



Zubiri, el Maestro de Aranguren¹

Martín Ruiz Calvente

1. Zubiri, el Maestro de Aranguren

En la más reciente y amplia biografía de Zubiri² aparece 18 veces el nombre de J.L.L. Aranguren; muchas de estas menciones son anecdóticas, pero en otras se señala el magisterio de Zubiri sobre Aranguren.

Antes de la Guerra Civil, Aranguren leyó algunos textos de Zubiri publicados en *Revista de occidente*, *Cruz y Raya*, y en la posguerra, a primeros de los años cincuenta, Aranguren fue uno de los constantes asistentes a los cursos privados de Zubiri en Madrid, junto a Laín Entralgo, Rof Carballo, Vivanco, J. Marías, etc. (o.c., 570). Zubiri estaba de moda para la intelectualidad falangista y católica del Madrid de posguerra. En este ambiente de falangismo católico y liberal, Zubiri se convirtió en un mito, el del filósofo cristiano por antonomasia.

De la asistencia de Aranguren a dichos cursos de Zubiri dan fe dos capítulos básicos (moral como estructura y como contenido) de su *Ética*, que se publicó en 1958, pero que era la memoria para la oposición a la cátedra de ética en la Universidad de Madrid, la que ocupaba antes de la guerra García Morente. Esta obra fue un difundido reconocimiento para los cursos orales e inéditos de Zubiri, especialmente para lo relativo a la moral (pp. 598). Muchas de esas charlas sobre temas antropológicos fueron ordenadas y fundidas más tarde por el editor Ignacio Ellacuría en forma de libro: *Sobre el hombre*³.

Tras la decepción que causó la publicación de *Sobre la esencia* (1962), pues aparecía como un *tratado sistemático* de metafísica escolástica frente al más apasionado libro de ensayos *Naturaleza, historia, Dios* (1944), Corominas y Vicens dicen que dos lectores de Zubiri siguieron apreciando y comprendiendo su obra: Aranguren y Pedro Cerezo Galán (p. 619), ambos hicieron sendas reseñas de este libro⁴. Sin embargo, Aranguren pronto se alejó de la metafísica zubiriana.

¹ Texto para el Grupo de trabajo: "Conversación en el aula: Homenaje a J.L.L. Aranguren", Coordinadora: Ana Azanza. CP de Jaén, 21-I-2009, en el IES. Francisco de los Cobos, Úbeda. Agradezco a los compañeros Ana Azanza, Amelia Fernández, Pepe Fuentes, Rafael Bellón y José Biedma, y Marcos Serrano la estupenda oportunidad de conversar con ellos. Martín Ruiz Calvente es profesor de filosofía en el IES. Los Cerros, de Úbeda (Jaén).

² Jordi Corominas y J.A. Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006. En la anterior biografía de su mujer, Carmen Castro, no hemos encontrado ninguna mención a Aranguren, pero sí a los más directos zubirianos. Castro, C., *Biografía de Xavier Zubiri*, Edinford, Málaga 1992.

³ Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986 (ed. de I. Ellacuría), cap. VII "El hombre, realidad moral", 343-440. Aquí es donde habla Zubiri del "ajustamiento" del animal a su medio natural frente a la "justificación" (*iustum facere*) que el hombre hace de sus acciones ante las posibilidades que le brinda la realidad. Aranguren, en los capítulos de su *Ética*, cuando trata de la moral como estructura y como contenido, está haciendo un resumen muy fiel de estas lecciones de Zubiri.

⁴ Para la bibliografía de Zubiri es muy útil, Rafael Lazcano, *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*, Ed. Revista Agustiniana, Madrid, 1993; después de esta fecha, cfr. la web. www.zubibi.net.

De Aranguren se dice lo siguiente tras la huelga de estudiantes en febrero de 1965, que le costó la expulsión de la universidad de Madrid: "Aranguren, catedrático de Ética de la Central, amigo y asistente infalible a los cursos de Zubiri, ha ido evolucionando desde el falangismo hacia convicciones democráticas" (Corominas, o.c., p.636). Este gesto reivindicativo de Aranguren contrasta con el permanente silencio socio-político de Zubiri. Es que Zubiri desconectó del ambiente intelectual de los filósofos posteriores a él. Otros eran la referencia de la época: Aranguren para los de ética, Ferrater Mora para los lógicos, Valverde para los de estética, Sacristán para los marxistas, Carlos París para los filósofos de la ciencia, etc., y Zubiri se fue quedando cada vez más en su pequeño círculo de fieles discípulos: *El Seminario Xavier Zubiri*.

Frente a muchos críticos de Zubiri, que le seguían acusando de críptico, extemporáneo, metafísico, escolástico, etc., Aranguren salió en su defensa varias veces, una en 1981, con un artículo en *El País* titulado "Hablemos de Zubiri" (21-I-1981, pp. 9-10); ahí se declara zubiriano, que no zubirino -mero repetidor de Zubiri-, le agradece su trato personal, lo considera "amigo", valora su positiva influencia en su libro *Ética*, e incluso defiende el impecable castellano del filósofo vasco. También defendió Aranguren, el entonces filósofo de la transición política, a Zubiri en otros diarios como *Informaciones*, *Ya*, etc⁵.

Hemos visto apoyos de Aranguren a Zubiri, aunque no hemos encontrado nada relativo a la valoración que pudo hacer Zubiri de la obra de Aranguren. A lo sumo, en la "Biblioteca personal de Zubiri" (cfr. www.zubiri.net) se encontraban los siguientes libros de Aranguren: *Moral y sociedad* (1965), *La crisis del catolicismo* (1969), *Ética y política* (1963) dedicado a Zubiri como "amigo", y la obra colectiva donde participa Aranguren *Estudios de la obra de Américo Castro* (1971). Sobre los años setenta Zubiri estaba inmerso en la redacción de la trilogía *Inteligencia sentiente*, que le ocupaba todo el tiempo disponible. Además desde 1965 Aranguren pasaba temporadas fuera de España y estaba interesado en otros planteamientos más sociológicos y culturales.

La relación entre Zubiri y Aranguren es asimétrica. Para Aranguren, Zubiri es su maestro de filosofía, asistió a sus clases y aceptó sus planteamientos de antropología, moral y religión. Esto lo ha venido repitiendo Aranguren en muchos textos: en el primer Prólogo de su *Ética*, en el segundo "Prólogo: Treinta años después" vuelve a decir que su maestro es Zubiri, y en la entrevista que le hizo Muguerza declaró: "Si he tenido un maestro en filosofía, ese maestro fue Zubiri"⁶. Pero este magisterio de Zubiri no ha sido permanente. La presencia de Zubiri fue muy notoria en los años cincuenta pero fue remitiendo a partir de los primeros años de los sesenta. Aranguren se consideró por ello un zubiriano heterodoxo.

Nuestro amigo Rafael Bellón expuso con claridad en este grupo de trabajo las etapas de Aranguren. Detecta cuatro etapas en el pensamiento de Aranguren: la acción católica, acción moral, la acción intelectual y la acción crítica. La primera es una etapa cristiana heterodoxa (hasta 1955), la segunda es la etapa universitaria (desde 1955), cuando es catedrático de ética y sociología, publica su *Ética* (1958), realiza acciones políticas y apoya a los estudiantes en febrero de 1965, le expulsan de la universidad de Madrid; la tercera etapa comienza con esta expulsión y supone varias

⁵ Aranguren: "Hacia una antropología fundamental: Zubiri, otra vez, después del "mito Zubiri"", en *Informaciones*, 30 enero, 1975, pp. 1-2; "Hablemos de Zubiri", *El País*, 21-I-1981, pp. 9-10; "Antropología: moral, saber y fe en Zubiri", en *Ya*, 26-XI-1986, pp. iv-v.

⁶ Javier Muguerza, "Conversación con José Luis L. Aranguren", en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 15, 1997, número homenaje a Aranguren, pp. 55- 92, p. 75. La entrevista es de 1993, y estaba incluida en E. López-Aranguren, J. Muguerza y J.M^a Valverde, *Retrato de José Luis L. Aranguren*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Madrid, 1993.

estancias en el extranjero, cuando se establece en la Universidad de Santa Bárbara en California, y hasta que vuelve en 1978; ya de vuelta en España comienza la cuarta etapa que es de acción intelectual crítica, cuando se muestra como crítico de la transición política y la naciente democracia española establecida.

No obstante, el profesor Bellón estudió el trabajo de lectura y crítica literaria en Aranguren como una de las constantes de su obra, destacando diversos escritos sobre la poesía de san Juan de la Cruz, pues Aranguren antes de escribir *La filosofía de Eugenio D'ors* tenía preparado un libro sobre el santo carmelita⁷. A partir de principios de los sesenta, con *Implicaciones de la filosofía en la vida cotidiana* y *Ética y política*, Aranguren deja al margen los planteamientos metafísicos zubirianos y se adentra en estudios de sociología, política, moral cotidiana, la literatura y la poesía religiosa. Buscaba otro camino filosófico fuera del molde del tratado metafísico, prosiguiendo la tradición española de hacer filosofía desde las reflexiones literarias. Dos casos ejemplares de una nueva razón poética son Antonio Machado y María Zambrano⁸.

2. La presencia de Zubiri en las obras completas de Aranguren

Hay un dato cuantitativo⁹ que advierte de la enorme influencia de Zubiri en el Aranguren de los volúmenes primero y segundo de sus *Obras completas*, que contienen escritos sobre el catolicismo, la religión y la ética; pero esa influencia va borrándose, como un huella en la arena del tiempo y la desmemoria, a medida que Aranguren está elaborando más un pensamiento social, político, de crítica cultural y literaria.

2.1. Religación, catolicismo y la religiosidad intelectual de Zubiri

El Vol. 1 está dedicado a filosofía y religión, y recoge los primeros textos de Aranguren, desde *La filosofía de Eugenio D'ors* (1945) hasta *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (1952), *Catolicismo día tras día* (1955), *Contralectura del catolicismo* (1978), *La crisis del catolicismo* (1969), etc. Son obras de temática directamente relacionada con la situación del catolicismo¹⁰ en España.

El único libro de Zubiri que cita Aranguren en estos años es *Naturaleza, historia, Dios*, cuya primera edición es de 1944, aunque contenía artículos de los años treinta; sin embargo, no cita *Sobre la esencia* (1962) de Zubiri en estos textos sobre filosofía y religión, aunque dedicó una reseña a ese libro. Además hay alusiones a los cursos orales que impartía Zubiri privadamente en Madrid, entonces inaccesibles al lector.

⁷ Cfr. Ruiz Fajardo, A., Bellón, R., Biedma, J., *Introducción a san Juan de la Cruz*, El Olivo, Úbeda, 2000. Junto a la contribución del profesor Bellón, es interesante también "Una mirada filosófica sobre la literatura" de J.M^a González García, en *Isegoría*/15 (1997), 217-226.

⁸ Martín Ruiz Calvente, "Antonio Machado en María Zambrano", *El buho*/5 (www.elbuhu.es) (2008), 23-50.

⁹ En el vol. 1^o se cita a Zubiri 32 veces, en el 2^o (*Ética*) 70, en el 3^o 12, en el 4^o 11, en el 5^o 6, y en el 6^o 5 veces. A partir del vol. 3^o (Moral, sociología y política I) Zubiri casi desaparece del índice de autores.

¹⁰ Catolicismo viene del griego καθολικός, universal, que comprende todo; esta es la pretensión de la Iglesia cristiana de Roma, basada en los apóstoles; sin embargo, diversos cismas han dividido la universalidad del cristianismo en católicos, protestantes, anglicanos, ortodoxos, etc. Aranguren en estos primeros volúmenes defiende la universalidad de la iglesia católica, romana y apostólica, su intención es acción católica.

De las menciones que hace Aranguren de Zubiri son importantes las relativas a la antropología (intelección de lo real realidad), la ética (moral como estructura y como contenido), la religión (*religatio*), etc. En general, estas son tres de las más importantes influencias de Zubiri sobre Aranguren. Antropología y moral está muy bien resumidas en la *Ética*, así que nos centramos en la temática religiosa de este primer volumen.

En *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (Vol. 1, 233) Aranguren denuncia dos extremos de la vida religiosa: la negligente -despreocupación sobre Dios- y la supersticiosa -celosa y obsesiva de Dios, como "nos ha recordado Zubiri"- . El protestante le parece a Aranguren un "hombre *superstitiosus*" (ibi.); en *Naturaleza, historia, Dios*, Zubiri incorporó varios textos sobre la religión.

Recoge otra distinción de Zubiri entre "forma patética de filosofía", atribuida a Heidegger, y "forma noética de filosofía" que representa el propio Zubiri (Vol.1, 282, 300). Mientras Heidegger lleva a sentimientos trágicos y finalmente desesperados (estar arrojado, la angustia, ser para la muerte), la filosofía noética de Zubiri nos instala en la realidad, así comprendemos que el mundo nos sustenta, nos mantiene y nos alimenta, y así se consigue "una nueva situación de armonía con el mundo y la vida y, por ende, de talante "católico"." (nota 133, p. 283). Aranguren ve claro el apoyo de la noología de Zubiri para la defensa del catolicismo, y eso mismo es lo que había hecho Zubiri en *Naturaleza, historia, Dios*, especialmente cuando se alcanza el nivel noérgico de la realidad, el poder de la realidad divina. Y en el contexto de crítica de la fe en Lutero, se vuelve a mencionar la noción de "religatio" de Zubiri. Comentando textos de Unamuno, hace esta cita textual de *Naturaleza, historia, Dios*: "el problema religioso de hoy no es problema de confesiones, sino el problema religión-irreligión" (Vol. 1, 385), el ateísmo.

En otra mención a Zubiri, alude a que la función religiosa de la obra artística es abrir el ámbito de lo divino, de lo santo (Vol.1, 468). Eso es lo que hacía Zubiri con su noción de religatio: que atados a las cosas nos vemos abiertos e instalados ya en el ámbito de la divinidad¹¹.

Más tarde Aranguren menciona el concepto de *religación* de Zubiri, citando su texto, incluido en *Naturaleza, historia, Dios*, "En torno al problema de Dios": la religación es la ratificación del hecho intelectual de estar ligados a la realidad y desde ella al poder de la divinidad. Merece la pena la cita, porque Aranguren acepta sumisamente la noción de religación de Zubiri, como si su misma exposición fuera prueba de su verdad:

"Xavier Zubiri, en el estudio *En torno al problema de Dios*, ha hecho ver que la "religación" no nos coloca ante la realidad precisa de un Dios sino que se limita a abrir ante nosotros el ámbito de la deidad y a instalarnos constitutivamente en él (la razón vendrá luego a demostrar la existencia de Dios y a señalar sus atributos)." (Vol. 1, 474).

Nos gustaría mencionar aquí varios puntos:

- a) Aranguren da por sentado que la religación nos abre al ámbito de la deidad, como si todo el mundo entendiese esto, quizá pensaba como san Anselmo, que decía que hasta el más insensato o necio podía hacerse una idea del ser mayor que el cual nada podría pensarse; además, la religación se asienta en la intelección sentiente de lo real; muchos podrían aceptar esta intelección, pero de actualizar las cosas sentidas como reales (cuerpos humanos reales, caballos reales, piedras reales, etc.) no se sigue que tengamos una intelección real y natural de la "deidad" luego históricamente

¹¹ Zubiri tiene varias obras al respecto: *El hombre y Dios*; *El problema teológico del hombre: cristianismo*; *El problema filosófico de la historia de las religiones*, todos en Alianza/Fundación Zubiri.

- reverenciada según diversos dioses; bien puede la aparición de la deidad ser consecuencia de circunstancias históricas, mentalidades primitivas, necesidades psicológicas, etc.;
- b) el adverbio "constitutivamente" justifica que la religación es un hecho universal, propio de toda la humanidad, de todo hombre, pero esto puede ser una inducción, porque hay personas que no se sienten constituidas en su vida personal por ese poder de lo real (último, fundamental, impelente, según Zubiri) que es la deidad; que haya muchas religiones en la historia no significa que esto demuestre que todo ser humano es constitutivamente religioso.
 - c) desde la crítica de Kant al argumento ontológico, la razón no demuestra nada sobre la existencia de Dios, sino que meramente lo postula como idea regulativa de la razón práctica, si acaso; luego Nietzsche se encargó de criticar a Dios como ídolo.

La conclusión es que Aranguren resbala sobre estos y otros problemas, confiado en el argumento de autoridad del maestro Zubiri.

Inmediatamente cita un texto de Ortega y Gasset, donde el filósofo madrileño se compadece de sí mismo al no tener demasiado desarrollado el sentido religioso, diciendo que este sentido es tan real como el sentido del tacto. Parece que Aranguren quiere convertir a Ortega al catolicismo. Y apoyándose como autoridad en Ortega, Aranguren dice que la irreligiosidad es negligencia, abandono de las cosas, impiedad y frivolidad. Y dice que son peores los agnósticos, los que pasan de Dios, que los propios ateos, que al menos lo tienen en cuenta, aunque para negarlo (Vol. 1, 475). Y da por evidente Aranguren que hay un "fundamento trascendente" (deidad) a este mundo.

Hay un trabajo dentro de este volumen primero que es especialmente importante: "Zubiri y la religiosidad intelectual" (Vol. 1, 503-511)¹². Aquí Aranguren quiere extrapolar la distinción zubiriana entre sabiduría noética (*noûs*), propia de la filosofía, y sabiduría patética (*páthos*), propia del teatro griego y la religiosidad¹³; quiere hablar de religiosidad como *meditación* frente a religiosidad como *vida religiosa*, son dos situaciones del hombre religioso. Aranguren rechaza la racionalización de la religiosidad, la gnosis religiosa, el dios de los filósofos, impasible y racionalizado; pero también se opone al "ardor patético de una fe" "intransigente" y "autojustificativa", que renuncia a cualquier ejercicio filosófico; la "locura de la cruz" enfrentándose a la sabiduría mundana (san Pablo, Tertuliano, Pedro Damiano, Lutero, Kierkegaard, Heidegger). Y entre ambos extremos señala Aranguren que su época vive una tercera situación: "Y el ateísmo se practica con el fervor de la más patética de las religiones" (p.505). Racionalismo religioso, patetismo irracional, ateísmo.

Lo que pretende hacer Aranguren es traer a colación la "religiosidad de Zubiri" como término medio, como modelo ejemplar entre una religiosidad racionalizada y una religiosidad patética (p.505), criticando también el ateísmo.

Con Zubiri, Aranguren dice que el protestantismo (de Lutero a Karl Barth) es una religión patética, porque basa su relación con Dios en el "temor y temblor" del hombre; esto se le antoja a Zubiri una desvirtuación de la *religio* en *superstitio* (p. 506). Para Aranguren "se peca" tanto si se descuida el trato con Dios -negligente- como si se pone excesivo celo en que Dios nos salve -el supersticioso luterano-. "Frente a una

¹² Este texto estaba incluido en el número homenaje que la revista *Alcalá* dedicó a Zubiri en 1953.

¹³ Zubiri, "Las situaciones de la inteligencia: los modos de la sabiduría griega", *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1998, 203 ss.

y otra desmesura, el *homo religiosus* o *religens* es diligente y solícito en su culto divino, pero moderado y curado de espanto divino" (p. 506).

Otro punto que trata es la relación de la religiosidad de Zubiri con el tema clave del protestantismo: la angustia (p.507). Aranguren, citando otra vez "En torno al problema de Dios" de Zubiri, valora la angustia pero valora aún mucho más el estar en la realidad; la angustia no es lo que nos lleva a afirmar el ser de las cosas, sino que el previo inteligir las cosas como reales es lo que nos instala y religa a las mismas y a la divinidad. Por aquí se aprecia que la religiosidad de Zubiri no es patética ni sentimental, en palabras de Aranguren; tampoco racionalista ni existencialista. Y esta religiosidad de Zubiri provendría de un estilo de filosofía igualmente riguroso. He aquí la apología de Zubiri que hace Aranguren:

"Genuina, tradicionalmente "filosófico", es decir, riguroso, sobrio, terso, aserenado, erraría gravemente quien por eso pensase que está "anticuado". Al contrario." (p. 508).

Inmediatamente después de defender la actitud filosófica zubiriana, Aranguren vuelve a enarbolar la filosofía y teología zubirianas para criticar el espíritu de la época: el ateísmo (p. 509), remitiendo al lector al estudio de Zubiri "Nuestra situación intelectual"¹⁴. Zubiri decía que su tiempo era tiempo de ateísmo y desfundamentación. Denuncia Zubiri que en Europa se haya instalado la idea de que filosofía es ateísmo y que no puede ser otra cosa, en el fondo antropocentrismo que desplaza a Dios. La solución de Zubiri es ir mostrando esa ligación intelectual en la realidad y desde la estructura dinámica y trascendental de la realidad ir abriéndonos a la religiosidad, a la religación con el poder de lo real, de la realidad divina. El camino de Zubiri es una religiosidad intelectual, sostiene Aranguren, pero no en el sentido intelectualista o racionalista, porque intelección para Zubiri es actualizar las cosas sentidas como realidades, por tanto es una religiosidad que nos asienta primeramente en la realidad de las cosas y confiados en ella vamos desplazándonos hasta la realidad allende del mundo y la presencia poderosa de Dios. "Cuando vemos, tocamos o andamos, estamos "en" la realidad" (p. 509); no es una realidad del pensar sino del estar, ese es el misterio de la religiosidad. La religiosidad de Zubiri se asienta en la inteligencia sentiente. Finalmente, dice Aranguren: "la posición de Zubiri: el hombre tiene "inteligencia" de Dios, es decir, está vertido a él por la religación". Pero además puede demostrar discursivamente su existencia" (vol. 1, p.510). Aranguren vuelve a defender la religiosidad intelectual de Zubiri que no se basa ni en un externo patetismo ni en un racionalismo dogmático, sino en una actitud vital que califica de vida intelectual, de "páthos de la verdad" (p.511).

Nos parece que Aranguren ha subrayado el carácter intelectual o noológico de la religiosidad de Zubiri, pero no así su propia práctica religiosa, su ordenación como sacerdote y su posterior reducción laica, no trató sobre por qué esa religiosidad intelectual sería más honda y verdadera que una fe sencilla, etc. Lo que hay es una apología de Zubiri sacando a colación su prueba de la existencia de Dios, la religación. Por estos años cincuenta, muchísimos zubirianos comentaban una y otra vez la noción de religación en Zubiri¹⁵. El Aranguren posterior se interesará por la vinculación entre religión y poesía, yendo más allá del enfoque metafísico zubiriano.

¹⁴ En *Naturaleza, historia, Dios, o.c.*, pp. 27-58.

¹⁵ Cfr. Lazcano, *Bibliografía de Zubiri, o.c.*

2.2. Subordinación de la ética a la antropología: moral como estructura

En Vol. 2 de las *Obras Completas* de Aranguren, Zubiri aparece citado por su nombre más de 70 veces, debido especialmente a la *Ética*, cuya pieza principal es la distinción zubiriana entre moral como estructura y como contenido¹⁶, que tiene a su base la concepción del hombre como inteligencia de lo real.

El prólogo "Treinta años después" (1988) de esta obra repite palabras del primero, cuando decía que la obra es debida a la influencia de Aristóteles, santo Tomás, Zubiri. La orientación del texto no es formalista, según Aranguren, sino "decididamente *antropológica*. Y el impulso decisivo procedía de Xavier Zubiri, mucho más de sus cursos orales, que de su obra por entonces impresa" (o.c., p. i y p.10). Claro, su obra impresa era solo una: *Naturaleza, historia, Dios*, sin embargo sus cursos orales eran ya abundantes¹⁷. Sin embargo, este segundo Prólogo señala un desplazamiento en el planteamiento moral de Aranguren: con Zubiri señaló la moral como estructura y contenido, mientras que desde su madurez Aranguren sostiene que está interesado en hacer una "ética biográfica", en mostrar una moral como "autonarración e interpretación del "texto vivo" en que consistimos" (ib.). Se aprecia un cambio: de la ética metafísica zubiriana a la moral como narración e interpretación, y esta narración se va a apoyar en la tradición literaria y poética, a la cual ha venido Aranguren dedicando muchos textos en sus obras. Este prólogo de treinta años después (1988) señala que la influencia de Zubiri va a quedar en el pasado, porque el presente es entender la moral como narración e interpretación, y esto se acerca al giro hermenéutico-poético de la filosofía, pensemos por ejemplo en el segundo Heidegger o María Zambrano, y se aleja definitivamente de la antropología metafísica de Zubiri.

En el capítulo 7 de la primera parte de la *Ética* ("La realidad constitutivamente moral del hombre: moral como estructura"), Aranguren anota ideas clave de la antropología y la moral estructural de Zubiri.

Aranguren retoma a Zubiri desde el principio: hay una confrontación entre el comportamiento animal y el humano. El animal vive sintiendo "estímulos" que "determinan unívocamente una respuesta", por esto el animal está ajustado (justeza) a su medio natural, "ajustamiento perfecto", dice Aranguren, entre el animal y su medio natural¹⁸. Sin embargo, el hombre, por la formalización de su cerebro, pone en

¹⁶ *Ética*, primera parte, cap. 7. "La realidad constitutivamente moral del hombre: moral como estructura", 47-57, y segunda parte cap. 7. "Moral como contenido", 176-187, Alianza Universidad, Madrid, 1990. Cito por esta edición.

¹⁷ Los cursos orales de Zubiri son los siguientes ("Presentación" a *Sobre el hombre* de Ellacuría, o.c., p. x):

1946-47: Tres definiciones clásicas de hombre (curso oral de 33 lecciones),

1950-51: Cuerpo y alma (curso oral de 34 lecciones),

1951-52: La libertad (curso oral de 33 lecciones)

1953-54: El problema del hombre (curso oral de 35 lecciones),

1959: El problema del hombre,

1959: Sobre la persona (curso oral de 5 lecciones),

1961: Sobre la voluntad (curso oral de 5 lecciones)

1963: El hombre, realidad personal

1964: El origen del hombre

1966: El hombre y la verdad (curso oral de 2 lecciones), etc.

Aranguren pudo asistir a todos estos cursos de Zubiri, hasta su expulsión de la universidad de Madrid en 1965, lo que le llevó a visitar varios países y ausentarse de España.

¹⁸ Para una crítica de la visión conductista y despiadada del animal en Zubiri, vid. Martín Ruiz Calvente, "El animal en la filosofía de Zubiri", *Alfa*, en prensa. Lo que "olvidan" Zubiri y Aranguren es que la moral emerge de la vida corporal de los animales, de sus necesidades y comunicación expresiva, y que ese supuesto carácter estructural de lo moral (tener que elegir)

suspense la fuerza determinante de los estímulos y los actualiza en su inteligencia de un nuevo e inédito modo: como realidad.

El hombre, por inteligir lo que siente como realidad, ha quedado ya *libre-de* la fuerza determinante de esos estímulos y, por ello mismo, se le abre el ingente campo de las preferencias, opciones y posibilidades (*libertad-para-elegir*), y esa apertura a muchas opciones en sus actos y acciones le exige que tenga que justificar lo que hace. Este es el carácter estructural de la moral: tenemos que justificar lo que hacemos (*iustum facere*). Las posibilidades implican otro modo de entender las cosas, no sólo como reales, sino también como posibles, dando el rodeo por la irrealidad, por la imaginación, por la invención, etc. P.e. si los pájaros vuelan, podemos construir aparatos parecidos para conseguir volar también, etc. Claro que las elección de las posibilidades ha de hacerse conforme a la realidad preferible, dice Aranguren, y no apelando al simple "porque quiero". Tiene que preferir y justificar la preferencia es la dimensión de la moral como estructura; entender la justificación como justicia o bondad (*bonum facere*) será la dimensión de la moral como contenido. La segunda dimensión se monta, dice Aranguren, sobre la primera.

Un tema importante en Aranguren es que esa moral como estructura (ajustamiento a la realidad a través de la justificación de preferencias, tema de Zubiri) se ve afectada por el estado psico-somático en que el sujeto se encuentre, su "tono vital" o "temple", y es entonces cuando se habla, aún dentro de la moral como estructura, de "bajo de moral", "desmoralizado" o de "moral elevada" (tema de Ortega)¹⁹. Esta idea del sujeto desmoralizado le va a servir a Aranguren para los análisis sociológicos de las clases sociales, la juventud europea, etc., al modo como Ortega analizaba el hombre-masa y sus insuficientes valores. Lo que hará Aranguren a partir de los años setenta es ir definiendo esa alta o baja actitud moral desde el sentido kantiano de la conciencia moral, es decir, que ese temple de ánimo se resuelve como actitud crítica y utópica²⁰, como disidencia moral, que dice su discípulo J. Muguerza.

Aranguren subraya que la ética depende de la antropología, está subordinada a ésta. La antropología de Zubiri muestra al hombre, en abstracto y sólo él, como "animal de realidades", como actualizador de las cosas como reales en su inteligencia sentiente. Es la forma en que las cosas quedan actualizadas en la inteligencia como realidad la que abre la estructura moral de la libertad: estar suelto de estímulos (libertad de) y estar forzado a tener que elegir y justificar racionalmente las opciones de la vida (libertad para), porque la vida no viene dada naturalmente, sino que hay que hacerla con el fin de la propia realización personal (felicidad), de la apropiación personal.

se asienta en un nivel de experiencia moral anterior, el del cuerpo sensible y sentiente que somos (*care ethics*).

¹⁹ El texto de Ortega que cita Aranguren (*Ética*, o.c., p. 53): "Me irrita este vocablo "moral". Me irrita porque en su uso y abuso tradicionales se entiende por moral no sé qué añadido de ornamento [o]puesto a la vida y ser de un hombre o de un pueblo. Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en su contraposición *moral-inmoral*, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está *desmoralizado*. Entonces se advierte que la moral no es una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio juicio y vital eficacia. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida, y por ello no crea, ni fecunda, ni hinche su destino." en "Por qué he escrito *El hombre a la defensiva*", en *Obras completas*, IV, 72. Un excelente estudio de este tema lo realiza Aranguren a finales de los cincuenta en "La ética de Ortega", en OC, vol. 2.

²⁰ Aranguren, "Moral como estructura, como contenido y como actitud", en Gracia, D. (ed.), *Ética y Estética en Xavier Zubiri*, Trotta, Madrid, 1996, pp.21-24.

Pensamos que hoy la ética no parte de caracterizar al hombre en abstracto como una inteligencia de la realidad, sino de su realidad corporal, de su cuerpo que sufre y padece, y que precisa cuidados (*care ethics*), y esta misma situación carnal y universal de cualquier hombre o mujer de cualquier cultura o época es compartida por el resto de los seres vivos, según grados de sensibilidad. Este es el arranque universal de la ética: los cuerpos sensibles, sentientes y sufrientes²¹. Sin embargo, Aranguren y Zubiri siguen instalados en el viejo antropocentrismo: el hombre es el único ser moral, porque tiene inteligencia mental de lo real; los animales no tienen moral, porque no entienden la realidad. La moral no parte tanto de la intelección de lo real cuando de la piedad por el que sufre²².

Otro error grave está en la distinción, aparentemente obvia, entre forma y contenido. La forma o estructura moral significa que el hombre ha de preferir, dentro de lo real, entre diversas posibilidades, justificando su elección; el contenido es aportado por cada época histórica, por su idea de hombre, por la influencia de la religión, por las necesidades e inclinaciones naturales. El contenido es la "materia moral" que ha de ser "justificada metafísicamente (subordinación de la Ética a la Ontología y a la Teología natural)" (*Ética*, p. 54.), decía llanamente Aranguren. Pero la distinción forma/contenido no es tan clara. Ya en ese "modo estructural" de describir el arranque de la moral en el hombre (el hombre, en abstracto, entiende lo real, suspende la fuerza de los estímulos, los percibe a distancia, ya como realidades, de suyo, entonces queda libre-de ellos, y por ello emerge el campo de posibilidades, la condición exigitiva de tener que elegir varias posibilidades, y por tanto la necesidad racional de preferir, elegir y justificar unos bienes sobre otros, etc.) se aprecia *que no todo es estructural*, formal o universal o esencial, sino que hay mucho de la época histórica de Zubiri y de Aranguren. Por ejemplo, no se habla del cuerpo, ni de los sufrimientos, ni de las situaciones concretas de las personas, ni de los vínculos de afecto, de amor, ni de la familia, etc. En este enfoque, el hombre aparece como un abstracto, un justificador racional realmente incomprensible. ¿Así somos?, ¿esa es la mejor descripción de la vida moral?, ¿dónde está el desarrollo moral y emocional de los niños?, ¿así aprendemos a ser personas buenas?, ¿preferían las mujeres, tenían varias posibilidades, podían elegir también?

Por esta época Quine en "Dos dogmas del empirismo" criticó esta distinción de forma y contenido, en su versión empirista de "verdades analíticas" y "verdades sintéticas". Analítico, según Kant, era que lo dicho en el predicado de una oración ya estuviera implicado en el sujeto, así cuando decimos hombre ya va implicado en este sujeto sus cualidades de inteligencia, realidad, posibilidades, justificación, etc. Lo que señala Quine es que los significados de un sujeto no le pertenecen universalmente, de forma analítica, sino que se basan en una práctica inductiva e histórica²³, esto significa que lo que entendemos por inteligencia, hombre, etc. está afectado por nuestra experiencia histórica, nuestra evolución cultural, etc. O dicho con Gadamer²⁴, que cada

²¹ Ma Luz Pintos P., "La recuperación de la animalidad. Utilidad y aplicabilidad de la fenomenología a los cien años de su surgimiento", en César Moreno et. al. (ed.), *Signo. Intencionalidad. Verdad. Estudios de Fenomenología* (V. Congr. Inter. de Fenom.), Universidad de Sevilla, Sevilla 2000, pp. 369-388.

²² María Zambrano, *El hombre y lo divino*, FCE, México, 1955; *Persona y democracia*, Anthropos, (1958).

²³ Quine, "Dos dogmas del empirismo" (1953), en Villanueva, L.M. (ed), *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid 1991, pp. 220 ss. Cuando Aranguren estudie la filosofía analítica y postanalítica en Estados Unidos, junto al giro lingüístico de la filosofía, estas distinciones zubirianas irán desapareciendo. Quedará sin embargo un concepto sustitutivo para hablar de la moral, el talante o actitud moral.

²⁴ Gadamer, G.H., *Verdad y método I* (1975), Sígueme, Salamanca, 1993, "Los prejuicios como condición de la comprensión", pp. 344 ss.

concepto filosófico está influido por su época histórica, por los "prejuicios" del momento y que, por tanto, la universalidad alcanzada está a su vez asentada en la historicidad, en el cambio histórico. Por lo tanto, es arbitraria y abstracta esa distinción forma/contenido establecida de una vez y para siempre, porque esa forma o estructura moral obedece a una visión histórica de Occidente, basada en la realización individual y con claros prejuicios sexistas²⁵.

Las páginas finales del capítulo sobre la moral como estructura se cierran, otra vez, con palabras de Zubiri, todavía al nivel de la moral como estructura: la realidad natural del hombre se va trocando, con la vida, en una "realidad por apropiación", porque la tarea moral-estructural para Zubiri es la auto-realización de mi personalidad, el ir haciéndome cada vez más yo mismo. Pero nos preguntamos, ¿esta idea es universal?, ¿está en todo ser humano esta aspiración de auto-realización?, ¿no es esto una meta bien concreta de la Europa moderna? El bien moral general, ¿es realizarme o estar viviendo con los otros? ¿Dónde está el amor cristiano, la piedad y caridad? La buena esposa católica se alienaba en las tareas domésticas para ayudar al varón a auto-realizarse en el mundo laboral, ¿es esto lo que se estaba diciendo? ¿Y la vida de los niños? Vemos entonces que en la moral como estructura ya se nos da por universal una situación histórica; y aquí está uno de los mayores peligros de la filosofía, que se torna ideología justificadora del *statu quo*.

2.3. Subordinación de la antropología a la teología natural: moral como contenido.

Vayamos ahora el capítulo 7 de la segunda parte de la *Ética*, titulado "Moral como contenido" (o.c., 176 ss). Sin en la moral como estructura se trató de la relación del hombre con su fin (bien general: libertad), ahora se trata de determinar la relación de sus actos con los objetos queridos (bienes concretos). Pero ¿cómo saber cuáles son los bienes concretos? Si el contenido moral no viene de fuera (determinismo naturalista) ni tampoco de dentro (la conciencia soberana, crítica al kantismo), cómo se determina entonces lo que es bueno y lo que es malo, se pregunta Aranguren. Y entonces recurrió a la solución escolástica: la ley natural como "luz ínsita en nosotros por Dios". Citemos aquí a Aranguren:

"Ahora bien, el principio del movimiento de la voluntad es siempre algo naturalmente querido, el bien en común, hacia el cual la voluntad se mueve natural y no libremente. O sea, que la ley se llama y es "natural" en cuanto se funda sobre la inclinación natural a la felicidad. Dicho en la terminología de Zubiri: el hombre está ob-ligado al deber porque está ligado a la felicidad. La "ligación" es natural; la "obligación", en cierto modo, también." (Ética, 182).

Aranguren parte de Aquino: igual que la inteligencia lo primero que entiende son los primeros principios lógicos del ente, así la voluntad lo primero que quiere es el bien común (lo que todos los seres apetecen, el bien en abstracto); ese movimiento al bien común no es libre sino natural, como decía Aristóteles, ya que todos los hombres quieren conocer y ser felices. De forma más sencilla: la ley es natural porque se funda en las inclinaciones naturales (querer vivir, querer alimentarse, reproducirse, etc.). Y aquí introduce Aranguren los términos zubirianos de ligación natural a la felicidad (como Aristóteles y Aquino) y la obligación a los deberes (no matar, etc.). Pero la

²⁵ El individualismo, el androcentrismo (el varón como superior a la mujer), el antropocentrismo (la especie humana como superior al resto de los seres vivos), el intelectualismo (la inteligencia es superior al amor, el alma es superior al cuerpo), etc.

felicidad en Zubiri tiene que ver con la fruición de inteligir lo real y de inteligirnos como personas, con la auto-realización personal.

Por un lado somos estructuralmente libres, pero por otro estamos ligados a unos contenidos sempiternos de la ley natural como trasfondo de la ley divina. Por ejemplo podemos decidir casarnos o no, pero sería preceptivo de la ley natural tener hijos, como todos los seres vivos apetecen. He aquí el juego rocambolesco que Aranguren tenía que hacer entre libertad en teoría y ligación y obligación en la práctica social a unos contenidos de la felicidad, expuestos por el concepto de ley natural escolástico, concepto que servía para sustentar la ideología del nacional-catolicismo, aunque fuera con un toque liberal.

Uno de los problemas de considerar la extracción de los contenidos éticos de la "ley natural" es que si ésta es inmutable, ¿cómo se comprenden entonces los cambios que se vienen dando en las distintas morales a lo largo de la historia e incluso los cambios en las distintas visiones filosóficas de las costumbres morales? Es que la ley natural no puede explicar los cambios operados en las tradiciones, las costumbres, los hábitos morales ni tampoco en las ideas morales, no puede explicar el progreso moral de mayor libertad, igualdad, porque parte de un enfoque esencialista y ahistórico de la moral. La solución de Aranguren era volverse a la "Revelación" como fuente de la ley moral, pero esto tampoco resolvía el problema:

"Tanto la pluralidad de ideas de la perfección como el desarrollo dentro de una misma idea, responden a una incertidumbre en el plano de lo concreto que es verdadera "indeterminación". El hombre ha sido puesto en la condición histórica de tener que tantear y buscar lenta y trabajosamente su propia perfección. Y, por esto, aun sin salir del plano moral, necesita de la Revelación y de su histórica explicación, que va patentizando más y más el "contenido" de la moral" (o.c., p. 187).

Con Zubiri y la escolástica tomista, Aranguren sostenía que en el orden estructural el hombre tiene que elegir sus conductas y justificarlas porque está indeterminado, los estímulos que siente no le sirven para decidir, está libre-de estímulos, porque los actualizada en distancia como realidades, que luego verbaliza y explica racionalmente. El hombre está suelto de las cosas, no está determinado a obrar de unas formas u otras; por esto se abre el problematismo de los contenidos morales, de la pluralidad de modos de vida, de distintas concepciones de la felicidad, de la vida auténtica y la perfección. Sin embargo, Aranguren en esta época salta por encima de esta disputa sobre los contenidos morales univerzalizables recurriendo dogmáticamente a los contenidos de la revelación de la religión cristiana católica. Estructuralmente podemos elegir cualesquiera contenidos, pero políticamente tenemos que acudir a los contenidos católicos. Esta es la función ideológica de la ética de Aranguren: apoyar la acción católica. No es que la moral se pueda abrir a los contenidos católicos, sino que éstos son una ejemplificación universalizable.

Más tarde, en 1993, en una entrevista con J. Muguerza, Aranguren va a decir que "no sabe" si hay Dios o no, si otra vida o no, y que es mejor dejar la cuestión "en puntos suspensivos"²⁶. Y es que la evolución ideológica de Aranguren va a ir desde una ética apoyada en la metafísica zubiriana y la religión católica (ética heterónoma) a una moral del día a día basada en la palabra viva, narrativa y en la autobiografía disidente y crítica, basada en la conciencia kantiana del deber intelectual y crítico, fuente del inconformismo y la disidencia moral como forma de ir erradicando los males

²⁶ Muguerza, J., "Del aprendizaje al magisterio de la insumisión", en *Isegoría*, 15, (1997), pp. 55-91.

reales de este mundo, criticando los usos instrumentales que se hacen de las personas siendo sin embargo fines en sí mismas.

3. La crisis de la metafísica y la desaparición de Zubiri en las obras de Aranguren

En los volúmenes restantes (del 3 al 6) de las obras de Aranguren el nombre de su maestro Zubiri apenas aparece unas cuantas veces. A partir de los años sesenta Aranguren va a vivir una experiencia de crisis de la metafísica, en general y zubiriana, desde la cual se abrirá a nuevos planteamientos sociales, políticos, morales, culturales y literarios. Las obras *Implicaciones de la filosofía para la vida cotidiana y Ética y política* (1963) fueron un hito en el camino que dio paso a una trayectoria postmetafísica de Aranguren, como reconoce en la entrevista con Muguerra.

En las obras de estos tres volúmenes se dan repeticiones sobre los tópicos zubirianos: la inteligencia sentiente de lo real (Vol. 3, 460), la confrontación con el animal en tanto mero sensor de estímulos, la libertad de y para como esencia de la moral como estructura (Vol. 3, 456, 542; Vol. 6, 156), alusiones al concepto de religación, etc. Y también se menciona a Zubiri para situarlo en la época histórica de pre-guerra y postguerra, en relación a otros filósofos y escritores españoles, etc. (Vol. 3, 360; Vol. 5, 188, 254, 322). Por ejemplo, Laín Entralgo (p. 395) que necesitó siempre de Zubiri como maestro-guía, y esto se corrobora hojeando hasta los últimos de sus libros²⁷, mientras que Aranguren poco a poco va olvidando a Zubiri, y presentándose como un heterodoxo.

En "Cuatro actitudes del hombre ante su bien" (1956) (indiferencia, aversión, diversión, conversión), y dentro de la actitud de aversión, menciona el tratamiento de Zubiri del mal, como potencia, posibilidad y poder maléfico (Vol. 3, 471-472; 715). Lo que hace Aranguren es resumir el curso de Zubiri sobre la voluntad y el mal²⁸. Es que el mal no es privación de ser, sino que la realidad también se modula como maligna, maléfica, etc. Estas concepciones de lo malo las han aplicado los discípulos médicos de Zubiri, Laín Entralgo y D. Gracia, a sus estudios de bioética, ética clínica, la enfermedad, etc²⁹.

En los tomos sobre moral, sociología y política (Vol. 4 y 5) se recogen títulos como: *Moral y sociedad, La juventud europea y otros ensayos, El futuro de la universidad y otras polémicas, La cruz de la monarquía española, Qué son los fascismos, La cultura española y la cultura establecida*, temas desde luego poco zubirianos. Zubiri guardó estricto silencio sobre el régimen franquista, tras su pronta adhesión; Aranguren quiso participar en la crítica del régimen como paso a la democracia. Es normal que en este contexto el nombre de Zubiri fuera desapareciendo.

Otra razón, más importante, de esta paulatina ausencia de Zubiri, es la propia evolución del pensamiento de Aranguren. Pedro Cerezo habla de "crisis" en el

²⁷ Laín Entralgo, P., "Mi Xavier Zubiri", en VV.AA., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 17-36, donde se declara discípulo de Zubiri porque se sintió compartir con él la verdad de su investigación filosófica.

²⁸ Zubiri, "El problema del mal" (1964), ahora en *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza/Fund. Zubiri, Madrid, 1993, pp. 195-320.

²⁹ Un estudio sobre la influencia de la filosofía zubiriana en la ética es el de Corominas, J., "La Ética de X. Zubiri", en VV.AA., *Balance y perspectivas de la filosofía de Xavier Zubiri, o.c.*, 217-246.

pensamiento de Aranguren, que le hace alejarse de la metafísica³⁰ en general y del planteamiento zubiriano en particular. En la entrevista con Muguerza, Aranguren aclara que en *Implicaciones de la filosofía* y en *Ética y política* (1963) constataba la "crisis de la metafísica" a manos del neopositivismo y la filosofía analítica, y que esto restaba importancia a la metafísica y la escolástica; por esto, en estas publicaciones el nombre de Zubiri ya no aparece³¹. Sus estancias en el extranjero, tras la expulsión de la universidad de Madrid por apoyar la huelga de estudiantes de febrero de 1965, serían un acicate más para ponerse en contacto con las nuevas corrientes de la filosofía. Tras las críticas postmodernas (Nietzsche, Heidegger, Lyotard, Bataille, Deleuze, Derrida, Foucault, etc.) hoy se sostiene que vivimos en una *época postmetafísica*³², donde el filosofar no consiste en construir grandes meta-relatos en forma de sistema, *more zubiriano*, sino más bien en ir pensando particularmente, con piedad y solidaridad los problemas concretos de este mundo.

De un modo tajante, a partir de 1963, el recuerdo de los cursos orales de Zubiri iba borrándose de las citas de Aranguren y sorprendentemente otros autores bien distintos iban apareciendo, y así en el volumen 6, dedicado a escritos sobre literatura, poesía, y autobiográficos, se citan las mismas veces a Zubiri que a su discípula María Zambrano, autora que ya muy temprano, en *Hacia un saber sobre el alma* (1933-1944), defendía el *poema*, lleno de imaginación y amor, frente al *sistema*, cárcel y destrucción de las verdaderas experiencias humanas.

Como recuerdo aparece Zubiri, pero como recuerdo de la época franquista. Zubiri va a aparecer ahora como caso de la filosofía establecida del régimen, aunque ubique a Zubiri en la línea del "catolicismo liberal" o de "falangismo liberal" católico - Laín, Tovar, Ridruejo- y sus colaboradores -Ruiz-Giménez, Rosales, Zubiri, Marías, Maravall y "yo mismo"-, dice Aranguren (Vol. 4, 218, 443). A pesar de su falangismo y franquismo, considera que las producciones literarias y científicas de estos autores católicos son superiores a los libracos de la neoescolástica decimonónica (Balmes, etc.).

Constata Aranguren el "desprestigio" de los grandes "sistemas" de metafísica entre la juventud, aunque defiende a Zubiri, al calificar su filosofía en su *Ética* de la "más sobria" de entre las metafísicas, lo que sería un elogio (p.205). Como señala muy bien, en los años sesenta el desprestigio de la metafísica correlacionaba con el prestigio de la investigación científico-tecnológica. Repárese qué jarro de agua fría supuso la publicación de *Sobre la esencia* (1962) de Zubiri en este clima claramente postmetafísico. Muchos lectores, como recuerda Muguerza³³, se quedarán para

³⁰ Cerezo, P., "El giro kantiano de la *Ética* de J.L. Aranguren", en *Isegoría*, 15, p. 136; del mismo autor, "J.L.L. Aranguren: reformador moral en época de crisis", *Isegoría*, 3, (1991), pp. 80 ss.

³¹ Muguerza, entrevista citada, p. 80.

³² Cfr. Habermas, J., *El pensamiento postmetafísico*, Alfaguara, Madrid 1990. Postmetafísico significa para Habermas abandonar las pretensiones del idealismo alemán absoluto (ya no cabe hablar del Uno, el Ente, la Conciencia, Dios, etc.); sin embargo, no hay que renunciar a hacer filosofía pero desde el carácter situado de la racionalidad humana, situado en su contexto histórico, sociológico, comunicativo y lingüístico. Lo que no ha atendido suficientemente Habermas es a la carne de la razón, a la corporalidad en que ya siempre estamos viviendo en el mundo de la vida. Muguerza también comparte este diagnóstico de era postmetafísica en su *Desde la perplejidad*.

³³ Muguerza, J., "El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea", o.c. 19-31, VV.AA., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid 1995, pp. 19-32. Este libro se cierra con un interesante artículo de Pedro Cerezo "Del sentido a la realidad. El giro metafísico de Xavier Zubiri" 221-254; es claro que en Cerezo este giro metafísico es necesario para criticar los excesos del idealismo de la conciencia y del lenguaje y también los excesos de la era científico-tecnológico, pues su virtud es radicar al hombre en la realidad y

siempre con el perspicaz escritor de ensayos que fue el Zubiri de *Naturaleza, historia, Dios*, frente al Zubiri del sistema metafísico de la esencia.

A la altura de los años setenta Zubiri es un recuerdo ("Dediquemos un recuerdo a Xavier Zubiri aquí") (Vol. 4, p. 523), un maestro del pasado; sin embargo Zubiri está todavía vivo (muere en septiembre de 1983) y en plena producción filosófica, pues está escribiendo su obra principal, la trilogía *Inteligencia sentiente* (*Inteligencia y realidad*, 1980; *Inteligencia y lógos*, 1982; *Inteligencia y razón*, 1983).

Pero Zubiri no sólo pasó de ser el maestro reverenciado de filosofía a un bien delgado recuerdo, sino que Aranguren criticó también el zubirismo. Criticó el Seminario Xavier Zubiri en *La cultura española y la cultura establecida*, "El seminario Xavier Zubiri" (vol. 4, 566). Antes de criticar este seminario, habla Aranguren de "Zubiri otra vez, después del "mito Zubiri"" (p. 565). A propósito del libro de E. Morin, *El paradigma perdido*, donde trata de un enfoque geno-bio-socio-cultural del ser humano, el paradigma de la complejidad, Aranguren sostiene que el que mejor ha hecho antropología biológica es Zubiri, repite su idea del hombre como animal de realidades, pero subraya que además es animal de irrealidades, realizador de posibilidades desde la realidad en que siempre está. Ahora Aranguren más que tratar de la realización personal como ajustamiento a la realidad social establecida, habla desde un *punto de vista inconformista* y da gran valor a la irrealidad, a la realidad soñada, pensada, deseada, imaginada, a la utopía y a la literatura, como camino crítico de volver sobre la realidad establecida: crítica de la realidad establecida y utopía de una irrealidad deseable. Pero citemos unas líneas de Aranguren donde viene a hacer balance de lo que queda vigente del pensamiento antropológico de Zubiri:

"Las ideas sobre antropología de Xavier Zubiri siguen, pueden seguir, creo yo, conservando su fecundidad [...] Lo que Zubiri nos sigue enseñando (aparte de todo lo que de él hemos aprendido: para citar sólo los dos casos más próximos, Pedro Laín el fundamento de toda su obra madura, y yo mismo lo mejor de mi Ética), es su actitud o, como él diría, una "habitud", un modo abierto, interdisciplinar de referirse al hombre y a la realidad. Lo duradero de Zubiri no es, naturalmente, el curioso fenómeno de "moda" que suscitó, incluso de moda entre intelectuales -alguna vez he hecho alusión a la "obligación" en que éstos se sentían de citarle, aun cuando no viniese a cuento-, ni tampoco la escolástica -reduplicativamente escolástica, Escolástica remozada y escolástica de Zubiri-, sino justamente esa apertura a la ciencia." (vol. 4, 566).

Vemos que, a principios de los setenta, Aranguren se está alejando del "mito Zubiri", filósofo de moda entre intelectuales falangistas y católicos, ya no quiere verse como un escolar que copia a toda prisa y cita sin meditar al maestro; sigue apoyando la antropología de la inteligencia sentiente y la distinción estructura/contenido como modo directo también de defender su *Ética*; sin embargo, más que contenidos de la filosofía zubiriana, Aranguren, como ya hizo Zubiri con Husserl³⁴, destaca su apertura,

sentirse responsable en ella. Sin embargo, Muguerza tiene una opinión distinta, ve a Zubiri dependiendo de la filosofía alemana (Husserl, Heidegger) y la escolástica, que no ha alcanzado el giro lingüístico y tiene una noción de realidad prelingüística y pre-comunicativa. Muguerza cree que la actitud filosófica es la perplejidad, mientras que Zubiri construyó un edificio metafísico demasiado luminoso y cegador (p. 30). Muguerza prefiere el estilo de ensayo de *Naturaleza, historia, Dios* frente a la voluntad de sistema de los otros libros posteriores de Zubiri. Filosofar es buscar los problemas, dice Muguerza, no sólo dar un sistema.

³⁴ Zubiri, "Prólogo a la traducción inglesa", en *Naturaleza, historia, Dios*, o.c., pp. 9-17, donde dice que la fenomenología de Husserl "abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal", fue una filosofía de las cosas, un "abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica", p. 14.

su modo abierto de filosofar, su interdisciplinariedad, su actitud de comprender la realidad, su voluntad de verdad, de ir a las cosas mismas, como decía Husserl. Aunque esto sea algo realmente importante (la actitud filosófica de Zubiri), bien delgada ha quedado la enseña del mito Zubiri, justamente cuando sigue produciendo su trilogía. Lo que no será duradero, advierte Aranguren, es la escolástica de Zubiri, escolástica tomista y jesuítica de la España franquista y escolástica creada por los fieles repetidores de Zubiri. Aranguren, por tanto, se considera ya un heterodoxo de esta escolástica zubiriana, y dice bien claramente que seguir a Zubiri implica un modo abierto de hacer filosofía.

Después de este sutil elogio del maestro, Aranguren realiza sin embargo una crítica del "Seminario Xavier Zubiri", apoyado por la Sociedad de Estudios y Publicaciones, costeada por el banco Urquijo³⁵. El volumen I de *Realitas. Seminario Xavier Zubiri. Trabajos 1972-1973* le parece a Aranguren ejemplo del "fracaso del seminario Xavier Zubiri" (p. 566), porque lo que dicen los trabajos de ese libro es "glosa, explicación, escolástica de Xavier Zubiri, o Escolástica contra su pensamiento" (ibi.), sus discípulos practican una "reproducción discipular", una "crítica abstracta" de categorías zubirianas (sustantividad, apertura, de suyo, esencia, etc.); menciona otros seminarios internacionales e interdisciplinares de ciencias del hombre, pero a ese nivel no llega, según Aranguren, el seminario Xavier Zubiri. Aranguren critica que los zubirianos no están haciendo estudios creativos, apoyados en la filosofía de Zubiri, sino glosa reproductiva de su obra³⁶. Aranguren perteneció a esa escolástica zubiriana, al menos durante los años cincuenta, pero a principios de los setenta ya se siente alejado de los nuevos zubirianos jesuitas: I. Ellacuría y D. Gracia, entre otros muchos fieles³⁷.

Páginas más abajo sigue criticando la degeneración de la cultura establecida en "ortodoxia filosófica", "escolástica", bien sea la de Ortega, Zubiri, etc. (p. 584), critica su cristalización en "verdad oficial, en sistema establecido". Ortega y Zubiri sí fueron un revulsivo contra el catolicismo recalcitrante español, pero sus escolásticas a nivel de los años setenta hacen flaco favor para la revitalización de la cultura y la democracia. Otra crítica importante es que las escuelas de Menéndez-Pidal y de Ortega-Zubiri, escribe Aranguren, han supuesto el triunfo de la "cultura castellana establecida" frente a la catalana, por ejemplo; aprovechando la corriente de descentralización de la cultura, seguida de la política de las autonomías, pide también que esas escuelas dejen paso a otras sensibilidades como la catalana. Como vemos, Aranguren va distanciándose críticamente de la ortodoxia, orteguiana o zubiriana. Este talante crítico con el régimen nacional-católico, y el falangismo filosófico, le valió para presentarse como precursor del inminente triunfo del socialismo y la democracia coronada.

Dentro de *El oficio del intelectual y la crítica de la crítica* destaca un apartado sobre "La nueva filosofía española" (Vol. 5, 375-382), interesante para el caso Zubiri, como decía Mugueza³⁸. La vieja filosofía española es la de Unamuno, Ortega, Zubiri,

³⁵ López Quintás, A., "El origen del Seminario Xavier Zubiri"; D. Gracia, "El Seminario Xavier Zubiri de Madrid", ambos en VV.AA., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, 45-50; 745-754.

³⁶ AA.VV., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, este volumen recoge una pléyade de comentaristas zubirianos, algunos de los cuales están aplicando la filosofía de Zubiri a distintos problemas: la historia de las ideas, la filosofía de la ciencia, la medicina, psiquiatría, la ética, etc.

³⁷ También he pasado de la ortodoxia a la heterodoxia: p.e. mis textos: "Utilidad educativa de la metafísica de X. Zubiri" (*Paideia*, 49, 1999), "El animal en la filosofía de Zubiri", en *Alfa*, 22, enero 2009, en prensa.

³⁸ "El lugar de Zubiri en la filosofía española contemporánea", art.cit.

Morente, y los maestros del exilio (García Bacca, Gaos, Zambrano), etc. Aranguren se siente epígono de esta filosofía.

Sin embargo, la nueva filosofía española, viene a decir Aranguren, es Javier Muguerza, su alumno predilecto, el "hermano mayor" de los "jóvenes filósofos", con su obra entonces publicada *La razón sin esperanza*³⁹. Si es hermano mayor, ha de respetarse su autoridad (falacia *ad verecundiam*), sutilmente viene a sugerir Aranguren. Hay muchas corrientes dentro de los jóvenes filósofos, analíticos, dialécticos, estructuralistas o postestructuralistas, nietzscheanos, etc. El otro hermano, dentro de la filosofía católica cristiana y zubiriana, es Pedro Cerezo Galán (Vol. 5, p. 376), que incluso llegó a dar clase a Muguerza; entre ambos cita una pléyade de jóvenes filósofos que son los que han venido detentando el poder de la filosofía institucional en las universidades, en las editoriales, en la política, etc., durante toda la democracia hasta hoy día.

Inmediatamente después abre Aranguren un apartado titulado "Quiénes han sido sus maestros y quiénes no" (Vol. 5, 376) de esos jóvenes filósofos. No han sido sus maestros ni Ortega, ni Julián Marías, ni Zubiri, según el diccionario de M. A. Quintanilla, *Diccionario de filosofía contemporánea*, que cita Aranguren. Zubiri fue visto como neoescolástico, Ortega como germanófilo, los exiliados no se descubren hasta la democracia. La influencia de Zubiri en esos jóvenes filósofos fue prácticamente nula. Naturalmente, Aranguren cita el seminario X. Zubiri y al propio Pedro Cerezo. Pero, de todos modos, Aranguren reconoce la escasa efectividad del pensamiento zubiriano en los jóvenes filósofos.

Aranguren ve a Zubiri como un pensador del pasado. La conclusión está implícita: Aranguren se considera a sí mismo como bisagra entre los viejos y los jóvenes filósofos, como discípulo de los viejos filósofos (Ortega y Zubiri) y como el maestro de los jóvenes filósofos, con Muguerza y Cerezo como hermanos mayores⁴⁰.

En "La vejez como autorrealización personal y social" (título muy zubiriano, por esa alusión a la realización de posibilidades en que consiste la dimensión personal, cfr. *Sobre el hombre*), Aranguren repite por enésima vez la distinción de moral como estructura y como contenido, que apareció en la *Ética*, incluyendo en lo estructural de la moral el fenómeno del tono vital (la alta moral, el estar alto de moral, o la baja moral o estar desmoralizado); sin embargo, ya no se refiere en términos zubirianos a que el hombre es estructuralmente moral, que está suelto de los estímulos (libertad-de) y que por eso mismo tiene que justificar la realización de sus posibilidades (libertad-para). Se refiere por estructura ahora al estar en nuestro quicio (Ortega), a estar alto de moral, incluso en la senectud. El anciano, el mismo Aranguren anciano ya, no tiene por qué estar desmoralizado, abatido y por los suelos, antes bien puede mostrar una alta moral al hacer frente a sus diversos problemas de edad y querer seguir viviendo (Vol. 5, 627). Lo que nos está diciendo es que él mismo tiene ganas de vivir y de escribir, que su moral es alta, a pesar de la muerte inminente.

Ya dentro del volumen 6, dice que una "exposición suficiente del pensamiento de Zubiri" puede ayudar a comprender las relaciones entre la realidad y la ficción poética (p. 63). Por aquí señala que el concepto zubiriano de "irrealidad", realidad fingida en el precepto, en el concepto y en el ficto (ficción) es una manera interesante de entender la producción poética y literaria. Esto es lo que luego desarrolló Zubiri en *Inteligencia y lógos* y que estaba ya predicho en *El hombre: lo real y lo irreal*, si bien Zubiri apenas mostró interés por la literatura y sus problemas hermenéuticos.

³⁹ Taurus, Madrid, 1977.

⁴⁰ La formación y producción científica de ambos autores es bien distinta: Muguerza, desde la filosofía analítica, deriva a una filosofía ético-política kantiana; Cerezo, desde una formación germánica, se va especializando en el estudio de la filosofía y literatura española contemporánea.

En este volumen 6, Aranguren hace memoria y rinde tributo a sus colegas de época, pues sostiene que fue una buena oportunidad para la apertura real del régimen franquista el nombramiento de dos falangistas para rectores universitarios, bajo el ministro de educación Ruiz-Giménez: Pedro Laín Entralgo fue nombrado rector de la Universidad de Madrid, Antonio Tovar⁴¹ rector de la Universidad de Salamanca; ambos zubirianos, asistentes a los cursos privados de Xavier Zubiri. Aranguren, como zubiriano, estaba bien integrado entre los altos cargos políticos, educativos e intelectuales de los años cincuenta, por ejemplo, el era el candidato fuerte, el elegido por Zubiri⁴², para ocupar la cátedra de ética de la universidad complutense.

3. Lo que queda del magisterio de Zubiri

Aranguren ha estado agradecido a Zubiri, y siempre le ha calificado como su maestro de filosofía. ¿Pero qué quedó de ese magisterio? En los escritos posteriores a los años sesenta, apenas hay una mención doctrinal de Zubiri, pues se cita como ejemplo de la filosofía establecida del falangismo católico. En los años cincuenta Zubiri era omnipresente en la *Ética* de Aranguren, por la moral como estructura y como contenido. Pero como han señalado Muguerza y Cerezo, el aspecto estructural de la moral Aranguren lo fue entendiendo como conciencia crítica del reformador moral, como actitud crítica, acercándose definitivamente al imperativo categórico kantiano: criticar los usos y abusos de las personas como objetos. Muguerza incluso ha proseguido esta línea de su maestro cuando trata del imperativo de la disidencia.

Y es que Aranguren descreyó del formalismo metafísico zubiriano/zubirino, de las estructuras metafísicas, pues se alejó de la moral como estructura antropológica y también de la moral como contenido basada en la ley natural escolástica, para abrirse a la reforma moral de la sociedad plural y cambiante desde una actitud crítica. He aquí algunas de sus últimas palabras:

"La moral como contenido es normalmente, y en cuanto vigente o establecida, seguida -o infringida, a estos efectos es igual- por la mayor parte de las gentes. La moral como actitud empieza por poner en cuestión, desde el punto de vista estrictamente ético, la moral establecida, para -dinámica social- romper con ella e inventar, o tratar de inventar, otra nueva, lo que se ha llamado una moral crítica, reforma moral, moralización o moral prospectiva. Cuando se da, es algo que acontece, por lo general, no en el plano de la ética filosófica -aunque a veces, como en el caso de Nietzsche, sí- sino en el de los reformadores religiosos-morales como el Buda o Jesús. Kant, por contraste, tan importante para la ética filosófica, no tocó ni intentó tocar la moral establecida,

⁴¹ La obra de Laín Entralgo es una sistemática exposición y aplicación de los conceptos zubirianos (realidad, cuerpo, alma, esencia, inteligencia, etc.); también Antonio Tovar dejó constancia del magisterio de Zubiri en su libro *Vida de Sócrates* (ed. original de 1947). Cfr. Zubiri, "Sócrates y la sabiduría griega", en *Naturaleza, historia, Dios*, 185-266. Zubiri y luego Tovar se centran en la actitud de Sócrates frente a la sabiduría sofística de su época: retracción de la vida pública a su vida privada, escribía Zubiri, descubrimiento de *noûs* (mente, alma) frente al hablar (*légein*) y frente a la *epistémé* constituida (presocráticos), y abre la mente a la sabiduría ética, un nuevo tipo de vida intelectual. Muchos zubirianos ven en este texto de Zubiri un auto-retrato del propio Zubiri, que Tovar toma para sí mismo a su vez.

⁴² Entrevista con Muguerza, art.cit. El presidente del tribunal de la oposición a cátedra era Juan Zaragüeta, familiar y profesor de Zubiri; hubo empate en la votación (tres profesores a favor y tres en contra de Aranguren), quien decidió el voto final fue Zaragüeta en calidad de presidente. Dice Aranguren: "Y me imagino que la opinión de Zubiri debió de pesar lo suyo en el voto final de Zaragüeta", p. 76.

*la moral como contenido. Con la moral como actitud se enfrenta la inmoralidad como actitud, muy bien hecha ver por Zubiri en esas "malignidad" y "maldad" a las que ha hemos hecho referencia."*⁴³

Lo primero que ha de hacer un reformador moral⁴⁴ es oponerse a los males de su época, a la inmoralidad establecida, a la actitud inmoral como cosa corriente y normal. Pero ¿necesita para esto algún sistema metafísico, algún tratado sistemático de ética? ¿O alguno de noología metafísica? No, vendrá a decir Aranguren, necesita una actitud moral que tiene más que ver con una voluntad de justicia, de valentía política para cuestionar los tópicos inmorales y proponer otras maneras más honradas de vida. Buda y Jesús no necesitaron de la metafísica para ser grandes reformadores morales. Pudiera ocurrir muchas veces que los tratados de metafísica, incluso el mismo Kant, dejaran intactos los problemas inmorales de la época. Hay que derrotar los males morales sin demorarse en la construcción de los sistemas metafísicos.

¿Qué queda entonces de la influencia de Zubiri en Aranguren? Lo que él mismo señaló de su maestro: una actitud abierta e interdisciplinar de tratar los problemas morales de nuestro tiempo, oponiéndose a los males. Esto parece poco, pero es mucho más importante que la construcción de sistemas de filosofía. Por esto tiene sentido que Aranguren vuelva su vista a la tradición literaria, poética y religiosa, porque en ella los problemas de la vida aparecen en su realidad más íntima, y no meramente en su teorización pensada. Y es que la moral es cuestión de vivir bien y no sólo de pensar teóricamente. Las urgencias de la vida necesitan de la actitud crítica y utópica más que de la construcción de sistemas filosóficos. Podemos saber lo que está mal aunque no tengamos construido un sistema metafísico de qué es el bien.

Pero además, en Aranguren encontramos, como señaló muy bien Rafael Bellón, una actitud moral de conversación, de comunicación, de desarrollar el pensamiento en diálogo con los otros, como él mismo hacía en sus seminarios y clases diarias. Y es que el filosofar tiene más que ver con el diálogo pluralista y tolerante que con la afirmación monológica y sistemática. Esa actitud crítica de Aranguren pretendía ser una condición de posibilidad y de realidad para el pluralismo de las ideas y la convivencia social.

⁴³ Aranguren, "Moral como estructura, como contenido y como actitud", en *Ética y Ética de Xavier Zubiri* (1996), o.c., p. 23.

⁴⁴ Cfr., Cerezo, P., "J.L. Aranguren: reformador moral en época de crisis", en *Isegoría*/3, o.c., 80-106. En *Isegoría*/15 (marzo 1997) se rinde homenaje tras la muerte de Aranguren. Y ahí se recogen distintas opiniones sobre su obra.