro teórico y metodológico, con decidido énfasis en la hermenéutica, que recupera la intuición intelectual, sensible y estética, para transmitir las al pensamiento ético y sociológico. Incorporando, de paso, el rico acervo simbólico de la religión, el arte y la literatura, tanto en sus contenidos existenciales como en sus formas de transmisión docente.

Estos puntos cabe resumirlos en la definición del «buen talante como estilo de vida». Aunque aquí, estilo, cabe entenderlo no sólo como un aspecto formal, sino como las diferentes maneras de articular existencialmente vida y obra a lo largo del tiempo, a través de una ética que nutre y vivifica los nuevos vínculos comunitarios, pacifista y ecologista, abierta a la religión (siempre en una perspectiva ecuménica) y que convierte el vivir en todo un arte de la existencia. Así cabe entender a José Luis López Aranguren, no sólo como un Magister intelectual, potencia crítica, símbolo y ámbito de libertad o heterodoxia frente a todo *nomos*, sino también en un verdadero aliado que nos procura asistencia y cuidado cuando más lo necesitamos.

<sup>46</sup> José Enrique RODRÍGUEZ IBÁÑEZ ha señalado la aproximación de Aranguren a la literatura, sobre todo, en sus clases en EE.UU. Estas son sus palabras: «En California 1976 ofreció su seminario sobre la novela contemporánea... Más bien se empleó en recrear la historia intelectual y la civilización española, cultivando con gusto temas como el moralismo barroco, el 98 y la novelística española posterior a la Guerra Civil». (J. E. RODRÍGUEZ IBÁÑEZ. 1997: 14 y 16).

<sup>47</sup> Esta hipótesis de trabajo atraviesa las obras (y la correspondencia recíproca) de Ganivet y Unamuno.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J.L. (1981): «Prólogo a La Filosofía de Eugenio D'Ors». En LÓPEZ ARANGUREN, J.L. *La Filosofía de Eugenio D'Ors*. Madrid. Espasa Calpe.
- (1998). *El exilio filosófico en América. Los trans-terrados de 1939*. Madrid. FCE.
- ÁLVAREZ JUNCO, J. (2002): *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid. Taurus.
- BLÁZQUEZ, F. (1994a): *Aranguren. Medio siglo de la historia de España*. Madrid. Editorial Ethos.
- (1994b). «Introducción a LÓPEZ ARANGUREN, J.L.» (1994). OC. Volumen I. Madrid. Editorial Trotta.
- CARPINTERO, H. (1967): *Cinco aventuras españolas*. Madrid. Revista de Occidente.
- CEREZO GALÁN, P. (1991): «Aranguren: reformador en una época de crisis». *Isegoría*. N.º 3. Abril.
- (2003). *El mal del siglo: el conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- D'ORS, E. (1914): *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*. Madrid. Libertarias/Prodhufi. 1995.
- (1925): «Religio est Libertas». *Cuadernos Literarios*. 13, Madrid.
- (1945): *Estilos del pensar*. Madrid. Ediciones y publicaciones Españolas.
- (1947): *El secreto de la filosofía*. Madrid. Tecnos. 1998.
- (1981): *Diálogos*. Madrid. Taurus.
- ELIAS, N. (1977): *El proceso de civilización*. Madrid. F.C.E. 1993.
- (1983): *Compromiso y distanciamiento*. Barcelona. Península. 2002.
- GIDDENS, A. (1991): *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona. Península. 1995.
- (1992): *La Transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid. 1995. Cátedra.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. (1988): «Catolicismo: lectura y contralectura». *Anthropos*. Enero. 1988.
- GRANELL, M. (1969): *La vecindad humana*. Madrid. Revista de Occidente.
- GOULDNER, A. W. (1973): *La sociología actual: renovación y crítica*. Madrid. Alianza. 1979.
- HEIDEGGER, M. (1929): *El ser y el tiempo*. México. FCE. 1951.
- LÓPEZ ARANGUREN, J.L. (1945): *La filosofía de Eugenio D'Ors*. Madrid. Espasa Calpe. 1981.
- (1952): *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Madrid. Revista de Occidente.
- (1953): La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración». *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 38, febrero de 1953.
- (1955): *Catolicismo día tras día*. Barcelona. No-guer.
- (1957): *Crítica y meditación*. Madrid. Taurus.
- (1958): *Ética*. Madrid. Alianza.
- (1961): *La juventud europea y otros ensayos*. Barcelona. Seix Barral.
- (1963): *Ética y política*. Madrid. Guadarrama.
- (1966): *Moral y sociedad introducción a la moral social española del siglo XIX*. Madrid. Editorial Cuadernos para el Diálogo. Edicusa.
- (1967): *La comunicación humana*. Madrid. Guadarrama.
- (1968): *El marxismo como moral*. Madrid. Alianza.
- (1969a): *Memorias y esperanzas españolas*. Madrid. Taurus.
- (1969b): «Conversaciones con Salvador Paniker». Barcelona. Kairos.
- (1969c): *La crisis del catolicismo*. Madrid. Alianza.
- (1970): «Etapas de desarrollo, proceso de secularización y formas de teología». En VVAA. *Homenaje a Xavier Zubiri*. Tomo II. Madrid. Editorial Moneda y Crédito.
- (1971): *Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea*. Madrid. Taurus.
- (1972): *Erotismo y liberación de la mujer*. Barcelona. Ariel.
- (1973a): *Moralidades de hoy y de mañana*. Madrid. Taurus.
- (1973b): *El futuro de la universidad y otros ensayos*. Madrid. Taurus.
- (1973c): *San Juan del a Cruz*. Madrid. Júcar.
- *Cultura española y la cultura establecida*. Madrid. Taurus.
- (1976): *Estudios literarios*. Madrid. Gredos.
- (1978): *Contralectura del catolicismo*. Barcelona. Planeta.
- (1979a): *El oficio de intelectual y la crítica de la crítica*. Madrid. Editorial Vox.
- (1979b): *La democracia establecida: una crítica intelectual*. Madrid. Taurus.
- (1980): «El debate sobre la no violencia». *El País*. 9 de Octubre de 1980.
- (1981): *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*. Madrid. Taurus.
- (1982): *Bajo el signo de la juventud*. Madrid. Salvat.

- (1983): *España: una meditación política*. Barcelona. Ariel.
- (1984): *Propuestas morales*. Madrid. Tecnos.
- (1985): *El buen talante*. Madrid. Tecnos.
- (1987a): *Moral de la vida cotidiana, moral de la vida personal y religiosa*. Madrid. Tecnos.
- (1987b): «La crisis del intelectual, crisis de Europa». *El País*. 16 de Mayo de 1987.
- (1988a): *Ética de la felicidad y otros lenguajes*. Madrid. Tecnos.
- (1988b): «Autopercepción intelectual». *Anthropos*. N.º 80. Enero. 1988.
- (1993): *Ávila de santa Teresa y san Juan*. Barcelona. Planeta.
- (1995): «El filósofo y el artista». *Album Letras – Artes*. N.º 43. Primavera.
- (1997a): «Entrevista a Aranguren por Javier Muguerza». *Isegoría*. N.º 15. Marzo 1997.
- (1997b): «Entrevista a Aranguren por Vicente Molina Foix». En MOLINA FOIX, V. (1997): *La edad de oro*. El País. Madrid. Aguilar.

Desde 1994 se están editando sus Obras completas, que constan de seis volúmenes.

- LÓPEZ ARANGUREN, J.L. (1994): OC. Volumen I. Madrid. Editorial Trotta.
- (1994): OC. Volumen II. Madrid. Editorial Trotta.
  - (1995): OC. Volumen III. Madrid. Editorial Trotta.
  - (1996): OC. Volumen IV. Madrid. Editorial Trotta.
  - (1996): OC. Volumen V. Madrid. Editorial Trotta.

- (1997): OC. Volumen VI. Madrid. Editorial Trotta.
- MAFFESOLI, M. (1988): *El tiempo de las tribus*. Barcelona. Icaria. 1990.
- MARCUSE, H. (1953): *Eros y civilización*. Barcelona. Seix Barral. 1972.
- MORÁN, G. (1998): *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*. Barcelona. Tusquets.
- MUGUERZA, J. (1988): «El magisterio de Aranguren». *Anthropos*. N.º 80. Enero.
- ORTIZ-OSES, A. (1988): «Aranguren, la ética y la comunicación». *Anthropos*. N.º 80. Enero.
- RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J.E. (1996): «La sonrisa y el desdén: Aranguren *in memoriam*». *REIS*. N.º 74.
- (1997): «Aranguren. Los años de California». *Isegoría*. N.º 15. Marzo 1997.
- SAAVEDRA, L. (1991): *El pensamiento sociológico español*. Madrid. Taurus.
- SAVATER, F. (1996): «Aranguren, obituario». *El País*, Madrid 18 abril 1996.
- SOLDEVILLA, C. (1998): *Estilo de vida. Hacia una teoría psicosocial de la acción*. Madrid. Entinema.
- VATTIMO, G. y ROVATTI, P.A. (1983): *El pensamiento débil*. Madrid. Cátedra. 1988.
- VATTIMO, G. (1996): *Crear que se cree*. Barcelona. Paidós.
- ZAMBRANO, M.<sup>a</sup> (1971): *Obras reunidas*. Madrid. Aguilar.