

**Aranguren: un
nuevo humanismo
social y cristiano**

Joan Carles Rincón i
Verdera
*Universitat de les Illes
Balears*

Educació i Cultura
(1999), 12:
15-33

Aranguren: un nuevo humanismo social y cristiano

Joan Carles Rincón i Verdera
Universitat de les Illes Balears

Resumen

El hombre y la sociedad postmoderna se caracterizan por una profunda crisis de valores. Para poder salir de esta crisis, nos dirá Aranguren, es preciso la construcción de un nuevo humanismo inserto dentro de profundos cambios en los subsistemas económico, político y social. Sin tales cambios es del todo imposible hablar de remoralización. Para abordar el problema del humanismo nuestro autor retiene las condiciones de partida, entra en dialéctica con los humanismos imperantes y extrae de ellos lo que todavía tiene una cierta validez, lo reactualiza y lo usa como modelo transformador.

Summary

Man and postmodern society are characterized by a profound crisis of values. Aranguren tells us that to find a way out of the crisis it is necessary to construct a new humanism within the profound changes in the economic, political and social subsystems. Without such changes it is altogether impossible to speak of remoralization. In order to deal with the problem of humanism our author takes the initial conditions and begins a dialectical process with regard to the predominant humanistic approaches, by extracting from them what still holds some validity and updating and using it as a model for transformation.

1. Humanismos “inhumanitarios” y violentos

Para Aranguren el gran problema del hombre postmoderno es la crisis que le envuelve, la desmoralización ambiente en la que se mueve y vive. El hombre no se realiza a través del trabajo, ni tampoco lo hace por medio de la diversión, al contrario, ambos son motivo de alienación. Por otra parte, la juventud, base fundamental para una remoralización real, recibe, con más fuerza aún si cabe, los efectos de la desmoralización. La juventud se aboca, paulatinamente, en la erotización, la despolitización, el pasotismo, el desentendimiento de la cosa pública, el desinterés por los problemas sociales, refugiándose en la privatización de sus vidas, o bien, encerrándose en el endogrupo.

Para solucionar todos estos graves problemas es preciso construir, nos dice Aranguren, un nuevo humanismo pacifista y una nueva educación moral y crítica que sean capaces de transformar las actitudes de los hombres. El modelo educacional que nos propone el profesor Aranguren es el de una moralidad humanizadora, atenta a los problemas reales que rodean al hombre, problemas no sólo locales, sino sistémicos, mundiales. Humanismo y educación, por lo tanto, insertos dentro de unos cambios mucho

más amplios en el campo de lo económico, lo político y lo social, sin los cuales es imposible hablar de remoralización.

Nuestro autor, para abordar el problema del humanismo, retiene las condiciones iniciales, entra en dialéctica con los humanismos imperantes para poder extraer de ellos aquello que aún puede tener una cierta validez, reactualizarlo y usarlo como modelo transformador. Veamos todo ello.

Aranguren parte de la premisa de que son dos los problemas fundamentales que se suscitan en una reflexión sobre el humanismo¹: 1) la determinación de los diversos sentidos en que puede tomarse la palabra humanismo; y 2) las diversas posibilidades de concebir la relación de la actitud humanista con lo inhumano (por abajo) y con lo sobrehumano (por arriba). Para nuestro autor, a groso modo, hay dos tipos de humanismos: 1) el clásico/clasicista: el de quienes piensan que la culminación de lo humano aconteció en el pasado (el modelo a imitar se encuentra en una época histórica considerada como extraordinaria y magnificada hasta el grado de idealizarla); y 2) el moderno: el de los que creen que la perfección humana ocurrirá en el porvenir (como una tarea ilimitada, infinita, siempre pendiente y por hacer).

Dentro de la primera corriente, humanismo, nos dice Aranguren, en su principal y limitada significación, fue la actitud consciente en la estimación como perfectas de las letras clásicas (griegas) y, por lo tanto, el estudio de ellas. Humanismo, desde esta perspectiva, no es otra cosa que el cultivo de las *humanitas* (expresión de las virtudes, las artes y la filosofía tomadas como ejemplares). El hombre para alcanzar el ideal de perfección necesitaba ser educado y despojado de su connatural rudeza. El primer humanismo como tal, desde este enfoque, fue el romano. Los humanismos futuros, sigue diciéndonos Aranguren, el del Renacimiento y el de los neoclasicismos, se limitaron a seguirle, sin otra diferencia que la de poner, junto a lo griego, lo latino, como modelo de humanitas. Las características básicas que definen al humanismo clásico/clasicista son dos: 1) la exaltación de lo humano que, precisamente por su dignidad, es por lo que merece ser cultivado; y 2) la convicción de que este cultivo debe lograrse mediante las humanidades (letras clásicas)².

Con el cristianismo esta tipología humanista se mantiene. La actitud cristiana, en líneas generales y con ciertas limitaciones, aceptó los ingredientes básicos del humanismo clasicista. La principal novedad que aportó fue el concepto de lo sobrenatural (orden de la gracia), concepto que no destruía en nada el orden natural, todo lo contrario, venía a complementarlo y perfeccionarlo (el orden sobrenatural se edificaba a partir del orden natural). De este concepto novedoso se desprenden otros estrechamente ligados a las miras del humanismo cristiano: 1) la igualdad y fraternidad de todos los hombres ante Dios; 2) el amor de Dios por los hombres; 3) la dignidad de la persona; y 4) la educación integral (perfección natural/perfección sobrenatural).

El espíritu del cristianismo estará presente a lo largo de toda la Edad Media. Una Edad Media que conllevará un cierto grado de decadencia, sobre todo, por el olvido en el que cae la persona como individualidad, supeditada a una concepción teocéntrica del mundo y de la vida. Ahora bien, con el cristianismo hay una nota novedosa e importantísima a destacar en el marco de la educación. El concepto de perfección cristiana cambiará la relación existente hasta el momento con la *paideia* clásica greco-romana, sobre

¹ “Sobre el humanismo” en *La juventud europea y otros ensayos*, Barcelona, Seix Barral, 1961, pp. 88.

² *Ibidem*.

todo con la griega. Si la educación griega se encaminaba hacia la perfección del hombre a partir de su propia personalidad individual, la educación cristiana lo hará en función de su teocentrismo (antropocentrismo versus teocentrismo). Si una de las características básicas del mundo clásico era el ocio contemplativo (el saber por el saber), el mundo mediaval, gracias al cristianismo, pondrá el sentido ético-religioso en el centro de su vida, revolucionando con ello, los fines de la educación.

Con el Renacimiento el fin básico se centra en el predominio del hombre como individuo, éste se convierte en dueño y señor de su destino, volviéndose a los valores greco-romanos. Se intentó por todos los medios volver a las glorias del pasado, sin embargo, el modelo de ocio antiguo era imposible de recobrar. En el Renacimiento se da una nueva filosofía del trabajo, más práctico que teórico. El ocio, más que contemplativo, fue funcional u operativo. Quizás sea aquí interesante desmentir la tendencia generalizada a equiparar humanismo con Renacimiento, lo cual es un error grave. Es cierto que durante el Renacimiento se da el más importante de los humanismos clasicistas o neoclasicistas, sin embargo, éste no deja de ser, por decirlo de alguna manera, un mero contenido ideológico, mientras que el Renacimiento es un fenómeno total, un conjunto de aspiraciones que emerge desde el centro del hombre y busca la renovación de la vida.

Una nota importantísima a destacar en el humanismo del Renacimiento, nos dice Aranguren, es la de que se empieza a manifestar “[...] una concepción radical del humanismo que, frente al cristiano, se afirma como antropocéntrico e inmanente [...] Durante el período histórico del Renacimiento, este humanismo que prescindir de toda trascendencia porque erige como valor absoluto al hombre, es todavía una mera tendencia incoactiva que sólo al final de la época moderna alcanzará su completo desarrollo.”³ Esto es enteramente cierto, ahora bien, pensar, como en ocasiones se ha pensado, que el Renacimiento fué un movimiento antirreligioso o pagano es del todo discutible. El Renacimiento, en el peor o en el mejor de los casos, se alza enérgicamente contra la escolástica, pero no contra la teología. Por otra parte, incluso el cristianismo luterano, como bien nos hace ver Aranguren, no puede ser considerado como una consecuencia lógica del Renacimiento, sino fruto del talante personal y de la situación histórica en la que vivió Lutero.

Ciertamente, frente al humanismo cristiano de Santo Tomás, seguirá diciéndonos Aranguren, surge el antihumanismo luterano. Antihumanismo en un doble sentido: 1) porque rebaja la naturaleza humana, negando el orden entero de la moralidad, haciendo que la salvación dependa de una gracia superpuesta y extrínseca a la naturaleza; y 2) porque es totalmente anticlasicista⁴. Como la historia nos ha demostrado, el humanismo renacentista se impondrá sobre el antihumanismo luterano, hasta tal punto que, incluso el catolicismo (San Ignacio y la Compañía de Jesús) será mucho más humanista que, por ejemplo, en la época de Santo Tomás. Basta para ello observar el Programa Humanístico de la *Ratio Studiorum*. No cabe la menor duda que el catolicismo contrarreformador será, básicamente, humanista.

Con los jesuitas se llega al final de una era, y con ella, nos dice Aranguren, “[...] empieza a advertirse la posibilidad de disociar los dos ingredientes [...] constitutivos del humanismo clásico [...Se empieza a cobrar conciencia de que es posible ser] humanista en sentido profundo, [...] creer en la humanitas [...] sin aceptar el patrón “clásico” del

³ Ibidem, pp. 90 y 91.

⁴ Ibidem, pp. 91.

humanismo.”⁵ Ciertamente, el progresismo de finales del XVIII y del XIX dará lugar a un humanismo progresista que entenderá la historia como crecimiento e invención. De este humanismo surgirán los humanismos modernos: el marxista y el existencialista que, junto al humanismo planetario (es el humanismo propuesto por Grousset y Masson-Oursel que, junto a lo greco-romano, ponen los humanismos no europeos, en particular, los orientales) y al humanismo democrático progresista liberal, configurarán los cuatros humanismos que, según Aranguren, se proponen al hombre moderno⁶.

Una vez descifrados los distintos significados de los humanismos clásico/clasicistas y modernos, y de haber insertado el nuevo humanismo de Aranguren dentro de su correspondiente semántica social, es tiempo de poner de manifiesto las grandes limitaciones que nuestro autor ve en ellos. Podemos empezar por los humanismos clásico/clasicistas, en particular, la relación que éstos establecen con lo inhumano. Aranguren pone dos objeciones: 1) la primera, de carácter antropológico-histórico; y 2) la segunda, de carácter sociológico-moral:

1) *Antropológico-histórico*. Este tipo de humanismo establece un ideal pasadista. El humanista, rompiendo con la tradición inmediata, pretende remontarse hasta el origen cuya imagen declara ejemplar, paradigmática, perfecta. Se trata para él de volver al pasado idealizado y tomarlo como modelo a imitar. Esta actitud humanista es deliberadamente imitativa, poco creadora, reproductora, conservadora, contemplativa y totalmente acrítica. El humanista neoclásico tiene una idea del hombre muy limitada: “[...] piensa o bien que éste ya dió de sí cuanto podía, en el pasado clásico, o bien que el modelo del hombre está ya dado, si no en realidad, al menos en la Idea.”⁷ Sin embargo, como nos hace ver Aranguren, la modernidad y la postmodernidad no son pasadistas ni intemporalistas, todo lo contrario, están profundamente enraizadas en el tiempo real y orientadas hacia el futuro. Así pues, su primer gran inconveniente es su carácter pasadista.

2) *Sociológico-moral*. La forma clásica de existencia se basaba en una cultura del ocio contemplativo. A este tipo de cultura le era connatural, como inexcusable presupuesto, no la división del trabajo, sino la asunción por unos hombres de la totalidad del trabajo para que otros pudiesen desarrollar su ocio contemplativo. Lo verdaderamente humano era el ocio (*otium*). El trabajo era todo lo contrario, el negocio, es decir, la carencia de ocio (*negotium/necotium*). Ésta era una cultura curiosa. Se trataba, por una parte, de una cultura desinteresada de las preocupaciones inmediatas; y por otra, una cultura machista. No fue un humanismo del hombre, sino del varón, de unos pocos varones, de los varones ilustres (*paideia* para una élite aristocrática). Así pues, el presupuesto sociológico-moral sobre el que se sustentaba este tipo de humanismo era, ni más ni menos, que la *esclavitud* y el *elitismo*. Un humanismo tal, era ajeno al humanitarismo, era, precisamente, todo lo opuesto, inhumanitario. El bello ideal de la humanitas para su desarrollo precisaba inexorablemente de la inhumanidad (violencia ontológica en tanto que negación de la entidad y la condición humana). Con todo, nos dice Aranguren, lo más grave no era que hubiera esclavos o semiesclavos, sino que “[...] la esclavitud se [considerara] por todos como una institución perfectamente natural [...] Los griegos vivieron su injusticia sin

⁵ Ibidem, pp. 92.

⁶ Ibidem, pp. 96.

⁷ “Sentido sociológico-moral de las antiguas y las nuevas humanidades” en *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 63.

*hacerse la menor cuestión de ella, con perfecta buena conciencia.”*⁸ Si grave era la violencia ontológica, mucho más lo era la aceptación natural de la inhumanidad, porque lo peor de la violencia no es que se ejerza, sino que, ejerciéndola habitualmente, se pierde la conciencia de su ejercicio.

Un humanismo de tal guisa, pone una alta muralla entre la teoría y la práctica. Hoy por hoy, este ideal ocio-contemplación es un absurdo. Las distintas filosofías modernas (marxismo, existencialismo, neopositivismo, utilitarismo o pragmatismo) apuntan, justamente, en la dirección contraria: la separación de la teoría y la práctica es un mero artificio⁹. Además, la sociedad moderna no es una cultura del ocio, sino del trabajo (la postmoderna aún está tanteando nuevas formas). Sin embargo, aun en el supuesto de que pudiéramos hablar de una cultura del ocio y hacerlo en sentido antiguo, la entrega al ocio creador requiere unas disposiciones psíquicas e intelectuales de las que carecen la mayor parte de los hombres, además de requerir una disponibilidad para vivir desinteresada y descuidadamente de las preocupaciones cotidianas, urgentes, vitales e inaplazables, cosa del todo imposible a la mayor parte de los hombres. Sólo unos rarísimos privilegiados podrían ya dedicarse, de verdad, al humanismo en el sentido antiguo. Así pues, volveríamos a estar ante un humanismo de unos pocos, con la diferencia de que ahora no habría esclavos declarados y las mujeres, gracias a su progresiva liberación¹⁰, podrían ejercerlo. La segunda gran limitación, por lo tanto, sería la violencia ontológica sobre la que se edificaba este humanismo y, desde éste, la separación de la teoría y la praxis.

Ya sabemos el porqué de la insuficiencia manifiesta del humanismo clásico/clasicista. ¿Cuál es el problema que ve Aranguren en los humanismos modernos? Hagamos una breve descripción de ellos, centrándonos en el existencialista, el marxista y el moderno progresista liberal, siempre según el punto de vista de Aranguren.

El humanismo existencialista, como todos sabemos, no es un humanismo de la esencia o naturaleza primera del hombre (talante), sino de la existencia y la libertad. El humanismo no está en el pasado sino en el porvenir, no es un punto de partida, sino de llegada, precisamente porque no hay una esencia dada al hombre sino que ésta ha de ser conquistada por cada cual a través de su existencia concreta. Ahora bien, el humanismo existencialista es eminentemente negativo en cuanto a su estimación de la humanitas. El existencialismo, por ejemplo de Sartre, lleva a cabo una desidealización, un empobrecimiento consciente del valor humano. El hombre ya no es un arquetipo, sino que es aceptado en su condición real, sea ésta grande o miserable. El existencialismo es, eminentemente, inmanente y antropocéntrico.

Estas notas las comparte con el humanismo realista o comunista, además de compartir, como veremos a continuación, la licitación del uso de medios violentos. El nuevo humanismo comunista o humanismo realista, proponiéndose como fin el pleno humanitarismo universalizado, considera que solamente puede alcanzar esa meta a través de la lucha y la violencia, es decir, por medios inhumanitarios. Para marxistas, al igual que para existencialistas, toda sociedad política se ha constituido a través de una lucha de

⁸ Ibidem, pp. 64.

⁹ Ver “Sobre el humanismo” en *La juventud europea y...*, op. cit., pp. 94.

¹⁰ Ver “La mujer y su liberación” y “Erotismo, juventud y moral” en *Talante, Juventud y Moral*, Madrid, Paulinas, 1975, pp. 175 a 204 y pp. 205 a 225, respectivamente.

clases, en la que ha habido unos vencedores (clases superiores) y unos vencidos (clases inferiores). Por otra parte, ciertas sociedades, como consecuencia del colonialismo o el imperialismo político-económico, se han impuesto a otras.

Muchas de estas sociedades comparten el ideal del humanismo moderno progresista liberal. El humanismo moderno progresista liberal es, según la concepción marxista-existencial y también para Aranguren, un humanismo inhumanitario, tanto por los medios que emplea, como por los fines que persigue. Se trata de un humanismo como injusto privilegio de una clase social, que se mantiene merced a la violencia y al terror, pero que se las ha arreglado muy bien para enmascarar racionalmente esa violencia y ese terror, y tranquilizar así la conciencia de la clase dominante, mediante una institucionalización de la violencia e incluso del terror a través del ordenamiento jurídico. Ahora bien, esta violencia no surge espontáneamente, sino que es fruto de la herencia del pasado, es, por lo tanto, pasadista y, consecuentemente, al igual que pasaba con los humanismos antiguos, privilegio de unos pocos montado sobre la esclavitud de los más.

De esta manera el humanismo revolucionario obtiene suficientes argumentos para justificar la violencia. Si la violencia se convierte en el punto de partida común a todo régimen, será preciso emplearla también para que la otra sucumba. Hasta tal punto es importante la violencia, que el humanismo revolucionario entiende que cualquier voluntad de no violencia es ya en sí una complicidad con la violencia establecida ¹¹. Vemos, por lo tanto, que los conservadores han preferido un humanismo del pasado, mientras que los marxistas y los existencialistas han elegido un humanismo del futuro. Así presentadas las cosas, al hombre sólo le quedan dos alternativas: 1) elegir entre la violencia institucionalizada y puesta al servicio del régimen de turno legalmente establecido (en este caso conservador); o bien 2) tomar partida por una violencia revolucionaria (marxismo-existencialismo) que, por el mero hecho de serlo, se perpetúa, a la vez que genera más violencia.

Ya hemos visto las limitaciones materiales que para Aranguren presentan los humanismos modernos. Veamos ahora, desde la relación que los humanismos establecen con la Trascendencia, cuáles son las limitaciones de carácter espiritual. Aranguren empieza su disertación interrogándose sobre la existencia de Dios. Para Aranguren Dios existe. Sin embargo, los nuevos humanismos, en particular el marxismo y el existencialismo, lo niegan. El marxismo, como ya sabemos, construye una escatología intramundana y transpersonal (sustitución de Jesús por el mesianismo del proletariado), mientras que el existencialismo es radicalmente ateo (en el mundo sólo hay hombres). Ambos humanismos son, por lo tanto, antropocéntricos e inmanentes. A esta posición antropocéntrica e inmanente hay que contraponer el antihumanismo luterano que, como hemos visto, según el profesor Aranguren, rebaja la naturaleza humana para resaltar de forma extrema la gracia divina. Así pues, la gran limitación espiritual de los humanismos modernos es la negación de la Trascendencia.

Entre una y otra forma radicalmente opuesta, nos dice Aranguren, se levantan otras posturas que, lejos de romper el nexo entre humanismo y Dios, realizan una aproximación. Se trata, lógicamente, de la concepción cristiana. La solución católica más generalizada, nos dice Aranguren, es “[...] el llamado “humanismo cristiano” que opera convergentemente, es decir, partiendo teológicamente desde arriba, y filosóficamente desde abajo, para confluir en una clásica articulación del concepto de humanismo y el

¹¹ “Sobre el humanismo” en *La juventud europea y...*, op. cit., pp. 100 a 102.

concepto de cristianismo."¹² Aranguren entiende, sin embargo, que es mucho mejor hablar de un humanismo abierto al cristianismo, porque, 1) la semántica de *humanismo cristiano*, parece dar a entender una cierta desconfianza hacia el humanismo; a la par que 2) parece también dar a entender que sólo el humanismo cristiano es válido, desechando el resto de humanismos. En definidas cuentas, para Aranguren, el verdadero humanismo no puede ser, de ninguna de las maneras, antropocéntrico e inmanente, todo lo contrario, "*En el verdadero humanismo, en el humanismo lleno se habrán de descubrir, siempre, sus componentes sobrehumanos [...] El análisis del hombre remite a un fundamento y una culminación que están más allá de él. "En el hombre hay más que el hombre".*"¹³ El hombre, nos dice Aranguren, que renuncia a los absolutismos, sean éstos humanos, científico-tecnológicos o político-económicos, se ve abocado a la búsqueda de un auténtico Absoluto como su verdadero fundamento, es decir, se ve remitido a buscar la Trascendencia que es Dios¹⁴.

2. Humanismo como humanitarismo social, pacífico y cristiano

Aranguren en ningún momento habla de crear un nuevo humanismo totalmente desvinculado del resto de los humanismos habidos, en particular, del humanismo clásico, porque "*La Antigüedad grecorromana no es sólo que esté en nuestro origen sino que es nuestro origen. Desde ningún punto de vista podemos ver mejor lo que somos hoy que remontándonos a nuestro origen.*"¹⁵ Así pues, el nuevo humanismo que preconiza Aranguren llevará en su interior el antiguo humanismo y también, como no, aspectos importantes reivindicados por los humanismos modernos, para, desde ellos, poder ir más allá de ellos. Ese ir más allá, no es otra cosa que lucha por la justicia social a través de la lucha por un humanismo humanitarista. Lucha, sí, pero con una diferencia sustancial sobre el resto de los humanismos modernos, lucha no violenta. El humanismo para Aranguren significa todo lo contrario que inhumanidad. Precisamente por ello, el nuevo humanismo debe proponerse ante todo la renuncia a la violencia, es decir, ser pacifista: "*El humanismo verdaderamente nuevo y verdaderamente humanitario será pues aquel que, por primera vez en la historia, lucha, sin apelar a la violencia, contra todas las violencias: contra las violencias establecidas y contra las violencias que se quieran establecer.*"¹⁶

Si, como antes he dicho, su humanismo debe estar abierto al cristianismo y ser pacifista, creo que es preciso enjuiciar el tema de la violencia y, en particular, la postura del cristiano ante ella. La violencia, nos dice Aranguren, atraviesa la escala entera de la vida, desde la animalidad hasta la divinidad. En el mundo animal, los etólogos la llaman agresividad¹⁷ y, en la especie humana, sigue diciéndonos, se torna en afán de poder, placer y propiedad. El hombre, en cuanto animal humano, se mueve empujado o arrastrado por estos tres impulsos animales debidamente sublimados¹⁸. La violencia, por lo tanto, es una

¹² Ibidem, pp. 107 y 108.

¹³ Ibidem, pp. 109 y 110.

¹⁴ "El intelectual católico del futuro" en Ibidem, pp. 55.

¹⁵ "Sobre el humanismo" en Ibidem, pp. 98.

¹⁶ Ibidem, pp. 104.

¹⁷ "Desde la competitividad hacia una Ética de la Paz" en *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 87 a 90.

¹⁸ "Agresividad y violencia" en Ibidem, pp. 75.

realidad inscrita en la naturaleza misma de los animales y, consecuentemente, también en la naturaleza de los hombres. Ahora bien, si la violencia está en la propia naturaleza del hombre, ¿es posible hablar de no violencia, de humanismo pacifista? Como anticipo, podemos decir que sí, siempre y cuando la no violencia no se tome como punto de partida, sino como punto de llegada. La postura básica que plantea Aranguren es doble: 1) partir de que el hombre es violento; y 2) llegar a que es posible llevar a la práctica un programa para la paz, para no ser violentos.

Es precisamente desde esta premisa que Aranguren hace la sutil distinción entre no ser violento y ser no violento, prefiriendo la primera expresión por ser más realista y consciente de las limitaciones humanas: “*En fin, para mí, es preferible, como expresión, no ser violento, a la divisa usual de ser no violento. Todos, individual y colectivamente, empezamos -y continuamos- por ser violentos. Y debemos esperar llegar, no a ser no violentos, sino a no ser violentos. Esto es, a ser pacíficos, hacedores de paz, en nosotros mismos y, con ellos, en los demás.*”¹⁹ Al tratar el tema de la violencia es preciso hacerlo desde el plano de la pura realidad y nunca de la mera especulación teórica, nos dice Aranguren. Por ello, enjuiciar el tema de la violencia implica, de partida, tener presente la situación y la circunstancia en la que se desenvuelve el hombre, en particular el hombre violento. Jamás podemos llevar a cabo una valoración moral del hombre sin tener en cuenta su posición y su particular situación. La moral tiene unos condicionamientos y unos fundamentos económicos, y si las personas pueden ser morales es, en gran medida, porque tienen una subsistencia suficientemente asegurada²⁰. Ahora bien, esta subsistencia no siempre está asegurada, de hecho, dos de las grandes lacras de la sociedad contemporánea son la pobreza y el desempleo, las cuales tienen una nota en común: no tener cubiertas las necesidades mínimas. El hombre que no tiene asegurada su subsistencia es capaz y se ve, generalmente inclinado, a cometer actos injustos, entre ellos, actos violentos. Con ello Aranguren no quiere valorar como positiva la violencia que emana de una situación tal. Simplemente quiere aclararnos que, en algunos casos, la violencia puede tener un alto grado de comprensión.

Una vez aclarado este punto podemos retomar el hilo de nuestro tema. El hombre vive en sociedad y ésta se inscribe dentro de una superestructura política que es el Estado. Si el hombre es violento por naturaleza, es muy factible que el Estado, en cierta forma, sea la institucionalización superestructural de dicha violencia. Consecuentemente, nos dice Aranguren, el primer aspecto que se debe tratar es el de la legitimidad o ilegitimidad moral de las conductas de ruptura social a través del cambio de la superestructura política por medio de la violencia. Aranguren, como se ve, no plantea el problema desde la perspectiva de la violencia individual, sino desde aquélla que se lleva a cabo para el cambio social, para la transformación de una sociedad que se supone injusta²¹. Admitido el hecho de que toda sociedad, al igual que toda organización social, tiene una cierta dosis, mayor o menor, de injusticia, Aranguren establece tres cuestiones previas al planteamiento ético-moral del tema²²: 1) esclarecer la cuestión fáctica de si toda organización social y, en particular, el Estado no es ya de por sí violenta; 2) construir un modelo de origen del Estado libre de

¹⁹ Ibidem, pp. 78. Las negritas son mías.

²⁰ *Moral y Sociedad. Introducción a la moral social española del siglo XIX*, Madrid, Edicusa, 1966, pp. 79 y 80.

²¹ Ver “Violencia y moral” en *El futuro de la Universidad y otras polémicas*, Madrid, Taurus, 1973, pp.140.

²² Ibidem, pp. 140 y 141.

violencia (el Estado fundado en el pacto o contrato social); y 3) todo contrato consiste en la fijación de una situación y en la determinación de unos derechos y unas obligaciones. Veamos estos tres aspectos.

Para Aranguren toda forma de Estado es ya de por sí, en su génesis o en su desarrollo, violento. La historia realista pone de manifiesto que la violencia se halla en el origen mismo del poder del Estado. Al implantarse cualquier tipo de régimen, el poder es, simple y llanamente, violencia. Una vez que se ha establecido, el siguiente paso es su autolegitimización. La violencia, aparentemente, deja de ejercerse, puesto que el poder legitimado autoexcluye la violencia. Sin embargo, todos sabemos perfectamente que esto no es así. Violencia es el ejercicio de la pura fuerza. Poder legítimo es el ejercicio de la fuerza con arreglo a un orden jurídico dictado por quien, de modo violento, se hizo con el poder. Resumiendo podemos decir que en todo régimen hay 1) un primer momento de pura violencia, sobre el cual queda fundado; y 2) un segundo momento en el que la violencia se enmascara al institucionalizarse y legitimarse por la Ley, es decir, transmuta su violencia en poder legítimo. Vistas así las cosas, parece lógico concluir que la violencia es inseparable del poder, inseparable del Estado y, por lo tanto, inevitable²³.

Analícemos la cuestión del origen del Estado libre de violencia, a través del modelo de contrato social roussoniano. Rousseau entiende que la alienación de un pueblo es completamente absurda, es pura opresión. Frente a ella Rousseau propone un contrato social a través del cual la sociedad se proteja de toda tiranía, aceptando como norma suprema, por encima de la voluntad de cada uno, la voluntad general, es decir, el gobierno del pueblo por el pueblo. Es la democracia a la que se accede a través de una revolución violenta. Ahora bien, para que el contrato social pudiera seguir teniendo vigencia, necesitaría ser, nos dice Aranguren, radicalmente abierto, flexible, cambiante, dinámico, histórico, dialéctico y capaz de ponerse a sí mismo siempre en cuestión. Un contrato, para ser tal, ha de establecer con precisión unas relaciones. Si se considera que éstas no responden ya a la voluntad general, sería menester una renovación del contrato (lo cierto es que cuando la burguesía accede al poder, deja de ser revolucionaria y progresista para hacerse extremadamente conservadora). Esta renovación, esta adaptación a los cambios, en la sociedad actual, sigue diciendo Aranguren, se lleva a la práctica en lo accesorio, nunca en lo fundamental. Lo que sucede es un juego de negociaciones políticas, de cesiones y concesiones, para que el sistema siga funcionando bien, ficticiamente bien.

¿Qué sucede cuando el sistema no se autorrenueva y, en lugar de representar los intereses de la mayoría, lo que hace es preservar los intereses partidistas de una minoría? Acontece la violencia revolucionaria que aparece de nuevo como inevitable al servicio del cambio. Contra la violencia revolucionaria, al servicio del cambio, se levanta, como una consecuencia también inevitable, la violencia al servicio del inmovilismo que estará presto a defender sus intereses de clase. Así pues, aceptando que, más tarde o más temprano, se producirá un cambio revolucionario o contrarrevolucionario, en cualquier forma de poder establecido o por establecer, éste puede producirse de dos maneras diferentes²⁴: 1) desde fuera del sistema. Es la revolución propiamente dicha que irrumpe como una fuerza emergente y que siempre produce violencia; y 2) desde dentro del sistema. Es la violencia reaccionaria y contrarrevolucionaria. Puede y suele producir violencia. Se lleva a cabo por

²³ *Ibidem*, pp. 144 a 146.

²⁴ *Ibidem*, pp. 141 a 143.

individuos, grupos o instituciones que, de un modo u otro, directa o indirectamente, forman parte del Sistema o estructura del Poder. Esta segunda forma de buscar el cambio puede presentar, a su vez, tres modalidades: a) como titulares de un poder compartido que, mediante un golpe de Estado se hace con la totalidad del Poder; b) como instrumento de poder, supuestamente al servicio del Estado constituido, y que se rebelan contra él; y c) por grupos que conservan el poder socioeconómico, aunque hayan sido destituidos del político, y que reaccionan para recuperarlo, generalmente, movilizándolo al Ejército. Estos movimientos de ruptura por arriba, del orden jurídico-político establecido, son siempre meramente supraestructurales. La separación o contrarrevolución suele hacerse en nombre de unos valores tradicionales y en contra de los valores emergentes o revolucionarios. El orden establecido es el orden modélico y se subleva contra todo intento de sustituir ese modelo por otro, al que se considera anárquico. En definitiva, la segunda alternativa siempre se justifica como un conflicto de valores.

Hasta ahora, a través de lo analizado, extraemos la conclusión de que, se mire desde la perspectiva que se mire, la violencia parece que es un mal endémico propio de la naturaleza humana. ¿Existen posibles vías de solución al problema de la violencia? Sí. Aranguren nos propone, como posible alternativa, la no violencia activa, o mejor dicho, ejercer de *no ser violentos*. No ser violentos es una postura, en cuanto a los fines, idéntica a *ser no violentos*, no obstante, presenta algunas diferencias, aunque sólo sea de matizaciones, en cuanto a los medios. Tomar partida por *ser no violentos* implica admitir que todos los Regímenes habidos hasta la fecha se han fundado y sustentado en la violencia. Este aspecto lo suscribe Aranguren y creo que racionalmente lo suscribiríamos todos. Sin embargo, salvo en casos muy particulares, no se ha puesto nunca en práctica el método de radical lucha contra la violencia, es decir, el método no violento que, rompiendo el cerrado círculo de ininterrumpidas y sucesivas violencias, contesta a ellas con la supresión radical de toda violencia. Esta no violencia debería ser activa y radicalmente revolucionaria. La no violencia se presenta como una estrategia completamente diferente de las estrategias revolucionarias conocidas, clásicas o novísimas, pero no menos revolucionarias que ellas en cuanto a su objetivo final: está a favor del cambio social y, por lo mismo, predica la introducción de la no violencia como novedad revolucionaria radical. Aranguren nos advierte claramente que la no violencia puede rendir un resultado eficaz dentro de un contexto de *guerra cortés* que respete rigurosamente las reglas del juego de la resistencia activa (lo que hasta cierto punto sucedió en la India de Gandhi). Ahora bien, cuando un Régimen establecido está absolutamente decidido a perdurar, a la no violencia activa, en el momento en que se vuelve gravemente perturbadora, responde con la violencia legítima del Poder (léase el caso de King). Entonces pueden suceder dos cosas ²⁵: 1) cesar como resistencia; o 2) cesar como no violencia para pasar a la violencia. Es muy difícil no sucumbir ante una de las dos alternativas descritas, sólo, nos dirá Aranguren, “[...es] a través de una ascesis, un dominio psico-biológico de sí mismo y [...] una imperturbabilidad estoica para soportar la violencia, que podrán lograr algunas individualidades extraordinariamente dotadas y ejercitadas, pero nunca una colectividad, como no fuese tras una nueva educación colectiva para la no-violencia, lo que supondría una nueva política docente, esencialmente pacifista, y enormes inversiones que ningún Estado parece dispuesto a hacer.” ²⁶

²⁵ “Revolución, no-violencia y cristianismo” en *Ibidem*, pp.150 y 151.

²⁶ *Ibidem*, pp. 151 y 152.

¿Cuál es la postura de las Iglesias cristianas ante la violencia? Las Iglesias cristianas contemporáneas son opuestas al empleo de la violencia. En esta oposición entra, sin embargo, un cierto ingrediente de aburguesamiento y “[...] por eso siempre son mejor consideradas por ellas las sublevaciones “respetables”, ordenadas, regimentalmente uniformadas, es decir, militares.”²⁷ Ciertamente, la postura de las Iglesias cristianas, y en particular la católica, nunca ha sido muy clara ante el tema de la violencia, por ejemplo, de las guerras. Hoy por hoy toda Iglesia, cristiana o no, rechaza de partida la guerra y la violencia. No obstante, en el plano de la práctica, aquello tan evidente en la teoría, parece sucumbir ante un sinfín de intereses terrenales. Además, es del todo evidente, que en muchos países, la separación Iglesia-Estado aún no se ha producido, con lo cual la Iglesia difícilmente puede olvidarse de los intereses y favores del Estado. Ahora bien, en general, la reflexión teológica contemporánea de la Iglesia cristiana, sobre todo, en latinoamérica (ver la Teología de la Liberación), sigue diciendo Aranguren, tiende a ver como un compromiso la humanización del mundo, a la vez que a ligar el amor al prójimo con la responsabilidad social para que este amor se traduzca en implantación de la justicia con respecto a él. Hay un cierto acuerdo en pensar que es menester asumir el riesgo al cambio, como actitud más cristiana, que la aceptación pasiva de la injusticia establecida.

Ya hemos visto que la Iglesia, que las Iglesias cristianas, han recabado un cierto pacto para la lucha no violenta por establecer un orden moral más justo y, por lo tanto, abogar por suprimir la injusticia y establecer una postura abiertamente humanista. ¿Cuál debe ser la postura del intelectual cristiano ante un nuevo humanismo no violento? Una ética absoluta, vuelta de espaldas a la realidad antropológica de la existencia política, sería una pura abstracción, sin valor real. Por eso Aranguren se plantea el problema de la violencia y su relación con la actitud del intelectual cristiano, en los países del centro y sur de América, así como en algunos países asiáticos, ya que en ellos la cuestión se presenta en toda su problematicidad. En estos países, por lo general, unas oligarquías ejercen el poder al servicio del colonialismo económico, en medio de una enorme injusticia social, que mantiene en la miseria y la ignorancia a la mayor parte de la población. Es una situación pura y simplemente dictatorial o de democracia meramente jurídica, mantenida por la presión neocolonial, a la que no se ve salida auténticamente democrática. Es verdad que una mayoría de la población campesina yace todavía en la pasividad y el resignado conformismo. Pero, sin duda, se producirá, más pronto o más tarde, el pleno despertar de la conciencia social de opresión, y la confluencia, en tales países, de un empeño revolucionario-cultural de la élites universitarias. Y una lucha revolucionaria determinada socioeconómicamente, llevada a cabo por quienes viven sometidos a la injusticia, víctimas de la miseria, legitimará la violencia como el único medio posible de liberación (ver, como un fabuloso ejemplo, los no muy lejanos sucesos de México y la población indígena de Chiapas). La utopía se realizará entonces, según los pseudointelectuales²⁸, no por éticamente deseable, sino por dialéctico-históricamente inevitable. Éste no es, de ninguna de las maneras, el papel que Aranguren asigna al intelectual cristiano. El intelectual cristiano tiene como primera obligación la denuncia radical de toda injusticia y velar para que los derechos humanos sean respetados.

²⁷ Ibidem, pp. 153.

²⁸ Aranguren llama **pseudointelectuales** a aquéllos que, de una forma u otra, están al servicio del sistema; son los intelectuales que llevan a cabo su trabajo de una forma fría, desde fuera, sin involucrarse, asépticamente.

En los países desarrollados lo que dicen los intelectuales pseudoprogresistas es ya otro cantar: se sienten y se sientan en las estructuras del poder de las que dependen²⁹. Les urge exorcizar intelectualmente toda posibilidad de revolución, razonando que están fuera no sólo de la dirección, sino también del movimiento mismo de la historia, que son inútiles, imposibles, anacrónicas y utópicas: “*Lo que nos importa aquí [...] en primer lugar, [es] su modo cerradamente determinista, que deja fuera de la discusión todo enfoque moral, según un estilo paleomarxista de pensar; y, por debajo de esa argumentación, la función que cumplen, al servicio de la sociedad del bienestar por el consumo, en la que se encuentran plenamente integrados, como sus agentes del orden público intelectual.*”³⁰ Estos intelectuales se sienten plenamente identificados con la sociedad tecnológica. Es la suya, la que no cuestionan bajo ningún concepto. Gracias a ella viven bien.

Ahora bien, la crítica a la sociedad tecnológica³¹ no implica, de ningún modo, una repulsa de la tecnología. Sería un tremendo error, una involución total. Aranguren es plenamente consciente que no es posible el desarrollo sin tecnología y sin técnicos³². Lo que realmente denuncia Aranguren es el mecanicista peligro de caer, como está cayendo el mundo occidental, en una cultura unilateralmente tecnológica y consumista³³. En otras palabras, la tecnocracia, la peor de todas las dictaduras. Aranguren busca una síntesis moral, más social que personal, no antitecnológica, sino todo lo contrario, capaz de hacerla humana y humanitaria. Precisamente por ello podrá decir Aranguren que el acontecer plenamente humano es pensamiento en la acción, teoría a través de la praxis. Los intelectuales al servicio del poder niegan su función misma como intelectuales, puesto que lo único valioso, según ellos, será lo que posea valor productivo-material. El intelectual que actúa así se autorreduce a sí mismo a mero propagandista de la estructura del poder económico del Estado en el sector público y de los empresarios en el sector privado. El intelectual crítico es aquel que se coloca en una situación de *contestación global* como actitud personal crítica para la necesaria transformación de las estructuras sociales y las del poder, es decir, actitud intelectual³⁴.

Hemos visto cual debería ser el posicionamiento del intelectual cristiano, veamos ahora el posicionamiento del cristiano. Lo haremos, enfocándolo desde las cuatro perspectivas en las que Aranguren involucra al cristiano con la violencia:

1) *El cristiano, violento en cuanto hombre*. El cristiano es un hombre en esencia igual al resto de los hombres. El hombre se hace violento él mismo, y le hacen violento los demás, el ambiente, su propia historia a partir de su nacimiento, su herencia, su familia, la

²⁹ “La crisis del intelectual, crisis de Europa” en *El País*, 16-05-87.

³⁰ “Violencia, subdesarrollo y países desarrollados” en *El futuro de la Universidad y...*, op. cit., pp. 158 y 159.

³¹ Se entiende por sociedad tecnológica la organizada por medios rigurosamente racionalizados, en gran medida automatizada, que aplica saberes cibernéticos y de teoría de la información, y que posee una mano de obra sumamente cualificada por su alta preparación técnica. Ver *Entre España y América*, Barcelona, Península, 1974, pp. 31 a 36.

³² Ver “La experiencia de la vida” en *La experiencia de la vida*, Madrid, Alianza, 1969, pp. 25 a 50, donde Aranguren relaciona la vida y su experiencia en función de la técnica, la tecnología y la ciencia, denunciando abiertamente la catástrofe que supondría para la humanidad llegar a una total racionalización de la vida.

³³ Ver *La cruz de la monarquía española*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 112 y 113.

³⁴ “Ambigüedad de la violencia y situación real” en *El futuro de la Universidad y...*, op. cit., pp. 170.

sociedad, la cultura a la que pertenece, la situación en la que se encuentra, el fin que él mismo se propone, o el que se le propone. El hombre, cristiano o no, lleva la violencia, vive en la violencia y la violencia es su medio. Lo que hace diferente al cristiano del resto de los hombres, sobre todo, a partir del Nuevo Testamento, nos dice Aranguren, es la caridad. Ahora bien, se pregunta el filósofo, ¿la caridad excluye toda violencia? O más contundentemente, ¿se ha de ser no violento por encima de todo? En cierto sentido sí, es decir, excluye toda violencia, sin embargo, si no la violencia, al menos la fuerza es siempre necesaria para resistir a la violencia, a la violencia exterior y a nuestra propia violencia. El advenimiento de la caridad, nos dice Aranguren, puede y debe ser preparado humanamente mediante la suscitación de movimientos de opinión, el rechazo de la guerra, la lucha contra la violencia ejercida por el poder público sobre los ciudadanos, etc. Sin embargo, no basta intentar renunciar a la violencia; es preciso evitar la violencia como metáfora³⁵.

2) *El cristiano, violento en cuanto cristiano*³⁶. Aranguren destaca tres aspectos fundamentales: a) el fanatismo que lleva a los hombres religiosos a introducir la violencia en el seno mismo de su fe (ver por ejemplo, en la cultura islámica, el problema del integrista); b) desposeer de una parte de sus derechos civiles y políticos a quienes no comparten la fe cristiana; y c) la violencia que consiste en conceder la libertad religiosa a los protestantes, a los judíos, a los musulmanes, que constituyen minorías muy pequeñas, y en negársela a los descristianizados, que forman la gran mayoría de los no católicos españoles. Aranguren acabará diciendo que la libertad es indivisible, y que la verdadera libertad religiosa demanda las otras libertades, reconocidas por la Iglesia. Un Estado que niega a las personas que no son religiosas una parte de sus derechos, y que crea, como consecuencia, un ambiente social de pertenencia religiosa obligatoria, mantiene la coacción o, dicho de otro modo, la violencia. Esta violencia sobre las conciencias se apoya en una violencia sobre la realidad misma, sobre el conocimiento de ella como tal³⁷.

3) *El cristiano, violento al servicio del poder temporal*³⁸. De la postura anterior (el cristiano, violento en cuanto cristiano), se pasa a otra que consiste en hacerse violento al servicio del poder temporal, pero pretendiendo seguir siendo cristiano. No tomar conciencia significa, muchas veces, no querer tomar conciencia. Es más cómodo violentar la realidad negando que cambia, fijándola, porque, al acomodar los hechos según nuestra conveniencia, se justifica el mantenimiento monolítico de la plena autoridad del gobierno. Se pasa así del espíritu de cruzada al totalitarismo católico. La religión sirve de eficaz instrumento de poder: “[...] se llega a creer lo que se quiere creer; y uno puede arreglárselas para vivir, al mismo tiempo, en la mala fe y con buena conciencia. La ficción del Estado católico, fundada sobre esta otra ficción: la de un país unánimemente católico [...] sirve para endurecer el poder hasta el absolutismo, y, al mismo tiempo, deja las manos libres para perseguir a los sacerdotes, a los intelectuales y a los obreros católicos.”³⁹

4) *El cristiano, cómplice de la violencia*. Al cristiano le queda todavía otra posibilidad, condenable también: la de no ser su autor, sino solamente su cómplice. Estamos acostumbrados a ver caer a la Iglesia, al menos a una parte de la jerarquía

³⁵ “El cristiano y la violencia” en *Ibidem*, pp. 174 a 178.

³⁶ *Ibidem*, pp. 178 a 181.

³⁷ *Ibidem*, pp. 179 y 180.

³⁸ *Ibidem*, pp. 181 y 182.

³⁹ *Ibidem*, pp. 182.

eclesiástica, en complacientes compromisos con el poder temporal, la mayoría de las veces por debilidad, por miedo o para seguir protegida. La preocupación por asegurarse, a cualquier precio, la protección del poder, nos dice Aranguren, le ha jugado a la Iglesia muchas y muy malas pasadas a lo largo de la Historia. El primer paso para evitar nuevos compromisos y futuras complicidades consiste en desentenderse definitivamente del poder, es decir, en su separación del Estado.

A las cuatro formas de relacionar cristianismo y violencia, Aranguren se levanta crítico y rechaza de lleno tomar partido por la oposición pura y simple, en la cómoda y fácil actitud de rechazo, sin tomar iniciativas, sin asumir responsabilidades positivas, sin intentar proporcionar respuestas válidas, sin ser verdaderamente dinámicos y eficaces. Una actitud de estas características no es que sea de por sí insuficiente, es que es del todo inadmisibile. Aranguren entiende que es condición indispensable 1) el desenganchamiento del poder eclesiástico, de la Jerarquía eclesial; y 2) un pleno compromiso de los cristianos en y con el mundo ⁴⁰. El cristiano no puede limitarse a ser mero espectador, todo lo contrario, debe ser activo actor comprometido en una lucha no violenta en pro de la justicia y la humanidad. El cristiano, nos dice Aranguren, siguiendo a Laín, puede adoptar dos posturas frente a los problemas de la civilización actual y la del porvenir: 1) *confinada* que, si se adopta de buena fe es muy correcta y respetable, pero que, bajo ningún punto de vista, puede ser llamada intelectual ya que ni puede ni quiere entender la realidad; y 2) *arrojada* (Aranguren la llama comprensiva) que es, eminentemente intelectual, ya que consiste en intentar comprender la realidad (realidad actual) y, a partir de su comprensión, mejorarla. Cualquier otra cosa significaría instalarnos y habituarnos al mundo que nos rodea. La transformación del mundo es, también y sobre todo, una tarea cristiana ⁴¹.

Sin embargo, nos dice Aranguren, la fe, la religión, se está viviendo, en los últimos tiempos, en cierta medida, de una manera neopositivista, es decir, de un modo escéptico, carente de fundamentación, a la que la gente se acoge, sencillamente, porque la consideran objetivamente viable, cómoda y acomodada a sus objetivos y conveniencias. La religión, así entendida, es puro razonamiento, conformismo y una manera más de consumismo ⁴². La fe con fundamento no puede ser vivida de esta forma y el primer paso a dar será el de tener muy claro que no hay un estatus y una ideología propia del católico, ni del cristiano. En una sociedad como la nuestra, avanzadamente secularizada, los cristianos y no cristianos, los católicos y no católicos, nos dice Aranguren, cada vez nos parecemos más (Aranguren se refiere al parecido en cuanto comportamientos, ya sean culturales, políticos o sociales). Será sólo a partir del abandono de esta falsa creencia de permanencia en una escala privilegiada desde donde nos podremos dirigir al segundo paso, el consistente, ni más ni menos, que en hacernos cuestión de los problemas sociales que nos rodean y empezar una verdadera tarea evangelizadora que se predique, no sólo desde los púlpitos, sino, en la calle, en el contexto real en el que se circunscribe el cristiano, es decir, en la apertura del cristiano a todas las situaciones, actividades e ideas ⁴³.

⁴⁰ Ver “Desconfesionalización, laicidad y postmodernidad” y “Postcatolicismo y postmodernidad” en *Moral de la vida...*, op. cit., pp. 165 a 175.

⁴¹ “Sentido sociológico-moral de las antiguas y las nuevas humanidades” en *La juventud europea y...*, op. cit., pp. 159 y 160.

⁴² Ver “El intelectual católico del futuro” en *Ibidem*, pp. 58 a 61.

⁴³ Ver “Los católicos en el tiempo de secularización” en *Ibidem*, pp. 65 y 66.

Si, como he dicho, para Aranguren es imposible una ficticia separación praxis-teoría, mucho más inviable es desempeñar el papel de cristiano sin absoluta libertad. El cristiano, el verdadero cristiano, ha de poseer absoluta libertad para poder llevar a cabo aquella mediación cultural que él considere mejor. La libertad, sigue diciéndonos Aranguren, debe ser una “[...] *opción temporal, pero también una libertad de adhesión personal al catolicismo.*”⁴⁴ Ello implica, necesariamente, plena libertad de acción, alejada de toda forma de dogmatismo u ortodoxia. La postura del humanismo cristiano que propone Aranguren, ha de ser abierta y no dogmática, ha de dejar lugar para la heterodoxia, para el inconformismo y la rebeldía. Sólo así puede tener valor moral una creencia. Desde la toma de conciencia personal de los problemas que nos envuelven es preciso avanzar en nuestras miras y tomar conciencia social de dichos problemas, pues, sólo desde lo social, es posible alcanzar el anhelado Estado de justicia que persigue Aranguren. ¿Está abogando nuestro filósofo por un cristianismo socialista? Creo que no. Lo que Aranguren persigue es nada más, pero también nada menos, que una empresa de reforma social que debe ser llevada a cabo desde un Estado moral (moralización del Estado) y en el que la Iglesia, claramente disvinculada del Estado se convierta en un espacio abierto a todos, desde el que se pueda llevar a cabo una labor de verdadera liberación personal y social⁴⁵.

A lo largo de este artículo estamos viendo, con bastante claridad, que la violencia, en el plano político, es siempre inevitable. Por lo tanto, para Aranguren, no se trata de decidir de forma simplificada sobre su legitimidad, sino de ver cuándo, en el plano de la realidad, es legítima y cuándo no, porque⁴⁶: 1) no se puede juzgar desde fuera de la situación en la que ocurre o puede ocurrir la violencia; 2) debe haber un verdadero esfuerzo por imaginarse a uno mismo incurso en la situación, lo que implica la adopción de una actitud que ha abandonado la pura, teórica, abstracta, neutral reflexión y toma partido a favor o en contra del cambio social que la violencia trata de producir; y 3) si se habla desde una postura de verdadero compromiso, la reflexión ha de esforzarse por poner en marcha, dialécticamente, un encaminamiento real del pensamiento, un proceso que se produzca imaginaria y dramáticamente, hasta el punto en que la imaginación pueda sustituir al acontecimiento real, la situación desencadenante de violencia, desde la que ésta ha de ser pensada si se quiere entender de verdad.

Aranguren enjuicia, a partir de las tres premisas anteriores, el tema de la violencia desde cuatro puntos de vista o perspectivas: 1) *la pragmática-realista*: una concepción puramente pragmático-realista de la política puede mantener, fría y calculadoramente, que cabe emplear la violencia al servicio de un fin que la justifique (teoría de los fines y los medios). Esta postura, intelectualmente, es insostenible. Se puede comprender, nos dice Aranguren, que desde el centro mismo de la situación dramática vivida se desencadene la violencia. Lo que es inadmisibles es el cálculo, la racionalización de la violencia, porque ello conduce irremisiblemente a la degradación fría del hombre a un simple medio que se usa o deshusa cuando hace falta. Es posible que la violencia pertenezca a la condición humana, en cuanto animal, jamás en tanto que racional, por eso, sigue diciendo Aranguren, es tan odioso dar apariencia racional a su irrupción⁴⁷; 2) *la cultural a posteriori*: es la que

⁴⁴ Ibidem, pp. 67.

⁴⁵ Ver “El porvenir del catolicismo español” en Ibidem, pp. 71 a 87.

⁴⁶ “Violencia, subdesarrollo y países desarrollados” en *El futuro de la Universidad y...*, op. cit., pp. 162 y 163.

⁴⁷ “Ambigüedad de la violencia y situación real” en Ibidem, pp. 164 y 165.

se enfrenta con la violencia una vez que ya ha transcurrido (por ejemplo, la Revolución Francesa o la Revolución Rusa), y juzga un Régimen violentamente instaurado por un resultado moral y cultural posterior. Lo que permanece es la obra cultural y la institucionalización moral realizadas a través de aquella revolución. Ello viene a corroborar el hecho de que no podemos entender la violencia en abstracto, ni antes ni después de ser ejercitada, sino que es preciso hacer el esfuerzo imaginativo-existencial al que antes aludíamos, de proyectarnos en la situación concreta de la que la violencia emerge⁴⁸; 3) *la interna a la violencia*: es su misma vivencia, su ejercicio y sufrimiento. Debemos tener en cuenta su carácter existencial. La violencia se desencadena de forma imprecisa y será, una vez dentro de ella, donde los implicados obren de una u otra manera, en función de las circunstancias y los acontecimientos⁴⁹; y 4) *la intelectual a priori y exterior a la violencia*: debe rechazar el desencadenamiento de la violencia, ya que, por ejemplo, lo que en la Revolución Rusa debía ser algo meramente provisional para dar paso a la plena libertad comunista, se convirtió en la prolongación de la burocratización del partido comunista, hasta que, a la vista de los actuales acontecimientos, el sistema ha caído por su propio peso y el del progreso tecnológico de la historia⁵⁰.

Una vez vistas las peculiares relaciones que se establecen entre las Iglesias cristianas, el intelectual cristiano y el cristiano en general, con respecto a la violencia, podemos retomar el tema del método de *no ser violentos*. La solidaridad, estrechamente ligada, a la cooperación, es esencial para conseguir una nueva concepción alternativa de *ser humano* que no sea violento ni competitivo, en el sentido que a lo largo de todo este artículo le estamos dando: “[...] una concepción cooperativa y solidaria de la existencia, que podría desarrollarse en toda una cultura. No sería ésta ya una cultura de la competitividad sino una cultura de la paz.”⁵¹ Ciertamente, para Aranguren el hombre podría orientarse hacia la paz y la solidaridad, sin embargo, como muy bien ve nuestro autor, lo más probable es que se dé, simultáneamente, una doble orientación: 1) una sociedad orientada hacia la paz y la solidaridad; y 2) una sociedad orientada hacia la competitividad; porque, como hemos visto, todos somos a la vez pacíficos y competitivos. El problema estriba en que sobre todo somos esto último. Precisamente por ello, porque el hombre es por naturaleza violento y competitivo, y dado que el superdesarrollo tecnológico, con todas las posibilidades destructivas que conlleva hoy, nos puede llevar al exterminio del planeta, Aranguren entiende que se hace apremiante dejar de lado la discusión teórica sobre los factores competitivos y solidarios que nos constituyen, y empezar a imponer la llamada de la razón práctica (prudencia) para fomentar una cultura de la paz. Tenemos que cultivar la paz. Se trata de una actitud ética que habrá de llevarse a cabo muy particularmente a través de la educación y del derecho. Ahora bien, Aranguren, siempre con los pies sobre la tierra, ya nos anticipa que la expresión derechos humanos es, más bien, desiderativa, una especie de candidato a alcanzar el estatus de derecho. Si entendemos por derecho, el derecho positivo, los derechos humanos no lo son, ya que les falta el poder real que los respalde⁵².

⁴⁸ Ibidem, pp. 165 y 166.

⁴⁹ “Moral política del marxismo” en *El marxismo como moral*, Madrid, Alianza, 1968, pp. 98 y 99.

⁵⁰ Ibidem, pp. 95.

⁵¹ “Desde la competitividad hacia una Ética de la Paz” en *Moral de la vida cotidiana...*, op. cit., pp. 92.

⁵² Ibidem, pp. 94.

Quienes aboguen por la paz, nos dice Aranguren, deberán ser activistas, guerrilleros de la resistencia civil, de la no violencia, en orden a presionar sobre los gobernantes poderosos y no pacíficos. El militante por la paz, debe ser, ante todo, consciente de la situación y de los recursos con que cuenta. De partida, sigue diciendo Aranguren, el pacifista puede ser consciente de apoyarse en algo de fondo humano; puede también contar con que algo de humano se encuentra en todo hombre y, por lo tanto, todo hombre puede descubrirlo⁵³. Sin embargo, lo cierto es que el hombre es un ser utópico y, por ello, la paz, como la utópica democracia como moral, es una lucha permanente, sin tregua ni descanso. El trabajo por la paz es una tarea inacabable por la cual siempre se puede hacer algo más. Sintetizando lo visto podemos decir que la hominización, que la superación del estadio animal consistió en el tránsito de la agresividad a una violencia que, renunciando a ejercitarse privadamente, fue otorgando, progresivamente, el monopolio de su ejercicio a lo que con el tiempo se ha llamado Estado. Surgió de esta manera una violencia estructural-institucional del poder civil. Así las cosas, veíamos que la violencia era la realidad y, consecuentemente, la no violencia, la utopía. El hombre no violento por naturaleza y el Estado pacífico son una pura contradicción. La relación entre violencia y no violencia es dialéctica histórica. La no violencia se construye lenta y progresivamente, con constantes recaídas sobre la violencia. Se trata de un largo camino. Una de las etapas fundamentales es la de la afirmación, establecimiento y defensa de los derechos humanos; la otra es la lucha por el desarme, lo cual significa, lógicamente, una solución política⁵⁴. Por lo tanto, el método que propone Aranguren no es otro que la militancia activa en todas las esferas de la vida, la contestación global, la actitud crítica en todos los ámbitos de la existencia, tanto en el plano personal como en el plano social, sobre todo desde este último. Ser, en definitiva, un intelectual. De ahí la radical importancia política y educacional que atribuye a los movimientos sociales de liberación.

El pacifismo de Aranguren tiene, no podría ser de otra forma, unas profundas raíces en la doctrina cristiana del amor incondicional a todos los hombres. El amor al prójimo es la fundamentación básica de su pacifismo. Este es el mensaje que Aranguren nos envía en el hermoso relato *Todos los hombres somos hermanos*: “[...] a pesar de cuantas cosas nos separaban [...] esta unión no era ficticia. Una grave alegría empezaba a invadirme el alma. Comprendía que si conociese la correspondiente palabra mágica [...] de la misma manera podría haber entrado en las sesenta o setenta casas donde ahora mismo hay alguien de cuerpo presente. Porque todos somos hermanos, pero no lo sabemos y necesitamos engañarnos, como niños, con el “pretexto” de un parentesco, y sólo en la letra cursiva de éste acertamos a leer nuestra hermandad. El parentesco nos devuelve a nuestro origen, despojándonos de cuanto nos separa, y la presencia de la muerte también. Frente al principio y frente al fin volvemos a ser lo que fuimos, lo que, por debajo de todo, seguimos siendo [...]: hermanos.”⁵⁵

⁵³ Ibidem, pp. 99.

⁵⁴ Ibidem, pp. 91 y 92.

⁵⁵ En *Crítica y meditación*, Madrid, Taurus, 1957, pp. 95.